

Martin Leuenberger

Segen und Segenstheologien im alten Israel.

Untersuchungen zu ihren religions- und theologie-
geschichtlichen Konstellationen und Transformationen

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber, Shimon Gesundheit,
Matthias Konrads, Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 90

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2008

Martin Leuenberger

Segen und Segenstheologien im alten Israel

Untersuchungen zu ihren religions- und theologie-
geschichtlichen Konstellationen und Transformationen

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2008

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Einheitsaufnahme
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-17452-1
© 2008 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und
audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der
Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Vorwort

Segen, Segenshandlungen und Segenstheologien haben in den letzten Jahren im kirchlich-religiösen Kontext ebenso wie in der wissenschaftlichen Theologie an Bedeutung gewonnen. Für den Vollzug und die Reflexion spielen die biblischen und hier aufgrund des weiten lebensweltlichen Horizonts und der größeren Prominenz vorrangig die atl. Texte zum Thema eine zentrale Rolle. Die vorliegende Arbeit verfolgt eine religions- und theologiegeschichtliche Zugangsweise: Sie untersucht die Konstellationen und Transformationen von Segen und Segenstheologien im alten Israel, die sich zu einer Geschichte der Segenthematik zusammenfügen lassen; daraus resultiert ein umfassendes Gesamtbild, das – gegenüber pauschalisierenden Rezeptionen oder gar modernen Vereinnahmungen der Segenthematik – historisch differenzierte Einsichten zu gewinnen und theologisch verantwortete Impulse für gegenwärtige Segenstheologien zu vermitteln vermag.

Im alten Israel kommt der Segenthematik aufs Ganze gesehen eine vielfältige, aber anhaltend fundamentale Relevanz zu. Dies erlaubt es in paradigmatischer Weise, die in neuerer Zeit wieder zentral gewordene Unterscheidung zwischen eisenzeitlichen Religionen der Königszeit und nachexilischen Theologien des antiken Judentums nicht bloß dichotomisch zu konstatieren, sondern die entsprechenden Konstellationen und Transformationen, die im alten Israel zu beobachten sind, im Detail zu beschreiben, zu analysieren und zu interpretieren. Da sich in der atl. Wissenschaft während der letzten Dekaden in Bezug auf religions-, theologie- und litera(tu)rgeschichtliche Gesamtmodelle außerordentlich elementare Verschiebungen vollzogen haben, erscheint eine aktuelle und umfassende Untersuchung der Segenthematik als dringendes Desiderat: Der Einbezug von Primärquellen, die Erfassung von Segen mit Hilfe der Kategorien »primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en« sowie insbes. die religions- und theologiegeschichtliche Fragestellung nach den Konstellationen und Transformationen von Segen im alten Israel ermöglichen weiterführende Einsichten und Erkenntnisse. Die folgenden Untersuchungen wollen zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Segenthematik beitragen, den kritischen Diskurs anregen und auf bestehende Lücken – wie etwa eine detaillierte Behandlung der ikonographischen Primärquellen – aufmerksam machen.

Die Arbeit wurde im Sommersemester 2007 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen; für den Druck wurde sie überarbeitet. Ganz herzlich danke ich Prof. Dr. Konrad Schmid für die vielgestaltige Förderung, die zahlreichen Gespräche und den gewährten Freiraum während der Oberassistentenzeit; ihm, Prof. Dr. Erhard Blum und Prof. Dr. Shimon Gesundheit bin ich auch für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe AThANT zu Dank verpflichtet. Ebenso herzlich danke ich Prof. Dr. Thomas Krüger für die Beratung beim Habilitationsverfahren und die weiterführenden Hinweise im Korreferat. Kritische Anmerkungen zum systematischen Ausblick verdanke ich PD Dr. Hans-Peter Großhans (Tübingen). Für die verlegerische Betreuung gilt mein Dank Marianne Stauffacher vom Theologischen Verlag Zürich und René Schurte, der sehr sorgfältig Korrektur gelesen hat. Dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, der Emil-Brunner-Stiftung Zürich und der Lang-Stiftung Zürich danke ich für großzügige Druckkostenbeiträge.

Auf einer lebenspraktischen Ebene hat sich die Segensthematik meiner Frau Sandra Leuenberger-Wenger und mir in diesem Jahr durch die Geburt unserer Tochter nochmals auf neue und elementare Weise erschlossen; das Buch ist daher Zora Louisa gewidmet.

Zürich, im Dezember 2007

Martin Leuenberger

Inhalt

Vorwort	V
A Einführung	1
I Altisraelitische Lebensfelder von Seg(n)en – eine Annäherung	1
II Formulierungsweisen, Horizonte und Umgrenzungen der Segensthematik.....	3
1 Formulierungsweisen von Seg(n)en.....	4
a) Lexikon.....	4
b) Syntax.....	5
c) Semantik.....	9
d) Pragmatik.....	10
2 Konzeptionelle Horizonte von Seg(n)en im alten Orient und im alten Israel.....	12
<i>Exkurs 1: Die 𐤇𐤁𐤇-Grundkonstellation in Bild- und Textquellen: Die Beispiele des jüngeren Kultständers aus Ta'anach und der Stele des Yehazwmlk von Byblos</i>	14
a) Alter Orient.....	19
b) Altes Israel.....	26
3 Raum-zeitliche Umgrenzungen von Seg(n)en	44
III Aspekte der neueren Forschungsgeschichte und gegenwärtige Desiderate	45
1 Das aufkommende Interesse an der Segensthematik innerhalb der religionsgeschichtlichen Schule: Pedersen, Mowinckel und Hempel.....	46
2 Der Einsatz der neueren Forschungsgeschichte: Westermann.....	49
3 Auseinandersetzungen mit Westermann: Wehmeier, Schottroff, Scharbert und Seybold	51
4 Neueinsätze und das Spektrum gegenwärtiger Modelle: Mitchell, Crawford, Müller, Wagner, Frettlöh, Greiner und kleinere Beiträge.....	55
5 Zwischenergebnisse und Desiderate.....	62

IV	Methodik: Quellen, Kategorien, Fragestellungen, Forschungskontexte	64
1	Quellen: ikonographische und epigraphische Zeichentypen sowie primäre und sekundäre Quellen	65
a)	Ikonographische und epigraphische Zeichentypen bzw. Quellen....	66
b)	Primär- und Sekundärquellen	75
2	Kategorien: Primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en – komplexe Diskurse zur Segensthematik.....	77
3	Fragestellungen: Konstellationen und Transformationen	85
	<i>Exkurs 2: Konstellationen und Transformationen des Segenssummariums Dtn 28,3-6 in seinen Kontexten</i>	88
4	Forschungskontexte: Gegenwärtige Tendenzen in der atl. Wissenschaft.....	104
V	Zwischenergebnisse.....	107
B	Religions- und theologiegeschichtliche Konstellationen und Transformationen von Segen und Segenstheologien im alten Israel ...	109
I	Zur Vorgeschichte: Umriss von Segen und Segenstheologien in vorstaatlicher Zeit	111
II	Segen und Segenstheologien in den epigraphischen Primärquellen aus staatlicher Zeit	113
1	Kuntillet 'Ağrud.....	114
a)	Segensinschriften auf Wänden, auf einer Steinschale und auf zwei Pithoi	115
b)	Ikonographische Segensdarstellungen auf Wänden und auf zwei Pithoi	129
c)	Segens-Konstellationen und -Transformationen in Kuntillet 'Ağrud.....	134
2	Hirbet el-Qom	138
a)	Die Segensinschrift mit Hand im Grabkontext	138
b)	Zur Deutung der Hand innerhalb der Gesamtkomposition	143
c)	Segens-Konstellationen und -Transformationen in Hirbet el-Qom...	146
3	Diverse Segensformeln und Segenstexte.....	150
a)	Sechs partizipiale Segensformeln auf Felsblöcken.....	150
b)	Segensformeln in einer Höhleninschrift aus En Gedi	151
c)	Segensformeln in Briefpräskripten aus Arad.....	152

d)	Das Ostrakon mit der Bitte einer Witwe	154
e)	Zwischenergebnisse	154
4	Ketef Hinnom.....	155
a)	Zu Text, Komposition und Aussage der beiden Segensamulette... 156	
b)	Funktion, Kontext und Datierung der Segensamulette	163
c)	Das literargeschichtliche Verhältnis der Segensamulette zu Num 6,24–26.....	165
d)	Segens-Konstellationen und -Transformationen auf den Segensamuletten	171
5	Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in den epigraphischen Primärquellen	177
III	Segen und Segenstheologien in den atl. Textcorpora aus staatlicher und nachstaatlicher Zeit.....	179
1	Zur Auswahl der atl. Textcorpora.....	179
2	Die Vätergeschichte(n) der Genesis.....	181
a)	Die Segensformulierungen in der Vätergeschichte der Genesis: Übersicht und elementare Beobachtungen.....	185
b)	Der Abrahamerzählkranz Gen 12–25	195
c)	Der Jakobzyklus Gen 25–36.....	218
d)	Die Josephgeschichte Gen 37–50	261
e)	Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Vätergeschichte der Genesis	283
3	Das Deuteronomium.....	301
a)	Die Segensformulierungen im Deuteronomium: Übersicht und elementare Beobachtungen.....	303
b)	Die vorderen Rahmenteile Dtn 1–11	309
c)	Das Corpus Dtn 12–26	325
d)	Die hinteren Rahmenteile Dtn 27–34 und Moses Abschiedssegens Dtn 33.....	345
e)	Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen im Deuteronomium.....	357
4	Die Priesterschrift	376
a)	Die Segensformulierungen in der Priesterschrift: Übersicht und elementare Beobachtungen.....	379
b)	Die priesterschriftliche Urgeschichte	384
c)	Die priesterschriftliche Vätergeschichte.....	392
d)	Die priesterschriftliche Exodus-Heiligtum-Erzählung.....	405

e)	Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Priesterschrift	409
5	Die Rahmenerzählung des Hiobbuchs	418
a)	Die Segensformulierungen im Hiobbuch: Übersicht und elementare Beobachtungen	421
b)	Die Rahmenerzählung des Hiobbuchs	425
c)	Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs	437
6	Übrige Textbereiche	444
a)	Tora	444
b)	Vordere Propheten	447
c)	Hintere Propheten	449
d)	Schriften	449
IV	Zur Nachgeschichte: Umriss von Segen und Segenstheologien in neben- und nachatl. Quellen aus Israel	450
C	Exegetischer Ertrag und systematischer Ausblick	453
I	Exegetischer Ertrag	453
II	Systematischer Ausblick	472
	Literatur	487
I	Quellen (Primäreditionen, Textausgaben, Übersetzungen)	489
II	Hilfsmittel (Konkordanzen, Grammatiken, Wörterbücher, Varia) ...	494
III	Übrige Literatur	495
	Stellenregister (Auswahl)	543
I	Altes Testament	543
II	Apokryphen und Pseudepigraphen	555
III	Qumran	556
IV	Neues Testament	556
V	Altisraelitische und altorientalische Primärquellen	557
VI	Abbildungen	560

A Einführung

I Altisraelitische Lebensfelder von Seg(n)en – eine Annäherung

Gesegnetes Leben hat man sich nahezu immer und überall gewünscht – in der wieder verstärkt auf Lebenssteigerung und -intensität ausgerichteten Gegenwart nicht weniger, aber selbstverständlich anders als im alten Israel und im antiken Orient. Nähert man sich dem alten Israel (der Eisen- [IIB–III] und der Perserzeit sowie der hellenistischen Ära [s.u. A.II.3]), das in der vorliegenden Untersuchung im Mittelpunkt steht, zunächst in einer biographischen Perspektive, so präsentieren sich die folgenden Befunde: Dem Neugeborenen werden Segenswünsche (s.a.u. Anm. 79) und/oder -namen wie יברכיהו: »Es segne(t) Jhwh« (Jes 8,2)¹ verliehen. Bei der Heirat ergehen Hochzeitssegens, die Nachkommenschaft, Wohlstand, Macht und ein langes, erfülltes Leben einschließen; so wünscht – in einem für »Israek« volksperspektivisch gesteigerten Ausmaß, das nicht den Normalfall darstellt – Gen 24,60 der »Erzmother« Rebekka: הָיִי לְאַלְפֵי רֶבֶכָה וְיִירָשׁ זָרְעֶךָ אֶת שְׂעָר שְׂנָאִיו: »Du sollst zu tausendmal Zehntausenden werden, und deine Nachkommen mögen das Tor ihrer Hasser in Besitz nehmen« (s.a. Ex 23,26; Dtn 28,4; s.a.u. bei Anm. 81); in den Wechselfällen des Lebens spielt Segen oft eine fundamentale Rolle (Gen 12–50; Hiob 1f; 42,11ff); und gleichsam auf dem Sterbebett wird der Segen an die Nachkommenschaft weitergereicht (Gen 27; 48f; Dtn 33) – während eine »Einsegnung« des Sterbenden bzw. Verstorbenen nicht belegt ist –, bis schließlich Grabinschriften dem Verstorbenen Segen zusprechen, so insbes.: *brk · 'rybw · lybw*: »Gesegnet ist/sei Uriyahu vonseiten Jhwhs« in *Hirbet el-Qom* (s.u. B.II.2; im AT nicht belegt). Umgekehrt segnen auch – anders als im deutschen Sprachgebrauch und semantisch hoch interessant (s.u. A.II.1.c mit Anm. 27; C.II) – Menschen Gott in ganz unterschiedlichen Situationen, etwa mit dem Spruch בָּרוּךְ יְהוָה: »Gesegnet ist/sei Jhwh« (Ps 41,14 usw.; Gen 24,27 u.ö.).

Im alten Israel kommt der Segenthematik in der individuell-biographischen Lebenserfahrung – und Ähnliches gilt, wie sich zeigen wird, für den kollektiven Volks-Horizont – eine für die Lebensbewältigung von der Wiege

1 Auch in der Personennamenliste des Lachisch-Ostrakon 31,2: s. HAE 1, 314.

bis zum Totenlager fundamentale Relevanz zu – wobei im AT (bes. in der Gen und dem Dtn) bereits die Einzelpersonen oft mit dem Kollektiv des Volks Israel (u.a.) verbunden sind. Was ich hier nicht zuletzt aus heutiger, auf das Individuum fokussierter Optik für die Einzelbiographie grob skizziert habe, bildet im alten Israel bloß einen kleinen Ausschnitt der Segenthematik, die dort in vielen individuellen wie kollektiven Lebens- und Gesellschaftsfeldern von zentraler Bedeutung ist.

Diese umfassenden Horizonte zeigen sich in einer ersten Übersicht beim alltäglichen Segensgruß (1Sam 13,10; 25,14) oder bei Reise- (Gen 28,1ff) und Abschiedssegens (Gen 32,1; 47,10), die ihr Pendant in der kultischen Segnung von Stämmen und Volk (vgl. Ex 39,43; Lev 9,22f; Jos 8,33; 22,6f; 2Sam 6,18; 1Kön 8,55.66) sowie umgekehrt von Gott (1Kön 8,14f.55; Ps 16,7 u.ö.) besitzen; beim Segen für den Sabbat (Gen 2,3; Ex 20,11); beim Segen für menschliche Tätigkeiten (Dtn 2,7; Hiob 1,10); beim ›dinglichen‹ Segen für Haus (Dtn 28,3ff.12; 33,11; 2Sam 6,11f; Hiob 1,10), Stadt (Ps 147,13; auch bei der Gründung), Tempel (vgl. 2Sam 7,29; 1Chron 17,27) und Land bzw. Natur oder gar Kosmos (Dtn 33,13; Jer 31,23; Ps 65,10f; 67,7; vom Zion aus: Ps 120–134); beim Segen für König und damit verquickt Staat (Ps 45,2; 72,15) sowie deren vielfältige Aufgaben bis hin zum Krieg (Num 22ff).

Welche Spender da welchen Empfängern in welchen Situationen mit welchen Worten und/oder Handlungen mit welchen Begründungen und zu welchen Zwecken welche Segensinhalte vermitteln oder zusprechen, variiert – je nach Zeit, Ort, Situation und Quelle – im alten Israel ebenso wie im alten Orient in vielfältiger Weise. Für die Beschreibung, das Verständnis und die Deutung von Segen und Segentheologien im alten Israel sind diese unterschiedlichen Konstellationen, in denen sich Seg(n)en ereignet, von zentraler Bedeutung; und dasselbe trifft für die sich aus ihrer raum-zeitlichen Verteilung ergebenden grundlegenden Transformationen zu.

Die vorliegende Untersuchung konzentriert ihre Fragestellung deshalb auf diese *religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segenthematik² im alten Israel*, die in der atl. Forschung bislang noch nicht umfassend untersucht worden sind.

Diese erste Annäherung an die Segenthematik gilt es nun in Bezug auf Formulierungsweisen, konzeptionelle Horizonte und raum-zeitliche Umgrenzungen zu präzisieren (A.II). Im Anschluss daran und an die neuere For-

2 Damit werden, kurz gesagt, sowohl die Vorgänge und Formulierungen von ›Seg(n)en‹ als auch deren (mehr oder weniger explizite) Reflexionen, die Segentheologien, bezeichnet (s. die Erläuterungen u. A.IV.2 mit Anm. 312). Beide sind im alten Israel dokumentiert, wobei m.E. grundsätzlich zu betonen ist, dass auch weniger entfaltete Segensaussagen, die primäre Religionserfahrungen ausdrücken, in ihren Kontexten (religiöser Symbolsysteme) theologische Gehalte besitzen und entsprechende Funktionen ausüben.

schungsgeschichte bzw. die dort zu konstatierenden Desiderate (A.III) kann dann die Methodik der vorliegenden Untersuchung im Blick auf Quellen, Kategorien, Fragestellungen und Forschungskontexte genauer erläutert werden (A.IV).

II Formulierungsweisen, Horizonte und Umgrenzungen der Segenthematik

Die biblischen Belege zur Segenthematik – ebenso wie die vielgestaltige gegenwärtige Segenspraxis – zeigen, dass für Seg(n)en immer die *sprachliche Vermittlung bzw. Explizierung* konstitutiv ist. Zwar ereignet sich Seg(n)en nicht immer exklusiv sprachlich, sondern umfasst nicht selten auch und wesentlich (nonverbale) Handlungen oder Gesten usf., doch lassen sich solche Vorgänge prinzipiell erst anhand der sprachlichen Formulierungsweisen als *Segensvorgänge* benennen, identifizieren und verstehen³.

Aufgrund dieser sprachlichen Konzeptualisierungen, die noch zu präzisieren sind, drängt es sich auf, die Segenthematik hauptsächlich *auf der Basis der sprachlichen bzw. – für das alte Israel – textlichen Formulierungsweisen* zu untersuchen; demgegenüber ist *diese* Fragestellung nach der Segenthematik in bildlichen (ikonographischen) Quellen – entsprechend den Eigenschaften von ikonographischen Darstellungen – nicht präzise fassbar, sodass hierfür die ikonographischen Quellen gegenüber den textlichen (epigraphischen) Quellen nur subsidiär zur Geltung kommen, indem sie bildlich einen – m.E. freilich in vielfacher Hinsicht erhellenden und methodisch unverzichtbaren – Einblick in die umfassenderen lebensweltlichen Vorstellungs-Horizonte gewähren (s.u. A.II.2; A.IV.1.a). Die vorliegende Fragestellung stützt sich daher aus methodischen Gründen schwergewichtig auf (primäre und sekundäre) *Textquellen*.

3 Konkret gibt es allerdings auch Segensvorgänge, die ohne sprachliche Explizierung als ›Seg(n)en‹ auskommen: So etwa sprachlich, wenn in einem Gottesdienst ein (frei formulierter) Segen ohne Einführung und expliziten Gebrauch von ›Seg(n)en‹ geschieht, oder handelnd, wenn ein Elternteil dem sich verabschiedenden Kind ein Kreuz auf die Stirn zeichnet, ohne die Deutungsworte ›Gottes Segen sei/ist mit dir‹ zu äußern. Hier sind durch den kulturellen und situativen Kontext bestimmte Handlungen per Konvention als Segenshandlungen definiert und sie werden (von kulturell kundigen Personen) auch so verstanden. Solche Überlegungen gilt es insbes. auch bei ikonographischen Segensquellen zu beachten (s.u. A.II.2; A.IV.1.a).

1 Formulierungsweisen von Seg(n)en

Die sprachlichen Formulierungsweisen der Segensthematik lassen sich anhand der zur Verfügung stehenden Textquellen (a) lexikalisch, (b) syntaktisch, (c) semantisch und (d) pragmatisch näher bestimmen.

a) *Lexikon*

Lexikalisch lassen sich Segen und Segenstheologien im alten Israel nach allgemeinem Konsens präzise identifizieren: Seg(n)en wird im Hebräischen mit Bildungen des Lemmas *ברך II* ausgedrückt (im Folgenden abgekürzt *ברך*)⁴, was angesichts des breiter gestreuten Befunds zum Fluch(en) durchaus bemerkenswert ist⁵. Daher werden in der vorliegenden Untersuchung Segen und Segenstheologien – mit einer Ausnahme⁶ – konsequent auf die Verwendung von *ברך* beschränkt. Daneben treten »freie Segensaussagen« ohne *ברך* auf, die zum Wort- und Vorstellungsumfeld von *ברך* gehören, von *ברך* aber klar unterschieden werden müssen, soll Segen nicht gegen die Befunde im alten Israel zum profillosen Generalnenner für sämtliche Heilsaussagen verkommen (s. zu den recht klar umgrenzbaren Vorstellungshorizonten von *ברך* u. A.II.2).

Dabei stellt *brk* einen gemeinsemitischen Wortstamm dar, der insbes. in nordwestsemitischen Sprachen (wie ugaritisch, phönizisch-punisch, aramäisch) ähnliche Verwendungen aufweist wie im Hebräischen (bzw. Aramäischen) des alten Israel⁷. Dagegen bleibt lexematisch eine Verbindung zum akkadischen *krb/karābu* unwahrscheinlich, wiewohl semantisch eine weitgehende Übereinstimmung besteht (s.u. A.II.2)⁸.

4 D.h. *ברך* und *בִּרְכָה* (s.u.). Damit hat *ברך I*: »knien« (und wahrscheinlich auch *בִּרְכָה*: »Teich«) inhaltlich nichts tun, und selbst eine gemeinsame etymologische Herkunft ist sehr fraglich (vgl. *W. Gesenius*, WB¹⁸, 178; *J. Scharbert*, ThWAT 1, 811f; *G. Wehmeier*, Segen, 8ff; *C. A. Keller/G. Wehmeier*, THAT 1, 353 [Keller]; *C. W. Mitchell*, BRK, 8ff; positive Vermutungen wagen indes *H. Mowley*, Concept, 74f; *M. E. Henderson*, Blessing, 13ff u.ö.; *C. Toll*, Ausdrücke, 113ff).

5 Vgl. die Wörterbücher zu *אלה I*, *ארר*, *זעם*, *נקב/קבב II* und *קלל*; summarisch *W. Schottroff*, Fluchspruch, 9f; *T. G. Crawford*, Blessing, 97ff. Ohne Seg(n)en von vornherein im und als Gegensatz zum Fluch(en) wahrzunehmen (s.u. Anm. 101), könnte man nach den Gründen für die unterschiedliche Begriffsvielfalt fragen und weitergehende Rückschlüsse über die weit verbreitete Anschauung und Bedeutung des Fluch(en)s ziehen ...

6 Die Rede ist von der Kategorie der bildlichen Primärquellen, soweit sie Segensthematik aufweist: Es gibt auch hier einen recht klaren Bestand an Motiv(konstellation)en für Segen (s.u. Exkurs 1; A.II.2.b; A.IV.1.a), natürlich eo ipso ohne *ברך*.

7 Vgl. die Übersichten bei *Scharbert*, ThWAT 1, 812ff; *Wehmeier*, Segen, 18ff; *Keller/Wehmeier*, THAT 1, 353 (Keller); *Mitchell*, BRK, 8ff; *Crawford*, Blessing, 7ff; *M. L. Brown*, *ברך*, 757ff; DCH 2, 267ff; *J. Hofstijzer/K. Jongeling*, Dictionary, 198ff.

8 Gegen einen lexematischen Konnex spricht, dass sich eine Metathese nicht plausibilisieren lässt (vgl. *Wehmeier*, a.a.O., 14f; *Keller/Wehmeier*, a.a.O., 353 [Keller]; *Scharbert*, a.a.O., 812; *Toll*, Ausdrücke, 114).

b) Syntax

Syntaktisch findet sich ברך im Hebräischen (bzw. Aramäischen) des alten Israel – neben Personennamen (s.u. Anm. 90), die in Primärquellen im Verhältnis zum AT außerordentlich häufig belegt sind und zweifellos die Relevanz der Segenthematik indizieren – als Nominalbildung בְּרִכָּה, die im AT rund 70-mal (sowie in Primärquellen zweimal im Arad-Ostrakon 28,1.7) vorkommt, und als Verbalformen der Stämme Qal, Nif'al, Pi'el, Pu'al und Hitpa'el. Dabei herrschen das Qal mit ca. 70 (plus epigraphisch 14) und das Pi'el mit gut 230 (plus epigraphisch acht) Belegen vor; im Qal ist ausschließlich das Partizip passiv בר(י) belegt, das namentlich in der sog. Segensformel בר(י) NN: »Gesegnet <ist/sei> NN« vorliegt – und zwar bemerkenswerterweise auf Menschen wie auf Gottheiten bezogen (s.u. A.II.1.c); dagegen dominieren im Pi'el die finiten Formen. Die folgende Tabelle überblickt die *statistische Verteilung von ברך* II* in den für die vorliegende Fragestellung wichtigen Kategorien⁹.

Bereiche	AT	Inschriften	Total
ברך* II			
Qal (Partizip [passiv])	71	14	85
Pi'el	233	9	242
übrige Stämme	23	–	23
Nomen	71	3	74
Personennamen	39	19	58
Total	437	45	482

Abb. 1: Statistische Verteilung von ברך* II

Eine Durchmusterung dieser ברך-Belege in primären und sekundären Textquellen führt – bei allen Variationen – zur folgenden ברך-Grundkonstellation:

Nur angemerkt sei, dass im Ägyptischen kein semantisches Äquivalent existiert, sondern vielmehr ein semantisches Wortfeld zu rekonstruieren wäre, das etwa k3: »Nahrung, Speise« (auch »Segen«), mn: »lieblichen« (auch »segnen«?) u.a. umfasste (vgl. R. Hannig, Wörterbuch 1, 1350.727f s.v.; allerdings führt ders., Handwörterbuch, 1162 im deutsch-ägyptischen Teil »Segen/segnen« nicht auf, s.a. aber für diese Übersetzungen u. A.II.2.a mit Anm. 61.67.69).

- 9 Zu detaillierteren Angaben s. die Lit. o. Anm. 7, v.a. Wehmeier, a.a.O., 67ff; die Zählung erfolgt mittels *Bible-Works* 7. Dabei können einige Zahlen je nach textkritischer Beurteilung geringfügig variieren; hinzu kommen vier aramäische Stellen im Danielbuch. Die epigraphischen Belege sind im Anschluss an J. Renz/W. Röllig, HAE 1, 2ff sowie neuere Funde (s. J. Kamlah/A. Lange/D. Schwiderski/M. Sieker, ZAH 1996; Renz, ZAH 1999–2003) abgegrenzt (die sog. Joasch-Inschrift mit dem Nomen ברכה in Z.15 ist sehr wahrscheinlich eine Fälschung); ihre Anzahl ist natürlich provisorisch (das Pi'el in der Bitte einer Witwe [s.u. Anm. 95] wird gezählt, nicht aber das aus dem edomitischen Horvat 'Uza [s.u. Anm. 98]), und v.a. bei den Personennamen bleiben die Angaben wegen Fälschungsverdachten Näherungswerte (nicht gezählt ist die zweite Nennung von *brkyhw bn nryhw hspr*, s.u. Anm. 90).

Menschen oder Gottheiten als formale Subjekte¹⁰ segnen bzw. vermitteln Segen als heilvolle Lebenskraft menschlichen oder göttlichen (selten auch dinglichen) Objekten; bei menschlichen Subjekten werden dabei typischerweise mit der Präposition ל Gottheiten – als Angabe der implizierten Wirkursache oder der Zugehörigkeit – ergänzt (wobei das Verhältnis von formalem Subjekt und implizierter Wirkursache bzw. Zugehörigkeitsbereich im Einzelfall kontextuell näher zu differenzieren ist).

Die Ausweitung der beiden Kurzformen בָּרַךְ + Objekt im Qal und Pi'el durch die *adverbiale Präzisierung* ל + Gottheit bereitet Schwierigkeiten: Besagt diese in beiden Fällen dasselbe und lässt sich das generelle ל-relationis (»in Bezug auf«)¹¹ als Angabe der Wirkursache bzw. -instanz (ל-auctoris)¹² oder der Zugehörigkeit (ל-ascriptionis)¹³ näherbestimmen? Im Blick auf die Quellenlage ist zunächst festzuhalten: Während die Konstruktion mit *Partizip Qal (passiv) + Objekt + lybw* inner- wie außerbiblich belegt ist, fehlt die in den Primärtexten quantitativ wie sachlich herausragende performative Formulierung in der 1. Person Singular Perfekt Pi'el *brkt + Objekt + lybw* (*wl'šrth*) im AT¹⁴. Dass dem so ist – selbst in der exklusiv auf Jhwh beschränkten Form –, dürfte durch die formgeschichtliche Verortung dieser Formel im Briefpräskript und die damit implizierte »Begegnungssituation« (s.u. A.II.1.c) bedingt sein, wofür auch die atl. Belege in Anm. 14 sprechen, und weniger auf einer fehlenden »AT-Fähigkeit« beruhen¹⁵.

Setzt man also sprachgeschichtlich bei den Primärtexten ein, sind bereits in den ältesten Texten aus dem 9. und 8. Jh. v.Chr. *brk h'/rybw lybw*: »Gesegnet ist/sei

10 Im Fall des Partizip Qal (passiv) fällt der Objekt-Pol weg und durch die passive Konstruktion wird Segen dem formalen Subjekt (statt Objekt) zugeschrieben (wobei eine adverbiale Angabe der Wirkursache/Zugehörigkeit hinzukommen kann); das faktische Sprechsubjekt findet jedoch häufig keine explizite Erwähnung, sondern ergibt sich aus dem Kontext (und ist mitzudenken).

11 So Keller/Wehmeier, THAT 1, 356f (Keller); Wehmeier, Segen, 110 und v.a. E. Jenni, der ל als »allgemeinsten Relationis, der sich je nach dem Kontext ... in seinen unterschiedlichen Funktionen entfaltet«, bestimmt (Beth, 24; ähnlich B. K. Waltke/M. O'Connor, Syntax, 205ff); epigraphische Belege bei S. Landis Gogel, Grammar, 216.

12 GK, Grammatik, § 121f; R. Meyer, Grammatik, § 109,3a; Schottroff, Fluchspruch, 168 Anm. 5; vorsichtiger P. Joüon/T. Muraoka, Grammar, § 130b.132f; H.-P. Müller, Kolloquialsprache, 20f.23.43.46; ders., Segen, 12f. Dabei betont B. Couroyer, Brk, 584f u.ö. den Bittcharakter.

13 So im Gegensatz zum ל-auctoris beim (fraglichen [s.u. Anm. 19]) Partizip Qal passiv Wehmeier, Segen, 108ff; Scharbert, Geschichte, 26; ders., Fluchen, 21f; ders., Abram, 396; Jenni, Lamed, 77; M. Weippert, Präskript, 211; Renz, HAE 2/1, 31. – Dass gleichwohl Differenzen zu anderen Zugehörigkeitsaussagen wie den berühmten ל-mלך-Kruginschriften bestehen, versteht sich von selbst.

14 Vgl. aber ohne Näherbestimmung der Gottheit die Pluralformulierungen in Ps 118,26 בָּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה: »Wir segnen euch (hiermit) vom Haus Jhwhs« und in Ps 129,8 בָּרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה: »Wir segnen euch (hiermit) im/durch den Namen Jhwhs«; s.a. im (nicht performativen) Kohortativ der 1. Person Singular Gen 27,7: ... וְאַבְרָהָמָה לְפָנַי יְהוָה: »und ich [sc. Isaak] will dich [sc. Esau] vor Jhwh segnen ...«.

15 So indes Müller, Kolloquialsprache, 24, der gemäß seinen (hier nicht geteilten) Definitionen urteilt, dass die Formel »weder liturgie- noch literaturfähig geworden« ist.

er/Uriyahu vonseiten Jhwš« im Qal¹⁶ und *brkt 'tkm/brktk lybwš (wl'srth)*: »Ich segne euch/dich (hiermit) vonseiten Jhwš (und seiner Ašerah)« im Pi'el¹⁷ nebeneinander belegt; daher lässt sich keine gesicherte Entscheidung über die Priorität der Qal- oder der Pi'el-Formulierungen treffen. Hingegen ist sachlich (nicht zwingend historisch) deutlich, dass es sich bei ל + Gottheit grundsätzlich um eine adverbiale Präzisierung handelt, wie die bereits in Kuntillet 'Ağrud ohne sie erhaltenen Kurzformen im Qal und Pi'el belegen; eine Ausnahme bilden nur die (performativen) Pi'el-Formulierungen in der 1. Person Singular Perfekt, die nie ohne adverbiale Präzisierung erhalten sind: Offenbar bedurfte in diesem Fall des konkreten Segensvollzugs das Verhältnis des menschlichen Subjekts zur Segenserfüllung stets der Explikation, dass die menschliche Segensäußerung bzw. -handlung innerhalb des Wirkbereichs der Gottheiten erfolgt.

Aufgrund der Textbefunde lässt sich nun m.E. das ל-relationis in der besagten Präzisierung ל + Gottheit syntaktisch nicht prinzipiell – auch nicht für Qal bzw. Pi'el getrennt – als Angabe der Wirkursache oder der Zugehörigkeit ausdifferenzieren, sondern bezeichnet vielmehr den *Wirkbereich* generell, der Ursache und Zugehörigkeit umfasst; erst aufgrund der sachlichen Kontextaussagen kann gegebenenfalls eine Spezifizierung als Wirkursache oder Zugehörigkeit vorgenommen werden. Dieses Urteil gilt unabhängig davon, ob man beim Qal oder beim Pi'el einsetzt: Die aufschlussreichen, im AT fehlenden primärtextlichen Formulierungen im Perfekt der 1. Person Singular Pi'el neigen wohl (angesichts des menschlichen Sprechsubjekts) eher einer Zugehörigkeitsangabe zu, doch handelt es sich zweifellos um die Segenserfüllung bewirkende Machtsphäre Jhwš, sodass die Wirkursache mitspielt. Wie in den Primärtexten oszilliert auch im AT die Bildung »Partizip Qal (passiv) + Objekt + לִיְהוָה«¹⁸ zwischen Zugehörigkeit und Wirkursache – jedenfalls wenn man, wie geboten, das Partizip nicht als striktes Partizip passiv auffasst, sondern als Verbaladjektiv¹⁹. Dementsprechend bietet sich die Übersetzung »vonseiten« an, die sich konsistent durchhalten lässt und je nach Kontext ausgelegt (und allenfalls auch übersetzt) werden kann. Dies bewährt sich auch dann, wenn vergleichbare Konstruktionen im AT – Primärtexte bieten keine solchen – hinzugezogen werden, die sich als Ausdifferenzierungen der generellen Angabe des Wirkbereichs verstehen lassen: Am deutlichsten lokal ausgeprägt ist לִפְנֵי יְהוָה: »vor Jhwš«²⁰. Ein ähnlich schwebender Fall wie in der 1. Person Pi'el (s.o.) liegt mit בְּשֵׁם יְהוָה: »im/durch den Namen Jhwš« vor²¹, wo expliziert wird, innerhalb welchen Machtbereichs das Segnen geschieht. Die Wirkursache schließlich ist in den Genetiv auctoris-Konstruktionen »Partizip Qal (passiv)/Nomen + Jhwš« am klarsten zu fassen²².

16 KAgr 3,1; Qom 3,2; s. HAE 1, 56.208; s.a. die Formel u. B.II.3.a mit Anm. 149.

17 KAgr 8,1f; 9,4ff; Arad-Ostrakon 16,2f; 21,2f; 40,3; s. HAE 1, 61.62.379.387.147. – Dass *brktk* eine Verbalform und nicht etwa eine Nominalbildung (»dein Segen«) darstellt, ist spätestens seit Weippert, Präskript, 207ff geklärt (eindeutige Analogieform: *brknkn*: »wir segnen euch [hiermit]«).

18 S.o. Anm. 16; im AT: Ri 17,2; Rut 2,20; 3,10; 1Sam 15,13; 23,21; 2Sam 2,5; Ps 115,15; vgl. Gen 14,19 (לֵאלֹהֵי עֵלְיוֹן).

19 S.u. Anm. 25. Das Partizip Qal passiv ist grundsätzlich und speziell bei בְּרִיךְ fraglich geworden (vgl. Wehmeier, Segen, 108ff; Renz, HAE 2/1, 30f), insbes. was die damit verbundene semantische Deutung betrifft.

20 Gen 27,7; dem entspricht die aramäische Konstruktion mit קְרַם; s.a. Ps 129,8.

21 2Sam 6,18; Ps 129,8; s.a. Dtn 10,8; 21,5.

22 Partizip: Gen 24,31; 26,29; Jes 65,23, s. Dtn 33,13; Nomen: Gen 39,5; Dtn 33,23; Ps 129,8; Spr 10,22.

Insgesamt nimmt also die *adverbiale Präzisierung* » $\text{ל} + \text{Gottheit}$ « eine generelle *Näherbestimmung des göttlichen Wirkbereichs* vor, ohne einseitig bloß die Wirkursache oder bloß die Zugehörigkeit zu einer Gottheit anzugeben; dies wird mit der entsprechend offenen Übersetzung »vonseiten« wiedergegeben.

Diese Grundkonstellation, die analog auch aus altorientalischen Quellen erschließbar ist (s.u. A.II.2.a), zeigt sich in der gesamten Breite der sprachlichen Segensformulierungen: in Primär- wie Sekundärquellen (s.u. A.IV.1.b), bei den meisten Personennamen (v.a. in Primärquellen), im Qal und im Pi'el. Dabei beschreiben die dominanten Verbalbildungen (v.a. im Pi'el) eher den Vorgang, die selteneren (in Primärtexten stets ohne erkennbare Zusammenhänge belegten) Nominalformulierungen eher den dadurch bewirkten Zustand bzw. Gehalt; dazwischen liegen die Partizipialformen, deren Sinn je nach Kontext variiert. Darüber hinaus lässt sich diese Grundkonstellation durch Aspekte wie Form, Situation/Sitz im Leben und Funktion, Inhalt, Segensvorgang, Segensvermittlung (zwischen Subjekt und Objekt), Segensvollzug (Wort/Handlung), (Un)Bedingtheit, Argumentationsstruktur, Segen-Fluch-Alternative u.ä. näherbestimmen. Schematisch kann sie wie folgt dargestellt werden:

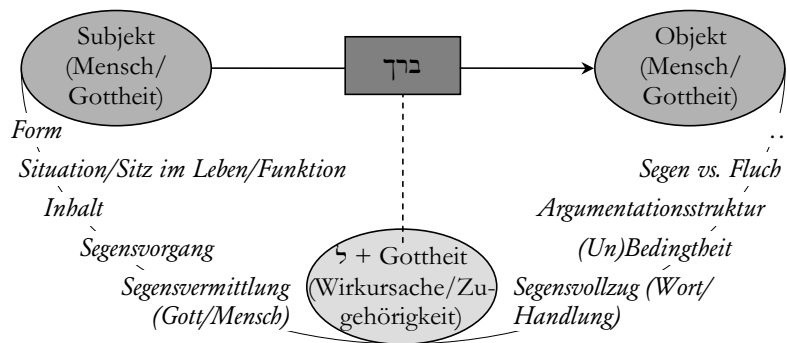


Abb. 2: **בָּרַךְ**-Grundkonstellation

Religions- und theologiegeschichtlich werden die Ausprägungen dieser Grundkonstellation im Einzelnen ausdifferenzieren sein (s.u. B.II–III; C.I); schon hier sei jedoch angemerkt, dass die prima vista naheliegende Unterscheidung von **בָּרַךְ** als Segensformel im Partizip Qal passiv (meist ohne Angabe von Wirkursache/Zugehörigkeit) und als faktitiv-resultatives Pi'el (idealtypisch mit Nennung der göttlichen Wirkursache) zwar formgeschichtlich, situativ und inhaltlich interessant ist, sich aber nicht tel quel (religions)historisch auswerten lässt. Vielmehr umfasst, wie näher zu erläutern sein wird (s.u. A.II.2.b), der Gebrauch von **בָּרַךְ** ein breites Spektrum an formgeschichtlichen, situativen, konstellativen und transformativen Ausprägungen (Gattungen, Sitze im Leben und Funktionen, Sachgehalte und Entwicklungen) – zumal wenn die freien Segensaussagen ohne **בָּרַךְ** mitberücksichtigt werden.

c) Semantik

Die lexikalisch anerkannte Eingrenzung von Seg(n)en auf בָּרַךְ lässt sich um den semantischen Konsens erweitern, dass das Lexem בָּרַךְ lebensfördernde »Heilskraft, heilschaffende Kraft« bedeutet²³.

In der für Menschen wie Gottheiten benutzten Segensformel ›ברוך NN‹ entspricht dabei das Partizip Qal passiv בָּרוּךְ »syntaktisch praktisch den Adjektiven«²⁴ und besitzt deshalb weniger einen strikt passiven Sinn, als dass es verbaladjektivisch besagt: ›voll von Segenskraft sein‹, ›mit Segenskraft ausgestattet sein«²⁵. Von da her wird dann auch der auffällige Sachverhalt verständlich, dass בָּרַךְ nicht nur von Menschen, sondern auch von Gottheiten prädiiziert wird, etwa בָּרוּךְ יְהוָה: »Jhwh ist/sei voll Segenskraft/gesegnet«²⁶. In dieser formal identischen Verwendung von בָּרַךְ in Bezug auf Menschen und Gottheiten, die man als theologisch-anthropologische Reziprozität von בָּרַךְ fassen kann, liegt die entscheidende Differenz gegenüber dem deutschen Sprachgebrauch²⁷, wo dies meist als ›Seg(n)en‹ und ›Lobpreis(en)‹ unterschieden wird. Hinzu kommt die indikativisch-jussivische Unbestimmtheit des hebräischen Nominalsatzes im Allgemeinen und vieler Imperfekt- bzw. Jussiv-Konstruktionen von בָּרַךְ im

23 Keller/Wehmeier, THAT 1, 355 (Keller [Hervorhebung M.L.]); s. Wehmeier, Segen, 7.13.17.65f.67ff; so bereits R. Kittel, RE³ 18, 149; S. Mowinckel, Psalmenstudien V, 5ff; J. Pedersen, Israel 1–2, 182 u.ö.; L. Brun, Segen, 6; C. Westermann, Bibel, 25; ders., EKL 3, 917; F. Horst, Segen, 194; in neuerer Zeit etwa Toll, Ausdrücke, 117f; Müller, Segen, 3; Renz, HAE 2/1, 30; M.-L. Gubler, Segen, 12.

24 R. Bartelmus, Einführung, 65; ebenso Renz, a.a.O., 30f; GK, Grammatik, § 116a.e; Joüon/Muraoka, Grammar, § 50b–d.121q.

25 So im Anschluss an Pedersen, Israel 1–2, 199; Wehmeier, Segen, 66.117 (der im Pi'el allerdings zwischen göttlichem und menschlichem Subjekt unterscheidet [s. 170]); Keller/Wehmeier, THAT 1, 355f (Keller); Toll, Ausdrücke, 117; Müller, Kolloquialsprache, 20; Renz, a.a.O., 30; zurückhaltend Scharbert, ThWAT 1, 819; Mitchell BRK, 168f; K. N. Grüneberg, Abraham, 108ff.242.

26 So bereits Kittel, RE³ 18, 154; Keller/Wehmeier, a.a.O., 355 (Keller); diese wörtliche Übersetzung sprengt im Deutschen allerdings die Semantik von ›seg(n)en‹; die gängige Alternative »Jhwh ist/sei gelobt/gepriesen« hat den Nachteil, dass der Segenaspekt fehlt und leicht eine Abschwächung gegenüber ›seg(n)en‹ impliziert wird.

27 Vgl. J. Grimm/W. Grimm, Wörterbuch 10, 100ff.118ff; Duden³ 8, 3506f und das Referat von U. Heckel, Segen, 12f. Dies gilt es mit M. Frettlöh, Theologie, 65f.385ff im Anschluss an S. Mowinckel nach wie vor zu betonen.

Dass בָּרַךְ auch »Gruß, Glückwunsch, Dank und Lobpreis« einschließt (so Scharbert, a.a.O., 835), ist richtig, doch dass בָּרַךְ deshalb eine semantisch umfassendere Bedeutung besitze als Seg(n)en im Deutschen (Scharbert, ebd.; ders., BThW³, 1240), kann man angesichts des gegenwärtigen Gebrauchs von Seg(n)en m.E. nur noch sehr eingeschränkt behaupten. Noch deutlicher liegen die Dinge in den romanischen Sprachen (und im Englischen), wo bénir/benedire/bendecir (und bless) ähnlich dem Hebräischen weitere Bedeutungsumfänge besitzen und auf Menschen und Gottheit(en) Anwendung finden (können).

Besonderen, die im Deutschen zumeist auf die eine oder andere Seite aufgelöst werden muss²⁸.

Dem *Pi'el* von בָּרַךְ eignet, wie dem Pi'el generell, bezüglich Aktionsart ein faktitiver bzw. resultativer Aspekt²⁹: Es bezeichnet üblicherweise Segensvorgänge – wiederum mit menschlichen oder göttlichen Subjekten (wobei man in systematischer Hinsicht unterscheiden kann zwischen direkt wirkendem göttlichen und vermittelt wirkendem menschlichen Seg[n]en³⁰) und meist menschlichen, selten göttlichen (oder dinglichen) Objekten; eine indikativische oder jussivische Näherbestimmung lässt sich in der Regel nicht morphologisch, sondern »nur kontextabhängig vornehmen.

d) Pragmatik

Große Einigkeit besteht sodann darin, dass dem Seg(n)en ursprünglich *Selbstwirksamkeit* eignet (dazu s.u. C.II) und die Bindung der Segenserfüllung an eine Gottheit eine sekundäre »Theo-logisierung« darstellt³¹. Umstritten bleibt hingegen einerseits, wann und wie letztere stattgefunden hat und ob die ursprüngliche Konzeption in Primär-/Sekundärquellen noch erhalten ist; andererseits – und dabei kommt der jeweilige situative Kontext, in dem Seg(n)en geschieht, entscheidend zum Tragen – ist kontrovers, ob sich diese heilschaffende Kraft des Seg(n)ens ursprünglich in einer *selbstwirksamen Handlung*³² oder in einem *performativen Sprechakt*³³ oder aber in einer *Kombination von*

28 Vgl. nur *A. Wagner*, Sprechhandlungen, 89 und *Müller* (s.u. Anm. 228).

29 So insbes. *Jenni*, Pi'el, 123ff.216f; weitergeführt in: *ders.*, Aktionsarten; *Wehmeier*, a.a.O., 132; *Toll*, Ausdrücke, 117.

30 Vgl. *Wehmeier*, a.a.O., 132ff; *Scharbert*, ThWAT 1, 819ff.

31 S. die Angaben u. Anm. 32–34 und im forschungsgeschichtlichen Teil A.III; anders namentlich *Mitchell*, BRK, 171ff; sodann *A. Murtonen*, Meaning, 161.177; *E. J. Bickermann*, Bénédiction, 527 und *Scharbert*, a.a.O., 825f.836f; *ders.*, LThK² 9, 591; *ders.*, Fluchen, 21ff, der bei menschlichen Sprechern gegenüber einem s.E. magischen, selbstwirksamen Kraftwort den Bittcharakter betont; man muss indes fragen, ob diese Reserve auf den Texten selbst oder auf vorausliegenden forschungsgeschichtlichen Faktoren und theologischen Optionen fußt (die systematisch-theologisch angemessen sein mögen oder auch nicht, aber nicht die historische Beurteilung leiten sollten). – Ausgleichend votiert *H. U. Steymans*, RGG⁴ 7, 1132.

32 In der ursprünglichen Gestalt ist für sie das »magische«, selbstwirksame Funktionieren gleichsam ex opere operato charakteristisch; so optierte man vorzugsweise zu Beginn des 20. Jh. (vgl. etwa *O. Baumgarten*, RGG¹ 5, 566; *Kittel*, RE³ 18, 149f.153; *K. Gallig*, RLV 12, 10f; *R. Thurnwald*, RLV 12, 5.8, der bereits bemerken konnte: »Denn das Wort ist eine Tat für sich« [9]). Vgl. in diesem Kontext auch die Herkunft des deutschen »Seg(n)en« vom altnordischen *signa*: »mit dem Kreuz bezeichnen« (s. *F. Kluge*, Wörterbuch, 663).

33 Kennzeichnend für diese Gegenposition ist die Heil schaffende/erbittende Äußerung (s. vorab *Schottroff*, Fluchspruch, 188ff: 195f; *Scharbert*, BThW³, 1241ff.1246; *ders.*, Solidarität, 108.130.255; *ders.*, Geschichte 21f.27; *ders.*, ThWAT 1, 825f; so

*Handlung und Äußerung*³⁴ ereignet. Entsprechend variieren die zugehörigen Sitze im Leben. Eine Entscheidung hängt von der schwierigen Einschätzung des historischen Ursprungs und des originären Sitzes im Leben von בָּרַךְ ab. Im Vorgriff auf die folgenden Untersuchungen liegt m.E. ursprünglich eine – situativ am ehesten als reale bzw. imaginierte *Begegnungssituation mit Willkommens-/Abschiedsgruß* näher zu bestimmende – *Kombination von Handlung und Äußerung* am nächsten; dies lässt sich auch durch grundsätzliche kulturtheoretische Überlegungen zur zwischenmenschlichen Kommunikation mittels Gestik und Sprache stützen³⁵.

Zieht man aus diesen lexikalischen, syntaktischen, semantischen und pragmatischen Überlegungen ein erstes *Fazit*, so beschreibt die בָּרַךְ-Grundkonstellation den durch die Kombination von Handlung und Äußerung vollzogenen Vorgang bzw. den (bewirkten, nun) sprachlich artikulierten Zustand/Gehalt, dass ein menschliches/göttliches Subjekt ein menschliches/göttliches(/dingliches) Objekt – allenfalls unter Angabe einer göttlichen Wirkursache/Zugehörigkeit – segnet bzw. mit Segen ausstattet/ausgestattet sieht und ihm damit (zunächst verliehene, dann) selbständig verfügbare Lebenskraft zuschreibt. Unabhängig von den erwogenen Präzisierungen ist insgesamt evident, dass die בָּרַךְ-Grundkonstellation ein Konzept zur *Lebenssicherung und -steigerung* par excellence darstellt (s. dazu u. A.IV.2). Es sei wiederholt, dass dieser Zugang zur Segenthematik von den sprachlichen Formulierungsweisen her lediglich einen – m.E. den differenziertesten und präzisesten – Ausschnitt der Segenthematik erfasst, der ergänzend der Einbettung in die umfassenderen lebensweltlichen Vorstellungshorizonte bedarf, wie sie wesentlich auch durch das ikonographische Quellenmaterial erhebbbar sind (s.u. A.II.2; A.IV.1.a).

neuerdings etwa *O. Kaiser*, Theologie 2, 258 u.a.). Von sprachphilosophisch-linguistischer Seite aus wird dieser Gegensatz seit etwa 30 Jahren durch Einsichten der Sprechakttheorie zu performativen Verben (Sprech-Handlungs-Verben) relativiert, die weiterführende Perspektiven eröffnen (vgl. bes. *A. C. Thiselton*, Power, 293f; *Wagner*, Sprechhandlungen; *T. Veijola*, TRE 31, 76; praktisch-theologisch *R. Wonneberger*, Segen). Als genuiner Sitz im Leben gilt hier meist die Grußsituation und Segen als das »gute Wort« (*B. Landsberger*, Wort; s. *T. Arndt*, Überlegungen, 53 u.a.; aus historischen Gründen lässt *Müller*, Kolloquialsprache, 33f die Frage offen).

34 Wobei das Verhältnis generell oder situativ unterschiedlich bestimmt wird (vgl. handlungsbetont *J. Hempel*, Segen, 31ff; *Wehmeier*, Segen, 102.170; *Veijola*, a.a.O., 77 bezüglich Gott; wortbetont *Westermann*, BHH, 1757f; *ders.*, EKL 3, 916f; *ders.*, Bibel, 62 u.ö.; unbestimmt *Mowinkel*, Psalmenstudien V, 9f; *K. Heinrich*, EKL³ 4, 190; *Horst*, Segen, 191ff; *ders.*, RGG³ 5, 1649; *Müller*, Segen, 3f; *R. Albertz*, Segen, 95; *Frettlöh*, Theologie, 43; jüngst *D. Pezzoli-Olgiati*, RGG⁴ 7, 1131).

35 Vgl. *A. Schulz*, Sprache, zusammenfassend 297ff; *W. Noble/I. Davidson*, Evolution, bes. 211ff.217ff (Lit.); *W. Wildgen*, Evolution, 25ff. – Insofern ist בָּרַךְ von Haus aus nicht zwingend ein verbum dicendum (mit *Toll*, Ausdrücke, 117f; s. aber *Jenni*, Pi'el, 216f; *Wagner*, Sprechakte, 253; *ders.*, Sprechhandlungen, 88f).

2 Konzeptionelle Horizonte von Seg(n)en im alten Orient und im alten Israel

Die soeben für das alte Israel beschriebene בָּרַךְ-Grundkonstellation ist integral mit der im alten Orient zu allen Zeiten weit verbreiteten Segensthematik verbunden. Um diese konzeptionellen Horizonte³⁶ der sprachlichen Segens-Formulierungen im alten Israel in den Blick zu bekommen und allfällige, durch die raum-zeitlichen Umgrenzungen (s.u. A.II.3) und die Konzentration auf die Textquellen (s.u. A.IV.1.a) bedingte Engführungen der Segensthematik im alten Israel zu vermeiden, empfiehlt sich eine knappe *Übersicht über die einschlägigen Befunde zur Segensthematik im alten Orient* – mit einem Schwerpunkt auf der in vieler Hinsicht enger mit dem alten Israel verwandten, nordwestsemitisch geprägten Levante (a), bevor die entsprechenden konzeptionellen Horizonte der Segensthematik für den begrenzteren Bereich des alten Israel konkretisiert, präzisiert und vertieft werden (b).

Damit hat sich der Blick zu einer weit gefassten deskriptiven Bestandesaufnahme von Segen und Segenstheologien geöffnet³⁷: Wird Segen nicht auf *brk* etc. beschränkt, sondern funktional als Vermittlung oder Zuschreibung von heilschaffender Kraft verstanden, kommen sofort zahlreiche Lebensvorgänge und deren Deutungen in den Blick, die in sich sehr divergent sind. Dadurch wird das Thema schwerer handhabbar und mäandriert nach allen Seiten hin, worunter manche älteren Ansätze leiden³⁸. Doch umgekehrt ist m.E. eine Erfassung der ganzen Breite der Segens-Befunde erforderlich, um deren lebensweltliche Einbettung und deren Relevanz innerhalb der religiösen Symbolsysteme herauszustellen: Segen(stheologien) bringen religiöse Grunderfahrungen der heilvollen Lebenssicherung und -steigerung (resp. deren Reflexionen) zum Ausdruck, die oft, aber nicht exklusiv mit *brk* etc. formuliert werden.

Methodisch gilt, wie erwähnt, für die Erfassung der fraglichen Segens-Befunde: In erster Linie sind die *Textquellen* heranzuziehen, wo heuristisch zunächst das Lexem *brk* und seine Entsprechungen einen ersten Überblick ermöglichen; darüber hinaus müssen aber aus den dargelegten Gründen auch formgeschichtlich und thematisch analoge Segensaussagen ohne *brk* etc. ausgewertet werden. In zweiter Linie sind ergänzend die *Bildquellen* zu beachten, durch die – aufgrund ihrer spezifischen Eigenschaften – anhand von einschlägigen Motivkonstellationen zur Segensthematik weitere Aspekte und insbes. die umfassenderen lebensweltlichen Horizonte in den Blick kommen, von de-

36 Zu methodischen Fragen bezüglich konzeptionellen (Leit-)Horizonten vgl. *M. Leuenberger*, Konzeptionen, 24ff (Lit.).

37 Leider ist ›Phänomenologie‹ immer noch ein Reizwort, das gern veraltete und falsche Assoziationen weckt und den Blick für die sachliche Aufgabe verstellt (vgl. zu ihr etwa *Stolz*, Grundzüge, 217ff [Lit.]; *ders.*, Unterscheidungen, 18ff; *ders.*, Weltbilder, bes. 1ff; *Sundermeier*, Religion, 30ff; *Leuenberger*, a.a.O., 40f).

38 So etwa Pedersen, Mowinckel, Hempel oder Westermann, die für einen solchen weiten Ansatz optieren (s.u. A.III).

nen auch das Verständnis der ausdifferenzierteren sprachlichen Formulierungen profitieren kann. Eine Ausblendung des ikonographischen Quellenmaterials lässt sich m.E. mit der sprachlichen Vermittlung bzw. Explizierung von *brk* methodisch in keiner Weise rechtfertigen – zu eng sind die Konnexen von *ברך*-Formulierungen und ikonographischen Segens-Motivkonstellationen teils auf denselben Quellen (s. bes. u. B.II.1–2); gefordert ist vielmehr umgekehrt eine adäquate Methodik für die Bildquellen (s.u. A.IV.1.a). Dass Bildquellen, knapp formuliert, nicht über Sprache und Begriffe, sondern über Motivkonstellationen erfasst werden, bringt für die aktuelle Fragestellung spezifische Vor- und Nachteile mit sich (s.u. A.IV.1.a); es gilt jedoch – material vorgehend – festzuhalten, dass sich das Repertoire an einschlägigen Motivkonstellationen der Segensthematik durch vergleichende Analyse von Bildquellen zeitlich, regional und funktional einigermaßen präzise erheben und umgrenzen lässt. Im Rahmen der vorliegenden Fragestellung resultiert somit das folgende Schema der *konzeptionellen Horizonte der Segensthematik mit entsprechenden methodischen Zugängen*, das kurz erläutert sei und dessen inhaltliche Details die daran anschließenden Ausführungen material substantiieren werden.

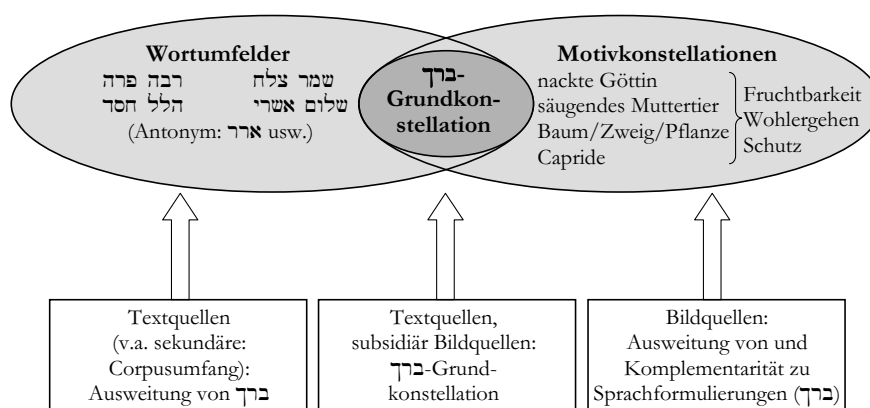


Abb. 3: Konzeptionelle Horizonte der Segensthematik und methodische Zugänge

(1) Die *ברך-Grundkonstellation* hat o. A.II.1 die sprachlichen Formulierungen der Primär- und Sekundärquellen summiert und wird im Einzelnen in Teil B substantiiert werden. Die konzeptionellen Horizonte der dadurch repräsentierten Segensthematik umfassen vorab Wortumfelder in Texten und Segens-Motivkonstellationen in Bildern³⁹.

(2) Die *Wortumfelder von ברך* – die auf der Textebene eine Ausweitung der *ברך-Grundkonstellation* vornehmen – werden für das alte Israel sogleich aus den Textquellen erhoben; dabei ist wegen des mehrfach größeren Corpusumfangs der Bereich der sekundären Textquellen maßgeblich (s.u. A.II.2.b).

(3) Die *Segens-Motivkonstellationen* sind durch Bildquellen zu erfassen: Sie bringen eine Ausweitung der Segensthematik, v.a. aber eignet ihnen eine Komplementarität zu

39 Zu weiteren Horizonten s.u. A.IV.1 mit Anm. 252f.

den Textquellen. Wie erwähnt basieren Motivkonstellationen ja nicht auf sprachlichen Formulierungen (oder gar dem Lemma ׀ברך) und bilden daher die ׀ברך-Grundkonstellation nicht *tel quel* ab; dennoch bieten – im Rahmen von Bilddarstellungen und ihren Eigenheiten (s.u. A.IV.1.a) – m.E. die hier interessierenden *ikonographischen (Kern-)Konstellationen der Segensthematik sehr präzise Äquivalente zur ׀ברך-Grundkonstellation*, welche letztere ich deshalb trotz des Kategorienwechsels gleichfalls durch die Motivkonstellationen abgedeckt sehe, wie sogleich exemplarisch erläutert sei (im folgenden Exkurs 1). Darüber hinaus vollziehen die vielfältigen Motive und Motivkonstellationen (wie etwa das isolierte Element ׀Baum/Zweig/Pflanze), die auf Bildquellen erscheinen, offensichtlich massive (und bisweilen ausfransende) Ausweitungen der Segensthematik.

Exkurs 1: Die ׀ברך-Grundkonstellation in Bild- und Textquellen: Die Beispiele des jüngeren Kultständers aus Ta'anach und der Stele des Yehawmilk von Byblos

Die erörterte Verhältnisbestimmung von Bild- und Textquellen lässt sich exemplarisch anhand zweier Beispiele erläutern: des jüngeren Kultständers aus Ta'anach für den israelitischen Bereich (1) und der Kalksteinstele des Yehawmilk von Byblos für den levantinisch-atorientalischen Bereich (2).

(1) Der *jüngere, rechteckige Kultständer aus Ta'anach (Abb. 4)*⁴⁰ besitzt eine Frontfassade mit vier distinkten Registern, die plastisch modelliert sind und jeweils zwischen zwei Eckfiguren ein Motiv abbilden; den oberen Abschluss bildet der Schalenrand mit knopfartigen Verzierungen, die wohl Tempelornamentik darstellen⁴¹.

Im *untersten Register* blickt man frontal auf zwei stehende Löwinnen (ohne Mähnen), zwischen denen eine nackte Frauenfigur mit erhobenen Händen steht. Wahrscheinlich hält sie die beiden Tiere, die so entweder von ihr gebändigte Gefährdungen symbolisieren oder aber eher selber Chaosbedrohungen bannende Wächterlöwinnen darstellen, und fungiert als göttliche Herrin der Tiere⁴². In der *zweiten Etage* ist – offenbar beab-

40 Der gebrannte Tonständer stammt aus dem frühen 9. Jh. v.Chr. und hat eine Grundfläche von ca. 15 x 16 cm und eine Höhe von 54 cm. Trotz des Fundortes in einer Zisterne handelt es sich ausweislich zahlreicher Parallelen offensichtlich um einen Kultständer, der in einen religiösen Kontext gehört und entsprechend interpretiert werden muss. *Abb. 4* stammt aus: O. Keel/C. Uehlinger, *Göttinnen*, 179; s. die Photographie bei P. W. Lapp, 1968 Excavation, 43; *Treasures*, 162 (M. Dayagi-Mendels); s. zur Interpretation vorab R. Hestrin, Ta'anach, 61ff; P. Beck, Taanach, 355ff.364ff; J. Jeremias/F. Hartenstein, *Religion*, 82ff; C. Frevel, Aschera, 818ff (Lit.); s.a. als generellen Überblick *ders.*, Kultständer (186ff zu Ta'anach); Beck, *Art*, 168ff.

41 Mit *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 83.

42 So bereits *Lapp*, 1968 Excavation, 44. Es handelt sich um eine in Palästina während der gesamten Bronzezeit typische Konstellation (s.u. A.II.2.b z.St.). Für diese Deutung sprechen mehrere Motivparallelen (s. *Hestrin*, Ta'anach, 67ff; *Beck*, Taanach, 364ff; *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 85); dagegen vermutet *Frevel*, Aschera, 832f; *ders.*, Kultständer, 190 eine Verehrerin, die von den Löwinnen beschützt wird; diese Deutung – die indes durch die Darstellungsweise der nackten Frau mit markanten Brüsten erschwert wird (zu Verehrerinnengestalten s.u. A.II.2.b z.St.) – würde die Korrelation von Bildkomposition und Kultständer-Funktion noch erhöhen (s.u.).

sichtigt und in der Frontfassade singular – ein Leerraum ausgespart, der flankiert wird von Sphingen mit angedeuteter Hathorfrisur, die generell göttliche Kräfte repräsentieren; diese Figuren und ihre geradlinigen, massiven Beine »erwecken den Eindruck einer pilasterartigen Einrahmung eines Eingangs« zum Heiligtum⁴³. Das *dritte, etwas niedrigere Panel* zeigt, wiederum zwischen (Wächter-)Löwinen, einen Volutenbaum mit zwei fressenden Capriden. Diese szenische Konstellation, die sich ähnlich häufiger findet, stellt nach breitem Konsens die Weitergabe von Lebenskraft und näherhin (vom Lebensbaum gespendeter) Fruchtbarkeit dar⁴⁴ und entspricht damit bezüglich Relationen und Gehalt in hohem Maß der בִּרְךְ-Grundkonstellation: Wie dort vermittelt ein Subjekt einem Objekt (mittels bestimmter Wirkinstanzen) Lebenskraft, wengleich natürlich eo ipso ohne das Lemma בִּרְךְ. Das *oberste Register* weist mit zwei Volutenkapitellen als einziges dingliche Eckfiguren auf, wodurch es bes. hervorgehoben wird; auf den beiden Seiten sind zur Front blickende geflügelte Greifen abgebildet. Auf der Stirnseite schreitet unter einer geflügelten Sonnenscheibe, die wohl als generelles Gottessymbol (des höchsten Gottes) fungiert, ein Pferd oder eher ein Jungstier. Wahrscheinlich, und die Gesamtkomposition stützt dies, handelt es sich um ein Attributtier, das die verehrte Gottheit repräsentiert, also am ehesten Ba'al⁴⁵. Auf jeden Fall strahlt die Szenerie eine hohe Sakralität aus, ja sie dürfte nachgerade »den innersten Schrein eines Heiligtums« abbilden⁴⁶; zusätzlich nehmen die Volutenkapitelle die Darstellung des Baums auf und verweisen ausweislich von Schreinmodellen ebenfalls auf das Heiligtum⁴⁷.

Vergleicht man die *Frontfassade mit den Seitenfassaden* – die Rückseite ist unmodelliert und weist übliche Aussparungen auf –, bestehen in aller Regel (außer im obersten Register, s.o.) eindeutige Korrelationen, indem die frontalen Eckfiguren auf den Seiten entsprechend halbplastisch ausgeführt sind; und auch die geflügelten Greifen im obersten Register lassen sich als göttliche Schutzmächte dem durch die Volutenkapitelle assoziierten Heiligtum zuordnen. Das Hauptgewicht liegt somit eindeutig auf der Frontfassade⁴⁸.

43 *Frevel*, a.a.O., 190; so im Anschluss an *Lapp*, a.a.O., 44; *Hestrin*, a.a.O., 71 u.ö.; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 178 (ebd. auch zur unwahrscheinlichen Alternativdeutung als Kerubenthron); *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 83; *J. M. Hadley*, *Cult*, 172.

44 So z.B. auch auf dem älteren Ständer aus Ta'anach (wo sie noch im untersten Register platziert ist); daraus lässt sich eine gewisse Lokaltradition erschließen, zumal im Vergleich mit weiteren Kultständern (s. dazu *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 83ff; *Frevel*, *Kultständer*). – Zum Motiv s.a.u. bei Anm. 117.

Dass die Inhalte von Fruchtbarkeit variieren, versteht sich: Man kann etwa vegetative, reproduktive (und darin generative) Aspekte unterscheiden (vgl. so *Frevel*, *Aschera*, 557ff, der sich allerdings im biblischen Horizont gegen eine Verbindung zu Ašerah ausspricht; anders *Z. Ževit*, *Religions*, 324).

45 So gestützt auf Lokaltradition, Parallelmotive und atl. Notizen (s. 1Kön 7,23ff) überzeugend *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 86; ikonographisch *Ževit*, a.a.O., 321; Jhwh erwägt *S. Schroer*, *Bilder*, 39. Dass die geflügelte Sonnenscheibe den summus deus repräsentiert, begegnet häufig. Für Pferd/Anat votieren *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 176.180; *Frevel*, a.a.O., 820f.824 (Aštarte); *Hadley*, *Cult*, 172f.

46 *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 96; ebenso *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 180 u.a.

47 Vgl. *Lapp*, 1968 *Excavation*, 44; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 175.

48 So nach breitem Konsens etwa mit *Beck*, *Taanach*, 364 (s. die Photographien bei *Hestrin*, *Ta'anach*, 62ff).

Die einzelnen Ebenen fügen sich nun zu einer erstaunlich kohärenten *Bildkomposition* zusammen, wie zunächst Motivrepetitionen (Löwen, Baum, Voluten, Tempelbezüge) auf den einzelnen Registern indizieren. Sie ist – wie zumeist und konkret insbes. durch die Anordnung auf einem Kultständer nahegelegt – von unten nach oben zu lesen: Die Chaosbändigung (durch die göttliche Herrin der Tiere) eröffnet den Zugang zum Heiligtum bzw. Tempel (als geordnetem Kosmos); dessen Gehalt – die Konstellation »Lebensbaum und Capriden« als »Symbol des inneren Heiligtums« stellt »eine vorweggenommene Deutung der Begegnung mit dem Göttlichen« dar⁴⁹ – besteht in Lebenssicherung und vitaler Fruchtbarkeit. Gewährt wird dies in der Gottesbegegnung im Tempelinnersten, wie sie zuoberst symbolisiert wird. Dabei fungieren offenkundig Heiligtum bzw. Tempel als Rahmenkonzeption⁵⁰. Aufs Ganze ergibt sich somit, dass »Vermittlung von Leben und – wenn man ... die Wächterlöwen mit berücksichtigt – Abwehr von tödlicher Gefahr zentrale Inhalte der Gesamtkonzeption« darstellen⁵¹. Lebenssteigerung im Sinne von Fruchtbarkeit und Schutz bilden nun aber typische Segensmotivkonstellationen, sodass m.E. die ikonographische Gesamtkomposition dieses Kultständers nachgerade als profilierte Abbildung der קברך -Grundkonstellation zu verstehen ist; auf der Bildebene hat sich das o. vorab am inhaltlich zentralen dritten Register evident machen lassen, während das wichtigste oberste Register mit den Elementen von Voluten, Tier, Gottessymbol damit inhaltlich übereinstimmt, darüber hinaus aber als Symbolisierung der Gottesbegegnung zugleich transparent ist für den (pragmatischen) Kultvollzug, der nach dem Erörterten offenbar als solcher Segensvorgang zu deuten ist und dem, der die Gottheit mit Gaben auf der Opferschale des Kultständers verehrte, eben diesen Segen vermitteln soll.

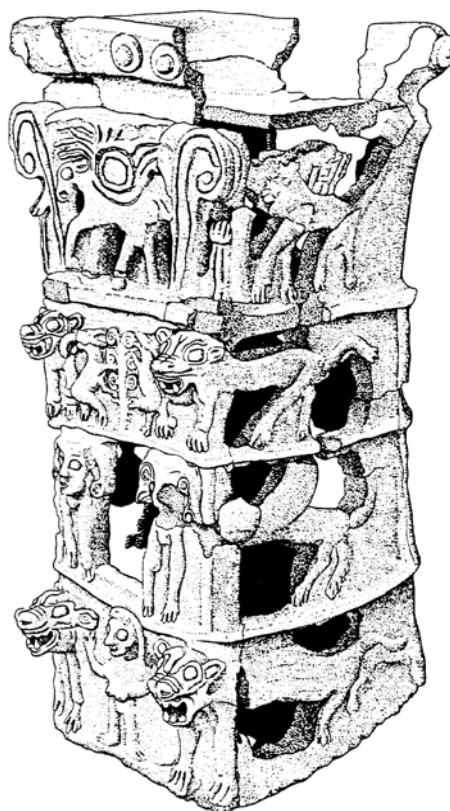


Abb. 4

49 *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 96 (dort kursiv).85; ähnlich etwa *P. J. King/E. L. Stager*, Life, 343.

50 So aufgrund der wiederholten Tempelassoziationen (Eingang, Voluten, Dekor, z.T. Tiergestalten und Inhalte) *Beck*, Taanach, summarisch 379ff; *Keel/Uehlinger*, Götinnen, 176; *Frevel*, Kultständer, 189ff; *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 86 mit dem interessanten Hinweis auf den damit indizierten Konnex zu offizieller Religion.

51 *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 84. – Hingegen spricht die etwas geringere Höhe des dritten Registers kaum gegen dessen Bedeutung (anders *Frevel*, Kultständer, 190).

Damit ergibt sich über die ikonographische Segensdarstellung hinaus auch eine *enge Korrelation zwischen Bildkomposition und Pragmatik des Kultständers*: Der praktizierende Opfernde sucht »nach einer Verbindung zu dieser geordneten Welt der Lebensfülle und Vitalität. Diese Verbindung etabliert und repräsentiert die Dekoration des Opfergerätes«⁵².

(2) Einen analogen Sachverhalt bietet im levantinisch-altorientalischen Bereich die weniger bekannte *Kalksteinstele Yehawmilks von Byblos*; sie enthält im obersten Drittel eine Bildkomposition, unterhalb der doppelten Trennlinie ist eine 16-zeilige Weihe- und Segensinschrift eingeritzt (*Abb. 5*)⁵³.

Die *Bilddarstellung* zeigt eine thronende Göttin mit Szepter und zum Gruß/Segen erhobener Rechten, vor der ein Mensch steht und eine Opferschale darbringt; darüber befindet sich eine geflügelte Sonnenscheibe mit Schwanzfedern, die im Zentrum eine Lochbohrung aufweist (in der vielleicht eine goldene Metallplakette fixiert war, welche die Sonnenscheibe repräsentierte⁵⁴). Die Königsgöttin ist durch das Sitzen auf einem Thron, den ihr gegenüberstehenden Menschen und die Hörnerkrone mit Sonnenscheibe, die für Isis-Hathor typisch ist (s.a. das eng anliegende Kleid), als solche ausgewiesen und lässt sich durch den Text als »Herrin von Byblos« (*b't gbl*) identifizieren, die auch sonst inschriftlich wohlbekannt ist; sie besitzt Züge Ašerahs wie Aštartes und ist als Stadtgöttin nicht nur für Schutz und Ordnung, sondern insbes. auch für Fruchtbarkeit zuständig – was im konkreten Fall durch die Attribute der Göttin Hathor, die ähnliche Funktionen besitzt, herausgestellt wird. Sie trägt ein Langgewand und ihre Füße ruhen auf einem kleinen Podest auf. Ihr vis-à-vis, sich auf gleicher Ebene befindend, steht ein menschlicher König mit zylindrischer Tiara, Bart und persischer Bekleidung, der die (rechte?) Hand im Gruß-/Segensgestus erhoben hat und in der anderen eine doppelhenklige Opferschale hält; via Text vermittelt lässt er sich als König Yehawmilk von Byblos identifizieren.

Die *Bildkomposition* stellt ausweislich von Gegenüberstellung, Thronen, Darbringen und Gruß-/Segensgestus eine Audienzszene dar, in der die Kommunikation durch den Gestus der Göttin und die (wohl doch) als Antwort lesbare menschliche Erwidern und (Trank-)Opferdarbringung eine wesentliche Rolle spielt. Durch den Gruß-/Segensgestus lässt sich die Bildkomposition schlüssig der $\text{ג} \text{ב} \text{ר}$ -Grundkonstellation zuordnen:

52 *Frevel*, a.a.O., 189.

53 Vgl. ausführlicher *Leuenberger*, Blessing, Kap. 2.2 (Lit.). Die Stele stammt aus dem 5.(–4.) Jh. v.Chr. und misst 55 x 114 cm (s. eine etwa zeitgleiche analoge Motivkonstellation auf einer Tonplakette bei *E. Lipiński*, Dictionnaire, 309 und auf einer jüngeren Weihinschrift für Aštarte aus Tyrus, s. TUAT 2/4, 595 [*C. Butterweck*]); manche Details sind wegen der erheblichen Verwitterung nicht mehr zu erkennen. *Abb. 5* ist *M. de Vogüé*, Yehawmelek, 28f entnommen (s. die Photographien bei: CIS 1/Tabulae, Pl. 1; *E. Gubel*, Art, 65 [*P. Bordreuil/E. Gubel*]; *M. Dunand*, Yehawmilk, Pl. 5; *ders.*, Byblos, 33; *N. Jidejian*, Byblos, Fig. 104). – Die rechte untere Ecke, das sog. Anschlussstück, ist nach wie vor verschollen und man bleibt auf die Edition von *Dunand* (Fouilles 1, 56f) und die schlecht lesbaren Photographien angewiesen.

54 *S. Gubel*, a.a.O., 65 (*Bordreuil/Gubel*) und Z.3ff: »Ich machte ... und die goldene Flügelsonne, die auf dem Stein <ist>« (*wpl 'nk ... wb'pt hrs 'š btkk 'bn*); so a. *S. Yeiv*, ³Edüth, 18f, der aber *wb'dt* liest und dies als Kopfschmuck des Königs deutet.

Die – auch für Fruchtbarkeit zuständige – Herrin von Byblos segnet (als Göttin hier ohne weitere göttliche Wirkinstanzen) König Yehawmilk von Byblos, der ihr segnend antwortet, indem er ihr seinen Opferdank abstattet. Das Ganze spielt sich unter der göttlichen Schutz- und Gerechtigkeitsordnung ab, wie sie die geflügelte Sonnenscheibe symbolisiert. Diese Deutung wird durch den wahrscheinlichsten Fundkontext gestützt, nach dem die Stele im Hof des großen Tempels der Herrin von Byblos (zwischen zwei steinernen Löwen platziert) entdeckt wurde⁵⁵; so erfährt nicht nur die Identifikation der Göttin, sondern auch die segenszentrierte Audienzszene im Tempel Bestätigung.

Diesem Bild entspricht nun sehr präzise der Text der darunter angebrachten Inschrift⁵⁶. Im Anschluss an Yehawmilks Selbstvorstellung (Z.1f) und seinen Bericht zu Bitte, Erhöhung (Z.2f) und dafür dankender Tempel-Renovation (Z.3ff) hält der König fest, dass die Herrin von Byblos »mir Frieden/Wohltat schuf« (*wp'l by n'm*, Z.8). Darauf folgt die gegenwarts- und zukunftsbezogene Segensbitte *thrk b'lt gbl 'yt yhwmlk*: »Es wird/ möge segnen die Herrin von Byblos den Yehawmi[lk]« (Z.8), denn dieser ist ein gerechter König (Z.9); inhaltlich wird der Segen konkretisiert durch die Bitten um intensives und langes Leben⁵⁷ sowie um Verleihung von Gnade vonseiten der Götter und der Bevölkerung⁵⁸. Schutzbestimmungen für Yehawmilks Bauwerk und Fluchandrohungen im Falle der Eliminierung schließen die Inschrift ab (Z.11ff).



Abb. 5

55 Vgl. *Dunand*, Yehawmilk, 57f.62 (Plan); *de Vogüé*, Yehawmelek, 25f.

56 Vgl. KAI 1, 2; 2, 12; TUAT 2/4, 587 (*Butterweck*); vgl. *O. Al-Ghul*, Weihinschriften, 48 und zur Gliederung differenziert *G. Fecht*, Metrik, 194ff. – Zu Parallelen s.u. A.II.2.a und bes. *F. Hartenstein*, Angesicht, 112ff.

57 Z.9: *wthwzw wt'rk ymzw wšntw 'l gbl*: »Sie wird/möge ihn beleben und sie wird/möge zahlreich machen seine Tage und seine Jahre über Byblos.«

58 Z.9f: *wttw [lw] ... hn l'n 'lmm wl'n 'm 'rs z*: »Sie wird/möge [ihm] ... geben Gnade/Gunst in den Augen der Götter und in den Augen des Volks dieses Landes.«

Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang ein Doppeltes: Einerseits gipfelt ausweislich des temporalen und inhaltlichen Duktus die (zunächst ausführlich rückblickende) Inschrift offensichtlich in der aktuellen Segensbitte für den König in Z.8–10, sodass die *Segensthematik* zentrales Thema auch des Texts ist; andererseits bieten die besagten Zeilen einen konkreten Beleg für eine Ausweitung und Ausgestaltung der Wortumfelder von *brk* (zum alten Israel s.u. A.II.2.b).

Nimmt man nun eine – durch das Arrangement evozierte – *Kombination von Bild- und Textkategorien* vor, so interpretieren sich Bild und Text wechselseitig: Die Textaussagen ermöglichen mit hoher Wahrscheinlichkeit eine *Identifikation* der beiden Bildfiguren, und sie bestätigen die Deutung der Szene als *Darstellung der 777-Grundkonstellation*, denn es drängt sich ja unmittelbar auf, die *brk*-Textaussage auf die ikonographische Segensdarstellung zu beziehen. Evidenterweise liegt so erneut (und aufgrund des Quellentyps noch deutlicher als in Ta'anach) eine *Korrelation und Konvergenz von Bild und Text* vor⁵⁹. Umgekehrt erbringen die Bilddarstellungen eine *ikonographische Konkretisierung* der beiden Hauptfiguren im Text, indem die Herrin von Byblos als für Segen und Fruchtbarkeit sorgende, hathorartig stilisierte Königsgöttin und Yehawmilk als Opfernder (die Bau- und Renovationstätigkeit findet ihr Ziel offenbar im Kult) präsentiert werden. Und insgesamt erhält die Inschrift und ihre Segens-Konstellation *ein plausibles situatives Setting in der ikonographischen Audienzszene im Tempel*. Eine methodisch reflektierte Kombination von Bild- und Textquellen kann somit in manchen Fällen einen über die bloß additive Nebeneinanderstellung hinausgehenden Synergieeffekt für eine Gesamtdeutung – hier: der 777-Grundkonstellation – erzielen, auf den man nicht verzichten sollte.

Die vorstehenden Ausführungen machen an zwei prominenten Beispielen exemplarisch deutlich, dass in bestimmten Fällen auch ikonographische Primärquellen für die Segensthematik, ja sogar für deren mit der 777-Grundkonstellation formulierten Kernbereich, mit Gewinn heranzuziehen sind.

Um den erörterten spezifischen Leistungen von Text- und Bildquellen, die je konzeptionelle Horizonte der Segensthematik bilden, für die vorliegende Fragestellung methodisch Rechnung zu tragen, werden im Folgenden für den alten Orient (a) und für das alte Israel (b) beide Kategorien getrennt dargestellt nach Textquellen (1) und nach Bildquellen (2).

a) *Alter Orient*

Auf die altorientalischen Quellen zur Segensthematik, die für das Verständnis des weiteren kulturellen und geistesgeschichtlichen Horizonts der Segensthe-

59 Ebenso *Hartenstein*, *Angesicht*, 113f, der von einem »*Sinnzusammenhang von Textzeugnis und ikonographischer Konstellation*« spricht (114); eine analoge Korrelation von Text und Bild, obgleich motivisch unpräziser und daher kontroverser, ist etwa in *Hirbet el-Qom* belegt (s.u. B.II.2). Zu beidem s. detaillierter *Leuenberger*, *Blessing*.

matik im alten Israel von Bedeutung sind, kann im vorliegenden Rahmen nur ganz knapp ausgeblickt werden: Um wenigstens einen groben Eindruck von der *lebensweltlichen Verbreitung und Relevanz der Segenthematik* zu erhalten, sollen – ohne historische und geographische Gewichtungen vornehmen zu können – gattungsbezogen und mithin im Blick auf unterschiedliche Sitze im Leben und Funktionen einige typische Segensaussagen in Textquellen vorgestellt werden (1), während bei den Bildquellen eine pauschale Notiz zu Strukturparallelen zu der im alten Israel zentralen Götterkonstellation ʾJhwh und seine Segenspenderin Ašerah genügen muss (2).

Diese Übersichtsskizze gleichsam aus der Vogelschau kann freilich nicht mehr leisten, als Umrisse altorientalischer Segens-Konstellationen und -Transformationen zu vermitteln. Denn eine systematische Behandlung der Segenthematik müsste das Quellenmaterial in mehreren Durchgängen gemäß den wichtigsten Gesichtspunkten ordnen: Neben den Text- bzw. Bildgattungen (inkl. ihren Funktionen) wären etwa die formalen Aspekte, die Inhalte, die Spender, die Empfänger, sowie die historischen und geographischen Verortungen der Segensquellen darzustellen. Aus der Quellenverteilung auf diesen unterschiedlichen Koordinatenachsen ließe sich dann eine differenzierte systematische Segensmatrix entwickeln. Erst eine so umfassende Behandlung der Segensquellen im Rahmen des jeweiligen (erhaltenen bzw. erschlossenen) Gesamtkorpus von Texten und Bildern, die hier freilich nicht erfolgen kann, ermöglichte präzise Aussagen zu den Eigenarten, Bedeutungen und Funktionen altorientalischer Segens-Konstellationen und -Transformationen.

(1) Beim *epigraphischen und literarischen Quellenmaterial* zu *brk* etc.⁶⁰ dominieren erwartungsgemäß meist kurze, formelhafte Segensaussagen, die in vielfältigen Ausprägungen (z.B. nominal/verbal, als Partizip/Perfekt/Imperfekt, ohne/mit Objekt) und Kontexten auftreten:

(a) Häufig war zweifellos zu allen Zeiten der (naturgemäß literarisch vergleichsweise selten erhaltene) *Alltagsgruß*, der etwa lautet: *kurbanni*: »Segne mich« – *lakrubki*: »Ich will dich segnen«⁶¹.

60 S.o. Anm. 7 (Lit.); eine knappe Auswahl bei *Steymans*, Thronfolgeregelung, 369ff.

61 VAT 10593, Recto, Z.13f: KAR 1, 200 (*E. Ebeling*); vgl. *Ebeling*, Quellen 1, 81ff; *Landsberger*, Wort, 298ff.

Der Gruß richtet sich natürlich an unterschiedliche Adressaten, z.B. bei den Menschen an den König (s. *K. Watanabe*, Segenswünsche) oder bei den Göttern an Marduk, z.B. vonseiten anderer Götter bei Antritt des Königtums (*Enuma Eliš*, Taf. 5, Z.114ff: TUAT 3/4, 590 [*W. G. Lambert*]).

Situativ sind auch wiederholt *Abschiedsgrüße* belegt, so an Gilgameš (*Gilgameš*, Taf. 3, Kol. 1, Z.1ff: TUAT 3/4, 686 [*K. Hecker*]; Yale-Taf., Kol. 6, Z.247ff: TUAT 3/4, 658 [*Hecker*] – nach entsprechender Bitte: s. Uruk-Fragment, Recto, Kol. 6, Z.11ff: TUAT 3/4, 685 [*Hecker*]) oder an Kirta (s. KTU 1.15, Kol. 3, Z.17ff: TUAT 3/6, 1236 [*M. Dietrich/O. Loretz*]) oder an Pugat auf ihre Bitte hin (s. KTU 1.19, Kol. 4,

(b) Als *Segensformel* findet er sich, wie im alten Israel, verbreitet in *Briefen*, wo er seinen typischen Ort im einleitenden Gruß hat, so z.B. in der neuassyrischen Formel ›Gottesname‹ *u* ›Gottesname‹ ... *likrubū*: »Gottesname‹ und ›Gottesname‹ ... mögen segnen«⁶². Ähnlich beginnen die aramäischen Hermopolis-Briefpapyri aus dem 6.–5. Jh. v.Chr. mehrfach mit der Segensformel *brtkk(y) lptb*: »Ich segne dich (hiermit) vonseiten Ptahs«⁶³, und analog heißt es einmal in einem Elephantine-Ostrakon (aus dem ersten Viertel des 5. Jh. v.Chr.) *brtkk lybh wlm(w)m*: »Ich segne dich (hiermit) vonseiten Jahos und Hnum«⁶⁴.

(c) Sodann ist, abermals wie im Hebräischen, der *šulmu-Wunsch* verbreitet⁶⁵. So fährt ein phönizischer Briefpapyrus aus Saqqara (6. Jh. v.Chr.)⁶⁶ nach der Friedens-Frage

Z.32ff: TUAT 3/6, 1303 [*Dietrich/Loretz*]); diese Situation gehört ebenso wie im alten Israel zum genuinen Sitz im Leben der Segenthematik (s.u. Anm. 326).

Daneben werden in unterschiedlichsten Situationen *Segenswünsche oder -sprüche* verwendet, so z.B. im *Alltag* (s. die Mahl-, Back- und Schlachtungs-Segenssprüche in einem [erst] seleukidenzeitlichen Ritualtext aus Uruk: TUAT 2/2, 229f [*W. Farber*]). Im *juristischen Bereich* etwa fordert Hammurapi einen Bürger, der dank seines Codexes Recht erhalten hat, dazu auf, *i-na ma-har^d Marduk(AMAR.UTU) be-lí-ia^d Zarpani-tum be-el-ti-ia i-na li-ib-bi-šu ga-am-ri-im li-ik-ru-ba-am*: »vor/im Angesicht von Marduk, meinem Herrn, und Zarpanitu, meiner Herrin, möge er mich von ganzem Herzen segnen« (so im Epilog: Kol. 48, Z.41ff: *R. Borger*, Lesestücke, 46; TUAT 1/1, 76 [*Borger*]).

Oder im *militärischen Horizont* hält Kyros auf seinem berühmten Zylinder nach dem Bericht der Eroberung Babylons fest: *a-na ia-a-ti¹ Ku-ra-áš LUGAL(šarru²) pa-li-ib-šu³ u⁴ Ka-am-bu-zi-ia DUMU(māri) si-it lib-bi-ia u⁵ a-n]a nap-h[ar] um-ma-ni-ia da-am-qí-iš ik-ru-ub-ma*: »Mich, Kyros, den König, der ihn fürchtet, und Kambyses, [meinen] leiblichen Sohn, [und] alle meine Truppen segnete er [sc. Marduk, Z.23] gnädig« (Z.27f: *P.-R. Berger*, Kyros-Zylinder, 198; TUAT 1/4, 409 [*Borger*]).

Und im Kontext der sumerischen *Weisheitsschrift* ›Sohn des Tafelhauses‹ wünscht der Lehrer dem guten Schüler breit Segen und Erfolg (Z.69ff: TUAT 3/1, 75f [*W. H. P. Römer*]).

Auch die demotisch aus der Ptolemäerzeit erhaltene Weisheitslehre des 'Anḥšēson-qj enthält eine Reihe von 11 Segenssprüchen über Stadt, Tempel, Besitz, Personen u.ä. nach dem Schema ›Segen [rnn.t] von ... ist ...«, so z.B. *rnn.t ḥw.t-ntr w'b*: »Der Segen eines Tempels ist Reinheit« (Kol. 8, Z.17–Kol. 9, Z.4: Kol. 8, Z.18: *S. R. K. Glanville*, Instructions, z.St.; *H. J. Thissen*, Lehre, 22; TUAT 3/2, 258f [*Thissen*]).

62 Z.B. in einem prophetischen Brief an Aššurbanipal *^dNabū u [^dMarduk] ana šarri bēti-ja likru[bū]*: »Nabu und [Marduk] mögen den König, meinen Herrn, segnen« (K. 939A, Verso, Z.3f: s. *S. Parpola*, Letters, 67; TUAT 2/1, 80 [*Hecker*]; vgl. zum Ganzen *E. Salonen*, Höflichkeitsformeln, passim, bes. 96f; *Schottroff*, Fluchspruch, 182f; *Müller*, Kolloquialsprache, 46f).

Ebenso wird in einem akkadischen Brief aus Ugarit der König mit der Bitte ange-redet: »Die Götter des Landes Ugarit mögen dich segnen (*lukrubūka*)« (Aphek 52055/1, Z.9ff: nach *D. I. Owen*, Letter, 7f).

63 Vgl. TADAE 1, 10ff; s.a. *Wehmeier*, Segen, 53f.

64 Ostrakon 7.21, Z.3: TADAE 4, 172; s. *Wehmeier*, a.a.O., 54f, wobei konkret ein gewisser Mikayahu eine Person namens Giddel auffordert, ihm die zu nähernden Kleidungsstücke zu schicken.

65 S.u. Anm. 97f; vgl. die Belege bei *Landsberger*, Wort, 301f.

wšlm 't: »Und geht es dir gut?« fort mit der Segensformel: *brtk lb'l spn wkl 'l thpnhs*: »Ich segne dich (hiermit) vonseiten Ba'al-Šaphons und allen Göttern von Tahpanhes«.

(d) Weiter beanspruchen *Segensbitten in (Opfer-)Gebeten oder Ritualen* ihren Platz. In der Regel treten sie – ähnlich wie in Verträgen, aber gerade umgekehrt als in Briefen – im Schlussteil auf, so beispielsweise im Abschlusswunsch eines der (v.a. in neuassyrischer Zeit) weit verbreiteten *šu-ila*-Gebete: *ilāni*(MEŠ) *ša kiššati likrubūka*: »Die Götter des Alls mögen dich segnen«⁶⁷.

66 Ca. 30 km südlich von Kairo gelegen; s. zum Papyrus *N. Aimé-Giron*, *Semitaica* (III), 438f.442f; KAI 1, 12 (Nr. 50); 2, 67f; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 258.

67 VAT 13681, Z.129: *Ebeling*, *Handerhebung*, 50f; vgl. *Schottroff*, *Fluchspruch*, 183; s. z.B. weiter das Handerhebungsgebet Ištar 13, Z.40 (bei *A. Zgoll*, *Kunst*, 287f).

Analog bittet der Krönungshymnus Aššurbanipals: [U]D-mu ITI u MU.AN.NA *lik-ru-bu-šú* BALA-šú [i-iš-s]u-ru: »Tagelang, monatelang, jahrelang mögen sie [sc. DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ: die großen Götter, Z.16] ihn segnen (*likrubūšu*), seine Königsherrschaft beschützen« (VAT 13831, Z.19: s. *A. Livingstone*, *Poetry*, 26f; *E. Otto*, *Tora*, 22f; s.a. den weiteren Segen auf der Rückseite Z.3ff).

Weitere *biographisch geprägte Segensbitten* umfassen Kindersegens und Rettung aus Feindbedrängnis: So konkretisiert sich in einem ägyptischen Gebet aus dem 13. Jh. v.Chr. die Bitte an Taweret, die Schutzgöttin der Schwangeren, im Kinderwunsch (Z.3.6ff): *rdj=s pr=j w3d m k3=s*: »sie möge bewirken, dass mein Haus prosperiert in ihrem Segen« (Z.6f: vgl. *M. L. Bierbrier/H. J. A. De Meulenaere*, *Hymne*, 24.31; TU-AT 2/6, 876 [*J. Assmann*]).

Oder ein in Feindbedrängnis geäußertes Gebet an den Gott Bethel im Papyrus Amherst 63 (5. Jh. v.Chr.) schließt mit der Zitierung eines Segensorakels des Gottes, das dem Volk verheißt: [*'b*]r[*kk*] *bšlm*: »[Ich werde dich s]eg[nen] in Frieden« (Kol. 7, Z.16: *R. C. Steiner/C. F. Nims*, *Sacrifice*, 96; anders *S. P. Vleeming/J. W. Wesselius*, *Betel*, 116); eventuell ging in Z.13f die Formulierung voraus: *'l mrty 'n brtk*: »Bei der Herrin [wohl Anat, M.L.] segne ich dich (hiermit)« (so *Vleeming/Wesselius*, ebd.; TUAT 2/6, 931f [*J. W. Wesselius*]; anders *Steiner/Nims*, a.a.O., 95f), doch ist der Text sehr fragmentarisch und schwer lesbar. Auch die folgende Kol. 8 beginnt mit einer langen Reihe (unspezifizierter) Segenssprüche vonseiten zahlreicher Gottheiten (vgl. *R. A. Bowman*, *Text*, 227; *Nims/Steiner*, a.a.O., 112). – Ebenso endet die situativ ähnlich verortete Kol. 12, die mit Ps 20 verwandt ist, mit einem Segenswunsch: *b'l šmyn mr ybrk. lšydyk brtk*: »Ba'al Šamayn, mein Herr, wird/möge dich segnen. Für deine Treuen <ist/sei> dein Segen« (Kol. 12, Z. 18f: s. *Vleeming/Wesselius*, *Studies*, 50f; *Nims/Steiner*, a.a.O., 113; TUAT 2/6, 933 [*Wesselius*]; s.a. Kol. 13, Z.15f, wo am Schluss Ba'al Yaho segnen möge: s. a.a.O., 934).

Auch in *Opfer- und Ritualtexten* ist Segen recht verbreitet: Bei der Neujahrsfeier des Akitu-Festes in Babylon spricht der Oberpriester dreimal einen Segen über den Esagil-Tempel (*3-šu ana é-sag-il i-kar-rab*: Z.275: *F. Thureau-Dangin*, *Rituels*, 136 bzw. Taf. 2, Z.58f: TUAT 2/2, 217 [*Farber*]) und später den (ewigen) Segen Bels über den König (Z.445f: *Thureau-Dangin*, a.a.O., 145 bzw. Taf. 2, Z.226f: TUAT 2/2, 222 [*Farber*]; vgl. bei den ugaritischen Neujahrs-Feierlichkeiten die analoge Bitte des Königs an Ba'al: *nmrtk · b tk u'grt*: »deine ›Segenskraft‹ <ist/sei> inmitten Ugarits«: KTU 1.108, Z.25f: KTU², 126 [*M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín*]; TUAT 2/6, 823 [*Dietrich/Loretz*]).

Umgekehrt wird in den apotropäischen Namburbi-Ritualen, die in unterschiedlichen Not-/Gefahrensituationen Verwendung finden, von der/den betreffenden

(e) Altorientalische *Verträge* schließen bekanntlich regelmäßig mit breiten Fluchformeln bzw. Verfluchungen des Vertragsbrüchigen, während »Segensformeln ... auffallend selten« sind⁶⁸; ein schönes Beispiel dafür bildet der paritätische ägyptisch-hethitische Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattušili III. (ca. 1270 v.Chr.), der bei Vertragseinhaltung Segen verheißt: Es »sollen die 1000 Götter des Landes Hatti sowie die 1000 Götter des Landes Ägypten ihn gesund sein lassen (und) ihn leben lassen mitsamt seinen Häusern, mitsamt seinem Land (und) mitsamt seinen Dienern«⁶⁹. Es sei an dieser Stelle explizit auch die (wohl auf hethitischem Einfluss beruhende) kurze »Segens«-aussage in der Sefire-Stele I C aus der Mitte des 8. Jh. v.Chr. erwähnt: »Mögen die Götter seine Lebenszeit (*ywmbh*) und sein Haus bewahren (*ysrw*)«⁷⁰; sie wird wie die Parallelen in den Epilogen des sumerischen Codex Lipit-Ištar und des akkadischen Codex Hammurapi durch die folgenden, ungleich längeren Fluchkataloge stark marginalisiert.

(f) Von den Monumentalinschriften belegen zunächst *Grabinschriften* nicht selten (Fluch- und) Segenssprüche: Nach ägyptischer Vorstellungsart heißt es auf einer aramäischen Kalksteinstele aus dem 5.–4. Jh. v.Chr.: *brykh tb' ... qdm 'wsry brykh bwy*: »Gesegnet ist/sei Tb' ..., vor Osiris ist/sei (sie) gesegnet« (Z.1–3)⁷¹. Solche Grabinschriften sind insbes. aramäisch häufig erhalten, und in einen ähnlichen Kontext gehören später die nabatäischen »Memorialformeln«⁷² vom Sinai, die z.T. mit einer Friedensformel kombiniert sind.

Gottheit(en) bedingter Segen zugesagt, so etwa bei befürchteter Missgeburt (s. TUAT 2/2, 268f [*Farber*]).

Häufig bildet die (unspezifische) Segensbitte auch den Abschluss punischer Votiv- bzw. Opferinschriften (s. dazu TUAT 2/4, 611ff.619f [*H. P. Roschinski*]).

68 *Scharbert*, Solidarität, 43, s. die Belege 41ff; *F. C. Fensham*, Vassal-Treaties, 252ff; *Steymans*, Thronfolgeregelung, 150ff. Hingegen fehlt Segen namentlich in den Thronfolge-adê Asarhaddons (VTE), die mit breiten Flüchen enden (s. a.a.O., 34ff).

69 Z.32ff der ägyptischen Übersetzung (nach *E. Edel*, Vertrag, 81; s. TUAT 1/2, 152 [*Edel*]), die der babylonischen Fassung gut entspricht, allerdings den Fluch voranstellt (vgl. *Edel*, a.a.O., 143.151f; *ders.*, Vertrag, 78ff.101f; s.a. *Steymans*, a.a.O., 153).

70 So – freilich mit *nsr* statt *brk* – die fragmentarische Stele Sefire I C, Z.15f (s. TUAT 1/2, 184 [*O. Rössler*]; s. die Übersetzung in KAI 2, 242; zur Sache s. *C. Koch*, Sfire, 389f.404f und *Crawfords* Verweis auf eine parallele Vertragsklausel [Blessing, 193]). Vgl. die analogen Befunde in den Epilogen des Codex Lipit-Ištar: Segen: Kol. 19, Z.45–48 und Fluch: Kol. 19, Z.49–Kol. 20, Z.50(ff) (s. TUAT 1/1, 30f [*H. Lutzmann*]) und des Codex Hammurapi: Segen: Kol. 49, Z.2–17 und Fluch: Kol. 49, Z.18–Kol. 51, Z.91 (s. *Borger*, Lesestücke, 47ff; TUAT 1/1, 77ff [*Borger*]).

S. weiter *Asmann*, Fluchinschriften, 241ff zu altorientalischen Flüchen generell; als deren typische Gattungen können Verträge und Monumente gelten (a.a.O., 238), worin eine weitere Differenz zum Segen besteht (s.u. Anm. 101).

71 KAI 1, 51 (Nr. 269); 2, 319f; TUAT 2/4, 577 (*W. C. Delsman*); die Stele ist unbekannter Herkunft. Vgl. zu anderen nordwestsemitischen Grabinschriften *Müller*, Grabinschrift, 123f; 132 Anm. 133.

In diesen Kontext gehört auch die autobiographische Stele des Königs Idrimi von Alalah (um 1500 v.Chr.), die wahrscheinlich – die Anordnung des »Epilogs« Z.102–104 ist nicht ganz gesichert – mit dem Wunsch an den Leser endet, *a-na muh-bi(UGU)-ia li-ik-ta-na-ra-bu*: »mich möge man immer wieder/ständig (gedenkend) segnen« (Z.104: *Dietrich/Loretz*, Idrimi, 207; TUAT 1/5, 504 [*Dietrich/Loretz*]).

72 So *Wehmeier*, Segen, 56 (nach M. Lidzbarski); s.a. 49ff zu den aramäischen Belegen.

(g) Weiter sind – im Unterschied zu Israel (sowie auch zu Ammon und Edom) – *Tempelweihinschriften* anzuführen; so z.B. die phönizische Inschrift aus dem Ekron des 7. Jh. v.Chr., die König 'Akš für »Pt[g]yh, seine Herrin« (*lpt[g]yh · 'dth*) gestiftet hat und in der er sie bittet, *tbrkb · wtšm[r]h · wt'rk · ymb · wtbrk · [']rsh*: »Sie wird/möge ihn segnen und ihn beschüt[zt]en und lang machen seine Tage und segnen sein [L]and«⁷³.

(h) Sodann spielt Segen auf den sich mit den zuletzt genannten Inschriften bisweilen berührenden⁷⁴ *Memorialinschriften* eine wichtige Rolle: Angeführt sei neben der besprochenen Stele des Yehawmilk von Byblos (s.o. Exkurs 1 mit Abb. 5) nur die bekannte phönizisch-hethitische Bilingue von Karatepe (8. Jh. v.Chr.), in der 'Aztwd, der Gesegnete Ba'als (*bbrk b'l*), erhofft: *wbrk b'l kr[n]tryš 'yt 'ztwd bhym wbslm wb'z 'dr 'l kl mlk*: »Und es wird/möge segnen Ba'al-Kr[n]tryš den 'Aztwd mit Leben und Heil und mächtiger Stärke über jeden König«⁷⁵, sowie die berühmte Behistun-Inschrift Darius' I. (nach 520 v.Chr.), die im Anschluss an den Tatbericht den späteren Königen zweifach Segen bzw. Fluch – d.h. Gewährung bzw. Verweigerung von Götterbeistand, reicher Nachkommenschaft und langem Leben – zusagt, wenn sie die Inschrift kundtun und erhalten bzw. verheimlichen und zerstören⁷⁶.

73 Z.3ff: s. *S. Gitin/T. Dothan/J. Naveh*, Ekron, 9; TUAT.Erg 190 (*I. Kottsieper* [Lit.]). Für das Erbauen von Tempeln wird öfter Segen erbeten bzw. verheißen: So erbittet Jahdunlim von Mari, der Vater Zimrilims, von Šamaš militärische Stärke, lange und friedvolle Regierungszeit, Wohlstand und Freude (Kol. 4, Z.14ff: s. *G. Dossin*, Fondation, 16; TUAT 2/4, 501 [*Dietrich/Loretz*]).

Unspezifizierten Segen erbittet Nabopolassar vom personifizierten Tempel Etemenanki für dessen Renovation (Kol. 3, Z.51f: s. TUAT 2/4, 493 [*Hecker*]), und Segen für den wiederaufgebauten Sin-Tempel Eḫulḫul in Har(r)an – und dann auch für sich selber – wünscht Nabonid von den Göttern (Kol. 2, Z.30f: s. TUAT 2/4, 496 [*Hecker*]).

Weitere Belege bieten vorab die aramäischen Graffiti in Abydos aus dem 5.–3. Jh. v.Chr. (s. *Wehmeier*, Segen, 51ff). Und später sind die palmyrenischen Votivsteine in Tempeln erwähnenswert (2.–4. Jh. n.Chr.), die im Partizip passiv eine Gottheit »segnen« (s. *Wehmeier*, a.a.O., 60ff). Schließlich sei auf eine für das Gebäude Segen erbittende hebräische Hausinschrift aus dem 2. Jh. n.Chr. in einer galiläischen Synagoge verwiesen (vgl. *Wehmeier*, a.a.O., 49).

74 Die Masse der nordwestsemitischen *brk*-Belege betrifft Weih- und Memorialinschriften (*Wehmeier*, a.a.O., 65).

75 A/B/C Kol. 1, Z.1; A/B Kol. 3, Z.2ff (vgl. Z.2ff; C Kol. 3, Z.16ff und die folgenden Flüche): KAI 1, 5f; 2, 36ff; TUAT 1/6, 641ff (*Müller*); dazu *Al-Ghul*, Weihinschriften, 76ff: 76.85ff.

Zu den zahlreichen phönizisch-punischen Weihinschriften s. die Referate *Wehmeiers*, Segen, 26ff und *Schottröffs*, Fluchspruch, 179ff sowie in Auswahl *Al-Ghuls*, a.a.O. Beispiele sind etwa die Votivinschrift des sidonischen Prinzen Ba'alšillem (um 400 v.Chr.), die mit einer (unspezifizierten) Segensbitte an Ešmun schließt (Z.1: s. TUAT 2/4, 594 [*Butterweck*]), oder die ähnliche von 'Abdadoni aus Tyrus (3. Jh. v.Chr.) für Milk'aštart (Z.3: s. TUAT 2/4, 596 [*Butterweck*]; s.a. die zyprischen Parallelen a.a.O., 600.602 [*Müller*]).

76 So in § 60f.66f (s. TUAT 1/4, 445f [*R. Borger/W. Hinz*]); die Einordnung als Segen und Fluch stützt sich dabei vorab auf Inhalt und kompositionelle Stellung, während die einschlägige Terminologie in allen drei Sprachfassungen fehlt.

(i) Schließlich finden sich auf *Kudurru-Steinen* mehrfach freiere Segensäußerungen⁷⁷, etwa auf einer Schenkungsurkunde um 1200 v.Chr., die bei Einhaltung wünscht, dass *dAnu u dNinni damqš lippalsšuma*: »Anu und Ninni ihn wohl ansehen mögen«⁷⁸.

(j) In der *Literatur* im engeren Sinn sind *brk*-Aussagen im nordwestsemitischen Bereich – also unter Ausklammerung der großen Mythen und literarischen Texte aus Mesopotamien, die viele der vorgenannten Segensformulierungen enthalten⁷⁹ – nur aus *Ugarit* bekannt. Die oberste Ebene des Pantheons beherrscht das Götterpaar des Schöpfergottes Ilu/El und der Fruchtbarkeitsgöttin Aṭirat/Ašerah⁸⁰; dabei erhält etwa Kirta von El einen Kinder zusagenden Heiratsseggen: *brkm · ybrk [‘bdh] · ybrk · il · krt [t’]*: »Reichlich segnet er [seinen Knecht], es segnet El den [edlen] Kirta«⁸¹.

(2) Das *ikonographische Quellenmaterial* aus dem alten Orient, das mittlerweile stark angewachsen und kaum mehr überblickbar ist, zeigt grundsätzlich in vielerlei Hinsichten ähnliche Segensmotive und -konstellationen wie dasjenige aus dem alten Israel⁸² – Bilder besitzen einen »intersprachlicheren« Charakter als Texte und lassen sich in der Regel innerhalb bestimmter kultureller Grundgegebenheiten leicht(er) über Sprachgrenzen hinweg verstehen. Das werden ägyptische, syrische oder assyrische Darstellungen,

77 Sie sind seltener als Flüche, aber keineswegs die Ausnahme (gegen *M. Noth*, Fluch, 164 Anm. 25a; vgl. *F. X. Steinmetzer*, *Kudurru*, 254ff; *Schottroff*, Fluchspruch, 183).

78 Kol. 3, Z.4f. s. *V. Scheil*, MDP 10, 89f mit Pl. 11; vgl. Kol. 2, Z.16ff; zur Bildmotivik s. *U. Seidl*, *Kudurru*, 26.79 und passim.

79 Ergänzt seien – im Vorblick auf die ersten priesterschriftlichen Segensformulierungen (s.u. B.III.4) – die vereinzelt Belege einer Segnung der Menschen nach ihrer Geburt (aber eben nicht: Erschaffung): Nur fragmentarisch deutet der Atramḥasis-Mythos, in dem Segen bei der Erschaffung der Menschen fehlt (auch in den neu gefundenen Sippar-Tafeln, Taf. 2, Z.63ff [s. *A. R. George/F. N. H. Al-Rawi*, *Tablets*, 168ff]), eine Segnung der – bereits durch normale Fortpflanzung von einer irdischen Frau geborenen – Menschen durch die Muttergöttin Nintu bzw. die Hebamme an; diese bedeckt den Kopf, tut Hebammendienst, gürtet die Hüften (wessen?) und *i-ka-ar-ra-ab*: »segnet« (wen?) (Taf. 1, Z.287; s. *D. Shebata*, *Bibliographie*, 79; *W. G. Lambert/A. R. Millard*, *Flood*, 62f; TUAT 3/4, 625 [*Lambert*]). Die immensen Differenzen zu Gen 1 (s.u. B.III.4 z.St.) sind unübersehbar. Dasselbe gilt, wenn Gilgamesh am Ende von Taf. 10 in seiner Antwort an Utnapištim – zumindest in einer Version – darauf rekurriert, dass sich bei seiner Geburt die Annunaki, die großen Götter, versammelten, *ul-tu ik-ru-bu-[x x]*: »als sie [mich] gesegnet hatten«, und ihm das Schicksal durch Bemessung von Leben und Tod bestimmten (so Handschrift K: Taf. 10, Z.328: *George*, *Gilgamesh*, 696 [s. a.a.O., 696f zur divergierenden Handschriftenlage mit der Alternative eines Alltagsgrüßes] bzw. Taf. 10, Kol. 6, Z.36: TUAT 3/4, 727 [*Hecker*]).

80 S. knapp *H. Niebr*, *Religionen*, 25ff; *A. Berlejung*, *Religionsgeschichte*, 88f.

81 KTU 1.15, Kol. 2, Z.18ff: KTU², 41 (*Dietrich/Loretz/Sanmartín*); s. TUAT 3/6, 1234 (*Dietrich/Loretz*).

Ebenfalls bei der Hochzeit segnet El im Aqhat-Epos Danil auf Vermittlung Ba’als hin, indem er seinen Becher hebt und Nachkommenschaft zusagt (s. KTU 1.17, Kol. 1, Z.23ff.34ff: s. TUAT 3/6, 1261ff).

Den Segensbefund in Ugarit ergänzen wenige weitere Belege (vgl. die Übersicht bei *Wehmeier*, *Segen*, 18ff).

82 S. neben Einzelstudien und -dokumentationen die Zusammenstellungen in ANEP; *Keel*, *Bildsymbolik*; *Keel/Ueblinger*, *Göttinnen*.

wie sie im alten Israel begegnen, sogleich deutlich illustrieren⁸³. Im Blick auf die im alten Israel (v.a. in Texten) relevante *Götterkonstellation ›Jhwh und seine Segensspenderin Ašerah‹* sind vorab einige Strukturparallelen erwähnenswert: Aus dem philistäischen Ekron stammen Weihinschriften auf Krügen für Ašerah, die sich wohl mit der aus Hauskulten ikonographisch bekannten Muttergöttin identifizieren lässt und für Fruchtbarkeit und Segen besorgt ist⁸⁴. Wendet man den Blick gegen Osten, so scheint in Edom dieselbe Funktion durch Qaus' Parhedra (Ašerah) ausgeübt zu werden, die ikonographisch mit drei Hörnern (in Horvat Qitmit), nicht aber inschriftlich belegt ist⁸⁵. Und strukturparallele Verhältnisse lassen sich – neben dem ägyptischen Elephantine (inschriftlich v.a. Jaho und Anat⁸⁶) und dem erwähnten Ugarit – auch in den ostjordanischen Staaten Moab (Kamoš und Aštarte⁸⁷) und Ammon (Milkom und eine auf eisenzeitlichen Siegeln und Terrakotten belegte *dea nutrix*⁸⁸) wahrscheinlich machen.

Texte und Bilder aus dem alten Orient belegen somit für die verschiedenen Segens-Konstellationen eine ähnliche Bandbreite und Relevanz, wie sie im alten Israel vorliegen. Bei einer systematischen Darstellung ließen sich aufgrund der Fülle an Quellen innerhalb dieses weiteren Horizonts einerseits mit Israel vergleichbare regionale Spezifika oder zeitliche Entwicklungen bzw. Transformationen aufspüren und andererseits einzelne Motiv(konstellation)e(n) durch die Kulturen hindurch verfolgen, so etwa die weiblichen Fruchtbarkeitsfiguren (s.u. bei Anm. 106ff), das (Lebens-)Baummotiv (s.u. Anm. 118) oder die Konstellation ›Göttin (Isis) und (Horus-)Kind‹ (s.u. Anm. 153.170). Doch müssen diese und ähnliche Fragestellungen spezialisierteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

b) *Altes Israel*

Die abgesteckten Rahmenhorizonte der altorientalischen Segensthematik lassen sich nun für den raum-zeitlich begrenzteren Bereich des alten Israel konkretisieren, präzisieren und vertiefen: (1) Im Vorgriff auf die materiale Darstellung in Teil B belegen zunächst *primäre Textquellen* aus dem alten Israel (s.u. A.IV.1) eine mit den altorientalischen Verhältnissen vergleichbare Ver-

83 Verwiesen sei bes. auf die Befunde in Bet-Schean, Lachisch sowie Samaria (s.u. bei Anm. 96 sowie im ikonographischen Abriss A.II.2.b); wie fließend die Übergänge sind, zeigen etwa die philistäischen Küstenstädte Aschdod und Aschkelon (vgl. *Keel*, Stempelsiegel 1, 662ff; *Herrmann*, Amulette II).

84 Vgl. *Stern*, *Archaeology*, 118ff; *Mazar*, *Archaeology*, 323f; *Niehr*, *Religionen*, 201; DDD, 100 (*N. Wyatt*) mit Lit.; *Dothan*, Ekron; *Gitin*, Ekron, 41.59.

85 S.u. Anm. 168; s.a. *Niehr*, *Religionen*, 217; *Stern*, *Archaeology*, 280ff.

86 Vgl. TADAE 2, 146f (Nr. 7.3, Recto, Z.3): *wb'ntyhw*; 3, 234 (Nr. 7.15, Z.126ff): *lyhw ... l'ntyh'l*; zum Ganzen *K. van der Toorn*, Anat-Yahu; *B. Becking*, Gottheiten, 221ff, der freilich ein Kultobjekt favorisiert; anders DDD, 41 (*P. L. Day*).

87 Vgl. das Referat von *Niehr*, a.a.O., 214f mit Verweis auf das umstrittene *štrkmš* in der Meša-Stele (Z.17, s. TUAT 1/6, 649 [*Müller*]).

88 S. dazu *U. Hübner*, Ammoniter, 247ff, bes. 258ff.265ff; *Niehr*, a.a.O., 212; *Stern*, *Archaeology*, 249ff.

breitung und Relevanz der Segensthematik. (2) Dies gilt, wie Teil B en détail substantiieren wird, auch für die *sekundären Textquellen* des AT; dieses vergleichsweise umfangreiche Corpus ermöglicht es sodann, den Blick auf die weiteren konzeptionellen Horizonte der Segensthematik zu öffnen, indem einerseits die lexikalischen Wortumfelder von בָּרַךְ umrissen werden. (3) Andererseits ergänzen die *ikonographischen Primärquellen* die sprachlichen Segens-Formulierungen um zusätzliche Aspekte der Segensthematik und verdeutlichen die umfassenderen lebensweltlichen Horizonte. Darauf soll hier – angesichts der (für die vorliegende Fragestellung sachgemäßen) Konzentration auf die Textquellen in Teil B – der Fokus liegen und eine historische Übersicht über die wichtigsten Ausprägungen, Epochenschwerpunkte und Entwicklungen der Segensthematik im alten Israel, wie sie sich aus den ikonographischen Primärquellen ergeben, skizziert werden.

(1) In den *außerbiblischen primären Textquellen der althebräischen Epigraphik*⁸⁹ spielt die Segensthematik – ähnlich wie im alten Orient – vielfach eine wesentliche, bisweilen zentrale Rolle; dabei sind neben den mit *brk* gebildeten Personennamen⁹⁰ namentlich die Segensformel⁹¹ und generell Segensaussagen mit (oder ausnahmsweise ohne) *brk* hervorzuheben, die in unterschiedlichen formgeschichtlichen Ausprägungen etwa in Inschriften oder in Briefen auftreten. Eingehendere Aufmerksamkeit verdienen – auch für die Segensthematik – die neuerdings häufig zitierten Texte aus *Kuntillet 'Ağrud, Hirbet el-Qom* und *Ketef Hinnom* sowie einige weitere *Segensformulierungen*; sie stammen ausnahmslos aus der Eisenzeit IIB–III und erschließen als Primärquellen die Segensthematik gegenüber den atl. Texten oft auf neue, unmittelbarere Weise als zentrales Element primärer und sekundärer Religion(erfahrung)en (s.u. A.IV.2; B.II), indem sie die Götterkonstellation ם׃ח׃וּ und seine Segensspen-

89 Zum methodischen Umgang mit Primär- und Sekundärquellen s.u. A.IV.1.b. Im Folgenden werden zu den Primärquellen, wie bis anhin, wenn möglich neben den Erstaussagen auch die Belege in den leicht zugänglichen Standardeditionen HAE, KAI, TUAT u.ä. angegeben.

90 Vgl. die Zusammenstellungen von *br(w)k*, *brk'l*, (*brkb*), *brkyb(w)*, *ybrkybw* (zusätzlich *'lbrk*, *brkb'l* und *brkmlqrt* im alten Orient) bei *Noth*, Personennamen, 234ff; *Renz*, HAE 2/1, 53ff; *J. H. Tigay*, Gods, 47ff; *J. D. Fowler*, Names, 333; *J. C. de Moor*, Rise, 20ff. – Außerbiblisch sind die Namen vielfach auf Siegeln belegt; berüchtigt ist in diesem Zusammenhang die sog. Baruch-Bulle mit dem Text *lbrkybw bn nrybw hspr* (vgl. *N. Avigad/B. Sass*, Corpus, 175f; *Avigad*, Baruch, 52ff; TUAT 2/4, 565f [*D. Conrad*]; Abbildung bei *Avigad*, Jerahmeel, 115), von der auch ein zweites, sehr wahrscheinlich gefälschtes Exemplar mit dem vermeintlichen Fingerabdruck des besagten Baruch existiert (vgl. zunächst *R. Deutsch/M. Heltzer*, Inscriptions, 37f; *H. Shanks*, Fingerprint, 36ff; dazu BAR 31 [2/2005], 64f).

91 Vgl. die Zusammenstellung von *Renz*, a.a.O., 29ff (s. bes. *brk b'l*: »Gesegnet ist/sei Ba'ak« auf einer [phönizisierenden] Wandinschrift aus Kuntillet 'Ağrud [KAgr 7, s.u. B.II.1.a]; zu diachronen Aspekten s.u. Anm. 162).

derin Ašerah« prominent dokumentieren. (Nur am Rande trifft dies hingegen für die *aramäische* Inschrift aus *Deir 'Alla* im Jordangraben zu, die im Zusammenhang mit Num 22–24 von Bedeutung ist [s.u. B.III.6.a].)

Ergänzend seien hier einige *epigraphische Segensbelege* aufgeführt, die weniger bekannt sind; aufgrund ihrer Kürze bzw. ihres fragmentarischen Erhaltungszustands werden sie – soweit sie überhaupt hebräisch verfasst sind und aus Israel stammen – in B.II.3 summarischer behandelt:

(a) Eine *Höhleninschrift aus En Gedi* (um 700 v.Chr.) enthält Fluch- (Z.1.8 [?]) und Segensformeln (Z.3f.6)⁹²: Sie verflucht wohl Aššur (Z.1) bzw. den schändenden Eindringling (Z.8)⁹³ und stellt umgekehrt Jhwh als »gesegnet unter den Völkern« dar und spricht vermutlich von seinem Königtum (Z.3f)⁹⁴.

(b) Nicht zweifelsfrei gesichert ist die Echtheit eines Ostrakons mit der *Bitte einer Witwe*, das mit einer auf Jhwh bezogenen Segensformel beginnt⁹⁵.

(c) Die kulturelle Einbettung Israels in den alten Orient belegt exemplarisch ein *rein epigraphisches Rollsiegel aus Samaria*, das zur Zeit der neuassyrischen Herrschaft (Eisenzeit IIC) darum bittet, dass unter anderen Marduk und Šarpanitum *ana bēl (aban)kunnukki* [EN^{na4}KIŠIB] *likrub*: »den Herrn des (Stein-)Siegels segnen möge«⁹⁶.

(d) Auf einem *Briefpapyrus aus dem Wadi Murabba'at* findet sich der Friedenswunsch, und stereotyp begegnet er auch in den *Ostraka aus Arad und Lachisch*⁹⁷.

(e) Verwandt ist die Friedens-Grußformel *hšlm 't*: »Geht es dir gut?«; sie ist z.B. in *Kuntillet 'Agrud* (KAgr 9,3) belegt oder um 600 v.Chr. auf einem edomitischen Ostrakon aus *Horvat 'Uza* (Z.2)⁹⁸, das mit der Segens-Frage *wbbrtkk lqws*: »Und soll ich dich segnen vonseiten Qaus?« zum Briefcorpus weiterführt (s. analog o. Anm. 66).

92 S.u. B.II.3.b. Nur verwiesen sei auf die abschließende Fluchformel *'rwr h'dm 'šr ypth 't z't*: »verflucht ist/sei der Mensch, der dies öffnet« der *Inschrift B im Grab eines Šebna aus Silwan in Jerusalem* (Grab Nr. 35, Z.2f; vgl. Jes 22,15f; zur Inschrift im Grabkontext *Avigad*, Steward, 137ff; *D. Ussishkin*, Necropolis, 40ff; *ders.*, Silwan, 188ff.247ff; TUAT 2/4, 558f [Conrad]; *Renz*, HAE 1, 261ff; *Galling*, TGI², 65f).

Die Fluchformel ist ähnlich mehrfach belegt (v.a. in Hīrbet Bet Layy [BLay 4–7: s. HAE 1, 249ff] und in zwei neu bekannt gewordenen Inschriften, die vielleicht aus der Nähe von Hīrbet el-Qom stammen [s. *Naveh*, Graffiti, 198ff; *Renz*, ZAH 2002/2003, 180]), meist ebenfalls im Grabkontext, wo sie im Unterschied zu Mesopotamien wie in Ägypten (s. dazu *B. Maier*, TRE 31, 75) offenkundig einen typischen Sitz im Leben besitzt (s. die Liste bei *Renz*, HAE 2/1, 32).

93 Zur Deutung von *'šr* in Z.1 s.u. B Anm. 155.

94 Der Text ist allerdings unsicher, s.u. B.II.3.b.

95 S.u. B.II.3.d und die dortige Diskussion um die Echtheit.

96 Vgl. *J. W. Crowfoot/G. M. Crowfoot/K. M. Kenyon*, Samaria, 87; Pl. XV, 18; *W. Horowitz/T. Oshima*, Cuneiform, 113f.216; s. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 328f.

97 Vgl. *Murabba'at Papyrus* 1,1 (s. HAE 1, 284f); *Arad-Ostrakon* 40,2f; 16,1ff; 18,3; 21,1ff (s. HAE 1, 147.379ff; dazu *Weippert*, Präskript); *Lachisch-Ostrakon* 2,2f; 3,3; 5,2; 6,2; 9,2 (s. HAE 1, 411ff).

98 Vgl. *I. Beit-Arieh/B. Cresson*, Ostrakon, 96ff; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 257f, die auch auf einen Privatbrief aus Tell el-Mazar mit ähnlicher Friedensformel verweisen. Zum Ganzen s.a. *Müller*, Kolloquialsprache, 35f. – Statt einer Segens-Frage vermutet *Hadley*, Cult, 126 ein Hif'il, was edomitisch sei, doch sprechen die genannten Parallelen zu Segens-Fragen dagegen.

Die derart ganz grob überblickte Segensthematik in primären Textquellen zeigt erstens ihre Virulenz, belegt zweitens ihre typische Verortung in Begegnungssituationen mit einem Willkommens-/Abschiedsgruß, die namentlich auch auf Grabkontexte adaptiert werden können, und schärft drittens den Blick für unterschiedliche Götterkonstellationen als Segensursache (Jhwh, Jhwh und seine Ašerah, u.a.).

(2) Für die *sekundären Textquellen des AT* erübrigt sich – zumal im Blick auf die materiale Darstellung in Teil B – eine Übersicht über die בִּרְךְ-Belege, die sich nahezu flächendeckend über das ganze AT verteilen und profilierte Masierungen insbes. in der Vätergeschichte der Gen (VG), im Dtn, in der Priesterschrift (P) und in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs aufweisen, während in den Nebiim eine markant geringere Dichte zu konstatieren ist und die Ketubim größere Schwankungen aufweisen⁹⁹.

Hingegen ermöglicht es das gegenüber den Primärquellen um ein Vielfaches größere Textcorpus der atl. Sekundärquellen, über die בִּרְךְ-Grundkonstellation hinaus die umfassenderen *konzeptionellen Horizonte der Segensthematik*, die im Hintergrund der בִּרְךְ-Grundkonstellation stehen, zu überblicken (und damit ein Stück weit den Zugang von den ikonographischen Quellen aus vorzubereiten): Dazu werden die *sich mit בִּרְךְ berührenden lexikalischen Wort(um)felder* aufgeführt, so vorab verwandte Gruß-, Dank-, Lob- und Heils-Termini sowie gegensätzliche Fluch-Begriffe¹⁰⁰. Dabei lassen sich, wie der vorige Abschnitt gezeigt hat, einzelne Aspekte auch und zuerst aus Primärquellen erschließen (z.B. der Konnex mit שלום oder die häufige Opposition zu ארר); dort sind indes – und dies ist für die Frage nach dem Wortumfeld entscheidend – keine zusätzlichen Elemente zu gewinnen, sodass eine Konzentration auf die umfangreicheren Sekundärquellen angezeigt ist.

Mit der *Segenszusage* eng verbunden ist die ›Glücklichpreisung‹ mit אשׂרי, die etwa an sich in bestimmter, heilvoller Weise verhaltende Menschen ergeht (s. Ps 1,1; Spr 8,32). Die בִּרְךְ-Formel besitzt ihr Antonym in der ארר-Formel, die meist mit spezifizierenden Begründungen Personen verflucht (vgl. Dtn 27,15ff; 28,15ff); hinzu kommt das breite Wortfeld zum Fluch(en)¹⁰¹.

99 Vgl. die Lexikonartikel; zu statistischen Angaben für die atl. Bücher s. *Keller/Wehmeier*, THAT 1, 354 (*Keller*) und *Wehmeier*, Segen, 67ff; im Detail s.u. B.III.3.

100 S.o. Anm. 5 und zur Methodik *Leuenberger*, Konzeptionen, 26f (Lit.). – Materialiter zum בִּרְךְ-Umfeld s. neben den Lexikonartikeln vorab *Pedersen*, Israel 1–2, 204ff; *Mowinkel*, Psalmenstudien V, 5ff; *Hempel*, Segen, 55ff; *Westermann*, Theologie, 97ff; *Henderson*, Blessing, 48ff; *Mitchell*, BRK, 179ff; *Crawford*, Blessing, 7ff.

101 S.o. Anm. 5.92 und die dort genannte Lit. Es ist m.E. allerdings dem Verständnis von בִּרְךְ wenig dienlich, wenn man von vornherein auf der Basis des Gegensatzpaars ›Seg(n)en vs. Fluch(en)‹ operiert, wie es zahlreiche ältere Lexikonartikel und Arbeiten tun (s. etwa *S. Morenz*, RGG³ 5, 1648f; *W. J. Urbrock*, ABD 1, 755ff; *Fensham*, Vassal-Treaties; *Scharbert*, Fluchen; *Hempel*, Segen; *ders.*, RGG² 5, 388ff; *Mai-*

Vorab *auf Gott bezogene* Lobpreisungen (wie in den Psalter-Doxologien Ps 41,14; 72,18f; 89,53; 106,48) können synonym etwa mit הלל im Pi'el oder ירה im Hif'il formuliert werden (s. nur Ps 100,4; 105,1; 106,48).

Der facettenreiche *Segensinhalt* wird meist konkret expliziert, so etwa als Schutz, Bewahrung (שמר) Rettung (ישע u.a.) (Gen 28,15; 49,22ff; Num 6,24ff), als Gedeihen, Gelingen (צלח; שכל, Dtn 33,11), Fruchtbarkeit (פרה; רבה) von Boden, Vieh und Mensch (Gen 1,22.28; 9,1; 12,2; 24,60; 35,11; 49,25; Lev 25,21; Dtn 28,3ff), als Wohlstand (נרל u.a., Gen 24,35; 26,12ff; Mal 3,10; Hiob 1,10), Lebenskraft (ברכה)¹⁰², langes Leben und Gesundheit (Gen 25,8; 35,29; Ex 23,25f; Dtn 7,15; Hiob 42,12ff), als Macht, Herrschaft und Ruhm (Gen 27,29; Num 22ff; 1Kön 1,47), als Mitsein (היה עם) und Zuwendung Gottes (Gen 26,3.28; 1Sam 18,14; Ps 23; Num 6,24ff), als Gottes Schöpfungsordnung (Gen 1,31; 2,2f) oder Geschichtswirken (Gen 12,2f; Dtn 7,12ff). Als Segen gelten – mit oder ohne ברך – durchaus auch »gegenständlich« z.B. warme Kleidung (Hag 1,6), guter Schlaf (Lev 26,6; Ps 127,2), rechtzeitiger Regen (Ps 84,6f), reiche Ernte (Hag 2,19; Ps 85,13), das friedliche Land (Lev 26,6) oder der Sabbat (Gen 2,3; Ex 20,11).

Im weiteren Sinn kann *Frieden* den Segensinhalt summieren: Oft handelt es sich um materielle Güter (vgl. Ps 128,5f; 147,14), und recht stark situationsverhaftet tritt der שלום-Wunsch etwa im Segenskontext beim mündlichen Gruß (Gen 43,27f; Ri 6,23; 19,20) oder in schriftlichen Briefen auf¹⁰³; weiter greifen generelle Friedensaussagen oder -verheißungen aus (z.B. Mi 5,4; Spr 3,17). Hierher kann man auch die vielfältigen Aussagen über und Bitten um (Gottes) Güte – etwa mit אהב, חנן, חסד, רצא formuliert – stellen, und dies gilt auch für die vielfältigen Heilsaussagen generell.

Die letztgenannten Äußerungen nehmen eine starke *Ausweitung des Themenfelds* »Segen« vor, die es zusehends unscharf werden lässt; und vollends generalisiert wird Segen, wenn »letztlich alle Verheißungen und Bundesschlüsse, Reinheitsgebote, Recht und Gesetz, weisheitliche Mahnungen, aber auch prophetische Interventionen, der gesamte Kultbetrieb und das Königtum«, also das Gros der atl. Textcorpora, der »Erhaltung und Förderung des Segens dienen«¹⁰⁴.

Diese konzeptionellen Horizonte weisen, wie erwähnt, in eine ähnliche, umfassendere Richtung wie die sogleich zu besprechenden ikonographischen Quellen; diese Horizonte gilt es im Rahmen der hier verfolgten Konzentration

er, TRE 31, 75; praktisch-theologisch K.-P. Jörns, Segen, 257; und jetzt Gubler, Segen, 11 u.ö.). Denn dies führt zu einer unnötigen Engführung und lässt sich aus den Textbefunden generell nicht erhärten – abgesehen von klar definierten Gegensätzen wie der Segensformel und der Fluchformel –, wie zu Recht schon Webmeier, Segen, 6f (ältere Lit.); Schottruff, Fluchspruch (Segen wird erst in Kap. 4 behandelt: 163ff) gesehen haben (s. jüngst Pezzoli-Olgiati, RGG⁴ 7, 1131, die bei Segen und Fluch nicht von einem Gegensatz, sondern offener von polyvalenten Begriffen spricht; s.a.o. Anm. 70).

102 So wohl ברכה im ursprünglichen Sinn (vgl. Jes 65,8; Ps 84,7; dazu Webmeier, a.a.O., 70ff). Allerdings wird die Lebenskraft oft gar nicht explizit benannt (s. nur Gen 27,4.25ff.31); weiter kann man vielleicht anhand von Stellen wie Lev 26,20 und Num 27,20 בזה הוד, u.ä. nennen (s. Hempel, Segen, 56 Anm. 124, der indes kühn »bōd als term. techn. dieser Lebenskraft« bestimmt).

103 Im AT so nicht belegt (s. am ehesten Est 9,30); s. zu שלום beim Gruß H. H. Schmid, Frieden, 47ff; zu außerbiblischen Belegen o. Anm. 95.97; im NT 1Kor 1,3 u.a.

104 O. Keel/S. Schroer, Schöpfung, 94.

auf Textquellen im Auge zu behalten, wenngleich für die hiesigen Zwecke aufgrund der präziseren Erfassung der Segensthematik eine Fokussierung auf die »Kernformulierungen« der בָּרַךְ-Grundkonstellation sachgemäß ist.

(3) Die *ikonographischen Primärquellen* erlauben es in einem noch weitergehenden Ausmaß, diese umfassenderen lebensweltlichen Horizonte – innerhalb derer die ausdifferenzierteren sprachlichen Formulierungen verständlicher werden – und darin insbes. zu Textaussagen komplementäre Aspekte der Segensthematik zu umreißen. Die Kategorie der ikonographischen Primärquellen nimmt hierbei in überwiegend analphabetischen Gesellschaften wie derjenigen des alten Israel eine wichtige Bedeutung ein, die erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten breiter wahrgenommen, aber für die Segensthematik bislang dennoch weitgehend vernachlässigt wurde. Bildquellen erfordern ja eine eigene Methodik, die sich von der Textexegese unterscheidet und insbes. nicht über Sprach- bzw. Begriffsanalyse läuft, sondern wesentlich auf Motive, Motivkonstellationen und Funktionen in bestimmten Kontexten abstellt (s.o. Anm. 3.6 und die methodischen Reflexionen u. A.IV.1.a).

Dementsprechend soll im Folgenden *anhand der ikonographischen Primärquellen ein knapper historischer Abriss der profiliertesten Ausformungen, Epochen-schwerpunkte und Entwicklungen der Segensthematik im alten Israel* skizziert werden¹⁰⁵. Ikonographisch umfasst die Segensthematik im alten Israel und seiner altorientalischen Umwelt verbreitet folgende Themenaspekte: in erster Linie Fruchtbarkeit und Gedeihen, ergänzt um Prosperität und Wohlergehen sowie Schutz und Rettung. Im alten Israel werden diese Themenaspekte am häufigsten in den Motiv(konstellation)en »nackte (fruchtbare) Göttin«, »säugendes Muttertier« (z.B. säugende Kuh), »Baum/Pflanze/Zweig in unterschiedlichen Ausprägungen und Kontexten« oder »Capriden« (auch mit Skorpion oder Baum kombiniert) dargestellt. Ohne Vollständigkeit anzustreben und die für eine Gesamtdeutung zentralen Kontexte angemessen beschreiben zu können (dazu s.u. A.IV.1.a), sollen einige typische Motivkonstellationen die nach Zeit, Ort und Situation variierenden Segenskonzptionen konkretisieren und profilieren. Dabei müssen aus Gründen des Umfangs Einordnungen in das religiöse Symbolsystem ebenso fragmentarisch bleiben wie exaktere Ausdifferenzierungen im Einzelfall (z.B. Unterschiede zwischen Regionen oder zwischen Städten und Bergland, soziologische Stratifizierungen oder Präzisierungen von Sitzen im Leben bzw. Funktionen); zudem vermitteln die zufällig erhaltenen Objekte nur punktuell und oft beschränkt Informationen, sodass stets Lücken

105 Vgl. dazu und zur folgenden Skizze vorab das Standardwerk von Keel/Uehlinger, Göttinnen (s. dazu etwa die Rez. von Hartenstein, VF 1995, 74ff) sowie H. Weipert, Palästina; Mazar, Archaeology; A. Ben-Tor, Israel; Stern, Archaeology; Berlejung, Religionsgeschichte, 85ff; speziell jetzt auch Keel/Schroer, Eva; knapp dies., Schöpfung, 92ff; dies., IPIAO 1(ff).

in den Rekonstruktionsmodellen bestehen bleiben. Aus einiger Distanz lässt sich m.E. indes gleichwohl eine grobe Skizze der wichtigsten ikonographischen Konstellationen und Transformationen der Segensthematik umreißen, die es für die weitere Untersuchung als konzeptionelle Horizonte der בָּרַךְ-Grundkonstellation im Hinterkopf zu behalten gilt.

Jahrtausende vor den ersten Schriftzeichen tauchen vor und v.a. während der *keramischen Jungsteinzeit* (ab ca. 6000 v.Chr.)¹⁰⁶ im Zuge zunehmender Agrarisierung Frauen- bzw. Göttinnenfiguren auf. Nach allgemeinem Konsens symbolisieren sie Fruchtbarkeit, wofür zunächst die typische Physiognomie mit ausladenden Hüften und präsentierten Brüsten spricht, wie sie etwa die fast idealtypische Darstellung von *Abb. 6* aus Ša'ar Hagolan am Jarmuk zeigt¹⁰⁷; hier kommt der Fundkontext hinzu, der in Ša'ar Hagolan eine starke Massierung im Gebäudekomplex II aufweist, der vielleicht einer »leading religious figure« oder Familie unterstand, und daher jedenfalls eine generell kultische Funktion zu stützen scheint, sei sie eher privat-familiär oder eher lokal¹⁰⁸. Die Bildmotivik symbolisiert somit zunächst deutlich Fruchtbarkeit und lässt sich insofern innerhalb der dadurch geprägten Segensthematik lozieren (s. dazu gleich).

Vergleichbare Befunde ergeben sich auch in der *Kupfersteinzeit*. Hier sind hauptsächlich Figuren wie die schlanke, schwangere sog. Venus von Beerscheba aus Elfenbein oder die rundlich geformte Frau bzw. Göttin mit betonter Scham und einem »Butterfass« auf dem Kopf aus Gilat (*Abb. 7*)¹⁰⁹ zu nennen, die aufgrund ihrer Ausgestaltung ebenfalls Geburt, Vitalität und Sexualität sowie Regeneration verkörpern¹¹⁰. Die Figur aus Gilat



Abb. 6

106 Zu den wenig präzisen, aber üblichen Epochenbezeichnungen, die sich zunächst an Werkstoffen (Stein, Bronze, Eisen), dann an (groß)politischen Vorgängen (Babylonier, Perser, Griechen, Makkabäer) ausrichten, existiert zur Zeit keine überzeugendere Alternative (vgl. nur *Weippert*, *Metallzeitalter*, bes. 17ff). – Die Epochenenteilung folgt im Wesentlichen der mittlerweile breit akzeptierten von *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 14ff.

107 *Abb. 6* (aus: *Y. Garfinkel/N. Korn/M. A. Miller*, Art, 197; s. zur Beschreibung und Diskussion a.a.O., 194ff.196f; *Schroer/Keel*, *IPIAO* 1, 60f.80f) zeigt eine 1998 ausgegrabene, typisch neolithische Frauenfigur aus Ton (14,2 x 6,1 x 5,4 cm; 6400–5800 v.Chr.). Ähnliche Exemplare des über 100 Stück umfassenden Fundtyps sind u.a. aus der berühmten Höhle im ostjordanischen 'Ain Ghazal (s. *G. O. Rollefson*, *Ritual*) oder aus Ḥorvat Minḥa (s. *J. Perrot*, *Munḥatta* [1962–1963], 323ff; *ders.*, *Munhata* (1964), 49ff, bes. Pl. 6) bekannt. – Vgl. zum Neolithikum generell den Überblick von *Rollefson*, *Time*, 86ff; *Weippert*, *Palästina*, 96ff, bes. 107f.115f; *Mazar*, *Archaeology*, 38ff; knapp *Ben-Tor*, *Israel*, 37f (*O. Bar-Yosef*).

108 Vgl. dazu *D. Ben-Shlomo/Y. Garfinkel*, *Distribution*, 209ff (Zitat 212).

109 Die rot bemalte Tonstatuette aus dem 4. Jtsd. v.Chr. in *Abb. 7* (aus: *Weippert*, *Palästina*, 130; s.a. *Schroer/Keel*, *IPIAO* 1, 132f) ist knapp 30 cm hoch und 10 cm breit; die farbliche Gestaltung und das hervorgehobene Geschlecht ist auf Farbphotographien ungleich deutlicher zu erkennen (vgl. *Treasures*, 64 [*M. Tadmor*]).

wurde in einem Kultraum gefunden und dürfte im Verein mit anderen Indizien auf eine – wie immer näher zu bestimmende – kultische Funktion hinweisen¹¹¹. Aufs Ganze zeigen archäologische und ikonographische Zeugnisse einen wenig ausdifferenzierten Götterhimmel: Im keramischen Neolithikum wird die Ikonographie von fülligen Frauenfiguren geprägt, bei denen es sich wahrscheinlich um Göttinnen der Fruchtbarkeit handelt¹¹². Mit typischen Stilisierungen (z.B. als Brüstehalterinnen) werden altorientalische Göttinnen dieser Kompetenzbereiche in der Levante bis in die hellenistische Zeit dargestellt¹¹³. Die aufgeführten und zahlreiche weitere Fundstücke belegen die hohe Bedeutung der Fruchtbarkeit; dass damit ein prominenter Aspekt der Segensthematik vorliegt, dürfte im Anschluss an die exemplarischen Ausführungen in Exkurs 1 deutlich sein: Obgleich sich die eben genannten Artefakte – wie die große Mehrzahl von Primärfunden – nicht stringent der ברך-Grundkonstellation zuordnen lassen (dazu müsste man die oft unklaren Kontexte und möglichen Funktionen über Gebühr strapazieren), sind sie genereller zu deren – für das Verständnis nicht unwesentlichen – konzeptionellen Horizonten, zur weiter gefassten Segensthematik also, zu zählen.



Abb. 7

In der anschließenden *Frühbronzezeit* bildet unter solchen Segens-Konstellationen wohl die sog. Kultstele aus Arad, eine dreieckige Kreideplatte, die im Palast auf dem Fußboden gefunden wurde, das »single most important art find« (Abb. 8)¹¹⁴: Die beiden anthropomorphen männlichen (?) Gestalten, die eine stehend, die andere quer dazu auf einem rechteckigen Kasten(-Bett?) liegend, halten die Hände abgewinkelt in die Höhe und besitzen phytomorphe (ährenförmige?) Köpfe. Diese Stilisierung scheint auf jeden Fall (vegetative) Fruchtbarkeit und insofern Segensthematik im weiteren Sinn zu repräsentieren; näherhin könnte sogar die liegende Figur Dürre und Tod, die stehende Wachstum und Leben symbolisieren, sodass sich eine Relation zu einem »cult of the god of plenty, here in his capacity as vegetation god«¹¹⁵, konkret zum Tammuz-Kult, erwägen

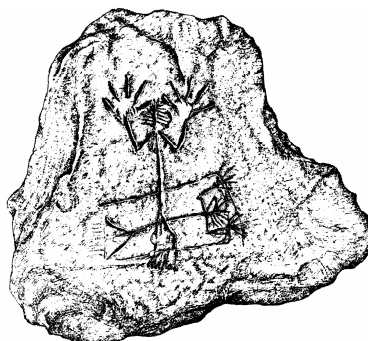


Abb. 8

110 Vgl. *Schroer/Keel*, a.a.O., 110f.

111 Vgl. dazu *D. Alon*, Gilath, 64f; *Ben-Tor*, Israel, 64f (*R. Gonen*), die aufgrund weiterer Funde (wie v.a. des bekannten Widders mit drei Bechern auf dem Rücken) gar eine Verbindung zu einem »cult of milk and of the horned animals that provide it« vermutet.

112 Dagegen tippen *Schroer/Keel*, IPIAO 1, 96f jedenfalls teilweise auf Ahnfrauen.

113 Vgl. *E. A. Knauf*, Umwelt, 239ff; *M. Hutter*, Religionen, 42.

114 *Abb. 8* ist *Ben-Tor*, Israel, 117 entnommen (ebd. auch das Zitat; s. die Photographie in NEAEHL 1, 82 [*R. Amiran/O. Ilan*]; *dies.*, Arad, 89; s.a. *Schroer/Keel*, IPIAO 1, 208f); die Stele ist ca. 24 cm hoch und 28 cm breit.

115 *Ben-Tor*, a.a.O., 118.

lässt¹¹⁶. Eine kultische Funktion, für die dann die Segenthematik eine wichtige Rolle spielte, könnte durch den Stelencharakter gestützt werden (auf der Rückseite finden sich Ziegelreste, die eine aufrechte Position nahelegen), obgleich die genauen Funktionen der Stelenbilder fraglich bleiben müssen.

In Kanaan-Israel/Palästina figuriert während der »gesamten Bronzezeit (ca. 3000–1200 vC)« die »enge Verbindung zwischen einer nackt dargestellten Göttin und der Vegetation (Baum, Zweig)« an prominenter Stelle¹¹⁷. So ist in der *Mittelbronzezeit* (ca. 2000–1500 v.Chr.) der Baum »primär Symbol für schützende und nährnde göttliche Mächte und die ihnen verdankte Lebensfülle«¹¹⁸. Die sog. nackte Göttin, die z.T. mit dem Ω -Symbol der mesopotamischen »Muttergöttin« erscheint, tritt aber nicht nur als Herrin der Pflanzen, sondern auch der Tiere auf (kennzeichnend für Palästina sind dabei v.a. Capriden; daneben finden sich Löwen, Geier und Uräusschlangen); manchmal wird sie auch mit der idealtypischen, »Steigerung der positiven, vitalen und Abwehr der negativen Kräfte«¹¹⁹ symbolisierenden Konstellation von Capride und Baum kombiniert (s.o. Anm. 44). *Abb. 9* zeigt auf einem Skarabäus aus Gezer eine nackte Göttin zwischen zwei Zweigen¹²⁰, deren enge Verbindung daraus erhellt, dass die Göttin die Zweige mit den Händen hält und ihre Scham zweigartig stilisiert ist. Ähnlich wie in *Abb. 8* ist mithin der Konnex von nackter Göttin und Vegetation bzw. (vegetativer) Fruchtbarkeit mit Händen zu greifen, und entsprechend stellt sich die Einordnung in die weiteren Segenshorizonte dar. Ihren Partner, der ihr im städtischen Kontext zunehmend den Rang ablauft, besitzt die nackte Göttin im gelegentlich belegten Wettergott, der neben der königlichen Herrschaft ebenfalls vorrangig Vegetation und Fruchtbarkeit verkörpert¹²¹. Hier liegt nachgerade eine Ausprägung der »Grundkonstellation« der »beiden Hauptgötter der vorderasiatischen Religionen«, des Wettergottes und der Muttergöttin, vor¹²².

Während die besprochene Segenthematik von Fruchtbarkeit und Vegetation in Palästina gegen Ende der Mittelbronzezeit (1750–1500 v.Chr.) vorherrscht, tritt sie in der *Spätbronzezeit* (ca. 1500–1200 v.Chr.) in den offiziellen (Stadt-)Religionen der urbanen Zentren, aus denen die meisten Quellen stammen, hinter die politische und kämpfende Herrschaftssemantik zurück, welche v.a. durch (ägyptisch geprägte) Gottheiten wie Amun, Rešep,



Abb. 9



Abb. 10

116 So *Amiran*, Cult Stele, 88; *Ben-Tor*, a.a.O., 118; s. aber *R. Schurte*, Tammuz, III.

117 *Keel/Schroer*, Schöpfung, 58; vgl. die Belege bei *Schroer/Keel*, IPIAO 1, 177.206ff und die Typologie von *Keel*, Einleitung, 210ff.

118 *Keel/Schroer*, Schöpfung, 62; vgl. zum Baum a.a.O., 62f; *M. Metzger*, Weltenbaum und *J. Jeremias/F. Hartenstein*, Religion, 92ff.97ff (*Hartenstein*), wo die spätere Verbindung zum Königtum betont wird (im Blick auf Kuntillet 'Ağrud).

119 *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 22; vgl. die Belege a.a.O., 21ff, bes. Abb. 4.11f.14–16.

120 *Abb. 9* (aus *R. Giveon*, Scarabs, 115) stammt aus der späteren Mittelbronzezeit und misst 2,7 x 1,9 cm; s. z.T. erstveröffentlichte Analoga bei *Keel/Schroer*, Eva, 120ff.

121 Vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 40ff mit Abb. 28–32; 458; zum Konnex mit dem ähnlich konnotierten falckenköpfigen Gott a.a.O., 44ff.

122 *Niebr*, Weg, 71, s.a. 70ff zu weiteren Struktur-Entscheidungen.

Ba'al-Seth u.a. repräsentiert wird¹²³. In der privaten Frömmigkeit aber, wie sie z.B. billige Terrakotten dokumentieren, bleibt die nackte, sog. Qudšu-Göttin resp. der sie repräsentierende Baum sehr präsent als Segensspenderin¹²⁴. In *Abb. 10*¹²⁵ findet sich erstere auf einem kostbaren Goldanhänger aus Bet-Schean, der die Göttin mit der zum Gruß und Segen erhobenen Rechten und dem *w3s*-Szepter in der Linken zeigt. Das Bildmotiv drückt also Herrschaft und unbestimmten bzw. umfassenden Segen aus, der von der Herrschaftssemantik und dem städtischen Kontext her vielleicht auf den Schutzaspekt zu fokussieren ist; dafür könnte auch die Darstellung auf einem (amulettartigen?) Anhänger sprechen, den man wohl im Rahmen privater Religionspraxis ständig auf sich trug. Die Segenthematik tritt hier also durch den ikonographisch dargestellten Gestus evident hervor und dürfte aufgrund der Herrschaftsmotivik und der Pragmatik des Anhängers näherhin als Übertragung von schützendem Segen durch die nackte Göttin auf den Träger/die Trägerin zu interpretieren sein; die Motivik lässt sich also – auch ohne sprachliches ברך – deutlich der ברך-Grundkonstellation zuordnen.

An dieser Stelle sind auch die verbreiteten sog. Aštarte-Plaketten anzuführen¹²⁶: *Abb. 11* zeigt ein Exemplar aus Gezer¹²⁷, auf dem eine nackte Göttin, die durch ihre Hathorfrisur als solche ausgewiesen ist, in den typisch abgewinkelten Armen einen phytomorphen Papyrus- oder Lotusstengel und ein *w3s*-Szepter hält. Es liegt also eine ähnliche Vorstellungskombination vor wie in *Abb. 10* (Pflanzenstengel statt Segensgestus). Da die Fundkontexte und entsprechend die Funktionen der Plaketten relativ breit gestreut sind, lassen sie sich lediglich im Privatbereich verorten; dementsprechend kommt man hier über eine unbestimmte Zuweisung zur Segenthematik im weiteren Sinn nicht hinaus.

In der *Eisenzeit I* (ca. 1200-1000 v.Chr.), die in vielerlei Hinsicht eine Übergangsphase zwischen der Spätbronzezeit und der Eisenzeit II bleibt, lassen sich in den – insgesamt durch Deurbanisierung stark geschwächten – Städten der fruchtbaren Ebenen¹²⁸ zwei Tendenzen beobachten: Einerseits wird die politische Herrschaftsthematik verstärkt weiterverfolgt¹²⁹, andererseits tritt die (bis zum Ende der Eisenzeit IIB höchst prominent bleibende) Segens- und Fertilitätskonstellation des säugenden Muttertieres (Kuh, Capride) neu auf – mit oder neben den ähnlich konnotierten Elementen »Baum



Abb. 11

123 Vgl. exemplarisch *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 64ff; summarisch 108f; *Weippert*, Palästina, 313f.

124 Vgl. *Weippert*, a.a.O., 302ff.305ff; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 57f.62ff.80ff (zum Baum). 74ff.94ff.119.122 (zur Göttin); *Niebr*, Religionen, 100; *Frevel*, NBL 3, 224ff.

125 *Abb. 10* (aus: *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 99) stammt aus dem frühen 15. Jh. v.Chr. (s. dazu *A. Rowe*, *Temples 2/1*, IX; Photographie: a.a.O., Pl. 68A [Nr. 5]; ANEP, 165).

126 Zu ihnen s. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 74ff.110ff.

127 *Abb. 11* (aus: *W. G. Dever/H. D. Lance/G. E. Wright*, Gezer I, Pl. 37,11; vgl. 57 und die Photographie auf Pl. 25A) misst 9,2 x 4,5 cm.

128 In Kritik an *Keel/Uehlinger* hat *W. Zwickel*, Einführung, 35ff diese regional-soziologische Ausdifferenzierung gegenüber dem Bergland herausgestellt, wo dem Motiv des Schutzes der Herden zentrale Bedeutung zukommt; im vorliegenden Kontext ist relevant, dass es sich dabei ebenfalls um ein Segensmotiv handelt.

129 Vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 129ff (mit *Abb. 141*: thronender Fürst oder eher Gott aus Hazor, der die Rechte zum Segensgruß erhoben hat).134ff.

und »Skorpion«¹³⁰. So ist in *Abb. 12* auf einem harten Quarzkonoid mit Kugelbohrgravur vom Tell el-Far'a (Süd)¹³¹ ein Muttertier (Kuh?), das ein Junges im Vordergrund säugt, zu sehen; rechts daneben findet sich vermutlich ein Skorpion, der altorientalisch verbreitet für Fruchtbarkeit und Fülle steht. Schon die ikonographische Motivkonstellation stellt also die (reproduktive) Fruchtbarkeit und Weitergabe von Lebenskraft dar und entspricht daher gut der ברך-Grundkonstellation; dazu passen die repräsentierenden (Schmuck, Amulett u.ä.) bzw. kommunikativen (Abdrücke für eine Vielzahl von Zwecken) Funktionen von Siegeln¹³². Die beschriebene sowie ähnliche therio- und phytomorphe Symbolik tritt »offiziell« ein Stück weit an die Stelle der anthro- und theomorphen Symbolik der nackten Göttin, wenngleich die nackte Göttin bzw. Frau sich daneben auf »privaten« Terrakotten verbreitet hält¹³³.



Abb. 12

Während der *Eisenzeit IIA* (ca. 10. Jh. v.Chr.), die ebenfalls nicht klar von der vorangehenden Phase abzugrenzen ist¹³⁴, orientieren sich die wieder aufblühenden Städte neu – es gibt fast keine städtischen Tempelbauten – und lehnen sich zunehmend an die phönizische und nordsyrische Symbolwelt an: Hauptsächlich ist das Aufkommen facettenreicher Regenerationsikonen (Strauß, Stier, Capride, Pferd; Baum; Sichelmond) von Bedeutung¹³⁵, wobei der (kämpfende) Stier in Verbindung mit dem syrischen Wettergott auffällt¹³⁶; daneben finden sich als anthropomorphe Götterdarstellungen autochthon der kriegerische Herr der Strauße (auch in der Eisenzeit IIB) und ägyptisierend der neu auftretende, sog. eckige Thronende¹³⁷. Die Segenthematik manifestiert sich v.a. in (säugenden) Muttertieren bzw. allgemeiner in Tier- (v.a. Capriden) und Baumdarstellungen auf Skarabäen und Konoiden; dabei fehlen einerseits Gottheiten häufig und Segen wird durch numinose Wirkgrößen repräsentiert¹³⁸, so etwa prononciert in der Motivkonstellation »Baum mit Capride«¹³⁹ auf den Kultständen von Ta'anach (s.o. Ex-

130 Die Konstellation des säugenden Muttertieres stammt wohl aus Nordsyrien, wo sie bronzezeitlich erhalten ist; vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 141ff mit Abb. 151–154; *M. Shuval*, Catalogue, 105ff.

131 *Abb. 12* (aus: *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 143 nach *Shuval*, a.a.O., 154; ebd. auch eine Profilansicht) datiert aus dem 11. Jh. v.Chr.

132 Vgl. dazu die Übersicht von *Keel*, NBL 3, 587f.

133 So *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 146ff; s.a. die Relativierungen a.a.O., 534; *Uehlinger*, Search, 97.102ff.111.152; *Berlejung*, Auseinandersetzung, 217.

134 Datierung und Korrelierung der »vereinigten« Monarchie unter David und Salomo mit den üblicherweise dieser Phase zugeschlagenen Monumentalbauten wird je länger je fraglicher (s. vorab *I. Finkelstein*, Monarchy; *ders.*, Iron Age; breit *ders./N. A. Silberman*, Bible, 123ff; so jetzt auch *Berlejung*, Quellen, 48f; *dies.*, Religionsgeschichte, 97). Im vorliegenden Kontext sind allerdings vorab die Kleinfunde von Interesse, wo sich der Epochenwechsel ohnehin fließender gestaltet.

135 Vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 151.152ff.159ff.196f.

136 Er ersetzt damit funktional den Löwen, vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 162ff.197.

137 Vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 153ff.157f.197.461; weiter sind v.a. die berühmten Kultstände aus Ta'anach und aus anderen Orten einschlägig (s.u.).

138 Vgl. die Zusammenstellung bei *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 166ff.

139 Sie ist seltener geworden, während öfter der Baum mit Menschen begegnet, wobei der Baum das Königtum vertritt, das immer mehr zur Ordnungs- und Segens-

kurs 1 mit Abb. 4). Dass andererseits in der Lokal- bzw. Familien-/Individualreligion, meist im urbanen Kontext, eine Göttin (Ašerah) weiterhin sehr präsent bleibt¹⁴⁰, machen Terrakotten der »nackten Frau/Göttin« aus Hauskulten sehr wahrscheinlich: In *Abb. 13* ist eine solche nackte Frau mit Scheibe aus Ta'anach zu sehen¹⁴¹, deren Nabel und Scham hervorstechen und die einen markanten Kopfschmuck sowie einen Gürtel und Fußspangen trägt. Aufgrund syro-phönizischer Parallelen dürfte es sich eher um Verehrerinnen mit Handtrommel, so die wahrscheinlichste Deutung der Scheibe, als um Göttinnen handeln¹⁴². Eine Verbindung zur Segenthematik lässt sich einerseits durch die sexuell-fertilen Darstellungszüge und andererseits durch den häufigen Fundkontext im Hauskult – der am ehesten der Göttin Ašerah gegolten hat – vornehmen. Wiederum kommt man wegen der nicht genauer bestimmbareren Funktion über eine generelle Zuschreibung zur Segenthematik nicht bzw. nur spekulativ hinaus.

Im Verlauf der *Eisenzeit IIB* (ca. 900–722/700 v.Chr.) etabliert sich – zunächst im 9. Jh. v.Chr. im Nordreich, rund anderthalb Jahrhunderte später auch im Südreich – das Königtum als institutionalisierter Nationalstaat (parallel zu Ammon, Moab und Edom), der sich aus dem vorangehenden »chiefdom« entwickelt; damit gehen etwa monumentale Stadtarchitektur und zahlreichere Inschriften einher (und neu finden sich auch Namenssiegel). Dem entspricht übergreifend die (irdische Machtverhältnisse spiegelnde) Ausbildung »eines kohärenten, uranisch und solar orientierten Symbolsystems« mit Jhwh als Himmels Herr bzw. Sonnengott und diversen, »seinen Schutz und Segen *vermittelnde[n]* Instanzen« wie Ašerah, Bes u.a.¹⁴³. Im Einzelnen bestehen Nord-Süd-Differenzen: Im Südreich herrscht zunächst v.a. Kontinuität zur Eisenzeit IIA vor, bis am Ende des 8. Jh. v.Chr. vergleichsweise abrupt Jhwh ägyptisierend als Sonnengott erscheint (in Analogie zum und in Verbindung mit dem irdischen Königtum, wie die *Imlk*-Stempel mit Skarabäen, Sonnenscheiben oder Uräen zeigen) – »Juda stand im Bann des religiösen Symbolsystems Ägyptens«¹⁴⁴.



Abb. 13

macht avanciert (so auch in der Eisenzeit IIB) und auch den Tempel als Ort göttlicher Ordnungs- und Segensstiftung umfasst.

140 Vgl. dazu im Einzelnen *Berlejung*, Religionsgeschichte, 120ff; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 174ff.194f.198.

141 *Abb. 13* (aus: *Winter*, Frau, Abb. 63; Photographie: *Lapp*, 1963 Excavation, 40) ist ein Abguss einer Pressform aus dem 10. Jh. v.Chr. mit den Maßen 16,9 x 4,5 cm.

142 Mit *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 187ff (ebd. ein Referat der Diskussion).

143 *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 319f; s. 284ff.294ff.317ff.464; s. mit Blick auf das AT *Albertz*, Religionsgeschichte, 131ff und den Sammelband von *B. Becking/M. Dijkstra/M. C. A. Korpel/K. J. H. Vriezen*, God; zum obersten Götterpaar »Jhwh und Ašerah« im eisenzeitlichen Israel *M. S. Smith*, *Memoirs*, 101ff.105ff (auf z.T. fraglichen Textbelegen basierend). – Über die Zuordnung Ašerahs zu Jhwh als höchstem Gott und Götterkönig besteht Einigkeit; indes bleibt umstritten, ob Ašerah »nur« numinose Wirkgröße (*Keel/Uehlinger*, a.a.O., 268) oder (m.E. eher) personal Jhwhs Parhedra ist (s.u. Anm. 152; B Anm. 35 und *Uehlinger*, *Search*, 140ff).

144 *Berlejung*, Religionsgeschichte, 135; vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 302ff.310ff.319f.

Demgegenüber entwickelt sich im Nordreich – im Verein mit politischen Strategien wie den antiassyrischen Koalitionen – bereits in der zweiten Hälfte des 9. Jh. v.Chr. via phönizische Vermittlung ein starker ägyptischer Einfluss. Innerhalb der Segensmotivik spielen sich kleinere Verschiebungen ab, wenn das säugende Muttertier, der Capride mit Baum oder die anthropomorphe Göttin (mit Baum) seltener auftreten, hingegen einzelne Tiere und insbes. Capriden sehr präsent sind als (sexuell indifferente) »Segensbilder, die Lebenskraft und Gedeihen evozieren«¹⁴⁵. Der stilisierte Baum (nun mit Tieren und v.a. Mischwesen bzw. Verehrenden) scheint weiterhin transparent zu sein für Ašerah¹⁴⁶, die im Süden wie Norden neben Jhwh die prominenteste Figur bildet – allein sie erscheint in Bild und Text¹⁴⁷ – und die unverändert eng mit Segen verbunden ist:

(1) Das belegen einerseits die Bilder und Inschriften aus Kuntillet 'Ağrud¹⁴⁸ exemplarisch für das Nordreich; so ikonographisch die v.a. im syro-phönizischen, weniger im israelitisch-judäischen Bereich verbreitete Motivkonstellation »Capriden am Baum« in *Abb. 14*¹⁴⁹, die eng der in Ta'anach angetroffenen entspricht. Im vorliegenden Zusammenhang ist entscheidend, dass die Capriden sich

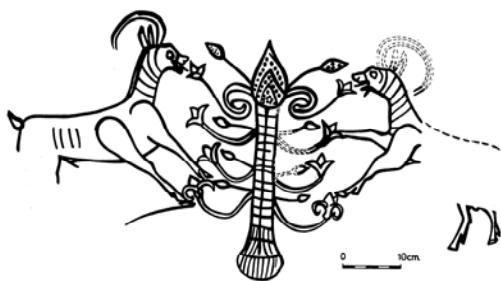


Abb. 14

vom (Lotus-)Baum ernähren und somit erneut die Vermittlung von Fruchtbarkeit und Lebenskraft vom (Lebens-)Baum an die Capriden als Ausschnitt der ברך-Grundkonstellation vorliegt; dass die Symbole dabei näherhin auf Ašerah verweisen, sei hier bloß vermutet (s.o. Anm. 143ff und u. B.II.1.b).

(2) Andererseits sind für das Südreich etwas später, am Ende des 8. Jh. v.Chr., die nun höchst beliebten, typisch judäischen Pfeilerfigurinen zu nennen, die tausendfach belegt sind¹⁵⁰; *Abb. 15* zeigt eine repräsentative Figurine im Glockenrock aus Gezer¹⁵¹,

145 Vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 208; s. 206ff.223ff.317 (Capriden beziehen sich dann auch auf das Königtum, vgl. a.a.O., 306ff); gleichzeitig ist das säugende Muttertier in Syro-Phönizien sehr beliebt, s. etwa zur Hirschkuh a.a.O., 209f.

146 S. vorige Anm.; *Hadley*, *Cult*, 152ff; kritisch bleibt *Frevel*, *Aschera*, 779f.884f.924 u.ö.; *ders.*, Göttin, der für die sogleich zu kommentierende *Abb. 14* die Motivik von Fruchtbarkeit und Lebensfülle durchaus anerkennt.

Ein geflügelter Junggott mit Baum oder Blume, der ebenfalls für Wachstum und Vegetation sorgt (Ba'al-Typus), ist nur im Nordreich belegt (s. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 220ff.464); dasselbe gilt für das Motiv »Lotus und Sonnengott« (vgl. 282ff).

147 Allerdings fehlt sie bislang in theophoren Personennamen.

148 Ikonographisch herrscht neben Herrschaftsmotiven die Segenstopik vor (Baum mit Capriden; säugende Kuh; auch Bes in Schutzfunktionen), vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 238ff.264ff.

149 *Abb. 14* (aus: *P. Beck*, *Drawings*, 7; s.a. die Umzeichnung bei *Z. Meshel*, *Centre*, 15) gibt die mit E–F bezeichneten Elemente auf Pithos A wieder.

150 S. breit *R. Kletter*, *Pillar-Figurines*; weiter *R. Schmitt*, *Problem* (zu philistäischen Exemplaren *ders.*, Sondergruppe; revidiert *ders.*, *Terrakottafigurinen*); *Stern*, *Archaeology*, 205ff; *King/Stager*, *Life*, 348ff; *v.d.Toorn*, *Figurines*; *Zevit*, *Religions*, 267ff.

151 Von *Abb. 15* (aus: *Kletter*, a.a.O., 86; Photographie bei *R. A. S. Macalister*, *Gezer* 2, 417) sind – nicht untypisch – genauer Fundkontext und Datierung unbekannt.

die ihre Brüste präsentiert. Die Bildsymbolik von (generativer) Fruchtbarkeit ist offenkundig und insofern auch die Zugehörigkeit zur Segensthematik. Für eine präzisere Bestimmung müssten wiederum die Fundkontexte – es handelt sich hauptsächlich um Privathäuser und Gräber – bzw. die konkreten Funktionen genauer ausgewertet werden; und dasselbe gilt für die weitere Absicherung eines Ašerah-Konnexes, der aufs Ganze gesehen recht plausibel scheint. Grundsätzlich macht die große Verbreitung der Figurinen, die sich auch in der folgenden Epoche ungebrochen halten, eine Bedeutung über die Familienreligion hinaus auch in der offiziellen Religion sehr wahrscheinlich und lässt m.E. immerhin vorsichtige Vermutungen über die hohe Präsenz Ašerahs zu¹⁵².

(3) Schließlich zielen die zahlreich gefundenen Amulette, deren Motivvielfalt und Kunstfertigkeit in dieser Phase ihren Zenit erreichen, in vergleichbarer Weise (indes ohne enge Verbindung zu Ašerah) zumeist auf Schutz und Segen ab¹⁵³. Ausgezeichnet



Abb. 15

illustriert dies das aus Lachisch stammende Stück in *Abb. 16*¹⁵⁴, das ikonographisch die häufige Konstellation »Göttin und Kind« aufweist, bei der eine sitzende, ägyptische Göttin mit einer Uräusschlange auf der Mittelscheitel ein Kleinkind auf dem Schoß hält, dieses mit der Linken stützt und ihm mit der Rechten wohl die Brust bietet; durch zahlreiche ägyptische Parallelen lässt sich die Konstellation als »Isis und Horuskind« bestimmen (s.u. Anm. 171). Aufschlussreich ist nun die auf der Rückseite angebrachte Hieroglypheninschrift: <3s.t>



Abb. 16

mw.t nb(t) dj 'nh s3 m3'hrw: »<Isis>, Mutter, Herr(in): <Ich> gebe/gib Leben, Schutz und Rechtfertigung«¹⁵⁵. Die Ergänzung von Isis am Anfang ist aufgrund von Vergleichsstücken und Vorstellungshintergrund sachlich plausibel, doch handelt es sich dabei um eine Interpretation und nicht eine Rekonstruktion: Der Erhaltungszustand ist offenkundig gut. Die Zuordnung zum weiteren Horizont der Segensthematik ergibt

152 Vgl. *Kletter*, a.a.O., 73ff: 76f (Ašerah); 78ff (Funktion); *M. Köckert*, Wandlungen, 9; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 370ff.378ff.424f und zu Recht die moderate Hinaufdatierung 540f; damit legt sich eher eine kontinuierlich personale Deutung der Ašerah-Symbole nahe (statt der von *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 425 vermuteten Ent- und Repersonalisierung; s.a.o. Anm. 143), zumal wenn man ihre spätere Rolle als Himmelskönigin hinzunimmt (vgl. a.a.O., 332ff.425f).

153 Vgl. *C. Herrmann*, Amulette, 3f.30ff; *ders.*, Amulette II, 5ff mit Dokumentation.

154 *Abb. 16* (aus: *Herrmann*, Amulette, 117 [der mir dankenswerterweise seine Originalzeichnungen zur Verfügung gestellt hat]) stammt aus der Eisenzeit IIB–III und ist 4,7 cm hoch, 1,9 cm breit und 1,7 cm dick.

155 S. dazu *Rowe*, Scarabs, 272, dessen Ergänzung des Anfangs abgedruckt ist; für ägyptologische Unterstützung hier und anderwärts danke ich Dr. Annette Schellenberg.

sich aufgrund der drei Bestimmungen ›Leben, Schutz, Rechtfertigung; und wenn man den vermittelnden Bitt- bzw. Zusagecharakter einbezieht, resultiert wieder die Segens-Grundkonstellation (hier indes ohne ברך). Dies korreliert gut mit der Bild-Konstellation, die auf Schutz und Fürsorge der Mutter abhebt, vielleicht auch auf deren Fruchtbarkeit (insofern sie das Kind stillt). Kohärent dazu fügt sich die mutmaßliche Funktion des Amuletts als dauerhafte Sicherung dieser Wirkungen.

Die *Eisenzeit IIC* (ca. 722/700-600/587 v.Chr.) steht in Israel unter massiver assyrischer Dominanz und ist von einer (durch Deportationen noch verstärkten) hohen Interkulturalität und einem enormen aramäischen Kulturdruck geprägt. Die Symbolwelt erfährt insgesamt eine profilierte Astralisierung¹⁵⁶, wie etwa die nun vermehrt belegten assyrischen Rollsiegel mit Motiven wie der Sichelmondstandarte, dem Venusstern oder den Plejaden illustrieren. Für die vorliegende Fragestellung ist wichtig, dass grundsätzlich »die himmlischen Mächte bei aller Konzentration auf ihren astral-uranischen Charakter doch nach wie vor für das Gedeihen



Abb. 17

der Vegetation verantwortlich« zeichnen, wie insbes. die Sichelmondstandarte mit dem kontinuierlich belegten Baum verdeutlicht¹⁵⁷. In diesen Rahmen fügt sich aus autochthoner Tradition der wieder häufigere segnende Thronende auf Skaraboiden passgenau ein: Auf dem Kalksteinsiegel in *Abb. 17*¹⁵⁸ sitzt eine wohl bärtige Gestalt auf einem Thron; dies, der Segensgestus (der Linken) und das *Anh*-Zeichen davor kennzeichnen sie als Gott, der sich möglicherweise mit dem »auch inschriftlich belegten El als Himmels Herrn und Mondgott« identifizieren lässt¹⁵⁹. Die Mondsichel darüber exemplifiziert die erwähnte Astralisierung. Insgesamt ergibt sich so klar eine Segensdarstellung, deren Inhalt wohl grundsätzlich im Leben besteht; hinzu kommt, dass dieser Segen durch einen Königsgott (des El-Typs) ausgeteilt wird. Dabei fehlt der Empfänger auf dem Bild, dürfte sich aber durch die Siegelverwendung auf den Besitzer, der sich so repräsentiert, oder auf den Adressaten, dem der Besitzer diesen Segen wünscht, beziehen. Aufgrund der Pragmatik scheint sich daher die Segensvermittlung vervollständigen zu lassen, sodass sich die ברך-Grundkonstellation rekonstruieren lässt. In diesem Beispiel konkretisiert sich Segenthematik ebenso wie in den weiterhin beliebten Pfeilerfigurinen (s.o.) und dem etwas späteren, durch die assyrische Ištar geprägten, nun aber wohl doch Ašerah geltenden Kult der Himmelskönigin, der »Segen im Sinne von ausreichender Nahrung, Gesundheit und Sicherheit (Jer 44,17f)« vermittelt¹⁶⁰; schließlich dürften auch die gehäuft Reiterterrakotten und die verbreiteten Amulette (meist im Grabkontext) Schutz- und Segen thematisieren¹⁶¹. Dasselbe gilt namentlich von den berühmten, bild-

156 S. Keel/Uehlinger, Götinnen, 197.361.424.465; *Berlejung*, Religionsgeschichte, 136ff.

157 Keel/Uehlinger, a.a.O., 336; s. a.a.O., 335ff mit Abb. 291; zum Baum als Ort des Segens 341ff; 348f mit Verweis auf Sach 4.

158 *Abb. 17* (aus: B. Sass, *Iconism*, 233; vgl. 247 [Photographie]; s.a. Keel/Uehlinger, a.a.O., 350f) ist unbekannter Herkunft und misst 1,4 x 1,2 cm.

159 Keel/Uehlinger, a.a.O., 466; s. 348ff.424; weitere Parallelen bei Uehlinger, *Bildquellen*, 63ff; knapp *Berlejung*, Religionsgeschichte, 143f.

160 Keel/Uehlinger, a.a.O., 388; dieser Kult der »Himmelskönigin« (מַלְכֵּת הַשָּׁמַיִם Jer 7,18; 44,17–19.25) ist erst ab ca. 600 v.Chr. nachzuweisen, Ištar war indes in Palästina schon zuvor bekannt (s. a.a.O., 332ff). Zur umstrittenen Identifikation mit Ašerah vgl. a.a.O., 386ff und ausführlich Frevel, *Aschera*, 423ff.

161 Vgl. Keel/Uehlinger, a.a.O., 398ff; DDD, 706 (Uehlinger); Köckert, *Wandlungen*, 13f.

losen (!) Silberamuletten mit einer Version des sog. Priestersegens (Num 6,24–26), die (möglicherweise anstelle von Pfeilerfigurinen u.ä.?) in einem Grab am Ketef Hinnom gefunden wurden (s.u. B.II.4) und wohl einer (priesterlich, psalmisch und dtn-dtr. geprägten) Privatreligion der Jerusalemer Oberschicht zugehören; sie belegen ebenso wie vermehrt bildlose bzw. bloß ornamentartig verzierte Namenssiegel und Bullen eine (proto-orthodoxe) Etablierung von Anikonizität und zunehmend exklusiver Jhwhverehrung in der Privatreligion gewisser Kreise¹⁶².

Die *Eisenzeit III* (ca. 600/587–450 v.Chr.), deren Beginn religions- und theologiegeschichtlich die fundamentalste Zäsur im alten Israel markiert, ist archäologisch-kulturell zunächst als Übergangsepoche zu charakterisieren: Der Wechsel von der assyrischen zur babylonischen Vorherrschaft mit dem Untergang des jüdischen Staates führte vorerst zu einer »Verarmung der materiellen Kultur«¹⁶³. Schwierigkeiten ergeben sich daraus, dass historische Zuordnungen der Objekte und Befunde zur exilischen oder frühnachexilischen Phase (bzw. zur babylonischen [ca. 600–539 v.Chr.] oder frühpersischen [ca. 539–450 v.Chr.] Zeit) häufig ebenso hypothetisch bleiben wie Abgrenzungen gegenüber der anschließenden *Perserzeit II mit der autonomen Provinz Juda* (ca. 450–333 v.Chr.)¹⁶⁴; dagegen schließt die *hellenistische Zeit ab 333/332 v.Chr.* zwar archäologisch kontinuierlich an, bringt kulturell aber deutlichere Neuerungen¹⁶⁵. Beide Epochen, die exilisch-nachexilische bzw. babylonisch-persische Zeit und die hellenistische Ära, sind für das AT die maßgeblichen (wenn auch nicht einzigen!) formativen Perioden; die Segenthematik indes hat zu dieser Zeit – auch im AT – ihre Blütezeit bereits überschritten und segenthematische Korrelationen von archäologischen Befunden und atl. Text(bereich)en sind – im Gegensatz zur mittleren und späten Königszeit – aufgrund des Fehlens segenthematischer Primärtexte nicht mehr möglich.

In der Eisenzeit III werden – nebst fortgesetzter Solarisierung Jhwhs und gesteigerter Himmelstheologie (mit dem »Gott des Himmels«) – einerseits in Juda die anikonischen Tendenzen der Eisenzeit IIC dominant, wie namentlich Bullen, Namenssiegel sowie das Fehlen von Pfeilerfigurinen zeigen und wie vielleicht auch Sach 5 programmatisch illustriert¹⁶⁶; im Übrigen verschwinden die Rollsiegel aus Palästina fast völlig, während Konoide mit astral dargestellten Kultszenen, in denen Priester eine zentrale Funktion ausüben, häufiger belegt sind¹⁶⁷. Andererseits sind bes. aus der Küstenebene Siegel mit Segensmotivik erhalten: (1) gelegentlich die bekannte Konstellation »Baum (und Capriden), (2) häufiger unter starkem ägyptischen Einfluss Darstellungen der schwangeren oder säugenden Göttin.

162 Überzeugend *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 406ff.410ff.428f. Im Segenskontext dürfte bezeichnend sein, dass die zunächst in der Eisenzeit IIB neben Ba'al typischerweise »Jhwh ... und seiner Ašerah« zugeschriebenen Segensaussagen (so in Kuntillet 'Ağrud und Ĥirbet el-Qom) sich gegen Ende der Eisenzeit IIC offenbar – jedenfalls in bestimmten Schichten und Situationen – exklusiv auf Jhwh konzentrieren (so in Arad und Lachisch [vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 416]).

163 *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 19; s. 430; vgl. *Stern*, *Archaeology*, 307ff.348ff; *Weippert*, *Palästina*, 687ff.

164 Vgl. summarisch *Stern*, *Culture*, 229. – Für ein umfassendes Bild wären natürlich auch die deportierten jüdischen Gruppen in Ägypten und Babylon einzubeziehen.

165 S. dazu *H.-P. Kuhnen*, *Palästina*, 37ff.84f (Lit.).

166 Vgl. *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 449ff (s. aber 446ff); zu Sach 5 bes. a.a.O., 451; *Uehlinger*, *Efa*; *ders.*, *Figurative Policy*, 344f.

167 Vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 431ff.

(1) Erstere belegt *Abb. 18* auf einem der nun massiert auftretenden Räucherkästchen aus Gezer¹⁶⁸, das einen palmartigen Baum unter einem Vogel zeigt. Der Baum steht sicherlich nach wie vor für (vegetative) Fruchtbarkeit und Lebenskraft; hingegen ist der Vogel schwieriger zu identifizieren, könnte aber vielleicht über die Konstellation als Taube bestimmt werden, die seit alters her die Liebe(sgöttin) und deren Wirkungen repräsentiert¹⁶⁹. Derart ergäbe sich eine kohärente Motivkombination, doch müsste dies an Vergleichsmaterial genauer überprüft werden. Über diese (mehr oder weniger kohärente) allgemeine ikonographische Segenthematik hinaus lässt sich wiederum erst über die Verwendung ein Vermittlungsvorgang des Segens von Gottheiten zu Menschen vermuten.

(2) Ebenfalls zumindest in thematisch hoher Kontinuität zur vorangehenden Epoche steht die zweite Konstellation: Ähnlich wie o. *Abb. 16* bildet der Skarabäus aus 'Atlit in *Abb. 19* eine sitzende Frau, die ein Kind säugt, vor einem baumartigen Thymiateion ab¹⁷⁰. Dabei kommen vegetative wie generative Fruchtbarkeit und die Weitergabe von Lebenskraft klar zum Ausdruck; letztere und die Verwendung erlauben abermals eine Zuschreibung zur ברך -Grundkonstellation. Nicht zuletzt aufgrund des Fundorts kann man wohl von der alten ägyptisierenden Konstellation »Isis und Horuskind« bzw. »Isis lactans« sprechen, die vergöttlichte Mutterschaft symbolisiert und die sich dann ja in den folgenden Jahrhunderten so prominent entfaltet (zumal innerhalb des Christentums der ersten Jahrhunderte)¹⁷¹.

In der hellenistischen Ära und der Makkabäerzeit, auf die hier nur kurz ausgeblickt sei, gewinnen für die Segenthematik einige Motive neu an Relevanz: Zu nennen sind aus dem Bereich der nun wichtigeren Numismatik auf der einen Seite das (doppelte) Füllhorn, dessen trichterförmige geschwungene Gestalt in ikonographischen Darstellungen wie in *Abb. 20* als »sign of plenty«¹⁷² bzw. als Symbol für Fruchtbarkeit und viel-



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20

168 *Abb. 18* (aus: *Stern*, Culture, 189; vgl. *Macalister*, Gezer 2, 442f) misst 7 x 6,7 x 6,1 cm. – Die kästchenartigen Räucheraltäre, die typisch südpalästinisch sind (vgl. *Stern*, Culture, 182ff; *Weippert*, Palästina, 715ff; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 439ff), weisen öfter das Baum-/Palmmotiv auf; der Baum ist peripher etwa auch im edomitischen Horvat Qitmit belegt, wo er wohl mit Qaus' Parhedra (Ašerah?) verbunden ist (vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 440ff.468).

169 Vgl. nur *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 34ff.158ff.369ff.

170 *Abb. 19* (aus: *Keel*, Stempelsiegel 1, 762), 1,7 x 1,2 cm, datiert ins 5.–4. Jh. v.Chr.

171 Vgl. *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 434ff; *Berlejung*, Religionsgeschichte, 163; s. zur Göttin mit Kind *Winter*, Frau, 385ff und zu den beiden Isis-Typen kurz *S. Badanjak*, Götter. – Exemplarisch ist z.B. Dor: Unter anderem wurden dort in einer Favissa zahlreiche Göttinnenfigurinen gefunden (vgl. *Stern et al.*, Dor I B, 435ff [*Stern*]).

172 *Y. Meshorer*, Coinage 1, 67. – *Abb. 20* (aus: *ders.*, Treasury, 49; s. die Photographien 318 [Nr. 36]) zeigt in mäßig scharfer Umzeichnung die Vorderseite einer der gro-

fältige Aspekte der Lebensfülle fungiert – in Israel wie im alten Orient und in Griechenland. Auf der anderen Seite, und öfter mit dem Füllhorn kombiniert, ist der Granatapfel anzuführen; er gewinnt in der hellenistischen Ära insbes. auf Münzen recht große Verbreitung. Im Fall von *Abb. 21*, wo er in für die Hasmonäer typischer Weise von einem Paar Füllhörner mit Ähren, Trauben und weiteren Symbolen agrarischer Fruchtbarkeit umgeben ist, weist er als »Sinnbild der Fruchtbarkeit ... auf den Segen Gottes« hin¹⁷³. Allerdings lässt sich hier aufgrund der Isoliertheit bzw. der (natürlich auch durch den Bildträger bedingten) knappen Nebeneinanderstellung der Motive ›Füllhorn‹ und ›Granatapfel‹ (u.ä.) die generelle Zuordnung zur Segensthematik nicht weiter präzisieren.



Abb. 21

Rückblickend stellt die Segensthematik inklusive ihrer auch ikonographisch erhebaren konzeptionellen Horizonte im alten Israel von der Jungsteinzeit bis zum Ende der Eisenzeit, in der Perserzeit und darüber hinaus ein immer wieder virulentes und dominantes Thema der religiösen Symbolwelten dar. Ikonographisch erscheint sie in einem motivisch einigermaßen breit gefächerten Repertoire, dessen Zentrum die ikonographische Darstellung der ברך-Grundkonstellation markiert und dessen konzeptionelle Horizonte die Brennpunkte Fruchtbarkeit, Prosperität und Schutz umfassen, die sich in facettenreichen Motivkonstellationen wie ›nackte (fruchtbare) Göttin‹, ›säugendes Muttertier‹, ›Baum (und Tier [Capride])‹ konkretisieren.

In einer Rekapitulation des weit gespannten Überblicks über die konzeptionellen Horizonte der Segensthematik lässt sich also festhalten, dass die Text- und Bildquellen zur Segensthematik im alten Orient und im alten Israel in ihrer ganzen Breite die lebensweltliche Einbindung und Bedeutung in den jeweiligen religiösen Symbolsystemen verdeutlicht haben: Segen und Segenstheologien, die durch die ברך-Grundkonstellation und deren konzeptionelle Text- und Bildhorizonte dargestellt werden (s.u. A.IV.1.a zur Bildhermeneutik),

Ben Münzen Antigonos' (ca. 40–37 v.Chr.) mit der Inschrift: ... מתתיה הכהן הגדול [מטתיה הכהן הגדול] ...« (s. a.a.O., 218). – Zum Füllhorn generell s. die Lexikonartikel (oft s.v. Horn), z.B. *B. Rauschenbach*, NBL 2, 196 und v.a. *Meshorer*, a.a.O., 33f u.ö.; *ders.*, *Coinage* 1, 67f.

173 *P. Maiburger*, NBL 1, 949. – *Abb. 21* (aus: *Meshorer*, *Treasury*, 33; s. die Photographien 281f) ist eine Umzeichnung typischer Münzen Johannes Hyrkans I. (ca. 134–104 v.Chr.); die Motivkonstellation von Füllhorn und Granatapfel ist typisch hasmonäisch (vgl. *ders.*, *Coinage* 1, 49: Gruppen E–Q.S).

Daneben ist das Motiv des Granatapfels namentlich auf Urnen und Sarkophagen belegt; aus vorexilischer Zeit ist der daumengroße elfenbeinerne Granatapfel aus Jerusalem (um 700 v.Chr.) mit einer Aufschrift, die ihn Tempel und Priestern zuordnet, berühmt (vgl. *Avigad*, *Pomegranate*, 157ff), der unter Fälschungsverdacht steht (vgl. BAR 31 [2/2005], 62f).

bringen religiöse Grunderfahrungen der heilvollen Lebenssicherung und -steigerung (resp. deren Reflexionen) zum Ausdruck, wie sie von – zumal primären – Religionen fundamental erstrebt werden (s.u. A.IV.2). Dabei steht im Zentrum der sprachlichen Formulierungsweise die בִּרְךְ-Grundkonstellation; ihre Wortumfelder umfassen aber auch formgeschichtlich und thematisch verwandte Aussagen ohne בִּרְךְ, so etwa die Fälle der Glücklichpreisung (אֲשֵׁרִי) oder des Friedensgrußes/-wunsches (שְׁלוֹם); ähnlich liegen die Dinge, wie soeben summiert, im Bereich der ikonographischen Quellen. Diese konzeptionellen Horizonte gilt es bei der Untersuchung von Segen und Segenstheologien im alten Israel im Hintergrund präsent zu halten.

3 Raum-zeitliche Umgrenzungen von Seg(n)en

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht jedoch eine möglichst präzise Erfassung der religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segenthematik (mit der בִּרְךְ-Grundkonstellation als ihrem Zentrum) im alten Israel (s.u. A.IV.3); deshalb empfiehlt sich – vor dem soeben erörterten Horizont – eine Konzentration auf die (aufgrund ihrer Sprachlichkeit eindeutiger zuzuordnenden) בִּרְךְ-Formulierungen in primären und sekundären (bzw. tertiären usf.) Textquellen des alten Israel (s.u. A.IV.1).

Entsprechend umfassen die *raum-zeitlichen Umgrenzungen das alte Israel*: Geographisch stehen damit im Kern die (variierenden) Gebiete der Königreiche Israel und Juda der Eisenzeit II im Blick¹⁷⁴, die bisweilen auf das weiter gefasste syro-palästinische Territorium ausgreifen. Diese räumliche Umgrenzung gibt aber lediglich den Schwerpunkt der Untersuchung an; wo nötig werden auch weitere altorientalische Quellen berücksichtigt.

Wichtiger ist die temporale Umgrenzung: Der Begriff »altes Israel« weist generell in die vorarabische Zeit (vor ca. 640 n.Chr.), wird aber – angesichts der Thematik und der Quellenlage – sinnvollerweise eingeschränkt auf die vorexilische Epoche der Territorialstaaten (Königszeit, näherhin EZ IIB–C)¹⁷⁵, die

174 Wie bereits die Formulierung »altes/antikes Israel« andeutet, bezeichnet hier »Israel« in Anlehnung an spätere atl. Verwendungen nicht bloß eine Person (Jakob-Israel), sondern im weiten Sinn eine territoriale (»Land Israel«, »Palästina«) und zunehmend – zumal ab dem Exil – auch kulturelle Größe (»Volk Israel«), die beide (ehemaligen) Territorialstaaten Israel *und* Juda umfasst (vgl. die neueren Lexikonartikel, z.B. *Knauf*, RGG⁴ 4, 283ff).

175 Gestützt auf die herkömmlichen (atl.) Quellen lassen sich über die Zeit vor und zu Beginn der Staatenbildung nach heutigem Erkenntnisstand – im Unterschied zu den bis in die 1980er Jahre vorherrschenden Modellen – nur noch vage Aussagen machen, und lediglich in besonderen Glücksfällen ist noch Genaueres zu erkennen. Für die weit gefasste Segenthematik erbringen Primärquellen für die Zeit von der keramischen Steinzeit bis in die Eisenzeit I, wie o. A.II.2.b skizziert, weiterführende Erkenntnisse, die mit einzubeziehen sind. Die an בִּרְךְ orientierte Segenthematik

babylonisch-persische Zeit (EZ III; Perserzeit [zur Terminologie s.o. Anm. 106]) und die hellenistische Ära bis in die Makkabäerzeit, in der die atl. Schriften (spätestens) zu ihrem Abschluss kamen. Dabei gilt es, die religions- und theologiegeschichtlichen Verhältnisse im »alten Israel« allererst zu rekonstruieren, indem die innerbiblisch-resultativen Quellen grundsätzlich kritisch kombiniert werden mit außerbiblischen Primärquellen (s.u. A.IV.1), sodass eine differenzierte Gesamtsicht des »alten Israel« resultiert.

III Aspekte der neueren Forschungsgeschichte und gegenwärtige Desiderate

Die Untersuchung der Segenthematik steht in einer längeren Forschungstradition, die es differenziert zu rezipieren gilt. Entsprechend hat ein kritischer Abriss der Forschungsgeschichte zumindest drei Funktionen zu erfüllen: Neben der *Sichtung vorliegender Erkenntnisse* kommt der *Schärfung des Problembewusstseins* und der *reflektierten Positionierung des eigenen Standpunktes* eine wichtige Bedeutung zu. Über allgemeine thematische Feststellungen zu Eigenart, Vollzug/Vermittlung, Zweck und Wirkung von Segen hinaus sind dabei etwa folgende Leitfragen hilfreich: Mit welcher Methodik wird gearbeitet (und passt sie zur jeweiligen Fragestellung)? Welche Quellen werden benutzt bzw. konnten benutzt werden? Wie werden sie und die in ihnen greifbare Segenthematik bezüglich Funktionen (Sitzen im Leben), religions- und theologiegeschichtlichen Orten und geistigen Welten (religiöse Symbolsysteme bzw. theologische Konzeptionen) eingeordnet? Und schließlich rezeptionsgeschichtlich: In welchen zeitgenössischen Kontexten (Leitinteressen, Gegenpositionen, gesamttheologische Horizonte) wird das jeweilige Verständnis von Seg(n)en formuliert, und übt dabei ersterer (bewusst oder unbewusst) Einfluss auf letzteres aus?

Dabei konzentriere ich mich in Auswahl und Darstellung auf die unter diesen *problemgeschichtlichen* Fragestellungen ertragreichsten monographischen Werke zur Segenthematik, während kleinere Arbeiten und Beiträge zu einzelnen Text- oder Bild-Bereichen nur in besonderen Ausnahmefällen berücksichtigt werden.

im engeren Sinn muss sich indes wesentlich auf Textquellen stützen, die erst ab der Eisenzeit II mit ihren günstigeren politisch-soziologischen Verhältnissen material zur Verfügung stehen (Epigraphik) bzw. zuverlässig(er) auswertbar sind (AT).

1 Das aufkommende Interesse an der Segensthematik innerhalb der religionsgeschichtlichen Schule: Pedersen, Mowinckel und Hempel

In der Neuzeit wird die Segensthematik – im Gefolge der zu Beginn des 20. Jh. in Blüte stehenden Lebensphilosophie mit ihrem Interesse am *élan vital* – in den 1920er Jahren erstmals detailliert und differenziert von Johannes Pedersen, Sigmund Mowinckel und Johannes Hempel untersucht, die »der« religionsgeschichtlichen Schule zuzuordnen sind¹⁷⁶.

Das wachsende Interesse an der Segensthematik dokumentiert knapp ein Vergleich der RGG¹, wo *Otto Baumgarten* auf einer Dreiviertelspalte nach einigen Querverweisen auf andere Artikel polemisch konstatiert: »Aus der heidnischen und israelitischen Vorstufe bewahrte auch die kath. Kirche den magischen Charakter ... des S.«¹⁷⁷, mit der RGG²: Sie räumt »Segen und Fluch« sechseinhalb Spalten ein, auf denen *Johannes Hempel* die bisherige Forschung zusammenfasst und die israelitischen Entwicklungen religionsgeschichtlich so summiert, dass ausgehend vom primitiv-magischen Verständnis der Volksreligion, wo Segen eine unwiderrufliche Gewalt eignet, Segen (und Fluch) zunächst in der Kultreligion dem Willen Jhwhs untergeordnet und dann von der prophetischen Religion versittlicht und verinnerlicht werde¹⁷⁸.

Eine solche religionsgeschichtliche Aufarbeitung der Segensthematik anhand der atl. Quellen legt erstmals *Johannes Pedersen* vor¹⁷⁹. Segen behandelt er im Rahmen der Seele und ihrer Kräfte, denn – entsprechend dem lebensphilosophischen Ansatz – nur über die »psychic terms« gelinge es, »to understand the mind of the Israelite«¹⁸⁰. Die Seele sorgt für Lebenskraft (*vital power*), die auch *ברכה* genannt wird (182); Segen ist »the strength underlying all progress and self-expansion« (212), er äußert sich im richtigen Ratschlag (David [183ff]) und Erfolg bzw. Wohlergehen (196f), in Fruchtbarkeit generell (VG der Gen [190ff.204ff.212]) sowie in körperlicher und geistiger Stärke (Feindbesiegung [200f.211f]). Typischerweise ergeht Segen, der auch das Mitsein Gottes impliziert (194f), in Grußsituationen (202ff).

Hier liegt also eine erste religionsgeschichtliche Sichtung der atl. Segenstexte vor; daher ist es verständlich, dass die theologiegeschichtlichen Einordnungen und systematischen Kategorisierungen viel zu kurz kommen; ebenso schwer wiegen die oft unscharfen oder unklaren Formulierungen, die neben dem lebensphilosophischen Hintergrund nicht zuletzt auf der weiten phänomenologischen Erfassung des Segens beruhen¹⁸¹.

176 Zur älteren Forschungsgeschichte vgl. *Westermann*, *Bibel*, 23ff; *Mitchell*, *BRK*, 17ff; *Crawford*, *Blessing*, 16ff; zur sog. *ברך*-Formel *Scharbert*, *Geschichte*, 2ff; *W. S. Townner*, *Formula*, 388ff. – Zur religionsgeschichtlichen Schule s. neben den Lexikonartikeln (bes. *G. Pflug*, *HWPh* 5, 135ff) nur *H.-J. Kraus*, *Geschichte*, 327ff sowie knapp und instruktiv *R. Smend*, *Richtungen*.

177 RGG¹ 5 (1913), 565f – im Gegensatz zum richtigen protestantischen Verständnis!

178 RGG² 5 (1931), 392f; zu ihm s.u.; vgl. im engen Anschluss daran auch *H. W. Beyer*, *ThWNT* 2 (1935), 752ff und ähnlich zuvor bereits *Kittel*, *RE*³ 18 (1906), bes. 149ff.152f oder etwa *Thurnwald*, *RLV* 12 (1928), 5ff; *Galling*, *RLV* 12 (1928), 10ff.

179 *Israel* 1–2 (1926; dänisch 1920), 182–212.

180 A.a.O., 99; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

181 S. dazu bereits *Westermann*, *Bibel*, 26; *Mitchell*, *BRK*, 19. – Zum phänomenologischen Zugang s.o. Anm. 38; ähnlich behandelt den Segen (anhand des vierten Ge-

Unter ähnlichen Rahmenbedingungen arbeitet *Sigmund Mowinckel*¹⁸², der Segen (und Fluch) mit *Hermann Gunkel* grundsätzlich im Kult verortet (3f): Segen als die positive, kollektive »Grundkraft des Lebens selbst«¹⁸³ wird durch den periodisch zu wiederholenden (privaten wie offiziellen) Kult vermittelt (13ff.18f), dessen genereller »Zweck die Übertragung des Segens« ist (20, s. 130f); ja der Kult verschafft nicht nur umfassenden Segen (16), sondern erschafft nachgerade »neue Segenskräfte« (23, s. 16f.23ff) – für die Gemeinschaft wie für die Gottheit (27ff). Dieser primitive, selbstwirksame Segen erfährt später eine Theologisierung, indem er als Gebet bzw. Wunsch interpretiert, bedingt formuliert und an Jhwh als Segensgeber gebunden wird (7f.12f.30ff.131f.134f).

Die beeindruckende Kohärenz dieser globalen kultgeschichtlichen Deutung von Segen, nach der selbst der »Gruß ... eigentlich ein Kultwort« ist (26), ist zugleich höchst problematisch, denn einerseits wird methodisch das Erklärungsmodell vorausgesetzt, statt allererst aus den Texten entwickelt; andererseits weisen die Segenstexte eine größere Verwendungsvielfalt auf, wie heute unbestritten ist¹⁸⁴. So begrüßenswert sodann die Frage nach Zweck und Funktion von Segen ist, so fragwürdig scheint der Ansatz beim – sämtliche Lebensvorgänge umfassenden – Paar »Segen und Fluch«. Und auch die religionsgeschichtliche Entwicklung von subjektlosen Formulierungen (ברוך אתה יהוה: »gesegnet du«) zu Aussagen mit Jhwh als Subjekt (יְיָ בָרַךְ יְהוָה: »Es segne dich Jhwh« [132 – zusätzlich wäre heutzutage auch die Zwischenstufe »brwk NN lyhwh« zu berücksichtigen]) lässt sich auf der breiteren Quellenbasis der Gegenwart nicht validieren, vielmehr ist bereits in Kuntillet 'Agrud ein Nebeneinander der Formen belegt (s.u. B.II.1).

Die ebenfalls – und durch Einbezug altorientalischer Parallelen erstmals in vergleichender Perspektive – religionsgeschichtlich ausgerichtete Arbeit von *Johannes Hempel*¹⁸⁵ fokussiert den Blick auf die innerisraelitischen Entwicklungen des Segensverständnisses auf drei Stufen (30f.100). Zunächst entfaltet Hempel im expliziten Anschluss an Mowinckel und unter Beiziehung breiter altorientalischer Belege die magisch-primitive Deutung in der Volksreligion (31ff), wo Segen und Fluch (wie Zauberspruch und Kontaktmagie) unbedingt, unwiderruflich und mechanisch wirken (35.43). Dabei wird der Inhalt, wie seit Pedersen und Mowinckel üblich, breit bestimmt: »Segen ist Leben und Gedeihen« (55, vgl. 55ff), d.h. Lebenskraft und ihre Wirkungen, was zunächst Fruchtbarkeit, dann aber auch generelles Gelingen (*šalom*) beinhaltet (56.58ff). Die zweite Stufe der Kultreligion ordnet den Segen der Gottheit unter und macht ihn zum Gebet; mithin funktioniert Segen zwar nicht mehr magisch, bedarf aber noch des Zeremoniellen (67ff, bes. 89ff). Erst die dritte Stufe der sittlich-prophetischen Religion, die spezifisch israelitisch sei (108), erringt ein religiös-ethisches Segensverständnis (100ff).

Es ist das doppelte Verdienst Hempels, erstmals eine Fülle von altorientalischem und griechischem Vergleichsmaterial zusammengestellt sowie die religionsgeschichtli-

bots) im Rahmen des Lebensverständnisses etwa auch *L. Dürr*, Wertung (1926), 21ff.

182 Psalmenstudien V (1924), 5 Anm. 1 in expliziter Anlehnung an Pedersen; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. Vgl. die späteren Zusammenfassungen: *ders.*, Religion (1953), 64–66; *ders.*, Worship 2 (1962), 44–52.

183 *Mowinckel*, Religion, 64; vgl. *ders.*, Psalmenstudien V, 5.7; s. 131 zu den umfassenden Inhalten und Objekten von Segen (Segen ist »alles, was Menschenbegehrt«).

184 S. schon *Hempel*, Segen 30; *Westermann*, Bibel, 27 und u. B.II–III; diese Kritik trifft im Übrigen auch für die Psalterinterpretation Mowinckels zu (s. *Leuenberger*, Konzeptionen, 138.226).

185 Segen (1925); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

chen Entwicklungen des atl. Segensverständnisses detailliert dargestellt zu haben. Ersteres führt indes zu teils pauschalen Vergleichen und der Konstruktion einer parallelen Globalentwicklung im (semitischen) alten Orient, die sich so nicht halten lässt; dasselbe trifft für das Universalienpaar ›Segen und Fluch‹ zu¹⁸⁶. Zweifellos ist das Drei-Stadien-Schema mit dem axiologischen Gefälle hin zum religiös-ethischen Segensverständnis durch den zeitgenössischen politischen und theologischen Kontext bedingt, es bleibt jedoch festzuhalten, dass Hempel de facto »die Linien, die ... vom Segen zur Fürbitte führen« durchaus »[m]annigfach verschlungen« sieht¹⁸⁷. Und zum Vorwurf, Hempel belege seine magische Grundstufe nicht, ist zu bemerken, dass er einerseits sehr wohl Relikte im AT anführt und andererseits zugesteht, dass im vorliegenden AT diese Stufe prinzipiell überwunden und nur noch ausnahmsweise dokumentiert ist¹⁸⁸. Im Einzelnen ist unterdessen freilich eindeutig widerlegt, dass im alten Israel »besondere Fürsprechgötter neben« Jhwh wie etwa »in der Interzession der Ašera für Baal ... notwendig« »fehlen« (77f).

Diese drei großen Arbeiten aus ›der‹ religionsgeschichtlichen Schule haben die Segensthematik der Forschung erstmals und in prinzipiell sachgemäßer religionsgeschichtlicher Perspektive erschlossen, wobei namentlich das Interesse (insbes. Hempels) an theologiegeschichtlichen Entwicklungen Erwähnung verdient; sie teilen aber auch, trotz unterschiedlicher Fokussierungen, den phänomenologischen Zugang und entsprechend die – in methodischer Hinsicht problematische – allzu breite Erfassung von Segen und Fluch¹⁸⁹.

Nur nebenbei seien die etymologischen Überlegungen von *Thomas B. Plassmann* erwähnt¹⁹⁰, der ausgehend vom Arabischen auf die atl. Bedeutung zurückschließt (26ff) und dabei ungehemmt ein »psychological setting« im Nomadentum imaginiert (100), wo das Kamel Festigkeit verkörpere und so die Zuverlässigkeit des Segens symbolisiere (82ff). Solche Konstruktionen, die schnell zur Hand sind, lassen sich methodisch kaum kontrollieren und bleiben entsprechend unsicher¹⁹¹.

186 Dass dabei Segen sowohl die Kraft als auch die Wirkungen und potenten Zustände umfassen kann (s. a.a.O., 55ff), sollte man allerdings nicht grundsätzlich kritisieren (so aber *Mitchell*, BRK, 21).

187 Segen, 112; damit steht ein Nebeneinander und wiederholtes Changieren zwischen kultischer und prophetisch-sittlicher Religion im Blick, wie zur Kritik von *Westermann*, Bibel, 27; *Mitchell*, a.a.O., 22; *Crawford*, Blessing, 19 zu bemerken ist. – Demgegenüber fehlen solche theologiegeschichtlichen Perspektiven in den Übersichten von *Horst*, Segen (1947), 188ff; *ders.*, RGG³ 5 (1961), 1649ff und *Murtonen*, Meaning (1959), 158ff weitgehend.

188 Vgl. *Hempel*, a.a.O., 91.96f; zum Vorwurf s. *Mitchell*, a.a.O., 22; *Crawford*, a.a.O., 19. Die nun zugänglichen Primärquellen werden dies im Grundsatz erhärten können (s.u. B.II) – ganz im Unterschied zum Folgenden.

189 Vgl. ähnlich etwa die forschungsgeschichtlich nicht eigens gewürdigten Beiträge von *Brun*, Segen (1932) und für den alten Orient *Landsberger*, Wort (1929).

190 Signification (1913); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

191 Ähnliches gilt in neuerer Zeit für die etymologischen und sprachvergleichenden Überlegungen von *Christopher Toll*, Ausdrücke (1982).

2 Der Einsatz der neueren Forschungsgeschichte: Westermann

Der Aufstieg der dialektischen Theologie führt nach dem zweiten Weltkrieg vollends zu einer Ablösung der religionsgeschichtlichen Schule(n) als Hauptströmung der atl. Forschung; das einflussreichste Werk dieser neuen Ausrichtung bildet zweifellos Gerhard von Rads Theologie des AT (1957/1960), die vom Geschehenscharakter und Geschichtsbezug atl. »Religion« bzw. Theologie beherrscht wird. Darauf reagiert *Claus Westermann* in mehreren Publikationen zur Segenthematik ab den 1960er Jahren; sein Entwurf, der außerordentlich breit gewirkt hat und den Diskurs bis in die Gegenwart hinein nachhaltig mitbestimmt¹⁹², markiert den Einsatz der neueren Forschungsgeschichte.

Gegenüber Mowinckel und Hempel stellt Westermann »die Bedeutung, die der Geschichte Jahwes mit seinem Volk für die Geschichte des Segens« im AT zukommt, heraus¹⁹³. Denn ihm gemäß¹⁹⁴ eignet dem AT – in offenkundiger Prägung durch dialektisch-theologische und bes. von Radsche Positionen – grundsätzlich eine Geschehensstruktur (5); dennoch besitze es einige strukturelle Konstanten (6f), die s.E. einen systematischen Aufbau einer Theologie des AT nahelegen und die Grundunterscheidung von Gottes rettendem und segnendem Handeln zulassen (7f.88f)¹⁹⁵: Sie differenziert zwischen dem ereignishaften, übernatürlichen Handeln Gottes wesentlich in der Geschichte (28ff) und dem stetigen, natürlichen Wirken Gottes wesentlich in der Schöpfung (72ff). Segen wird dabei wie bei Pedersen etc. in einem weiten phänomenologischen Zugriff als Lebenskraft gefasst (54)¹⁹⁶. Die Geschichte der Segenthematik im alten Israel verläuft wie folgt¹⁹⁷: (1) Das älteste Stadium ist im nomadischen Kontext der VG der Gen greifbar (bes. Gen 27) und funktioniert magisch, selbstwirksam und vorkultisch (90); Segen ergeht in der Familie als Ritus in der Abschiedssituation und beim Generationenübergang (90)¹⁹⁸. (2) Demgegenüber unterstellen der (klassisch gedachte) Jhwhist (Gen 12,1–3) und die Bileamperikope (Num 22–24) die Segenskraft dem »Geschichtswirken Jahwes« (91), wodurch das Segensverständnis vergeschichtlicht

192 Vgl. dazu vorab *Frettlöh*, Theologie, 45ff (Lit.).

193 Bibel, 28.

194 *Westermann*, Theologie (1978); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. Hier findet sich die entwickelte Gestalt des Westermannschen Konzepts, die aber größtenteils die vorangehenden Arbeiten summiert (vgl. zuvor programmatisch *ders.*, Bibel [1968], 31–65 und die frühen Abrisse: *ders.*, EKL 3 [1959], 916ff; *ders.*, BHH 3 [1966], 1757f; *ders.*, Altes Testament [1967], 17ff; eine späte Bilanz zieht *ders.*, Segen [1992]).

195 Ebenso bereits *Westermann*, Bibel, 24.33 im Anschluss an *L. Köhler*, Theologie, 55f.

196 Vgl. *Westermann*, a.a.O., 25.32f.56f; *ders.*, Theologie, 97ff. Dass dieser über בָּרַךְ hinausgehende Ansatz der präzisen Erfassung von Seg(n)en nicht zuträglich ist, hat sich bereits gezeigt (s.o. Anm. 38).

197 Vgl. *Westermann*, Bibel, 43ff; *ders.*, Theologie, 90ff; *ders.*, Segen, 244f.

198 So nach Westermann sonst bes. im Abrahamerzählkranz, während im Jakobzyklus das Nebeneinander der um den Segen buhlenden Brüder Jakob und Esau dominiere und in der Josephgeschichte der Segensinhalt (Friede) zentral sei; untergeordnet bleibe der Bezug des Segens auf das »Land«, das nur gelegentlich verheißen werde.

und theologisiert wird. (3) Das Dtn, in dem »Segen beherrschend« ist (91), leitet literarisch die Phase der Sesshaftigkeit Israels ein: Es bezieht den Segen auf das Land und stellt ihn unter die Bedingung des Gehorsams (91ff). Hier schließen das (universale, sakrale oder repräsentative) Königtum und der sich in Wort und Handlung vollziehende priesterliche Kult (Num 6,22–27) an, die Wohl für Land und Volk sichern (93ff). (4) Ab dem Exil befassen sich mit dem Segensthema einerseits die Prophetie mit ihren zukünftigen Segens- und Heilsschilderungen, andererseits manche Weisheitsschriften (bes. Hiob), die das Verhältnis von Segen und gottlosen/frommen Menschen erörtern (95ff).

Zu würdigen ist zunächst sowohl das im Rahmen der damals dominanten Kerygmatheologie durchaus unzeitgemäße Aufgreifen des Themas, längst bevor sich (im deutschen Sprachraum erst seit den 1990er Jahren) ein größeres kirchlich-theologisches und religiöses Interesse etabliert¹⁹⁹, als auch die Ausarbeitung eines bis in die Gegenwart theologisch einflussreichen Verständnisses von Segen, das diesen selbständig und d.h. primär unabhängig vom Fluch wahrnimmt. Weiter gewährleistet die traditions- und formgeschichtliche Methodik – passend zur Leitfrage nach dem Geschehensvollzug im AT – eine historisch differenzierte Erfassung der unterschiedlichen atl. Textbereiche, die (nach Ansätzen bei Hempel) erstmals in ein litera(tu)rgeschichtliches Gesamtmodell eingezeichnet werden. Freilich bleiben aus heutiger Sicht die theologie- und redaktionsgeschichtlichen Transformationslinien und generell das historische Rekonstruktionsmodell²⁰⁰ ebenso defizitär wie die religionsgeschichtlichen Einbettungen. Letzteres ist wesentlich durch die Quellenbasis bedingt: Westermann beschränkte sich auf die atl. Texte; das bekannte außerbiblische Text- (geschweige denn Bild-)Material hielt er – im Unterschied zum religionsgeschichtlichen Interesse Hempels – für unwichtig. Hingegen scheint mir die häufig kritisierte Grunddifferenzierung von Segen und Rettung, wiewohl sie bei Westermann oft pauschal als unvermittelter Gegensatz auftritt, durchaus ihre *relative* Berechtigung als Unterscheidung zweier Bereiche bzw. Perspektiven zu haben (die u.U. zu ergänzen und modifizieren sind): M.E. ist es weniger vordringlich, eine umfassende (wohl ohnehin wenig überzeugende) neue Einheitsperspektive zu beschwören, wie es die meisten Kritiken anstreben²⁰¹, als die unterschiedlichen Segens-Konstellationen im alten Israel präzise und d.h. auch in ihrer Vielfalt zu erfassen und miteinander »in ein Gespräch zu bringen«. Gleichwohl ist offenkundig, dass die Gegenüberstellung von Segen und Rettung stark zeitgeschichtlich bedingt und als Reaktion auf den (heils)geschichtlichen Entwurf G. v.Rads²⁰² mittlerweile überholt ist: durch

199 S. dazu *Frettlöh*, *Theologie*, 15ff.45f.

200 Das betrifft auch die einzelnen Textbereiche, etwa die sozio-historisch ziemlich ungebrochene Deutung des nomadischen Kolorits (im Gegensatz zum berechtigten Horizont der familiären Religion [vgl. *Müller*, *Segen*, 13]) oder die VG des klassischen Jhwhisten. Die hohe Relevanz des Segens in der Prophetie ist ein Spezifikum Westermanns (das methodisch wohl mit seinem phänomenologischen Ansatz zusammenhängt [s. *Bibel*, 33]) und wurde schon lange bemängelt.

201 So z.B. exegetisch *Mitchell*, *BRK*, 177ff, der eine Einheit im Gottesbezug vertritt, was aber einer historisch-kritischen Überprüfung nicht standhält, oder theologisch *D. Greiner*, *Segen*, 94ff (differenzierter *Frettlöh*, *Theologie*, 58f). – Eher führt die Einführung weiterer Kategorien und Perspektiven weiter, wenngleich nicht unbedingt solche, wie die der Erwählung (vgl. *F. J. Helfmeyer*, *Segen*).

202 Wie o. bereits bemerkt, übernimmt Westermann – im Umfeld der dialektischen Theologie – grundsätzlich die Einsicht in den Geschehenscharakter des AT, nicht aber v.Rads heilsgeschichtliche Zuspitzung (vgl. *Westermann*, *Bibel*, 32f); vielmehr

neue Quellen (s.u. A.IV.1; B.II), durch eine Pluralisierung der atl. Exegese und durch ein »Revival religionsgeschichtlicher Interessen (s.u. A.IV.4). Konnte Westermann dem damals dominanten rettenden Handeln Gottes dessen segnendes Handeln als Gegengewicht gegenüberstellen, präsentieren sich aufgrund der gegenwärtigen Quellenlage die Dinge so, dass religions- und theologiegeschichtlich im königszeitlichen Israel – ähnlich wie in den Nachbarstaaten – Gottes segnende Präsenz (im Rahmen primärer Religionserfahrungen [s.u. A.IV.2]) weithin das Feld beherrscht, während das rettende Eingreifen Gottes erst als Reaktion auf spezifische geschichtliche Situationen immer stärker in den Vordergrund rückt. Religions- und theologiegeschichtlich hat sich die Gesamtbeurteilung gegenüber der dialektisch-theologischen Sicht v.Rads somit im Prinzip umgekehrt.

3 Auseinandersetzungen mit Westermann: Wehmeier, Schottruff, Scharbert und Seybold

Der Entwurf Westermanns dominiert die Forschung – zumal die deutschsprachige –, die sich in den Folgejahrzehnten im Wesentlichen als Auseinandersetzung mit Westermann gestaltet; erst Ende der 1980er Jahre im englischsprachigen und ein Jahrzehnt später im deutschsprachigen Raum werden neue Gesamtdarstellungen vorgelegt.

Gerhard Wehmeier analysiert in seiner Monographie²⁰³, in der er Westermanns Unterscheidung von Rettung und Segen folgt (5.218.228f), Bedeutung und Gebrauch von *brk* im AT (5). Zunächst geht er semasiologisch ausführlich dem Lexem *brk* in den nordwestsemitischen Sprachen (8ff) und im AT nach (67ff), was im vorliegenden Zusammenhang nicht zu referieren ist. Wie bei den Vorgängern ist Segen ursprünglich selbstwirksam (66)²⁰⁴, Teil des »dynamistischen Denkens« (65, s. 17.189.198), bedeutet »das Mitteilen lebensfördernder Kraft von Seiten der Gottheit« (66) und beinhaltet Leben, Nachkommenschaft, Reichtum und Stärke (66.101). Anschließend skizziert Wehmeier die Geschichte des Segens im AT²⁰⁵: »Spuren« des magischen Verständnisses haben sich nur in Gen 27; 32 und Num 22ff erhalten, werden im jetzigen Kontext aber auf Jhwh bezogen (189ff). Im jhwhistischen Geschichtswerk kommt dem Segen der »Rang eines Leitmotivs seiner gesamten Theologie« zu (199); Segen erfährt nicht nur wie bei Westermann eine Jhwhisierung, sondern vorab eine Universalisierung auf die Menschheitsgeschichte (199ff), wobei Israel als Mittler fungiert (203). Weiter bildet Segen »einen Grundpfeiler der deuteronomischen Theologie« (206): Segen besteht nicht in der Landgabe, sondern in der – von Gott gewirkten – konkreten materiellen Lebenssteigerung für das Volk im Land (206ff); er wird zwar bisweilen unbedingt zugesagt, ist jedoch (mit Westermann) aufgrund der »Verbindung zwischen der Segens- und der Rettungstheologie« (209) meist an die Bedingung des dtn Hauptgebots gebunden (wie es dann im dtr. Geschichtswerk expliziert wird [210]). Die P verbindet die jhwhistische Mehrungs-

eröffnet Westermann für das Thema der »natürlichen Theologie« im AT eine eigene Kategorie: Gottes segnendes Handeln. Vgl. zum Ganzen *Frettlöh*, a.a.O., 48ff.

203 Segen (1970); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

204 Allerdings verwahrt sich Wehmeier dagegen, das Segnen Gottes als Kraftsteigerung Gottes zu deuten (vgl. *ders.*, *Deliverance* [1971], 34).

205 Vgl. auch die Zusammenfassungen, *ders.*, a.a.O., 35ff; *Keller/Wehmeier*, THAT 1 (1971), 367ff.

verheißung und die dtn Landgabe, wobei Gott den Segen unmittelbar mitteilt, und zwar (zunächst) universalisiert der ganzen Menschheit (211ff); Num 6,23ff vergeistigt den Segen sekundär, der nun als Schutz und heilvolle Gottespräsenz für den Kultteilnehmer gedeutet wird (213ff). Während Wehmeier die Segenthematik in der Prophetie mit Recht (gegen Westermann) als marginal einschätzt (218ff), setzt er mit Pedersen Weisheit und Segen insgesamt gleich, beschränkt sich dann aber sachgemäß sofort wieder auf *brk*: Segen ist Jhwhs konkrete Gabe an den Einzelnen (224ff). Abschließend summiert Wehmeier einige Konstanten im atl. Segensverständnis (227ff).

Wehmeier legt erstmals eine präzise sprachlich-formgeschichtliche bzw. »semasiologische« Studie vor, in der er zahlreiche *brk*-Formulierungen aus der (nordwestsemitischen) Umwelt zusammenträgt²⁰⁶ und in bis heute hilfreicher übersichtlicher Einteilung sämtliche atl. *brk*-Stellen analysiert – und zwar zu Recht unabhängig vom Fluch(en) (6), wenn auch noch fast ganz ohne Kenntnis althebräischer Primärquellen. Die (literargeschichtliche) Entwicklung der Segenthematik folgt in Grundzügen Westermann, was wenig erstaunt, wenn man beachtet, dass dessen Grundunterscheidung und dessen traditionsgeschichtliche Methodik übernommen werden (zur Kritik s.o.); hervorzuheben ist indessen, dass Wehmeier die Entwicklung bisweilen bereits »redaktionsgeschichtlich« bis zum vorliegenden Endtext skizziert (z.B. zu Num 22ff, wo erzählerisch vor der Landnahme die Landprodukte programmatisch als Gottesgaben perspektiviert werden [201]).

In Willy Schottroffs formgeschichtlicher Arbeit zur Fluchformel²⁰⁷, die parallel zu derjenigen Wehmeiers entstanden ist, kommen die *brk*-Worte im Gegenüber zur Fluchformel und (nur) in deren Horizont in den Blick: Die ursprüngliche, indikativische Segensformel בָּרַכְתָּ אֱתָהּ: »Gesegnet bist du« funktioniert (wie die Fluchformel) »magisch-selbstwirksam« (164, s. 168) und nimmt im Anschluss an Pedersen u.a. eine »Totalbestimmung der Existenz des Gesegneten« (164) vor. Nach einem Vergleich mit altorientalischen Segenssprüchen (178ff), bei denen eine exakte Formanalogie fehlt, ergibt sich als Sitz im Leben der Segensformel die alltägliche, unkultische²⁰⁸ Grußsituation des »zwischenmenschlichen Segenssprechens« (194); dasselbe gilt von den auf Gott bezogenen Aussagen als »huldigenden Grüßen« (196). Daraus lassen sich die weiteren Verwendungen ableiten (195f): Im Zug der Ablösung der zunächst vorliegenden nomadischen Existenz, in der Segen (wiederum analog zum Fluch) eine »primär soziale Funktion« ausübt (198), durch die Sesshaftigkeit wird die Segensformel formgeschichtlich ausdifferenziert, an die Gottheit gebunden und auf Einzelbitten verteilt²⁰⁹.

Trotz der vom Fluch her kommenden beschränkten Perspektive auf Segen gelingt es Schottroff – nicht zuletzt gestützt durch den (noch über Wehmeier hinausgehenden) weit ausgreifenden Einbezug altorientalischer Quellen –, gegenüber der kultgeschichtlichen Universaldeutung Mowinckels die alltägliche (und d.h. unkultische) Verortung von Segensvorgängen in aller Deutlichkeit herauszustellen: Der Segensvollzug hat wesentlich – zumindest auch – eine soziale Funktion, indem er Personen innerhalb einer (no-

206 Ähnlich verfährt für ausgewählte nordwestsemitische Weihinschriften *Al-Ghul*, Weihinschriften (1991).

207 Fluchspruch (1969); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

208 Vgl. a.a.O., 167; so gegen H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung, 33ff, bes. 35.37 und Mowinckel (s.o.) im Anschluss an J.-P. Audet, Esquisse, 275ff.

209 Zu nennen sind Formulierungen in der 3. Person, im Imperfekt/Jussiv, mit Subjekt- und Objektangabe sowie ergänzende Bedingungen oder Begründungen (vgl. Schottroff, Fluchspruch, 165ff.168ff.172ff.184.190.192f.197f).

madischen) Gemeinschaft rechtlich, sozial usw. akzeptiert und so den für das Überleben entscheidenden »Heilsbereich der Clan-Gemeinschaft« (198) aufrichtet und sichert. Freilich bleibt unübersehbar, dass dieser sozialgeschichtliche Zugang ebenso vom zeitgenössischen Kontext am Ende der 1960er Jahre beeinflusst ist wie die Vorstellung der nomadisch-sesshaften Lebensformen in Israels Frühzeit aus heutiger Sicht überholt ist.

Josef Scharbert betont in seinen einschlägigen Publikationen²¹⁰, die ebenfalls formgeschichtlich orientiert sind, ähnlich wie Schottroff den Solidaritäts- und Gemeinschafts-aspekt von Segen; zudem steht er in doppelter Frontstellung einerseits gegen die Grundunterscheidung Westermanns, indem er Segen auch in geschichtstheologischen Überlieferungen maßgeblich ausmacht (839ff), und andererseits gegen ein weithin akzeptiertes ursprünglich magisches Segensverständnis: בָּרַךְ (jedenfalls im Pi'el) wird faktisch als verbum dicendi verstanden, das »immer ein Aussprechen feierlicher Worte meint« (825; s.o. Anm. 33), und »preisen« (bezüglich Gott) bzw. »danken«, »segnen« (bezüglich Menschen) heißt (825)²¹¹, mithin umfassendere Bedeutung als das deutsche »seg(n)en« besitzt (s.o. Anm. 27). בָּרַךְ stellt ähnlich wie bei Schottroff »immer eine Bekundung enger Solidarität ... oder ein Bekenntnis zur Gemeinschaft« dar (819, s. 815ff.825.836), expliziert also ein (bestehendes) Relationsgefüge, ohne (wie in der Deutung der religionsgeschichtlichen Schule) andere beeinflussen zu wollen; ein magisches Verständnis ist damit ausgeschlossen und es findet sich gemäß Scharbert auch im AT lediglich noch äußerst selten in Spuren²¹². In Entsprechung zur semantischen Bestimmung ergibt sich als (vielfältiger) genuiner Sitz im Leben für die בָּרַךְ-Formel oder lobpreisende Dank für erfahrene Wohltat« (816) bzw. für בָּרַךְ generell Haus und Familie (837), während in Abgrenzung zu anderen Modellen Kult, Recht oder Geschichte sekundär sind (819.822.824f.837f). Für die Geschichte des Segensverständnisses erbringt Scharbert, abgesehen von den erwähnten Differenzen und einigen Nuancen, keine wesentlichen neuen Erkenntnisse, sodass hier auf ein Referat verzichtet werden kann²¹³.

Mit dem zunächst soziologischen, von Scharbert nun auch theologisch interpretierten Solidaritäts- und Gemeinschaftskonzept, das er erstmals ein Jahrzehnt vor Schottroff vorlegt und mit dem er das damals virulente Problem von Individualismus und

210 Monographisch Scharbert, Solidarität (1958). Einflussreich war aber v.a. der *brk*-Artikel: *ders.*, ThWAT 1 (1973), 808ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. S. daneben die Überblicke *ders.*, LThK² 9 (1964), 590ff; *ders.*, BThW³ (1967), 1240ff; *ders.*, Fluchen (1958) und zur Entwicklung des Segensverständnisses *ders.*, Geschichte (1973).

211 Vgl. Scharbert, Fluchen, 18ff.26. Die damit eingeführte Differenzierung nach menschlichem und göttlichem Empfänger (bzw. Spender), die m.E. höchst problematisch ist, wird andernorts durch die Grundbedeutung »ehrfurchtsvoll von/zu jemandem reden« relativiert, weshalb »nicht einzusehen [ist], warum *bārūk* grundsätzlich bei Menschen und Dingen etwas anderes bedeuten soll als bei Gott« (Geschichte, 27; vgl. *ders.*, ThWAT 1, 818f.838f). Doch scheint Scharbert diese Einsicht im Einzelnen nicht durchzuhalten.

212 S.o. Anm. 31 und die dort genannte Lit.; zu versprengten vorjhwistischen Magie-Spuren s. Scharbert, a.a.O., 825.836. Ähnlich sollen die Dinge beim Fluch liegen (s.o. Anm. 100f; *ders.*, ThWAT 1, 444; *ders.*, Fluchen, 16). Vgl. in diesem Zusammenhang auch mit gleicher Stoßrichtung den dynamischen Charakter von Segen nach H. Junker, Segen (1959), 549f.

213 Vgl. Scharbert, Solidarität, 159ff; *ders.*, ThWAT 1, 819ff.837ff; zur בָּרַךְ-Formel 814ff; *ders.*, Geschichte).

Kollektivismus angeht²¹⁴, betont er wegweisend die allen Segensvorgängen zugrundeliegende Relation (was durchaus im Anschluss etwa an Pedersen geschieht²¹⁵). Dass dabei näherhin stets die Gottesrelation fundamental sei und diese auch bei unmittelbaren Segenssprüchen ohne göttlichen Urheber vorausgesetzt werde (820), lässt sich indes kaum aus den Quellen belegen und überzeugt in keiner Weise. Dogmatisch gerät damit die Gottesbeziehung zum Kriterium für die Wirksamkeit des Segens²¹⁶. Das Solidaritäts- bzw. Gemeinschaftskonzept wird dadurch unnötig eingegrenzt; man kann aber auch fragen, ob es nicht grundsätzlich zu beschränkt ist für eine Gesamterfassung der Segensvorgänge²¹⁷. Sodann bleibt die Abgrenzung gegen ein magisches Verständnis ebenso thetisch – denn das relationale Gefüge von Segensvorgängen besagt ja noch nichts über deren Inhalte und Funktionsweisen – wie die Engführung von בָּרַךְ auf das Aussprechen feierlicher Worte problematisch. Und Ähnliches gilt für die Kritik an Westermann. In Bezug auf die Quellen gilt es schließlich positiv zu vermerken, dass Scharbert neben altorientalischen Texten zu Segen und Fluch erstmals am Rande vereinzelte alt-hebräische Primärzeugnisse einzubeziehen vermag²¹⁸.

Die vergleichsweise ausführliche Studie zum aaronitischen Segen von *Klaus Seybold*²¹⁹ ist wegen einigen generellen Ausführungen an dieser Stelle wenigstens kurz zu referieren. Nach einer rezeptionsgeschichtlichen Einführung (13ff) und einer kurzen Textanalyse (23ff) bestimmt er im Anschluss an E. Jenni (s.o. Anm. 29) בָּרַךְ im strengen Sinn als faktitives Pi'el (»Gesegnetsein bewirken« [29]²²⁰), das mit B. Landsberger der »Kategorie des »guten Wortes« subsumiert (30), der Grußsituation zugeordnet (59.69.76) und mit W. Schottroff in die atl. und altorientalischen Bedeutungsfelder eingezeichnet wird (31ff). In der revidierten Fassung bezieht Seybold bei der Analyse des Handlungszusammenhangs überzeugend die Sprechakttheorie ein (21.59ff.77)²²¹ und berücksichtigt den spektakulären Fund vom Ketef Hinnom (9.12.78ff), den er m.E. allerdings fragwürdig der Nachgeschichte von Num 6 aus dem 5.–4. Jh. v.Chr. (P^s) zuordnet (72.80; s.u. B.II.4.c). Weiter sieht er in Num 6 (mit P.D. Miller im Gegenüber zu Westermann) Segen und Rettung verbunden (55), und er schenkt der vorliegenden Kontextuierung von Num 6 in den priesterschriftlichen Anhängen und der damit er-

214 Vgl. *Scharbert*, Solidarität, 7ff, s. 1ff. – Die Deutung als Gemeinschaftsverhältnis wird etwa rezipiert von *J. Schreiner*, Segen, 200.207 bis zu *Veijola*, TRE 31, 77.

215 S. *Scharbert*, Solidarität, 10f.

216 Im Unterschied zu Schottroff kann Segen (zumindest mit menschlichem Subjekt) deshalb Gemeinschaft nicht konstituieren, sondern nur erhalten oder stärken: Segen ist »davon abhängig, daß der zu segnende Mensch in der Gemeinschaft mit Gott steht, sie sucht oder ihrer würdig ist« (*Scharbert*, ThWAT 1, 836; s. zur Kritik auch *Frettlöb*, Theologie, 67ff, bes. 70; ebenso *Veijola*, TRE 31, 77).

217 So *Mitchell*, BRK, 26f.

218 Es handelt sich zunächst um die Grabinschrift aus Hirbet el-Qom (vgl. *Scharbert*, ThWAT 1, 833; *ders.*, Geschichte, 13.22); s. später als knapper Überblick zu den Primärtexten *ders.*, Abram.

219 Segen (1977, überarbeitet 2004); auf letztere Fassung beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

220 Ein magisches Funktionieren von Seg(n)en gesteht er dabei nur noch im Hintergrund zu (s. a.a.O., 21.29.59).

221 So im Anschluss an *Thiselton*, Power (1974); *Wonneberger*, Segen (1984); ebenfalls wesentlich ist diese Perspektive für *Wagner*, Sprechhandlungen (1994); *Mitchell*, BRK (s.u.); *Veijola*, TRE 31 (2000) u.a. (s.o. Anm. 33).

reichten Stilisierung und Legitimierung als Gottesrede Beachtung (49), beurteilt indes die literarische Komposition des Makrokontextes m.E. defizitär als zufällig angesammelte »Rumpelkammer« (61; s. dazu u. B Anm. 213).

In Zustimmung und Widerspruch zu Westermann werden also sprachlich-formgeschichtliche Aspekte präzisiert (Wehmeier), neue sozialgeschichtliche Segensdeutungen vorgelegt (Schottroff, Scharbert) und manche Elemente der Segensgeschichte anders beurteilt (Seibold u.a.); mit vereinzelt Ausnahmen bleibt jedoch auf lange Sicht das Gesamtmodell Westermanns sowie dessen Methodik und Quellenbasis maßgebend.

4 Neueinsätze und das Spektrum gegenwärtiger Modelle: Mitchell, Crawford, Müller, Wagner, Frettlöh, Greiner und kleinere Beiträge

Dies ändert sich – abgesehen von kleineren Einzelstudien – grundsätzlich erst mit neuen Gesamtdarstellungen: Ende der 1980er Jahre im englischsprachigen Kontext (Mitchell; für die althebräischen Inschriften Crawford), bzw. verzögert und in systematisch-theologischer Perspektive Ende der 1990er Jahre im deutschsprachigen Raum (Frettlöh; Greiner), aus dem zuvor zwei exegetische Beiträge von einiger Relevanz zu erwähnen sind (Müller; Wagner).

Den ersten Gesamtentwurf nach rund eineinhalb Jahrzehnten legt *Christopher W. Mitchell* vor²²². Er fragt nach der Bedeutung von בָּרַךְ im AT und bekämpft im Gefolge Scharberts ein magisches Segensverständnis (1f), indem er die Relation zwischen (göttlichem) Segensspender und (menschlichem) Segensempfänger ins Zentrum stellt. Theistisch formuliert er: »The common feature of all the meanings of *brk* is that blessing ... is an act freely performed which expresses the grace and goodwill of the blessing. It has the connotation of a favorable relationship between the blessing and the person blessed« (2, s. 165). Den nicht-magischen Charakter sieht er nach einer methodischen Favorisierung des Kontextprinzips (4f) zunächst etymologisch bestätigt (15). Entsprechend resultiert aus einem systematisch-formgeschichtlich nach göttlichem bzw. menschlichem Subjekt bzw. Objekt gegliederten Durchgang durch die atl. Belege, dass die Relation – zwischen Gott und Mensch – entscheidend ist (165); dagegen sind die Segensinhalte (meist Fruchtbarkeit, aber auch geistige Güter wie Liebe [s. 167]) »really not essential elements of blessing at all« (165), denn Gott segnet »because of his favorable attitude toward a person« (165)²²³. Auch menschliche Segensäußerungen »never have a magical or self-fulfilling power« (167f, s. 171ff.176). Gelten sie Gott, der keiner Güter bedarf, heißt בָּרַךְ »preisen« (146f.170f); weiter bedeutet בָּרַךְ umgangssprachlich »grüßen« und »verabschieden« (106ff), was natürlich unsicher bleiben muss. Schließlich hält Mitchell mit Scharbert Segen und Rettung für eng miteinander verquickt (177ff).

Mitchell konzentriert sich mit Recht auf בָּרַךְ, ohne dabei die Fluchthematik auszublenken, und erfasst den wichtigen (wenn auch m.E. nicht exklusiv relevanten) Aspekt der Relation umfassender als Scharberts Solidaritätskonzept, indem in Aufnahme der

222 BRK (1987; Ph.D. 1983); darauf beziehen sich die Seitenzahlen im Text.

223 Im Fall von Num 6,24ff garantiert Gott aber unter bestimmten Vollzugsbedingungen »to respond regardless of the identity or character of the persons blessed« (97).

Sprechakttheorie (2.7f u.ö.) die perlokutionäre Kraft von Segensaussagen hervorgehoben wird (27)²²⁴. Der systematischen Frage nach der Bedeutung (meaning) von בָּרַךְ im AT korrespondiert der systematisch(-formgeschichtlich)e Zugang und Aufbau der Arbeit; so erstaunt es nicht, dass die Ergebnisse die Ausgangsthese des »anti-magischen« Relationscharakters von בָּרַךְ bestätigen, die allerdings m.E. weniger aus den Texten entwickelt als schlicht vorausgesetzt werden (s. 1f)²²⁵. Diese »orthodoxe« Optik leitet denn auch die sehr einseitige Interpretation der – immerhin partiell herangezogenen – Primärquellen (s. z.B. 90ff zu Deir ‘Alla), sodass der wiederholt betonte Wert der »Archäologie« (2.173 u.a.) durch das konkrete Verfahren stark relativiert wird. Kehrseite des systematisch-formgeschichtlichen Zugriffs ist, dass wiederum vorab Einzelstellen behandelt werden, während die litera(tu)rhistorischen Corpora und die sich hier abzeichnenden Entwicklungen kaum Beachtung finden, sodass das für die atl. Spätphasen zu Recht beanspruchte (s.u. B.III je die Ergebnisse) magiefreie Segensverständnis unkritisch generalisiert und in die historischen Vorstufen zurückprojiziert wird.

Ausschließlich mit Segen und Fluch in syro-palästinischen Inschriften der Königszeit befasst sich *Timothy G. Crawford*²²⁶. Im Anschluss an einen semantischen Überblick zu Seg(n)en/Fluch(en) im alten Orient (7ff), wo er bereits Hinweise findet, »that blessing is prayer« (15), summiert er die bisherige Forschung (16ff). Er macht einen Konsens darüber aus, dass »[b]lessing consists of a wish for someone to receive the things considered good in life« (25, s. 231) – sei der Wunsch nun generell umfassend oder spezifischen Inhalts (Fruchtbarkeit etc.). Umstritten bleibt, ob Seg(n)en magisch oder als Bitte zu verstehen ist, wofür letztere Option Crawford favorisiert und aus den Inschriften substantiieren zu können meint (208.231). Die folgenden Durcharbeitungen (35ff) mit kurzer Auswertung (73f) ordnen das Segens-Material – das ohne explizite Begründung aufgrund von בָּרַךְ, שָׁלוֹם oder typischen Segensinhalten behandelt wird (s. 2.4.35) – in vier formgeschichtliche Typen, in denen der Segenswunsch generell oder spezifisch sowie mit oder ohne בָּרַךְ formuliert wird; dabei lässt sich zwar (parallel zum Fluch [s. 134.208]) eine Tendenz von spezifischen zu generellen Segensinhalten feststellen (74.232f), doch kein distinktes »evolutionary development of the concept of the power to bless« (231), wie es in der älteren Forschung skizziert wurde.

Komplementär zu Mitchell, der sich im Wesentlichen auf das AT konzentriert, bearbeitet Crawford erstmals umfassend – soweit damals bekannt – die textlichen Primärquellen, womit eine eminent wichtige Verbreiterung der Datenmenge und -qualität für die Segenthematik resultiert. Obwohl immer noch Segen und Fluch die Ausgangsbasis bilden, werden beide Elemente selbständig dargestellt. Die erstmalige Sichtung rechtfertigt auch die formgeschichtliche Typisierung und Anlage, zumal der jeweilige situative und historische Kontext bei der Interpretation präsent bleibt. Dennoch bleiben die religions- und theologiegeschichtlichen Verortungen und Auswertungen defizitär, etwa wenn Crawford vom 10.–6. Jh. v.Chr. keine konzeptionellen Veränderungen, geschweige denn Transformationen, beobachtet (231) oder wenn er urteilt, dass die sich auch an

224 Anders als bei Scharbert kann Segen auch eine Beziehung erschaffen: »God calls people *into* a close relationship« (*Mitchell*, BRK, 167).

225 Fragen kann man, ob es angemessen ist, den entscheidenden relationalen Aspekt von בָּרַךְ (wogegen die Segensinhalte ja nebensächlich sind) unter der Kategorie der Bedeutung (meaning) zu verhandeln (oder ob hier nicht vorab Funktion und Pragmatik im Blick stehen).

226 Blessing (1992); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

andere Gottheiten als an Jhwh wendenden »extra-Yahweh« invocations are ... quite clear enough to be striking exceptions« (232).

Wegen seiner Relevanz ist hier ein Aufsatz von *Hans-Peter Müller* zum Segen selbständig zu besprechen²²⁷. Sorgfältig erörtert er mit formgeschichtlichen Methoden die literarisch-sprachlichen Segensformen im Blick auf: den magischen Charakter (3f), die bewirkte Fruchtbarkeit (4), die Personengebundenheit (5f), die Vermittlung durch Gebärden und Sprechakte (6ff), die (übernommenen) Funktionen der Gottheiten (12ff) sowie die Begründungen und Bedingungen (14ff). Es zeigt sich eine »indikativisch-jussivische Bedeutungsambivalenz«²²⁸ in Nominalsätzen, die erst durch Verbalsätze ausdifferenziert wird (9ff), wobei auch hier noch – soweit nicht eine Gottheit Subjekt ist – in Genetiv- und Adverbialkonstruktionen »Gott und bestimmte kosmische Bereiche mit numinosen Kräften ... geradezu ineinander übergehen« (13)²²⁹. Die »theologische Bedeutung« (19) des »halb vergessenen Themas« Segen (1)²³⁰ beruht zunächst darauf, dass hier »die frühen Selbstverständlichkeiten hinter den kleinsten überlieferungsgeschichtlichen ... Einheiten« greifbar werden (1), bei denen »Formgeschichte und Syntax noch fast identisch« sind (2). Derart zeigt hier die (gegenüber der Rettung) randständige Segenthematik (3) einerseits (in anthropologischer Perspektive) eine »Strukturierungstendenz ... , die nützliche und schädliche Kräfte in ein für das menschliche Leben operatives Gefälle bringt und durch den dabei erzielten Ordnungsgewinn zugleich Vitalität begünstigt« (27), und eröffnet andererseits (in theologischer Perspektive) eine Vermittlungsmöglichkeit von Gott und Welt, sodass eine »Gotthaltigkeit der Welt« (1) ins Blickfeld tritt: Segen etabliert einen »Indifferenzraum zwischen Schöpfungstheologie und Soteriologie« (26, s. 19ff), zwischen »Transzendenz und Immanenz Gottes« (32).

In überzeugender Weise setzt Müller mit präzisen Analysen bei den kleinsten formgeschichtlichen Einheiten ein und entwickelt daraus Segens»theologien«, die er dezidiert mit gegenwärtigen (systematisch-)theologischen Fragestellungen in ein Gespräch bringt. Hervorzuheben ist auch, dass er als einer der ersten die relevanten althebräischen Pri-

227 Segen (1990); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. Vgl. ergänzend zu den Primärquellen *ders.*, *Kolloquialsprache* (1992). Diese Arbeiten führen den zweiten Teil seiner Habilitation fort (*ders.*, *Ursprünge* [1969], 132ff), wo er Gottes Eingreifen als »präsentische[s] Endgültigkeitserlebnis« (7) neben der Geschichte (13ff) und dem Bundesschluss (173ff) auch im Segen und Fluch – die hier noch enger kombiniert werden – ausmacht (7ff.131). Es handelt sich um konstatierende bzw. zuwendende »wirksame Machtworte« (134, s. 136), bei denen »grundsätzlich ... sich der Vorgang des Segnens seitens der Gottheit in nichts von der Segnung durch Menschen [unterscheidet]« (137). Dabei ist die raum-zeitliche Geltung prinzipiell unbegrenzt konzipiert (143ff), doch durch die retrospektiv ersichtliche Begrenzung des Segens-Spenders und -Empfängers (148ff) resultiert »am Ende einer längeren Formentfaltung« (161) die Erwartung eines zukünftigen Segens Gottes, dem durch seine Unbegründet- und Unbedingtheit (131.161f.223) nun definitiv eschatologischer Endgültigkeitscharakter eignet. (Dass hierfür das »Segensfeld« erheblich erweitert wird und sich בָּרַךְ in den einschlägigen Aussagen nur ausnahmsweise findet, sei hier nur angemerkt, deutet aber an, dass eine kritische Überprüfung dieser »Eschatologisierung« des Segens erforderlich wäre.)

228 *Müller*, *Kolloquialsprache*, 21, vgl. 49f; s. *ders.*, *Segen*, 6ff; *ders.*, *Ursprünge*, 134.

229 Vgl. die detailliertere Formentwicklung bei *Müller*, a.a.O., 132ff.

230 Der Titel ist doppeldeutig: Vergessen ist die Segenthematik weithin sowohl in der Forschung als auch im AT selber (s. *Müller*, *Segen*, 1f.19f).

märquellen substantiell für das Verständnis der Segensthematik heranzieht. Zu bemängeln ist indes, dass Müller Segen zu den »komplementären Randmotiven« des AT zählt (3): Das mag teils durch die Arbeitsorganisation bedingt sein²³¹, wird aber den religionsgeschichtlichen Grundgegebenheiten im alten Israel, wo Segen ein Hauptthema bildet (s.o. A.II.1.a; s.u. B.II–III), nicht gerecht und stellt sich schon innerhalb des AT problematisch dar. Denn das Bild ändert sich grundlegend, wenn man Segen nicht nur auf die Ebene der kleinsten Einheiten beschränkt, sondern methodisch über Müller hinaus die redaktionsgeschichtlichen Entwicklungen innerhalb größerer Textcorpora wie der VG der Gen oder dem Dtn in den Blick nimmt.

*Andreas Wagner*²³² exemplifiziert seine Anwendung der Sprechakttheorie auf das AT – nach umfangreichen sprachphilosophischen (7ff) und exegetischen (75ff.93ff) Einleitungen – anhand des performativen Verbs »segnen« (253ff); seine Überlegungen versteht er als Ergänzungen zu Müller (254) und konzentriert sich exemplarisch auf בָּרַךְ. Unter Einbezug der wichtigsten Primärquellen klassifiziert Wagner die Belege bezüglich Segensbewirker (254ff) und -empfänger (257ff)²³³. Gegenüber den älteren Entwicklungsmodellen meldet er Vorbehalte an (258ff), anerkennt aber eine Entwicklung von der (ähnlich wie bei Müller beurteilten) Indifferenz von selbstwirksamem und gottgewirktem Segen zu einer immer eindeutigeren Rückführung auf Jhwh: Deklarative explizit performative Äußerungen (s. 267ff.284) treten zugunsten von jhwhbezogenen Segenswünschen zurück (326, s. 262f.264ff.277f.280ff). In diesem Duktus werde, so Wagner, auch die für das alte Israel bezeichnende Formel בָּרַךְ NN verständlich, die den Sprecher marginalisiert (278f). Diese Entwicklungen korrelieren dem sich verändernden Kontext des Jhwhglaubens (282ff).

Die konsequente Anwendung der Sprechakttheorie (dazu s.o. Anm. 33.230) verdient ebenso Beachtung wie der Einbezug der (wichtigsten) Primärquellen. Dabei bleibt auf der sprachlichen Ebene zu konstatieren, dass – entsprechend der Ausrichtung auf das Sprechhandeln – das Verb im Zentrum steht und die Nominalbildung בְּרָכָה kaum berücksichtigt wird. Auf der historischen Ebene kommen die skizzierten Entwicklungen der Segensverständnisse über die Erhebung einer generellen Bewegung nicht hinaus; es steht zu vermuten, dass die Befunde bei einer präziseren religions- und theologiegeschichtlichen Analyse, die nicht nur die kleinen Einheiten, sondern auch die redaktionsgeschichtlichen Prozesse innerhalb der größeren Textcorpora untersucht, ein wesentlich differenzierteres und komplexeres Bild ergeben (s.u. B.II–III). Und wenn auch nach Wagner zumindest das Perfekt »genauer bestimmt werden [kann] ... als syntaktische Realisierungsform performativer Verben in explizit performativen Äußerungen« (324, s. 289ff), so führt dies in der grundsätzlichen Frage nach Bedeutung und Funktion der performativen בָּרַךְ-Vorgänge nicht substantiell weiter. Es wird zu sehen sein, ob sich hier durch eine religions- und theologiegeschichtliche Beleganalyse weiterkommen lässt, etwa im Blick auf das Verständnis früher Segensvollzüge als magischer Transfer von Lebenskraft ...

231 Der ältere Aufsatz (Segen) bearbeitet das AT, der jüngere (Kolloquialsprache) hingegen die textlichen Primärquellen. Mindestens so wichtig dürften aber die älteren Weichenstellungen sein (s. *Müller*, Ursprünge, 7ff).

232 Sprechakte (1997); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. S.a. die Vorarbeit: *ders.*, Sprechhandlungen (1994).

233 Vgl. weiter *Wagner*, Sprechakte, 87ff.

1998 erscheint von *Magdalene L. Frettlöh* die erste deutschsprachige Monographie zur Segenthematik nach knapp 30 Jahren²³⁴. Im vorliegenden Zusammenhang ist vorab der biblische bzw. atl. Teil A der schwergewichtig systematisch-theologischen Arbeit zu würdigen. Er folgt auf eine Einleitung zur wachsenden Segensbedürftigkeit (15ff) und der dazu kontrastierenden »Segensvergessenheit der Theologie« (22, s. 18ff), was u.a. mit einem magischen Missverständnis (19ff.26) und einer erst sekundären Theologisierung eines ursprünglich anthropologischen Phänomens (24) begründet wird. Teil A will nun einen Abriss zu »den systematisch-theologisch bedeutsamen Ergebnissen exegetischer Arbeiten zum Segen« skizzieren (37). Summarisch handelt es sich »beim Segen ursprünglich um ein zwischenmenschliches, nichttheologisches, nichtkultisches und ... alltägliches Geschehen« (44). Anschließend referiert Frettlöh den Entwurf Westermanns (45ff) und die Auseinandersetzungen damit vonseiten Schottroffs und Scharberts (62ff), ergänzt um kritische Bemerkungen v.a. zu letzterem und um die Rezeption von *Timotheus Arndt*, der die Grundbedeutung von בָּרַךְ als »beachten«, »sich (gegenseitig) zuwenden« bestimmt²³⁵. Damit wird der atl. Teil abgeschlossen und bei der Dogmatik und ihrer Tradition neu eingesetzt (73ff.89ff). Der Schlussteil entfaltet dann unter Aufnahme biblischer Schlüsseltexte (AT: Gen 12 [s. zur Deutung Frettlöhs u. B Anm. 279]; Hiob-Rahmenerzählung; Dtn 28) »Grundlinien einer biblischen und dogmatischen Theologie des Segens« im Blick auf das Verhältnis von Israel und Völkern (Partikularität und Universalität von Segen [271ff]) und von Mensch und Gott (346ff)²³⁶.

234 Theologie (1998; ⁵2005); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

235 S. *Arndt*, Überlegungen (1995), 53, der dies aus dem Grußgeschehen ableitet und so die Pole »Kraft« und »Wort« verbunden sieht (49ff); keineswegs lässt sich daraus indes mit ihm folgern, dass »nicht irgend eine numinose Kraft übermittelt« wird (54).

236 Mit Recht hält Frettlöh fest, dass בָּרַךְ für Menschen und Gott gebraucht wird (Theologie, 384ff; s.o. A.II.1.b). Hingegen scheint sehr fraglich, ob man daraus bzw. aus einzelnen Textablaufsstrukturen eine »auf *Gegenseitigkeit* beruhende Beziehung von Gott und Mensch« (386) erschließen und weitergehend diese Reziprozität so systematisieren kann, dass »Gottes Segen erst dort zu seinem Ziel kommt, wo er zu Gott zurückströmt« (386): Das Gottsegnen wird in Absicherung gegen magische Deutungen als Intensivlob (387ff) und als »Mitarbeit des Menschen an der Erlösung« interpretiert (387, dort kursiv; s.a. anhand von Ps 115 *dies.*, Mitarbeit [1996]; vorsichtiger spricht sie neuerdings von Mitarbeit generell, s. *dies.*, Abigajils, 358 [2004]). Das mag systematisch-theologisch einleuchten oder – wie mir selber – auch nicht, wird aber kaum den spezifischen historischen Eigenheiten der Segensvollzüge zwischen Gottheiten und Menschen gerecht, bei denen es in aller Regel nicht um eine Erlösung von oder zu etwas geht, sondern (für Menschen) um eine Sicherung und Steigerung des materiell-irdischen Lebens. Fasst man diese diesseitigen »Heilsverheißungen/-verwirklichungen als Erlösung, so stellt dies einerseits בָּרַךְ nivellierend und unter Verlust des spezifischen Charakters neben diverse andere Erlösungsaspekte und verändert andererseits das Erlösungsverständnis. Dabei bringt der Erlösungsbegriff grundsätzlich eine eschatologisch-soteriologische Kategorie ins Spiel, die dem auf material-diesseitige Lebenssteigerung fokussierten Segen nicht entspricht, ja (je nach Fassung) sogar entgegenläuft (s.a.o. Anm. 227). Auch das Gottsegnen, das zwar einen noch zu verwirklichenden Wunsch formulieren mag, bildet ausweislich der situativ-impliziten oder auch expliziten Zurückführungen vieler (zumal alter) Segensäußerungen auf gemachte Erfahrungen eine dies-

Das mittlerweile in fünfter Auflage vorliegende Werk Frettlöhs hat eine außerordentliche Verbreitung gefunden und belegt auch hierzulande das neu aufkommende Interesse an der Segensthematik. Methodisch ist der interdisziplinäre Zugang hervorzuheben, der unternommen wird: Trotz des systematischen Schwergewichts erhält die atl. Exegetik wichtige Impulse für die Erforschung des Themas – die freilich bislang innerhalb der atl. Wissenschaft noch nicht nachhaltig gezündet haben bzw. auf Resonanz gestoßen sind. Dies liegt nicht darin begründet, dass sich Frettlöh im atl. Teil auf ein Referat von Westermann, Schottroff und Scharbert mit einigen allgemeinen Kritikpunkten beschränkt, während sie die neuere Forschung (vorab die Monographien von Mitchell und Crawford) übergeht und auch deutschsprachige exegetische Beiträge, etwa von Müller, Wagner oder *Christine Gottfriedsen*²³⁷, nicht oder nur marginal rezipiert. Offenbar lässt sich hier nicht von »systematisch-theologisch bedeutsamen Ergebnissen« sprechen (37); so überrascht es nicht, dass selbst die damals bereits leicht zugänglichen Primärquellen unerwähnt bleiben. Ungeachtet dieser (exegetischen) Defizite ist die Arbeit theologiegeschichtlich aufschlussreich, belegt sie doch im deutschsprachigen Raum in aller Deutlichkeit einen – unterdessen anhaltenden und verstärkten – Umschwung gegenüber den vorangegangenen Jahrzehnten der Dominanz der dialektischen Theologie²³⁸, in welcher der Segensthematik kaum Beachtung geschenkt wurde; ein detaillierter Vergleich der systematischen Positionen Frettlöhs etwa mit denjenigen Barths in Bezug auf Rahmensituation, Prämissen, Methodik und Argumentationsstruktur verspricht interessante Einsichten.

Nur en passant ist die Arbeit von *Dorothea Greiner* zu erwähnen, die ebenfalls systematisch-theologisch orientiert ist, in der jedoch – anders als bei Frettlöh – atl. Segenstexte bzw. deren Segensverständnis keine tragende Rolle spielen²³⁹.

seitige und gegenwartsbezogene Re-Aktion (vgl. die Kategorie des »regressive blessing«, die *Murtonen*, *Meaning*, 175f hierfür einführt – ohne hier auf deren Problematik im Gegensatz zum wünschenden »progressive blessing« einzutreten). Diese systematischen Implikationen müssten eingehender erörtert werden.

- 237 Lediglich in einer Fußnote (55 Anm. 51) wird der Aufsatz von *Gottfriedsen* (Segensverständnis [1990]) verzeichnet, obwohl hier auch für Frettlöh interessante Befunde und eine der profundesten Kritiken an Westermann vorliegen, wobei insbes. das hohe Alter von Gen 27 – aus m.E. teils fragwürdigen Gründen – bezweifelt wird (2f). Aus Stellen wie Gen 24,60; 32,1; 48,8ff; 49,25f rekonstruiert Gottfriedsen ein ursprüngliches Segensverständnis (3ff), das untheologisch und umfassend konzipiert ist, durch Personen übertragen wird sowie in (alltäglichen) Abschiedssituationen der Familie haftet, also mit Schottroff und Scharbert auf Gemeinschaft zielt (14). Dabei gebe es »keine ursprüngliche Konzentration des Segensbegriffs in der Jakob-Überlieferung« (12), ja überhaupt werde Segen unpersönlich formuliert und erscheine »im Sinn von materiellem Wohlstand ... nicht als Motiv von ursprünglichen Vätererzählungen« (13). Vor diesem Hintergrund wird der (gegenüber Westermann redimensionierte) Jhwhist profiliert (5ff; s. *dies.*, Fruchtbarkeit, 68ff).
- 238 Namentlich mit Karl Barth, einem der Hauptvertreter der »dogmatischen Tradition«, führt sie ein breites »Gespräch« (89, s. 215ff); indes werden andere theologische Positionen kaum diskutiert (s. zu dieser Kritik *M. Meyer-Blanck*, Segnen, 82).
- 239 Segen (1998). Immer wieder zieht Greiner atl. Texte heran, doch ohne weiterführende Diskussion oder Argumentation: So behauptet sie z.B., dass Num 24,5ff und Gen 27 »(jehowistisch) überarbeitet« seien auf eine »coram-deo-Struktur« hin (49), führt aber weder textgestützte Argumente noch Literatur an (49f). Auch die ad hoc

Nur selektiv können die in den letzten Jahren häufiger gewordenen *kleineren Beiträge der atl. Exegese* erwähnt werden: Neben zahlreichen Arbeiten zu einzelnen Textbereichen, die hier übergangen werden können (s. dazu u. B.III), stehen allgemeine Überblicksartikel.

Einen solchen bietet *Rainer Albertz*²⁴⁰ im Gefolge Westermanns; nach einem gegenwartsbezogenen Einstieg, der die Nebensächlichkeit des Themas bzw. die protestantischen Schwierigkeiten thematisiert, skizziert er – in Abgrenzung von einem ursprünglich magischen Verständnis – einerseits Gottes universalen Schöpfungssegens mit der Abhebung auf Fruchtbarkeit und urgeschichtliche Gefährdung (88ff) und andererseits den Segensgruß als »Fürwünsch bei Gott« (91) im Rahmen der »lebensfördernde[n] Gemeinschaft« (94); danach leitet er zu speziellen Segensriten über (94ff) und illustriert den Geschichtsbezug exemplarisch an den Vätererzählungen mit ihren Segensverheißungen und am Dtn (100ff).

William J. Urbrock überblickt, wie es oft in den Lexika geschieht, Segen *und* Fluch in der Bibel, wobei er Segen als performative Äußerung versteht²⁴¹.

Ebenso behandelt *Timo Veijola* in seinem TRE-Artikel²⁴² Segen und Fluch; für den Segen konzentriert er sich mit Recht auf בָּרַךְ (76) und unterstreicht einerseits die Bedeutung der althebräischen Inschriften (76f) und andererseits das Vorliegen eines performativen Sprechakts (76).

Letzteres betont auch *Hans Ulrich Steymans* wiederholt, der zudem den unterschiedlichen hebräischen und deutschen Sprachgebrauch notiert²⁴³.

*Dieter Vetter*²⁴⁴ fasst Segen zu Recht grundsätzlich als »Gegenseitigkeitsbegriff« (554), der die »Grundkraft des Lebens« darstellt (552); für Israel stellt er das magiefreie Funkzionieren heraus (552).

*Christoph Uehlinger*²⁴⁵ plädiert anhand der Interpretation des (priesterschriftlichen) Schöpfungsziels als »Segen in Fülle und Gemeinschaft mit Gott« (396) zu Recht für eine prinzipielle Aufwertung der Segenskatgorie innerhalb der Schöpfungstheologie (398).

*Marie-Louise Gubler*²⁴⁶ greift Westermanns Unterscheidung von Rettung und Segen zustimmend auf (11) und betont die Verbindung von Wort und Handlung (12).

Im Blick auf die Erschließung der für die Segensthematik wichtigen *Primärquellen* ist festzuhalten, dass deutsch seit *Helga Weippert* (Palästina, 1988) und englisch seit *Amihai Mazar* (Archaeology, 1990), gefolgt von *Othmar Keel/Christoph Uehlinger* (Göttinnen, 1992/⁵2001) und anderen (bes. *Ephraim Stern* [Archaeology, 2003] und *Angelika Berlejung* [Religionsgeschichte, 2006] sowie enzyklopädisch *Silvia Schroer/Othmar Keel* [IPIAO 1ff, 2005ff]), neue und laufend zu ergänzende Primärquellen umfassend und leicht zugänglich geworden sind (s.o. Anm. 105); sie stellen auf epigraphischem und

eingestreuten Referate exegetischer Positionen (z.B. zu Westermann [88ff] oder Schotttroff [54ff]) erbringen keine hier relevanten Argumentationen oder gar Resultate.

240 Segen (1996), 85ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

241 ABD 1 (1992), 755.

242 TRE 31 (2000), 76ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

243 LThK³ 9 (2000), 395f; *ders.*, RGG⁴ 7 (2004), 1132f; zum alten Orient s. *ders.*, Thronfolgeregelung (1995), 369ff.

244 NBL 3 (1999), 552ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

245 Segen (2001), 393ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

246 Segen (2002), 11ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

ikonographischem Gebiet neue Daten zur Verfügung. Ohne diese weit ausgreifenden archäologischen und religionsgeschichtlichen Werke hier im Einzelnen würdigen zu können, weisen sie in aller Deutlichkeit die Virulenz der Segenthematik im alten Israel auf (s.a.o. A.II.2.a). So muss jede aktuelle religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segenthematik im alten Israel die einschlägigen Belege in Primärquellen integral verarbeiten, will sie nicht einer – in historischer Perspektive nicht zu rechtfertigenden – Beschränkung auf die atl. Deutungen unterliegen. Dass dies bislang erst punktuell unternommen wurde und noch keine umfassende Synthese vorliegt, stellt ein erhebliches Defizit der gegenwärtigen Forschung dar, das in dieser Untersuchung bearbeitet werden soll (s.u. A.IV.1).

Abschließend sei ergänzt, dass in den letzten Jahren die Segenthematik zunehmend auch in *anderen theologischen Disziplinen*, um den Blick auf diese zu beschränken, behandelt wird²⁴⁷. Für das NT hat erst vor kurzem *Ulrich Heckel* das Thema aufgearbeitet²⁴⁸, praktisch-theologische Überlegungen zum Seg(n)en erfreuen sich schon länger wachsender Beliebtheit²⁴⁹, und die systematisch-theologischen Arbeiten von Frettlöh und Greiner wurden bereits besprochen.

5 Zwischenergebnisse und Desiderate

Überblickt man die eben erörterten Arbeiten und bilanziert das gegenwärtige Spektrum der Forschung, so ergeben sich für die weitere Untersuchung die folgenden Zwischenergebnisse und Desiderate.

(1) Mehrere *Zwischenergebnisse*, die sich abzeichnet oder weiteren Klärungsbedarf indiziert haben, ergänzen den Befund, dass Lexikon und Syntax, aber auch Semantik und Pragmatik von בָּרַךְ in Grundzügen als geklärt gelten können:

- Der reziproke Gebrauch von בָּרַךְ für *Menschen und Gottheiten* ist zu konstatieren und wird angemessen zu würdigen sein (s.u. C.II).
- *Semantisch* gilt als ›Grundbedeutung‹ von בָּרַךְ überzeugend die lebensfördernde Kraft, deren Inhalte und Wirkungen nach breitem Konsens meist

247 Am Rande sei vermerkt, dass Segen den Leitvers des deutschen ökumenischen Kirchentags 2003 bildete (s. dazu etwa *F. Crüsemann*, Segen und das Themaheft BiKi 58 [2003]) – ein gewisser Gradmesser für die gesamtheologische Virulenz des Themas.

248 Segen (2002) mit Lit.; zuvor waren *Beyer*, ThWNT 2 (1935), 751ff und *W. Schenk*, Segen (1967) maßgebend, zuletzt auch die konzisen Übersichten von *A. Obermann*, Segen (1998) und *W. Zager*, TRE 31 (2000), 79ff.

249 Vgl. z.B. zu Segensgesten *F. Steffenski*, Segnen (1993); *ders.*, Grundgeste (1997), zu ›Einweihungshandlungen‹ *C. Eyslein*, Gott (1993), zu liturgischen Formen vom NT her *Heckel*, Segnung (2001), zum liturgischen Spielraum innerhalb juristischer Regelungen in den lutherischen Kirchen *J. Hermelink*, Recht (2001) oder zu systematisch-praktologischen Vorüberlegungen bezüglich Segen und Fluch *C. Barben-Müller*, Segen (1995), 351ff; *Jörns*, Segen (1984) bzw. systematisch-theologisch zur Totensegnung *U. H. J. Körtner*, Totensegnung (1983); hinzu kommen ältere Themenhefte (v.a. Conc[D] 21 [2/1985]).

konkret, seltener generell Fruchtbarkeit, Prosperität und Heil (d.h. im Blick auf Menschen: vitales Wohlergehen im Diesseits) umfassen.

- *Pragmatisch* bedarf der ursprüngliche Sitz im Leben der בָּרַךְ-Vorgänge, die provisorisch als Kombination von Handlungen und Äußerungen in Begegnungssituationen mit Willkommens-/Abschiedsgruß bestimmt wurden, der Substantiierung.
 - Erfreulicherweise hat sich in jüngerer Zeit die *selbständige, differenzierte Erfassung* von Segen gegenüber dem Ansatz beim Oppositionspaar »Segen und Fluch« gut etabliert.
 - Die *Relevanz von »magischen« Vorstellungen* für die Erfassung des Segensverständnisses wurde, zumal wieder in jüngerer Zeit, häufig marginalisiert; hier gilt es m.E. im Anschluss namentlich an H.-P. Müller religions- und theologiegeschichtlich zu differenzieren und auch für die Frühzeit theologisch vorurteilsfrei²⁵⁰ die Befunde zunächst einmal zu analysieren.
 - Hierbei ermöglicht auch die seit einigen Jahren intensiver rezipierte *Sprechakttheorie* mit der Kategorie der performativen Äußerung vertiefte Einsichten.
 - Verschiedentlich und mit Recht wurde die Relevanz der *Segensrelation* unterstrichen; es gilt allerdings, Relationen und Inhalte bzw. Wirkungen von Segen kombiniert zu erfassen.
 - Derart wird seit knapp zwei Jahrzehnten mit wachsendem Erfolg an der *Überwindung der allzu lange vorherrschenden theologischen Marginalisierung der Segensthematik* gearbeitet.
- (2) Über den notierten Klärungsbedarf hinaus resultieren einige grundsätzlichere *Desiderate*, die zu den sogleich unter IV anschließenden methodischen Erörterungen überleiten.
- Im Blick auf die *Quellenbasis* wurden neben den biblischen Quellen die außerbiblischen Textquellen bislang erst vereinzelt und in Auswahl für die Segensthematik herangezogen. Hier bildet einerseits eine *umfassende Auswertung* der – nicht nur epigraphischen, sondern auch ikonographischen – Primärquellen, andererseits die *reflektierte Kombination* außerbiblischer und biblischer Quellen für die Untersuchung der Segensthematik im alten Israel eine vordringliche Aufgabe (s.u. A.IV.1).
 - Der eben konstatierte Klärungsbedarf lässt sich in vielerlei Hinsicht so bündeln, dass eine *Erfassung des ursprünglichen Orts von Segen* innerhalb von (so etwas wie) *primären Religion(serfahrungen)* erforderlich ist, in wel-

250 Vorurteilsfrei in einem doppelten Sinne: sowohl gegenüber (oft suspekten) »magischen« Funktionsweisen (die allererst adäquat erfasst und beschrieben werden müssen) als auch gegenüber (forschungsgeschichtlich im Rahmen evolutionärer Modelle lange abqualifizierten) »primären« oder traditionellen Religionen.

- chem Rahmen Bedeutungen, Gebrauch, Funktionen, ›magische‹ Wirkweisen und Relationen von Segen verständlich werden (s.u. A.IV.2).
- Dabei kommt, wie bisweilen gesehen wird, einer dezidiert *religions- und theologiegeschichtlichen Perspektive* (›Segensthematik im alten Israel‹) große Bedeutung zu, da derart eine integrale Modellbildung erfolgen kann, die Primär- und Sekundärquellen gleichermaßen erfasst. Inner- wie außerbiblich gilt es, einerseits – im kritischen Anschluss an die weithin dominierenden formgeschichtlichen Zugänge und die entsprechenden Konzentrationen auf kleine (Segens-)Einheiten – die *Konstellationen von Segen(stheologien)* herauszuarbeiten und andererseits – über die bislang zaghafte Ansätze hinaus²⁵¹ redaktionsgeschichtlich unter Einbezug der litera(tu)rgeschichtlichen Entstehung der relevanten größeren Textcorpora im AT – deren *profilierteste Transformationen* im Verlauf der Geschichte nachzuzeichnen (s.u. A.IV.2–3).
 - Diese Desiderate ordnen sich in *gegenwärtige Forschungskontexte* ein und werden von diesen vielfach beeinflusst, angeregt oder herausgefordert (s.u. A.IV.4).

IV Methodik: Quellen, Kategorien, Fragestellungen, Forschungskontexte

Im Anschluss an den problemgeschichtlichen Abriss zur Forschungsgeschichte haben sich soeben die Desiderate bündeln lassen, die bearbeitet werden sollen. Sie bedürfen der methodischen und methodologischen Präzisierungen im Blick auf die heranzuziehenden Quellen (IV.1), die zu verwendenden Kategorien (IV.2), die zu entfaltenden Fragestellungen (IV.3) und die gegenwärtigen Forschungskontexte (IV.4).

251 Vgl. bes. die Bestrebungen von Hempel, Westermann und Wehmeier. – Von der erweiterten Methodik her scheint auch eine Überwindung der ›Formelgeschichte‹ möglich, in deren Rahmen z.B. – trotz unterschiedlichem Zeit- und Quellenhorizont – schwer zu entscheiden ist, ob nun mit Crawford (in den althebräischen Inschriften) im Geschichtsverlauf eine Generalisierung der Segensinhalte bei unverändertem Segenskonzept zu erheben ist oder ob sich mit Wagner (in Inschriften und insbes. im AT) eine generelle Tendenz zu immer eindeutiger an Jhwh gebundenen Segenswünschen rekonstruieren lässt, während die Segensinhalte konstant bleiben.

1 Quellen: ikonographische und epigraphische Zeichentypen
sowie primäre und sekundäre Quellen

Segen und Segenstheologien im alten Israel bildeten einen Teil der jeweiligen religiös-theologischen (bzw. noch weiter gefasst: kulturellen) Symbolsysteme. Diese waren zeitgenössischen Personen mehr oder weniger vertraut, ließen sich aber auch damals prinzipiell nur durch Symbolisierungen bzw. Codierungen (im umfassenden Sinne) in bestimmten, gesellschaftlich bekannten Zeichen und »Medien« intersubjektiv ausdrücken, kommunizieren und verstehen. Heute sind diese Symbolsysteme nurmehr durch die (vergleichsweise) zeitresistenten visuellen Medien der Bilder und der verschrifteten Sprachen, d.h. der Texte, zugänglich, während etwa auditive, olfaktorische, gustatorische, taktile und komplexere²⁵² Symbolisierungen, die (jedenfalls damals) eine unmittelbare situative Präsenz erforderten, nur indirekt und eingeschränkt über die zeichenhaften Darstellungen in Bildern und Texten greifbar sind²⁵³. Dies gilt selbstverständlich auch für die Segensthematik im alten Israel.

252 Im Blick stehen vielfältige »szenische« Darstellungen bzw. Vorgänge etwa in Ritual oder Kult, die über mehrere Sinne kommuniziert werden und insofern leibliche Präsenz voraussetzen. Dass dabei insbes. audio-visuelle Codierungen zentral sind, dürfte ebenso einleuchten wie der Sachverhalt, dass (schon damals) visuelle »Medien« (s. dazu den Sammelband von *Frevel*, Medien; darin vorsichtig bes. *Uehlinger*, Lebenswelt, 31ff) am leichtesten Informationen und Symbolisierungen über Raum und Zeit hinweg zu speichern und zu vermitteln, also »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« herzustellen vermochten. So sind z.B. monumentale »Visualisierungen«, soweit sie erhalten und kulturell verständlich sind, heute in gleicher Weise zugänglich wie damals.

253 Bilder und Texte stellen zweifellos die beiden wichtigsten Zeichentypen visueller Symbolisierungen bzw. Codierungen dar. Ohne hier eine semiotische Grundlegung entfalten und näherhin sprachgeschichtlich die Entwicklung der Schrift (als »konservierte« Sprache) aus Bildern und Piktogrammen nachzeichnen zu können, sei festgehalten, dass m.E. ein (irreduzibel triadischer) semiotischer Ansatz (s.u. Anm. 259) aufgrund seines universaleren Horizonts den Vorzug verdient gegenüber einem dyadisch enggeführten, von vornherein auf die Vermittlung ausgerichteten kommunikationstheoretischen Zugang.

Bilder und Texte sind auch für die Segensthematik im alten Israel die entscheidenden Zeichentypen (vgl. z.B. *Uehlinger*, Medien, 140, der für den alten Orient die Medien »Texte«, »Rituale« und »Bilder« unterscheidet), während eine umfassende Beschreibung der Symbolsysteme darüber hinaus kombiniert sämtliche kulturellen Artefakte, soweit sie als zivilisatorische Hinterlassenschaft zugänglich sind, einbeziehen und auf ihre Symbolisierungs- bzw. Codierungsfunktionen befragen müsste: etwa Siedlungsarchitektur (z.B. die Stadt[geographie] als Kosmos, s. dazu *Pezzoli-Olgianti*, Imagini, 31ff), Monumentalbauten (etwa der Tempel als Kosmos), Bestattungswesen (Bestattungsweisen, Gräberanlagen, -beigaben), Kleinfunde etc. So wird gleichermaßen deutlich, dass im alten Israel (wie im alten Orient) Texte einen ungleich geringeren Umfang einnehmen als Bilder bzw. bildliche Darstellungen

Insofern verteilen sich die heranzuziehenden *visuellen Quellen*, wie bereits mehrfach angezeigt, einerseits hinsichtlich der Zeichenkategorie auf ikonographische und epigraphische Quellen (a), andererseits hinsichtlich der archäologischen Datierbarkeit und der (weniger eindeutigen) Ereignisnähe auf primäre und sekundäre Quellen (b). Im Folgenden sollen knapp die jeweiligen Typen geklärt und die Relation von ikonographischen und epigraphischen Zeichen (Symbolisierungen bzw. Codierungen) resp. das Verhältnis von primären und sekundären Quellen erörtert werden. Dabei sind Bilder ausschließlich als Primärquellen auf uns gekommen, während sich Texte in Primär- wie Sekundärquellen erhalten haben; daher stellt sich für die vorliegende Problemstellung von Segen und Segenstheologien im alten Israel die Frage nach dem Status und der sachgemäßen Kombination von primären und sekundären *Textquellen*.

a) *Ikonographische und epigraphische Zeichentypen bzw. Quellen*

Seit einigen Jahrzehnten stehen uns für die Untersuchung der Segenthematik im alten Israel, wie für andere Fragestellungen auch, bekanntlich nicht mehr nur epigraphische, sondern vermehrt auch ikonographische Quellen zur Verfügung. Die Bedeutung der letzteren haben zu Recht namentlich Othmar Keel und seine ›Fribourger Schule‹ wiederholt mit Nachdruck und in aller Ausführlichkeit herausgestellt²⁵⁴ (weshalb sich hier eine eigentliche Definition des ikonographischen Zeichentyps²⁵⁵ ›Bild‹ erübrigt). Exemplarisch wurde dies für die Segenthematik o. in Exkurs 1 und im Abriss zum alten Israel in A.II.2.b deutlich. Die folgenden Überlegungen sollen nicht zuletzt der methodischen und methodologischen Reflexion der vorgenommenen Auslegungen dienen und diese – in der gebotenen Kürze – in eine grundlegendere Bildhermeneutik einordnen.

(1) Der neu erschlossene *Typ der ikonographischen Quellen* erfordert eine ihm entsprechende *Methodik*, die den spezifischen Eigenschaften, Leistungen und Grenzen von Bildern bzw. ikonographischen Darstellungen angemessen ist

und dass es darüber hinaus Symbolisierungen bzw. Codierungen gibt, die sich nicht in die Zeichenkategorie ›Bilder‹ pressen lassen (und vielleicht am ehesten über die gegenüber Text und Bild unspezifischere Kategorie der organisierten Struktur fassbar sind).

254 Vgl. klassisch Keel, *Bilder*; ders., ABD 3, 358ff und neuerdings einführend Uehlinger, *Introduction*; Hartenstein, *Ikonographie*; s. weiter das neue Sammelwerk von B. Janowski/N. Zbomelidse, *Sichtbarkeit und knapp Berlejung*, *Quellen*, 51ff; Schroer/Keel, *IPIAO* 1, 11f.19f. Im alten Orient genießen Bilder seit längerem eine privilegierte(re) Behandlung (vgl. z.B. B. Hrouda, *Grundlagen*, 33ff).

255 ›Ikonographisch‹ wird hier stets in einem weiten Sinn und synonym zu ›bildlich‹ verwendet (bezieht sich also explizit nicht auf die Peircesche Unterscheidung von Icon, Index und Symbol).

(und sich jedenfalls nicht in der Illustrierung von Texten erschöpft²⁵⁶). Sie ist m.E. im Rahmen einer semiotischen Theoriebildung, d.h. einer Zeichenhermeneutik zu entwickeln, weil diese einerseits den Zeichenprozess so grundsätzlich erfasst, dass sie für ikonographische und epigraphische Zeichentypen gleichermaßen funktioniert, und weil sie andererseits flexibel genug ist, die spezifischen Relationen von Bildsyntaktik, Bildsemantik und Bildpragmatik adäquat näherzubestimmen. Eine solche Zeichenhermeneutik lässt sich schematisch wie in *Abb. 22* dargestellt fassen: Das Schema ist für die Semiose ikonographischer Quellen adaptiert, indem es die Zeichenkategorie »Bild« dreifach ausdifferenziert; zusätzlich aufgelistet werden die zugehörigen wichtigsten methodischen Fragestellungen. (Hingegen bleiben weitere, grundsätzlichere Aspekte der Semiose implizit, so etwa die Unterscheidung zwischen der Welt im Text und der realen Welt oder zwischen dem Interpretanten [Autor/Rezipienten] im Text und dem realen Interpretanten.) Vorerst ausgeblendet wird der zeitliche Aspekt der Semiose: Es handelt sich gewissermaßen um eine statische Momentaufnahme, welche die relevanten Relationen und Fragestellungen darstellt.

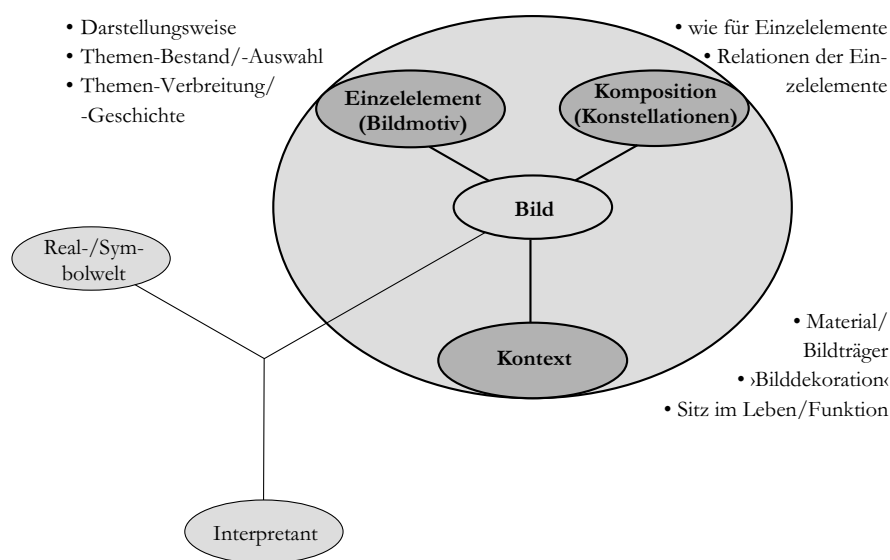


Abb. 22: Triadische Semiose ikonographischer Quellen (statisch)

Für ikonographische Quellen aus dem alten Orient hat *Othmar Keel* im Anschluss an den einflussreichen Kunsthistoriker *Erwin Panofsky* sowie dessen Kritiker eine eigen-

256 Es sei denn, man fasst dies prinzipiell wertneutral und reziprok: »Bilder illustrieren Texte, Texte kommentieren Bilder. Mal ist dabei die Information des Textes wichtiger, mal dominiert die Information des Bildes« (*W. Nöth, Semiotik, 483*).

ständige Methodik entwickelt²⁵⁷. Das obenstehende Schema schließt daran an und bezieht semiotische Einsichten und neuere Beiträge – bereits seit geraumer Zeit ist die Rede von einem »iconic turn«²⁵⁸ en vogue – mit ein. Anhand dessen seien in praktisch-hermeneutischer Ausrichtung und in Konkretisierung für den alten Orient (wo z.B. keine abstrakten Bilder begegnen) knapp einige Überlegungen zu einer *Bildhermeneutik* und einer *Methodik der Bildexegese* skizziert:

(a) Die *Semiotik* basiert grundsätzlich auf der Einsicht, dass jeder Zeichenprozess irreduzibel *triadisch* strukturiert ist²⁵⁹: Ein Bildzeichen besitzt stets nur für einen Interpretanten Bedeutung und symbolisiert Welt²⁶⁰; es besteht somit kein Verhältnis zwischen dem Bild und der Welt ohne den Interpretanten in einem bestimmten Kontext. Dies lässt sich nach den beiden anderen Seiten deklinieren: Es gibt keine Relation zwischen der Welt und dem Interpretanten ohne das Bild und keine Beziehung zwischen dem Interpretanten und dem Bild ohne die (reale bzw. symbolische) Welt. Die Bildhermeneutik muss somit das Bild, die Welt und den Interpretanten, d.h. die Bildzeichen-Syntaktik, die Bildzeichen-Semantik und die Bildzeichen-Pragmatik gleichermaßen ausbalancieren. Für die Bildexegese altorientalischer Quellen stellt sich dabei die Schwierigkeit, dass heute nur die (mehr oder weniger gut erhaltenen) Bildzeichen direkt zugänglich sind, während sich Kenntnisse über die damaligen Real-/Symbolwelten und Interpretanten nur über diese (und gegebenenfalls andere, etwa textliche) Zeichen gewinnen lassen. Deshalb ist es für jede Bildexegese unerlässlich, bei den *Bildzeichen* selbst anzusetzen, denen insofern ein heuristisch-praktischer Primat zukommt – was natürlich nichts daran ändert, dass es heutige Interpretanten sind, die Bildzeichen innerhalb (rekonstruierter) Real-/Symbolwelten deuten²⁶¹.

257 Vgl. *Keel*, *Bilder*, 267ff mit der Tab. 273, wobei namentlich der Gesamtkomposition mehr Gewicht beigemessen wird als bei Panofsky. Darauf basiert die folgende, einige Aspekte modifizierende und ergänzende Skizze.

258 So *G. Boehm*, *Wiederkehr* (1994), 13, vgl. 13ff und den »pictorial turn« (W.J.T. Mitchell); s. dazu *H. D. Kittsteiner*, *Kulturgeschichte*, 156.162ff und den Sammelband von *C. Maar/H. Burda*, *Iconic Turn*, bes. *H. Bredekamp*, *Drehmomente* und *W. Sauerländer*, *Ikonoklasmos*. – Diesem Trend entspricht eine Fülle von Lit. zu verschiedensten Aspekten von und Theorien über Bilder(n), wie sie nebst den genannten Titeln etwa summarisch bei *Nöth*, *Semiotik*, 472ff, monographisch bei *O. R. Scholz*, *Bild* (s. *ders.*, *Semiotik*, 2545ff); *A. Schelske*, *Bildern* oder im Tagungsband von *B. Naumann/E. Pankow*, *Bilder-Denken* dokumentiert ist.

259 So seit der Begründung der Semiotik durch C.S. Peirce; relativierend *C. W. Morris*, *Grundlagen*. S. dazu *U. Maas/D. Wunderlich*, *Pragmatik*, 71ff; *A. Burckhardt*, *TRE* 31, 116ff und *U. Eco*, *Semiotik*, 29ff; *Nöth*, a.a.O., 62ff.139ff; *R. Posner*, *Systematik*, 4ff; im Rahmen eines solchen Kommunikationsmodells *Schelske*, a.a.O., 13ff.104ff.

260 »Welt« wird hier im umfassenden Sinne verstanden und schließt die Götter-, die Himmels- und die Unterwelt(en) mit ein.

261 Das hat sich etwa bei der Interpretation altorientalischer Götterbilder deutlich gezeigt: Erst seit einiger Zeit ist allseits deutlich, dass sich altorientalische Bildhermeneutiken der Differenz von Bild und Abgebildetem sehr wohl bewusst sind und es sich um »Repräsentationsbilder« handelt (s. dazu umfassend *Berlejung*, *Bilder*).

Im vorliegenden Zusammenhang ist dies insofern interessant, als sich eine Differenz zur *Selbstwirksamkeit* von Segen aufzutut: Im Rahmen einer magischen Konzeption, aber nicht nur in ihr, sondern etwa auch im Rahmen von Sprechakten, sind offenbar semiotisch Zeichen und Welt (Bezeichnetes) eng miteinander verbunden,

(b) Im konkreten *Vollzug einer methodischen Bildexegese* empfiehlt es sich – analog zur Textexegese²⁶² –, vorgängig zu den einzelnen Methodenschritten assoziativ und kreativ Bildmotive, Bildkomposition und Bildkontext zu überblicken und syntaktische, semantische und pragmatische Hypothesen zu bilden (z.B. bezüglich unsicherer Kompositions-/Motivabgrenzungen, unklarer Bedeutungsaspekte oder denkbarer Funktionen und Kontextualisierungen). Damit werden erstens der kreative Aspekt jeder Bildinterpretation (kontrolliert, weil verortet und im nachfolgenden methodischen Vollzug überprüfbar) einbezogen, zweitens provisorisch die semiotischen Gesamthorizonte des Bildes erwogen und drittens die prinzipielle Interdependenz der Methodenschritte²⁶³ abgesichert.

Im Anschluss daran legen sich bei der Exegese der Zeichenkategorie »Bild« in heuristischer Abzweckung folgende Methodenschritte nahe; dabei ist es wie in der Textexegese aus Gründen der Transparenz darstellerisch jeweils geboten, Beschreibung (Analyse) und Deutung (Interpretation) der Befunde zu trennen, worauf im Grundsatz bereits Panofsky insistiert hat²⁶⁴.

Zunächst ergibt sich bei Bildzeichen aufgrund der ikonographischen Zeichenstruktur (in Analogie zu Texten, wo dies meist selbstverständlich geschieht) häufig die Unterscheidung von *Zeichenelement*, d.h. einzelnen Bildmotiven, und *Zeichenkomposition*, d.h. daraus gebildeten komplexeren szenischen Konstellationen u.U. auf mehreren Ebenen²⁶⁵. Mittels *Motiv- bzw. Kompositionsanalyse* werden dabei – neben bisweilen problematischen Abgrenzungen – erhoben: die Darstellungsweisen (Stil, Konventionen)²⁶⁶, der Bestand und die Auswahl an Themen, die Verbreitung und die Geschichte

ja bei der sprachlichen Äußerung sogar fast gleichgesetzt: Das (Segens-)Zeichen verweist nicht nur, sondern es etabliert nachgerade wirkmächtig, was es symbolisiert.

262 S. zu dieser *O. H. Steck*, Exegese, 5ff.

263 Vgl. dazu *Keel*, Bilder, 271.

264 *Panofsky* hat für den Auslegungsvorgang insgesamt den Dreischritt einer »vorikonographischen Beschreibung«, einer »ikonographischen Analyse« und einer »ikonologischen Interpretation« entwickelt (in seinem bilanzierenden Aufsatz: Ikonographie, 214, vgl. 222f; s.a. die Lit. und Diskussion im Sammelband von *E. Kaemmerling*, Ikonographie, bes. 489ff.511f; *Roeck*, Auge, 43ff), wobei die Ikonographie analytisch die Bildoberfläche beschreibt und klassifiziert, während die Ikonologie synthetisch die Tiefenstruktur, den Ort in der Kultur insgesamt interpretiert (andere haben auch von Ikonik gesprochen). Diese Unterscheidung, die auf die einzelnen Methodenschritte bezogen wird, hat bis heute viel Anklang gefunden, so etwa bei *Berlejung*, Quellen, 52f, nach der sich »ein Dreischritt von der phänomenologischen Beschreibung über die ikonographische Analyse zur ikonologischen Interpretation [ergibt]« (s. ähnlich *Hartenstein*, Ikonographie, 174ff: 179f).

265 Auf Kleinfunden, wie sie in Israel/Palästina bes. häufig sind, deckt sich oft eine szenische Konstellation mit dem Bild insgesamt (s. z.B. bei den meisten Siegeln). Werden hingegen mehrere Konstellation kombiniert (vgl. z.B. Kunttillet 'Ağrud, s.u. B.II.1.b), so gilt es, die Relationen zwischen den einzelnen Konstellation schrittweise bis hin zur Gesamtkomposition zu untersuchen. Als Beispiel mag der jüngere Kultständer aus Ta'anach dienen, bei dem die Deutung von Motiven zu Registern, Fassaden und Gesamtkomposition fortschreitet (s.o. Exkurs 1).

266 Der Stil hängt natürlich auch vom Material ab (s.u. und z.B. die Kugelbohrgravur auf hartem Quarz o. Abb. 12 mit Anm. 131), hingegen beruht beispielsweise die

der Themen sowie bei szenischen Konstellationen zudem die *syntaktische Frage* nach den Relationen einzelner Elemente (Proportionen, Größen, Anordnungen, Kompositionsregeln)²⁶⁷.

Insbes. auf der Motivebene, bei Verschiebungen manchmal auch auf der Kompositionsebene, stellt sich die *semantische Frage* nach dem Bedeutungs- und Symbolisierungsgehalt innerhalb der realen bzw. symbolischen Welt²⁶⁸. Dabei zeigt sich die Interdependenz nicht nur von Bildmotiven und szenischen Konstellationen, sondern auch von syntaktischer und semantischer Perspektive (z.B. hat die Kombination von Palme/Wasserstrom Anhalt in der realen Welt, der Kompositbaum hingegen nicht).

Schließlich steht das Bildzeichen in einem (freilich nicht immer bekannten) *Zeichenkontext*, d.h. einer lebensweltlichen Bildeinbettung. Mittels *Kontextanalyse* lässt sich – bezüglich Einzelmotiv und Komposition²⁶⁹ – eruieren: das Material bzw. der Bildträger, die »Dekoration«²⁷⁰ und damit verbunden der Sitz im Leben bzw. die Funktion²⁷¹; hierfür wird wie bei der Motiv- und der Kontextanalyse nach der geographischen, soziologischen, historischen Verbreitung und Entwicklung gefragt. Dabei interagieren Zeichenfunktion, Zeichenkomposition und Zeichenbedeutung in unterschiedlicher Weise miteinander: Die Funktion bleibt z.B. bei Siegeln unabhängig, steuert aber die Kompositionsauswahl (Personen bzw. Institutionen wollen sich in bestimmter Weise präsentieren), während etwa bei den (vielfältig verwendbaren) Krügen aus Kuntillet 'Ağrud wohl die »Komposition« bzw. der Motivbestand bestimmte Rückschlüsse auf die Funktion ermöglicht (s.u. B.II.1.b).

Der Zeichenkontext kann also in vielen Fällen weiterführende Aufschlüsse geben im Blick auf die *pragmatische Frage* nach der Funktion des Bildzeichens für die mutmaßlichen Interpretanten und ist deshalb für die Bildexegese von nicht zu unterschätzender Relevanz.

Front-/ (Halb-)Schräg-/Seitenansicht auf festen Konventionen und Wertungen (zur generell unperspektivischen Darstellungsweise s. *Hrouda*, Grundlagen, 33f). Andere Faktoren wie z.B. die Farbgebung, die sicherlich ebenfalls kompositionsrelevant waren, sind vielfach nicht mehr erhalten.

267 Relationen ergeben sich oft aus räumlicher bzw. darstellerischer Nähe: Es gibt etwa Achsensymmetrien, die Spannung von Zentrum und Peripherie, vertikale Hierarchisierungen etc.

268 Je nach Darstellungsweise usf. ergeben sich unterschiedlich präzise Ergebnisse. So bleibt etwa eine »aspektivische« Darstellung einer Göttergruppe (zumal wenn sie nicht Hauptthema ist) schwebender als eine »perspektivische« Abbildung Ba'als in typischer Pose mit erhobener Hand und »Speer« (zur Unterscheidung »aspektivisch/perspektivisch« s.a. *Keel*, Bilder, 270).

269 Bei Kleinfunden fällt beides oft zusammen, wenn hingegen etwa bei Götterstatuen die Augen mit »Inlays« ausgelegt sind, zeigen sich interessante Differenzen.

270 So *Keel*, Bilder, 273; im Blick steht die Verortung des Bildzeichens (z.B. auf einer bestimmten Tempelwand).

271 Zu ergänzen ist, dass gegebenenfalls (v.a. bei Gebrauchsgegenständen) zwischen Bild und Bildträger zu unterscheiden ist und eine Deutung an Plausibilität gewinnt, wenn beide Funktionen konvergieren. Außerdem ist zu fragen, ob ein bestimmter (Fund-)Kontext ursprünglich ist oder sekundär bzw. tertiär usf. – Auch *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 471 unterstreichen die Relevanz dieser für ikonographische Quellen bisher nur gelegentlich fokussierten Frage nach der Funktion.

(c) Von hier aus lassen sich die wichtigsten *spezifischen Eigenschaften und Leistungen altorientalischer Bilder* im Vergleich mit Texten wie folgt summieren²⁷²:

- Generell vollziehen Bilder eine *Ästhetisierung bzw. Visualisierung* von Welt; das Bild eines Kompositbaums z.B. spricht ungleich »direkter« (und letztlich jede rationale Erfassung sprengend) an als der (moderne) Begriff »Kompositbaum«, obgleich sich natürlich Bild wie Begriff ausführlich beschreiben und erläutern lassen.
- Dementsprechend vermögen Bilder grundsätzlich eine *szenische, d.h. simultane Darstellung komplexer Konstellationen* zu leisten²⁷³: Bilder ermöglichen (und vollziehen de facto oft) eine extrem »dichte Beschreibung« von »Welt« (C. Geertz), die sie von Sprache und Texten unterscheidet. So kann in einem Bild z.B. der ganze Kosmos symbolisiert und auf einen Blick erfasst werden, während Bildinterpretationen ganze Bände füllen.
- Damit verbunden ist eine *Multiperspektivität*, die in sich mehrpolige komplexe Relationen vereint (während etwa auch alte Texte die gern zitierte »Vielfalt der Annäherungsweisen«²⁷⁴ nur linear aufeinander folgend, zumindest jedenfalls sequentiell, darstellen können).
- Bilder eignen sich daher vielfach besser als Texte zur Darstellung von (meist mehrere Relationen umfassenden) *Funktionen und Rollen* bestimmter Größen, wobei raum-zeitlich gegebenenfalls aufschlussreiche Transfers oder Integrationen, aber auch Überschneidungen und Diffusionen von Funktionen und Rollen zu beobachten sind²⁷⁵; diese lassen sich bildlich ungleich leichter erfassen als textlich, wie jede Abbildung zeigt.
- Mit diesen Faktoren geht eine *Komplexitätsreduktion* der Welt einher, die Bilder mit Texten (und allen Symbolisierungen) teilen und die unterschiedliche Grade annehmen kann.
- Und im Blick auf die *Bild-Vermittlung* ist festzustellen, dass Bilder im Unterschied zu Texten Sprachgrenzen problemlos überschreiten können und Kommunikationsschwierigkeiten bezüglich Bildern vielmehr durch die Grenzen von Kulturen (und deren Codierungen) bedingt sind.

(d) Bislang ist die triadische Bild-Semiose im Wesentlichen statisch, d.h. gleichsam als einzelne Momentaufnahme, in den Blick genommen worden. Wird auch der *Zeitfaktor* mit einbezogen, ergeben sich Wandlungen bei allen drei Polen der Welt, des Zeichens und des Interpretanten. Für die ursprünglichen Zeichenprozesse im Rahmen des alten Orients spielt dabei nun natürlich der Wechsel der Interpretanten – von Autoren zu Rezipienten – die wichtigste Rolle, während Welt und Zeichen mehr oder weniger konstant bleiben. Im Blick auf das mit Bildern vollzogene *Kommunikationsgeschehen* ergibt das obige Schema so die umstehende dynamische Semiose (*Abb. 23*).

272 S. dazu generell – namentlich im Gegenüber zu Texten – *Nöth*, Semiotik, 476f. 481ff; *Scholz*, Bild, summarisch 135f; *Schelske*, Bildern, 71ff.

273 Vgl. ähnlich *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 13f.455; *Schroer*, NBL 2, 220; *Uehlinger*, Bildquellen, 31; *Berlejung*, Quellen, 53f.

274 S. dazu *H. Frankfort*, Religion, 4, der vom »multiplicity of approaches« spricht; dies hat auch die »Stereometrie des Gedankenausdrucks« im Blick (*Landsberger*, Eigenbegrifflichkeit, 17).

275 Vgl. etwa zu ersterem anhand der Jerusalemer Sonnengottheit *Keel/Uehlinger*, Sonnengottheit, 301, zu letzterem anhand spätbronzezeitlicher Götterbilder in Palästina und deren Benennung *Weippert*, Palästina, 295f.

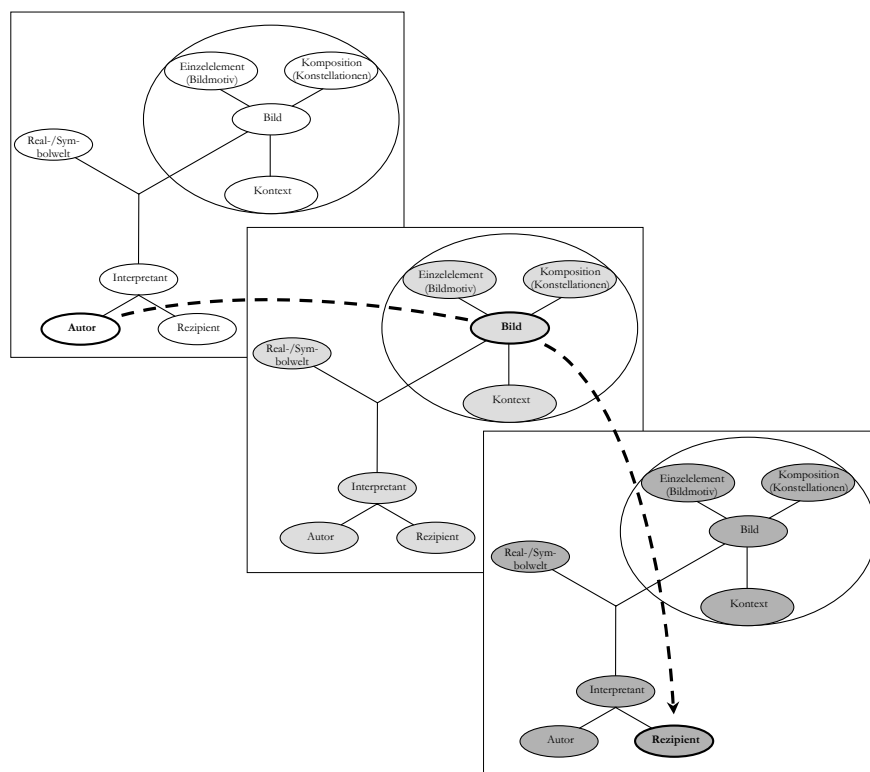


Abb. 23: Kommunikationsgeschehen der triadischen Semiose ikonographischer Quellen (dynamisch)

Aufgrund dieser Überlegungen ist somit prinzipiell eine Bild-Methodik sachgemäß, welche die triadische Semiose ikonographischer Quellen mit ihren komplexen szenischen Konstellationen reflektiert zu erfassen und auszulegen vermag²⁷⁶. Eine bildexegetische Gesamtdeutung gewinnt – wie eine Textauslegung – umso größere Plausibilität, je kohärenter sich die Ergebnisse der einzelnen Methodenschritte zueinander fügen. Für die Segensthematik im alten Israel und im alten Orient konnte dieses Verfahren o. im Exkurs 1 exemplarisch und in A.II.2.b in Ansätzen an einigen typischen Beispielen skizziert werden; es wird u. in B.II für die wichtigsten Fälle von ikonographisch-epigraphischen Segensquellen im alten Israel durchzuführen sein. Eine entsprechende, umfassend angelegte Untersuchung der ikonographischen Quellen für die Segensthematik im alten Israel wäre eine eigene Monographie wert!

(2) Freilich ist nun zu präzisieren, dass die idealtypische Unterscheidung von ikonographischen und epigraphischen Quellen eine Vereinfachung darstellt: Vielfach und nicht selten in bes. interessanten Fällen finden sich ja *Bil-*

276 Vgl. dazu Keel/Uebling, Göttinnen, 13f; zur Konstellation s.u. A.IV.3.

der und Texte in ein und derselben Quelle auf vielfältige Weisen miteinander kombiniert. Genauer muss man deshalb von ikonographischen und epigraphischen Zeichentypen bzw. -ebenen der Quellen sprechen. Dann stellt sich aber die diffizile Frage nach der *methodisch adäquaten Verhältnisbestimmung der Zeichentypen ›Bild‹ und ›Text‹*.

Die Einsicht, dass in solchen ›mehrschichtigen‹ Quellen Bild(er) und Text(e) – jedenfalls im alten Israel und im alten Orient – vielfältig aufeinander bezogen sind, mag trivial scheinen, wurde indes in der Vergangenheit keineswegs selbstverständlich beherzigt, wenn häufig Bilder bloß zur Illustration von Texten herangezogen wurden²⁷⁷.

Deshalb sollten die *methodischen Grundsätze* gelten, (1) die Zeichentypen ›Bild‹ und ›Text‹ zunächst je selbstständig zu analysieren und zu interpretieren, und (2) erst im Anschluss – fallweise und d.h. je nach Kontext – eine Verhältnisbestimmung vorzunehmen²⁷⁸, wobei es eine intendierte Positionierung und eine funktionale Zuordnung von Bild und Text zu erweisen gilt. Dabei mag es gelingen, Interdependenzen, Korrelationen u.ä. auszumachen und eine kohärente Deutung für das Ensemble von Bild und Text zu gewinnen²⁷⁹; es können aber auch Spannungen, Widersprüche und Selbständigkeiten resultieren, die keine bzw. eine geringe Bezogenheit von Bild und Text belegen.

Grundsätzlich kann man im kritischen Anschluss an Keel²⁸⁰ *drei Relationstypen von Bildern und Texten* unterscheiden: (1) Selten beschreiben Texte explizit Bilder (so im AT z.B. Ez 23,14f) – oder auch umgekehrt Bilder Texte. (2) Bisweilen beziehen sich Bilder und Texte implizit, aber dennoch methodisch nachweisbar aufeinander. Aufgrund der Eigenschaften der Zeichenkategorien ›Bild‹ und ›Text‹ ist die Bezogenheit zumeist in den Texten und nicht in den Bildern erkennbar²⁸¹, wie z.B. bei der Stele des Yehawmilk von Byblos (s.o. Exkurs 1); atl. Beispiele sind etwa Jes 6 oder Ez 1. (3) Häufiger behandeln Bilder und Texte unabhängig voneinander dieselben Themen, wie o. A.II.2.b wiederholt deutlich wurde und etwa in Kuntillet 'Ağrud die Bildkonstellation ›Capriden am Baum‹ und die Segensaussagen auf demselben Krug veranschaulichen (s.o. A.II.2.b mit Anm. 148f; u. B.II.1). Bei diesem häufigsten Typ, der zugleich der umstrittenste ist, gilt es im Einzelfall zu bestimmen, inwiefern es sich um dasselbe Thema handelt (z.B. im hier untersuchten Kontext anhand der בִּרְךְ-Grundkonstellation).

277 Im alten Israel ist das Zusammenspiel von Bild und Text etwa in der Inschrift von Hîrbet el-Qom evident, wo die Segensaussage um das Bild einer Hand herum arrangiert ist (dazu s.u. B.II.2.b); ein illustratives Beispiel für die Missdeutung eines Bildes als Textillustration ist die aus dem Text gewonnene Deutung eines Figurenpaars auf Pithos A aus Kuntillet 'Ağrud als ›Jhwh und seine Ašerah‹ (s.u. B.II.1.b).

278 So etwa mit Keel, Bilder, XII, der zunächst »Bilder mit Hilfe von Bildern ... zu interpretieren« sucht; ebenso Uehlinger, Bildquellen, 42; Berlejung, Quellen, 53; Hartenstein, Ikonographie, 182; Zwickel, Altertumskunde, 122ff, der dies am ›Sündenfall aus Gen 3 und angeblichen Bildern dazu illustriert.

279 S. nochmals u. B.II.2.b–c zu Hîrbet el-Qom; klassisch ist das Problem der Benennung von Götterdarstellungen; für ägyptische Baumgöttinnen (anhand selbständiger Bild- und Textquellen) exemplarisch Keel, a.a.O., 61ff.

280 ABD 3, 358; ebenso Schroer, NBL 2, 220.

281 Dass der Bezug wechselseitig ist, wird durch die spatiale Anbringung auf demselben Gegenstand deutlich; ist dies nicht gegeben, kann allermeist nur ein einseitig in Texten erkennbarer Bezug auf ikonographische Darstellungen ausgemacht werden.

Illustrieren lässt sich dies etwa daran, dass sich – bei selbständigen Quellen – Bilder und (erhaltene) Texte häufig auf unterschiedliche Götterebenen beziehen: Während die offizielleren Texte schwergewichtig von den obersten Gottheiten handeln, stellen Kleinfunde eher untere, »nahe« Gottheiten dar. Hingegen erscheint im alten Israel insbes. Ašerah in Bildern und Texten (s.o. bei Anm. 146f). Offenkundig spielen neben der Zeichenkategorie jeweils auch Funktion und Kontext der Quellen eine zentrale Rolle. Sofern diese Differenzen wegfallen, können die zu besprechenden Bild-Text-Quellen aus dem alten Israel wohl paradigmatische Geltung für die Verhältnisbestimmung von Bild und Text beanspruchen.

Hinzu kommen natürlich die (o. unter 1.c) bereits angesprochenen *Differenzen* bezüglich den Eigenschaften und Leistungen der Zeichentypen »Bild« und »Text«. Pauschal formuliert differenzieren Texte die Welt(en) in höherem Maße als Bilder. Seit den mutmaßlichen Anfängen der Schrift in Verwaltungstexten und Listenwissenschaft wird die Welt inventarisiert und kategorisiert; nicht zuletzt durch die Linearität (gegenüber der szenischen Konstellation von Bildern) und die damit gegebene umfangmäßige Einschränkung können mehr Informationen verarbeitet werden, was sich in Inschriften, Annalen, Rechtscorpora, Liedern, Mythen und Epen usw. niederschlägt.

Aufs Ganze kann man demnach von einer dreifach ausdifferenzierbaren Komplementarität von Bild(ern) und Text(en) sprechen²⁸², die multiperspektiv sich (bisweilen spannungsvoll) ergänzende Welterfassungen darstellen und Ausdruck komplexer Wirklichkeitsverständnisse im alten Israel und im alten Orient sind²⁸³.

Diese methodischen Grundsätze ermöglichen es, das Verhältnis von Bild und Text im konkreten Einzelfall sachgemäß zu bestimmen (s.o. Exkurs 1; exemplarisch o. A.II.2.b und u. B.II.1–2), ohne Pauschalurteilen bzw. -verfahren zu unterliegen. Für die Untersuchung der Segenthematik im alten Israel leisten jedenfalls ikonographische wie epigraphische Quellen ihren je eigenen Beitrag.

Wenn in der vorliegenden Arbeit die ikonographischen Quellen eher pauschal den allgemeinen Horizont umreißen, während die epigraphischen Quellen detaillierter untersucht werden, so ist das in der methodischen Fragestellung nach den religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen von Segen- und Segenstheologien im alten Israel begründet (s.u. A.IV.3) und nicht in einer Marginalisierung der ikonographischen Quellen, die vielmehr entsprechend ihrer spezifischen Leistungen methodisch sachgemäß einbezogen werden sollen!

282 Mit *Keel*, a.a.O., XIff; *Uehlinger*, Medien, 161.164; s.a. *Frevel*, Aschera, 773ff.

283 Die Quellenfrage gilt es insofern auch von der jeweiligen methodischen Fragestellung her zu beantworten: Bilder eignen sich in der Regel wenig für Klärungen der Ereignisgeschichte, während sie für Konjunktur- und insbes. Langzeitgeschichte immer wichtiger werden (vgl. zu dieser Kategorisierung F. Braudels programmatisch *Knauf*, History, 42ff; jüngst *Berlejung*, Religionsgeschichte, 64f).

b) Primär- und Sekundärquellen

Die erörterte Verhältnisbestimmung von ikonographischen und epigraphischen Zeichentypen betrifft ausschließlich die Ebene der sog. Primärquellen, da bildliche Darstellungen nur hier belegt sind. Bezüglich der Textquellen ist es in der atl. Wissenschaft gängig geworden, die außerbiblischen Primärquellen von den Sekundär-, Tertiär- und Quartärquellen etc. zu unterscheiden, die hauptsächlich die atl. Schriften umfassen (sowie weitere frühjüdische Werke, etwa Josephus, Philo oder Eupolemos). Diese *methodische* Unterscheidung vorab von primären und sekundären Quellen ist m.E. im Grundsatz plausibel und hilfreich, bedarf jedoch einiger Präzisierungen.

Für die Segensthematik stellt sich dabei – analog zur Problematik der Bild- und Textzeichen und bisweilen damit verbunden – das Problem der angemessenen Verhältnisbestimmung von primären und sekundären (etc.) Textquellen, treten doch Segensaussagen in primären/außerbiblischen wie in sekundären/biblischen Quellen in vielfältigen und teilweise spannungsvollen Ausprägungen prominent auf.

Die von *Ernst Axel Knauf* vor gut fünfzehn Jahren neu lancierte Debatte, hat für einige Kontroversen gesorgt, aber auch einige erforderliche Klärungen gebracht²⁸⁴.

Primärquellen werden sinnvollerweise aufgrund von zwei Kriterien definiert: (1) einerseits aufgrund der *zeitlichen Ereignisnähe*²⁸⁵, sodass in Primärquellen, textanalytisch formuliert, Erzählerzeit und erzählte Zeit nahe beieinander liegen; (2) andererseits und hauptsächlich aufgrund der *prinzipiellen archäologischen Datierbarkeit*²⁸⁶. Dagegen weisen *Sekundärquellen* eine vergleichsweise größere zeitliche Ereignisdistanz auf²⁸⁷ – Erzählerzeit und erzählte Zeit bewegen sich auseinander –, und sie lassen sich archäologisch prinzipiell nicht datieren (sondern »nur anhand textinterner Indizien). Dasselbe gilt für Tertiär-, Quartärquellen etc., die zunehmend ereignisferner sind und von der erzählten Zeit hauptsächlich über Primär-, Sekundärquellen etc. Kenntnis haben.

Während also der Ereignisabstand – wie in der Geschichtswissenschaft, welche diese Unterscheidung seit längerem kennt – eine fließende Quellen-Unterscheidung ergibt,

284 Vgl. *Knauf*, *History*, 46f.51; kritisch etwa *J. Schaper*, *Priester*, 18ff; *ders.*, *Suche*, 12ff; s. zum Diskussionsstand den Sammelband von *C. Hardmeier*, *Steine und knapp Hartenstein*, VF 2003, 5; *Berlejung*, *Quellen*, 21ff.

285 So etwa *Niehr*, *Weg*, 63, der sich darauf beschränkt; *Uehlinger*, *Kultreform*, 60; *ders.*, *Bildquellen*, 35. Dieses Kriterium ist v.a. in der Geschichtswissenschaft weit verbreitet.

286 *Uehlinger*, a.a.O., 35; *ders.*, *Kultreform*, 60 nennt dieses Kriterium dezidiert an erster Stelle; es ergibt sich aus der spezifischen Überlieferungslage für das alte Israel, das lange nur anhand der wirkungsgeschichtlich übermächtigen biblischen Quellen wahrgenommen wurde.

Dass viele Quellen de facto einer (für die Deutung hilfreich genauen) archäologischen Datierung massive Probleme bereiten, ist bekannt, ändert aber ebenso wenig an der grundsätzlichen Möglichkeit wie das erhebliche, z.T. massive (durchaus mit der atl. Textexegese vergleichbare) Rekonstruktionsausmaß.

287 Indessen können sie natürlich auch Primärquellen benutzen.

scheidet die prinzipielle archäologische Datierbarkeit trennscharf zwischen außerbiblischen Primär- und innerbiblischen Sekundärquellen. Die eigentliche Relevanz dieser Unterscheidung und Quellen-Hierarchisierung liegt nun im *methodischen Primat der Primärquellen* für historische Untersuchungen, was in der bisherigen Diskussion nicht immer deutlich geworden ist. Hingegen ist damit weder über die *Angemessenheit einer rekonstruierten Kontextuierung von Primärquellen* im Einzelfall²⁸⁸, die oft ebenso umstritten ist wie bei Texten, entschieden noch über die *historische Verlässlichkeit bzw. den historischen Erkenntniswert* von Primär- bzw. Sekundärquellen etc. geurteilt²⁸⁹! Diese lassen sich vielmehr nur im konkreten Einzelfall aufgrund einer sorgfältigen Quellenkritik beurteilen, denn sie hängen wesentlich von der Eigenart, dem Kontext und der lebensweltlichen Funktion einer bestimmten Quelle ab.

Für eine religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segensthematik im alten Israel impliziert dies einerseits einen *methodischen Primat von Primärquellen* (wie er in der holzschnittartigen Skizze o. A.II.2 angedeutet wurde und u. B.II–III im Einzelfall für das alte Israel befolgt wird) und andererseits eine *konkrete Kritik und Gewichtung der in ihrem Kontext rekonstruierten Primär- und Sekundärquellen im Blick auf ihren jeweiligen Erkenntniswert* für die vorliegende Fragestellung.

Erst im Anschluss an die eigenständige Analyse von primären und sekundären Textquellen kann, analog zu den ikonographischen und epigraphischen Quellen, eine kritische Kombination und gegebenenfalls Korrelation von primären und sekundären (etc.) Quellen methodisch sachgemäß erfolgen – ein »notorisch schwieriges Geschäft«²⁹⁰, das sorgfältig alle zuvor bei der Quellenanalyse gewonnenen historischen Einzelerkenntnisse heranziehen muss.

Eine solche kritische und umfassende Quellenkombination ist für die religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segensthematik im alten Israel zur Zeit ein dringendes Desiderat, zumal angesichts des Gewichts der

288 Bei der Fragestellung nach der Segensthematik, für die in erster Linie primäre Textquellen relevant sind, betreffen die Rekonstruktionsunsicherheiten vorab die Datierung (die etwa im Fall von Ketef Hinnom umstritten ist [s.u. B.II.4.b]), nicht aber komplexere Rekonstruktionen und Deutungen z.B. von Gebäude- und Siedlungsstrukturen etc.

289 Mit *Uehlinger*, Kultreform, 60; *ders.*, Bildquellen, 33.35f; *Hardmeier*, Quellenevidenz, 18ff; *H. M. Niemann*, Oberflächen, 95ff; *Berlejung*, Quellen, 21; *Renz*, Beitrag, 126ff, der die Primärquellen verfeinert klassifiziert; s.a. *R. G. Kratz*, Reste, 28f. So kann z.B. Herrschaftsideologie oder -propaganda sehr ereignisnahe (und archäologisch datierbar) sein und dennoch nur einen begrenzten (oder gar einseitigen) historischen Erkenntniswert besitzen: Auch Primärquellen geben immer einen in bestimmter Weise perspektivierten und somit eingeschränkten Blick auf »die« historische Wirklichkeit (so v.a. *Zwickel*, Einführung, 42f, s. 15f, der die Qualität einer Quelle betont und die Unterscheidung von Primär- und Sekundärquellen für obsolet hält und selber – kaum weiterführend – nach klassischen Gattungen und Funktionen unterteilt [s. *ders.*, Altertumskunde, 41f]).

290 *Uehlinger*, Kultreform, 81.

ikonographischen wie epigraphischen Primärquellen (s.u. B.II mit Anm. 7f): Ihnen kommt nicht nur ein methodischer Primat zu, sondern sie besitzen auch thematisch hohe Relevanz. Denn thetisch vorgegriffen dokumentieren sie unabhängig von atl. Quellen königszeitliche Religionsausprägungen in Israel/Juda; dabei belegen sie im Grundsatz – unabhängig von allen bisher unbekanntem religionsgeschichtlichen Aspekten und Informationen im Einzelnen, die das Bild ungemein bereichern – eine weitgehende konzeptionelle Konvergenz zu den biblischen Segensaussagen, wie sie sich im kritischen Zugriff auf innerbiblische (Sekundär-)Quellen darstellen (s.u. B.III). Auf diese Weise bieten außerbiblische Primärquellen (neben anderen Erkenntnissen) gleichsam »external evidences« für die kritisch aus den atl. Sekundärquellen rekonstruierten religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der königszeitlichen Segenthematik.

Methodologisch positioniert sich dieser Ansatz bei ikonographischen und epigraphischen Primärquellen, die kritisch mit atl. Sekundärquellen kombiniert werden, komplementär und in einer gewissen Spannung zu einem starken Brennpunkt der gegenwärtigen Forschung auf redaktionsgeschichtlich späten, umfassenden »Endkompositionen«: In der vorliegenden Untersuchung soll dezidiert (nicht nur, aber auch) die theologische Relevanz sowohl der »Vorstellungselemente und Denkstrukturen« der »kleinsten literarischen und syntaktischen Einheiten« von Segensformulierungen²⁹¹ als auch der ikonographischen Segensdarstellungen gewürdigt werden. Dies erfolgt durchaus im Sinn eines umfassend konzipierten und religions- bzw. theologiegeschichtlich fundierten redaktionsgeschichtlichen Zugangs zur altisraelitischen Welt, beinhaltet aber gegenüber »spät-/endredaktionellen« Engführungen ein erhebliches kritisches Potential.

2 Kategorien: Primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en – komplexe Diskurse zur Segenthematik

Für die religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segenthematik im alten Israel erbringen m.E. die – für das alte Israel adaptierten und spezifizierten – Kategorien »primäre Religion(erfahrung)en« und »sekundäre Religion(erfahrung)en«, die in der atl. Wissenschaft bislang erst vereinzelt rezipiert worden sind²⁹², im Rahmen eines komplexen Diskursmodells *deskripti-*

291 Müller, Segen, 19f.

292 Vgl. dazu den Überblick von S. Welke-Holtmann, Konzept, 46ff und die Beiträge im zugehörigen Sammelband von Wagner, Religion; dabei sei neben Sundermeier und Assmann (s.u. Anm. 293) nur verwiesen auf jüngste Aufnahmen bei Niehr, Weg, 64ff; ders., Religionen, 13f (primäre »Religionen vermitteln Ordnungsstrukturen des gesamten Kosmos«, sekundäre sind um die Gottesbeziehung zentriert); Schmid,

ve, v.a. aber heuristisch-hermeneutische und theoretische Erkenntnisgewinne. Denn sie tragen zu einem besseren Verständnis sowohl der בָּרַךְ-Formulierungen als auch deren historischer und religionsgeschichtlicher Relevanz in den eisenzeitlichen Religionen Israels/Judas bei: Einerseits erhellt der ursprüngliche Ort von Segen sowie dessen Bedeutung, Gebrauch, Funktion, »magische« Wirkweise und relationaler Charakter (in primären Religionserfahrungen) und andererseits können die vielgestaltigen Transformationsprozesse (in sekundären Religionserfahrungen) nachvollzogen werden.

(1) Die Unterscheidung von *primären und sekundären Religion(erfahrungen)* hat *Theo Sundermeier* eingeführt²⁹³, um die (afrikanischen) Stammesreligionen im religionssystematischen Vergleich mit den großen Weltreligionen zu rehabilitieren²⁹⁴.

(a) Nach Sundermeier sind primäre Religionen der sog. Stammes- oder Kleingesellschaft (small-scale society) zugeordnet, die durch eine geographische Begrenzung, durch eine gemeinsame Sprache und Kultur sowie durch eine patriarchale, d.h. auf persönlichen Verbindungen basierende Herrschaftsstruktur charakterisiert ist (34f). Ihr

Reste, 119f; *ders.*, Fülle, 162f (beim Lebensthema gehört die Fülle des Lebens in den Horizont primärer, das erfüllte Leben in den sekundärer Religion).

In die folgenden Überlegungen sind die kritischen Beiträge des Heidelberger Symposions im Mai 2005 (dokumentiert in: *Wagner*, Religion) eingeflossen, deren (in der Druckfassung nochmals verstärkte) Einwände ich teile; sie haben zu den hier vorgenommenen Modifizierungen, Klärungen und Präzisierungen beigetragen.

293 So in Anlehnung an Adolf Portmanns primäre und sekundäre Welterfahrung zuerst in *Sundermeier*, Stammesreligionen (1980); summarisch *ders.*, Religion, 34ff (darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text); *ders.*, LMG, 414ff.417f; *ders.*, Menschenbild, 275ff; *ders.*, Axiome, 79ff; *ders.*, Schmerz, 281ff; s. zu ihm *A. A Diesel*, Konzept, 24ff; *Wagner*, Religionsgeschichte, 7ff.

Wenigstens knapp sei die prominenteste Rezeption durch *Jan Assmann* referiert (Ma'at, 17ff.279ff; *ders.*, Gedächtnis, 204ff; *ders.*, Unterscheidung, 11ff.19ff u.ö.; *ders.*, Kulte, 269ff; s. zu ihm *Diesel*, a.a.O., 31ff; *Wagner*, a.a.O., 4f): Er hat die Unterscheidung innerhalb der Ägyptologie eigenständig aufgenommen und ihr einen neuen Ort zugewiesen, indem er sie zur Differenzierung von Traditionsreligion und Bekenntnisreligion herangezogen hat (wobei der Erfahrungsaspekt nicht zufällig weitgehend fehlt). Während in der primären Traditionsreligion Kultur und Religion selbstverständlich zusammenfallen (wie z.B. im Begriff der Ma'at), stellt die sekundäre Bekenntnisreligion eine revolutionäre Opposition dar, zu der man sich bekennen muss (*ders.*, Ma'at, 20.281; *ders.*, Gedächtnis, 205); sekundäre Religion ist deshalb typischerweise kultur- bzw. herrschaftskritisch und monotheistisch, sie basiert auf der Leitdifferenz »wahr/falsch« und stellt nicht mehr eine Kult-, sondern eine Buchreligion dar (*ders.*, Unterscheidung, 11f). Ähnlich wie bei Sundermeier wird sie durch Stiftung bzw. Offenbarung eingeführt, doch anders als bei ihm (Stammesreligionen, 164) ist in der revolutionären Bekenntnisreligion die Integration traditionaler Elemente systemfremd und wird nur aufgrund lebenspraktischer Notwendigkeiten toleriert (s. *Assmann*, Unterscheidung, 11f).

294 Vgl. *Sundermeier*, Stammesreligionen, 159.162ff; *ders.*, Schmerz, 281ff.

entspricht eine *primäre Religionserfahrung*, (1) die sich als grundlegende, machtvolle Erfahrung von außen ereignet, (2) die das ganze Leben umfasst, (3) die Erkenntnis, Ethos, Kultus wie Ritus prägt (35), (4) die nach dem Prinzip der Analogie zwischen Mensch und Welt bzw. Gottheit funktioniert, das die ›Weltbewältigung‹ (und mithin auch das Gottes-, Welt- und Menschenverständnis) steuert, und (5) die sachlich durch Partizipation – »ontologisch als Teilhabe, dynamistisch als Teilnahme wie sozial als Teilgabe«²⁹⁵ – umgesetzt wird. Somit dient die primäre Religion dem vorab diesseitigen²⁹⁶ »vitalen Wohl der Gemeinschaft ... auf der kognitiven, der emotionalen und der moralischen Ebene«²⁹⁷ und »zielt auf Lebenssteigerung«²⁹⁸. Dabei orientiert sie sich am Lebenszyklus und ist insofern prinzipiell umfassend, als sie die gesamte lebensweltliche Wirklichkeit prägt (35); primäre Religion kann poly- oder monotheistisch ausgestaltet sein²⁹⁹.

Durch auftretende Veränderungen und Problematisierungen wird die Kleingesellschaft und ihre primäre Religion(erfahrung) in Frage gestellt und »[verändert] sich zur Großgesellschaft« (large-scale society) (36): Eine neue, den aktuellen Erfahrungen und Erfordernissen adäquate Weltbewältigung wird erforderlich, die als *sekundäre Religionserfahrung* durch Seher, Propheten, »Religionsstifter« eingeführt wird. Kennzeichnend dafür sind (1) Individualisierung, (2) begriffliche Rationalität bzw. Reflexion (›Verstehen‹), (3) universaler Anspruch (mit der Leitdifferenz ›wahr/falsch‹, welche die von ›gemeinschaftsförderlich/gemeinschaftsschädigend‹ ablöst) und (4) Geschichtlichkeit (36f)³⁰⁰.

Wichtig ist nun, dass die »sekundäre Religionserfahrung ... die primäre nicht einfach ein für allemal ab[löst], sondern ... sie voraus[setzt]« (37). Es findet somit ein Integrationsvorgang statt, bei dem die primäre Religion »den Deutungsrahmen [bildet], aus dem das Neue begriffen wird« (37); daraus resultiert der *tertiäre Synkretismus* (37).

(b) Soweit in Grundzügen Sundermeiers Kategorisierung, Gegenüber vergleichbaren Modellen besitzt sie zunächst den Vorteil, *wertneutral* zu sein und nicht schon in der Kategorisierung wertende Entwicklungen zu suggerieren, denn primäre wie sekundäre Religionserfahrungen »sind inhaltlich zu unterscheiden, sind aber gleichwertig«³⁰¹. Hinzu kommt der dynamisch-prozesshafte Zugang von der *Religionserfahrung* her³⁰², der –

295 Sundermeier, LMG, 417; vgl. *ders.*, Stammesreligionen, 163.

296 S. Sundermeier, LMG, 414.

297 Sundermeier, Religion, 40.

298 Sundermeier, Stammesreligionen, 163.

299 Vgl. Sundermeier, LMG, 417.

300 Die erwähnte soziologische Zuordnung sekundärer Religionserfahrungen zu Großgesellschaften (sowie primärer zu Kleingesellschaften) hat Sundermeier hingegen auf dem Heidelberger Symposium zu Recht aufgegeben – zumal die Beschreibung der Gesellschaftsform des alten Israel selber zahlreiche Fragen aufwirft und die Übergänge von Klein- zu Großgesellschaften wahrscheinlich vielschichtig und in mehreren (teils auch rückschreitenden) Etappen vor sich gingen.

301 Sundermeier, Stammesreligionen, 164; vgl. *ders.*, Religion, 37. – Allerdings kann man fragen, ob die Terminologie ›primär/sekundär‹ nicht das verbreitete evolutionäre (Wert-)Gefälle einfach romantisierend umkehrt. Demgegenüber sollte man m.E. Sundermeier beim Wort nehmen und auch den ursprünglichen Ort der Kategorisierung im Horizont des religionssystematischen Vergleichs von sog. Stammes- und Weltreligionen beachten, wo Sundermeier erstere völlig zu Recht rehabilitieren will.

302 Sundermeier macht dies schon durch seine Titelformulierungen klar, die von Religionserfahrung sprechen (Religion, 34; *ders.*, Axiome, 79). Diesen Aspekt betont

trotz des religionssystematischen Interesses – der geschichtlichen Entstehung, Verortung und Wandlung primärer wie sekundärer religiöser Symbolsysteme Rechnung trägt.

(c) Bei einer Verwendung der Sundermeierschen Kategorisierung gilt es sodann die folgenden vier *methodischen Präzisierungen* zu beachten:

- Grundsätzlich handelt es sich – wie bereits aus der ursprünglichen Verortung der Kategorie ersichtlich ist – um eine *religionssystematische, nicht -historische Kategorie*; der Gefahr einer irreversiblen, evolutionär-linearen Historisierung, etwa dergestalt, dass die Abfolge von vorexilischen und nachexilischen Religion(erfahrung)en Israels mit der einmaligen und unumkehrbaren Globalersetzung von primären durch sekundäre Religion(erfahrung)en gleichgesetzt wird, kehrt Sundermeier vor, wenn er festhält: »Die Religionsgeschichte verläuft nicht von einer primitiven zu einer höheren Stufe, vielmehr verändert sich die Religionserfahrung mit der Welterfahrung so, daß sich das Neue *immer wieder* in die primäre Erfahrung integriert und an ihr ausrichtet«³⁰³. Damit ist deutlich, dass der systematischen Kategorie nicht ein einziger historischer Ort zugewiesen werden kann, sondern dass sie vielmehr in ganz unterschiedlichen historischen Situationen und Epochen Anwendung finden kann und mithin stets dynamisch-prozesshaft zu verstehen ist: Der Prozess von primären zu sekundären Religionserfahrungen eignet sich aufgrund neuer Herausforderungen je und je in Gestalt facettenreicher Entwicklungen, Verschiebungen und Umbrüche – Transformationen eben; man kann somit fragen, ob die Globalbezeichnung als primäre bzw. sekundäre Religion angemessen ist – erstere scheint im alten Israel konsensfähig (s.u.), letztere bleibt hingegen über weite Strecken, auch während der pluriformen nachexilischen Ära, umstritten – oder ob man sich nicht besser auf die Rede von primären bzw. sekundären Religionserfahrungen beschränkt. Auf jeden Fall empfiehlt es sich m.E., die Kategorien von primärer und sekundärer Religionserfahrung im Rahmen eines *komplexen Diskursmodells*, das die vielfältigen Prozesse produktiver Traditionsrezeption insgesamt erfasst, zu verwenden³⁰⁴; dann vermögen sie deskriptive, heuristische und theoretische Erkenntnisgewinne zu erzielen und besitzen etwa im Vergleich zur generelleren Kategorisierung ›Tradition und Innovation‹ ausweislich der genannten Kennzeichen ein schärferes Profil.
- Daraus erhellt auch, dass die bei Sundermeier bisweilen *diastatische Kategorisierung* von den quellengestützt zu erhebenden komplexen historischen Prozessen her zu differenzieren und zu relativieren ist: Es handelt sich um vielschichtige, hin und her oszillierende sowie häufig gebrochene Transformationsprozesse. Deshalb wird man gegenüber dem von Sundermeier teilweise erweckten Eindruck, die se-

Diesel, Konzept, 30f.35f richtigerweise, während der Titel des Sammelbandes von *Wagner*, Religion den Sachverhalt diesbezüglich verkürzt.

303 *Sundermeier*, Religion, 36 (Hervorhebung M.L.); freilich sind Pauschalformulierungen wie »Die Wende von der primären zur sekundären Religion spielt sich in der Bibel selbst ab« (*Assmann*, Unterscheidung, 19) evolutionären Missverständnissen nicht gerade abträglich. – Natürlich lässt sich trefflich darüber streiten, ob nun stets sekundäre Religionserfahrungen in primäre integriert werden oder ob neue Erfahrungen nicht auch so fundamental sein können, dass sie selber die maßgeblichen Rahmenkonzeptionen abgeben, in die traditionale Elemente eingefügt werden; im vorliegenden Kontext ist nur entscheidend, dass immer erst beide Aspekte in Kombination zur Synthese führen.

304 S. dazu vorab *T. Krüger*, Weisheit, Vff; knapp *Leuenberger*, Konzeptionen, 29 (Lit.).

kundäre Religionserfahrung trete zunächst in Reinform auf, zurückhaltend bleiben und umgekehrt betonen, dass Erfahrungen und Traditionen immer vorgegeben sind und reine Negationen oder anknüpfungsfreie Neusetzungen historisch noch stets falsifiziert wurden.

- Daran anschließend stellt sich aufgrund von Sundermeiers Terminologie die Frage nach *tertiären, quartären etc. Religion(erfahrung)en*; Sundermeier verwendet ja tatsächlich ein Dreier-Schema von primärer Religion, sekundärer Religion und tertiärem Synkretismus³⁰⁵. Ohne die Numerisierung über die primäre und sekundäre Religionserfahrung hinaustreiben zu wollen, ergibt sich hier von Sundermeiers Ansatz her eine weitere Verbindung zum Diskursmodell, das eben solche tertiären etc. Stadien integral einbeziehen kann.
- Neben den gleich auszuführenden historischen Spezifizierungen ist schließlich auf *grundsätzliche Limitierungen* der Sundermeierschen Kategorisierung hinzuweisen: Sie beschränkt sich auf eine inhaltliche Beschreibung der Religionserfahrungen; andere Aspekte und weitere kontextuelle Faktoren werden weitgehend ausgeblendet; so kommt etwa in soziologischer Perspektive zwar der – mittlerweile von Sundermeier aufgegebene – Gegensatz von Klein- und Großgesellschaft in den Blick, verschiedene soziologische Religionsebenen³⁰⁶ spielen indes keine Rolle, obwohl z.B. Familienreligion fast immer primäre Religion darstellt. Solche kontextuellen Faktoren gilt es je nach Relevanz für das alte Israel in die Modellbildung zu primären und sekundären Religionserfahrungen einzubeziehen.

(2) Berücksichtigt man diese methodischen Präzisierungen und nimmt – wie es bei der Verwendung derartiger Kategorien im Kontext atl. Wissenschaft stets erforderlich ist – *einige für das alte Israel notwendige Adaptionen und Spezifizierungen* vor, tragen die Kategorien ›primäre und sekundäre Religionserfahrung‹ m.E. zu deskriptiven, v.a. aber heuristisch-hermeneutischen und theoretischen Erkenntnisgewinnen bei:

(a) Der *deskriptive* Ertrag religionssystematischer Kategorien ist von vornherein relativ gering zu veranschlagen – eine Beschreibung sollte möglichst quellennahe und theoriefrei sein. Dennoch lassen sich mit Hilfe der Kategorisierung in der referierten Gestalt folgende Aspekte schärfer beschreiben:

- Zunächst ist negativ das Kennzeichen der Zunahme einer *Individualisierung* bei der Segensthematik nicht festzustellen (vielleicht mit Ausnahme von Hiob, wo natürlich das Individuum im Zentrum steht). In den ältesten Textbereichen (VG der Gen und Dtn) stehen Individuum und Gruppe bzw. Volk bereits nebeneinander. Dieser Theorieaspekt lässt sich also von den Quellen her nicht stützen und fällt – allenfalls im Unterschied zu anderen Themen wie denjenigen von Recht oder Heilsgeschichte – für die Segensthematik (bzw. für die von ihr aus entwickelte Bestimmung von primären und sekundären Religionserfahrungen) weg.

305 S. Sundermeier, Religion, 37; ders., LMG, 418f; s. dazu Diesel, Konzept, 29f.

306 Vgl. dazu im alten Israel den einflussreichen Beitrag von Weippert, Synkretismus und das Referat von Hartenstein, VF 2003, 6; ähnlich etwa Albertz, Religionsgeschichte, 40ff; B. Lang/E. Schweizer, NBL 1, 905f (Lang).

- Das Charakteristikum der Herausbildung von *Rationalität bzw. Reflexivität* lässt sich hingegen vielfältig beobachten in den Begründungen und Ausgestaltungen der Segensformulierungen vorab im Dtn und in der VG der Gen (und es liegt auch bei P und Hiob stark ausgebildet vor), deren Beschreibung von dieser Fokussierung profitiert; dies wird bei den Analysen in Teil B zu beachten sein.
- Der Aspekt der Entfaltung eines *Universalismus* (insbes. mit der Leitdifferenz von »wahr und falsch«) bereichert die deskriptive Erfassung des Dtn (indem die »universalen« Begründungen deutlicher in den Blick treten), eingeschränkt auch die der VG (indem der völkerweite Segenshorizont betont wird) und die der P (indem der universale Schöpfungshorizont des Segens in der Urgeschichte hervortritt).
- Das Kennzeichen der Entwicklung von *Geschichtlichkeit* ist im vorexilischen Israel/Juda vielfach relevant (nicht zuletzt bezüglich der Ausbildung von Staatlichkeit und schriftlicher Überlieferung); im vorliegenden Kontext profitiert von diesem Aspekt v.a. die Deskription des Dtn, aber auch der VG und der P.
- Schließlich kann umgekehrt vorweggenommen werden, dass sich aus der konkreten Durchführung in Teil B noch *weitere Kriterien* ergeben werden (wie z.B. Jhwhisierung oder argumentativ-begründende Explizierungen, die in einer gewissen Nähe zu dem der Rationalität/Reflexivität stehen); sie fehlen in Sundermeiers Konzept, sind aber für die Theoriebildung zur israelitischen Religionsgeschichte heranzuziehen.

(b) Der *heuristisch-hermeneutische* Erkenntnisgewinn dieser Kategorien besteht in einem geschärften Blick für relevante Textaussagen. Er hat sich bereits bei der Erörterung des deskriptiven Ertrags abgezeichnet, zielt aber darüber hinaus hauptsächlich auf die Erfassung der Segensformulierungen im Rahmen eines komplexen Diskursmodells, in dem die einzelnen Text(komplex)e in sich und untereinander als Kombinationen von primären und sekundären Religionserfahrungen erscheinen. Selbstverständlich muss überprüft werden, inwiefern ein solcher (selbstreflexiver) Diskurs innerhalb von und zwischen Texten stattfindet (was vielfach wahrscheinlich gemacht werden kann); entscheidend ist aber, dass im Rahmen der Untersuchung der Segenthematik mit Hilfe der besagten Kategorisierung religions- und theologiegeschichtlich vertiefte Aufschlüsse über Traditionen und Innovationen der einzelnen Segensformulierungen sowie deren Kombinationen zu gewinnen sind; dies wird sogleich bei der Erläuterung der Fragestellung nach Konstellationen und Transformationen der Segenthematik aufzugreifen sein (s.u. A.IV.3).

(c) Der *theoretische* Nutzen der Kategorisierung besteht m.E. darin, dass sich religiöse Symbolsysteme in ihren historischen Verortungen und Veränderungen weithin als Zusammenspiel von primären und sekundären Religionserfah-

rungen beschreiben lassen. Dies trifft namentlich für religionsgeschichtliche Umbruchsituationen zu, die ja häufig speziell interessieren. Die Kategorien »primäre und sekundäre Religionserfahrungen« bilden daher konstitutive Theorieelemente für die Erfassung und Modellierung religiöser Symbolsysteme; als religionssystematische Kategorien erhöhen sie darüber hinaus die Vergleichbarkeit unterschiedlicher religionsgeschichtlicher Bereiche.

(3) Geht man von diesem Verständnis der Kategorien »primäre und sekundäre Religionserfahrungen« aus, so ist deutlich, *dass die religiösen Symbolsysteme Israels/Judas der frühen bis mittleren Königszeit weithin auf primären Religionserfahrungen basieren und sich als primäre Religionen beschreiben lassen*. Über diesen Punkt besteht, wo er denn diskutiert wird, unterdessen große Einigkeit³⁰⁷, sodass der generelle »Ausgangsbereich« soweit konsensfähig ist.

(a) Dasselbe trifft nun im Speziellen auch für die *Segensthematik und ihre Zuordnung zu primären Religion(erfahrungen)* zu.

Die überblickten, für die Segensthematik relevanten ikonographischen und epigraphischen Primärquellen, deren grobe Datierung in der Regel wenig strittig ist, entstammen größtenteils (spätestens) der vorexilischen, staatlichen Epoche Israels/Judas (EZ IIB–C) und besitzen dort ihre Orte und Verwendungen. Dies gilt im Kern auch für das Gros der frühen atl. Segenstexte (insbes. in Gen 12–50 und Dtn 12–26), worüber in der neueren kritischen Forschung bei allen Differenzen bezüglich der literarhistorischen Einschätzung der betreffenden Textbereiche weithin Einigkeit besteht (s. im Detail u. B.III.2–3).

Die ältesten epigraphischen Primär- und Sekundärquellen zur Segensthematik im alten Israel, die hier im Mittelpunkt stehen (s.o. A.II.3), gehören also – im Unterschied zu den bis ins Neolithikum zurückreichenden ikonographischen Primärquellen – in die frühe bis mittlere Königszeit (EZ IIB).

Vermittelt gemäß den Ausführungen in A.II.1.c; A.II.2.b *Segen im Kern lebenssichernde und -steigernde Kraft*, so wird damit *elementar das »vitale Wohl im Diesseits« als Hauptanliegen primärer Religion* (s.o. Anm. 296f) erstrebt, sodass man pointiert, aber nicht unmissverständlich von Diesseitsreligion sprechen

307 So z.B. auf dem Heidelberger Symposium (s.o. Anm. 292 und die Beiträge bei Wagner, Religion; so auch Schmitt, Religion, 147ff, der indes noch die nachexilische Religion Israels als weitgehend primäre, kosmotheistische Religion fassen will).

Es seien nur die wichtigsten Stichworte genannt: kleinkammerige Geographie Israels und insbes. Judas; dasselbe Hebräisch (s. dazu kritisch Knauf, Sprache; dagegen s. aber u. B Anm. 7; s.a.o. Anm. 9) und die gleiche Kultur (jedoch mit unterschiedlichen Traditionen in Israel und Juda – hier wird man Vorsicht üben und differenzieren); ähnliche »patriarchale« Herrschaftsformen (in früher und mittlerer Königszeit erst allmähliche Herausbildung eines institutionellen Königtums und Entwicklung staatlicher Strukturen [Übergang von »chiefdom« zu »kingdom« in Israel im 9. und in Juda im späteren 8. Jh. v.Chr., vgl. dazu knapp Niemann, Ende; W. Dietrich, TRE 33, 4f; breit Finkelstein/Silberman, Bible, 169ff; kritisch R. Kessler, Staat]).

kann. Gilt für sie mit Recht: »Das Leben ist die große Sache, die zählt. Das Leben zu erhalten, ist das wirkliche Ziel allen religiösen Tuns«³⁰⁸, so bildet Segen ein paradigmatisches Charakteristikum primärer Religion. Oder mit *Claus Westermanns* Worten (und in seinen Kategorien): Man muss »sich als den den Erlösungsreligionen voraufgehenden Grundtyp eine Religion vorstellen, in der es ... um die Förderung, Stärkung, Sicherung des natürlichen Daseins in der natürlichen Welt [geht]. In solch einer [eben primären, M.L.] Religion ist Segen oder etwas dem Segen Entsprechendes der Hauptbegriff und der Hauptvorgang«³⁰⁹.

Ohne nun kurzerhand primäre Religion(erfahrung)en und Segen gleichzusetzen, lässt sich festhalten: *Segen stellt ein elementares Konstituens eisenzeitlicher Religion(erfahrungen) Israels/Judas dar* und ist alles andere als ein marginaler Bestandteil deren religiöser Symbolsysteme. Angesichts bisheriger Forschungen (wie auch gegenwärtiger Umgangsweisen mit Segen) verdient diese ursprüngliche Verortung von Segen als zentralem Element der primären Religionen Israels/Judas und deren Welt-, Menschen- und Gotteserfahrungen intensivere Beachtung, da sie für ein angemessenes Verständnis von »Segen« wichtig ist – und es auch für die langzeitigen und vielschichtigen Transformationen von Segen und Segenstheologien in sekundären Religionssystemen bleibt.

Dazu zwei Ergänzungen: Sachlich zeigt sich die Relevanz von Segen in den primären Religionen Israels/Judas auch am *Lebensthema*, das ein anthropologisches Grundthema darstellt³¹⁰ und zum weiteren Horizont der Segensthematik gehört: Der Wunsch nach gesteigertem, gelingendem Leben wird im alten Israel auch vom Segen aus bedacht und angestrebt, insofern »[b]lessing consists of a wish for someone to receive the things considered good in life«³¹¹, wogegen Tod bekanntlich dynamisch als vermindertes, ja negiertes Nicht-Leben verstanden wird.

Terminologisch ist festzuhalten, dass die verwendete Rede von *Segen und Segenstheologien* sich mit der Unterscheidung von primären und sekundären Religionserfahrungen *nicht* deckt. Zwar spielt die (mehr oder weniger explizite) Reflexion sowohl bei der Frage nach sekundären Religionserfahrungen wie bei der nach Theologien *im* AT eine Rolle; im Folgenden werden jedoch mit Segen und Segenstheologien die *Vorgänge von Seg(n)en* und die in ihnen implizierten (faktisch mehr oder weniger explizierten und reflektierten) *theologischen Sachgehalte* unterschieden (s.o. Anm. 2). Dass sich letztere (wenngleich unterschiedlich expliziert und reflektiert) auch in Segensformulierungen primärer Religionserfahrungen finden und wesentliche Aufschlüsse über Sinn und Funktion(ieren) der Segensvorgänge geben, ist evident (s. dazu die exemplarischen Ausführungen zu Dtn 28,3–6 u. im Exkurs 2); dies widerrät m.E. einer zu engen Definition

308 So Diedrich Westermann, zit. nach *Sundermeier*, TRE 20, 515 (im Abschnitt über »Leben in den Stammesreligionen«).

309 Bibel, 44.

310 Vgl. dazu *Leuenberger*, *Leben*, bes. 343f; umfassend zum Thema des guten Lebens und seiner Relevanz *R. N. Whybray*, *Life*.

311 *Crawford*, *Blessing*, 25.

von Theologie(n) im AT allgemein wie speziell im Rahmen der Segensthematik³¹², bleibt aber letztlich der subjektiven Beurteilung überlassen.

(b) Dass die Segensthematik im Verlauf der angesprochenen Ausdifferenzierungen im Rahmen *sekundärer Religionserfahrungen* vielgestaltig transformiert wird, insgesamt an Bedeutung verliert und zu einem (mehr oder weniger relevanten) Element unter vielen wird, wird sich in der Durchführung in Teil B zeigen, dürfte grundsätzlich aber bereits hier einleuchten. Im Unterschied zu den primären Religion(erfahrung)en sind die vielfältigen sekundären Religionserfahrungen, die je nach Fragestellung unterschiedlich zu beurteilen sind, bislang jedoch nicht konsensfähig. Das gilt zunächst generell, trifft im Speziellen aber auch für die Segensthematik zu: Wann, wo und in welchem Ausmaß religions- und theologiegeschichtliche Transformationen der Segensthematik zu erheben sind, die sekundäre Religionserfahrungen dokumentieren, ist zur Zeit im Horizont neuerer Forschungsmodelle noch wenig untersucht und bildet ein Desiderat, mit dem sich Teil B wesentlich beschäftigen wird.

Insgesamt versprechen also die derart spezifizierten Kategorien der primären und sekundären Religionserfahrungen im Rahmen eines komplexen Diskursmodells deskriptive, heuristisch-hermeneutische und theoretische Erkenntnisgewinne; dies führt weiter zu den eigentlichen Fragestellungen nach Konstellationen und Transformationen der Segensthematik im alten Israel.

3 Fragestellungen: Konstellationen und Transformationen

Die vorliegende Untersuchung der Segensthematik soll schwergewichtig deren religions- und theologiegeschichtliche Konstellationen und Transformationen bearbeiten. Diesen Fokus legten zunächst die Annäherung an die Segensthematik und deren Kernformulierungen nahe, ihn ließen auch eine Sichtung der Quellen und der bisherigen Forschung als sinnvoll erscheinen, und er wird sich schließlich aufgrund gegenwärtiger Tendenzen (sowie aktuellen pauschalen Rezeptionen) empfehlen.

(1) Zunächst ergeben sich – soviel kann nach den bisherigen Überblicken vor der Durchführung in Teil B vorweggenommen werden – aus den historisch differenzierten Primär- und Sekundärquellen für die Segensthematik un-

312 Zur Debatte um Theologien im AT vgl. jetzt H.J. Hermison, *Theologie*, 16ff; H. Spieckermann, *TRE* 33, 264ff; *Jeremias*, VF 2003, 30f.57f (Lit.); Kratz, *Theologie*, 323ff. Jedenfalls das erste Kennzeichen im programmatischen Beitrag R. Smends, das »dem Denken in und der Bildung von größeren Zusammenhängen« gilt (*Theologie*, 19), ist recht flexibel und kann m.E. auch für die Segensthematik über weite Strecken reklamiert werden; anders sieht es natürlich bezüglich der weiteren Kriterien (Begriffe, Argumentationen, Interpretationen) aus, doch kann diese Diskussion hier nicht geführt werden.

terschiedliche *Konstellationen* von Segensvorgängen, von Segenstheologien und von rahmenden Symbolsystemen³¹³. Sie unterscheiden sich etwa danach, wer wann und wo wen oder was auf welche Weise mit welchem Inhalt aufgrund welcher Begründung und zu welchem Zweck usf. segnet.

Den Begriff der Konstellation hat *Jan Assmann* im Anschluss an Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos« aufgegriffen und für die Deutung ägyptischer Mythen adaptiert³¹⁴: Obwohl die entfalteten mythischen Erzählungen die Ausnahme darstellen (13), stehen hinter ihnen verbreitet »so etwas wie vormythische Sinnkomplexe« (14), die Assmann als Konstellationen fasst. Dabei setzen Konstellationen »verschiedene Sinn-Dimensionen in eine Beziehung gegenseitiger Verweisung« (14) und leisten damit wesentlich eine »Komplexion der Sinn-Dimensionen« (14)³¹⁵. Konstellationen kann man nach Assmann also als (komplexe) Beziehungsbilder bezeichnen (40), die durch die »spezifischen Formen der Bezogenheit« ihrer Elemente charakterisiert sind³¹⁶. Wichtig ist zudem, dass Konstellationen von einem narrativen Handlungsablauf (sei er nun mythisch oder historisch) ganz ablösbar sind (39); entsprechend macht bereits Assmann (wiederum mit Blumenberg) eine »ikonische Konstanz« aus (38) und setzt Konstellationen und Ikone gleich (39).

Dieses Konzept haben *Othmar Keel*, *Christoph Uehlinger* und *Silvia Schroer* rezipiert und für das Verständnis ikonographischer Primärquellen generell fruchtbar gemacht³¹⁷. Mit Assmann setzen sie Konstellationen und Ikone gleich (13) und fassen Konstellationen wesentlich als Beziehungsbilder, »die auf *Beziehungen* und *Grundsituationen* beruhen« (14); aufgrund ihrer Unabhängigkeit vom Handlungsablauf ist »die Ikonizität der zugrunde liegenden Konstellation ... das Prioritäre und Bleibende« (14); mithin sind »komplexe Konstellationen« (14) für das Verstehen (altorientalischer) Bilder zentral.

Als Konstellation werden somit (*komplexe*) *Beziehungsbilder* bezeichnet; sie heben auf Grundsituationen und Beziehungen, d.h. auf die grundlegenden Verhältnisse, ab. Dabei versteht sich, dass Beziehungsbilder ikonographisch oder epigraphisch dargestellt werden können: Analog zum o. A.IV.1 zur Bildhermeneutik Ausgeführten sind auch für das Textverständnis die Einzelelemente und ihre Kombination nach bestimmten Regeln und in bestimmten Zusammenhängen (Text, gegebenenfalls Bild, Kontext) relevant. Ihr Ensemble bzw. ihre Relationen ergeben die Konstellation, die es zu beschreiben, vergleichen und interpretieren gilt. Für die Segensthematik liegen solche Konstellationen textlich etwa in der o. A.II.1.b u.ö. erörterten בָּרַךְ-Grundkonstellation, ikonographisch z.B. als Capriden am Baum oder als stillende

313 Sie wurden o. A.II.1.b u.ö. in Unterscheidung von anderen Grundkonstellationen als בָּרַךְ-Grundkonstellation bezeichnet; letztere soll nun auf ihre verschiedenen Ausprägungen, d.h. eben auf ihre Konstellationen, hin näher untersucht werden.

314 Vgl. *Assmann*, Zeugung, 13ff; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. Ähnlich zuvor bereits *ders.*, Lieder, 339ff; *ders.*, Verborgenheit, 14f.41.

315 Vgl. etwa anhand der Beispiel-Konstellation »Vater« *Assmann*, Vaters, 29ff.

316 *Assmann*, Lieder, 340.

317 Vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 13f; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text; s.a. *Schroer/Keel*, IPIAO 1, 19f; *Keel*, Bilder, 21 Anm. 94 (Lit.).

Göttin vor. Im Rückblick auf A.IV.2 sei zudem explizit festgehalten, dass solche Konstellationen selbstverständlich primäre und sekundäre Religionserfahrungen umfassen: Sie treten in vielfältigen religions- und theologiegeschichtlichen Situationen auf und können – je nach Ausprägung mehr oder weniger signifikant – Aufschlüsse über sie geben. Die Fragestellung nach Konstellationen verspricht somit eine religions- und theologiegeschichtlich profilierte Erschließung der grundlegenden »Beziehungsbilder« (Situationen und Relationen) spezifischer Segensformulierungen im alten Israel.

(2) Durch analytische Vergleichsarbeit lassen sich nun aus den unterschiedlichen Konstellationen religions- und theologiegeschichtliche *Transformationen* der Segensthematik erheben. Transformationen bezeichnen dabei *Entwicklungen, Verschiebungen oder gar Umbrüche* der Segensthematik ganz generell³¹⁸.

Im Blick stehen keineswegs bloß (gar einlinige) Ableitungen, sondern vielmehr deskriptive Erfassungen von Entwicklungen, Verschiebungen, Umbrüchen in der Segensthematik – deren Transformationen eben. Dabei impliziert der Begriff der Transformation im strengen Sinn gegenüber der zeitneutralen Konstellation eine *temporale Gerichtetheit* und verfolgt daher dezidiert eine (religions- und theologie)geschichtliche Perspektive (dazu s.u.); diese ist jedoch um synchrone Quervergleiche zu ergänzen: Denn die Segensthematik zeigt sowohl im (synchrone) Quer- wie im (diachrone) Längsschnitt ein polyphones Nebeneinander unterschiedlicher Positionen resp. Konstellationen. Dieses kann bei erschließbaren (Wechsel-)Beziehungen im Rahmen einer integralen Modellbildung als komplexer Diskurs interpretiert werden (s.o. A.III.5; A.IV.2 mit Anm. 304), bei dem sich verschiedene, z.T. hin- und herwogende Diskussionspositionen und -linien erkennen lassen. Derart werden die unterschiedlichen religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen profiliert miteinander verglichen und es resultiert eine historisch differenzierte Wahrnehmung der Segensthematik im alten Israel. Im Anschluss an A.IV.2 ergibt sich für solche Transformationen, dass sie in der Regel im Horizont sekundärer Religionserfahrungen zu stehen kommen. Selbstverständlich gibt es unterschiedlich gravierende Transformationen³¹⁹; so

318 Gegenüber dem üblichen sprachwissenschaftlichen Gebrauch von Transformation, der die *bedeutungsgleiche* Umwandlung einer Satzform in eine andere bezeichnet (s. *T. Lewandowski*, Wörterbuch, 1192f; *D. Crystal*, Dictionary, 471), hebt das hier im Anschluss an neuere exegetische Beiträge zu präzisierende Verständnis gerade auf *signifikante Verschiebungen* von segenthematischen Konstellation ab – die sich natürlich innerhalb der übergeordneten Thematik »Segen« abspielen, deren Bedeutung sich aber durchaus verändert (s. dazu a. die Hinweise o. bei Anm. 275 zum Rollen- und Funktionstransfer).

319 Der Frage, welche Kriterien erforderlich sind, um sinnvollerweise von einer Transformation sprechen zu können, sei hier nur aufgeworfen; ihre Beantwortung hängt wesentlich von Einzeleinschätzungen ab, die hier nicht erörtert werden können.

können z.B. einzelne Segensinhalte durchaus innerhalb von primären Religionserfahrungen wechseln. Einschneidendere Transformationen der Segens-Konstellationen korrelieren aber, so kann im Vorgriff auf Teil B festgehalten werden, in der Regel mit sekundären Religionserfahrungen. Die Fragestellung nach Transformationen verspricht mithin eine religions- und theologiegeschichtlich profilierte Erschließung der basalen Entwicklungen, Verschiebungen und Umbrüchen der Segensthematik im alten Israel.

Zusammengenommen leiten also die Fragestellungen nach Konstellationen und Transformationen dazu an, sowohl die fundamentalen Beziehungsbilder (Situationen und Relationen) spezifischer Segensformulierungen herauszuarbeiten, wozu formgeschichtliche Einsichten zu den kleinräumigen Segenseinheiten kritisch aufzugreifen sind, als auch die elementaren Entwicklungslinien und Verschiebungen der Segensthematik zu profilieren, wobei es redaktionsgeschichtliche Ansätze im Blick auf die litera(tu)rgeschichtlichen Formierungen der einschlägigen Textcorpora aufzugreifen gilt; dabei beziehen beide Fragestellungen dezidiert die religions- und theologiegeschichtlichen Kontexte und Verortungen ein.

Exkurs 2: Konstellationen und Transformationen des Segenssummariums Dtn 28,3-6 in seinen Kontexten

Die eben eingeführten Fragestellungen nach den religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segensthematik seien exemplarisch am berühmten *Segenssummarium Dtn 28,3-6* illustriert.

(1) Bei *Dtn 28,3-6* handelt sich angesichts der formelhaften Geprägtheit, der elementaren Lebensbereiche als Segensinhalte und der Einbettung in den Kontext höchst wahrscheinlich im Grundbestand um altes Traditionsgut³²⁰, das sukzessive in die jetzigen Kontexte des Kap. 28, des Dtn bzw. nun des Enneateuchs eingefügt (und dabei zum Teil erweitert) wurde.

Die folgende diachrone Skizze basiert, wie methodisch geboten³²¹, auf einer synchronen Analyse, die hier jedoch aus Umfanggründen nicht vorlaufend abgehandelt, sondern im Verlauf der Darstellung allererst schrittweise eingeholt wird; das lässt sich m.E. angesichts der unbestrittenen Abgrenzung des Segenssummariums 28,3-6 rechtfertigen. Es lautet:

320 Darüber besteht – unbeschadet von gelegentlichen literarkritischen Operationen in V.4* (ab וַיִּפְרֵי אֲרִי־קֶתֶד u.ä. (s. dazu u.) – ein breiter Konsens, vgl. etwa *A. Bertholet*, KHC 5, 85f; *G. Hölscher*, *Komposition*, 221f; *J. G. Plöger*, *Untersuchungen*, 141ff; *Gottfriedsen*, *Fruchtbarkeit*, 148ff; *G. Seitz*, *Studien*, 254.267; *v.Rad*, ATD 8, 124f; *A. D. H. Mayes*, *Deuteronomy*, 350; *R. Achenbach*, *Israel*, 56f; *M. Rose*, ZBK 5, 535; *E. Nielsen*, HAT 1/6, 253ff; zurückhaltend bleibt z.B. *Steymans*, *Thronfolgeregelung*, 360, da er keinen Sitz im Leben ausmachen kann.

321 Vgl. dazu die Überlegungen in *Leuenberger*, *Konzeptionen*, 22ff.

- | | | |
|--|------------------------------------|---|
| | ברוך אתה בעיר (28,3) | Gesegnet bist/seist du in der Stadt, |
| | וברוך אתה בשדה | und gesegnet bist/seist du auf dem Feld. |
| | ברוך פרי בטןך ופרי אדמתך (4) | Gesegnet ist/sei die Frucht deines Leibes und
die Frucht deines (Acker-)Landes |
| | ופרי בהמתך שגור אלפיך ועשתרות צאנך | und die Frucht deines Viehs: der Wurf deiner
Rinder und die Zucht deiner Schafe. |
| | ברוך טנאך ומשארתך (5) | Gesegnet ist/sei dein Korb und dein Backtrog. |
| | ברוך אתה בבואך (6) | Gesegnet bist/seist du, wenn du kommst, |
| | וברוך אתה בצאתך | und gesegnet bist/seist du, wenn du gehst. |

Der Text weist eine klare *Komposition* auf: Er besteht aus sechs ברוך-Aussagen (Partizip Qal [passiv]), wobei V.3.6 konzentrisch den Rahmen und V.4f den Kern bilden, der in V.4 verbreitert den Viehertrag schildert. Die Rahmenformulierungen schreiben dem angesprochenen (menschlichen) Subjekt (אתה) in elementaren räumlichen Lebensbereichen (V.3: Stadt und Land) bzw. zeitlichen -vollzügen (V.6: Kommen und Gehen) Segen zu (ברוך + אתה + ב + Vorgang) und nehmen als Merismen wohl die Totalität der jeweiligen Vorgänge in den Blick. Ähnliches tun die Kernaussagen, indem sie unmittelbar die dinglichen Objekte der Fruchtbarkeit (V.4) und Nahrungsversorgung (V.5), die der gesegneten Person mittels Possessivsuffixen zugeordnet sind, als gesegnet bezeichnen (ברוך + Objekt). Insgesamt sticht eine prägnante Paarstruktur ins Auge: Der Rahmen umfasst je zwei Sätze, der Kern je einen Satz mit zwei Objekten – wobei der um ein drittes Glied, das nochmals ausdifferenziert wird, erweiterte V.4 aus der Reihe tanzt und in der jetzigen Komposition akzentuiert sein dürfte (s.u.). – Zur Übersetzung sei ergänzt, dass die konsequent durchgehaltene *jussivisch-indikativische Wiedergabe* (s.o. bei Anm. 28) sich zwar nicht grammatikalisch, wohl aber inhaltlich-kontextuell als indikativische Segenzuschreibung »gesegnet bist du/ist ...« näherbestimmen lässt: Dies drängt sich einerseits aufgrund der dynamischen Selbstwirksamkeit des Segens, andererseits im jetzigen Kontext aufgrund des szenischen Settings als zukünftige (Mose-)Rede für das Volk im Land (vgl. 27,11f, s.u.) auf.

Entstehungsgeschichtlich empfiehlt sich eine kurze Überlegung zum bereits kompositionell auffälligen V.4 (s. dazu die Lit. Anm. 320): Strukturell mag er nun den ausdifferenzierten Schwerpunkt auf der Fruchtbarkeit der Herden markieren, diachron ist er jedoch wahrscheinlich sekundär erweitert. Denn jedenfalls V.4b (שגור אלפיך ועשתרות צאנך) sprengt formal durch den Appositionscharakter und inhaltlich durch die Ausdifferenzierung von Groß- und Kleinvieh die Komposition von V.3–6; auch religionsgeschichtlich passt die implizite Entdivinisierung der hinter שגור und עשתרות* stehenden (auch aus Ugarit bekannten) Fruchtbarkeitsgottheiten zu späteren segentheologischen Tendenzen (s.u.). Er dürfte redaktionsgeschichtlich (wie der parallele Fluch V.18) mit der begründeten Fluchaussage in V.51 (im Rahmen von V.45–68) verbunden sein. Was V.4aβ betrifft (ופרי אדמתך ופרי בהמתך), fügt sich der erste Teil des Landertrags kontextuell stimmig ein (vgl. V.3.5); dagegen trägt die Fruchtbarkeit des Viehs wie V.4b in V.3–6 einen neuen Aspekt ein, der sich jetzt zwar gut in die umfassende (kleinstädtisch-)bäuerliche Lebenswelt einpasst, aber doch mit der Viehwirtschaft einen deutlich neuen Akzent setzt, der in V.3–6 sonst fehlt und redaktionsgeschichtlich vermutlich mit der umfassenden Segensformulierung in V.11 zu korrelieren ist³²². Diese diachronen Querbezüge

322 Die literarkritische Ergänzung spiegelt sich insofern auch textkritisch wider, als ופרי בהמתך umstritten ist (in 4QDtn^c, Frg. 43–45 jedoch erhalten, s. *DJD* 14, 28 [S. *W. Crawford*]) und im sonst völlig parallelen V.18 fehlt (der nun in 4QDtn^o, Frg. 8

können hier indes nur angedeutet werden und wären in einer redaktionsgeschichtlichen Hypothese zu Dtn 28 insgesamt zu substantiieren. Für die vermutete Rekonstruktion könnte immerhin umkehrt die so resultierende Parallelität des kompositionellen Kerns V.4f sprechen, in dem sich dann je die doppelten ברוך-Aussagen entsprechen (Leibesfrucht und Landertrag; Korb und Backtrog)³²³. Aufgrund religionsgeschichtlicher Befunde legt sich ein vergleichsweise hohes Alter des Grundbestandes von V.3–6* nahe, der sich gut in der frühen bis mittleren Königszeit des 9.–8. (bzw. frühen 7.) Jh. v.Chr. verorten lässt (s.u.)³²⁴, wenngleich dies nicht zwingend zu erweisen ist. Für ihn ergibt sich folgende Textgestalt, -gliederung und -konzeption:

קָעִיר	אֶתְּהָ	בְּרוּךְ (28,3)] Rahmen: Lebensbereiche: Stadt + Land
בְּשָׂדֶה	אֶתְּהָ	וּבְרוּךְ	
וּפְרֵי אֲדָמָתְךָ	פְּרִיבְטָנְךָ	בְּרוּךְ (4)] Kern: Fruchtbarkeit: Mensch + Land
וּמִשְׂאֵתְךָ	טֵנָאֵךְ	בְּרוּךְ (5)	
בְּבֹאֵךְ	אֶתְּהָ	בְּרוּךְ (6)] Rahmen: Lebensvollzüge: Kommen + Gehen
בְּצֵאתְךָ	אֶתְּהָ	וּבְרוּךְ	

Abb. 24: Komposition und Konzeption des ältesten Segenssummariums Dtn 28,3–6*

Es liegt somit eine profilierte *Segens-Konstellation* vor:

- *Formgeschichtlich* ist zunächst die Einfachheit und offensichtliche formale Geprägtheit der partizipialen Segensformeln festzuhalten; sie sind ohne jegliche Erläuterungen oder Begründungen durch Relativ- oder Kausalsätze, wie sie sonst auftreten³²⁵, formuliert und ergehen mithin unkonditioniert.
- Und auch der *Segensspender* bleibt ungenannt; zwar mag man implizit an eine Gottheit (Jhwh) denken, wie das später kontextuell geschieht, doch explizit wird kein Akteur genannt.
- Entscheidend ist vielmehr die Segenszuschreibung (eines ebenfalls bloß kontextuell identifizierbaren Sprechers) an das *angesprochene Subjekt* (אָחָה) und dessen dingliche Objekte selber.

belegt ist, s. *DJD 14*, 132 [*Crawford*]). – Hingegen gehen die konsequenteren Ausscheidungen von V.4 insgesamt (*Noth*, Fluch, 158f) oder gar V.4f (*Seitz*, Studien, 269ff) zu weit, da sie rein formalistisch operieren.

323 Ohne dass jedoch aus Formzwang vor jeder Aussage konjizierend ein ברוך zu ergänzen wäre (so *Mowinckel*, Psalmenstudien V, 114).

324 Unabhängig davon ist natürlich die Frage, wann und in welchem Zusammenhang dieser Grundbestand in Dtn 28 eingefügt wurde. Weit ausholend vermutet etwa *Mayer*, Deuteronomy 4, 216f.221 einen Zusammenhang mit einer u.a. in den Rahmenkompositionen 4,1–40; 29f greifbaren Redaktion; kleinräumiger urteilt z.B. *Nielsen*, HAT 1/6, 254f; wie bereits bemerkt, wären hier ausgreifendere, redaktionsgeschichtliche Untersuchungen erforderlich, um eine Entscheidung hinreichend begründen zu können; zu meinen eigenen Vermutungen s.u.

325 Vgl. dazu die Übersichten von *Scharbert*, Geschichte, 4ff; *ders.*, ThWAT 1, 814ff.

- Gesegnet – und sprachlich als בָּרַךְ-Grundkonstellation formuliert – wird, was nicht selbstverständlich gegeben ist und funktioniert, aber dennoch für das Leben von elementarer Bedeutung ist: Die *materiellen Lebensgüter* – sie bestehen hier konkret in Fruchtbarkeit und Nahrungsversorgung –, die gefährdet sind, werden durch Segen gesichert (V.4f). Segen gilt aber auch den umfassenden Lebensbereichen und -vollzügen, in welche diese Güter eingebettet sind (V.3.6) und ohne deren Bestand sie ebenfalls hin-fällig werden. So springt auf den ersten Blick der fundamental *lebensstei-gernde Aspekt* ins Auge. Segen manifestiert sich gleichsam als umfassende Heilssphäre³²⁶, in der Wohlergehen und namentlich Fruchtbarkeit von Mensch und Land (V.4) in allen wichtigen Lebensbereichen und -voll-zügen herrscht³²⁷.

Die Segens-Konstellation von Dtn 28,3–6 lässt sich mithin so charakterisie-ren, dass das angesprochene Subjekt einem ungenannten Sprecher als umfas-send gesegnet gilt (Fruchtbarkeit; Nahrungsversorgung; Lebensvorgänge). M.E. ist es hier trotz der fehlenden Reflexivität und Rationalität angemessen, von einer *Segenstheologie* zu sprechen (s.o. A.IV.2 mit Anm. 312).

326 Erinnert sei in diesem Kontext an das Vorstellungsmodell der sog. schicksalwir-kenden Tatsphären und insbes. an die Überlegungen von *K. Koch* zu numinosen Wirkgrößen, denen eine relative Eigenständigkeit und -dynamik eignet (vgl. Profe-ten 1, bes. 21ff generell zum alten Israel), wie sie auch ähnlich Segensvorgängen zuzukommen scheint.

Keller/Wehmeier, THAT 1, 357 (*Keller*) spricht unnötig relativierend von einer »vir-tuellen Heilszone« und will diese kultisch verstehen (s. ähnlich in der älteren For-schung etwa *Mowinkel*, Psalmenstudien V, 114f; *v.Rad*, ATD 8, 124); dagegen wenden sich dezidiert *Schottroff*, Fluchspruch, 225f und *Steymans*, Thronfolgerege-lung, 359, der belegt, dass atl. Parallelförmulierungen »weder mit dem Kult noch mit Bundesschluss noch mit Gesetzesverkündigung verbunden werden«.

Fragt man von hier aus nach dem *Sitz im Leben* von Dtn 28,3–6*, so wird man grundsätzlich die Sprödhheit des Textes konstatieren müssen; versucht man den-noch weiter zu überlegen, so dürften die umfassenden Segensinhalte auf eine Be-gegnungssituation, sei es beim Gruß oder eher Abschied, hindeuten, die sich indes textgestützt weder kultisch noch profan näherbestimmen lässt. Schließt man von der dtn Überlieferungslage zurück, so hat das Segenssummarium jedenfalls den Weg in ein (klein)städtisches (dazu s.u. bei Anm. 328) Tempelarchiv (zu Jerusalem) gefunden, wo es in das werdende Dtn einfließen konnte. Insofern scheinen eine priesterlich-kultische Verortung oder aber sekundäre Übernahme nach wie vor mögliche Optionen darzustellen, während die von *E. Mørstad*, Stimme, 5f.13 vor-geschlagene genuine Verortung von V.3–6 mit V.16–19 und den Einleitungen V.1a.2.15 in amphiktyonischer Rechtssprechung der Eisenzeit I zu Recht keine Gefolgschaft gefunden hat.

327 S. dazu im Einzelnen die Komm. und z.B. *Albertz*, Segen, 104ff. Bei der von Jhwh gesegneten Fruchtbarkeit bzw. menschlichen Arbeit (im Land) handelt es sich um typische Motive im Dtn (s.u. B.III.3 und 1,11; 2,7; 7,13–15; 12,7; 14,24.29; 15,4; 16,15; 23,21; 24,19; 28,8.12), die kontextuell unterschiedlich verwendet werden.

Daraus dürfte sich als religiöse Grunderfahrung in etwa die des versorgten, prosperierenden Lebens sedentär-(klein)städtischer Bevölkerung³²⁸ eruieren lassen; sie kann unschwer mit *primären Religionserfahrungen* im eisenzeitlichen Israel/Juda (des 9.–7. Jh. v.Chr.) korreliert werden: In den epigraphischen Primärtexten zu בָּרַךְ stellt die Konstruktion בָּרַךְ (Partizip Qal [passiv]) + Person, in der Regel ebenfalls ohne Angabe einer segenswirkenden Gottheit und unkonditioniert, einen verbreiteten Typ dar³²⁹; wohl aufgrund der Kommunikationssituation fehlt dabei eine direkte Anrede, wie sie in Briefen belegt ist³³⁰. Zudem sind Parallelformulierungen zu den zeitlichen Segensaussagen in V.6 und zu den Objektaussagen in V.4f belegt³³¹. Es finden sich also in Primärtexten des 9.–7. Jh. v.Chr. insbes. aus Kuntillet ‘Ağrud formal und inhaltlich analoge Segensformulierungen zu Dtn 28,3–6*, wenngleich – möglicherweise durch die Eigenart der Funde bedingt – einige materiale Segensinhalte und die starke Ausdifferenzierung bislang ohne Entsprechung bleiben. Aufs Ganze kann m.E. derart ein ziemlich stimmiger religionsgeschichtlicher Kontext plausibilisiert werden, ohne dass dies für Dtn 28,3–6* zweifelsfrei positiv aufzuweisen wäre.

Wagt man sich vor diesem Hintergrund versuchsweise noch einen Schritt weiter zurück, so kann man in Dtn 28,3–6* sogar erste *Transformationen* erschließen: Gegenüber pauschalen bzw. isolierten Segensaussagen, wie sie in den – allerdings keineswegs repräsentativen, ja wahrscheinlich im Blick auf die Sitze im Leben gegenüber Dtn 28,3ff stark variierenden – Primärtexten begegnen, vollzieht das Segenssummarium Dtn 28,3–6* im wahrscheinlichen Horizont kleinstädtischer Prosperität (vielleicht des 8. Jh. v.Chr.) eine *Ausdifferenzierung und Auffächerung der Segensgehalte* in unterschiedliche, aber umfassend summierte Lebensfelder mit einem Schwerpunkt auf Fruchtbarkeit und Nahrungsversorgung. Hingegen wird die formale und inhaltliche Grundstruk-

328 Dies erhellt aus den Segensaussagen recht deutlich, zumal wenn man, wie vorgeschlagen, V.4* ausklammert, und wird heute meist vertreten (vgl. z.B. Rose, ZBK 5, 534; s. bereits v.Rad, ATD 8, 125).

329 So in allen wichtigen Segenstexten; angegeben wird die Person dabei meist durch ihren Namen (KAgr 3,1; 7,2; EGed 4.6f; Qom 3,2: s.u. B.II.1.a; B.II.3.b; B.II.2.a, und fünfmal auf Felsblöcken: s.u. B.II.3.a; vgl. KHin 2,1f: s.u. B.II.4.a), seltener durch eine Funktionsbezeichnung (so auf einem Felsblock [s. Kamlah/Lange/Schwiderski/Sieker, ZAH 1996, 90; s.u. B.II.3.a]: *brk · ḥsbk*: »gesegnet ist/sei dein[e] [Stein]hauer«).

330 So im Perfekt Pi‘el 1. Person Singular im Arad-Ostrakon 16,2f; 21,2f; 40,3: s. HAE 1, 379.387.147; vgl. daneben in der 3. Person die zu Dtn 28,3ff analoge Konstruktion mit zusätzlicher Angabe des Spenders *brk h’ lybwh*: »gesegnet ist/sei er vonseiten Jhwhs« in KAgr 3 (s.u. B.II.1.a).

331 Vgl. einerseits *brk · b’l · bym · mlhmb*: »gesegnet ist/sei Ba‘al am Tag des Kriegs« in KAgr 7, andererseits *brk · ymm*: »gesegnet ist/sei ihr Tag« in KAgr 6,1 (s.u. B.II.1.a) und atl. Gen 2,3; Ex 20,11; Jer 20,14 (negativ). – Weiter entfernt ist der Dank an Ba‘al ‘Ammon, der *brk’ bym n’m ... bym brk*: »gesegnet hat am günstigen Tag, ... am gesegneten Tag« in einer punischer Opferinschrift (RÉS, Nr. 331, Z.3f; s. TUAT 2/4, 620, Nr. 7, Z.3f [Roschinski]).

tur – also die Segens-Konstellation – weitgehend übernommen und in eine kohärente Komposition gebracht. Dies lässt sich freilich nur ganz hypothetisch vermuten, während die nun folgenden Verschiebungen durch unterschiedliche literarische Kontextuierungen erhebbare sind.

Die anschließenden *redaktionsgeschichtlichen Bearbeitungen und Kontextuierungen des Segenssummariums Dtn 28,3-6* im Dtn* lassen sich in Grundzügen rekonstruieren, bleiben im Detail allerdings umstritten:

(2) Insbes. ist kontrovers, ob im ältesten, *dtm Grundbestand* (im sog. »Urdeuteronomium«) das nach der Einleitung 6,(1*)4(ff*) von der Kultzentralisation dominierte Corpus 12–26*³³² in Analogie zu den Vasallenverträgen Asarhadons (VTE) nur mit einem Fluchabschnitt (28,20–44*³³³) oder doch m.E. eher – in traditionsgeschichtlich (!) verstandener »subversiver Rezeption« der VTE

332 Über die prägende Funktion der Kultzentralisationsforderung und die materiale Auslegung des Bundesbuchs im Corpus herrscht eine gewisse Einigkeit, während die literarischen Umgrenzungen stark divergieren, s. klassisch R. P. Merendino, Gesetz und die Übersicht bei H.-D. Preuß, Deuteronomium, 36ff.103ff.144ff; Veijola, ThR 2002, 303ff; s. weiter die Entfaltungen von B. M. Levinson, Deuteronomy; Seitz, Studien, 92ff; Otto, Deuteronomium, 88ff.218ff.236ff; ders., Treueid, 47ff; Kratz, Komposition, 120ff; zur Kultzentralisation ausführlich E. Reuter, Kultzentralisation, 14ff.157ff.

Auch die sachliche Einleitung bereits des dtm Grundbestands durch 6,4f(*) scheint wahrscheinlich, denn dass Jhwh (in ganz Israel) einer ist, bildet die einzige vorfindliche Begründung für die Kultzentralisation (s.u. B Anm. 104). Deshalb wird m.E. 6,4f(*) hier überzeugend loziert (so bei unterschiedlicher Auslegung etwa E. Aurelius, Ursprung, 4; Otto, Deuteronomium, 360ff; s.a. Kratz, a.a.O., 128f.138; J. van Oorschot, Höre, 126f; zur Literarkritik vgl. bes. Veijola, Sinn, 536; ders., Bekenntnis, 369ff; anders etwa F. García López, Tradition-Rédaction, 163ff, und zum Problem des Buchanfangs s. Veijola, a.a.O., 370 Anm. 5; Preuß, a.a.O., 19). – In Kap. 26 ist am ehesten ein kultisch-sozialer Grundbestand (V.2*.11.12f*) ursprünglich, der sich rahmend auf 16,1–17* und 14,22–29* bezieht (s.u. B.III.3.c zu 26,15 mit Anm. 676).

Demgegenüber beschränkt Otto den ältesten Grundbestand »in direkter Übersetzung« der VTE (Restitution, 127; s. ders., Deuteronomium, 68) auf 13,2–10*; 28,15*.20–44* (vgl. ders., a.a.O., 3f.32ff.57ff; ders., Treueid, 32ff; ders., RGG⁴ 2, 694), der erst sekundär (aber noch vorexilisch) mit der Einleitung 6,4f und dem Corpus 12–26* verbunden worden sei. Doch stellt diese Reduktion auf materiale Entsprechungen mit den VTE (die zudem m.E. im Fall von Kap. 13 nicht überzeugen) eine methodisch höchst problematische Engführung dar, die dem genuinen Eigengewicht und -impetus des dtm Grundbestands in keiner Weise gerecht wird (s.a. die Kritik von Veijola, a.a.O., 294ff; sehr zurückhaltend von den VTE her bleibt auch K. Radner, Vorbild, 378f).

333 Die beiden zur Zeit maßgebenden Modelle decken sich weitgehend und halten V.20b β – γ .21b γ .25b.36(f) für sekundär (vgl. Steymans, Thronfolgeregelung, 256ff mit Forschungsreferat 248ff; ders., Vorlage; Otto, Deuteronomium, 64ff; jetzt auch P. Kübel, Aufbau, der einen Bezug auf VTE § 56 ablehnt).

(*E. Otto*) und zugleich unter Einbezug westsemitischer Verträge mit Segenspassagen³³⁴ – kombiniert mit einem Segens- und Fluchkatalog (28,1a*.3–6*.15a*.16–19*.20–44*³³⁵) abgeschlossen wurde³³⁶. Trifft diese zweite Hypothese eines alternativen Segen-Fluch-Abschlusses des ältesten dtn ›Treueeids auf Jhwh‹ Dtn 6–28* zu für die ursprüngliche oder eine erste erweiterte Komposition, so erhält die Segenthematik eine gegenüber den VTE komplett in-

334 So namentlich in der Sefire-Stele I C und im ägyptisch-hethitischen Vertrag von Ramses II./Hattušili III. (s.o. Anm. 70 und *Steymans*, Thronfolgeregelung, 164ff. 371; *W. S. Morrow*, Fortschreibung, 115f; jüngst auch *Otto*, ThR 2006, 394).

335 Als Einleitungsbemerkungen genügen m.E. die Parallelformulierungen V.1a*.15a*:

וְהָיָה אִם־תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו Und es wird geschehen, wenn du auf die Stimme Jhwhs,
 [deines Gottes, hörst,
 וְהָיָה אִם־לֹא־תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו Und es wird geschehen, wenn du nicht auf die Stimme
 [Jhwhs, deines Gottes, hörst,

Das Hören auf die Stimme Jhwhs/einer Gottheit ist terminus technicus in der atl. und altorientalischen Vertragsliteratur (vgl. *A. K. Fenz*, Stimme, 44ff.69.70ff). לשמר V.1a fehlt übrigens auch in 4QDtn^c, Frg. 43–45: s. *DJD 14*, 28 (*Crawford*). Denkbar wäre, dass dazu auch die Begriffs-Opposition Segen (ברכה)/Fluch (קללה) V.2a.15b gehört hat, doch spricht die Variation gegenüber den beiden Summarien V.3ff.16ff vielleicht eher für eine Ergänzung auf der folgenden Stufe von Dtn 28 (und später wird diese wohl von der die Historisierung weiterführenden Moab-Fortschreibung in Kap. 29f* [vgl. den identischen Gegensatz 30,1.19; s.a. 27,13] rezipiert).

336 Vgl. die summarischen Alternativen bei *Steymans*, Thronfolgeregelung, 377ff; er bevorzugt jetzt die erste Option (*ders.*, Vertragsrhetorik, 99f) wie *Preuß* (Deuteronomium, 155f) und *Otto* (s.o. Anm. 332), der zur Frage lapidar bemerkt: »Die Verse Dtn 28,1.2a können hier außer Betracht bleiben, da der Segensabschnitt in Dtn 28 gegenüber den Flüchen sekundär und erst dtr vorangestellt worden ist« (Deuteronomium, 67 Anm. 305) – nämlich V.1–14 einheitlich (!) durch den exilischen Hauptredaktor DtrD (s. *ders.*, Deuteronomiumrahmens, 119 Anm. 54).

Dagegen impliziert m.E. die (auch nach *Otto*) mit der Kultuseinheit verbundene Loyalitätsverpflichtung auf Jhwh (6,4f*) einen Konnex von Gehorsam und Heil bzw. von Ungehorsam und Unheil (mit *Veijola*, ThR 2002, 291, der auf die Segen-Fluch-Alternative in Kap. 28 verweist; s.a. *C. Steuernagel*, HK 1/3,1, XX; *A. Rofé*, Summary, 6; *Lohfink*, Pentateuch, 25; *U. Dahmen*, Leviten, 18f; *O. Eißfeldt*, Einleitung, 308; *Kaiser*, Einleitung, 135; *Seitz*, Studien, 254ff; *Rose*, ZBK 5, 533ff; etwas großzügiger *G. Braulik*, Deuteronomium, 144: Kap. 5–28); dabei entspricht das Verhältnis von Segen und Fluch altorientalischen Analogien (s.u. Anm. 344) und indiziert, dass Gehorsam/Segen noch erwartet, vor Ungehorsam/Fluch hingegen drastisch abgeschreckt wird. Dies fügt sich zur nach wie vor höchst wahrscheinlichen Entstehung zur Zeit Joschijas (s. *Veijola*, ATD 8/1, 2f; *Otto*, Deuteronomium, 7ff.57ff.88ff.217ff; *Albertz*, Religionsgeschichte, 312; *H. Seebass*, TRE 26, 199; *J. J. Collins*, Introduction, 162ff; *J. C. Gertz*, Tora, 249ff; *F. Blanco-Wissmann*, Rechte, 18ff.22f; *hiskijanisch* jedoch wieder *A. Moenikes*, Tora, 61ff [s. dazu *Otto*, Vorgeschichte, 348ff]). Hinzu kommt, dass sich die Segen-Fluch-Opposition religionsgeschichtlich in der Levante dieser Zeitepoche plausibilisieren lässt (s.o. Anm. 334f).

novative Stellung, was sich einerseits als Aufnahme westsemitischer Vertrags-elemente erklären, andererseits aber auch wesentlich zeitgeschichtlich plausibilisieren lässt in der mutmaßlichen joschijanischen Zeit (s.u.). Damit ergibt sich gegenüber dem Einzelstück 28,3–6* eine transformierte Segens-Konstellation dergestalt, dass hier von den im Folgenden herauszuarbeitenden Kennzeichen die Jhwhbindung, die Gehorsamsbedingung, aber eben auch die Segen-Fluch-Alternative im Kern bereits etabliert und im weiteren Verlauf detaillierter ausgebaut werden.

(3) Bei der Analyse von 28,3–6 haben sich redaktionsgeschichtliche Hinweise dafür ergeben, dass die Erweiterungen von V.4b mit V.51 innerhalb des (heterogenen) Fluchabschnitts V.45–68* und von V.4a² mit V.11 innerhalb der (vielleicht gestuften) Segensformulierungen V.7–13 verbunden sind³³⁷; zu erinnern ist an die inhaltlich fast vollständige Übereinstimmung von V.3–6 mit den Fluchaussagen V.16–19, die wahrscheinlich im dtn Grundbestand als Gegenstück zu V.3–6 gebildet wurden³³⁸. Dieser gemeinsame Horizont von V.7–14 und V.16–19 erfordert nun zusätzlich auch die Einleitungen V.1f*.15*, sodass V.3–6 nun im Wesentlichen *innerhalb der Komposition von Kap. 28 mit seinen Segens- (V.1–14) und Fluchabschnitten (V.15–68)* zu stehen kommt, ohne dabei spätere Einzelerweiterungen ausschließen zu wollen. Der literarische Horizont dieser redaktionsgeschichtlichen Ebene umfasst dann vermutlich eine überarbeitete, aber noch selbständige Fassung von Dtn 6–28*³³⁹.

337 Mit diesen Beobachtungen konvergieren weitergehende Hypothesen, nach denen V.7–14 und V.45–68 – z.T. gestuft – spätere, u.U. auch nicht miteinander korrelierbare Erweiterungen oder besser Fortschreibungen darstellen (so bereits *Noth*, Fluch, 158ff; *Plöger*, Untersuchungen, 136 [ältere Lit.]; ausführlich *Steymans*, a.a.O., 248ff.366ff.339ff; s.a. *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 119. Ob V.45f ana- oder kaphorisch funktioniert, ist strittig [s. dazu immer noch *Seitz*, Studien, 262ff]; aufgrund der kausalen Struktur bevorzuge ich letztere Lösung und umgrenze den zweiten Fluchabschnitt mit V.45–68).

Dabei ist im vorliegenden Zusammenhang für mehrere Aussagen in V.7ff die intertextuelle Abhängigkeit von V.20–44* und der massiv dtn-dtr. Sprachstil hervorzuheben; dies trifft auch für V.8.11a.12a zu, die konzeptionell gut zu V.3–6* passen (jedoch mit Jhwh als explizitem Segensspender); daher und angesichts offener formgeschichtlicher und kompositioneller Fragen dürften auch V.8.11a.12a zur literarkritisch wohl im Wesentlichen einheitlichen Verbalreihe 28,7–13 gehören (mit *Seitz*, a.a.O., 275f; *Preuß*, a.a.O., 155f; *Steymans*, a.a.O., 367f).

338 So z.B. *Seitz*, a.a.O., 273.277; *Nielsen*, HAT 1/6, 255; vgl. *Steymans*, a.a.O., 359f. Dafür spricht vorab, dass Flüche fast nie generell ergehen, sondern – im Unterschied zu Segensformulierungen – Begründungen bzw. Bedingungen erfordern. Dies wird im vorliegenden Fall erst durch die Einleitung in V.15 erreicht, die mit den Formulierungen von V.1f.45(f) parallelisiert ist und so ein kompositionelles Gliederungssystem bildet, das sicher erst sekundär etabliert wurde (s.o. Anm. 335).

339 Ohne einzelne Textpassagen erörtern zu können, spricht dafür nebst der diachronen Analyse von Dtn 6 und 28 (zu 6,4[ff*] s.o. Anm. 332) die kompositionelle An-

Dadurch ergibt sich eine neue, *dtm Segens-Konstellation*:

- Eingangs sei notiert, dass die *Segensgehalte* im Prinzip dieselben bleiben wie im Summarium V.3–6*, das ja nach der Einleitung V.1f als erster materialer Segensabschnitt folgt. Segen zeitigt sich im Landertrag (V.8) bzw. in der Fruchtbarkeit von Mensch, Land und Vieh, wie V.11 und entsprechend V.4aß² ergänzen, ja in allem menschlichen Tun (V.8.12f); hinzu kommt die Völkerperspektive (s.u.).
- Neu führt nun die Einleitung *V.1f* programmatisch *Jhwh als Segensspender* ein, sodass jetzt in V.3ff ברך als Passivum divinum erscheint: »gesegnet bist du ... [sc. durch Jhwh]«. Dazu passt die mutmaßliche Entdivinisierung von שָׁנָה und *עֲשֶׂתְּהָתָה, die von numinosen Mächten zu schlichten Produktbezeichnungen transformiert werden. Und diese Rückführung auf Jhwh hält sich dann im verbalen Segensabschnitt V.7–14 konsequent durch, indem Jhwh in V.7–9.11–13 als Subjekt auftritt. Vom älteren Summarium V.3–6* her ist man geneigt, die Explikationen in V.7ff »synergistisch« zu interpretieren, wie es V.8a plastisch illustriert: יֵצֵו יְהוָה אִתְּךָ אֶת-הַבְּרִכָּה בְּאֶסְמוֹךָ וּבְכֹל מַשְׁלַח יָדְךָ: »Jhwh wird dir entbieten den Segen in deine Speicher und bei allem Werk deiner Hand«³⁴⁰ (vgl. V.12). Ohne dies anachronistisch überspitzen zu wollen, scheint doch die Unverfügbarkeit des Segens bzw. des Gelingens menschlichen Tuns reflektiert und als Jhwhs Wirk- und Kompetenzbereich herausgestellt zu werden: »Erst der Segen Gottes macht menschliche Arbeit zur gedeihlichen, erfolgreichen Arbeit«³⁴¹. Noch einen Schritt weiter geht V.14, wenn hier die Jhwhbindung von anderen Gottesverhältnissen abgegrenzt wird³⁴².

lage des inneren Rahmens (Kap. 5–11/27f.29f; zu Kap. 5; 27; 29f s.u.) und hier zudem die rahmende Inklusion 6,17/28,45 (s. dazu *Lohfink*, Jahwegesetz, 164f).

Hingegen lässt sich m.E. ein diachroner Konnex von 28,45ff zu Kap. 30 (so *H. W. Wolff*, *Kerygma*, 318f; *Steck*, *Israel*, 140f; *Schmid*, *Erzväter*, 164f) nicht ausmachen, vielmehr entwickelt Kap. 30 Historisierung und Völkerperspektive aus 28,45ff* – mit intertextuellen Rückgriffen darauf – konzeptionell weiter, indem Umkehr und Wende *nach* eingetroffenem Segen und Fluch thematisiert werden (30,1ff).

Als »Buch« dürfte Dtn 6–28* noch selbständig bestanden haben, denn deutliche literarische Vernetzungen zu umfassenderen Kontexten lassen sich nicht ausmachen, und namentlich die historisierenden Ergänzungen in Kap. 28, namentlich auch in V.7–13, sind zu unspezifisch, um daraus eine Einbindung in eine dt. Landeroberungserzählung Dtn 1–Jos 22* zu erschließen (so z.B. *Steymans*, *Thronfolgeregelung*, 368 im Gefolge *Lohfink*s).

340 Für die umstrittene jussivische *yiqtol*-Kurzform legt sich m.E. die imperfektische Übersetzung nahe aufgrund der Zugehörigkeit zum Segensteil, der durch die bedingte Einleitung V.1f* als futurische Zusage perspektiviert ist, und aufgrund des entsprechend futurischen Abschnittbeginns in V.7 (anders *Steymans*, a.a.O., 364).

341 *Albertz*, *Segen*, 105.

342 Dieses Verbot in 28,14 לְלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם: »hinter anderen Göttern herzulauen, um ihnen zu dienen« ist im Kontext isoliert (s. aber die eventuell zugehö-

- An die Jhwhbindung gekoppelt ist die *Konditionierung des Segens durch Gehorsam* gegenüber Jhwhs Wort bzw. näherhin »allen seinen Geboten« (כָּל־מִצְוֹתָיו V.1; s. V.13f). Der Gebotsgehorsam ist als konditionaler Rahmen komponiert (V.1f.13f) und bildet die notwendige und zugleich hinreichende Voraussetzung für das Eintreffen der Segnungen, wie V.1f garantiert: וְהָיָה אִם ... וּבָאוּ עִלְיָךְ כָּל־הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה »Und es wird geschehen, wenn ..., dann werden über dich kommen alle diese Segnungen«. Der umfassende Segen für alle relevanten Lebensbereiche erfährt nunmehr also eine Bindung an ethische Kategorien (die freilich in einem weiten Sinn gefasst werden) und wird damit prinzipiell konditioniert.
- Weiter vollzieht sich eine *Historisierung des Segens*: Die repetierte Landgabeformel וַיְבַרְכֵךְ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ »Und er [sc. Jhwh] wird dich segnen im Land, das Jhwh, dein Gott, dir gibt« (V.8b; vgl. V.11b.13b; s. im Fluchabschnitt V.21b, der wohl hierher gehört) ordnet den Segenserhalt in die Volksgeschichte mit dem dtn zentralen Topos der Landnahme als Ziel und Einlösung der Väterverheißungen (V.11b) ein³⁴³. Die Segensfülle verliert damit ihre Allgemeingültigkeit und erhält einen spezifischen geschichtlichen Ort.
- Damit wohl eng verbunden ist die *Völkerperspektive auf den Segen*, die in V.1.7ff neu und in Anlehnung an V.25–27.32f (vgl. V.41.43f, später auch V.36f) auftritt. Die Bedeutung dieser Horizonterweiterung zeigt sich schon daran, dass sie in V.1b sogleich als erste Zusage angeführt wird: וַיִּתְּנֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עֲלֶיךָ עַל כָּל־גּוֹי הָאָרֶץ »dann wird Jhwh, dein Gott, dich hoch machen über alle Völker der Erde«; diese Sicht liegt auch in V.7 (Feindbesiegung).9f (heiliges Volk für Jhwh, Furcht der Völker).12b (Völker leihen) vor. Dass sich Segen in der Überlegenheit über die Völker manifestiert, stellt die wohl überraschendste Neuinterpretation der

rigen V.36.64) und formuliert in typisch dtn-dtr. Diktion; bei V.14 handelt es sich daher sowie angesichts des Numeruswechsels und der inhaltlichen Verdoppelung von V.13 nach breitem Konsens um einen späteren Einzelnachtrag (etwa mit *Seitz*, Studien, 266f; *Steymans*, Thronfolgeregelung, 367.381f).

Da die Motivkombination »fremden Göttern nachlaufen« (אֲחֵרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵיהֶם + הִלֵּךְ) und »vom Weg/Worten abweichen« (דְּבַר/דָּרַךְ + סוּר) nur in 28,14 und 11,28 auftritt (s. אֲחֵרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵיהֶם + עָבַר 16-mal im AT, im Dtn: 8,19; 13,3.7.14; 17,3; 29,25), scheint es redaktionsgeschichtlich erwägenswert, dass V.14 mit dem Abschluss des inneren Rahmens in 11,26–32* (d.h. ohne V.29f) sowie der Parallelformulierung 7,16b zusammengehört und im Verein damit ergänzt wurde, während Kap. 27* mit dem Konnex zu 11,29f noch später sein dürfte (s.u. Anm. 357).

343 Dies geschieht (später) implizit auch in den Geschichtssummarien Dtn 6,20–25; 26,5–10, welche die Landgabe – und damit im Kontext Wohlergehen und Segen (s. 26,11) – derart perspektivieren (s. zur Diskussion *S. Kreuzer*, Frühgeschichte, 141ff.149ff; zu Dtn 26 neuerdings die späten Einordnungen bei *Schmid*, Geschichte, 133ff; *Gertz*, Stellung; *A. Michel*, Credo, 38ff).

Segensthematik dar, die sich kaum als kontinuierliche Entfaltung und Präzisierung verstehen lässt, sondern wohl auf spezifischen historischen Vorkommnissen beruht, die eine solch radikale Ergänzung des bisherigen Segensverständnisses hervorrufen.

- Schließlich soll nicht vergessen werden, dass *Segen in Opposition zum Fluch* steht. Am schärfsten verdeutlicht dies das nach V.3–6 gebildete Fluchsummarium V.16–19 mit sechs ארר-Aussagen (s.o. Anm. 338). Und wenn man die Verhältnisse in Kap. 28 überblickt, so springt das Gewicht des Fluchs ins Auge: Zwar behauptet (bzw. erringt) der Segen die Erstposition (V.1–14), die quantitativ massiv gestärkt wird (V.7–14*), aber die Fluchpassagen überwiegen nun doch umfangmäßig (V.15–68*)³⁴⁴, können vielleicht entstehungsgeschichtlich Priorität beanspruchen (s.o. bei Anm. 332.336) und eröffnen schließlich auch synchron den Gesetzes-Epilog mit dem sichemitischem Fluchdodekalog (27,15–26).

Zusammenfassend ergeben sich in Dtn 28* die folgenden, literarisch wohl in zwei Etappen zerfallenden *Transformationen der Segensthematik*³⁴⁵: (1) Die Segensinhalte werden neben der konstanten Fruchtbarkeit von Mensch und Land um die Völkerüberlegenheit ergänzt; (2) die (numinose) Selbstwirksamkeit von Segen wird explizierend auf Jhwh als Segensspender zurückgeführt; (3) die bedingungslosen Segensgehalte werden durch Gebotsgehorsam konditioniert; (4) die geschichtslosen (in nicht mehr exakt eruierbaren Situationen ergehenden) Segenszusagen werden historisiert und auf die Existenz im von Jhwh gegebenen Land eingeführt; (5) dies erfolgt im Horizont der bzw. im Gegenüber zu den Völker(n); (6) der selbständige Segen wird als Alternative zum Fluch ausgebaut. Somit bestätigt sich auch bezüglich der Segensthematik, dass sich hier vom »ersten begrifflich und gedanklich durchstrukturierten theologischen Gesamtentwurf der Jahwereligion« sprechen lässt³⁴⁶. Diese Ausbildung spielt sich, jedenfalls in der joschijanischen Ära, im Rahmen offizieller (Staats-)Religion ab und bleibt auch in nachjoschijanisch-vorexilischer Zeit eng mit der Beamten- und Priesterschaft verbunden. Dabei wären den reli-

344 Dies bewegt sich durchaus im Rahmen altorientalischer Gegebenheiten, s.o. Anm. 68–70; *Assmann*, Fluchinschriften, 234.241 verweist auf den Epilog des Codex Hammurapi mit drei Zeilen Segen und 100 Zeilen Fluch, während in Dtn 28 das (Vers-)Verhältnis 14 : 54 beträgt – wobei sich die Asymmetrie noch verstärkt bei Einbezug des später dazugekommenen Kap. 27 (s.u.).

345 Vgl. pauschal zu einzelnen Aspekten die partielleren Zusammenfassungen von *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 14f; *Albertz*, Segen, 106; *Vetter*, NBL 3, 552f. Die wichtigste Entsprechung bildet Dtn 7,12–16^(*), wo sich außer der Segen-Fluch-Alternative (s. aber 8,19f) sämtliche Charakteristika finden (s.u. B.III.3.b z.St.).

346 *Albertz*, Religionsgeschichte, 348f; daneben wird man aber zumindest auf die Jerusalemer Kulttheologie(n) verweisen müssen (s.u. Anm. 362). – Mit Recht spricht *Albertz* hier von Theologie (s. dazu o. A.IV.2 mit Anm. 312).

gionssoziologischen Veränderungen gegenüber der stärker mit dem privaten Bereich verwickelten Vorgeschichte nähere Aufmerksamkeit zu schenken, wenn diese nicht wie hier nur sehr hypothetisch zu vermuten wäre (s.o. Anm. 326), sondern sich wie in anderen Fällen, die zumal durch Primärtexte dokumentiert sind, deutlicher erkennen ließe (s. dazu u. B.II). Im konkreten Fall scheint sich immerhin im dtn Einflussbereich am Ende des 7. Jh. v.Chr. eine Annäherung von privater und offizieller Religion ausmachen zu lassen, wie namentlich die Segensamulette vom Ketef Hinnom erhärten (s.o. A.II.2.b mit Anm. 162; s.u. B.II.4).

Überblickt man diese Transformationen der Segens-Konstellation, so lassen sie sich im Rahmen der dtn Traditionsströmung als Ausdruck *sekundärer Religion(erfahrung)en in Jerusalem am Ende des 7./Anfang des 6. Jh. v.Chr.* deuten (s.o. A.IV.2): Das trifft kaum bezüglich der Individualisierung zu, klar jedoch bezüglich der Kriterien der Reflexivität (vgl. die Präzisierungen und Konditionierungen der Segens-Konstellation), der Universalität (vgl. die Völkerperspektive und den Maßstab des Gebotsgehorsams) und der Geschichtlichkeit (vgl. die Historisierung). Sie werden vor dem Hintergrund der zeitgenössischen religions- und theologiegeschichtlichen Vorgänge verständlich: Zunächst führt die *relative Chronologie* zu einem Zeitfenster, das sich von Joschija mit dem weiterhin hier verorteten dtn Grundbestand (Stichdatum 622 v.Chr.) bis ins Exil mit der Komposition 5–30* und ihrem (spät)exilisch perspektivierten Moabbund in Kap 29f* erstreckt (s.u.). Näherhin legt sich m.E. provisorisch eine Zuordnung des dtn Grundbestands zur joschijanischen und der ersten Redaktion zur (spät- bzw.) nachjoschijanisch-vorexilischen Zeit nahe, denn im Rahmen dortiger (sekundärer) Religionserfahrungen fügt sich die inhaltliche Ausprägung der Segens-Konstellation gut ein: Dass *Jhwh als Segensspender* expliziert wird, erklärt sich gut im Gefolge der älteren »Jhwh-allein-Bewegung« (B. Lang)³⁴⁷, die nicht nur andere Götter für irrelevant erklärt, sondern auch – gegenüber der numinosen Selbstmächtigkeit von Segen – Jhwhs Zuständigkeit herausstellt; allerdings lässt sich hieraus natürlich keine historische Näherbestimmung gewinnen, zumal diese Präzisierung keineswegs (sondern allenfalls innerhalb der dtn Traditionsströmung) neu ist³⁴⁸. Dasselbe gilt für die *Konditionierung* durch Gebotsgehorsam, die zumal seit der joschijanischen Reform eine zentrale Funktion einnimmt. Auf eine Verarbeitung der joschijanischen Ära mit ihrem abrupten Ende 609 v.Chr. deutet hingegen der *Ausbau des Segensabschnitts* (V.7–14*) hin: Gilt im joschijanischen Grundbestand (wie in den VTE) die Vertragseinhaltung – und damit Segen und Wohlergehen – als das Übliche und haben die Flüche abschreckende Wirkung, so könnte der Ausbau des Segensteils auf den plötzlichen Untergang von Joschijas Königtum (und einen entsprechenden Einbruch der dtn Bewegung?) reagieren und zukünftig bei strikter Gebotseinhaltung (die durch den ebenfalls ausgebauten Fluchteil abschreckend motiviert

347 So im Anschluss an *M. Smith*, Parteien (engl. 1971), bes. 16.21ff; vgl. die vorläufige Bilanz von *Lang*, Anfänge, 97ff; s. neuerdings a. *Albertz*, Monotheismus, 359ff.

348 In den Primärtexten sei nur, abgesehen von den verbalen Segensaussagen im Pi‘el mit der üblichen Angabe der Gottheit(en) als Subjekt(e), auf die ältere partizipiale Qal-Fügung ברך + Personennamen + ליהוה (+ לאשרתה) in KAgr 3 und Qom 3,2f: s. HAE 1, 56.208ff hingewiesen; die atl. Belege wären zu diskutieren, doch fehlt im dtn Bereich eine entsprechende Fügung, während hier Jhwh häufig Subjekt von verbalen Segensaussagen ist.

wird) Segen gleichsam »garantieren«. Historisch am signifikantesten ist aber wohl die neue Realisierung des Segens in der *politischen Überlegenheit über die Völker*: Sie spiegelt wahrscheinlich die im möglichen Zeithorizont singulären Expansionsbestrebungen Joschijas nach Westen und Norden in ehemals assyrisch beherrschtes Territorium hinein wider (s. 2Kön 23,15.19f)³⁴⁹ und dürfte insofern (spät- oder eher) nachjoschijanisch zu datieren sein (wobei im letzteren Fall ein Kontrast zum Tod Joschijas gegen den Aššur stützenden Pharaon Necho besteht). Demgegenüber erlaubt die *Historisierung* des Segens durch den Bezug auf das Land keine näheren Aufschlüsse zur Datierung, da sie problemlos joschijanisch denkbar ist (während umgekehrt Indizien fehlen, die das Exil voraussetzen³⁵⁰).

Ohne letztlich zwingende Indizien aufgespürt zu haben, sind doch sekundäre Religionserfahrungen in der spezifischen (religions- und theologie)geschichtlichen Situation der (spät-/)nachjoschijanisch-vorexilischen Zeit hervorgetreten, die plausibel erklären können, wie es zu den beobachteten Transformationen der Segens-Konstellation in Dtn 28 gekommen ist. Man kann hier konkret nachvollziehen, »wie eng das deuteronomische Gesetz bei der eisenzeitlichen bäuerlichen Realität bleibt und sie in bestimmter Weise deutet«³⁵¹, muss dabei aber zugleich die Transformationsleistung der reflektierten Aus-, Weiter- und Umgestaltungen der Segens-Konstellation hervorheben.

(4) Die weiteren, ebenso komplexen wie kontroversen *Redaktionsebenen zwischen Dtn^(*) und Ennea- bzw. Pentateuch* besitzen für die Segensthematik punktuell Bedeutung:

*Kap. 29f**, durch 28,69 eröffnet, gegen hinten durch die Redeeinleitung 31,1 abgegrenzt und vermutlich den Bereich Dtn 5–30* umfassend³⁵², blicken auf die geschichtli-

349 Vgl. zu den politisch-historischen und religionsgeschichtlichen Verhältnissen *H. Donner*, *Geschichte*, 374ff; *Finkelstein/Silberman*, *Bible*, 275ff: 281ff; *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 307ff.361ff; im Blick auf Joschijas Tod *Spieckermann*, *Juda*, 138ff.

350 Wie solche aussehen, demonstriert *Kap. 29f** mit dem geschichtlichen Segensverlust und Flucheintritt (s.u.).

351 So *Crüsemann*, *Tora*, 264, wengleich die von ihm beschriebene bäuerliche Idylle etwas tendenziös ist.

352 Dies legt kompositionell die Rahmung durch *Kap. 5–11*/29f** mit den parallelen Einleitungen 5,1ff/29,1.9ff nahe und konzeptionell kann unter anderem auf die »monolatrische« Dominanz des ersten Gebots in Dtn 5–11*/29f* hingewiesen werden, die sich vom »monojwhistischen« Impetus in 6,4(ff*); 12–26* ebenso abhebt wie von der späteren »exklusiv monotheistischen« Zuspitzung in Dtn 4.

Die Komposition Dtn 5–30* hat daher eine recht gute Akzeptanz gefunden (vgl. bereits *Noth*, *Studien*, 12ff: 16; neuerdings *Schmid*, *Erzväter*, 164f; *ders.*, *Deuteronomium*, 210; *Rose*, *Deutéronome*, 215; *Nielsen*, *HAT* 1/6, 264; *Braulik*, *Deuteronomium*, 145; *ders.*, *Destruction*, 52ff; *Lohfink*, *Bund*, 114; *Gertz*, *Tora*, 249; differenzierter *Otto*, *Deuteronomiumrahmens*, 111ff.129ff; s.a. *Hölscher*, *Komposition*, 223; *Kratz*, *Dekalog*, 77ff; *ders.*, *Komposition*, 130ff [zusätzlich Dtn 34,1.5f und bereits mit Num 25 und Jos 2f verbunden]; anders etwa *D. Knapp*, *Deuteronomium* 4, 128ff [Dtn 4–30*]) – ohne bereits über die Frage einer literarischen Einbettung

che Erfüllung des in Kap. 28 exponierten Segens und Fluchs (30,1) sowie die erwartete Umkehr und Wende danach (30,2ff) aus. Für die *Segens-Konstellation* heißt das:

- Sie führt damit offenkundig in (spät)exilischer Zeit die *Historisierung* und die *Völkerperspektive* von 28,45ff konsequent weiter³⁵³, indem die Segen-Fluch-Alternative aus Kap. 28 als geschichtliche Abfolge von Segen, Fluch und – nun bevorstehendem – erneutem Segen für das gesammelte Israel bei gleichzeitigem Fluch für die Völker interpretiert wird; erreicht wird dies durch die Erweiterung des Horebunds um den Moabbund nunmehr auch mit den künftigen Generationen (29,9–14), für die Segen und Fluch ebenso gelten (wobei 29,18 die Entkräftung der Fluchworte durch einen heimlichen Gegensegen [ברך hitp., singular im Dtn] explizit negiert). Damit erhält der Geschichtsverlauf sowohl bezüglich des Untergangs Judas/Israels als auch bezüglich der erneut erwarteten Restituierung eine klare Begründung.
- Darüber hinaus wird die (*Un*)gehorsams-Konditionierung von Segen und Fluch sachlich nochmals grundsätzlicher gefasst und als kompositioneller Schluss- und Höhepunkt der ganzen Moserede in Kap. 29f* mit der Grundsatz-Alternative von »Leben (חיים) und Glück/Gutem (טוב)« bzw. »Tod (מוֹת) und Unglück/Bösem (רָע)« (30,15) schlechthin gleichgesetzt³⁵⁴. Wer Gott liebt und auf sein Wort hört, wie es jetzt heißt (30,20), erwählt sich Segen (so auch V.16 gegenüber V.17f) und Leben: החיים והמוֹת נתתי לפניך הברכה והקללה ובהחֵרַת בחיים לְמַעַן תִּחְיֶה אִתָּה וְיָרָעָדָד: »Leben und Tod habe ich dir (hiermit) vorgelegt, Segen und Fluch. So wirst/sollst du das Leben wählen, damit du lebst, du und deine Nachkommen« (30,19).

In Kap. 27 beginnt im Buchablauf mit einer narrativen Einleitung in der 3. Person die dritte Moserede (nach 1,1–5 mit Kap. 1–4 und 4,41–5,1 mit Kap. 5–26); sie ist sehr kurz und wird durch parallele Einleitungen in 27,9.11 abgelöst, wobei letztere sich jetzt auch im Segen-Fluch-Kap. 28 durchhält und gegen hinten von der Einleitung 28,69–29,1 zu Kap. 29f* begrenzt wird³⁵⁵. Diese Stilisierung als Moserede umfasst das gesamte Dtn und stellt daher wahrscheinlich eine relativ späte Maßnahme dar³⁵⁶; namentlich die Komposition Dtn 6–28* ist – abgesehen von Kap. 27 – bis zum vorliegenden Text davon nicht betroffen. Dies und umgekehrt die gleich dreifache Massierung von Rede-einleitungen in Kap. 27 sprechen ebenso wie einige Inhalte und intertextuelle Bezüge von V.15ff für eine vergleichsweise sehr späte Ergänzung der Hauptmasse von Kap.

im Horizont von Pentateuch, dtr. Geschichtswerk(en) oder doch Ex 1/2–(1Kön 12*/)2Kön 25* zu entscheiden (s. zu den beiden ersten Optionen *Rose*, a.a.O., 211f, zur dritten *Schmid*, *Erzväter*, 141f.162ff; *Gertz*, *Tradition*, 380ff; *ders.*, *Tora*, 208ff und u. B.III.3.e mit Anm. 795).

353 S.o. Anm. 339. Zur literargeschichtlichen Datierung, Schichtung und Einordnung von Kap. 29f s. außer den Einzelkommentierungen bes. *Lohfink*, *Bundesschluß*, 36ff; *Rofé*, *Covenant*, 311ff; *Preuß*, *Deuteronomium*, 157ff; *Knapp*, a.a.O., 128ff (dazu kritisch *Braulik*, *Literarkritik*, 55ff); *R. F. Person*, *School*, 106f.124f; *Otto*, *Deuteronomiumrahmens*, 138ff (exilische Landnahmeüberlieferung DtrL).

354 Vgl. zum kompositionellen Gipfel *T. A. Lenchak*, *Life*, 202f; zur Leben-Tod-Grundkonstellation s. *Leuenberger*, *Leben*, 343ff mit Anm. 2; *H. Ringgren*, *ThWAT* 2, 885.

355 Vgl. zur Gliederung von Kap. 27–34 übersichtlich *S. D. McBride*, *TRE* 8, 534ff und *K. Finsterbusch*, *Weisung*, 281ff; s. zu 28,69 als Überschrift v.a. *Lohfink*, *Dtn* 28,69.

356 Vgl. zur Diskussion *Reuter*, *Kultzentralisation*, 213ff, die selber indes eine ursprüngliche Mosefiktion vertritt (223).

27³⁵⁷. Für die Segensthematik relevant ist die Einbettung von Segen und Fluch in eine formelle Zeremonie bei Sichem (nach der Jordanüberquerung [V.2]), indem sich sechs Stämme bzw. deren Vertreter auf dem Berg Garizim aufstellen, um (gegebenenfalls) das Volk zu segnen, und sechs gegenüber auf dem Ebal, um es (gegebenenfalls) zu verfluchen (V.11ff)³⁵⁸. Daran anschließend proklamieren sodann die Leviten »allen Männern Israels« (אל־כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל V.14) den – bedingten, da auf bestimmte Vergehen bezogenen – Fluchdodekalog (V.15–26). Die Einschaltung von 27,(1–10.)11–26 vollzieht somit (von einem nachexilischen Standpunkt aus) eine *Transformation der Segens-Konstellation*:

- Segen wird noch stärker in die *Alternative zum Fluch* eingebettet, ja ablaufsbezogen, kompositionell und quantitativ (sowie vielleicht auch qualitativ) davon dominiert wird (s.o. bei Anm. 344).
- Sodann wird durch 27,(1.9.)11 das *Volk explizit als Adressat* eingeführt und damit das »du« in Kap. 28 identifiziert.
- Und auch die *Historisierung* des Segens (und Fluchs) wird nochmals vorangetrieben, indem die Zusage von Segen (und die Androhung von Fluch durch die Leviten) nun situativ eindeutig im Land verortet wird (27,11ff): Segen (und Fluch) ergehen und erfüllen sich gemäß dem literarischen Setting erst nach der Jordanüberquerung im Rahmen der sesshaften Existenz Israels im Land.

Und selbstverständlich gilt es bei einer über Dtn 28 hinausgehenden, umfassenderen theologie- und literaturgeschichtlichen Perspektive auf das Dtn, zahlreiche *weitere kleinere Segensformulierungen* (7,12ff u.a.) *ebenso wie den Mosesegen in Kap. 33* einzubeziehen (s.u. B.III.3). Blickt man dabei exemplarisch auf den literarisch weitesten Horizont des *Enneateuchs*³⁵⁹ aus, so bleibt der Segen im Dtn bzw. näherhin in Kap. 28 (1) weiterhin

357 So etwa *Steymans*, Thronfolgeregelung, 378; *McBride*, a.a.O., 535; *Kratz*, Komposition, 134. Einen Konnex zu 11,26–32 vermuten *Lohfink*, Moab, 205f.216f; *Braulik*, Deuteronomium, 146; *ders.*, NEB 15, 13; *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 101.230f (Lit.).264; *Rofé*, Strata, 99 (der die Trennung als textgeschichtlichen Unfall deutet) – doch gilt dies m.E. redaktionsgeschichtlich präziser nur für den Einschub 11,29f in 11,26–32 (s.o. Anm. 342; u. B.III.3.b z.St.).

Zur Literarkritik s. das Referat von *E. Bellefontaine*, Curses, 259ff, und v.a. *H.-J. Fabry*, Dekalog, 75ff; *ders.*, Altarbau, 36f; weiter *Preuß*, Deuteronomium, 149ff; *Nielsen*, HAT 1/6, 244ff; *Braulik*, NEB 28, 199; *Rose*, ZBK 5, 523ff.544ff, die u.a. in V.15ff* alte Flüche ausmachen; das mag für einzelne Sätze stimmen, andere (V.20.22f) sind inhaltlich nachexilischer Herkunft (s. bereits *Hölscher*, Komposition, 220f; ähnlich *Mayes*, Deuteronomy, 344ff), sodass jedenfalls die jetzige Komposition 27,11–14.15–26 redaktionell formiert worden ist.

358 Die einzelnen Inhalte werden nicht mitgeteilt, doch kann man synchron vielleicht einen Bezug zu den je sechs Segens- und Fluchsprüchen in 28,3–6.16–19 (oder gar überhaupt zum Segens- und Fluchteil von Kap. 28) herstellen (mit *Finsterbusch*, Weisung, 282 u.a.; anders sähe es aus, wenn man Kap. 28 noch als Fortsetzung der Levitenrede lesen würde [s. *Lohfink*, Moab, 211.216f], was aber nicht überzeugt). Daraus hingegen einen zeitlichen Ablauf zu erschließen, bei dem (aus theologischen Gründen?) Segen und Fluch gemäß Kap. 28 dem Fluchdodekalog vorgeordnet wäre (so *Finsterbusch*, a.a.O., 282 Anm. 652), scheint mir 27,12–14 über Gebühr zu strapazieren und den literarischen Makroverlauf von Kap. 27f zu negieren, wo eben der Fluch sowohl die Erstposition als auch die Rahmenstellung einnimmt.

359 Es spielt dabei keine Rolle, ob man literaturgeschichtlich näherhin im Horizont eines Enneateuchs oder eines Dekateuchs (vgl. dazu den Lausanner Vorstoß von

auf das Volk bezogen, erhält aber (2) eine ausgeführte und bis in die Anfänge zurückgreifende Einbettung in die Geschichte³⁶⁰; Der Segen für Israel erscheint als geschichtliche Erfüllung der Väterverheißungen der Gen; der fehlende Gebotsgehorsam begründet aber umgekehrt auch den Ri–2Kön folgenden Niedergang des Landes als Segensverlust bzw. Fluch. (Und nimmt man versuchsweise einmal Esr/Neh hinzu, wäre zu überlegen, ob sich gar makroliterarisch eine Umsetzung des in Dtn 29f* erwarteten erneuten Segens andeutet³⁶¹.)

Summarisch ergibt sich aus dieser Analyse von Dtn 28,3–6 in seinen Kontexten ein Doppeltes: Einerseits dokumentiert einer der ältesten (atl.) Quellentexte zur Segenthematik in seinem Kernbestand repräsentativ primäre Religionserfahrung im eisenzeitlichen Israel/Juda: Segen tritt in einer selbstwirksamen (der Adressat gilt einem ungenannten Sprecher als gesegnet), alle elementaren Lebensbereiche (Fruchtbarkeit; Nahrungsversorgung; Lebensvorgänge) ausdifferenziert umfassenden Konstellation auf und fungiert als eine (wenn nicht die) paradigmatische Weise der Sicherung vitalen Lebens im Diesseits; die Erfahrungswirklichkeit wird zunächst noch relativ linear gedeutet³⁶²: Offenbar ist Segen hier ursprünglich beheimatet und verortet, wie anhand weiterer Primär- und Sekundärquellen noch im Detail aufzuweisen und differenziert darzustellen sein wird (s.u. B.II–III). Festzuhalten gilt es, dass bereits hier so etwas wie »implizite (Segens-)Theologie« greifbar wird. Überblickt man andererseits von dieser Position aus in historischer Perspektive die weiteren Quellen, so werden inner- wie außerbiblisch im Horizont sekundärer Religion(erfahrung)en, die im Optimalfall mit distinkten religions- und theologiegeschichtlichen Situationen und Herausforderungen im alten Israel korrelierbar sind³⁶³, mehrere sachlich profilierte Konstellationen und zugehörige

Krüger, Redaktionen, 57ff) arbeitet. Mit Einschränkung der Begründungsfunktion für den Untergang des Volks trifft dasselbe auch für hexateuchische oder (wohl erst durch sekundäre Ausgrenzung entstandene und insofern stärker textrezeptive als -produktive) pentateuchische Modelle zu.

360 Dies zunächst im Gegensatz zur P, wo der universale Schöpfungssegens der Urgeschichte sich im Kultvollzug neu realisiert (s.u. B.III.4); im literarischen Horizont des Enneateuchs ergänzen sich nun beide Segens-Konstellationen, wobei der frühere und universalere Schöpfungssegens den Rahmen bildet.

361 Terminologisch fehlt בָּרַךְ allerdings weitgehend und tritt auf Israel(iten) bezogen nur Neh 11,2; 13,2 auf, sodass dieser Aspekt sehr marginal bleibt und die Antwort negativ ausfällt (zur Option eines Dekateuchs s.o. Anm. 359).

362 Nur angedeutet sei an dieser Stelle, dass es sich in weiteren Traditionsbereichen anders verhält: Wandlungen, Differenzierungen und Ausweitungen innerhalb der alten Jerusalemer Kulttheologie(n) und wohl auch der frühen Weisheitstradition(en) weisen wahrscheinlich ein ungleich höheres Alter auf.

363 Die Einsicht hat sich mittlerweile weithin durchgesetzt, dass die vorstaatlichen Anfänge der religiösen Symbolsysteme des nachmaligen Israel/Juda nur noch in Glücksfällen (s.o. Anm. 175.362) mit einiger Sicherheit rekonstruierbar sind und deutlichere Befunde erst in der frühen bis mittleren Staatszeit greifbar (oder gar

Transformationen der Segenthematik (innerhalb der jeweiligen religiösen Symbolsysteme) erkennbar, wie anhand der Erweiterungen und Kontextuierungen von Dtn 28(,3–6) gezeigt werden konnte.

Diese religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segenthematik im Rahmen primärer und sekundärer Religion(erfahrung)en sollen in Teil B detailliert erhoben, beschrieben und vergleichend analysiert werden.

4 Forschungskontexte: Gegenwärtige Tendenzen in der atl. Wissenschaft

Die im Vorangehenden exponierten Fragestellungen kommen, wie an mehreren Stellen transparent wurde, innerhalb aktueller Forschungskontexte zu stehen und spiegeln gegenwärtige Tendenzen der atl. (Einleitungs-)Wissenschaft wider.

Das sei an einem *forschungsgeschichtlichen Beispiel* illustriert: Bei der Darstellung und Würdigung des klassischen Entwurfs von *Claus Westermann* hat sich ergeben, dass sein Modell durch neue Quellen, eine Pluralisierung der atl. Exegese und neue religionsgeschichtliche Interessen, wie sie vielfach erwähnt und bedacht wurden (s.o. A.III–IV), überholt ist. Angesichts dessen bedeutet es eine Verkennung der aktuellen Situation, wenn *Dorothea Greiner* noch 1998 behauptet, dass »die Entwicklung des Segensverständnisses innerhalb des AT ... bereits kaum überbietbar durch CWestermann« erforscht sei³⁶⁴. Demgegenüber sind vielmehr die genannten Desiderate anzuführen und eben die gegenwärtigen Forschungskontexte einzubeziehen. Entsprechend hat Westermann selber bereits 1992 in aller Deutlichkeit bilanziert: »Der Segen hat im Alten Testament eine reiche und vielgestaltige Geschichte, die aber bisher wenig beachtet wurde«³⁶⁵. Und seit dem Urteil von *Christine Gottfriedsen*, dass eine »umfassende Beschäftigung mit der Thematik [sc. des Segens, M.L.] ... bis heute aus[steht]«³⁶⁶, hat sich, wie die bisherigen Ausführungen belegen, grundsätzlich nach wie vor nichts geändert.

In den letzten beiden Zitaten klingen die o. A.IV.3 umrissenen Fragestellungen nach den Konstellationen, welche eine umfassende Perspektive auf die Segenthematik ermöglichen, und den Transformationen, welche insbes. auf die religions- und theologiegeschichtlichen Einbettungen und Wandlungen fokussieren, an. Sie sind mehrfach mit *gegenwärtigen Tendenzen in der atl. (Ein-*

entstanden) sind; erste Wandlungen bringt dann die prophetische Subkultur ab dem 9. Jh. v.Chr. (vgl. zum ganzen knapp *Stolz*, Einführung, 84ff [Lit.]).

Einschlägig sind deshalb für das hier untersuchte Thema vorexilisch – abgesehen von der wenig relevanten Prophetie – v.a. die VG der Gen und die dtn-dtr. Bewegung sowie natürlich die Primärquellen, spätexilisch-nachexilisch insbes. die P, die jüngere Weisheit (mit Hiob) und die weiterlaufende Väterkomposition bzw. das sich vollendende Dtn im Rahmen des Penta- resp. Enneateuchs.

364 Segen, 88.

365 Segen, 245.

366 Segensverständnis, 1.

leitungs-)Wissenschaft verbunden, die sich holzschnittartig wie folgt umreißen lassen:

(1) Zu den wichtigsten und ausgeprägtesten Trends zählt das ›*Revival*‹ *religionsgeschichtlicher Perspektiven*, das alle Bereiche der Literatur aus dem alten Israel in ähnlicher Weise betrifft. Ohne hier im Einzelnen den Gründen dieser längst überfälligen Entwicklung nachgehen zu können³⁶⁷, fördert sie jedenfalls im atl. Horizont die Vertiefung und Verbreiterung (bisheriger) theologiegeschichtlicher Perspektiven und widmet sich der Erfassung der unverwechselbaren historischen Eigenart wie kulturellen Einbettung der altisraelitischen Lebenswelt und ihrer Phänomene³⁶⁸. Mit den dezidiert religions- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen nach der Segensthematik soll dieser Tendenz gebührend Rechnung getragen werden. (Dass die durch sie deutlicher hervortretende Abständigkeit und Fremdheit mancher Aspekte und Ausprägungen der theologischen Würdigung und Rezeption in der Gegenwart m.E. durchaus zugute kommen, sei hier nur angemerkt.)

(2) Mit dem neuen religionsgeschichtlichen Interesse geht eine *Ausweitung der Quellenbasis* einher, die sich durch die archäologischen Funde der letzten gut 100 Jahre eingestellt hat, aber noch zu wenig Beachtung gefunden hat und weitergehender Bemühungen bedarf. Im vorliegenden Rahmen betrifft das in erster Linie die (methodisch prioritäre) Berücksichtigung von Primärtexten, in zweiter Linie ikonographische Primärquellen. Wiewohl hier intensive Weiterarbeit erforderlich ist, soll bereits in dieser Untersuchung prinzipiell nicht mehr ›textmonistisch‹ gearbeitet werden, sondern die Textanalysen mit Befunden aus ikonographischen Quellen (und aus weiteren kulturellen Artefakten) korreliert werden (s.o. A.IV.1.a).

(3) Zum Teil mit der Quellenerweiterung verknüpft, zum Teil aber auch unabhängig davon und die Textquellen als solche betreffend ist eine *intensivere Kombination exegetischer Methoden* festzustellen. (Für diesen erfreulichen, jedoch noch nicht sehr breit etablierten Trend zeichnen wohl nicht zuletzt methodisch einseitige Arbeiten verantwortlich, welche die Probleme und Unsicherheiten derart verengter Ansätze vor Augen führen.) Bei der vorliegenden

367 Vgl. knapp *Hartenstein*, VF 2003, 3ff; diese Entwicklung hat sich mit der Etablierung als universitärem Studiengang auch institutionell verselbständigt.

368 Für die (eisenzeitliche) Segensthematik sei an die große Nähe und enge strukturelle wie sachliche Verwandtschaft zwischen den jüdischen bzw. israelitischen religiösen Symbolsystemen (der Königszeit) und denjenigen der kanaanäischen/syropalästinischen ›Umwelt‹ erinnert, wie sie o. A.II.2 wiederholt sichtbar wurden. Ähnliches lässt sich etwa für die Bereiche des Poly-/Monotheismus, der Prophetie, der Geschichtsschreibung u.a.m. eruieren (s. zur Diskussion nur *Weippert*, Synkretismus und *Hartenstein*, a.a.O., 3ff).

Untersuchung der Segensthematik spielt im Bereich der Textquellen³⁶⁹ die Verbindung von form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden eine wichtige Rolle; damit werden exemplarisch die Einbettung von Texten – seien es kleine Einheiten, seien es umfassende Corpora – in Welten und der Werdegang von Text(welt)en miteinander kombiniert und können sich so gegenseitig erschließen und absichern³⁷⁰. Dass die religions- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen nach Konstellationen und Transformation beides organisch verbinden, stellt einen weiteren Vorzug dar.

(4) Hinzu kommt, dass sich gegenwärtig *elementare Paradigmenwechsel in den litera(tu)rgeschichtlichen Erklärungsmodellen der atl. Textcorpora* vollziehen (s. dazu u. B.III.2–3): Gängige Modelle sind – jedenfalls in ihrer klassischen Theoriegestalt – überholt, neue konsensfähige Entwürfe jedoch – wenn überhaupt – nur in Umrissen erkennbar, was wohl auf absehbare Zeit so bleiben wird und durchaus als dem historischen Geschäft sachgemäß zu bewerten ist. Im Horizont des Ennea- bzw. Pentateuchs betrifft dies einerseits die VG der Gen, für welche die sog. Neuere Urkundenhypothese maßgebend war, andererseits das Dtn, welches im dtr. Geschichtswerks verortet wurde. Demgegenüber besteht über die P nach wie vor ein nahezu allgemeiner Konsens. Und beim Hiobbuch zeichnet sich ein neues Interesse an der Rahmenerzählung (und ihrem konzeptionellen Profil) ab, ohne dass aber allzu fundamentale Divergenzen bezüglich der entstehungsgeschichtlichen Modelle bestünden.

Damit sind die wesentlichen gegenwärtigen Tendenzen der atl. (Einleitungs-)Wissenschaft benannt, welche die Rahmenbedingungen mitkonstituieren, innerhalb derer nun die Segensthematik im alten Israel untersucht werden soll.

369 Darüber hinaus spielen etwa das Verhältnis von Bild- und Textmethodik eine Rolle, weitergehend zeitigt bekanntlich die Deutung kultureller Artefakte in der zu rekonstruierenden (Symbol-)Welt mannigfache Methodenprobleme.

370 Vgl. dazu *Steck*, *Exegese*, 15ff mit den Schemata 17f; zur Sache s. die neueren Methodenbücher, etwa *H. Utzschneider/S. A. Nitsche*, *Arbeitsbuch*, 17ff.23ff. Dasselbe gälte für das umfassendere Unternehmen einer *Literaturgeschichte* (nicht nur des AT, sondern) des alten Israel, in deren Rahmen der Segensthematik ein prominenter Platz gebührte (anders als z.B. in der großen Theologie von *Kaiser*, die neben einzelnen Verweisen lediglich kurze Ausführungen zu Num 6 und Gen 1 enthält [Theologie 2, 195.258–262], eigenständige Abschnitte indes vermissen lässt), für die sich indes zur Zeit ausgearbeitete Darstellungen noch nicht etabliert haben.

V Zwischenergebnisse

Ein Rückblick auf die einführenden Überlegungen ergibt folgende Zwischenergebnisse. Nach einer ersten Annäherung an die Segenthematik (I) wurden in einem zweiten Gang untersucht (II):

- die *sprachlichen Formulierungsweisen* der בִּרְךְ-Grundkonstellation, bei der ein menschliches/göttliches Subjekt in einer Handlung/Äußerung – z.T. mit Angabe des göttlichen Wirkbereichs (ל + Gottheit) – ein menschliches/göttliches Objekt segnet (בִּרְךְ), d.h. diesem lebensfördernde Kraft vermittelt (II.1);
- die *konzeptionellen Horizonte* im alten Orient und im alten Israel, die in Text- (בִּרְךְ-Grundkonstellation; Wortumfelder) und Bildquellen (Motivkonstellationen) zu erschließen sind und zunächst grundsätzlich die Verbreitung und Relevanz der Segenthematik belegen³⁷¹, darüber hinaus aber vielfach auch ähnliche Segensformulierungen, -motive und -konstellationen (nackte Göttin, säugendes Muttertier, Baum, Capride als typische Darstellungsmotive der Themaaspekte von Fruchtbarkeit, Prosperität und Schutz) aufweisen (II.2);
- die *raum-zeitlichen Umgrenzungen* der Untersuchung der Segenthematik im alten Israel (II.3).

Im Anschluss schärfte Erörterungen zu wichtigen Aspekten der neueren *Forschungsgeschichte* das Problembewusstsein und führten zu ersten provisorischen Resultaten und *gegenwärtigen Desideraten* (III). Diese betreffen bezüglich der Methodik vorab (IV):

- die *Quellen*: Die für eine Untersuchung der Segenthematik gebotene Quellenkombination erforderte (a) Überlegungen zu *Bildquellen*, deren Semiose/Hermeneutik und deren Verhältnis zu Textquellen sowie (b) Klärungen zur Unterscheidung von *außerbiblischen Primär- und (inner)biblischen Sekundärquellen* und zum methodischen Primat der ersteren bei gleichzeitiger Kritik und Gewichtung des Erkenntniswerts sämtlicher Quellen im Einzelfall (IV.1);
- die *Kategorien*: *Primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en*, die für das alte Israel kritisch modifiziert und in ein komplexes Diskursmodell eingeordnet wurden, erbringen einen deskriptiven, heuristischen und theoretischen Erkenntnisgewinn, der einerseits Segen als lebensfördernde Kraft mit der Sicherung des vitalen Wohls im Diesseits als Hauptanliegen primärer Religion(erfahrung)en korrelieren und andererseits die vielfältigen

371 S.o. A.II.2; summarisch statuiert Brown, בִּרְךְ, 758, »that *nothing was more important than securing the blessing of God in one's life or nation*«.

Wandlungen der Segensthematik als sekundäre Religionserfahrungen verstehen lässt (IV.2);

- die *Fragestellungen: Konstellationen* als komplexe Beziehungsbilder erfassen die grundlegenden Verhältnisse von Segensvorgängen/-theologien, und durch analytische Vergleichsarbeit lassen sich *Transformationen*, d.h. Entwicklungen, Verschiebungen, Umbrüche, erheben, die sich oft religions- und theologiegeschichtlich eng mit sekundären Religionserfahrungen verbinden lassen (IV.3);
- die *Forschungskontexte*: Gegenwärtige Tendenzen in der atl. Wissenschaft, die mit zu den Rahmenbedingungen der vorliegenden Arbeit zählen, zeigen an vielen Stellen ein *Revival religionsgeschichtlicher Perspektiven*, eine *Ausweitung der Quellenbasis*, eine *Kombination verschiedener exegetischer Methoden* und mehrere *elementare Paradigmenwechsel* in den litera(tu)rgeschichtlichen Erklärungsmodellen atl. Textcorpora (IV.4).

Aus diesen Gründen sollen im anschließenden Hauptteil B die religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segensthematik – d.h. der als בָּרַךְ-Grundkonstellation formulierten Segensvorgänge/-theologien –, wie sie in den primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en spiegelnden Primär- und Sekundärtextquellen des alten Israel vorliegen, im Einzelnen untersucht und im Rahmen gegenwärtiger Forschungskontexte interpretiert werden.

B Religions- und theologiegeschichtliche Konstellationen und Transformationen von Segen und Segenstheologien im alten Israel

Hauptteil B untersucht nun im Einzelnen die religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen von Segen und Segenstheologien im alten Israel: Sie sollen zunächst deskriptiv möglichst präzise analysiert und dann interpretativ in diachronen Längsschnitten, die je auch vergleichende synchrone Querschnitte einschließen, synthetisiert werden. Die Konzentration auf diese Fragestellungen hat sich in der Einführung A aus den verschiedenen Blickwinkeln der segenthematischen Kernformulierungen, der Quellensichtung, der bisherigen Forschung sowie der gegenwärtigen Tendenzen ergeben, und ihr entspricht die Fokussierung auf die wegen ihrer Sprachlichkeit aufschlussreiche(re)n בָּרַךְ-Formulierungen in primären und sekundären Textquellen des alten Israel.

Die religions- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen erfordern eine grundsätzlich *historisch-chronologische Darstellung*. Diese ideale Anlage lässt sich jedoch aus zwei Gründen nicht konsequent durchführen: (1) Zum Einen scheint in der gegenwärtigen Forschungslage eine methodische Unterscheidung von Primär- und Sekundärquellen dringend angezeigt (s.o. A.IV.1.b). Wie erläutert liegt dabei der methodische Primat auf ersteren, die wesentliche religions- und theologiegeschichtliche Eckdaten der Konstellationen und Transformationen der Segenthematik liefern; daher können sie auch hilfreich sein bei den kontroverseren Datierungsfragen der atl. Sekundärtexte. (2) Zum Andern sind auch innerhalb der atl. Textcorpora die entstehungsgeschichtlichen Modellbildungen gegenwärtig teils derart tentativ und kontrovers, dass eine konsequent historische Darstellung, die etwa dem (Ur-)Dtn vorgegebene Stoffe unmittelbar neben älteren Erzählungen der VG der Gen behandelte, von vornherein dem Vorwurf der Beliebigkeit ausgesetzt und zum Scheitern verurteilt ist.

Deshalb wird im Folgenden zwar mit der groben Epochenunterscheidung von vorstaatlicher, staatlicher und nach- bzw. substaatlicher Zeit gearbeitet, wie sie auch die Primärtexte stützen. Aufgrund der Quellenlage und der Umgrenzung der Fragestellungen (s.o. A.II.2–3; A.IV.1.a) kommt die *vorstaatliche Zeit* (B.I), für die relevante Primärtexte fehlen, jedoch nur sehr knapp und in der Perspektive einer Vorgeschichte der staatlichen Epoche zur Sprache. Für

die *staatliche Zeit* stehen dann sowohl Primär- als auch Sekundärquellen zur Verfügung: Die *epigraphischen Primärquellen* (B.II) lassen sich im Blick auf die für die Segensthematik zentralen Belege – Kuntillet ‘Ağrud (1), Hirbet el-Qom (2), diverse Segensformeln bzw. -texte (3) und Ketef Hinnom (4) – historisch im Groben recht zuverlässig verorten und werden entsprechend behandelt. Dagegen legen es im Bereich der *atl. Sekundärquellen* (B.III) die angeführten Gründe nahe, sich entlang der Textcorpora und d.h. in Längsschnitten, welche jeweils die *staatliche und nachstaatliche Zeit* umfassen, zu bewegen und dabei die für die Segensthematik interessantesten Bereiche zu untersuchen: (1) die VG der Gen, (2) das Dtn, (3) die P, (4) die Rahmenerzählung des Hiobbuchs (REH) sowie (5) knapp die übrigen atl. Textbereiche, die von untergeordneter Relevanz sind (s.u. B.III.1). Dies führt zwar zu einer gewissen Redundanz bei den synthetisierenden Überlegungen, gewährleistet aber umgekehrt, dass die Abschnitte in sich eine größere Geschlossenheit erreichen und selbständig lesbar sind – sodass sich gegebenenfalls auch abweichende religions- und theologiegeschichtliche Einordnungen durchspielen lassen.

Die nachstehenden Analysen vorwegnehmend führen die zu behandelnden Segenstexte im Blick auf die *Kategorien der primären und sekundären Religion(serfabrungen)*, die durch die Analyse der Konstellationen und Transformationen der Segensthematik differenziert und präzisiert werden, zur folgenden, nach primären und sekundären Quellen getrennten *Typologie*:

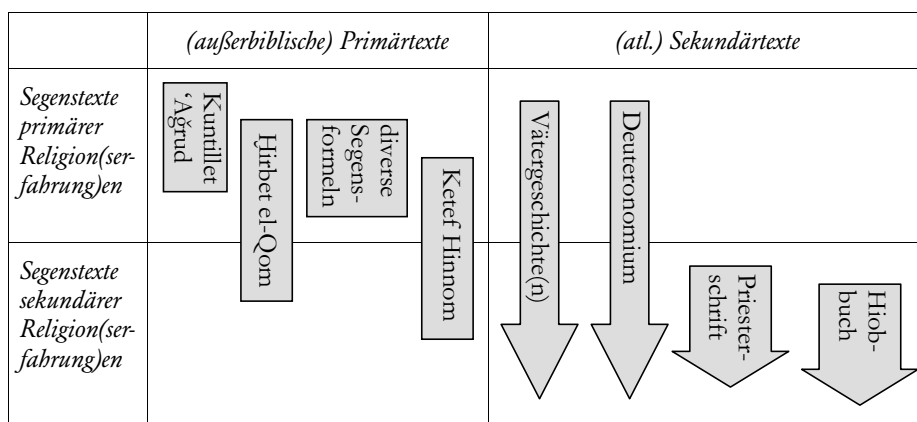


Abb. 25: Typologie der Segenstexte aus dem alten Israel nach Kategorien und Quellen

Die in dieser Perspektive anschließende, ungleich breiter verzweigte ›*Nachgeschichte*‹ der Segensthematik in neben- und nachatl. Quellen kann hingegen nur mit einigen wenigen Beispielen illustriert werden, um einerseits die andauernde Virulenz der Thematik und andererseits einige auch für die heutige Rezeption wichtige hermeneutische Gesichtspunkte (nicht zuletzt einer biblischen Theologie) wenigstens punktuell anzudeuten (B.IV).

I Zur Vorgeschichte: Umriss von Segen und Segenstheologien in vorstaatlicher Zeit

Bekanntlich sind (auch) für die Segenthematik aus der vorstaatlichen Zeit Palästinas bislang keine aufschlussreichen Primärtexte entdeckt worden, und selbst allfällige atl. »Überlieferungssplitter« lassen sich, jedenfalls mit vertretbarer Sicherheit, keine ausmachen¹. Daher stehen für die hier lediglich im Blick auf die Voraussetzungen und die Vorgeschichte der Segenthematik der staatlichen Zeit zu behandelnde Phase ausschließlich nicht-textliche Primärquellen zur Verfügung, d.h. Bilder und weitere kulturelle Artefakte. Entsprechend geht es – gemäß den hier verfolgten Fragestellungen – nur darum, knappe Umriss der Segenthematik zu skizzieren, wozu die Ausführungen aus A.II.2.b im Blick auf Konstellationen und Transformationen bzw. primäre und sekundäre Religion(erfahrung)en kurz rekapituliert werden können.

Zunächst sei an die konstanteste *bronze- (und eisen)zeitliche* בִּרְךְ-Grundkonstellation erinnert: die *Relation von nackter Göttin und Vegetation* (s.o. A bei Anm. 117). Sie zeigt generell, dass Gottheit und Vegetation (bzw. generell Fruchtbarkeit) für einander transparent sind und sich gegenseitig repräsentieren können. Die Konstellation erscheint zeitlich und räumlich breit gestreut in sehr vielfältigen Verwendungszusammenhängen (auf Rollsiegeln, Skarabäen, Amuletten, Krügen usw.). Dabei belegt sie einerseits die weite Verbreitung (mit einem Schwerpunkt auf familiärer und lokaler Religionspraxis); andererseits widerspiegelt sie angesichts des stereotypen Grundmotivs offensichtlich eine typische primäre Religionserfahrung, die als symbolisierungswürdig empfunden wird und den diese Symbolisierung benutzenden Personen göttlichen Segen bzw. Fruchtbarkeit und Prosperität zusichert, für sie also lebensrelevant ist. Transformationen sind lediglich im Kleinen erkennbar: So wechseln je nach Kontext die Darstellungen der Göttin (Körperform, Stilisierung, Frisur usw.) wie der Vegetation (Baum, gestutzter Kultpfahl, Zweig usw.). In aller Regel scheint es sich jedoch weniger um eigentliche Transformationen oder gar kritische Elemente sekundärer Religionserfahrungen, sondern eher um kontextuelle Adaptionen der Grundkonstellation zu handeln. Doch kann auf diese Vorgänge, die ein eigenes Untersuchungsfeld abgäben, an dieser Stelle nur verwiesen werden.

Vergleichbar gestalten sich die *spätbronzezeitlichen* Verhältnisse, wenn – im Unterschied zur offiziellen, politisch-kämpferischen (und oft maskulinen) Herrschaftssemantik – private Religion sich häufig *der Qudšu-Göttin und des sie*

1 Obwohl noch immer Texte wie Gen 27*; 28,10–22*; 32,23–33*; 49*; Dtn 33* u.a. in die Spätbronzezeit datiert werden (s.u. B.II–III je z.St.).

repräsentierenden Baums bedient (s.o. A Anm. 124). Jedenfalls im (bestdokumentierten) urbanen Bereich bleibt die Konstellation der Segensvermittlung für die Benutzer der Objekte (Terrakotten, Astarte-Plaketten u.a.) durch die Symbolisierung der Göttin-Vegetation-Relation in allen Regionen virulent. Aufgrund der meist fehlenden exakten Kontextuierungen lässt sich eine Überlagerung von offiziellem und privatem Bereich dergestalt, dass die Herrschaftssemantik den Segensinhalt bestimmt, nur vermuten². Dasselbe gilt für die damit u.U. verbundenen Transformationen im Rahmen sekundärer Religionserfahrungen. Auch hier wären detailliertere Einzelstudien erforderlich.

Die in Kontinuität anschließende *Eisenzeit I* wird in Palästina trotz (oder gerade wegen) Deurbanisierung und entsprechend instabiler Lage weiterhin durch Herrschaftssemantik dominiert. Die neu boomenden *Segens-Konstellationen der Kombination ›Baum + Tier (v.a. Capride), des säugenden Muttertieres oder von isolierten (Attribut- bzw. Symbol-)Tieren*, die ebenfalls Fertilität symbolisieren und den Objekt-Besitzern vermitteln, indizieren nun aber eine Transformation bzw. Erweiterung der Segenthematik auf den tierischen Bereich; damit einher geht der Verzicht auf die explizite Darstellung der Relation zur Gottheit, die in aller Regel nicht mehr abgebildet wird. Mit der Kombination ›Baum + Tier‹ bzw. mit dem säugenden Muttertier sind für die weitere Eisenzeit zwei Hauptmerkmale der Segenthematik etabliert, wie sie klar, wenn auch nur bedingt repräsentativ der jüngere Kultständer aus Ta'anach (s.o. Exkurs 1) oder die Zeichnungen aus Kuntillet 'Ağrud (s.o. Abb. 14; u. B.II.1.a mit Abb. 28) veranschaulichen; für Israel-Juda repräsentativ erscheinen die zahlreichen Tierdarstellungen, die implizit Segen (bzw. dafür zuständige Gottheiten) symbolisieren. Schwierig zu fassen sind die Gründe für die Transformation und das Verschwinden der Gottheit: Man kann eine langzeitige Depersonalisierung der Göttinnen postulieren³, über Tendenzen zur Anikonizität spekulieren⁴ oder Verbindungen zu den Reduktionen der Panthea in der Levante erwägen⁵; doch wirklich stringente Erklärungen stehen noch aus, und entscheidend ist im vorliegenden Kontext zunächst die Konstatierung der Transformation als solcher: Die starke Symbolik des säugenden Muttertiers bzw. der Kombination ›Baum + Tier‹ ist noch typischer für die Eisenzeit als

2 Vgl. hierzu immerhin die Kombination des Herrschaft symbolisierenden *w3s*-Szepters und des Segensgestus o. A bei Anm. 125 mit Abb. 10.

3 So *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 148 u.ö; *Hadley*, Fertility, bes. 131ff; vorsichtig bleibt etwa *Hartenstein*, VF 1995, 79; s.a.o. A Anm. 152.

4 Vgl. bes. *T. N. D. Mettinger*, Image; *ders.*, Aniconism und zuletzt *ders.*, Statue (Lit.); kritisch hingegen *Uehlinger*, Search; s.a. die weitere Diskussion bei *v.d.Toorn*, Image.

5 *S. Niehr*, Religionen, 104ff.118ff.154f.200f.211f.214f.217.237ff und knapp *Köckert*, Wandlungen, 33; vgl. die Monotheismusdebatte (z.B. dokumentiert bei *M. Krebernik/J. van Oorschot*, Polytheismus); für Israel/Juda s. etwa *Smith*, Memoirs, 105ff. 153ff und die Beiträge in *M. Oeming/K. Schmid*, Gott, bes. *Lang*, Anfänge.

die Relation von nackter Göttin und Vegetation für die Bronzezeit. Dass diese neuen Segens-Konstellationen trotz Transformationen im Grundsatz kontinuierlich die Relevanz von gesegneter, d.h. intakter Fruchtbarkeit belegen und insofern primäre Religion(erfahrung)en spiegeln, dürfte wenig strittig sein.

Die knapp skizzierten Aspekte der Segenthematik in vorstaatlicher Zeit haben noch einmal und spezifisch im Blick auf die hier verfolgten Fragestellungen und Kategorien die wichtigsten Voraussetzungen und Befunde der Vorgeschichte der Segenthematik gebündelt. Von da aus kommen nun Segen und Segenstheologien in den Primär- und Sekundärtexten der staatlichen (und nachstaatlichen) Epoche ausführlicher in den Blick.

II Segen und Segenstheologien in den epigraphischen Primärquellen aus staatlicher Zeit

Ab der staatlichen Zeit Israels/Judas und in einer gewissen Korrelation zur Herausbildung von Staatlichkeit⁶ stehen auch für die Segenthematik Primärtexte zur Verfügung. Hier setzt daher die detaillierte Untersuchung von Segen und Segenstheologien ein; sie konzentriert sich ja aufgrund der größeren Präzision und Aussagekraft sprachlicher Äußerungen auf die *Segenstexte*, zieht aber daneben auch Bilder heran, zumal dort, wo sie mit Texten kombiniert auftreten und sich so wichtige und aufschlussreiche Ergänzungen und Korrelate zu sprachlichen בָּרַךְ-Formulierungen gewinnen lassen. Dass auf dem Weg zu einem Gesamtbild der Segenthematik bei allen Quer- und Längsschnitten jeweils sämtliche textlichen wie ikonographischen und archäologischen Quellen einbezogen werden müssen, bedarf keiner Begründung mehr.

Einleitend kann im Blick auf die *Relevanz der epigraphischen Primärtexte* für die Segenthematik konstatiert werden: »Das wichtigste außerbiblische Vergleichsmaterial [sc. zu den atl. Segenstexten, M.L.] bieten die althebräischen Inschriften⁷, die »sprachlich und religionsgeschichtlich wegen« ihres »hohen Alters ein besonderes Interesse beanspruchen« können⁸. Die bislang bekann-

6 S. knapp Niemann, Ende; Renz, HAE 1, 2f.38f; F. W. Dobbs-Allsopp/J. J. M. Roberts/C. L. Sew/R. E. Whitaker, Inscriptions, IXf.

7 Veijola, TRE 31, 76; sie sind zeitlich (10./9.–6. Jh. v.Chr.) und räumlich-sprachlich (althebräische Texte im Unterschied zu phönizischen und aramäischen sowie ammonitischen, moabitischen und edomitischen Quellen) recht gut umgrenzbar (s. Renz, a.a.O., 2f). Dass bei Veijola (s.o. A.III.4 bei Anm. 242) die ikonographischen Quellen noch nicht im Blick sind, sei hier nur angemerkt.

8 Müller, Kolloquialsprache, 16.

ten Inschriften liegen weitgehend ediert vor, sind bisher aber noch nicht umfassend für die Segensthematik ausgewertet worden (s.o. A.III)⁹.

Dabei handelt es sich um die berühmten, auch für andere Fragestellungen wichtigen *Segenstexte* aus Kuntillet ‘Ağrud (1), Ĥirbet el-Qom (2) und vom Ketef Hinnom (4); mit Ausnahme der letzteren sind sie für die hier verfolgten Zwecke ausreichend genau und zuverlässig datierbar, sodass sie in historischer Abfolge behandelt werden. Das gilt in eingeschränktem Maße auch für diverse Segensformeln und -texte (3), die fragmentarisch überliefert oder äußerst kurz sind und daher weitgehend kontextfrei bzw. -offen bleiben.

1 Kuntillet ‘Ağrud

Kuntillet ‘Ağrud (Ĥorvat Teman) ist ein isolierter Ort im Negev, der gut 50 km südlich von Qadeš-Barnea an der Verkehrsachse von Gaza nach Elat liegt und 1975–1976 unter der Leitung von *Zeev Meshel* ausgegraben wurde. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Karawanserei – vielleicht mit integriertem Schulbetrieb –, deren Gebäude und Artefakte aus dem 9.–8. Jh. v.Chr. datieren¹⁰. Die in vielfältiger Hinsicht brisanten Funde haben eine intensive Diskussion ausgelöst, die bis in die jüngste Gegenwart andauert¹¹. Für die Segensthematik sind mehrere Inschriften und Zeichnungen auf Gebäudewänden, auf einer Steinschale und auf zwei Vorratskrügen relevant, die im besser erhaltenen (westlichen) Hauptgebäude im Bereich des sog. bench room, der sich zwischen Eingang und Hof befindet, entdeckt wurden¹².

Methodisch gilt es, wie erläutert, Texte und Bilder zunächst unabhängig voneinander zu analysieren¹³, wobei die vorliegende Untersuchung den Schwerpunkt ja auf Texte legt (a) und die Bilder daneben knapper heranzieht (b), um sodann eine Gesamtdeutung der Segensthematik zu umreißen (c).

9 Im Folgenden verwende ich (wie bisher), soweit möglich und der kritischen Textprüfung standhaltend, das im deutschsprachigen Raum etablierte Benennungssystem von *Renz/Röllig*, HAE (indes ohne die öfter fragwürdige Jahrhundertzuweisung).

10 Darüber zeichnet sich ein zunehmender Konsens ab; so im Vorgriff auf die Gesamtdeutung u. B.II.1.c; zur Datierung s.u. Anm. 30.

11 Vgl. die wichtigste Lit. bei *Renz*, HAE 1, 47f; TUAT 2/4, 562 (*Conrad*); *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 279f. Ein definitiver Ausgrabungsbericht mit Publikation sämtlicher Texte steht leider immer noch aus, soll aber gemäß einem mündlichen Hinweis André Lemaire demnächst von *Z. Meshel* veröffentlicht werden, s. vorläufig *ders.*, Centre.

12 S. die Pläne von *Meshel*, Centre, [3]; *ders.*, ABD 4, 105; *Beck*, *Drawings*, 5; Photographien bei *Meshel*, Centre, [4] und Abb. 3.

13 S.o. A.IV.1.a, bes. bei Anm. 277ff; zu Kuntillet ‘Ağrud etwa *Hadley*, *Drawings*, 182; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 240.246.272ff.

a) Segensinschriften auf Wänden, auf einer Steinschale und auf zwei Pithoi

Die Inschriften aus Kuntillet 'Ağrud können anhand der Schreiboberfläche (Wandverputz, Stein, Ton), der Schreibtechnik (Ritzung vor/nach Brennung, Beschriftung mit Tinte), der Sprache/Schrift (althebräisch, phönizisch), des Umfangs (Buchstabe[n]gruppen, Wort[kombinationen], Satz/Sätze) und des Kontexts (selbständig, zusammen mit Bildern) in verschiedene Kategorien unterteilt werden¹⁴; dabei ist sicherlich die Differenzierung von Wand- und Kruginschriften am weitreichendsten im Blick auf die Funktionen und Einordnungen der Texte im Spannungsfeld von privaten und offiziellen Religion(erfahrung)en (s.u. B.II.1.c). Diese Kategorien gilt es auch für die Segensthematik zu berücksichtigen, sodass bei der Analyse der Texte zunächst die Wandinschriften (1), dann der Steinschalentext (2) und am Schluss die Pithosinschriften (3) behandelt werden.

(1) Die mit schwarzer und roter Tinte auf Verputz angebrachten *Wandinschriften* haben sich am fragmentarischsten erhalten¹⁵; auch kommt ihnen ausweislich der Textgattungen (s.u.) die vergleichsweise geringste Relevanz für die Segensthematik zu. Verfasst sind sie in phönizischer Schrift, aber hebräischer Sprache, und wie auf den Krügen (jedoch noch weniger korrelierbar) liegt eine Kombination von Text und Bild vor.

Die *zweite Wandinschrift* (KAgr 6) enthält explizit eine partizipiale Segensformel:

$\overset{\circ}{b}rk \cdot ymm \cdot w\overset{\circ}{y}sb^{\circ}w$ ¹⁶ (6,1) Gesegnet ist/sei ihr Tag, und sie (sollen) schwören ...
 $bytb \cdot ybwb \cdot bty[mn]$ (2) gut machen wird/soll Jhwh von Te[man] ...

Der erhaltene Textanfang von *Abb. 26* stellt sehr wahrscheinlich eine Segensformel des Typs *brk* + Objekt dar, wie sie ähnlich in Dtn 28,4f begegnet (s.o. Exkurs 2 mit Anm. 331)¹⁷. Und wie dort lässt sich das Objekt wohl auch

14 Vgl. die Kategorisierungen von *Mesbel*, Centre, [10ff]; *ders.*, ABD 4, 106f; *Renz*, HAE 1, 52ff; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 278f; inhaltlich differenzierter *A. Lemaire*, Écoles, 32.

15 Es handelt sich um Teile von fünf Inschriften, wobei eine davon noch in situ am Durchgang vom bench room zum Hof gefunden wurde.

16 *Mesbel*, ABD 4, 107; *S. Ahituv*, Handbook, 158f; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 285 ergänzen Z.1 um: $ytnw \cdot l[y]bwb [-] tymn \cdot w\overset{\circ}{l}'\overset{\circ}{r}t[h]$: » ... sie geben [J]hwh von Teman und [seiner] Ašerah«. Da die Fragmente in den publizierten Photographien fehlen (s. *Ahituv*, a.a.O., 159; *Mesbel*, 122; *ders.*, Centre, Abb. 9), und *Mesbel*, Centre, [11] lediglich die Einzelworte $ytnw \cdot l$... und $\overset{\circ}{r}t$... erwähnt (so auch *Renz*, HAE 1, 58), bleiben diese Ergänzungen (zupal in ihrer Kombination) vorerst unverifizierbar. Für die Segensthematik sind sie ohnehin nebensächlich.

17 Wie *Abb. 26* zeigt (aus *Ahituv*, a.a.O., 159), entspricht der nur fragmentarisch lesbare Anfangsbuchstabe sehr gut dem *b* in Z.2 mit gegenüber dem Abstrich leicht erhöhtem und abgesetztem Bogen, sodass *brk* die beste Lesart bildet (*Mesbel*, a.a.O., [11]; *F. Scagliarini*, Osservazioni, 211; *Müller*, Kolloquialsprache, 19.21; *Renz*,

hier durch das Suffix einer Personengruppe zuordnen (am ehesten den Kriegführenden, s.u. zu KAgr 7), sodass die *anthropozentrische Perspektivierung einer Segnung dinglicher Objekte* vorliegt; gleichfalls fehlen Angaben über den Sprecher und den (göttlichen) Segensspender, über den genaueren Segensinhalt sowie über Gründe oder Bedingungen für den Segen. Dass es sich bei der Inschrift insgesamt um einen *Segenstext* handelt¹⁸, lässt sich anhand der dazu passenden Aussagen über ein Schwören (*šb'*) und über ein Wohltun (*yth*) Jhwhs von Teman¹⁹ vermuten, aufgrund des Erhaltungszustands aber nicht schlüssig nachweisen.



Abb. 26: KAgr 6

Auch die *dritte und längste Wandinschrift (KAgr 7)* bietet eine Segensaussage:

brk · b'l · bym · mlh[mb] Gesegnet ist/sei Ba'al am Tag des Krie[gs].

Wenn diese Lesung stimmt²⁰, handelt es sich wiederum um eine Segensformel, diesmal vom Typ »*brk* + Gottesname + Zeitangabe«; sie hat bezüglich des letzten Elements in Dtn 28,6 Parallelen, bleibt aber im Übrigen ebenso unbestimmt wie die andere Wandinschrift (KAgr 6). Immerhin ist bemerkenswert, dass der Segen hier einer *Gotttheit* gilt, die als Objekt bzw. Segens-

a.a.O., 58); in keiner Weise trifft es daher zu, dass »*bet* is a virtually impossible reading« (Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, a.a.O., 286, die mit *Abituv*, a.a.O., 158f; Meshel, ABD 4, 107; COS 2, 172 [P. K. McCarter]; Hadley, Cult, 130f [y]’rk lesen; ähnlich Zevit, Religions, 373: [t]’rk).

18 So etwa Dijkstra, Texts, 24; Meshel, ABD 4, 107; s. ders., Centre, [12].

19 Die Wendung *yrbh (h)t(y)man* (noch KAgr 10,1) ordnet Jhwh einer Stadt bzw., wie wahrscheinlich ist, einer Region im Süden zu (vgl. das parallele Edom Am 1,12; Jer 49,7.20; Ez 25,12ff); wie in Hab 3,3 steht wohl symbolisch »das Gebiet der grundlegenden Gottesbegegnung« im Blick und Jhwh erscheint als »Gott der Ursprünge, dessen Macht und Segen in Analogie zu den Ursprungserfahrungen erwartet werden« (Jeremias/Hartenstein, Religion, 114; s. weiter die Übersicht bei Hadley, Cult, 127ff); erwägen kann man, ob »Jhwh von Teman« eine im Süden gebräuchliche lokale bzw. regionale Bezeichnung Jhwhs war.

20 Sie steht im Mittelteil des erhaltenen Texts (die Zeilen sind unsicher und werden daher nicht gezählt) und folgt Meshel, Centre, [12]; Lemaire, Écoles, 30; M. Weinfeld, Inscriptions, 126; Scagliarini, Osservazioni, 211; Renz, HAE 1, 59; TUAT 2/4, 563 (Conrad); Keel/Uehlinger, Göttinnen, 277f. Alternativ lesen Meshel, ABD 4, 107 und mit ihm Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, Inscriptions, 287 parallel zum folgenden *šm · l · bym · mlh[mb]*: »für/durch den Namen Gottes am Tag des Kriegs« final *lbrk* (nach Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, a.a.O., 289 als Partizip Qal passiv zu interpretieren). Weil davon abermals keine Photographien verfügbar sind und der Textzusammenhang unklar bleibt, muss eine definitive Entscheidung hier offen bleiben und der einfachere Kurztext erhält den Vorzug. Gesichert ist aber auf jeden Fall die Existenz einer Segensaussage.

empfänger erscheint; in althebräischen Primärtexten ist dies der einzige Beleg für die Segnung einer Gottheit außer Jhwh (von Jhwh einmal in En Gedi belegt, s.u. B.II.3.b). Der rekonstruierbare Kontext gibt einige Hinweise auf die Textgattung: Die Motive des Aufstrahlens Gottes (*wbʒrḥ · ʾl*), des Zerfließens von Bergen (*wymśn ḥrm*) und des Zerbrechens von Gipfeln (*wyḏkn ḡbʾnm*) weisen deutlich auf eine Theophanie hin²¹, wie sie im AT vergleichbar Dtn 33,2; Jes 60,1–3 (s. 63,19); Mi 1,3f; Ri 5,4f; Ps 97,5 (s. Ps 68,8f.16f; Hab 3,3–6) schildern²². Es scheint sich daher am ehesten um eine *theophane Siegeszusage für Kampf bzw. Kriegsaktionen* zu handeln²³. Die Segensformel dürfte mithin die ›Segnung‹ eines Gottes durch Menschen beschreiben und zudem im Horizont der Bitte um bzw. Zusage von Erfolg im Kampf auftreten, sodass erstmals die Segnung eines Gottes (Gen. obj.) vorläge und auch das Erfahrungsfeld von Kampf und Krieg neu aufträte; der bruchstückhafte Charakter rät aber zur Vorsicht bei der Deutung.

Ein *erster Rückblick auf die Wandinschriften* ergibt Folgendes: (1) Wenn man einmal von einem eher offiziellen Charakter der Wandinschriften ausgeht (s.u. B.II.1.c) – wofür m.E. allein der Ort der Gebäudewände nur einen möglichen, aber keineswegs zwingenden Hinweis ergibt, was aber einige inhaltliche Indizien nahelegen (s.u. B.II.1.c) –, dann werden um etwa 800 v.Chr. offensichtlich *literarische, z.T. vielleicht sogar poetische Inschriften religiösen Inhalts* zur (lokal-offiziellen) Darstellung des religiösen Symbolsystems verwendet²⁴. (2) Dabei erscheint die *Götterwelt* mehrgestaltig; sie umfasst *yhwḥ ([h]t[y]mn)*, *ʾrḥ*, *bʾl* und *ʾl*, ohne eine genauere Strukturierung oder Hierarchisierung der Götterwelt erkennen zu lassen (abgesehen von der Zuordnung Ašerahs zu Jhwh – und nicht etwa zu Baʿal). (3) Inhaltlich lassen sich in KAgr 7 *traditionsgeschichtliche Berührungen* zu atl. Theophanietexten feststellen, die näher untersucht werden müssten, aufgrund des geringen Textumfangs aber keine generellen Schlüsse erlauben dürften (s.a. ähnlich u. Anm. 42 zu KAgr 9,6ff). (4) Im Blick auf die *Segenthematik* ist grundsätzlich ihre bemerkenswerte Präsenz selbst in den vergleichsweise am wenigsten wichtigen Wandinschriften zu konstatieren: *brk* tritt in einer der zwei einigermaßen entzifferbaren Inschriften prägend auf, in der andern als ein Element neben weiteren. Die *brk*-Konstellation ist insofern klassisch ausgestaltet, als je ein (unbekannter) Verfasser einem Objekt (Tag [des Kriegs], Gottheit) Segen zuschreibt; bemerkenswerterweise fehlen nähere

21 S.a. die Aussage *wšrš · ʾy[n]*: »und entwurzeln wird/soll der Höchs[te] ...« (nach *Ahituv*, Handbook, 160; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, a.a.O., 287; *Dijkstra*, Texts, 24; während *Mesheh*, ABD 4, 107 *wššš · ʾy* liest, was wenig Sinn gibt).

22 Vgl. zum Ganzen immer noch *Jeremias*, Theophanie und jetzt *ders.*, RGG⁴ 8, 337 (Lit.); *J. Gamberoni/B. Lang*, NBL 3, 829f (*Gamberoni*); jüngst monographisch *H. Pfeiffer*, Kommen, dessen Spät(est)datierungen indes kritisch zu beurteilen sind.

23 So mit *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 112; COS 2, 173 (*McCarter*) u.a.

24 S. dazu und zum Folgenden *Dijkstra*, Texts, 25.

Angaben zum Segensspender ebenso wie Gründe oder Bedingungen des Segens. Die Kontexte der Segensaussagen sind einzeln zu erörtern, deuten aber am ehesten je auf die Situation ›Kampf/Krieg‹ hin. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustands und fehlender enger Bezugstexte lässt sich über allfällige Transformationen nichts aussagen; textintern fehlen jedenfalls Hinweise und man kann insofern von primärer Religion(erfahrung) sprechen, die sich im Lebensfeld ›Kampf/Krieg‹ manifestiert.

(2) Von den Einritzungen auf Stein ist die *auf einer über 200 kg schweren Steinschale eingeritzte Segensinschrift (KAgr 3)* interessant:

ל'בדיא בן 'דנב ברק ה' ליהו Für/von Abdiyaw, den Sohn Adna's. Gesegnet ist/sei er
vonseiten Jhws.



Abb. 27: Segensinschrift auf einer Steinschale (KAgr 3)

Der Text von *Abb. 27*²⁵ beginnt mit einer Identifikation des Segensempfängers Abdiyaw²⁶; dabei bleibt unbestimmt, ob es sich zugleich um den Verfasser bzw. Auftraggeber handelt (›von‹), oder ob im Sinne einer Weiheformel direkt die mit dem Segen im Blick befindliche Person genannt wird (›für‹)²⁷. Jedenfalls bezeichnet die folgende Segensformel diese anaphorisch als von Jhw²⁸ gesegnet; es liegt also der Typ ›brk + Personennamen (Personalpronomen) + lyhw(h)‹ vor.

25 Aus: *Renz*, HAE 3, Taf. 2; s. die Photographien bei *Mesbel*, Centre, Abb. 10; *ders.*, אהר, 123.

26 So lautet die typisch israelitische, auf -יָו endende Form (s. z.B. Samaria-Ostrakon 1.50,2), im Unterschied zu *'bdiyaw* (Arad-Ostrakon 10,4; 1Kön 18,3ff u.a.), vgl. dazu *Renz*, HAE 2/1, 78; TUAT 2/4, 562 (*Conrad*).

27 Vgl. *Renz*, a.a.O., 4f.26, der die Weiheformel favorisiert (*ders.*, HAE 1, 56); anders z.B. *Naveh*, Graffiti, 28; TUAT 2/4, 562 (*Conrad*). – Denkbar wäre auch eine generelle Zugehörigkeitsangabe (›dem Abdiyaw zugehörig‹), die für beides offen ist (so *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 283).

28 Es handelt sich um die gelegentlich belegte Kurzform von Jhwh (vgl. dazu *M. Görg*, NBL 2, 260f; DDD, 910 [*v.d.Toorn*]; s.a.u. KAgr 9,5; 10,2); so mit *Mesbel*, Centre, [11]; *Ahituv*, Handbook, 153; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, a.a.O., 283f; *Renz*, HAE 2/1, 90, der indes am Schluss noch ein *h* ergänzt (*ders.*, HAE 1, 56), das sich aber schwerlich aus dem erkennbaren Querstrich ableiten lässt.

Gegenüber den bisher betrachteten Formeln wird also explizit die *göttliche Wirkursache* ergänzt, und sie wird (in einem polytheistischen Horizont?) näherhin als Jhw(h) bestimmt. Da der Kurztext isoliert ist, muss im Blick auf die Funktion der Fundort auf der Steinschale einbezogen werden: Die massive Schale dürfte jedenfalls lokaler Produktion entstammen²⁹ und einem Alltagszweck, etwa der Waschung, gedient haben. Insofern handelt es sich nicht eigentlich um einen religiös-literarischen Text, sondern eher um eine *ad hoc-Segensformulierung auf einem Gebrauchsgegenstand*, welche die Verflechtung von Religion und Alltag dokumentiert. Wenn man Abdiyaw näherhin als Besitzer bzw. Spender versteht – immerhin ist es die einzige Beschriftung des Schalenrands –, handelt es sich um eine Votivinschrift; dennoch ist bei Mutmaßungen bezüglich der Herkunft der Schale und v.a. ihres Gebrauchs Zurückhaltung angebracht. Grundsätzlich erhellt erneut die Bedeutung der hier nicht näher spezifizierbaren Segensthematik im (religiös gedeuteten) Alltag, in dem es offenkundig relevant war, für sich oder andere umfassenden Segen – vonseiten Jhw(h)s – zu erbitten oder zu statuieren.

(3) Die *Kruginschriften auf den beiden großen Pithei* sind – in Verbindung mit den Bildmotiven – für die Segensthematik in Kuntillet ‘Ağrud am aufschlussreichsten.

Pithos A enthält auf Henkelhöhe ein Briefpräskript mit einer *zweizeiligen Segensinschrift (KAgr 8)* in roter Tinte, die teilweise über die Bildmotive hinweg geschrieben wurde:

(8,1) 'mr · '[..]w̄ [..] h[..]k³⁰ · 'mr · lybl[...]³¹ wlyw̄³² šb · w[...]
 (2) lybrwh · šmrn · wl'šrth ·

(8,1) Gesagt hat K[ön]ig A[š]o: Sprich zu Jehal[.] und zu Jo'asa und zu [...]: Ich segne euch (hiermit)

(2) vonseiten Jhwhs von Samaria und vonseiten seiner Ašerah.

29 Anders noch *Mesbel*, Centre, [11] im Kontext seiner Deutung von Kuntillet ‘Ağrud als religiösem Zentrum; dagegen *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, a.a.O., 283; *Dijkstra*, Texts, 23, der eine Votivinschrift jedoch ablehnt.

30 Die Ergänzung zu '[šy]w [..] h[ml]k – das *w* fehlt in den meisten Transkriptionen, ist aber auf den Photographien fast ganz zu sehen – hat textlich viel für sich; trifft sie zu, ergibt sich eine Korrelation mit König Joasch (802–787 v.Chr.; *yw*³ ist wohl zu *šyw* umgestellt, wie es auch sonst belegt ist, z.B. bei Ahasja/Joahas), die historisch ziemlich plausibel ist (so *Mesbel*, ABD 4, 107; COS 2, 171 [*McCarter*]).

Sie fügt sich vorzüglich zu weiteren *Datierungsindizien*: Die Gebäude lassen sich zwischen ca. 830–750 v.Chr. datieren, wie mittlerweile durch C¹⁴-Tests bestätigt ist (*D. Segal*, Dates); Parallelen zu den Bildmotiven weisen ins 9.–7. Jh. v.Chr. (*Beck*, Drawings, 63), paläographische Analysen der Texte auf ca. 800 v.Chr. (*Renz*, HAE 1, 51); und die Keramik datiert aus dem ersten Viertel des 8. Jh. v.Chr. (s. *Zwickel*, Funktion, 139; *Lemaire*, Date, 131; anders jetzt für das Ende des 8. Jh. v.Chr. *L. Singer-Avitz*, Date, 197ff), wozu auch – wenn man einen (wahrscheinlichen) Konnex zum Nordreich annimmt (s.u.) – der (nord)israelitische Wirtschaftsaufschwung

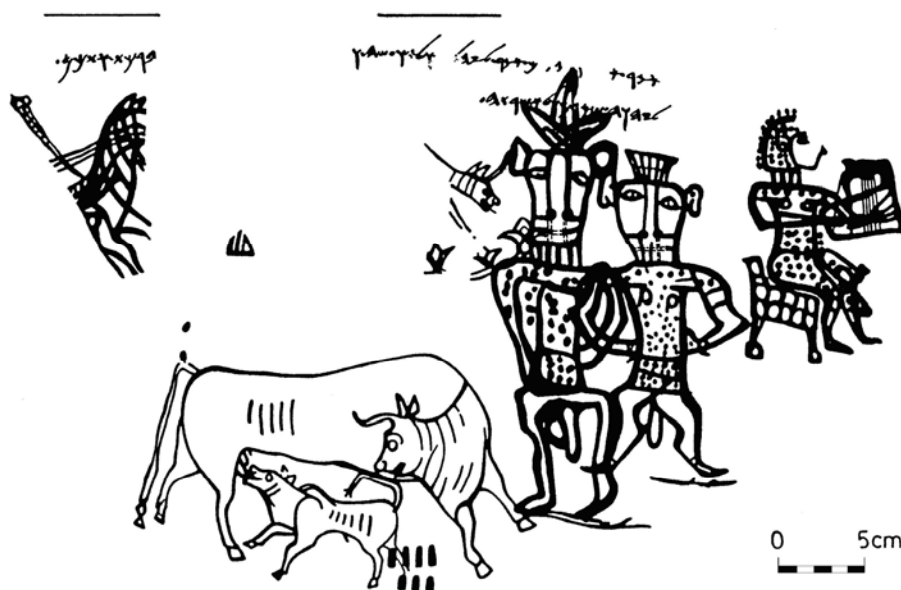


Abb. 28: Inschrift und Bildmotive (Ausschnitt) von Pythos A (KAgr 8)

Da der in Abb. 28³³ dargestellte Krug oberhalb und rechts von Z.1 sowie unterhalb von Z.2 (ebenso auch links und unterhalb des Splitters mit *brkt · 'tkm*) unbeschrieben ist, hat sich die Substanz der Inschrift erhalten; es handelt sich um ein standardisiertes Briefeinleitungsformular (ohne folgendes Briefcorpus): Der Absender, hier wohl der König Joasch (wozu auch passt, dass eine Frage nach dem bzw. ein Wunsch für das Wohlbefinden der – tieferge-

unter Joahas, Joasch und Jerobeam II. passt (*Meshel*, a.a.O., 109; *Renz*, a.a.O., 51; *Finkelstein/Silberman*, Bible, 206ff; dagegen zieht *Lemaire*, a.a.O., 136ff eine geringfügig jüngere Verortung unter Jerobeam II. in der Zeit von 776–750 v.Chr. vor).

- 31 Die Lesung *yhl[l'']* von *Davies*, *Inscriptions*, 81; *Hadley*, *Drawings*, 182; *dies.*, *Cult*, 121 (ebd. weitere Vertreter) findet nicht nur keinen Platz in der Lakune, sondern wird auch durch die auf den Photographien fehlenden *l*-Aufstriche verunmöglicht (so zu Recht *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 255 Anm. 194); gut denkbar ist hingegen *yhl[yw]*: »Jehalyaw« (mit *Ahituv*, *Handbook*, 153; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 290f), wengleich der Name nirgends belegt.
- 32 Bei der linken oberen Krugscherbe mit *brkt · 'tkm* handelt es sich um ein selbständiges Fragment (s. die Photographie bei *Meshel*, אור, 122 und die Zeichnung von *Renz*, HAE 3, Taf. 3), dessen Anordnung nicht zwingend, aber aufgrund der auch sonst belegten Textparallelen des Typs *brk* + Objekt + *l* + Gottheit sehr wahrscheinlich ist (s.u. zu KAgr 9); von Z.2 her berechnet *Zevit*, *Religions*, 390f einen Abstand von 23 letter spaces.
- 33 Aus: *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 241; für Photographien s. *Meshel*, Centre, Abb. 12; *Ahituv*, *Handbook*, 154f; für Zeichnungen *Meshel*, ebd.; *ders.*, אור, 122; *ders.*, ABD 4, 108; *Beck*, *Drawings*, 5ff; *Renz*, a.a.O., Taf. 3; *Hadley*, *Cult*, 115ff.

stellten – Adressaten fehlt [anders KAgr 9]), spricht einer Adressatengruppe von mindestens drei Personen den Segen Jhwhs von Samaria³⁴ und seiner Ašerah³⁵ zu. Genauer vollzieht er selber die Segnung der Adressaten vonseiten der Gottheiten: Denn *brkt · 'tkm*: »ich segne euch hiermit«³⁶ bezeichnet offen-

34 Dass *yhw h šmrn* diese Bedeutung zukommt, erhellt vorab aus der Parallelformulierung *yhw h (h)t(y)man* in KAgr 6; 10 (s.o. Anm. 19) und ist inzwischen ziemlich allgemein akzeptiert (so seit *M. Gilula*, Shomron, XVf; *K. A. D. Smelik*, Dokumente, 144; *Hadley*, a.a.O., 122f [Lit.]; während *Mesbel*, Centre, [12]; *ders.*, Consort, 31; *A. Angerstorfer*, Ašerah, 8; *Scagliarini*, Osservazioni, 206; *Naveh*, Graffiti, 28 noch für »Jhwh, der uns beschützt/unser Beschützer« optierten; so wieder *Pfeiffer*, Heiligtum, 151; vorsichtiger auch *Renz*, HAE 1, 61; TUAT 2/4, 563 [*Conrad*]).

Stellt »Jhwh von Samaria« in Israel eine »offizielle Bezeichnung des Reichsgottes« dar (*Jeremias/Hartenstein*, Religion, 113; ähnlich *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 258f; dagegen für eine bloße Gebietsbezeichnung *Müller*, Kolloquialsprache, 26f; *Renz*, HAE 2/1, 90; s. zur Tempelfrage knapp und zurückhaltend *S. Timm*, Tempel [Lit.], zuversichtlicher *Schmid*, Differenzierungen, 26 [Lit.]), dann liegt hier ein Hinweis auf die Berührung von offizieller und privater Religion vor (s.u. B.II.1.c).

35 Zur endlosen Debatte um die *Deutung von Ašerah* als Göttin, sie (nicht Jhwh!) repräsentierender Kultpfahl oder Cella/Heiligtum (s. neben *Frevel*, Aschera die Übersicht bei *McCarter*, Religion, 142ff; *Loretz*, Aschera, 98ff; *Hadley*, a.a.O., 4ff. 54ff; *Renz*, a.a.O., 91f; *M. Heide*, Personennamen, 110ff; s.a.o. A Anm. 143.152) sei hier meine Präferenz für die Göttin notiert (etwa mit *W. G. Dever*, Consort, 22.30f; *ders.*, Wife, 176ff; *B. Margalit*, Ashera, 284, die indes eine andere Bilddedeutung vertreten), was nicht nur religionsgeschichtlich am plausibelsten scheint, sondern auch durch das Briefpräskript, das Segenswünsche auf Gottheiten bezieht, nahegelegt wird. Denn »Aschera scheint sich besonders für Segensaussagen empfohlen zu haben, da sich Segen und Fruchtbarkeit namentlich im Rekurs auf geschlechtliche Polarität plausibel verbalisieren ließen« (*Schmid*, Differenzierungen, 24f).

Dem muss angesichts ähnlicher Fälle auch das grammatisch eigentlich unmögliche, weil eine doppelte Determinierung verursachende Possessivsuffix nicht entgegenstehen (vgl. überzeugend *Müller*, a.a.O., 27ff; *D. N. Freedman*, Yahweh; *Loretz*, a.a.O., 98ff; *Schmid*, a.a.O., 23f; anders die Lesung als doppelte Femininendung des Eigennamens Ašeratah [*Zevit*, Goddess, 45f; *Angerstorfer*, a.a.O., 11ff; TUAT 2/4, 563 (*Conrad*)] oder als Kasusendung [*J. Tropper*, Gottesname, 101]).

Dabei bleibt unbestreitbar, dass Ašerah Jhwh eindeutig zu- und untergeordnet ist (s. den Singular KAgr 9,6ff): Sie mag als Jhwhs Parhedra bes. seine »weibliche Erscheinungsform« und damit seine Segensmächtigkeit repräsentieren (*Renz*, a.a.O., 91; ähnlich *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 292), sodass insofern auch wieder der Konnex von Göttin und Kultsymbol in den Blick gerät (s. generell *S. M. Ohyan*, Asherah; *Frevel*, Göttin, 73; für Kuntillet 'Ağrud *Hadley*, a.a.O., 124f; mit Reserven gegenüber der Göttin *Lemair*, Ashera, 47ff; *J. A. Emerton*, Symbol, 319ff; *ders.*, Implications, 13ff).

36 Das Perfekt drückt hier den sog. »Koinzidenzfall« (E. Koschmieder) aus, vollzieht also »performativ«, was es aussagt; so etwa *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, a.a.O., 291; s. generell *D. R. Hillers*, Utterances; *Wagner*, Sprechakte, 52.253ff (s.o. A.III.4 mit Anm. 232f).

sichtlich eine performative Äußerung, stellt also gleichsam ein selbstwirksames Zitat dar, das sich im Akt des (Vor-)Lesens realisiert³⁷.

Im Vergleich mit den bisher untersuchten passiven Segensformulierungen ist somit eine *doppelte Transformation* zu konstatieren: (1) Zum Einen schiebt sich der *menschliche Segensspender* in den Vordergrund, der offenkundig die Kompetenz und die Potenz besitzt, den Segen wirksam äußern und damit vollziehen zu können; dabei bleibt es ohne Bedeutung, dass es sich hier um einen König handelt, da ja auch andere (unbekannte) Sprecher belegt sind (s.u. KAgr 9). (2) Zum Andern, und dies ist bes. interessant, wird parallel zur Prominenz des segnenden menschlichen Ichs stets³⁸ auch – wie auf der Steinschale (KAgr 3) – die *göttliche Instanz* expliziert, indem der Segen Jhwh von Samaria und seiner Ašerah zugeordnet und damit als seinem Wirkungsbereich zugehörig verstanden wird. Diese doppelte Transformation erbringt somit eine erhebliche Präzisierung der Segensformulierung, indem sowohl der (menschliche) Sprecher und Vollzieher des Segens als auch die (göttliche) Wirkursache explizit benannt werden. Man kann mit Fug und Recht überlegen, ob sich damit eine gewisse Personalisierung bzw. Jhwhbindung des Segens abzeichnet, wobei sich dies natürlich nach wie vor im Horizont primärer Religion(serfahrung) abspielt.

Auf *Pithos B* finden sich eine analoge *Segensformel* und daran anschließende *Segenswünsche* (KAgr 9); sie beginnen auf Henkelhöhe, sind mit roter Tinte geschrieben und werden rechts durch einen senkrechten Spaltentrennstrich begrenzt³⁹:

<i>brktk l[y]</i>	(9,4) Ich segne dich (hiermit) vonseiten J-
<i>hwš [...]</i> ⁴⁰	(5) hwš [...]

37 Aufgrund der raumzeitlichen Distanz zwischen Absender und Adressaten ist das Briefpräskript als narrative, d.h. vom Absender in der 3. Person handelnde Mitteilung verfasst (s. dazu *Renz*, HAE 2/1, 9ff [Lit.]); im Briefrahmen trägt es damit dem Boten/Sprecher Rechnung, der den Brief zu verlesen hat, und erst die Segensformel (und der folgende Briefinhalt, der im konkreten Fall fehlt) ist als Zitat in der direkten Rede des Absenders formuliert (vgl. *Müller*, Kolloquialsprache, 22f).

38 Die den Segensspender hervorhebende Formulierung in der 1. Person Singular Perfekt Pi‘el ist ja in den Primärtexten nie ohne adverbiale Präzisierung (Angabe von Gottheit[en]) belegt (s.o. A.II.1.b mit Anm. 16f; s.a. *Wagner*, Sprechakte, 278f).

39 Er wird allerdings von dem zwischen Z.2–3 eingedrungenen, ausweislich des Stils von einer anderen Hand geschriebenen Alphabet (mit dem Umfang *t-r*, wobei *p* und *‘* vertauscht sind, wie es ab und zu belegt ist) ignoriert. Dies und – wohl ebenfalls später hinzugefügt – die weiteren Alphabete, Namenslisten und Wortkombinationen sind im Blick auf die Funktion der Inschriften auszuwerten und sprechen für eine (Schul-)Übung (s.u.).

40 Z.5 wird oft ergänzt zu *yhwš tmm*: »Jhwh von Teman« (nach dem Text auf demselben Pithos KAgr 10,1; s.a. KAgr 6 [s.o. Anm. 16.19]; so etwa *Ahituv*, Handbook, 157; *Hadley*, Drawings, 185; *Mesbel*, ABD 5, 107; *Müller*, Kolloquialsprache, 19;

$\omega l[šrth \cdot yb]^{41}$	(6) und vonseiten [seiner Ašerah. Er seg-]
$[rk \cdot \omega šmrk]^{42}$	(7) [ne dich und er beschütze dich,]
$[wyby]^{43} \cdot 'm \cdot 'dn]$	(8) [und er sei mit meinem]
[y...]	(9) [Herrn ...]

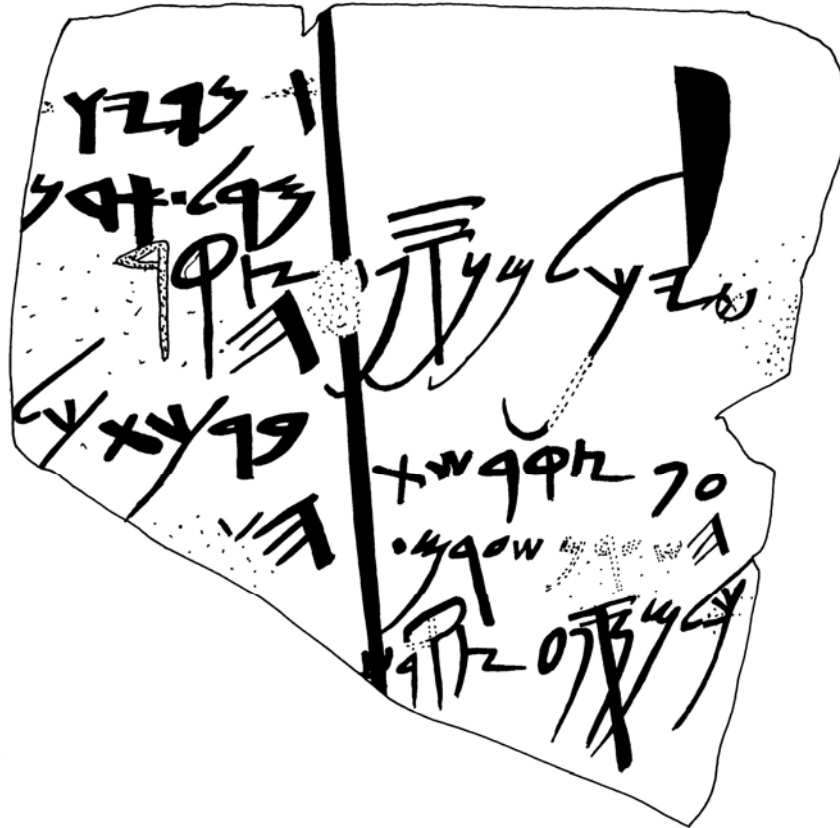


Abb. 29: Inschrift (Ausschnitt) von Pithos B (KAgr 9)

Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, *Inscriptions*, 293; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 256; zum nun offenbar lesbaren Text s. jetzt *Keel*, *Geschichte*, 201 mit Abb. 122a).

- 41 Auf den publizierten Photographien (*Mesbel*, *Centre*, Abb. 11; *Ahituv*, a.a.O., 157) und Zeichnungen (*Lemair*, *Écoles*, 27; *Renz*, *HAE* 3, Taf. 4) ist von Z.6 nur noch der Anfang enthalten, nicht aber das Ende von Z.5 sowie die Fortsetzung ab Z.6; der Text basiert auf den Angaben von *Mesbel*, a.a.O., [12f] und *Ahituv*, a.a.O., 157f und ist deshalb in Klammern gesetzt.
- 42 Die Entsprechung zur einzigen atl. Parallelstelle Num 6,24 lässt sich nicht übersehen; vermutlich ist daher auch das Personalsuffix der 2. Person Singular implizit mit zu lesen und es liegt wie in KHin 1,14f; 2,5 (s.u. B.II.4.a) Einfachschreibung mit nur einem *k* vor (so zumeist; anders *Müller*, *Kolloquialsprache*, 33f Anm. 75).
- 43 Nimmt man einen Textzusammenhang an, erscheint *wyby* parallel zu *ybrk* und zu *ωšmrk* als jussives Kurzimperfekt (s.u.; so mit *Renz*, *HAE* 1, 62 Anm. 8 u.a.).

Segensformel und Segenswunsch von *Abb. 29*⁴⁴ sind erneut in ein Briefpräskript eingebettet und folgen auf die Nennung von Absender (*'mryw*) und Adressat (titulär: *'dny*) sowie auf die Befindlichkeitsfrage (*ḥšlm° · 't*)⁴⁵. Die Segensformel in Z.4 entspricht eng derjenigen in KAgr 8, und insbes. die dort erörterte (textlich nicht zweifelsfrei gesicherte) Balance von menschlichem Segensspender und göttlicher Wirkursache bestätigt sich exakt; nur dass jetzt der Segensempfänger mit enklitischem Personalsuffix an das Verb angehängt ist und dass – vermutlich – Jhwh von Teman auftritt.

Neu und bemerkenswert ist, dass im Segenswunsch von Z.6ff Jhwh – und zwar im Singular⁴⁶ – als Subjekt jussivischer Wunschsätze fungiert (s. noch o. KAgr 6,2): Morphologisch können zwar *ybrk* und *wšmrk* (sowie *wyby*) sowohl Indikative wie Jussive darstellen⁴⁷, doch aufgrund der Zeitenfolge in Z.4ff (*qatal-x* → *yiqtol-x* → *w-yiqtol-x* → *w-yiqtol-x* [→ *w-yiqtol-x*]) und v.a. des Inhalts nimmt man allgemein mit Recht jussivische Wunschsätze an⁴⁸. Die Abfolge der Segensaussagen in *qatal-x* (mit Amaryaw als Subjekt) und dann in *yiqtol-x* (mit Jhwh als Subjekt) lässt sich kaum anders verstehen denn als gegenwärtig-performativer Segensvollzug des menschlichen Subjekts, der validiert wird durch die Segnung vonseiten Jhwhs – die für den Sprecher offenbar unverfügbar ist⁴⁹ und daher »nur« als (zukünftiger) Wunsch formuliert wird. Dem korrespondiert weiter die Zusage des Mitseins Jhwhs (von Teman und seiner Ašerah in Z.8f⁵⁰), bei der *wyby* kontextuell (an seinem Ort nach Z.6f) nicht als Narrativ, sondern als Jussiv zu lesen ist. Im Blick auf die Segens-Konstellation erscheint das Nebeneinander von performativer Segensformel des menschlichen Subjekts und von (zukünftigem) Wunsch der Segnung durch Jhwh als konsequente Fortsetzung der in KAgr 8 beobachteten Transformation: Herrschte dort eine Balance zwischen menschlicher und göttlicher Instanz, so

44 Aus: *Lemaire, Écoles*, 27.

45 So die von *D. A. Chase*, Note, 63ff begründete Lesung von Z.3, die seither übernommen wird.

46 Im direkten Anschluss an Z.4f (Jhwh [von Teman] und seine Ašerah) illustriert dies, wie deutlich Ašerah Jhwh zu- und untergeordnet ist (s.o. Anm. 35).

47 *Landis Gogel*, Grammar, 94 konstatiert, dass bei *yiqtol*-Formen im Pi'el »there is no firm morphological criterion for distinguishing an indicative from a jussive«.

48 So für KAgr 9 etwa *Landis Gogel*, a.a.O., 289; *Müller*, Kolloquialsprache, 33; *Hadley*, Cult, 125 sowie die gängigen Editionen.

49 Dies ist primär durch die Kommunikationssituation bedingt und träge analog auch für den Segenswunsch vonseiten eines Menschen zu, über den der Sprecher nicht verfügen kann; dass dies bezüglich Gottheiten verstärkt gilt, versteht sich.

50 Sie repräsentiert typische Familienreligion (vgl. *Albertz*, Frömmigkeit, 81ff; *Köckert*, Vätergott, 141ff; *Müller*, a.a.O., 34) und gehört zur Segensthematik (s. die Belege o. A nach Anm. 102 und *D. Vetter*, Mit-Sein, 8f [Lit.]; kritisch *Köckert*, a.a.O., 145 Anm. 471).

wird hier die *göttliche Seite* nochmals verstärkt, indem die zukünftige Erfüllung und Validierung der gegenwärtig vollzogenen Segnung ganz – und d.h. sprachlich wie inhaltlich – in Jhwhs Wirkungs- und Kompetenzbereich fällt.

Ebenfalls auf *Pithos B*, ca. 7 cm über der Zeichnung der ›Verehrer(innen)gruppe‹ (s.u. B.II.1.b) und davon durch eine Doppellinie abgetrennt⁵¹, hat sich eine weitere *Inscription mit Segensaussagen (ohne belegtes brk)* erhalten (KAgr 10):

[brkt ...⁵²] *lybwh btmn · wš'rtb* · (10,1) [Ich segne ... (hiermit)] vonseiten Jhwhs von
 Teman und vonseiten seiner Ašerah.
*kl šr · yš'l · m'l · hnn*⁵³ ... *wntn*⁵⁴ (2) alles, was er erbittet vom gütigen Gott ..., und
*lh ybw klbb*⁵⁵ es gebe ihm Jhw nach seinem Herzen ...

-
- 51 Vgl. die Abbildung bei Beck, Drawings, Pl. 6; die Inschrift bleibt hier allerdings schlicht unlesbar und es sind keine Photographien oder zuverlässigen Umzeichnungen publiziert; die in Abb. 30 dargestellte Skizze der Inschrift aus The Jerusalem Post vom 13.3.1979, 3 ist von schlechter Qualität und kann bloß illustrativen Charakter beanspruchen (s. dazu im Folgenden). Der Text ist an mehreren Stellen strittig (s.u.).
- 52 Die Ergänzung von *brkt* (1. Person Singular Perfekt Pi'el) + Objekt (selbständiges oder enklitisches Personalpronomen oder Personennamen) legt sich aus zwei Gründen nahe: Zum Einen wird die Wendung *lybwh* (+ Ortsname) *wš'rtb* auf den Pithoi stets so konstruiert (s. KAgr 8,1f; 9,4ff; anders in der auch im Blick auf die Gattung variierenden Wandinschrift KAgr 6,2, wo *lybwh* ... als Objekt von *ntn* erscheint [s.o. Anm. 16; dort auch zur Ergänzung von Z.1]); und zum Andern gehören Segensformel (mit *brk*) und Segenswunsch typischerweise zur wahrscheinlich vorliegenden Gattung des Briefpräskripts (s. dazu u.; so mit Keel/Uebling, Göttinnen, 257; Dijkstra, Texts, 28; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, Inscriptions, 296).
- 53 Diese Lesung ist attraktiv und ergibt eine plausible Aussage (mit COS 2, 172 [McCarter]; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, a.a.O., 296 mit Verweis auf die Parallelförmulierung *l hnn* in Hirbet Bet Layy [BLay 2]: s. HAE 1, 247f); sie ist m.E. weit überzeugender als *kl šr · yš'l · m'š · hnn*: »alles, was er von jemandem erbittet – man/er [sc. Jhwh] gewährt es gütig« (so im Text von Abb. 30; mit Abituv, Handbook, 156; Hadley, Drawings, 187; dies., Cult, 129; Keel/Uebling, a.a.O., 257; Renz, HAE 1, 64; Müller, Kolloquialsprache, 44f; anders liest Scagliarini, Osservazioni, 208f *hnn* als Personennamen); eine Verifizierung ist jedoch zur Zeit noch nicht möglich.
- 54 Zwar kann *wntn*, das auf der Zeichnung an ein nicht befriedigend entzifferbares Zwischenstück anschließt, als generelle (Keel/Uebling, a.a.O., 257) oder bereits erfüllte Aussage verstanden werden, doch der Gehalt und der Kontext des Briefpräskripts weisen, soweit sie erhalten sind, eher auf einen Segenswunsch hin (so Müller, a.a.O., 45f; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, a.a.O., 296; s.a. Joüon/Muraoka, Grammar, § 112k.119).
- 55 Wenig überzeugt hingegen der Vorschlag von COS 2, 172 (McCarter): *wntn ldbw*: »und er möge ihm geben nach seinem Bedarf«.



Abb. 30: Inschrift über Verehrer(innen)gruppe (Ausschnitt) auf Pithos B (KAgr 10)

Die beiden separat erhaltenen Zeilen lassen sich wahrscheinlich in diese Reihenfolge bringen⁵⁶: Dafür spricht die wohl – wie bei den beiden bereits besprochenen Pithosinschriften – auch hier vorliegende Gattung des Briefpräskripts mit *brk*-Segensformel und Segenswünschen. Legt sich diese Gattungsbestimmung aber inhaltlich nahe⁵⁷, so ergibt sich damit auch die o. gewählte Abfolge ›Segensformel → Segenswunsch‹. Damit ist natürlich über die Funktion der Inschrift noch ebenso wenig entschieden wie in den vorangegangenen Fällen.

Für die Segens-Konstellation gilt es zunächst, den *umfassenden Segensinhalt* festzuhalten (»alles, was er erbittet«), was durchaus typisch zu sein scheint (s.o. im Exkurs 2 bei Anm. 326f). Segen betrifft demnach nicht ausschließlich oder primär einzelne lebensrelevante Güter oder Vollzüge, sondern beinhaltet einen universalen Anspruch auf sämtliche Lebensbereiche. Bemerkenswert ist die dazu passende *Gottesbezeichnung*: Gott wird als gütiger Gott apostrophiert und Segen somit als freundliche Zuwendung Gottes perspektiviert; allerdings ist der Text an dieser Stelle zu ungesichert, um weiter reichende Folgerungen

56 Mit *Abituv*, Handbook, 156; *Hadley*, Drawings, 187; *Scagliarini*, Osservazioni, 208; COS 2, 172 (*McCarter*); *Keel/Ueblinger*, Göttinnen, 257; *Zevit*, Religions, 398; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 295f; s.a. *Dijkstra*, Texts, 28f; umgekehrt zählen *Renz*, HAE 1, 64; *Pfeiffer*, Heiligtum, 150, unabhängig *Davies*, Inscriptions, 80f. Allerdings erscheinen die Zeilen in den Abb. 30 zugrundeliegenden Quellen (s.o. Anm. 51) als zusammengehörig (in der Umzeichnung ist *klbbh* gar als Z.3 dargestellt).

57 So etwa mit *Weinfeld*, Inscriptions, 126 und *Keel/Ueblinger*, a.a.O., 257 (vgl. die Synopse ebd.).

zu ziehen. Deutlich ist hingegen, dass der zu *ʾl hnn* parallel stehende Jhw(h) nun das *explizite Subjekt* eines Verbalsatzes bildet, das die Erfüllung von Segenswünschen zusagt; diese Explikation gleicht den Segenswünschen von KAgr 9,6ff: Blieb dort das Subjekt Jhwh noch implizit, tritt es hier explizit auf und unterstreicht abermals die Seite des göttlichen Segenswirkens, obgleich die nachgestellte Position hinter Verb und Objekt auffällig bleibt⁵⁸.

(4) Eine kurze *Bilanz zu den Pithosinschriften* ergibt folgende Ergebnisse:

- Die *Briefpräskripte* von KAgr 8 und KAgr 9 zeigen einen identischen Schriftstil⁵⁹ – über KAgr 10 sind keine Angaben verfügbar – und lassen sich von den Alphabeten, Namenslisten und Wortkombinationen abheben (s.o. Anm. 39).
- Das Verhältnis zu den *Wandinschriften* ist kaum näher bestimmbar, da die Texte zu fragmentarisch und im Blick auf den Schreibkontext zu verschieden sind. Ähnliches gilt im Vorblick auf die *Bilder* für die Relation der Texte zu ihnen (s.u. B.II.1.b); am deutlichsten ist eine Differenz auf Pithos A nachzuweisen (s.u. Anm. 90), und generell dürften die Pithosbilder aufgrund der Positionierungen, Inhalte und Stile eher von anderen Händen stammen als die Texte⁶⁰, wogegen bei den fragmentarischen Wand-Darstellungen kaum mehr Aussagen möglich sind.
- Der *Segensthematik* kommt – gegenüber den Wandinschriften noch verstärkt – in sämtlichen Inschriften, die einen inhaltlichen Zusammenhang aufweisen, eine bestimmende Funktion zu, indem *die brk-Segensformel und/oder Segenswünsche (meist mit, selten ohne brk) das Feld beherrschen* – im Unterschied zum Fluch notabene stets ohne Begründung; nimmt man provisorisch an, dass die Kruginschriften eher private Religion(erfahrung)en spiegeln (s.u. B.II.1.c), so kann auf die Bedeutung der Segensthematik in diesem Bereich geschlossen werden⁶¹.
- Die *Segens-Konstellationen* erscheinen stark formelhaft und geben daher über die konkreten Segensinhalte nur beschränkt Aufschluss. Als markantester Brennpunkt hat sich das *Verhältnis von menschlichem und göttlichem Segensspender* herausgestellt, wobei eine unterschiedlich starke Betonung der letztlich relevanten göttlichen Wirkursache zu beobachten ist: Welche Spannung dieses Nebeneinander in sich birgt, wird leicht einsich-

58 S.a. ähnlich KAgr 6,2: »gut machen wird/soll Jhwh von Teman«.

59 S.o. Abb. 28–29 und die entsprechenden Photographien; mit *Lemaire*, *Date*, 135; *Renz*, HAE 1, 60.

60 Dies erwägt *Beck*, *Drawings*, 47.

61 Zu Recht folgert *Dijkstra*, *Texts*, 30, dass die »constellation of YHWH and his Ashera apparently belonged to the belief system of an average Israelite scribe in the eighth century BCE«. Er nimmt aber m.E. eine unsachgemäße Engführung vor, wenn nach ihm die Inschriften »are not religious texts in the proper sense«, da sie »are not elements of a ritual design on a cultic object« (ebd.).

tig, wenn man sich den trotz aller (theologischen) Absicherung doch stets gegebenen perfektisch-performativen Segensvollzug des menschlichen Subjekts vor Augen führt, der letztlich nicht ohne »magisch«-selbst-wirksame Potenz und Funktionsweise gedacht werden kann. Insofern wird dann auch verständlich, weshalb dieser perfektisch-performative Segensvollzug menschlicher Subjekte im AT nirgends belegt ist, sondern nur in der Übertragung auf Jhwh auftritt, wie noch genauer zu beschreiben sein wird.

- Die *Götterwelt* ist vom Paar »*Jhwh und seine Ašerah*« geprägt, wobei Jhwh in der Regel mit einer Ortsangabe versehen wird, sodass eine polyjhwistische Struktur vorliegt (s.u. B.II.1.c). Wenn die Rekonstruktion von »Gott (?)« in KAgr 10,2 richtig ist, entspricht die Bandbreite an Göttern jedoch im Wesentlichen dem Befund der Wandinschriften – lediglich *bʿl* fehlt dann auf den Krügen, und dabei ist ja immer der Zufallscharakter der in kleiner Zahl vorliegenden Fundtexte mit zu bedenken. Im Vorblick auf die Bilder kommt hinzu, dass dort von diesen Göttern nur Ašerah, durch den Baum symbolisiert, auftritt, zusätzlich aber noch Bes erscheint (s.u. B.II.1.b).
- Im Blick auf die *Funktion* der Pithosinschriften ist zunächst offensichtlich, dass es sich um eine Sekundärverwendung der Krüge für Schreibzwecke handelt⁶². Es liegt eine ansehnliche Textvielfalt vor, so umfasst vorab Pithos B neben (und z.T. zwischen) den erörterten Inschriften Alphabete, Namenslisten und Wortkombinationen, und namentlich auf Pithos A überlagern sich Text und Bild (s.u. B.II.1.b)⁶³. Diese Beobachtungen deuten wohl am ehesten daraufhin, dass es sich bei den Krugin-schriften um *Übungstexte*⁶⁴ handelt, die möglicherweise einem Schulbetrieb entstammen (s.u.), und weniger um Grußbotschaften, die für später Vorbeireisende deponiert wurden⁶⁵. Dies ist natürlich für die Deutung von Kuntillet 'Ağrud wesentlich, mag hier jedoch auf sich beruhen, denn gleichgültig, ob es sich um »echte« Brief(präskript)e oder um Übungstexte

62 Das belegen die zahlreichen großen Krüge, die in den langgezogenen, überzeugend als Vorratskammern interpretierten Räumen im Süden und Westen des Gebäudes gefunden wurden; zudem enthalten beide Pithoi auch die Buchstaben ' und *qr*, die vermutlich abgekürzte Inhaltsangaben darstellen; es handelt sich somit nicht, was singular wäre, um eine Jhwh geltende Dedikation profaner Gefäße.

63 Da meist mehrere Bruchstücke zusammengehören und senkrechte oder waagrechte Anordnungen vorliegen, wurden die noch intakten (und auch einmal liegenden) *Krüge* beschrieben (vgl. *B. A. Mastin*, Note, 31f; gegen *Dijkstra*, Texts, 26, der vermutet, dass »large sherds were used as »rough paper« after the storage jars broke«).

64 So etwa *Renz*, HAE 1, 49.61–64; *K. Jaroš*, Inschriften, 156; s.a.u. B.II.1.b die entsprechenden Überlegungen zu den Zeichnungen.

65 So erwägend *Müller*, Kolloquialsprache, 15 Anm. 2.

handelt: Die Segensformulierungen geben in jedem Fall Aufschluss über die gängigen geistig-religiösen Welten der Verfasser bzw. Kopisten und die eminente Bedeutung, die dabei der Segenthematik zukommt.

b) *Ikonographische Segensdarstellungen auf Wänden und auf zwei Pithei*

Auch bei den ikonographischen Segensdarstellungen empfiehlt sich eine Orientierung an den Kategorien der Wandgemälde und der Krugzeichnungen⁶⁶.

(1) Die *Wandmalereien* tragen für die Segenthematik nichts aus⁶⁷: Die erkennbaren Motive umfassen u.a. einen König mit Lotusblume auf einem Thron und eine Stadteroberungsszene⁶⁸. Beides deutet auf ein offizielles, lokal-staatliches Bildprogramm hin⁶⁹, das indes sehr schlecht erhalten ist und kaum Aussagen über intendierte Bild-Kompositionen erlaubt⁷⁰. Die Darstellungen berühren sich z.T., wie zumindest im Fall des menschlichen Kopfes klar belegt ist⁷¹, räumlich eng mit Inschriften, doch kann ihr Verhältnis aufgrund des prekären Erhaltungszustands nicht mehr näher bestimmt werden. Insgesamt findet sich somit keine Darstellung, die für die Segenthematik, zumal in Kombination mit den Segenselementen der Wandinschriften, weitere Aufschlüsse erbringen könnte.

(2) Demgegenüber verdienen die *Pithosmalereien* vertiefte Aufmerksamkeit. *Pithos A* besitzt die höhere Anzahl Bildmotive⁷², wobei für die Segenthematik das größte Interesse den beiden bereits erwähnten Konstellationen der säugenden Kuh und der Capriden mit Baum zukommt (s.o. A.II.2.b mit Anm. 130ff; B.I).

Erstere findet sich auf *Pithos A* wie B⁷³ und symbolisiert evidentermaßen die Weitergabe von Lebenskraft und Fruchtbarkeit, von Segen also (s.o. A.II.2.b). Dies gilt ähnlich für letztere (s.o. A Abb. 14, die auf der KAgr 8 gegenüberliegenden Krugseite

66 Irrelevant sind im vorliegenden Kontext der Bär und der menschliche Kopf, die sich auf weiteren Tonscherben finden (vgl. dazu *Beck*, *Drawings*, 41 ff und Pl. 9).

67 Die einzige Ausnahme könnte ein Palmettenbaum bilden, der jedoch sehr fragmentarisch erhalten und kaum auswertbar ist (s. *Beck*, a.a.O., 47.52 und Pl. 9).

68 Vgl. dazu *Beck*, a.a.O., 47ff (mit Zeichnungen) und Pl. 7ff (Photographien).

69 Dafür votieren überzeugend *Jeremias/Hartenstein*, *Religion*, 87f; *Keel/Ueblinger*, *Göttinnen*, 278ff. Zu vergleichen wären dabei auch die angeschrirten (Kriegs-)Pferde auf *Pithos A* (Motive A, V, s. *Beck*, a.a.O., 7.19ff und Pl. 4) und der Bogenschütze auf *Pithos B* (Motiv K, s. *Beck*, a.a.O., 10.40f).

Das (diachrone) Verhältnis von Wand- und Krugmalereien bleibt indes umstritten, s. das Referat bei *Keel/Ueblinger*, a.a.O., 242.

70 Solche erschließt *Beck*, *Drawings*, 60 in den meisten Fällen.

71 Vgl. *Beck*, a.a.O., 58f und Pl. 13.

72 Vgl. die editionsartige Präsentation von *Beck*, a.a.O., 4ff (inkl. Zeichnungen) und Pl. 1ff (Photographien).

73 S. *Beck*, a.a.O., 9 (*Pithos A*, Motiv X: links unterhalb von KAgr 8, s.o. Abb. 28).10 (*Pithos B*, Motiv L) mit Pl. 1.

platziert ist), welche die für die בִּרְךְ-Grundkonstellation kennzeichnende Weitergabe von Segen szenisch abbildet; dabei zeigt sich auf Pithos A im Vergleich mit Ta'anach und weiteren Befunden ein eigener Stil⁷⁴. Nicht ganz gesichert ist, dass der darunter abgebildete schreitende Löwe ebenfalls zu diesem Bildmotiv gehört und als Wächter- bzw. Machtsymbol fungiert, wofür generell die Göttinnen- und Herrschaftsikonographie⁷⁵ und konkret die Anordnung und Proportionen (Größe) sprechen. Jedenfalls erhärtet sich in diesem Kontext die Deutung, dass der Baum Ašerah repräsentiert – sei es eher in Transparenz auf eine Göttin, sei es als numinoses Machtsymbol⁷⁶.

Nach der Entdeckung der Bilder entbrannte eine heftige Diskussion über die drei stilistisch ähnlichen Figuren unterhalb der Inschrift KAgr 8. Unterdessen hat sich eine gewisse Mehrheitsmeinung etabliert, die überzeugend das »Paar« bzw. »Duo« links als *Bes-Gestalten* und die rechte Figur als *sitzende(r) Leierspieler(in)* interpretiert.

Die beiden überlappend skizzierten Figuren (s.o. Abb. 28) besitzen mehrere für Bes-Darstellungen typische Kennzeichen: Blüte/Federkrone als Kopfschmuck, Fratzenge-sicht mit abstehenden Ohren, gedrungene Postur mit abgewinkelten Armen und krummen Beinen, Schwanz, Frontalansicht⁷⁷. Unter den zahlreichen Funktionen von Bes, der häufig auf Amuletten erscheint, nimmt der Schutzaspekt eine prominente Stellung ein, wozu konkret auch der Fundort im Eingangsbereich des Gebäudes passt: Bes vermittelt hier wohl Schutz für die Bewohner vor den tierischen, menschlichen und dämonischen Gefahren der Wüste⁷⁸. In der vorliegenden Darstellung scheint es sich angesichts des Überlagerns oder Ineinandergreifens der Arme um ein (sei es wechsel-, sei es gleichgeschlechtliches) Paar bzw. Duo zu handeln, ohne dass darin jedoch eine bestimmte, gar mit der Inschrift kompatible Bedeutung zu erkennen wäre; dies wird dadurch erhärtet, dass die linke, größere und auf tieferem Niveau stehende Figur wahrscheinlich eine spätere Ergänzung zur rechten Gestalt und zur Leier-Figur bildet⁷⁹.

74 Vgl. dazu ausführlich *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 92.97ff (Lit.); *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 242ff.

75 Dafür dezidiert *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 242ff im Anschluss an *R. Hestrin*, Ta'anach, 65ff (gegen *Beck*, Drawings, 16ff); ebenso *Hadley*, Cult, 152ff (offener *dies.*, Drawings, 204f); ausführlich und die Herrschaftskonnotation betonend *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 91ff, die hier gar »Elemente der »offiziellen Religion« orten (91).

76 So *Hadley*, Cult, 152ff; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 259ff.264ff; auf Pithos A fehlen jedoch Wächterfiguren ebenso wie sonstige Hinweise auf eine Macht-Konstellation.

77 Dafür *Mesbel*, Centre, [14]; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 244ff; *Uehlinger*, Search, 142ff; *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 90f; *Hadley*, Drawings, 189ff; *dies.*, Cult, 137ff.

Sehr gesucht (und wahrscheinlich von der Inschrift her gedacht) ist es indes, bovine Züge auszumachen und eine Deutung auf den (stiergestaltigen) Jhwh von Samaria – z.T. sogar mit Ašerah, die mit der rechten Bes-Figur oder der Leierspielerin identifiziert wird – vorzunehmen (so *Mesbel Consort*, 31; *Gilula*, Yahweh, XVI; *McCarter*, Religion, 146f; COS 2, 171 [*McCarter*]; für diese Deutung bei gleichzeitigem Festhalten an Bes optiert auch *B. B. Schmidt*, Tradition, 97f.101ff).

78 Vgl. dazu *Hadley*, Drawings, 196; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 248.252.

79 Vgl. die überzeugende Begründung von *Beck*, Drawings, 36.43; so auch *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 248; *Hadley*, Cult, 142.

Der/die sitzende Leierspieler(in) (Motiv U, s.o. Abb. 28) orientiert sich nach rechts und hebt sich somit wohl von den/der Bes-Figur(en) ab⁸⁰; inhaltlich könnte es sich um eine(n) Priester-König(in) handeln⁸¹ oder aber, wenn man dennoch einen Motivkonnex zu den/der Bes-Figur(en) annehmen will, um eine(n) Bes begleitende(n) Musiker(in)⁸².

Die weiteren Bildmotive können hier auf sich beruhen. Erwähnenswert ist aber, dass die links des größeren Bes erkenn- bzw. rekonstruierbare Konstellation eines aufgerichteten Capriden am Baum (Motiv W) indiziert, dass der Krug zeitweise auf der Seite gelegen hat⁸³.

Pithos B weist demgegenüber nicht nur weniger, sondern auch künstlerisch simpler ausgeführte Motive auf.

Neben der säugenden Kuh (s.o.) sind einzelne Tiermotive (Motive J, R), der Bogenschütze (Motiv K) sowie ein als (Prozession einer) Verehrer(innen)gruppe mit erhobenen Armen gedeutetes Ensemble von fünf Personen (Motiv M–Q) zu nennen; letzteres lässt sich als Bitt- oder Dank- bzw. Lobvollzug deuten und könnte thematisch den Segensformeln/-bitten ähneln⁸⁴. Zudem überlappt es sich ein wenig mit dem Bullen (Motiv R), der seinerseits im vorderen Teil von einer nicht mehr entzifferbaren Inschrift bedeckt wird⁸⁵. Segenthematisch erbringen diese Motive keine zusätzlichen Einsichten.

Der Frage nach der *Bild-Komposition*, die bereits wiederholt gestreift wurde, kommt bei *Pithos A* aufgrund der Motiv-Anordnung und der Überlappung mit der Inschrift besondere Brisanz zu. Die o. knapp beschriebenen und gedeuteten Bild-Motive zeigen eine beträchtliche Vielfalt an Stil, Qualität und Motivik (sowie im Blick auf den Capriden am Baum: an räumlicher Ausrichtung). Versucht man gemäß A.IV.1.a, von den einzelnen Bildmotiven zu einer komplexen Bild-Komposition fortzuschreiten, so widerraten die genannten Befunde zusammengenommen – trotz den Motiv-Überschneidungen, die der linke Bes mit dem rechten, mit dem Steinbock am Baum und mit der säugenden Kuh aufweist – der Annahme einer Gesamtkomposition. Vielmehr liegt –

80 Mit *Stolz*, Monotheismus, 168; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 240.254. Das Geschlecht ist nicht klar auszumachen, s. das Referat bei *Beck*, a.a.O., 31ff; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 252ff; *Hadley*, a.a.O., 144ff; *dies.*, Drawings, 196ff; die Identifikation mit Ašerah setzt natürlich eine weibliche Figur voraus (s. *Dever*, Consort, 22ff; *ders.*, Wife, 164).

81 Dies erwägen unter Verweis auf zypriotische und phönizische Parallelen *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 90, die auf einen Mann tippen; eine königliche Figur vermuten aufgrund von ägyptischen Vergleichen zu Perücke und Kleid *G. Barkay/M. Im*, Influence, 292ff.

82 So überzeugend *Olyan*, Ashera, 31; *Hadley*, Cult, 150; *dies.*, Drawings, 196ff.207.

83 Vgl. *Beck*, Drawings, 9.20 und Pl. 5; s.a.o. Abb. 21; zur Deutung *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 238ff.

84 So *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 274; *Uehlinger*, NBL 2, 567, nach dem »die Segenswünsche der Briefpräskripte« hier »die engste sachliche Entsprechung in Bildgestalt« besitzen.

85 Vgl. *Beck*, Drawings, 10 (Zeichnung).18f.43 und Pl. 6 (Photographie). Zu den Verehrer(inne)n s. 36ff.

und das gilt auch für Pithos B, auf dem sich der Stier mit den Verehrer(inne)n sowie einer Inschrift überlappt – offenbar ein recht zufälliges Arrangement von Motiven vor⁸⁶, das wesentlich auch durch die beschränkten Platzverhältnisse bedingt zu sein scheint. Insofern spricht man bei beiden Pithoi m.E. am besten von einer *diachron gewachsenen Motiv-Collage*⁸⁷. Dazu zwei Erläuterungen: Einmal ist zu unterstreichen, dass Bilder – ebenso wie Texte – auch bei diachroner Stufung eine Komposition besitzen können⁸⁸; bei den zwei fraglichen Krügen scheint dies jedoch – jedenfalls im qualifizierten Sinn einer vom (letzten) Bearbeiter intendierten Gesamtorganisation – nicht der Fall zu sein. Zweitens lässt die konkret vorliegende Motiv-Collage bezüglich der Funktion der Pithoi vielleicht die Folgerung zu, dass die Bilder – ebenso wie die Texte (s.o. Anm. 64) – Übungen (welcher Art auch immer) darstellen⁸⁹.

Ähnliches ergibt sich für die *Text-Bild-Gesamtkomposition der Pithoi*: Wiewohl auf Krug A Text und Bild räumlich eng benachbart sind, steht der Annahme einer beabsichtigten Zuordnung die Befunde entgegen, dass die Inschrift KAgr 8 über die linke Bes-Figur hinweg geschrieben ist⁹⁰, dass die Stiftbreite wechselt⁹¹ und dass sich Text und Bild inhaltlich nicht korrelieren lassen⁹². Auch beim weniger kontroversen Pithos B, bei dem die entzifferbaren In-

86 Das hat sich mittlerweile durchgesetzt, s. etwa *Stolz*, *Monotheismus*, 168; *Beck*, a.a.O., 43ff; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 240; *Renz*, *HAE* 1, 49; *Hadley*, *Cult*, 154f; anders *Schmidt*, *Tradition*, 97, wenn er meint, »that for the »final redactor« of the scene on pithos A, the confluence of figures and inscription may have in fact conveyed a significant, unified field of meaning«.

87 In *diachroner* Hinsicht hat die detaillierte Untersuchung von *Beck*, a.a.O., 22ff mindestens drei Hände nachweisen können: eine erste, die für die meisten Einzelmotive auf beiden Pithoi verantwortlich zeichnet; eine zweite (breitere) in der rechten Bes- und der Leier-Figur von Pithos A; und eine dritte, von der die linke Bes-Figur auf Pithos A und (?) die Verehrer(innen) auf Pithos B stammen; der Bogenschütze auf Pithos B lässt sich nicht näher einordnen.

88 Darauf insistiert *Schmidt*, *Tradition*, 97 prinzipiell zu Recht, wenngleich angesichts der materialen Befunde im konkreten Fall wenig durchschlagend.

89 Von einem »Skizzenblatt« (*Stolz*, *Monotheismus*, 168) kann man allenfalls im weiteren Sinn sprechen, ohne dessen Funktion (und die Relation zu den Wandinschriften) zu tangieren (s.o. Anm. 69). Näher liegt vielleicht im Blick auf die Gesamtdeutung von Kuntillet 'Agrud (s.u. B.II.1.c mit Anm. 99) *Lemaires* Vergleich mit einem »tableau-noir« (*Écoles*, 30).

90 Vgl. vorab *Beck*, *Drawings*, 46.

91 Mit *Hadley*, *Cult*, 152; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 290 u.a. Auch hier gilt natürlich das eben zur Diachronie von Bildern Gesagte.

92 Das hängt primär an der Unmöglichkeit der Deutung des Bes-Duos als Jhwh und Ašerah (s.o.). Nähme man, wie es gelegentlich vertreten wird, auch die Leier-Figur hinzu, so hätte man im Bild drei Figuren (da zur Zeit der Inschrift ja auch der linke Bes vorlag). Hinzu kommt, dass sich innerhalb der Bild-Motive ein Konflikt oder zumindest eine Redundanz mit dem für Ašerah transparenten Baum ergäbe.

schriften mehr Distanz zu den Zeichnungen aufweisen (außer im Fall des unlesbaren Texts über dem Bullen), lässt sich ein gegenseitiger Bezug von Texten und Bildern nicht erheben. Es liegt somit auf Pithos A wie B kein intendierter Zusammenhang von Bild und Text, d.h. *keine Inschriften und Zeichnungen umfassende Gesamtkomposition* vor⁹³. Die methodisch sachgemäße Unterscheidung von Text und Bild (s.o. Anm. 13) hat sich also bereits als relevant erwiesen und ausbezahlt. Dennoch haben sich auf beiden Pithoi thematische Entsprechungen von Text und Bild ergeben – und zwar methodisch unabhängig voneinander –, insofern in beiden Datenklassen בָּרַךְ-Grundkonstellationen in unterschiedlichen Ausprägungen und Gewichtungen auftreten. Somit handelt es sich um das o. A.IV.1.a als dritten Fall erläuterte Verhältnis von Bild und Text, bei dem Inschriften und Zeichnungen unabhängig voneinander verwandte oder gleiche Themen darstellen. Selbstverständlich ist es denkbar, ja plausibel, dass jeweils frühere Darstellungen spätere mitbeeinflusst haben; auf jeden Fall setzen die Autoren der Zeichnungen wie der Inschriften ein ähnliches religiöses Symbolsystem, in dem die Segenthematik eine prominente Stellung einnimmt, voraus, wiewohl auf den Krügen keine intendierte Gesamtkomposition von Bild und Text erkennbar ist.

(3) Es lässt sich ein knappes *Fazit* aus der Analyse der Bilddarstellungen in Kuntillet 'Ağrud ziehen: Während die offizielle Religion repräsentierenden Wandmalereien nichts für die Segenthematik erbringen, spielt diese auf den *Krügen* eine prominente Rolle: Die Motive des säugenden Muttertieres und der Capriden am Baum bilden die בָּרַךְ-Grundkonstellation ab (während man bei der kontextlosen Verehrer(innen)gruppe auf Pithos B über Spekulationen nicht hinauskommt), sodass *Segen in Form von Fruchtbarkeit und Schutz* insgesamt das Bildrepertoire prägt und neben Herrschaftssemantik (dazu s.a. die Königsfigur auf einer Wand) dominiert. Dabei weisen die Krüge zwar keine erkennbare Bild- bzw. Text-Bild-Komposition auf (was auch für die Wandmalereien nicht zu erheben ist); sie dokumentieren jedoch ein vielen Motiven und Inschriften *gemeinsames religiöses Symbolsystem*, in dem die Segenthematik – neben derjenigen der Herrschaft – höchst präsent ist. Daher gilt von Wand- und Krugmalereien: »the iconographic background of both stems from the same horizon«⁹⁴.

93 Mit *Stolz*, Monotheismus, 168; *Beck*, Drawings, 45ff; *Olyan*, Ashera, 30; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 240.272ff; *Uehlinger*, NBL 2, 567; *Dijkstra*, Texts, 26.30; *Hadley*, Cult, 136f.152; *dies.*, Drawings, 207; *Köckert*, Wandlungen, 10; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 290.

Einen Konnex bejahen *Mesbel*, Consort, 30f; *Gilula*, Yahweh, XVI und neuerdings *Schmidt*, Tradition, 97; *Zevit*, Religions, 385ff (s.a.o. Anm. 77).

94 *Beck*, a.a.O., 60.

c) *Segens-Konstellationen und -Transformationen in Kuntillet 'Ağrud*

Zu den behandelten Texten und Zeichnungen aus Kuntillet 'Ağrud lassen sich die wichtigsten Auswertungen für die Konstellationen und Transformationen der Segensthematik festhalten:

- Die Text- und Bildquellen haben grundsätzlich die *hohe Präsenz und Relevanz der Segensthematik* erschlossen, die deutlich über eine Zufallsstreuung hinausgehen. Der *brk*-Grundkonstellation ließen sich klar einige Bildmotive auf den Krügen zuordnen (Capride[n] am Baum, säugende Mutterkuh), zu ihr gehören die Segensformeln des Typs ›*brk* (Partizip Qal [passiv]) + Gottesname/Segensobjekt‹ in den Wandinschriften (bzw. des Typs ›*brk* + menschliches Segensobjekt + *lybw[h]*‹ auf der Steinschale), und sie wird v.a. durch performative Segensformeln des Typs ›*brkt* (1. Person Singular Perfekt Pi'el) + Personenangabe + *lywb* + Ortsname + *wl'rtb*‹ und durch Segenswünsche (mit göttlichem Subjekt; mit oder ohne *brk*) in sämtlichen längeren Pithosinschriften dokumentiert.
- Den Segens-Konstellationen auf Wänden, Stein und Krügen gemeinsam ist – neben der Grundstruktur (menschlicher Sprecher, Segen für ein Objekt [Schale und Pithoi: Person; Wände: Gottheit oder Sache]) – zunächst die *formelhafte Darstellung* in Segensformeln und -wünschen (auf den Krügen: im Rahmen von Briefpräskripten).
- Dasselbe gilt für den *umfassenden Segensinhalt*, der meist nicht näher spezifiziert wird (vgl. am deutlichsten KAgr 10,2: »alles, was er erbittet«); bei den Pithoi betrifft er wahrscheinlich den *individuellen Alltag* (ebenso auf der Steinschale), bei den Wandinschriften wohl eher das *gemeinschaftliche Lebensfeld ›Kampf/Krieg‹*, für das Segen und Gelingen offenkundig und einsichtigerweise ebenfalls eine zentrale Rolle spielen.

An dieser Stelle sei kurz die mehrfach angedeutete *Unterscheidung von Wandinschriften und Pithosinschriften* aufgegriffen. Im Grundsatz scheint es plausibel zu sein, die in phönizischer Schrift gehaltenen Wandinschriften⁹⁵ aufgrund der Inhalte (s.o. B.II.1.a) und der Bildmotivik (s.o. B.II.1.b) als lokale Manifestation offizieller Religion (des Nordreichs) zu deuten und von den paläohebräischen Krugin-schriften als Ausdruck privater Religion abzuheben⁹⁶. Dieser Unterscheidung bin ich im Prinzip, aber mit einer gewissen Zurückhaltung gefolgt, denn es zeigen

95 Wie o. B.II.1.a bemerkt, ist der Fundort der Gebäudewände für sich genommen kein zwingendes Indiz für den offiziellen Charakter. Doch weisen in diese Richtung vielleicht die analogen *Wandinschriften aus Deir 'Alla*, die sich aufgrund der geringen Zerfallsresistenz von Tinte auf Putz als einzige vergleichbare Parallele erhalten haben: Auch dort liegt eine Kombination von Text und Bild vor, doch kommt, im Unterschied zu Kuntillet 'Ağrud, der Segensthematik keine Relevanz zu: *Brk* ist, anders als in Num 22–24, nicht belegt (s.u. B.III.6.a).

96 So mit *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 278; *Jeremias/Hartenstein*, *Religion*, 111ff; *Kratz*, *Reste*, 34 u.a.; vgl. zum Folgenden die dort vorgebrachten Vorbehalte.

sich neben den Differenzen auch interessante Verflechtungen und Überschneidungen von privater und offizieller Religion: Wenn in der Wandinschrift KAgr 6 in Z.1 Jhwh von Teman und seine Ašerah auftreten (s.o. Anm. 16), so handelt es sich um das ansonsten in den privaten Segensformeln federführende Duo. Umgekehrt spielt der mutmaßliche Reichsgott-Titel »Jhwh von Samaria« (s.o. Anm. 34) auch auf Pithos A in KAgr 8 die zentrale Rolle. Schließlich findet, wenn man die Rekonstruktion von König Joasch in KAgr 8 so auswerten darf (s.o. Anm. 30), das Briefpräskript mit Segensformel nicht nur in privaten Briefen, sondern auch in offiziellen Dokumenten Verwendung. Diese Befunde relativieren eine diastatische Entgegensetzung von privater und (lokal-)offizieller Religion und belegen komplexere Verbindungen der Religions Ebenen.

Im Blick auf die *Gesamtdeutung von Kuntillet 'Ağrud* führen diese Auswertungen zur Annahme einer vom Nordreich betriebenen Karawanserei – möglicherweise mit integriertem Schulbetrieb. Die Grundfunktion einer Karawanserei oder Straßen- bzw. Handelsstation legt sich durch die geographische Lage, die »leichte« Bauweise sowie die gefundenen, qualitativ hochwertigen Textilien aus Leinen und Wolle nahe und ist weithin anerkannt⁹⁷; und auch der Bezug zum Nordreich Israel findet aufgrund der Personennamen(endungen), des (Reichsgott-)Titels Jhwh von Samaria und der phönizischen Wandinschriften Zustimmung⁹⁸. Weniger eindeutig präsentiert sich die zusätzliche Nutzung als Schule, doch stützen m.E. der Übungscharakter mehrerer Pithosinschriften und -zeichnungen, die »Mehrsprachigkeit« sowie die vielleicht aus den Gottesnamen zu erschließende relative religiöse Vielfalt (zum Polyjhwismus s.u.) diese Vermutung⁹⁹. In diesem Kontext werden die religiösen Inschriften und Segensformeln bzw. -wünsche verständlich, und sie führen die Relevanz der Segenthematik im Alltag bzw. im diesen widerspiegelnden theologischen Schulbetrieb vor Augen¹⁰⁰.

Bezieht man zusätzlich den *Fundkontext* von Kuntillet 'Ağrud, das einsam in der Wüste an einer Verkehrsachse liegt, mit ein, so erklärt sich nicht nur die *Kampf/Kriegsszenarie* auf den Wandinschriften, sondern es legen sich für die Segensformeln und -wünsche auf den Kruginschriften zusätzlich *Reise und Schutz dafür als situativer Sitz im Leben* nahe¹⁰¹: Wer in Kuntillet 'Ağrud vorbeikam (oder dort »stationiert« war, zumal im vermuteten historischen Umfeld mit konkurrierenden Hoheitsansprüchen), war mit stark erhöhter Wahrscheinlichkeit Kampf-/Kriegsaktionen ausge-

97 S. Renz, HAE 1, 49f; Keel/Uebling, a.a.O., 281; Uebling, NBL 2, 567; Hadley, Cult, 108ff; dies., Drawings, 184.207f; Meshel, ABD 4, 106; zu den Textilien ders., Centre, [16f] (A. Sheffer).

98 Vgl. Dijkstra, Texts, 21; Lemaire, Date; Heide, Personennamen, 115f; Zwickel, Funktion, 140; dagegen für jüdische Herkunft jetzt Singer-Avitz, Date, bes. 209f.

99 Im Anschluss an Lemaire, Écoles, 30ff; ders., Abécédaires, 233f; Renz, HAE 1, 49f.

100 Demgegenüber fehlen – abgesehen von der Steinschale – jegliche Kultgeräte, sodass die Annahme eines Heiligtums oder eines religiösen Zentrums wenig für sich hat (so Meshel, Centre, [11.18]; ders., Consort, 27; ders., ABD 4, 108; Weippert, Palästina, 625; TUAT 2/4, 562 [Conrad]; Barkay/Im, Influence, 298); auch die Architektur widerspricht dieser Annahme.

101 Vgl. ähnlich Weinfeld, Inscriptions, 124f.127; Hadley, Cult, 116; Beck, Drawings, 46.

setzt und unweigerlich mit den Risiken und Gefahren des Reisens konfrontiert, bedurfte also des Reiseschutzes bzw. -segens. Diese Erwägungen fügen sich, wenn sie zutreffen, zum o. A.II.1.d vermuteten ursprünglichen Sitz im Leben von Segen in Begegnungs- und Abschiedssituationen. Dennoch sollen die Segensformeln und -wünsche nicht exklusiv auf die Themen ›Reise und Schutz‹ eingeschränkt werden, denn dazu sind die Segensinhalte doch zu umfassend konzipiert: Reise und Schutz stellen wohl einen oder den typischen Sitz im Leben dar, doch die Inschriften lassen sich nicht darauf reduzieren, sondern zielen – angesichts der benannten Gefahren – auf umfassende(n) Segen und Lebenssicherung.

- Der *Segensspender* bleibt auf den *Wandinschriften* weithin ungenannt und unspezifiziert (anders, falls es sich um eine Segensaussage handelt, KAgr 6,2: »gut machen wird/soll Jhwh von Teman«); auf der *Steinschale* und den *Krügen* wird die göttliche Wirkursache – unterschiedlich dezidiert – expliziert und als ›Jhwh (+ Ortsname) und seine Ašerah‹ identifiziert.

In Kuntillet 'Ağrud herrscht also insofern ein *Polyjwhismus*, als die beiden Götterkonstellationen ›Jhwh von Samaria und seine Ašerah‹ bzw. ›Jhwh von Teman und seine Ašerah‹ im Mittelpunkt der Kruginschriften (und z.T. der Wandinschriften) stehen. Zunächst ist festzuhalten, dass Jhwh in der Regel nicht selbständig¹⁰², sondern mit einem Orts- bzw. Gebietsnamen auftritt, der ihn näher spezifiziert. Unabhängig davon, ob man ›Jhwh von Samaria‹ als Reichsgott-Titel und ›Jhwh von Teman‹ als in Kuntillet 'Ağrud gebräuchliche Lokal-Hypostasierung fassen und damit ein Stück weit unterschiedlichen Religionsebenen zuweisen kann (s.o. Anm. 19.34), ist eine Vielheit von Jwhnamen nebeneinander zu konstatieren. Indes scheint dies in Kuntillet 'Ağrud (noch) nicht als Problem (der Einheit Jwhs) wahrgenommen worden zu sein, denn in den erhaltenen Texten fehlen Anzeichen einer Problemerkennung, -bearbeitung oder -lösung. Vielmehr dürften die Texte ein reibungsloses Nebeneinander unterschiedlicher Jwhmanifestationen belegen¹⁰³, wie es in der vorexilisch-königszeitlichen Ära wahrscheinlich während längerer Zeit bestand. Für diese Rekonstruktion spricht, dass sie religionsgeschichtlich einen plausiblen Hintergrund abgibt für die spätere Problembearbeitung der Einheit Jwhs, wie sie sich ›monojwhistisch‹ in Dtn 6,4 erkennen lässt¹⁰⁴. In jedem Fall ist deutlich, dass es sich beim Segensspender, soweit er überhaupt genannt wird, nicht um Ba'al oder El, sondern um Jhwh handelt, der in seinen beiden lokalen Spezifizierungen dafür zuständig ist, sei es zusammen mit »seiner Ašerah« wie in den Segensformeln, sei es allein wie in den Segenswünschen.

102 Jhw nur auf der Steinschale (KAgr 3) und in KAgr 10,2 (nach *yhw htmn* in Z.1).

103 In historischer Hinsicht mag dies, wie *Knauf* vermutet, eher auf einem unabhängigen »Parallelimport« als auf einer innerpalästinischen Ausdifferenzierung beruhen (RGG⁴ 4, 504), doch spielt das insofern eine geringe Rolle, als sich so die (Frage nach der) ›Einheit‹ Jwhs einfach um eine Stufe zurück verschiebt. – Zur Frage des Polyjwhismus s. *Emerton*, *Implications*, 9ff; *Schmid*, *Differenzierungen*, 25ff (Lit.).

104 S. dazu o. A. Anm. 332.336.352; *Schmid*, a.a.O., 27 (Lit.); *Gertz*, *Tora*, 242.

- Von *Transformationen* im eigentlichen Sinn kann bei diesen unterschiedlich akzentuierten Formulierungen des *Segensspenders* allerdings nicht gesprochen werden, denn dazu wären diachrone Vergleichspunkte erforderlich. In einem synchronen Querschnitt der Inschriften ergeben sich aber die o. B.II.1.a beschriebenen Gewichtungen der menschlichen bzw. göttlichen Instanz, die für die Segens-Konstellationen höchst interessant sind: Dieses Nebeneinander von menschlichem Segensspender, der den Segen performativ vollzieht, und der letztlich verantwortlichen göttlichen Wirkursache wird bes. intensiv bedacht.
- Die *Segensvermittlung* ereignet sich demnach gleichsam innerhalb dieser Ellipse mit den Brennpunkten des menschlichen Segensvollzugs und der diesen validierenden göttlichen Wirkursache. Interessant ist, dass die Pithoi durchwegs performative Segensäußerungen durch einen Menschen beinhalten und dabei die göttliche Beteiligung stets festgehalten wird (anders als auf den übrigen Texten, wo dies unerwähnt bleiben kann). Wie auch immer man sich diese Segensvermittlung in den Briefpräskripten konkret vorzustellen hat, deutlich ist jedenfalls, dass Segen als (selbst)wirksame Heilssphäre funktioniert, an der ein menschlicher Sprecher verschiedene Segensempfänger (und selbst Gottheiten) teilhaben lassen kann. Es ist deshalb sachgemäß, dies als magische Funktionsweise zu bezeichnen (s.o. A.II.1.c–d mit Anm. 30ff); und insofern diese Partizipation ein Kennzeichen für primäre Religion(erfahrung)en darstellt (s.o. A.IV.2 mit Anm. 294), ergibt sich abermals eine Zuordnung der Segens-Konstellationen zu primären Religion(erfahrung)en, zumal ja kritisch-innovative Elemente nach Art sekundärer Religion(erfahrung)en fehlen.
- Der *Segensempfänger bzw. das Segensobjekt* variiert: Meist sind es Personen wie auf den Pithoi, es kann sich aber auch um ein dingliches Objekt (KAgr 6), was auch für Dtn 28,4f zutrifft, oder gar um eine Gottheit handeln (KAgr 7), wie es im und neben dem AT gelegentlich (von Jhwh) belegt ist. Nach den Überlegungen zur Segensvermittlung ist dieser Fall insofern bes. interessant, als die magisch-partizipative Wirkungsweise nun auch Gottheiten einschließt, die scheinbar der menschlichen Segnung bedürfen (um dann ihrerseits das Leben der Menschen zu steigern).
- Schließlich sei wiederholt, dass in allen Texten *Begründungen* für den Segensvollzug fehlen; das bedeutet, dass Segen in dieser frühen Phase, anders als der Fluch (der sich meist auf den Leser bzw. Grab-Eindringling bezieht), noch keine Bedingungen oder Begründungen erfordert¹⁰⁵.

105 Dies entspricht Dtn 28,3–6* (s.o. Exkurs 2); zum Fluch s.o. A bei Anm. 92.101.

a) Die Segensinschrift mit Hand im Grabkontext

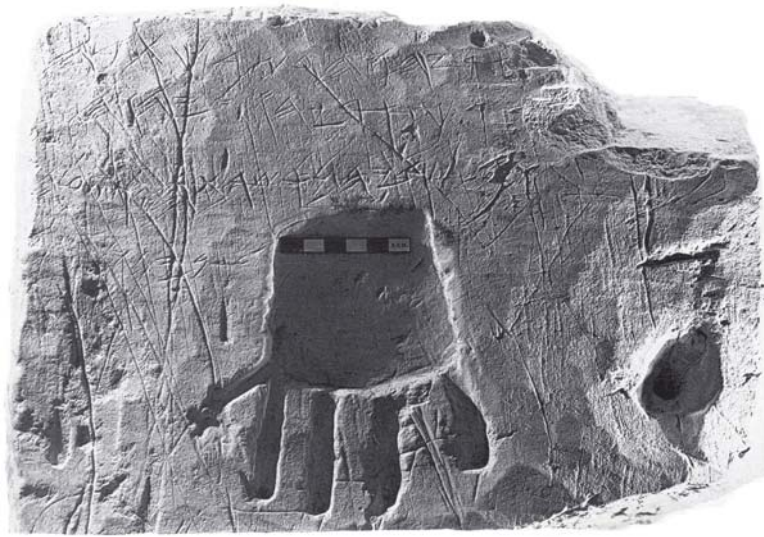
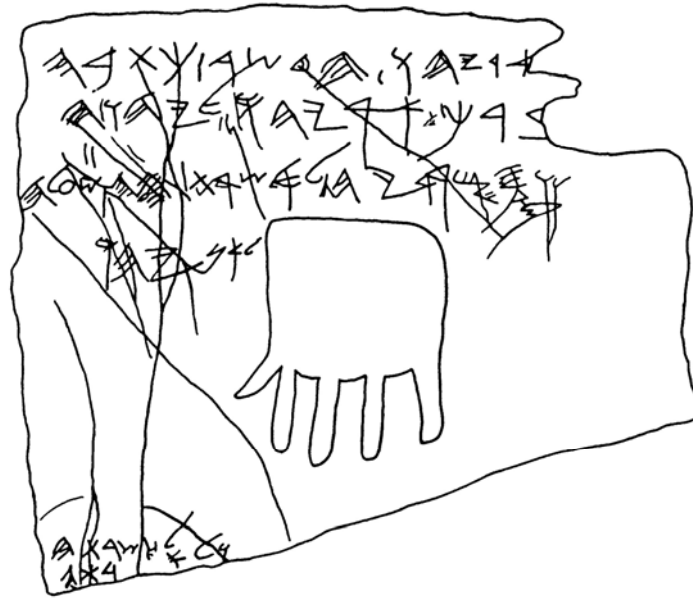


Abb. 31: Zeichnung und Photographie der Segensinschrift mit Hand aus Hîrbet el-Qom¹⁰⁶

106 Von Abb. 31 ist die Umzeichnung entnommen aus: Hadley, Inscrition, 52, die – hervorragend belichtete – Photographie aus: Abituv, Handbook, 113.

Aus den Gräbern an den Abhängen von Hīrbet el-Qom, einer rund 14 km westlich von Hebron liegenden Siedlung, hat 1967 eine von William G. Dever geleitete Grabungskampagne drei Inschriften aus dem späteren 8. Jh. v.Chr. zu Tage gefördert¹⁰⁷; während die beiden ersten, kurzen Texte den Grabherrn nennen und als solchen präsentieren, handelt es sich beim dritten, etwas längeren Exemplar um *eine mit einer bildlichen Darstellung kombinierte Segensinschrift im Grabkontext (Qom 3)*:

ʾryhw · h ^{šr} ¹⁰⁸ · ktbh ¹⁰⁹	(3,1) Uriyahu, der Reiche, hat dies schreiben lassen:
brk ¹¹⁰ · ʾryhw · lybwh	(2) Gesegnet ist/sei Uriyahu vonseiten Jhwhs.
wmsryh ¹¹¹ · l ^{šrh} ¹¹² · hws ¹¹³ lh	(3) Und von seinen Feinden – durch seine Ašerah hat
l ^{nybw}	(4) Von/Durch Oniyahu. [er ihn gerettet.

107 Vgl. Dever, Material; hierher gehört wohl auch eine Anzahl beschrifteter Keramik aus Raubgrabungen (s. Renz, HAE 1, 211ff; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, Inscriptions, 414ff). – Zur Datierung s.u. B.II.2.c; s. zur Interpretation detaillierter Leuenberger, Blessing, Kap. 2.1.

108 So nun meist (z.B. Keel/Uehlinger, Göttinnen, 270; Hadley, Inscription, 51; dies., Cult, 86; Renz, HAE 1, 207; TUAT 2/4, 557 [Conrad]); das ʾ lässt sich noch einigermaßen lesen; daher überzeugen weder Weglassungen (hšr: »der Beamte/Gouverneur« [Ahituv, Handbook, 111; Naveh, Graffiti, 28; Dever, NEAEHL 4, 1234]; hšr: »der Sänger« [Mittmann, Grabinschrift, 141]) noch Umdeutungen (hqšb: »habe acht« [Dever, Material, 159f; IR, 63.143 (Hestrin): Konjektur des Schluss-ʾ]; hqšr: »hat hinzugefügt [è stata aggiunta]« [G. Garbini, iscrizione, 191.193, A. Catastini, Note, 133; E. Puech, ABD 5, 128]; hʾr: »derjenige, der« [W. H. Shea, Inscription, 110f]). Dass dies zu jemandem passt, der im 8. Jh. v.Chr. eine derartige Grabanlage bauen lassen kann, leuchtet ebenso ein, wie dass diese Bezeichnung im Grabinnern im Blick auf Grabräuber keine Rolle (mehr) spielt.

109 Ob es sich bei der qatal-Form mit Suffix (3. Person Singular: offenkundig kataphorisch auf die Inschrift bezogen) morphologisch um ein Qal (Hadley, Inscription, 53; Jaroš, Inschrift, 33; Müller, Kolloquialsprache, 41 Anm. 109; Renz, a.a.O., 207 – mit faktischer Kausativbedeutung) oder ein Piʿel (Lemaire, Inscriptions, 599ff; Stolz, Monotheismus, 172; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, Inscriptions, 410) handelt, ändert semantisch wenig und mag hier, trotz Neigung zu ersterem, offen bleiben; denn auch bei einem Qal empfiehlt sich statt der aktiven Deutung »hat geschrieben« die kausativ-permissive »hat schreiben lassen«, wie durch den Kontext und die Autorenangabe in Z.4 erhärtet wird.

Demgegenüber ist ein Nomen (»seine Inschrift«; so Dever, a.a.O., 159; Zevit, Goddess, 43; J. S. Holladay, ABD 4, 98; COS 2, 179 [McCarter]) lexikalisch zu dieser Zeit und syntaktisch wenig wahrscheinlich.

110 Zevit, a.a.O., 41.44; ders., Religions, 360; O'Connor, Inscription, 225.229 optieren analog zu KAgr 8; 9 für brkt (1./2. Singular Perfekt). Dies kann man aus der Photographie herauslesen und es passt zur folgenden Präzisierung lybwh. Doch sprechen dagegen die kleinere Schrift, der dann fehlende Worttrenner und der Sachverhalt, dass dann eine perfektische bzw. performative Segnung (Abiyahus – so Zevit) vorläge; auch schließen neuere Autopsien offenbar ein t aus (s. Hadley, a.a.O., 61).

Da der weiche Kreidestein – schon bevor die Inschrift eingraviert wurde – stark zerkratzt und vielfach gesprungen war, lässt sich der Text oft nur mit Mühe entziffern, sodass die Lesung und Deutung noch umstrittener und unsicherer bleiben als bei den Texten aus Kuntillet ‘Ağrud. Immerhin hat sich wenigstens über den Wortlaut inzwischen, wie soeben im Einzelnen angemerkt, ein recht guter Konsens etabliert.

Z.1 führt zunächst Uriyahu¹¹⁴ als Grabherrn und Urheber bzw. Auftraggeber von Inschrift und Zeichnung ein, wie es vergleichbar die beiden anderen

-
- 111 So nun meist (s. schon *Davies*, *Inscriptions*, 106 u.v.a.; zu den Deutungsmöglichkeiten von Z.3 s. das Referat von *T. Binger*, *Ašerah*, 97ff). Auf der Photographie sind sowohl das Anfangs-*w* als auch das Schluss-*h* lesbar, sodass (1) *nšry · wl'šrth*: »[Jhwh] mein Beschützer. Und durch seine Ašerah« ausscheidet (so *Abituw*, *Handbook*, 111; *Naveh*, *Graffiti*, 28; *Angerstorfer*, *Ašerah*, 9. (2) Wenig Sinn ergibt sodann die Lesung von *Shea*, *Inscription*, 111ff *wmsryb*: »und sein Ägypter« (s. dazu *Renz*, *HAE* 1, 205f); es sind jedoch (zeitgleich oder irgendwann später) fast alle Buchstaben in Z.3 doppelt geschrieben bzw. versetzt als »ghost letters« nachgezogen worden (*wwmms[s]rry[y]hb*) – vielleicht aufgrund der prekären Lichtverhältnisse im Grab (?). (3) Von daher erübrigt sich auch die Doppellesung des *r* als *wm'rr*: »und verflucht sei« (Partizip Pu'al) von *Dever* (*Material*, 160f; s. nun aber *ders.*, *Consort*, 22). (4) Gewagt ist weiter die Lesung *Mittmanns* (Grabinschrift, 144): *wmmsr ydh l' šrth bwš' lh*: »und aus Bedrängnis heraus preist er den Gott seines Dienstes, der ihm hilft«; er liest nicht nur in *wmmsr* unnötigerweise das *m* doppelt (im Unterschied etwa zum *ṛ*), auch das *d* in *ydh* ist konjiziert und das *l* von *l'* wirkt gezwungen, da dem so gedeuteten Aufstrich die Rundung fehlt und es sich eher um einen Kratzer handelt (s. zur Kritik auch *Renz*, *HAE* 1, 204f.209f; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 271 und *Liess*, *Weg*, 303f, die indes *Mittmanns* sorgfältig gestaltete, aber falsche Umzeichnung und Textversion abdruckt). (5) Völlig freihändig ergänzt *Margalit*, *Observations*, 372f nach Z.2: *ky · hsl(h)w · m(kp ·) ybyb*: »Denn er hat ihn gerettet aus (der Hand) seiner Feinde«; (6) und ähnlich spekulativ vermutet *Puech*, *ABD* 5, 128 als ursprünglichen Zeilenanfang *brk 'ryhw l'šrth*: »Gesegnet ist/sei Uriyahu vor Ašerah«, (7) während *K. Spronk*, *Afterlife*, 308 *wmmsr dyb hl' lšrth bwš' lh*: »And from the distress as much as comes to him over there may He deliver him« lesen will. (8) Ganz spekulativ meint *Jaroš*, *Inschriften*, 180; *ders.*, *Inschrift*, 34f, es handle sich bei den ghost letters um eine seit Joschija denkbare orthodoxe Korrektur.
- 112 *Lemaire*, *Inscriptions*, 599ff; *ders.*, *Ašerah*, 44, spekuliert, Ašerah sei um eine Zeile verrutscht und schließe (wie in Kuntillet ‘Ağrud) an *lyhw* von Z.2 an. Im Kontext scheint *l'šrth* gleichsam instrumentale Bedeutung zu gewinnen (»durch«), könnte lexikalisch aber auch den Grund (»wegen«) oder den Zweck (»um willen«) angeben (so *Jeremias/Hartenstein*, *Religion*, 116; *Liess*, *Weg*, 304; *Müller*, *Kolloquialsprache*, 42f; s.a.o. A Anm. 11ff). Zu Ašerah s.o. Anm. 35.
- 113 3. Person Singular Perfekt Hif'il (*Renz*, *HAE* 1, 210; *Hadley*, *Cult*, 99f u.v.a.); denkbar wären auch ein Infinitiv oder ein Imperativ Hif'il (s. *Dijkstra*, *Texts*, 33; *Zevit*, *Goddess*, 46; *Garbini*, *iscrizione*, 192f), doch entfallen sie bei der oben begründeten Lesung von Z.3 aus syntaktischen Gründen.
- 114 Der Name »Jhwh ist (mein) Licht« (s. dazu *Renz*, *HAE* 2/1, 57.60; neuerdings verschiedentlich belegt, s. *ders.*, *ZAH* 1999, 242.244; *ders.*, *ZAH* 2000, 109) dürfte im

Inschriften tun¹¹⁵; von daher dürfte sich auch die auffällige Erstpositionierung erklären (was umgangssprachliche Gewohnheiten nicht ausschließen muss¹¹⁶).

In Z.2f folgt als eigentlicher Gehalt der Inschrift »ein kombiniertes *bārūk*-Wort«¹¹⁷, das Uriyahu als von Jhwh gesegnet und – unter Beteiligung Ašerahs – vor Feinden gerettet beschreibt. Bei der Deutung dieser Hauptaussagen ist v.a. strittig, ob ein Zeitbezug auf die Vergangenheit oder auf die Gegenwart bzw. Zukunft vorliegt. Für letzteres sprechen die folgenden Überlegungen: (1) *Brk*, das aufgrund analoger Formeln konsensuell als Partizip Qal (passiv) gelesen wird¹¹⁸, weist grammatikalisch einen präsentischen bzw. keinen betonten Zeitindex auf (vgl. korrekt die zumeist präsentischen Übersetzungen). (2) Dies stützen auch die Belege der Segensformel *br(w)k* + Personennamen + *l* + Gottheit¹¹⁹. (3) Die syntaktische Formulierung von Z.2f ist am ehesten ebenfalls so zu interpretieren: Die perfektische Rettungsaussage in Z.3 (*brwš*: Perfekt Hif'il) kann sich nur rückblickend auf die Lebenszeit Uriyahus beziehen. Dabei handelt es sich offenkundig um eine Erläuterung der Segensformel aus Z.2, sodass der Anschluss mit *w* von Z.3 im Duktus der Inschrift wahrscheinlich nicht eine bloße Parataxe, sondern vielmehr eine kausale Hypotaxe bezeichnet¹²⁰, die den Grund für die Segensaussage von Z.2 angibt. Dass dies

Kontext einer Inschrift für einen Toten echt sein; dabei fügt er sich hervorragend zur Situation des Segens im Grabhorizont (s.u.), wiewohl die Lichtmetapher im Text nicht aufgegriffen wird (auch nicht in Z.3 – trotz *Binger*, Asherah, 95f, die am Zeilenanfang *wb'ryb*: »und sein Licht/und der für ihn leuchtet« rekonstruieren will).

115 Dort jeweils in der Form *l* + Personennamen, weshalb *Dever*, *Material*, 159 u.a. auch hier ein *l* ergänzen; doch ist dies weder syntaktisch stimmig noch von den Platzverhältnissen her plausibel, und sichtbar ist jedenfalls gar nichts. In Z.1 entspricht *ktbh* gut der Besitzesangabe [*h*]*hdr* · *bzb*: »[Ophay] gehört diese Grabkammer« von Qom 2,3 und präsentiert analog Uriyahu als Grabherrn.

116 S. dazu und zu möglicher altsemitischer Herkunft *Müller*, *Kolloquialsprache*, 40.50.

117 *Mittmann*, *Grabinschrift*, 147; die Kombination bezieht sich indes auf die Temporaaspekte, nicht wie bei *Mittmanns* Text (s.o.) auf das Gott-Mensch-Verhältnis.

118 So etwa *Renz*, *HAE* 1, 208; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 410f, die eine andere Deutung vertreten. Zur indikativisch-jussivischen Unbestimmtheit s.o. A.II.1.c mit Anm. 28; *Smelik*, *Dokumente*, 139 und *Mittmann*, *Grabinschrift*, 145f, der dezidiert indikativische Bedeutung vertritt. Die morphologisch denkbare Afformativkonjugation ist syntaktisch durch das expressis verbis fehlende Subjekt bzw. durch die adverbiale Präzisierung *lybwh* ausgeschlossen.

119 S. *Renz*, *HAE* 2/1, 29ff (der selber jedoch anders optiert, s.u.).

120 *Renz*, der parataktisch übersetzt, gesteht zu, dass *w* »denn auch Hypotaxe vertreten [kann], so daß relativisch od. kausal zu übersetzen wäre« (*HAE* 1, 209 Anm. 1; s.a. *Waltke/O'Connor*, *Syntax*, 652f; im letzteren Sinne auch *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 271; *Müller*, *Kolloquialsprache*, 42 mit atl. Belegen in Anm. 113f). Dies trifft unabhängig von der gelegentlich vermuteten chiasmischen Struktur zu, die jedoch – wenn überhaupt – gebrochen vorliegt; indes würde ein Hendiadyoin diese Deutung relativieren (s. dazu das Referat von *Hadley*, *Cult*, 96f).

gegenüber einer schlichten Angabe bzw. Präzisierung des Segensinhalts als Feindrettung vorzuziehen ist, ergibt sich auch aus dem Kontext. (4) Denn auch der Fundort in einer Grabanlage, konkret an der Ostmauer des Zentralraums von Grab Nr. 2 zwischen dem Zugang zu den Bestattungsnischen Nr. 1 und Nr. 2¹²¹, erlaubt bestimmte pragmatische Rückschlüsse und ist entsprechend zu beachten. (Dass es sich um eine genuine Grabinschrift handelt, belegt die für Gräber der Eisenzeit IIB–C typische Architektur [s.u. Anm. 137]; eine funktional anders bestimmte Inschrift, die zufällig von einem später als Grab benutzten Ort stammt, lässt sich hier also ausschließen.) In einer Grabinschrift verdient nun ein Bezug auf das gegenwärtige bzw. zukünftige Ergehen des verstorbenen Uriyahu klar den Vorzug gegenüber einem rein biographischen Rückblick, der doch wohl ausführlicher und individueller gestaltet wäre (s.u. Anm. 123)¹²². (5) Dies bestätigen sonst bekannte Gattungsp parallelen: In sämtlichen hebräischen Grabinschriften fehlt ein biographischer Rückblick, wogegen das ganze Gewicht in aller Regel auf der gegenwärtigen und zukünftigen Sicherung des Grabes und der Totenruhe liegt¹²³. (6) Diese Deutung wird schließlich gestützt durch die in dieser Epoche langfristig beobachtbare Kompetenzerweiterung Jhwhs auf den Todesbereich, in die sich die vorliegende Inschrift einfügt (s.u.).

121 Vgl. die Pläne von *Dever*, *Material*, 147f.

122 So meist, wenn der Fundkontext beachtet wird (s. *Mittmann*, *Grabinschrift*, 147f; *Liess*, *Weg*, 305; *Janowski*, *Konfliktgespräche*, 49.230; *ders.*, *Toten*, 14f.31 [trotz präteritaler Übersetzung »gesegnet war ...«; ebenso *G. Eberhardt*, *Unterwelt*, 367f]).

123 Dies gilt namentlich für die Silwan-Inschrift und die Jhwhs Eingreifen erbittenden Imperative in Inschriften aus Hirbet Bet Layy (BLay 2–3) (s.o. A Anm. 92; u. B Anm. 139) sowie die Fluchformeln ebendort (BLay 4–7); zu vergleichen sind auch die im Blick auf die (Gesamt-)Gattung nicht bestimmbareren Fluchformeln auf Felsblöcken (*Renz*, *ZAH* 2002/2003, 180: Nr. 1–2) und die analogen Segensformeln (*Renz*, *ZAH* 2002/2003, 180f: Nr. 4–8). Insofern lässt sich schwerlich mit *Köckert* behaupten, dass »Bitten für den Grabherrn jedoch untypisch sind« (*Wandlungen*, 12).

Auch dass für die Grabinschrift »ein biographischer Rückblick auch anderwärts belegt ist« (ebd. mit Verweis auf Ešmun‘azar), überzeugt nicht: Denn selbst in der genannten – über die hebräischen Parallelen hinausgreifenden – Ešmun‘azar-Inschrift aus Sidon steht der knappe Rückblick auf die (allzu) kurze Lebenszeit (Z.3.12f) und die Nennung einiger Taten (Z.13–20) im Dienst der jetzigen und zukünftigen Grabsicherung (Z.4ff.20ff: s. KAI 1,3; 2,19ff; TUAT 2/4, 590ff [*Butterweck*]); dabei handelt es sich, im Unterschied zu den einschlägigen Texten aus Nerab, Sardes, Byblos (Ahiram) und Sidon (Tabnit), m.W. um den einzigen biographischen Rückblick in antiken Texten aus der Levante überhaupt (vgl. TUAT 2/4, je z.St.; s. weiter den formelhaften Hinweis auf »lange Tage« in der zweiten Inschrift aus Nerab sowie später Rückblicke in nachatl. Texten).

Die Deklaration bzw. der Wunsch, dass Uriyahu – jetzt und in Zukunft¹²⁴ – von Jhwh selber gesegnet ist bzw. sei, wird also aufgrund der Erfahrung gewagt, dass Jhwh Uriyahu zu Lebzeiten durch seine Ašerah vor dessen Feinden gerettet hat (Perfekt). Doch selbst ein rein rückblickendes biographisches Summarium dieses Inhalts gewänne im Horizont von Grab und Tod wohl unweigerlich eine Dynamik im Blick auf das gegenwärtige »gute« (d.h. gesegnete) Geschick des Verstorbenen. Wie auch immer, jedenfalls tritt eine *umfassende Segensformel im Grabkontext* auf, die durch Rettungserfahrungen expliziert oder eher begründet wird.

Z.4 benennt dann, in etwas kleinerer Schrift, höchst wahrscheinlich Oniyahu als den eigentlichen Schreiber der Inschrift (und der Zeichnung), wie sowohl der Text¹²⁵ als auch die Positionierung unmittelbar links der Hand mit gleichem Zeilenabstand wie zwischen Z.2 und Z.3 nahelegen¹²⁶. (Dagegen machen es der räumliche Abstand, die Positionierung hinter der Verfasserangabe sowie der Textinhalt sehr zweifelhaft, dass auch die fragmentarischen Z.5f, die sich auf der Photographie unten links innerhalb der halbkreisförmigen Linie nur noch in Ansätzen erkennen lassen, zu derselben Inschrift gehören¹²⁷.)

Bevor thematisch die Segens-Konstellationen und -transformationen erörtert werden können, gilt es die eingravierte Hand zu analysieren, die der um sie herum angeordneten Inschrift offenkundig vorgegeben war.

b) Zur Deutung der Hand innerhalb der Gesamtkomposition

Schon auf den ersten Blick wird die Gesamtdarstellung von der überdimensionierten und tief eingravierten Hand beherrscht, wogegen die Inschrift gleichsam verschwommen bzw. zerkratzt am Rand erscheint.

124 Mit *Jeremias/Hartenstein*, Religion, 115; IR, 64 (*Hestrin*) und den o. Anm. 122 genannten Vertretern. Demgegenüber wird der Segen auf die Vergangenheit bezogen von *Renz*, HAE 1, 203f.208; *ders.*, Beitrag, 144; *Köckert*, a.a.O., 12.28f; *Zevit*, Religions, 368; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 409; zurückhaltend *Schmidt*, Dead, 137f; unentschieden *Berlejung*, Tod, 489.

125 Bei *l'nybw* handelt es sich um ein Postskript, das wohl mit *l*-auctoris den Schreiber angibt (s.o. A Anm. 12; *Dever*, Material, 164f; *Lemair*, Inscriptions, 602; *Renz*, a.a.O., 208.211; *Hadley*, Cult, 100f; *Zevit*, Religions, 361.367; erwägend *Jaroš*, Kanaan, 62).

126 Wenn man nicht grundsätzlich einen Zusammenhang von Text und Bild bestreitet, was m.W. zur Zeit von niemandem vertreten wird, dann widerspricht die nahtlose Fortsetzung des Texts der (rein syntaktisch möglichen) Annahme einer unabhängigen Inschrift (so aber z.B. *Mittmann*, Grabinschrift, 144; *Jaroš*, Inschrift, 35; unentschieden *Hadley*, a.a.O., 101).

127 Z.5 lautet wohl: *l'šrth* [...]: »durch seine Ašerah [...]«, Z.6: *wl'šrth* [...]: »und durch seine Ašerah [...]«; dazu s. *Renz*, HAE 1, 211; eine neue Inschrift vermuten etwa *Margalit*, Observations, 371; TUAT 2/4, 558 (*Conrad*); s.a. *Wagner*, Sprechakte, 257; unentschieden wiederum *Hadley*, Inscription, 50f.60.

Die Deutungsmöglichkeiten der Hand wurden in der Forschung breit erörtert¹²⁸; wahrscheinlich symbolisiert die Hand schillernd die göttliche Segensfülle und damit umgekehrt apotropäisch göttlichen Schutz: Die (im Vergleich mit der Inschrift) überdimensionierten Proportionen sind unübersehbar, jedoch schwierig zu deuten und im Rahmen der Gesamtkomposition einzubeziehen (s.u.). Sodann schließt die Ausrichtung der gestreckten Finger nach unten eine menschliche (Selbst-)Repräsentation (Uriyahus) aus, was ikonographisch in der Regel mit erhobenen Armen dargestellt wird¹²⁹. Vielmehr handelt es sich um ein numinoses Machtsymbol, dessen Bedeutungsspektrum sowohl apotropäisch *Schutz* (im Horizont der Inschrift: vor Feinden)¹³⁰ als auch zusagend *Segensfülle* vonseiten Gottes umfasst¹³¹. Letzteres betont wahrscheinlich, ohne ersteres auszuschließen, die flache, geöffnete Innenseite der rechten Hand¹³² mit leicht gespreizten Fingern; hierfür spricht natürlich auch der Gehalt der Inschrift¹³³.

128 Vgl. neben den allgemeinen Bemerkungen von *Frankfort*, *Seals*, 179 bes. *Mittmann*, *Hand*; *Schroer*, *Hand*; *Hadley*, *Cult*, 102ff; s. jüngst *Liess*, *Weg*, 305f.

129 So jedoch *Mittmann*, *Grabinschrift*, 150f (anders jetzt *ders.*, *Hand*, 43f); *Zevit*, *Religions*, 369; als eine Möglichkeit erwogen von *Jaroš*, *Inschriften*, 179; dagegen *Schroer*, *Bilder*, 371; *dies.*, *Hand*, 192; *Renz*, *HAE* 1, 206.

In die Kategorie der Kuriositäten gehört der Vorschlag von *Shea*, *Inscription*, 113ff, die Hand als Unterschrift Oniyahus zu fassen, was die der Inschrift vorangegangene Eingravierung der Hand und deren überdimensionierte Proportionen sowie die explizite Unterschrift in Z.4 natürlich widerlegen.

130 So *Stolz*, *Monotheismus*, 172; *Jaroš*, *Inschrift*, 32 (neben Selbstrepräsentation); *Schroer*, a.a.O., 192.199; *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 270; *Hadley*, *Inscription*, 62; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 409; *Schmitt*, *Magie*, 149f, der im Grabkontext die Abwehr von Eindringlingen vermutet. Indes ist das Grabinnere kaum der dafür angemessene Ort.

Die apotropäische Deutung berührt sich natürlich mit der Funktion vieler Amulette, doch widerraten hier Größe und Kontext der Annahme eines solchen (dies erwägt *Müller*, *Kolloquialsprache*, 42). Und eine Verbindung zu Ašerah, wie sie *Binger*, *Ašerah*, 100 postuliert, müsste eingehend nachgewiesen werden.

131 Hierfür *Müller*, a.a.O., 41 (neben apotropäischer Funktion, ebenso: *Renz*, *HAE* 1, 206; *Mittmann*, *Hand*, 43f); *Jeremias/Hartenstein*, *Religion*, 116f (unter Ablehnung einer apotropäischen Funktion); *Dever*, *Wife*, 133; *Liess* (s.u. Anm. 133); s. zur Ikonographie *P. R. Ackroyd*, *NBL* 2, 27 und zu phönizisch-punischen Parallelen *Schroer*, *Hand*, 196f; *Mittmann*, a.a.O., 30ff.

132 Physiognomisch scheint deutlich zu sein, dass der abgewinkelte Finger links den Daumen darstellt. Weniger eindeutig ist jedoch, ob dem Betrachter der (linke) Handrücken oder die (rechte) Innenseite zugewandt ist; die zweite Option ist aufgrund ikonographischer und atl. Belege wahrscheinlicher (vgl. *Mittmann*, a.a.O., 30ff; *Jeremias/Hartenstein*, a.a.O., 116; *Hadley*, *Inscription*, 61; *dies.*, *Cult*, 102; *Liess*, *Weg*, 306; für die linke Hand optiert hingegen *Zevit*, *Religions*, 369).

133 Von da her und von atl. Psalmenbelegen her vermutet *Liess*, a.a.O., 306 konkret gar »die von oben herab rettend eingreifende rechte Hand Gottes«.

Nur knapp erwähnt sei die *Postulierung weiterer Bildmotive* durch Baruch Margalit¹³⁴. Er will in den mehr oder weniger vertikalen Strichen und dem Halbkreis in der linken unteren Ecke einen Baum auf einem Hügel ausmachen, auf die sich Z.5f bezögen. Das ist aufgrund des engen Konnexes von Ašerah und Baum ikonographisch stimmig gedacht, doch benötigt es durchaus etwas mehr Phantasie, als Margalit meint, um zu dieser Deutung zu gelangen. Denn kaum zwei zusammengehörende Linien sind wirklich zu sehen, zumal sich die Darstellung vom bekannten Kontext des Steinblocks her nicht vervollständigen lässt¹³⁵; auch die massive Hand spricht eine andere ikonographische Sprache.

Insofern besteht die *Bildkomposition* aus dem einzigen Element der Hand. Weiter resultiert eine *kohärente Gesamtkomposition aus Bild und Text*: Der Konnex von Bild und Text lässt sich angesichts der räumlichen Anordnung von Hand und Inschrift kaum bestreiten und wird allgemein anerkannt¹³⁶. (1) Denn im Unterschied zu Pithos A aus Kuntillet 'Ağrud, auf dem die Inschrift KAgr 8 ziemlich rücksichtslos über die Zeichnung hinweg geschrieben ist (s.o. B.II.1.b), passt sich in Ħirbet el-Qom die Inschrift dem Handumriss an und setzt diesen offensichtlich voraus. Im Blick auf die Gesamtkomposition drängt sich die Frage auf, ob und wie die überdimensionierten Proportionen der Hand zu interpretieren sind; inhaltlich lassen sie sich jedoch schwerlich ausdeuten, und man wird schlicht die *kompositorische Dominanz der Hand*, die die ganze Darstellung beherrscht, konstatieren müssen. (2) Einen Schritt weiter führt vielleicht die *räumliche Organisation*: Die Dinge scheinen so zu liegen, dass die Inschrift gezielt oberhalb der zuvor eingemeißelten Hand angebracht wurde. Dann perspektiviert und präzisiert sie deren symbolische Potenz von vornherein durch ihren Segensgehalt, sodass im Leseablauf einerseits die »symbolische Rohkraft« der Hand auf Schutz und Segen fokussiert wird, andererseits die Symbolkraft der Hand gleichsam die bildliche Bekräftigung der Hauptaussage darstellt und die zentrale Segenszusage noch einmal symbolisch unterstreicht. Damit liegt eine plausible Lesart vor, die aber natürlich einen subjektiven Deutungsanteil einschließt. (3) Hinzu kommt, wie bereits herausgestellt, die *thematische Konvergenz von Inschrift und Bild*, die beide Schutz, Rettung und Segen beinhalten bzw. Uriyahu zusprechen. Kompositionell und thematisch präsentiert sich demnach bei Einbezug sämtlicher Darstellungselemente die kohärente Text-Bild-Gesamtkomposition einer Segensdarstellung im Grabes- bzw. Todesbereich.

134 Observations, 371; dagegen etwa Keel/Ueblinger, Göttinnen, 271; Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker, Inscriptions, 408f.

135 Vgl. die Photographie bei Dever, Material, 196, die zeigt, dass die Segensdarstellung auf dem Steinquader in ihrer gesamten Breite erhalten ist.

136 Vgl. pars pro toto Mittmann, Grabinschrift, 149; ders., Hand, 43f; Jaroš, Inschrift, 32; Liess, Weg, 306. Die Bestreitung einer Bild-Text-Komposition setzt mithin jedenfalls voraus, dass in Z.4 eine neue, unabhängige Inschrift beginnt.

c) *Segens-Konstellationen und -Transformationen in Hirbet el-Qom*

Knapp ein Jahrhundert nach den Texten und Bildern aus Kuntillet 'Ağrud ist mit der dritten Inschrift aus Hirbet el-Qom wieder eine prominente Segensdarstellung belegt, die nun aus einer Gesamtkomposition von Bild und Text besteht.

Sie befindet bzw. befand sich in einem für die Eisenzeit IIB–C typischen Arkosolgrab und kann paläographisch ins letzte Viertel des 8. Jh. v.Chr. datiert werden¹³⁷, sodass es sich um die älteste der drei Inschriften handelt.

Im Blick auf die profilierte Segens-Konstellation und -Transformation ergeben sich folgende Auswertungen:

- Da es sich um ein *Einzelzeugnis* handelt, kann in diesem Fall, anders als in Kuntillet 'Ağrud, die quantitative Bedeutung und Präsenz der Segens-thematik nicht aussagekräftig beurteilt werden (s. aber die Vermutungen u. B.II.3.a).
- Wie dort ist zunächst die *formelhafte Sprache* zu konstatieren (s.u.), die sich auch in den folgenden Belegen und vielfach bis ins AT hinein durchhält.
- Der *Segensinhalt* wird nicht explizit konkretisiert, erhält aber durch die Rettungsaussage in Z.3 und die mit der Inschrift kombinierte Hand eine starke *Konnotation von Schutz und Rettung*, was durch den Grabkontext zusätzlich unterstrichen wird (s.u.). Dennoch lässt sich indirekt aus der Einführung Uriyahus als eines Reichen und aus der besagten Rettungsaussage erneut eine materielle Ausprägung des Segens erkennen; dies steht indes im Hintergrund, wenn gemäß dem o. begründeten Verständnis der Segensgehalt eine gewisse ›*Spiritualisierung*‹ erfährt, insofern aus biographischen Erfahrungen Deklarationen bzw. Wünsche über Uriyahus gegenwärtiges und zukünftiges Geschick im Todesbereich extrapoliert werden (s.u.).
- Von Kuntillet 'Ağrud aus betrachtet ist der exklusive *Segensspender* Jhwh in mehrfacher Hinsicht auffällig. (1) Zum Ersten wird durch die *passive Partizipialformulierung* das menschliche Subjekt sprachlich (wieder) eliminiert und damit – im Verein mit dem im Grabkontext wahrscheinlichen Wunschmodus – auch sachlich der menschliche Segensvollzug: Jhwh allein ist für den Segen verantwortlich, womit auch das Problem der Segensvermittlung bzw. des Synergismus von Mensch und Gott radikal gelöst wird, indem der menschliche Brennpunkt in der Ellipse des Segensvollzugs entfällt; dem Menschen verbleibt, den Segenswunsch in Bild und Text zu deponieren. (2) Zum Zweiten erscheint *Jhwh lokal unspezifi-*

¹³⁷ Vgl. *Dever*, Material, 164f; *Renz*, HAE 1, 200ff; *Lemaire*, Inscriptions, 602f; dazu passt auch die Keramik aus dem 8.–7. Jh. v.Chr.

ziert und insofern absolut, ohne durch einen Ortsnamen gekennzeichnet zu werden. Da der Text auf der gesamten Zeilenbreite erhalten ist, kommt eine entsprechende Ergänzung nicht in Frage, die in diesem Fall auch methodisch problematisch wäre. Der Befund lässt sich m.E. am ehesten aufgrund der Gattung erklären, denn in der Segensformel des Typs ›brk + Personennamen + l + Gottheit‹ fehlt eine lokale Spezifizierung der Gottheit durchwegs¹³⁸. Zudem widerspricht der Fundkontext eines Privatgrabs, hier offizielle Staatsreligion mit dem Reichsgott anzunehmen¹³⁹; vielmehr weist er deutlich auf persönliche Religion und entsprechende Gottesbezeichnungen hin¹⁴⁰, sodass man von einem Dokument gehobener Privatreligion sprechen kann. Dabei ist aber zu bedenken, dass in den ebenfalls der Privatreligion zuzuordnenden Briefpräskripten aus Kuntillet 'Ağrud (KAgr 8–10) Jhwh in aller Regel lokal determiniert war. Insofern könnte man dann doch eine Transformation in Richtung auf den einen Jhwh erwägen, die sich jedoch schwerlich konkretisieren und historisch plausibilisieren lässt. Entscheidend ist wohl, dass die unspezifizierte Jhwhnennung in der konkreten (Kommunikations-)Situation zwischen Oniyahu, Uriyahu (und gegebenenfalls weiteren Personen vor Ort) pragmatisch Eindeutigkeit besitzt. (3) Zum Dritten wird in Z.3 – wie in Kuntillet 'Ağrud (KAgr 9,6ff) – Jhwh im Singular als letzter Handlungsträger der Rettung präsentiert¹⁴¹; anders als dort, wo Jhwh und seine Ašerah gleichsam als Handlungseinheit auftraten (s. KAgr 8,1f; 9,4ff; 10,1), bedient sich Jhwh hier nun beim (diesseitigen) Rettungshandeln zu Uriya-

138 Darauf weisen Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 271 mit Recht hin; das außerbiblische Vergleichsmaterial ist allerdings ziemlich begrenzt: Aufgrund des Erhaltungszustands kommen zu KAgr 3 im Wesentlichen die Arad-Briefpräskripte (Ostrakon 16,2f; 21,2f; 40,3) hinzu, die aber außer der zeitgenössischen Stelle im Ostrakon 40,3 aus dem 6. Jh. v.Chr. stammen (s.o. A Anm. 17).

139 So erwägen Keel/Uehlinger, a.a.O., 271, dass sich eine lokale Spezifizierung Jhwhs nach der Zerstörung Samarias 722 v.Chr. (auch im Süden) ohnehin erübrigt habe; doch scheint mir (von der nicht schlüssigen Datierung einmal abgesehen) dieses Argument trotz der bekannten Koppelung von Gottheit und Staat zu schematisch zu operieren, denn derart massive Veränderung brauchen Zeit, um »theologisch« berücksichtigt bzw. verarbeitet zu werden – zumal im nicht direkt betroffenen Juda, wohin Uriyahus Inschrift ja gehört (vgl. in diesem Zusammenhang nur die um ca. 700 v.Chr. zu datierende Wendung 'lhy · yršlm: »Gott Jerusalems« aus *Hirbet Bet Layy* [BLay 1,2: s. HAE 1, 245f]). So richtig der Hinweis auf die massiven Transformationen des Jhwhglaubens nach 722 v.Chr. ist, so wenig sind sie in *Hirbet el-Qom* zu greifen (vgl. zur Konvergierung von offizieller und privater Religion etwa die Befunde in Ketef Hinnom u. B.II.4.).

140 Mit *Jeremias/Hartenstein*, *Religion*, 116, die Jhwh als »persönliche Schutzgottheit des Verstorbenen, deren Obhut dieser sich auch nach seinem Tod empfiehlt«, fassen.

141 Das erinnert an Rettungsaussagen in den Psalmen, vgl. bes 44,8 (ישע' Hi. + נין + צר); s. weiter 3,3.8f; 22,22 u.a.

hus Lebzeiten seiner Ašerah als eines Mittels¹⁴², während Ašerah bei der (jenseitigen) Segensformulierung für den verstorbenen Uriyahu bemerkenswerterweise ganz fehlt; derart fungiert Ašerah zwar immer noch als eminent wichtige Rettungsinstanz, sie wird jedoch nicht nur wie in Kuntillet 'Ağrud sachlich, sondern auch syntaktisch Jhwh klar untergeordnet und ihr Einsatzgebiet klar begrenzt: Jhwhs Alleingang kündigt sich in der Eisenzeit IIC allmählich an.

- An der Einführung des verstorbenen Uriyahu als *Segensempfänger*, dem der Segen vonseiten Jhwhs gilt¹⁴³, hängt die o. skizzierte Verschiebung des Segensinhalts. Gegenüber den bisherigen Segens-Konstellationen vollzieht sich eine massive Transformation, denn der in dieser Epoche sonst genuin diessets- und lebensbezogene Segen¹⁴⁴ ergeht nun interessanterweise an der Grenze des Lebens – ja sogar deutlich jenseits davon: im Grab Uriyahus und d.h. im Bereich des Todes¹⁴⁵. Segen greift also auf das Jenseits aus und soll das ›Leben‹ in der Todeswelt sichern und steigern. Da er in der exklusiven Bindung an Jhwh geschieht – Ašerah ist in der Segensaussage bezeichnenderweise völlig abwesend –, wird Jhwh offenkundig ein (kontinuierlicher¹⁴⁶) Einfluss auf das und im Reich des Todes beigemessen, und zwar völlig unabhängig davon, ob es sich nun um eine Segensdeklaration oder einen Segenswunsch handelt. Diese Ausweitung von Jhwhs Kompetenzbereich – zumindest im Blick auf den Einzelnen – über das Diessets hinaus auch auf den jenseitigen Todesbereich, der nunmehr nicht mehr beziehungslos Jhwh gegenübersteht, sondern (auch) Jhwhs Einfluss unterliegt, ist religionsgeschichtlich höchst

142 Diese Relation verändert sich auch nicht entscheidend, wenn man Ašerah als Grund oder Zweck versteht (s.o. Anm. 112).

143 Im Unterschied zu den auf allfällige zukünftige Eindringlinge bezogenen Fluchformeln in anderen Grabinschriften (s.o. A bei Anm. 92ff).

144 Vgl. nur *Frettlöh*, *Theologie*, 43ff (Lit.).

145 So zu Recht etwa *Schroer*, *Aktualisierung*, 298 oder *Müller*, *Kolloquialsprache*, 40ff; s. dazu a. die Diskussion o. Anm. 140.124. Noch einen Schritt weiter geht *Liess*, *Weg*, 302ff, wenn sie das Gewicht auf die Rettungsaussage legt, die vom Dies- auf das Jenseits extrapoliert wird und näherhin einen »Weg von einer erlebten Rettung aus dem ›Tod mitten im Leben‹ zu einer Hoffnung auf Errettung und göttlichen Schutz auch angesichts des endgültigen Todes« vermutet, womit »die Grabinschrift gleichsam eine Entwicklung wider[spiegelt], die sich auch innerhalb des Todes- und Lebensverständnisses der Individualpsalmen vollzog« (307).

146 Übergänge inhaltlicher Art hierzu – die traditionsgeschichtlichen Linien müssten vertieft erörtert werden – könnten etwa das punktuelle (?) Eingreifen Jhwhs Am 9,2 oder seine andauernde (?) Präsenz in Himmel und Šeol Ps 139,7f markieren; auch nach Spr 15,11 liegen Šeol und Unterwelt ständig (?) offen vor Jhwh.

interessant und ordnet sich in langzeitige Transformationen des Verständnisses von Leben und Tod im alten Israel ein¹⁴⁷.

- Bemerkenswert ist schließlich, dass der Uriyahu zugesprochene bzw. gewünschte Segen in gewissem Sinn eine *Begründung* erhält – sofern die o. vorgenommene Deutung zutrifft. Zwar handelt es sich nicht um eigentliche Bedingungen oder Konditionen für das Eintreffen des Segens, wie sie redaktionell in Dtn 28 eingefügt wurden (s.o. Exkurs 2), sondern um eine Extrapolation und Fundierung des gegenwärtig-zukünftig deklarierten bzw. erhofften Segens in vergangenen biographischen Erfahrungen. Dennoch ist es bezeichnend, dass die Ausweitung der Segenstätigkeit Jhwhs auf das Jenseits und die dortige Lebenssicherung offenbar einer derartigen erfahrungsgesättigten Verankerung bedarf. Vielleicht kann man von hier aus nochmals erwägen, ob die Wahl der partizipialen Segensformel, die den menschlichen Segensspender in den Hintergrund treten lässt, damit zusammenhängt und – im Gegensatz zu den unkonditionierten performativen Segensvollzügen der menschlichen Schreiber in Kuntillet ‘Ağrud – eine Grenze des menschlichen Segensbereichs markiert.
- Im Anschluss an diese Beobachtungen kann man m.E. in doppelter Hinsicht von *erheblichen Ansätzen sekundärer Religion(erfahrungen)* sprechen: Einerseits wird der »traditionelle« Konnex von JhwH und Leben/Diesseits innovativ ausgeweitet bzw. das gesamte Relationengefüge von JhwH, Leben und Tod umgestaltet, indem Segen (auch) im Todesbereich ergeht. Andererseits zeigen sich dabei rationale bzw. reflexive Tendenzen, wenn eine »Begründung« in biographischen Rettungserfahrungen vorgenommen wird. Selbstverständlich ist es noch ein weiter Weg, bis sich JhwHs Universalanspruch auf Welt und Unterwelt – mit allen Implikationen für das ganze religiöse Symbolsystem – umfassend entfalten wird; doch ein erster Schritt, und zwar im Rahmen der Segenthematik, wird m.E. von der dritten Inschrift aus Hırbet el-Qom dokumentiert.

Als *Fazit* sei festgehalten, dass die aus einer kohärenten Bild-Text-Gesamtkomposition bestehende Segensdarstellung im Grabes- und Todeskontext aus Hırbet el-Qom in Grundzügen den aus Kuntillet ‘Ağrud bekannten Segens-Konstellationen entspricht, diese jedoch entsprechend der kontextuellen Anforderungen innovativ-reflexiv transformiert und dabei JhwHs Segensmacht auf den Todesbereich ausweitet.

147 Vgl. dazu ausführlicher *Leuenberger*, *Leben*, bes. 353ff (Lit.) und zur Kompetenzausweitung JhwHs nun umfassend *Eberhardt*, *Unterwelt*.

3 Diverse Segensformeln und Segenstexte

Aus der Eisenzeit IIB sind zusätzlich zu H̱irbet el-Qom einige Segensformeln und -texte erhalten, die äußerst kurz sind oder nurmehr fragmentarisch vorliegen¹⁴⁸. Sie bleiben daher weitgehend kontext-frei bzw. in den Arad-Briefen kontext-variabel, wie es ohnehin typisch ist für Segensformeln. Dementsprechend geben sie kaum genauere Aufschlüsse über die jeweiligen Segens-Konstellation, die Präzisierungen der בִּרְךְ Grundkonstellation erlaubten; sie belegen aber in ihrer Streuung immerhin die anhaltende Verbreitung der Segenthematik.

a) Sechs partizipiale Segensformeln auf Felsblöcken

Zeitlich und räumlich aus der Nähe der behandelten Inschrift aus H̱irbet el-Qom stammen *sechs partizipiale Segensformeln auf Felsblöcken*, die erst in jüngerer Zeit bekannt geworden sind. Fünf davon sind nur teilweise erhalten; im Optimalfall lässt sich einmal die Segensformel ›brk + Personennamen + lybrwh‹ eruieren¹⁴⁹:

[...] brk	(1) [...] Gesegnet ist/sei
[...y]brw lybrwh	(2) [...]jahu vonseiten Jhwhs.

Ansonsten ist lediglich die Abfolge ›brk + Personennamen‹ zu erschließen¹⁵⁰. Da die Formeln sich durch äußerste Kürze auszeichnen und zudem im Antikenhandel aufgetaucht sind, was eine Kontextuierung zusätzlich erschwert, kann aus ihnen nicht mehr erschlossen werden als die zeitlich und lokal gehäufte Ballung der Segenthematik, die in der *partizipialen Äußerungsform* und in der exklusiven *Bindung an Jbrwh* – ohne seine Ašerah und ohne lokale Spezifizierung – auftritt. Von da her lässt sich vielleicht die Vermutung wagen, dass es sich um Inschriften handeln könnte, die zur geistigen Welt der Segendarstellung Uriyahus gehören, die dadurch auch quantitativ ihren singulären Status verlore und als Repräsentantin einer mehrfach erhaltenen Segens-Konstellation erschiene.

148 Außer Betracht bleiben im Folgenden die Belege von *brk*, bei denen es sich wahrscheinlich um Personennamen handelt; dies ist aufgrund des fehlenden Kontextes nicht immer zweifelsfrei gesichert, doch erbringen die Textfragmente in keinem Fall weitere Aufschlüsse für die Segenthematik, was namentlich für die Samaria-Ostraka gilt (Ostrakon 3,1f; 9: s. HAE 1, 137f.142).

149 So in Nr. 4, s. *Naveh*, Graffiti, 200f. Vgl. insgesamt die Edition von *Naveh*, a.a.O., 200ff; s.a. *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 577f; zur paläographischen Datierung um 700 v.Chr. und zur Nähe zu H̱irbet el-Qom vgl. *Renz*, ZAH 2002/2003, 179f.

150 In Nr. 5–8, s. dazu *Naveh*, a.a.O., 200ff.

Ebenfalls keine genaueren Aufschlüsse gibt eine weitere Kurzinschrift, die zeitlich und geographisch ähnlich einzuordnen ist¹⁵¹.

*brk*¹⁵² · *hsbk* (1) Gesegnet ist/ sei dein(e) (Stein)hauer.
yškb · *bzb* · *zqnm*¹⁵³ (2) In diesem <Grab> werden/sollen ruhen die ›Ältesten‹.

Ob die beiden Zeilen zusammengehören, ist unklar¹⁵⁴, spielt aber im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle. Es liegt der Fall vor, dass *brk* mit einer Funktionsbezeichnung statt mit einem Personennamen verbunden ist. Wenn man von einer analogen Kontextuierung ausgeht wie bei den vorangegangenen Inschriften, so hat man hier einen zusätzlichen Beleg, der zudem zeigt, dass Segen *soziologisch* nicht auf die gehobene Schicht beschränkt ist, sondern auch den (unterschiedlich angesehenen) Handwerkern und Arbeitern gilt.

b) Segensformeln in einer Höhleninschrift aus En Gedi

Ungefähr zeitgenössisch ist eine relativ schlecht erhaltene Inschrift auf einem Stalaktiten in einer Höhle nahe bei En Gedi, die 1974 entdeckt wurde¹⁵⁵. Sie wird von Fluchformeln gerahmt, die in Z.1 wahrscheinlich Aššur (vielleicht gefolgt von einem Vergeltungswunsch in Z.2) bzw. in Z.8 (?) den schändenden Eindringling (im Anschluss an eine verlorene Aussage in Z.7) verfluchen¹⁵⁶. Das positive Gegenstück in der *Fluch-Segen-Alternative* bilden die Z.3f.6 mit – wohl auf Jhwh bezogenen – Segensformeln:

151 Vgl. dazu *Deutsch/Heltzer*, *Inscriptions*, 27; *Kamlah/Lange/Schwiderski/Sieker*, *ZAH* 1996, 90.

152 Wie auch sonst, wo die Form kontextuell abgesichert ist, liegt sicherlich ein Partizip Qal (passiv) vor (so mit *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 548) und kein Imperativ »segne(t)« (so *Deutsch/Heltzer*, a.a.O., 27).

153 Es handelt sich um den ältesten Beleg des Wortes, das vielleicht nicht nur temporal zu verstehen ist, sondern sozioökonomisch eine »besondere Volksschicht« (*HAL*, 267 s.v. 4) bezeichnet; das würde sich jedenfalls zum reichen Uriyahu fügen.

154 Sie lässt sich paläographisch um 700 v.Chr. datieren; vgl. zur Inschrift *Deutsch/Heltzer*, a.a.O., 27; *Kamlah/Lange/Schwiderski/Sieker*, *ZAH* 1996, 90.

155 Vgl. dazu *P. Bar-Adon*, *Inscription*, 226ff; *Renz*, *HAE* 1, 173ff; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 150f; sowie breit *Zevit*, *Religions*, 351ff (neu verifizierter Text mit Photographie und Umzeichnungen).

156 Diese Deutung von ʾr in Z.1 ist m.E. gegenüber dem Relativpronomen (so *Bar-Adon*, a.a.O., 228f; *Renz*, *HAE* 1, 175; *ders.*, *HAE* 2/1, 32; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, a.a.O., 150) zu bevorzugen (mit *Zevit*, a.a.O., 357f [eine seiner Deutungen]): Die Fortsetzung mit *ymbb*: »er wird/soll abwischen/vertilgen sie [sc. die Inschrift]/es [sc. Aššur]« gibt zwar keine Entscheidungshilfe, doch deutet der Völkertext in Z.4 in die zweite Richtung, und eine derartige Konzeption des Königtum Jhwhs lässt sich in dieser mittleren Königszeit auch theologiegeschichtlich plausibilisieren (vgl. *Leuenberger*, *Konzeptionen*, 222ff, bes. 225; zumal hierher wahrscheinlich auch die verblüffend enge, im AT singuläre Parallelaussage zu Z.4 aus Ps 96,10b gehört: אִמְרוּ בְּגוֹיִם יְהוָה מְלֶכֶךְ [אמר] statt בָּרַךְ; s. a.a.O., 153f.227f; TUAT

- brk* · *yhw[h ...]* (3) Gesegnet ist/sei Jhw[h ...]
brk · *bgym ... y]mlk*¹⁵⁷ (4) Gesegnet ist/sei er unter den Völker[n ... he]rrscht als König.
brk · *'dn[y] yb ...*¹⁵⁸ (6) Gesegnet ist/sei der Her[r]; yh[...]

Wenn diese Rekonstruktion einigermaßen stimmt, bietet der Kern der Inschrift drei partizipiale Segensformeln in Folge (s. Anm. 158), wobei durch die Entsprechung von *yhw[h / 'dny* (Z.3.6) und die Überlänge von Z.4 eine chiastische Struktur mit Z.4 als Mitte angedeutet scheint. Ob sich die Formeln auf Menschen oder Gott beziehen, hängt (wie in Anm. 157 angetönt) davon ab, ob es sich bei den Objekten um Personennamen oder um Gottesbezeichnungen handelt; aus den angeführten Gründen bevorzuge ich letzteres klar. Ähnlich wie in Kuntillet 'Ağrud (KAgr 7) liegen dann *Segnungen einer Gottheit* vor: Segen wird nun näherhin Jhw[h (wiederum ohne lokale Näherbestimmung) als dem König der Völker zugeschrieben; die Segenthematik hält also explizit auch im *großpolitischen Kontext* Einzug, was auf der Linie der Reichsgott-Titel in Kuntillet 'Ağrud liegt. Diese Deutung bleibt aber tentativ, insofern die kontextuelle Funktion der Höhleninschrift unbestimmt bleibt: Es handelt sich (bei allen möglichen Deutungen) offenkundig um eine religiöse Inschrift, doch welchen Zweck sie in dieser Höhle erfüllt, bleibt der Spekulation anheimgestellt – Hinweise auf eine ad hoc-Kultfunktion von Höhle und Inschrift¹⁵⁹ lassen sich jedenfalls aufgrund der Textaussagen keine erkennen.

c) *Segensformeln in Briefpräskripten aus Arad*

Unter den rund 110 Inschriften aus Arad sind in Brief(fragment)en auf Vorratskrugscherben drei identische Segensformeln innerhalb von Briefpräskrip-

2/4, 561 (*Conrad*]); offen lässt die Deutung *Zevit*, a.a.O., 355ff). – Zu analogen Fluchformeln: s.o. A Anm. 92.

157 Jhw[h ist kontextuell das wahrscheinlichste Subjekt von *mlk* (mit *Bar-Adon*, a.a.O., 228ff; TUAT 2/4, 561 [*Conrad*]; *Zevit*, a.a.O., 355ff) – zumal wenn man das von *Zevit*, a.a.O., 352 angegebene *š* in der Lücke zum Relativpronomen *šr* komplettiert –, es lässt sich allerdings nicht eindeutig erheben; Personennamen in allen drei Zeilen vermuten *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 417; *Renz*, HAE 1, 174; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 150f. Konzeptionell sind zu dieser Zeit beide Möglichkeiten denkbar und je nach Funktion der Höhle zu plausibilisieren.

Das Zeilenende, das sich plausibel um *y* vervollständigen lässt, fügt sich dazu inhaltlich passend (s. vorige Anm.).

158 Das Zeilenende ist zu fragmentarisch für eine Rekonstruktion. Die Zählung als Z.6 folgt *Zevit*, a.a.O., 352; es ist jedoch zu beachten, dass der Zeilenabstand von Z.3 und Z.4 ziemlich genau dem von Z.4 und Z.6 entspricht, während als Z.5 ein interlinear eingefügtes einzelnes *y* gezählt wird, das aber völlig unverständlich bleibt. Es liegen also de facto drei aufeinander folgende Zeilen mit Segensformeln vor.

159 Dies vermutet *Zevit*, a.a.O., 358f.

ten belegt, die aus dem ausgehenden 8. (Ostrakon 40,3) bzw. dem beginnenden 6. Jh. v.Chr. (Ostrakon 16,2f; 21,2f) stammen¹⁶⁰.

brktk · lyhw

Ich segne dich (hiermit) vonseiten Jhwhs.

Es handelt sich offenbar, wie bereits ältere Belege verdeutlicht haben (KAgr 8–9, s. KAgr 10), um stereotype Segensformeln, die in Briefpräskripten aus ganz unterschiedlichen historischen Situation ihren festen Ort besitzen¹⁶¹: In allen drei Fällen folgen sie auf die Angabe von Absender(n), die in ihrer Relation zum Adressaten als Söhne bzw. Brüder eingeführt werden, und die Angabe von Adressaten, indem erstere letztere vonseiten Jhwhs segnen; in den beiden späteren Briefen findet sich zusätzlich nach der Absendernennung und unmittelbar vor der Adressatenangabe der Friedensgruß *šlh lšlm*: »er [sc. der Absender] sendet (hiermit) Frieden«¹⁶². Im Anschluss an die Segensformel folgt dann in allen drei Fällen, wie es auch sonst üblich ist, mit *w't*: »und nun« die Überleitung zum Briefcorpus verschiedenen Inhalts.

Die *Segens-Konstellation* entspricht derjenigen in KAgr 8–9 (s.o.), insbes. was die mit dem performativen Perfekt Pi'el formulierte *Segensvermittlung* betrifft, die den menschlichen und göttlichen Akteur kombiniert. Es ist bemerkenswert, dass diese im Blick auf die menschliche Segenskompetenz zuversichtliche, ja ihr letztlich »magisch« wirksame Macht über die Gottheit zuschreibende Vorstellung noch unmittelbar vor der Exilszeit – deutlich nach dem joschijanischen Reformprogramm also – vorliegt und in der außerbiblischen Briefliteratur offensichtlich breite Verwendung findet, die weder problematisiert noch begründet wird. Wie es seit dem späten 8. Jh. v.Chr. zunehmend belegt ist, erscheint dabei, anders als in Kuntillet 'Ağrud, *Jhw* als *Solitär*, d.h. ohne seine Ašerah. In *soziologischer* Hinsicht kommt den Arad-Briefen, die sich meist an den Kommandanten oder an Vorgesetzte richten, aber von verwandten Personen verfasst sind, wohl eine Zwischenstellung zwischen privaten und offiziell-administrativen Mitteilungen zu, sodass die Segens-Konstellation keinen spezifischen Aufschluss über eine bestimmte Religionsebene zu geben scheinen. Das könnte insofern typisch sein, als sich auch in den ungefähr zeitgenössischen Segensamuletten aus Ketef Hinnom eine *Konvergenz von privater und offizieller Religion* erschließen lässt (s.u. B.II.4.d).

160 Vgl zu den teilweise rekonstruierten Texten (*brk* ist indes immer erhalten) am bequemsten *Renz*, HAE 1, 145ff.379f.386f (Lit.); *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 69ff.31ff.44f; s. zu den Präskripten immer noch *Weippert*, Präskript.

161 Festgehalten sei aber auch, dass *brk* z.B. in den wenig jüngeren Lachisch-Ostraka komplett fehlt, während dort Frieden (*šlm*) und Gutes (*tb*) mehrfach gewünscht wird (s. HAE 1, 405ff). Segen bildet also eines von mehreren möglichen Grußelementen in Briefpräskripten.

162 Vgl. die parallele Abfolge von Friedensgruß und Segen im edomitischen Ostrakon aus *Horvat Uza* (s.o. A bei Anm. 98).

Schließlich ist auf einem weiteren Ostrakon – bislang neben Ketef Hinnom singular in althebräischen Primärtexten – *nominal* zweimal *brkb*: »Segen« lesbar (Arad-Ostrakon 28,1.7)¹⁶³, doch ist der Text derart fragmentarisch, dass sich keine genaueren Zusammenhänge eruieren lassen.

d) *Das Ostrakon mit der Bitte einer Witwe*

Ein vollständig erhaltenes und recht gut lesbares Ostrakon unbekannter Herkunft bietet die Bitte einer kinderlosen Witwe (s. Z.2f) an ihren »Herrn, den Statthalter« (*'dny · h[šr]* Z.2) um das ihre Existenz sichernde Erbe ihres Mannes (s. Z.4ff); allerdings ist die Echtheit nicht zweifelsfrei gesichert, m.E. aber doch wahrscheinlich¹⁶⁴. Im vorliegenden Kontext ist nur der Anfang von Interesse, der (ohne Angabe des Absenders und des Adressaten) unmittelbar mit einer Segensformel einsetzt:

ybrkk ybwh bšlm (1) Jhwh wird/möge dich segnen mit Frieden.

Danach leitet abermals *w'š*: »und nun« das Corpus mit der eigentlichen Bitte ein. Morphologisch ist das zweimal geschriebene *k* in der jussivisch zu deutenden Form nennenswert, was sachlich KAgr 9,6 entspricht (s.o. Anm. 47f) und dieselbe Segens-Konstellatation darstellt (zu Ketef Hinnom s.u. B.II.4). Neu und in der hebräischen Epigraphik singular ist die *adverbiale Näherbestimmung des Segensinhalts als Frieden*¹⁶⁵; konzeptionell werden dabei die in Arad noch getrennten Elemente des Friedensgrußes und des Segenswunsches synthetisiert. So nimmt der Segensinhalt wieder universale Dimensionen an und erfährt zugleich eine gewisse Vergeistigung, ohne materielle Gehalte auszuschließen.

e) *Zwischenergebnisse*

Obwohl die kurzen oder fragmentarischen Belege wie gesagt weitgehend kontextlos bleiben, haben sie einige Einsichten zu Segens-Konstellationen und -Transformationen erbracht, welche die bisherigen Erkenntnisse stützen, ergänzen und sogar präzisieren.

163 S. dazu *Renz*, HAE 1, 396 (Lit.).

164 Vgl. die Edition von *P. Bordreuil/F. Israel/D. Pardee*, Ostraca, 61ff; *dies.*, Plea, 7ff; s.a. *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 570ff.

S. zur Diskussion um die Echtheit das Insistieren auf Originalität von *Lemaire*, *Veuve*, 2ff; *C. A. Rollston*, Analysis; *Shanks*, Ostraca, 40ff und den Fälschungsverdacht von *I. Eph'al/J. Naveh*, Ostraca, 269ff; *A. Berlejung/A. Schüle*, Ostraka, 68ff; BAR 31 (2/2005), 64. Falls es echt ist, kann paläographisch eine Datierung in die Eisenzeit IIB–C vorgenommen werden (wobei näherhin die wahrscheinlich hiermit zusammengehörende Drei-Schekel-Zahlungsanweisung am ehesten ins späte 7. Jh. v.Chr. weist, s. *Bordreuil/Israel/Pardee*, Ostraca, 51f).

165 Ebenso *Bordreuil/Israel/Pardee*, a.a.O., 62. Im AT findet sich die einzige Parallelformulierung in Ps 29,11 (s.a. Dtn 29,18). Zum Gehalt s.a.u. B.II.4.a bei Anm. 185.

- So lässt sich vermutlich der Kontext der dritten Inschrift aus H̄irbet el-Qom quantitativ verbreitern.
- *Formal* liegen in den Texten der Eisenzeit IIC (und dasselbe gilt schon für KAgr 3; 6f; 8–10; Qom 3) auf den »Monumentalinschriften« partizipiale Segensformeln vor mit Personennamen (Qom; Felsblöcke) oder Jhwh (En Gedi) als Empfängern, während in Briefpräskripten performative Perfektformen mit Personenobjekt und Jhwh als Segensspender auftreten (Arad).
- Der *Segensinhalt* bleibt in der Regel unbestimmt, in En Gedi erscheint ein völkerpolitischer Horizont in der Segensthematik, das Ostrakon mit der Witwenbitte macht gar umfassenden Frieden zum Gehalt des Segens.
- Und v.a. zeichnet sich durchgängig eine zunehmende *Konzentration des Segens auf Jhwh* allein ab (s.a.o. A Anm. 161), der – meist als Segensspender, einmal als Segensempfänger – nunmehr ohne seine Ašerah erscheint. Diese Konzentrationsbewegung auf dem Weg zur exklusiven, alleinigen, »proto-orthodoxen« Jhwhverehrung wird am Ende der Eisenzeit IIC durch die Belege aus Ketef Hinnom, die sogleich als letzte Primärtexte zur Sprache kommen, weiter erhärtet.
- So wird auch in soziologischer Hinsicht der *Angleichung von privater und offizieller Religion*, die sich in Arad vermuten lässt, von anderer Seite aus Unterstützung zukommen.
- Schließlich zeigen die knappen und formelhaft auftretenden Segens-Konstellationen – abgesehen von der breiteren Inschrift aus H̄irbet el-Qom – weitgehend *primäre Religion(erfahrungen)*, die kaum innovative, kritische, reflexive oder universalisierende Tendenzen aufweisen; lediglich der großpolitische Horizont in EGed 4 und die erwähnte Konzentration auf Jhwh allein, die implizit aus dem Wegfall von Ašerah zu erschließen ist, bilden Ausnahmen und zeigen Tendenzen zu sekundären Religion(erfahrungen) – doch fehlen wie gesagt Reflexionen oder Argumentationen in diese Richtung, die auf eine programmatische oder zumindest bewusst intendierte Transformation schließen ließen.

4 Ketef Hinnom

Einen zentralen Stellenwert nimmt die Segensthematik auf den beiden berühmten, aus reinem Silber gefertigten Segensamuletten aus einem Grab am Ketef Hinnom in Jerusalem ein, die 1979 bei einer von Gabriel Barkay geleiteten Ausgrabung entdeckt wurden und die wahrscheinlich spätvorexilisch (um 600 v.Chr.) zu datieren sind (s.u. B.II.4.b)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Zu Fundumständen und Rekonstruktion vgl. die Edition von *Barkay*, *Plaques*; s. weiter *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 417ff; *Renz*, *HAE* 1, 447ff; *Liess*, a.a.O., 307ff und

a) Zu Text, Komposition und Aussage der beiden Segensamulette

Auf beiden Amuletten ist – nach unterschiedlichen Anfängen – ein ausführliches jussives Segensformular mit nahezu identischem Wortlaut eingeritzt, das dem aus Num 6,24–26 bekannten Priestersegen ziemlich genau entspricht, aber eine andere Komposition aufweist. Beim größeren Amulett 1 fehlt indes der Schluss (nach Z.14–18); nur das kleinere Amulett 2 bietet das Segensformular komplett (in Z.5–12). Synoptisch sind die folgenden Textbestände zu lesen:

	Großes Segensamulett (KHin 1)		Kleines Segensamulett (KHin 2)	
Licht. Es segne dich Jhwh, [und] er beschütz[e] dich.	(14) ʾwr ybr	[r]ʿ ¹⁶⁹ ybrk̄	(5) [Bö]se. Es segne dich	
	(15) k ¹⁶⁷ ybwh [w]	ybwh y	(6) Jhwh, er be-	
	(16) [y]šmrk [y]	šmrk ¹⁷⁰	(7) schütze dich.	
Es [lasse] aufstrahlen Jhwh [sein] Angesicht [...]	(17) ʾr ybwh	yʾr yb	(8) Es lasse aufstrahlen Jh-	
	(18) pn[yw ...] ¹⁶⁸	[w]h pnyw̄	(9) [w]h sein Angesicht	

jüngst die erheblich weiterführenden, auf einem Set verbesserter, hoch auflösender Photographien beruhenden Textrekonstruktionen von *G. Barkay/A. G. Vaughn/M. J. Lundberg/B. Zuckerman*, Amulets (verfügbar auf der dort beiliegenden CD-Edition); *G. Barkay/M. J. Lundberg/A. G. Vaughn/B. Zuckerman/K. Zuckerman*, Challenges. Wesentlich darauf stützen sich die folgenden Bemerkungen zum Text.

- 167 Es ist *ybrk* je mit nur einem *k* geschrieben (s. *Barkay*, Plaques, 157.161; *ders.*, Benediction, 52; COS 2, 221 [McCarter]; *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, Amulets, 61 mit Abb. 25f; 66 mit Abb. 28f, die zeigen, dass aus Platzgründen je so zu lesen ist), so auch in *KAgr* 9,6f (s.o. Anm. 42; anders im Witwenbitte-Ostrakon, s.o. B.II.3.d). Daher und v.a. aus Platzgründen lässt sich kein zweites *k* ergänzen (so aber *A. Yardeni*, Remarks, 177f; *Jaroš*, Fragmente, 9f; erwägend *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 418), obwohl inhaltlich die suffigierte Bedeutung vorliegt, wie das parallele *yšmrk* belegt.
- 168 In Z.18 ist nur *pn* teils erhalten, die in Z.18f ergänzte Rekonstruktion *pn[yw ʾly/k wybhnk]*: »[sein A]ngesicht [über dir, und er sei dir gnädig]« fußt allein auf Num 6,25, sodass sie in Z.19 höchst fragwürdig ist (mit *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 420 u.a. gegen *Barkay*, Plaques, 158f; *ders.*, Benediction, 52; *Abituw*, Handbook, 20; *Jaroš*, Fragmente, 9; *Renz*, HAE 1, 454; COS 2, 221 [McCarter]; *Köckert*, Wandlungen, 29). Berücksichtigt man nämlich, dass Amulett 2 eine ganz parallele Segensformulierung mit nahezu identischem Konsonantenbestand besitzt, so legt sich eine entsprechende Ergänzung in Amulett 1 ungleich näher; dann ist allerdings – bei ebenfalls 7–8 letter spaces, wie sie in Z.14ff durchschnittlich vorliegen – mit zwei abgebrochenen Zeilen zu rechnen. Mit großer Wahrscheinlichkeit liegt somit beiden Amuletten dasselbe Segensformular zugrunde, das nur sehr geringfügig variiert wird.
- 169 So jetzt *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 65f (dazu s.u.), während früher nichts (*Yardeni*, Remarks, 177f; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 272), ein *š* (*Barkay*, a.a.O., 161; *Renz*, a.a.O., 455) oder ein *h* (*Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 418) gelesen wurde.
- 170 Die hoch auflösenden Photographien von *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 66f mit Abb. 28f zeigen, dass in Z.7 schlicht kein Platz für ein kontextuell unbestreitbares *y* ist und dass dieses am Schluss von Z.6 gelesen werden kann.

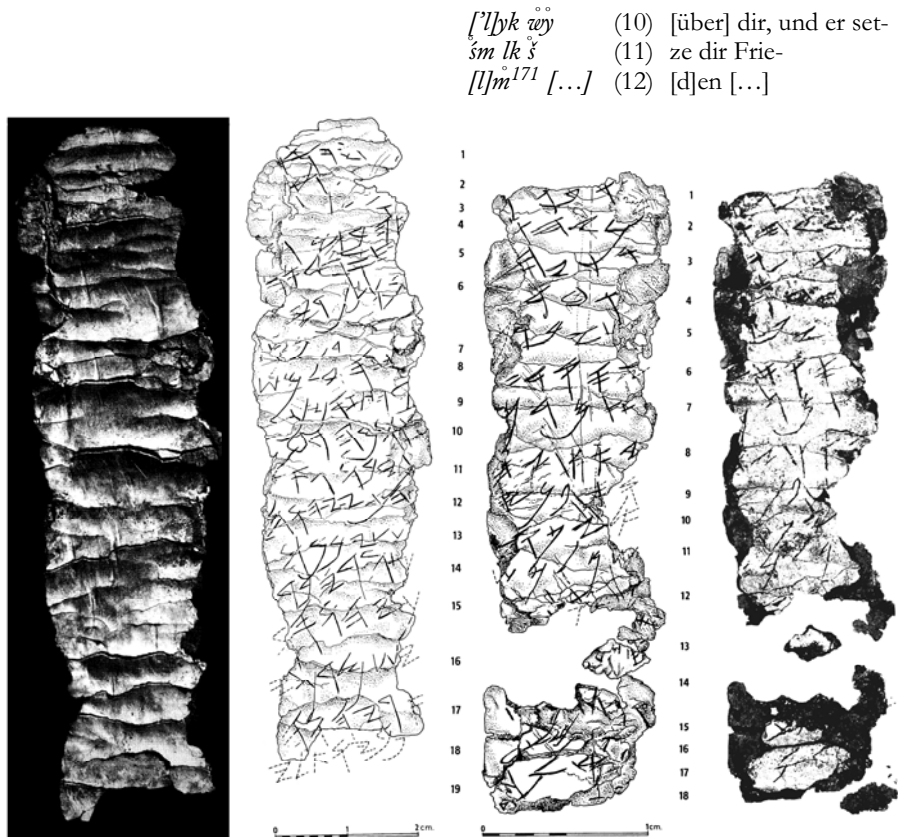


Abb. 32: Großes (links) und kleines (rechts) silbernes Segensamulett aus Ketef Hinnom (KHin 1-2)

Diese asyndetische Formulierung bleibt allerdings merkwürdig und bisher singulär (der Verweis von *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 66 auf KAgr 9,6f gemäß Meshels Ausgabe ist falsch: Dort ist für *wyšmrk* gerade syndetische Parataxe belegt, s.o. bei Anm. 42); da kompositionelle Argumente für diesen Anschluss (etwa lockerere Reihung) angesichts des sonst binär strukturierten Texts in Z.8–12 nicht überzeugen, wird man am ehesten (wie in ähnlichen Fällen) eine noch freiere Textform des Segens annehmen müssen (aber auch ein Schreibfehler lässt sich nicht ausschließen).

171 So aus Platzgründen mit Recht *Yardeni*, Remarks, 177f; *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 67; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 274 gegenüber der verbreiteten Plenelesung (z.B. *Renz*, HAE 1, 455).

Die Vermutung von *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, ebd., danach sei bewusst ein Leerraum freigelassen, lässt sich m.E. indes aufgrund des zerstörten Materials keineswegs sicher entscheiden. Klar ist nur, dass ein weiterer Textblock folgt (s.u.).

(1) Die entrollten Amulette in *Abb. 32*¹⁷² zeigen, dass vom größeren, zwar insgesamt besser erhaltenen, jedoch aufgrund der geringen Ritztiefe schlechter lesbaren *Amulett 1 (KHin 1)* die ersten, innersten Zeilen nicht zu entziffern sind. Der Text, der aus links am Zeilenende leicht abfallenden Zeilen besteht, beginnt in Z.1 wohl mit einem jhwhhaltigen Personennamen, wie der Anfang *yhw* vermuten lässt¹⁷³. In Z.2–8 wird dann wahrscheinlich Jhwh/Gott eingeführt und als einer expliziert, der Bund und Gnade (*hbryt w/[h]hsd*, Z.4f) denen bewahrt, die ihn lieben (Z.5f) und die seine Gebote bewahren (Z.6f)¹⁷⁴. Dies dürften Z.8–10 weiter ausführen, wobei jetzt in Z.9f eine *erste Segensformulierung* lesbar ist: *[h]brkb mkl [p]/h wmbʿ*: »[der] Segen von jeder Falle und vom Bösen«¹⁷⁵. Dazu liefern Z.11–14 offenbar Begründungen: *ky bw gʿ/b*: »Denn bei ihm ist Erlösung« (Z.11f) und *ky ybwh / [y]šybnw / ʿwr*: »denn Jhwh bringt uns zurück Licht« bzw. *ky ybwh / [m]šybnw [w] / swr*: »Denn Jhwh <ist> unser Wiederhersteller und Fels« (Z.12–14)¹⁷⁶. Im Textablauf anschließend und the-

172 Die Umzeichnungen stammen aus: *Barkay*, *Plaques*, 152.162 (bei Amulett 1 ist die frei ergänzte Z.19 weggelassen [s.o. Anm. 168]), ebenso die Photographie von Amulett 1, die im Vergleich mit der anders belichteten und eingefärbten Photographie von Amulett 2 (aus: *Ahitw*, *Handbook*, 21) illustriert, wie groß die Unterschiede in der Lesbarkeit sind; ungleich bessere Qualität besitzen die Anm. 166 genannten Photographien. – Amulett 1 misst 9,7 x 2,7 cm, Amulett 2 3,9 x 1,1 cm.

173 So mit *Barkay*, a.a.O., 154; *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, *Amulets*, 55 u.a.; das Tetragramm nimmt *Jaroš*, *Fragmente*, 9 an, nach dem Dtn 7,9 bereits hier einsetzt, was jedoch die Reste in Z.3 widerlegen (s. folgende Anm.).

174 So jetzt, wie meist, mit *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 55; anders noch *Renz*, *HAE* 1, 453. Die Rekonstruktion gewinnt erheblich an Plausibilität durch die wörtliche Übereinstimmung mit der formelhaften Gottesbezeichnung durch die wörtliche Übereinstimmung mit der formelhaften Gottesbezeichnung *שֵׁמֶר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתָיו* wie sie Dtn 7,9; Neh 1,5; Dan 9,4 belegt ist; vorangegangen sein dürfte in Z.2f eine Titulatur wie *אֵל גְּדוֹל* (Dtn 7,21; Ps 95,3; 77,14) oder *הָאֵל הַגְּדוֹל* (Dtn 10,17; Dan 9,4; Neh 1,5), da in Z.3 *gd[l]* lesbar ist. Angesichts der Formelhaftigkeit ist indes Vorsicht geboten gegenüber einer literarischen Beziehung zu diesen Stellen bzw. einer von ihnen; dies unterstreichen die dort überschüssigen Ein- und Ausleitungen, und historisch käme nur Dtn 7,9 in Frage (jedenfalls bei der wahrscheinlichen, spätvorexilischen Datierung, s.u. B.II.4.b). Der meist angeführte Verweis auf Dtn 7,9 (so etwa *Keel/Uehlinger*, *Göttinnen*, 418; *Barkay*, a.a.O., 155; *Yardeni*, *Remarks*, 178; *Jaroš*, a.a.O., 8f; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, *Inscriptions*, 266) ist also mit Vorsicht zu genießen, aber insofern berechtigt, als die Formel sachlich dtn-dtr. konzipiert ist (s.u. B.II.4.d).

175 So im Anschluss an die jüngste Lesung von *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 58ff und *Abb. 20f*. – *hbrkb* stellt im (fragmentarischen) Kontext vermutlich ein Nomen dar, denkbar wäre auch ein Partizip feminin; die Konstruktion mit *mn* wird allerdings eigenartig verwendet (s. ebd. zu möglichen Deutungen – mit Präferenz für *tq[p/h] brkb mkl [p]/h wmbʿ*: »stärker <ist> Segen als jede Falle und als das Böse«, die aber aufgrund der schlecht erhaltenen Z.8 sämtlich unsicher bleiben).

176 Die Zeilen sind schwer zu entziffern; auch die besseren Photographien bei *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 56ff mit *Abb. 22f*, die für die zweite Op-

matisch darauf basierend endet Amulett 1, in die direkte Anrede wechselnd, mit dem gegenwarts- und zukunftsbezogen Segensformular (Z.14–18, s.u.).

(2) Beim *kleineren Amulett 2 (KHin 2)* ist der Anfang ebenfalls beschädigt; wahrscheinlich ist eine Zeile abgebrochen, denn in der jetzigen Z.1 sind die Buchstaben oben »abgeschnitten«. Trotzdem lässt sich in Z.1f – nach einem anfänglichen *b* oder *w* – deutlich die partizipiale Segensformel $\overset{\circ}{b}r\overset{\circ}{k} \overset{\circ}{h}/[?] \overset{\circ}{l}y\overset{\circ}{b}r\overset{\circ}{w}/[h]$: »Gesegnet ist/sei e[r]/si[e] vonseiten Jhw[h]s« entziffern, wie sie identisch in KAgr 3 (im Anschluss an einen Personennamen) vorliegt¹⁷⁷. Daher steht zu vermuten, dass – wie in Amulett 1 – der Personenne des Eigentümers auf einer oder allenfalls zwei vorangehenden Zeilen, die weggebrochen sind, das Amulett eröffnet hat: Sein Schluss lässt sich noch rechts in Z.1 erkennen ($\overset{\circ}{h}/\overset{\circ}{w}$). Z.3–5 sind stark beschädigt, könnten aber im Kontext passend Jhwh appositionell als Helfer präzisieren¹⁷⁸. Wie bereits in Amulett 1 schließt das Segensformular in Z.5–12 asyndetisch, also wohl als schlichte Fortsetzung, an (s.u.). Bereits dessen letzte Zeile und stärker dann noch der Folgetext in Z.13ff haben eine massive Beschädigung erlitten, sodass nach wie vor keine Aussage rekonstruierbar ist; deutlich ist bloß, dass auf den Segen noch, anders als in Amulett 1, ein Aussagenblock von ca. 5–6 Zeilen folgt. Und im Unterschied zu Amulett 1 enthält auch die Rückseite einige Buchstaben in Längsausrichtung, deren Reste vielleicht als Personennamen lesbar sind¹⁷⁹.

(3) Obgleich beide Amulette ausweislich der Schreibweise von verschiedenen Personen eingeritzt wurden, gehören sie offensichtlich im Blick auf Textinhalt, Material und Anfertigung sowie Gattung und Funktion eng zusammen

tion plädieren, geben keinen definitiven Aufschluss. Ich favorisiere aus inhaltlichen Gründen die erste Lesung (mit *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 418; *Jaroš*, Fragmente, 9; *Liess*, Weg, 310; *Janozski*, Konfliktgespräche, 230; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 268f), die epigraphisch aufgrund der erhaltenen Buchstabenreste in Z.13, wie sie die o. genannte Photographien zeigen, ebenso gut möglich sind. Stark abweichend liest *Renz*, HAE 1, 453, der in Z.11 keinen Neueinsatz sieht und Z.12–14 als Frage deutet.

177 So überzeugend *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 62ff. Etwas anders lasen noch *Barkay*, Plaques, 160; *ders.*, Benediction, 58; *Davies*, Inscriptions, 72; *Renz*, a.a.O., 454: $\overset{\circ}{h}b\overset{\circ}{r}w/[k]$: »der Gesegnete« (mit vermutetem Personennamen in Z.2); ähnlich *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 418 u.a.: $[?i]h \overset{\circ}{b}r\overset{\circ}{w}/[k]$: »[D]u bist/seist gesegnet« (mit Personennamen in Z.2).

178 Vgl. so *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, a.a.O., 64f; mit ihnen kann man in Z.3–5 lesen: $\overset{\circ}{h}z\overset{\circ}{r} \overset{\circ}{w}/\overset{\circ}{h}g\overset{\circ}{r} \overset{\circ}{h}/[r]$: »(Jhwh,) der hilft/Helfer/kämpft/Kämpfer und der zurechtweist das Böse/Zurechtweiser des Bösen«. Von daher haben sich die Mutmaßungen über eine Aussage zur Rettung aus bzw. Bewahrung vor dem Bösen (so noch *Barkay*, a.a.O., 161 u.a.) ebenso erübrigt wie die völlig andere Lesart in Z.1–4 von *Korpel*, Structure, 3.

179 So *Barkay*, a.a.O., 167f, der im Anschluss an F.M. Cross $\overset{\circ}{l}y\overset{\circ}{s}h\overset{\circ}{w}$ erwägt, was zu Z.1 passen würde (falls dort lediglich eine Zeile voranging mit dem Namen des Besitzers ohne Patronymikon).

und entstammen derselben Zeit¹⁸⁰. Im vorliegenden Zusammenhang ist zentral, dass die *Segensthematik auf beiden Amuletten strukturell, inhaltlich und pragmatisch vergleichbar auftritt* und dabei die *thematische Schlüsselrolle* innehat. Zunächst ist *brk* je an zwei Stellen belegt: Einmal im ersten Teil, entweder als partizipiale Segensformel unmittelbar nach der Personenangabe (KHin 2,1f) oder etwas später nominal als zweite Aussage des Jhwhwirkens (KHin 1,8ff); zum Ändern – nach einer Präzisierung (KHin 2,3ff) bzw. Begründung (KHin 1,11ff) des Jhwhwirkens und darauf basierend – als in direkter Anrede formuliertes, gegenwarts- und zukunftsorientierte Wünsche bietendes Segensformular (KHin 1,14ff; 2,5ff). Während so die ersten, kürzeren Segensformulierungen in Form und Funktion stärker divergieren, aber an strukturell ähnlicher Stelle auftreten, wird das zweite, ausführlichere Segensformular in beiden Amuletten strukturell und funktional sehr ähnlich verwendet; insbes. erfolgt der Anschluss an den (je hypothetischen) Prätext in beiden Fällen asyndetisch mit der Fügung *yiqtol-x*, womit eine normale, reguläre Fortsetzung vorliegt, die aufgrund der jussivischen Eigenart gegenwarts- und zukunftsgerichtet ist und derart in pragmatischer Hinsicht einen passenden Abschluss eines Segensamuletts bildet (KHin 1; anders KHin 2, ohne dass dort etwas über der Schluss erkennbar wäre). Soweit der kompositionelle Aussageverlauf beider Plaketten rekonstruierbar ist, zielt er demnach – korrespondierend zur als Amulett bestimmbaren Funktion (s.u. B.II.4.b) – auf Segen, sodass man insgesamt angemessen von *Segensamuletten* sprechen kann. In thematischer Hinsicht lässt sich die Komposition beider Segensamulette wie folgt skizzieren:

<i>KHin 1</i>	<i>KHin 2</i>
(Z.1f) Personennamen	Personennamen (Z.X - 1)
(Z.2–8) Einführung Jhwhs: <i>bryt + hsd</i> für <i>'hbw + šmry mšwtw</i> (gegenseitige Bundestreue)	
(Z.8–10) <i>brkb</i> (Jhwhs) überwiegt Böses/Unheil	Partizipiale Segensformel: <i>brk b' lybw</i> (Z.1f)
(Z.11–14) Begründung: Jhwh bringt Erlösung (<i>g'lb</i>) und Licht (<i>'wr</i> [?])	Präzisierung: Vonseiten Jhwhs als Helfer (<i>h'zr, hg' r</i> [?]) (Z.3–5)
(Z.14ff) Segen Jhwhs	Segen Jhwhs (Z.5–12)
	Unbekannter Abschluss (Z.13ff)

Abb. 33: Thematische Komposition der beiden Segensamulette aus Ketef Hinnom (KHin 1-2)

180 Vgl. dazu vorab Barkay, a.a.O., 148ff.

(4) Das strukturell und thematisch zentrale *Segensformular* sticht formal durch den Anredecharakter und die offene Benennung von Sprecher und Hörer (was die Charakterisierung als Formular rechtfertigt) hervor und stellt unbestrittenermaßen kompositionell wie thematisch eine Einheit dar: den sog. aaronitischen (Priester-)Segen. Bevor die Segensamulette mit Num 6,24–26 verglichen werden können (s.u. B.II.4.c), ist ihre weitestgehende inhaltliche Übereinstimmung zu konstatieren: Die erhaltenen Buchstaben(reste) stimmen nahezu exakt überein, Amulett 1 scheint lediglich – im Unterschied zu Amulett 2, aber entsprechend zu Num 6,24 – *wyšmrk* parataktisch mit einem zusätzlichen *w* anzuschließen (s.o. Anm. 170).

Formal werden die Segenswünsche wie in KAgr 9,6f mit jussivischen Verbalsätzen eröffnet, wobei nun Jhwh explizit und in betonender Wiederholung als Subjekt und Segensspender erscheint; auch die seltene Kombination von *brk* und *šmr* entspricht KAgr 9,6f (und atl. nur Num 6,24¹⁸¹).

Neu ist hingegen der anschließende Wunsch, *Jhwh möge sein Angesicht aufstrahlen lassen über dem Amulettträger*. Die Lichtterminologie (*ʿwr* im Hif'il) zeichnet Jhwh luni-solar¹⁸², und in Verbindung mit Jhwhs Angesicht resultiert eine starke Tempel- (wenn nicht gar Kult-)Konnotation: Das Angesicht Jhwhs hebt auf die freundliche Gestimmtheit Jhwhs ab¹⁸³; im Blick steht ausweislich einschlägiger Psalmenstellen Jhwhs Präsenz im Tempel, die Gerechtigkeit und Lebensfülle schafft¹⁸⁴. Der sich im Aufstrahlen von Jhwhs Angesicht realisierende Segen zielt dabei auf Hilfe und Rettung (vgl. Ps 31,17; 67,2; 80,4.8.20; 119,135; Dan 9,17; s. KHin 1,8–10.11–14; 2,3–5), wie es ähnlich schon früher in Primärtexten der Fall war, wird nun aber innovativ und dezidiert mit Tempeltheologie verbunden, die Jhwh und seine wirkmächtige Präsenz vorab im Heiligtum verortet.

181 *Korpels* Verweis auf Belege innerhalb von mehreren benachbarten Versen, so in Gen 28,14f u.a. (Structure, 5), gehört in eine andere, weitere Kategorie, die hier auf sich beruhen kann.

182 Gegenüber einseitigen Zuordnungen so zu Recht *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 421. Religionsgeschichtlich lässt sich diese Ausprägung in der Eisenzeit IIC plausibilisieren (s.o. A.II.2.b).

Vgl. generell zur Solarisierung Jhwhs etwa *Keel*, Kulttraditionen; *ders.*, Sturmgott; *ders./Uehlinger*, Sonnengottheit und zur neueren Debatte etwa *F. Zeeb*, Sonnengott.

183 Vgl. *Seybold*, Segen, 45; *J. Reindl*, Angesicht, 131ff; *B. A. Levine*, AB 4, 227f; ikonographisch *S. Schroer/T. Staubli*, Saft, 32f (israelitisches Siegelamulett aus der SB mit zugewandtem Angesicht einer Göttin) sowie *Keel*, Bildsymbolik, 166 und Abb. 257 (Grabmalereien aus Marescha aus dem 3. Jh. v.Chr., die die Begegnung von VerehrerInnen mit dem Licht [Gottes] darstellen). Weiter ab führen die akkadischen »Parallelen«, die *C. Cohen*, Blessing, 230ff (zu Num 6,25f) nennt.

184 Vgl. Ps 4,7; 11,7; 16,11; 17,15 u.ö.; in Verbindung mit *brk(b)* 24,6; 67,2. – Den kulturellen Aspekt streicht *Seybold*, a.a.O., 47ff heraus.

Darauf folgt in Amulett 2 unmittelbar, anders als in Num 6,25f, der abschließende *Friedenswunsch*, der in dieser Form selten ist¹⁸⁵. Damit wird, kurz gesagt, die Dimension der unversehrten Ganzheit göttlicher Ordnung eingespeist, wobei die Formulierung mit *šym* den Aspekt gültiger Rechtssetzung akzentuieren dürfte¹⁸⁶. Ähnlich wie in brieflichen Friedenswünschen (etwa in Arad, s.o. B.II.3.c) wird dabei in direkter Anrede dem einzelnen Individuum, hier dem Amulettträger, die universale Friedensordnung gewünscht, sodass sich – analog zu der beim Segen bereits mehrfach belegten Relation – Individual- und Universalaspekt eng verschränken; bekanntlich erscheint *šl(w)m* dabei absolut, wird also nicht Jhwh subordiniert, sondern die universale Ordnung wird von Jhwh gültig »(durch)gesetzt«.

Die *Komposition des Segensformulars* (von KHin 2 und wohl auch von KHin 1 [s.o. Anm. 168]) besteht aus zwei weitgehend parallelen Bikola: Ein asyndetisch einsetzender jussivischer *yiqtol*-Vordersatz mit Personalsuffix der 2. Person Singular und Jhwh als Subjekt¹⁸⁷ führt weiter zu einem parataktisch angehängten¹⁸⁸ Nachsatz, der ebenfalls im Jussiv und mit Personalsuffix – jedoch ohne Jhwh – konstruiert ist. Die einzelnen »Stichen« sind also (trotz der Ausnahme in KHin 2,6) binär strukturiert, und man kann sogar erwägen, ob ein *w-explikativum* vorliegt, sodass der Vordersatz konsequent auf den Nachsatz hinführt¹⁸⁹. Die Abfolge der Sätze und »Stichen« vollzieht insgesamt unverkennbar eine *Ausweitungsbeziehung*, die sich vom individuellen Segen zum universalen Frieden für dieses Individuum spannt (s.u. B.II.4.c). Dabei liegt der Akzent ausweislich der Verbenkette (sie macht 4 von 10 Worten aus in KHin 2) auf den (Segens-)Tätigkeiten für das (ebenfalls viermal) angesprochene In-

185 Exakt identisch findet sich *šym šl(w)m* nur Num 6,26, ähnlich prädiert Ps 147,14 von Jhwh: $\text{הַשָּׁמַיִם יְבַרְכּוּךָ וְיָלִיְכוּ לְךָ שְׁלֹמֹה}$ (vgl. noch Jes 60,17). S. epigraphisch weiter in Elephantine: *zy šymw ly šlm wrhmn*: »dass sie mir setzen Frieden und Erbarmen« (TADAE 4, 284), und aramäisch in einem ägyptischen Lederbrief aus dem 5. Jh. v.Chr.: *[kzy] 'lhy' šlm yšymw lk*: »[auf dass/sodass] die Götter dir Frieden setzen mögen« (G. R. Driver, Documents, 35: Brief XIII,6); s.a. zu *brk bšlm* o. B.II.3.d mit dem Verweis auf Ps 29,11 in Anm. 165).

186 So mit Seybold, Segen, 46f; s. zum Ganzen immer noch Steck, Friedensvorstellungen, 27ff; Schmid, Frieden, 45ff; ders., TRE 11, 605ff; jüngst Krüger, Frieden, 117ff.

187 Die Reihenfolge von Subjekt und Objekt variiert aus syntaktischen Gründen.

188 In KHin 1 und Num 6,24ff je syndetisch mit *w* angefügt, in KHin 2 aus unklaren Gründen (s.o. Anm. 170) selbständiger in asyndetischer Parallelstellung. Stelle man allein darauf ab, ergäben sich in KHin 2 drei einteilige asyndetische Sätze mit einem vierten syndetischen Schlusssatz, doch sprechen die übrigen Strukturbefunde (wiederholtes Subjekt »Jhwh«; Entsprechung von *yšmrk* und *wyšm lk šlm*) für die hier vertretene bikolische Deutung.

189 So etwa Noth, ATD 7, 53; Cohen, Blessing, 229; Staubli, NSK 3, 228 zu Num 6,24ff. Diese »Konsequenz« ist jedoch in KHin 1–2 wie in Num 6,24ff durchaus variabel und insofern relativ.

dividuum – und zwar *Jbrwhs Segenswirken*, wie das syntaktisch überflüssige, wiederholte Subjekt eindringlich unterstreicht. Insgesamt besitzt das Segensformular in KHin 1–2 also eine formschöne Komposition¹⁹⁰ aus zwei Bikola mit einer sachlich profilierten Segens-Konstellation.

Im Anschluss an diese textbasierten Überlegungen zu Text, Komposition und Aussagegehalt der beiden Segensamulette und speziell zum für sie zentralen Segensformular können nun die Funktion, der Kontext und die Datierung der Segensamulette kurz erörtert werden (B.II.4.b), bevor ein literargeschichtlicher Vergleich das Verhältnis zu Num 6,24–26 klärt (B.II.4.c) und abschließend die Segens-Konstellationen und -Transformationen beschrieben werden (B.II.4.d).

b) *Funktion, Kontext und Datierung der Segensamulette*

In der Mitte der eng zusammengerollt entdeckten Amulette befinden sich kleine Öffnungen von ca. 3 mm (KHin 1) bzw. ca. 1,5 mm (KHin 2); durch sie war wahrscheinlich ein Faden geführt, sodass die zylinderförmigen Plaketten um den Hals getragen werden konnten. Zusammen mit den Gebrauchsspuren an den Rändern macht dies wahrscheinlich, dass die aufgewickelten Silberrollchen – bereits zu Lebzeiten der Träger (angesichts der Namensreste handelt es sich kaum um Frauen) – als *apotropäische Amulette* fungierten¹⁹¹: Sie sollten offensichtlich kraft der eingeritzten Worte Böses abwenden und Segen bewirken (s.u. B.II.4.d), wurden also magisch verwendet¹⁹². Dies steht in einer

190 Zu ihr gibt es (weder mesopotamische noch) ägyptische Analogien (gegen S. R. Keller, *Analogue*, 338.340ff, der einen ägyptischen Grabtext vom Ende des 3. Jtsd. v.Chr. mit einzelnen thematisch ähnlichen Zügen beibringt, der aber in vielerlei Hinsicht stark divergiert und dessen beanspruchte Struktur-Ähnlichkeiten völlig an Num 6 bzw. KHin 1–2 vorbeigehen [z.B. im Blick auf den binären Aufbau]).

191 Darüber besteht ein einmütiger Konsens, vgl. etwa Barkay, a.a.O., 181ff; Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman, *Amulets*, 46; Barkay/Lundberg/Vaughn/Zuckerman/Zuckerman, *Challenges*, 169; Renz, HAE 1, 452; vorsichtiger nach breiter Diskussion lediglich R. Livak, *Grube*, 233f (Lit.).

Hingegen wird aufgrund einiger Textaussagen manchmal eine spezifische Anfertigung als Grabbeigabe vermutet (so Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 421; Jaroš, *Fragmente* 30), doch widersprechen dem die erwähnten Gebrauchsspuren (mit Barkay, *Plaques*, 148; Köckert, *Wandlungen*, 29f; Berlejung, *Tod*, 489 u.a.).

192 So mit Recht z.B. Dever, *Wife*, 131; Görg, NBL 1, 24; s.a. zum Ganzen Eberhardt, *Unterwelt*, 381ff; ohne stichhaltige Gründe anders etwa Crawford, *Blessing*, 40f. Einen solchen Gebrauch indizieren auch Ex 13,9; Dtn 6,8; 11,18 (dort freilich mit anderer Begründung), und zahlreiche funktional vergleichbare Amulette aus Israel und dem alten Orient bestätigen diese Deutung (s. Barkay, a.a.O., 181ff; Herrmann, *Amulette*, 3; J. Naveh/S. Shaked, *Amulets*, 35ff; M. Gaster, *Amulets*, bes. 400; P. Busch, *Magie*, 25ff; zur Amulettfunktion von Siegeln Keel, *Einleitung*, 266ff); eigens erwähnt sei dazu eine Amulettgruppe, die Teile des (apotropäisch gedeuteten) *Erra*-Epos enthält und mit (freien) Segensformeln für den Träger kombiniert (s. dazu

gewissen Spannung zum Textgehalt – zumal wenn, wie aufgrund von Amulett-Parallelen wahrscheinlich ist, die Segenszylinder nach der Fertigstellung kaum je entrollt wurden und der Textgehalt somit keine Rolle mehr spielte; insofern kann man nach der ursprünglichen Entstehung und Verwendung des Segensformulars selber zurückfragen (s.u. B.II.4.d). Auf jeden Fall wurden die Amulette, wieviel Erfolg auch immer ihnen zu Lebzeiten des Trägers beschieden war, später in sekundärer Verwendung den Toten als Grabbeigaben mitgegeben, wie die Fundstelle des in situ entdeckten Amuletts 1 »unterhalb einer Bestattungsbank zusammen mit zahlreichen weiteren Einzelfunden« deutlich belegt¹⁹³.

Der *Fundkontext* beider Amulette ist also ein Grab, näherhin die Grabkammer Nr. 25 der aus fünf Kammern bestehenden Grabhöhle Nr. 24 in Ketef Hinnom¹⁹⁴. Die Grabarchitektur entspricht dabei unbestrittenermaßen der Eisenzeit II(C), doch wurde das Grab bis ins 1. Jh. v.Chr. weiter betrieben: Es enthielt Gebeine von ca. 95 Personen und über 1000 weitere Fundstücke. Dabei wurde Amulett 1 im mittleren Quadranten D (in einer Höhe von 7 cm innerhalb der 65 cm starken Fundschicht), Amulett 2 im hintersten (westlichsten) Quadranten B gefunden¹⁹⁵; dies ist für die Datierung insofern nicht unwichtig, als die älteren Überreste im Zuge der Weiterbetreibung des Grabs jeweils nach hinten (Westen) geschoben wurden, sodass aufs Ganze »the plaques in question come from clear Iron Age contexts«¹⁹⁶.

Die *Datierung* der Amulette ist umstritten und schwankt zwischen spätvorexilischer Zeit (spätes 7./frühes 6. Jh. v.Chr.)¹⁹⁷ und (früh)nachexilischer Zeit. (1) Wie bereits angesprochen führt die Stratigraphie des Fundkontextes insbes. von Amulett 1 auf die erste Nutzungsphase des Grabs und damit auf erstere Option; (2) dasselbe gilt für die

E. Reiner, Amulets, 148ff; TUAT 3/4, 781 [G. G. W. Müller]; zur apotropäischen Funktion s. die Schlussrede auf Tafel 5, Z. 48ff: s. TUAT 3/4, 801 [Müller].

193 *Renz*, HAE 1, 447; s.a. *Barkay*, a.a.O., 148ff.

194 Vgl. dazu und zum Folgenden *Barkay*, a.a.O., 141ff (mit Plänen); *ders.*, *Treasure*, 11.

195 *S. Barkay*, a.a.O., 146.148.

196 So das rezente Fazit von *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, Amulets, 44; ebenso bereits *Barkay*, *Plaques*, 145ff. Ganz so klar ist der archäologische Kontext indes nicht, denn die Datierung der meisten Fundstücke ins 7.–5. Jh. v.Chr. (lediglich etwa acht Stücke datieren späthellenistisch, d.h. aus dem 1. Jh. v.Chr.) lässt einen gewissen Spielraum offen (über das Exil hinaus bis in nachexilische Zeit), widerrät jedoch einer hellenistischen oder gar hasmonäischen Datierung (so aufgrund paläographischer Beurteilungen *Renz*, HAE 1, 447ff, bes. 449; *F. Dexinger*, *Funde*, 261; *Seybold*, *Segen*, 79; *Köckert*, *Wandlungen*, 30; *Achenbach*, *Vollendung*, 516; *Berlejung*, *Tod*, 489; *dies.*, *Religionsgeschichte*, 122; vgl. *J. Rogerson/P. R. Davies*, *Tunnel*, 146f).

197 Die anfängliche Diskussion um eine Präferenz für das späte 7. oder frühe 6. Jh. v.Chr. (für letztere v.a. *Yardeni*, *Remarks*, 178ff), die im vorliegenden Kontext keine Bedeutung hat, lässt sich nicht entscheiden und ist inzwischen abgeebbt bzw. hat sich verlagert.

(älteste) Grabarchitektur und -keramik, wenngleich hier eine Spannbreite vom 7.–5. Jh. v.Chr. denkbar bleibt (s.o. Anm. 196). (3) Nicht sehr weiterführend ist die konzeptionelle Ausprägung der Texte (s.u.), denn lediglich darauf gestützt wäre eine spätvorexilische Deutung zwar denkbar, jedoch nicht von durchschlagender Überzeugungskraft; umgekehrt widerraten einzelne Formulierungen, insbes. was Jhwh und seinen יְהוָה betrifft, einer allzu späten nachexilischen Datierung. (4) Insbes. aber indizieren die jetzt genauer beschreibbaren paläo- und orthographischen Befunde¹⁹⁸ eine Datierung um 600 v.Chr. Insgesamt stammen die Amulette also wahrscheinlich aus der *spätvorexilischen Zeit (um 600 v.Chr.)*¹⁹⁹ und sind damit rund ein Jahrhundert jünger als die Inschrift aus Hirbet el-Qom.

Im Blick auf den Fundkontext sind einige weitere Fundstücke interessant: Neben zahlreicher Keramik, öfter mit gemusterten Verzierungen (aber ohne abgebildete Personen oder Gottheiten), fand sich ein Namensiegel mit Zweigdekoration, kostbarer Schmuck sowie Anhänger in Form der Gottheiten Bes und Bastet²⁰⁰. E silentio ist dabei im Quervergleich mit anderen Grabbefunden recht bemerkenswert, dass »keine Terrakotten von Tauben, Göttinnen oder Reitern gefunden wurden«, also »[n]icht Aschera oder ein »Engel Jahwes«, sondern Jahwe selbst sollte hier – über einen Text vermittelt! – die Verstorbenen mit Segen und Schutz in die kalte Dunkelheit des Grabes begleiten«²⁰¹.

Die großzügige Grabarchitektur, der Fundreichtum und die wertvollen Segensamulette belegen, dass es sich hier um eine über Generationen, ja Jahrhunderte benutzte Grabstätte einer wohlhabenden Jerusalemer Familie, die in geistiger Nähe zum Tempel²⁰² steht und bereits in spätvorexilischer Zeit eine »proto-orthodoxe« Jhwhverehrung pflegt, handelt.

c) *Das literargeschichtliche Verhältnis der Segensamulette zu Num 6,24–26*

(1) Der *Priestersegens (Num 6,24–26) im Kontext von Num 6,22–27* weist die folgende, ebenfalls formschöne Gestalt auf:

198 Sie wurden unterschiedlich interpretiert, doch haben sich wichtige Einwände gegen eine spätvorexilische Datierung (so vorab *Renz*, HAE 1, 449ff; s.a.o. Anm. 196) durch die neuen Photographien erübrigt (vgl. im Einzelnen *Barkay/Vaughn/Lundberg/Zuckerman*, Amulets, 44ff; ähnlich bereits *Barkay*, Plaques, 169ff; *Jaroš*, Fragmente, 1.11ff.29).

199 Mit *Barkay*, a.a.O., 169ff; *ders.*, Treasure, 29; *Yardeni*, Remarks, 178ff; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 417; *H.-P. Müller/R. Riesner*, NBL 2, 230 (*Müller*); TUAT 2/6, 929 [*Conrad*]; *Liwak*, Grube, 231; *Dobbs-Allsopp/Roberts/Seow/Whitaker*, Inscriptions, 263; *Eberhardt*, Unterwelt, 378; s.a. vorige Anm.

200 Vgl. *Barkay*, Treasure, 22ff.26ff; [34].[5].[7] (hebräisch); *ders.*, Plaques, 145ff.

201 So bilanzierend *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 422. Obwohl die beiden figürlichen Götter-Anhänger vielleicht eine gewisse Ausnahme bilden, passt dieser Gesamtkontext zur auch inschriftlich beobachtbaren Konzentration auf Jhwh allein (s.u. B.II.4.d).

202 Vgl. etwa *Barkay*, Plaques, 147; *Keel/Uehlinger*, a.a.O., 417; *Liess*, Weg, 307 u.v.a.

- וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר (6,22) Und Jhwh sprach zu Mose:
 דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו לֵאמֹר (23) »Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen:
 כֹּה תְבַרְכוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמַר לָהֶם ›So sollt ihr die Israeliten segnen, indem ihr
 zu ihnen sagt:
 וַיְשַׁמְרֶךָ יְהוָה (24) Jhwh segne dich, und er beschütze dich.
 וַיֶּאֱרַךְ יְהוָה אֶת־פְּנֵי אֱלֹהֶיךָ (25) Jhwh lasse aufstrahlen sein Angesicht über
 dir, und er sei dir gnädig.
 וַיִּשָּׂא יְהוָה אֶת־פְּנֵי אֱלֹהֶיךָ וַיִּשֶׂם לְךָ שְׁלוֹם (26) Jhwh erhebe sein Angesicht über dich, und
 er setze dir Frieden.‹
 וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנִי אֲבָרְכֶם (27) Und (immer wenn²⁰³) sie meinen Namen
 auf die Israeliten setzen, dann werde ich sie
 segnen.«

Der hier interessierende Segen in V.24–26 weist *textkritisch* keine nennenswerten Probleme auf und lässt sich auch *literarkritisch* aufgrund textinterner Befunde nicht überzeugend problematisieren²⁰⁴ – ganz im Unterschied zu den externen Belegen der Segensamulette (s.u.).

Gegenüber dem Segensformular aus Ketef Hinnom (KHin [1–]2) stellen die *beiden Aussagen in Num 6,25b–26a* Neuerungen dar. *דָּנָן* (V.25b) besitzt oft, und insbes. in der auch sonst mit Num 6,24ff verwandten Stelle Ex 33,19 (par. רַחֵם), eine über allgemeine Gnade hinausgehende Fokussierung auf Erbarmen²⁰⁵, sodass die Zuwendung Jhwhs (V.25a) als barmherzige interpretiert wird. Die seltene Wendung *נִשְׂא פָּנִים* (V.26a) steht parallel zu *דָּאִיר פָּנִים* V.25a und weist auch inhaltlich einen ähnlichen Gehalt an »positiver Gestimmtheit« auf²⁰⁶, der »functionally equivalent to ›smile« ist²⁰⁷; spezifisch kommt beim

203 Zum iterativen Verständnis der *w-qatal*-Konstruktion vgl. *B. J. Diebner*, Iterativ, 142f (anders noch *ders.*, Segen, 207f).

204 *Zeeb*, Sonnengott, 910f, der im Übrigen eine Beeinflussung durch den Codex Hammurapi postuliert, schließt aus dem Fehlen der von ihm als Zeilenmitte bestimmten Wendung *פָּנֵי אֱלֹהֶיךָ* in V.24, dass der Segen ursprünglich ohne V.24b, dafür, man staunt, mit einer anderen Einleitung existiert habe; dass *פָּנֵי אֱלֹהֶיךָ* in V.24 fehlt, bildet isoliert indes eine viel zu schmale Basis für diachrone Folgerungen, zumal für die konkret gezogenen, die das Problem gar nicht beseitigen. Ebenso wenig überzeugt *Loretz*, Segens, 116f, der gleichfalls mit *פָּנֵי אֱלֹהֶיךָ*, das einen Abschluss markiere, den Nachtragscharakter von V.25b.26b begründet (zudem konjiziert er in V.26 *פָּנֵי* zu *עֵינָיו* »seine Augen« [so bereits *Mowinckel*, Psalmenstudien V, 22]).

Keiner Diskussion bedarf die metrisch erschlossene Umstellung des Segens, die *Freedman*, *Benediction*, 37ff vorlegt (s. dagegen schon *Loretz*, a.a.O., 119).

205 So überzeugend *H. N. Rösel*, Formulierung, 34; vgl. *Levine*, AB 4, 228.

206 *Rösel*, a.a.O., 35, der den Ausdruck als anthropomorph apostrophiert; zu fernerer akkadischen Parallelfomulierungen s.o. Anm. 183.

207 *M. I. Gruber*, *Faces*, 253, s.a. passim.

Erheben des Angesichts der »Ausdruck der direkten Zuwendung« hinzu²⁰⁸. Zusammen ergänzen die beiden Motive also den Segen um den Aspekt der von Barmherzigkeit geprägten direkten Begegnung mit Jhwh im Segen.

Die viel beachtete *Komposition von Num 6,24–26* entspricht weitgehend derjenigen von KHin (1–)2 (s.o. B.II.4.a), sodass sie hier nur gestreift zu werden braucht: Sie ist um die beiden genannten Glieder erweitert und umfasst drei Bikola; dementsprechend vollzieht sich thematisch ein Dreischritt, den man etwa mit den Stichworten »Schutz – Gnade – Frieden« angeben kann²⁰⁹.

Der *Kontext* von Num 6,22f.27 perspektiviert den (in V.24–26 wie in KHin unbestimmten und als Formular gestalteten) Segen als Priestersegens, der näherhin von den Aaroniden gespendet wird²¹⁰, und formuliert ihn als wörtliches Jhwhzitat, das Jhwh Mose zur Weitergabe an Aaron und dessen Söhne diktiert (V.22f); dabei stellt V.27 sicher, dass es Jhwh selber ist, der den Segen spendet, während die Priester ihn »bloß« (gestikulierend) äußern²¹¹. Die pluralische Rahmung (»Israeliten«, im Unterschied zum individuellen »Du« V.24–26) bildet zweifellos ein späteres literarisches Setting für das ältere, eigenständige Segensformular (in welcher Textgestalt auch immer)²¹². Derart wird die szenische Einheit Num 6,22–27 im literarischen Ablauf vor dem Neueinsatz in 7,1

208 *Seybold*, Segen, 121 (s. 46 mit Belegen für das »freie Aufschauen«, z.B. 2Kön 9,32; Hiob 11,15); *Hermisson*, Segen, 301. *נשא פנים* + *הנין* finden sich im AT noch Mal 1,9.

209 So *Korpel*, Structure, 7; zur Komposition, die wiederholt in allen Details und bis in die Zählung der Buchstaben hinein (über)interpretiert wurde, s. neben den Komm. vorab *Seybold*, a.a.O., 23ff.43ff; *P. D. Miller*, Blessing; wenig überzeugend versucht neuerdings *P. Endmann*, Segen, 519ff eine Zweiteilung für Num 6,24–26 (statt, wo dies einleuchtet, für KHin 1–2) aufzuweisen.

210 Vgl. zu den redaktionsgeschichtlichen Deutungsoptionen *Achenbach*, Vollendung, 512f. Später ist die sachliche Bewertung der menschlichen Segensspender in rabbinischen Diskussionen strittig (s. *Y. Muffs*, Personhood, 151ff). – Im Unterschied dazu sind nach Dtn 10,8; 21,5 (*לְכַרְתֶּם בְּשֵׁם יְהוָה*) die Leviten für den Segen zuständig.

211 S. *Hermisson*, Segen, 298; *D. Kellermann*, Priesterschrift, 97f. Dies verstärkt \mathfrak{G} noch, indem im dort an V.23 anschließenden V.27 das $\mathfrak{A}\mathfrak{N}\mathfrak{I}$ /ἐγώ um κύριος ergänzt wird. Dieselbe Tendenz der Sicherung von Jhwhs Segens-Kompetenz gegenüber den menschlichen Sprechern findet sich ja bereits in Kuntillet 'Ağrud, wenn auch anders formuliert. Dabei kann hier offen bleiben, ob V.27 gegenüber V.22f abermals sekundär ist, wie z.B. *Kellermann*, ebd. meint (u.a. aufgrund der unterschiedlichen Verwendung von \mathfrak{S} in V.26f, was aber natürlich nicht stichhaltig ist, wenn V.26[b] ohnehin älteres Gut darstellt).

212 Darüber besteht weithin Einigkeit, s. etwa *Kellermann*, a.a.O., 96; *Cohen*, Blessing, 228; *Achenbach*, Vollendung, 513 – wenn auch nicht über die zeitliche Einordnung des älteren Segens (s.u. Anm. 224).

Während V.27 singular ist (s. vorige Anm.), formulieren V.22f im literarischen Kontext typisch: Vgl. zu V.22 etwa die identischen benachbarten Einleitungen Num 5,1.5.11; 6,1; 8,1.5.23, und V.23aα entspricht Lev 6,18; 17,2; 22,2.18 (wobei eine massierte Berührung mit dem Heiligkeitsgesetz auffällt, was u.U. redaktionsgeschichtlich ausgewertet werden kann).

(Weihegaben für das Heiligtum) durchaus passend an die Reinheitsvorschriften in Num 5f angefügt²¹³, welche die angemessenen Voraussetzungen für die Segnung der בני ישראל schaffen, wie sie in der makrokontextuellen Situation des Volks Israel am Sinai nach Jhwhs Gesetzesoffenbarung (Ex 19–Num 10) erfolgen soll.

Redaktionsgeschichtlich besteht ein breiter Konsens darüber, dass Num 6,22–27 der P nachgeordnet ist – zumal bei einem wahrscheinlichen Abschluss der P in Lev 9,22–24 (s.u. B.III.4 mit Anm. 809) – und zu den nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen zählt²¹⁴; dies trifft namentlich für den Priestersegen auch sachlich zu, der im literarischen Ablauf wahrscheinlich den bisher fehlenden Wortlaut des hohepriesterlichen Segens im Rahmen der ersten Opferzeremonie (Lev 9,22–24) explizit nachträgt²¹⁵.

(2) Nach der knappen Analyse von Num 6,22–27 kann nun ein *literargeschichtlicher Vergleich der Segensformulare* auf den beiden Segensamuletten aus Ketef Hinnom und in Num 6,24–26 vorgenommen werden.

Dass ein solcher erforderlich ist, zeigen die weitestgehend wörtlichen Übereinstimmungen des erhaltenen Textes von KHin 1–2 und von Num 6,24–26: Eine bloß traditionsgeschichtliche Erklärung reicht dabei sicherlich nicht aus, vielmehr muss man ein literarisches Verhältnis (im weiteren Sinn) annehmen²¹⁶. Zur Diskussion steht im Wesentlichen²¹⁷, ob Num 6,24–26 eine ge-

213 Das wäre eingehender aufzuzeigen, vgl. mit Recht etwa P. J. Budd, WBC 5, 76 und Achenbach, a.a.O., 511f in Abgrenzung gegen eine zufällige Ansammlung »in den Nachträgen zur Sinaigesetzgebung, der »Rumpelkammer« des P-Bereichs, ohne dass eine Ordnung erkennbar wäre« (Seybold, Segen, 61).

214 Vgl. die klassische Zuteilung zur P^s bei H. Holzinger, KHC 4, XIV.28; Noth, Pentateuch, 19; Kellermann, Priesterschrift, 97f (Ausführung von Lev 9,22f); neuerdings Achenbach, a.a.O., 499ff; dafür sprechen, im Rahmen eines umfassenderen redaktionsgeschichtlichen Modells, auch die Bezüge des Rahmens (s.o. Anm. 212f).

215 So mit Kellermann, Priesterschrift, 97; Levine, AB 4, 66; Achenbach, a.a.O., 511 u.a.

216 Hingegen beschränken sich die Entsprechungen in Ps 4,7 und 67,2 auf einzelne Wendungen (gegen Staubli, NSK 3, 229; G. J. Wenham, Numbers, 110; Reindl, Angesicht, 131; vgl. Dever, Wife, 131; Liwak, Grube, 232).

217 Wenn man nicht *Urteilsenthaltung* üben will (Liwak, Grube, 231f) und auch nicht auf die literarischen »Grenzfälle« ausweichen will, die eine gemeinsame (mündliche oder schriftliche, jedenfalls nicht erhaltene) *Quelle* (so T. Vuk, Hinnom 35f: Gebetsformel aus der Tempelliturgie) oder eine textkritische *Haplographie* (so neben anderen Optionen Yardeni, Remarks, 180; s. Barkay, Plaques, 166) annehmen. Die beiden letzten Hypothesen setzen gegensätzliche Tradierungsmileus voraus; dabei erscheint die zweite anachronistisch, ist bei einem so kurzen Text ziemlich unwahrscheinlich und stellt auch (im Vergleich mit den neueren Ansätzen in der Textkritik bzw. Textgeschichte) methodisch eine Notlösung dar, die sich angesichts plausiblerer Alternativen nicht empfiehlt, ohne a limine ausgeschlossen werden zu können. Und gegen die erste Vermutung spricht einerseits die exakte »Zitierung« aus Dtn 7,9 (bzw. einer dtn Tradition [s.o. Anm. 174]) und andererseits die

genüber dem Segensformular von KHin 1–2 (zur Parallelität s.o. Anm. 168) um V.25b–26a ergänzte Erweiterung darstellt²¹⁸, oder ob umgekehrt KHin 1–2 eine Kurzfassung von Num 6,24–26 ist²¹⁹.

Fünf Argumente machen die erste Beurteilung, nach der *das Segensformular aus KHin 1–2 eine literargeschichtlich ältere Grundfassung von Num 6,24–26 (mit der Erweiterung um V.25b–26a) ist*, wahrscheinlich: (1) *Methodisch* kann der textkritische Grundsatz ›lectio brevior potior‹ auch in literarhistorischer Hinsicht prinzipielle Geltung beanspruchen, denn Traditionen werden eher ergänzt als gestrichen – zumal wenn, wie im aktuellen Fall auf den Segensamuletten, eine inhaltliche oder pragmatische Veranlassung zur Kürzung fehlt. (2) *Formal und inhaltlich* stellen Num 6,25b–26a Erweiterungen dar, deren Bildung auf der Textbasis von KHin 1–2 verständlich gemacht werden kann, was für eine Streichung in KHin 1–2 gegenüber Num 6,24–26 nicht gelingt. (3) *Thematisch* führen V.25b–26a eine sonst fehlende Tendenz ein, die Segen zugespitzt als von Barmherzigkeit bestimmte, direkte Begegnung mit Jhwh fasst (s.o.). (4) Die *Komposition* des Segensformulars von KHin 1–2 ist derjenigen von Num 6,24–26 zumindest ›ebenbürtig‹, wenn nicht ›überlegen‹²²⁰. Denn während dort ein klarer Fortschritt (Segen → Schutz → freundliche Präsenz → Frieden) vorliegt, tritt hier – trotz der eben genannten neuen inhaltlichen Tendenz – in den eingeschobenen Gliedern (Erbarmen → direkte Begegnung) eine gewisse Stagnation ein. (Und in Klammern darf man trotz des spekulativen Charakters vielleicht sogar fragen, ob das Gefälle nicht an Profil gewänne, wenn V.25f lauten würde: *יֵשׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיַּחַנֶּךָ יֵאָר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיִשְׂם לְךָ שְׁלוֹם*.) (5) Redaktionsgeschichtlich sind die *Erweiterungen in Num 6,25f* wegen ihrer Kürze schwer einzuordnen. Zwar kommt man über die engsten Parallelstellen zu חָנַן und נִשָּׂא פָנָיו in Ex 33,19 und (kombiniert) in Mal 1,9 nicht weiter, doch weisen sie immerhin in die nachexilische Zeit. Vielleicht aber lässt sich die konzeptionelle Tendenz, im Segen die direkte Begegnung mit dem barmherzigen Jhwh zu betonen, korrelieren mit der Sicherung von Jhwhs alleiniger Verfügungsmacht über den Segen im Rahmen (V.27, s.o. Anm. 212); dann resultiert eine mit V.22f und deren größeren literarischen Horizonten frühestens gleichzeiti-

bei einer festen Segensformel unwahrscheinliche nur einmalige atl. Überlieferung in Num 6.

218 So *Rösel*, Formulierung, 32.34ff; *Scharbert*, NEB 27, 32; implizit *M. D. Coogan*, *Finds*, 45; als eine Möglichkeit erwogen von *Zeeb*, Sonnengott, 911 Anm. 86; s.a. *Zevit*, *Religions* 396.

219 *Barkay*, *Plaques*, 176ff: 177; *M. Haran*, *Blessing*; *Korpel*, *Structure*, 8f; *Renz*, *HAE* 1, 448 und neuerdings *E. Waaler*, *Date*, 43ff, der auch Dtn 7,9 vorausgesetzt sieht (s. dazu o. Anm. 174) und völlig unhaltbar auf einen schon in joschijanischer Zeit weitgehend fertigen (nämlich mindestens P + Dtn umfassenden) Pentateuch schließt (a.a.O., 51ff).

220 So mit *Rösel*, Formulierung, 33; anders etwa *Cohen*, *Blessing*, 237.

ge Ergänzung, die ein älteres Segensformular (mit einem KHin 1–2 entsprechenden Textbestand) produktiv rezipiert und kontextuiert²²¹. Das bleibt jedoch eine Vermutung, die noch eingehender zu erörtern wäre.

Geht man einmal von diesem literargeschichtlichen Ergebnis aus, können abschließend einige *Folgerungen* gezogen werden:

- *Methodisch* ist festzuhalten, dass ein Text von einer formalen und inhaltlichen Schönheit und Geschlossenheit, wie sie Num 6,24–26 eignet, zwar textintern basierte Literarkritik ausschließt oder jedenfalls kaum aufweisbar macht, indes keineswegs generell literarische Integrität garantiert. Insofern liegt ein (sehr seltener) empirischer Glücksfall vor, bei dem durch die Kombination von primären und sekundären Textquellen ein Erkenntnis- (oder zumindest Hypothesen-)Fortschritt erzielt werden kann.
- *Literargeschichtlich* stellt das Segensformular aus KHin 1–2 in der Tat den ältesten archäologisch erhaltenen Beleg eines (Vorstadiums eines) Bibeltexts dar²²²; dieses (rezeptionsgeschichtlich gesprochen) kurze Segensformular wurde um die Aussagen in Num 6,25b–26a zur (heute gängigen) »Normalform« erweitert und in den nachpriesterschriftlichen Fortschreibungskontext integriert. (Nur verwiesen sei hier auf die in literargeschichtlicher Hinsicht analoge Erweiterung in Qumran [1QS 2,2–4].)
- *Forschungsgeschichtlich* ist gegenüber dem älteren Forschungsstand, wie ihn etwa Martin Noth dokumentiert, der in Num 6,24–26 zwar älteres Traditionsgut erkennt, für das es aber »naturgemäß unmöglich [ist], seine Entstehung auch nur einigermaßen genau zu datieren«²²³, ein Fortschritt erreicht, indem sich eine *Datierung von Num 6,24–26 bzw. einer Vorform davon* nun eben gerade »einigermaßen genau« vornehmen lässt: Aufgrund der bisherigen Funde, die eine ansehnliche Streuung aufweisen, kann sicher eine Einschränkung auf die Eisenzeit IIB–III vorgenommen werden²²⁴; die Segensformulierung mit jussivischem Verbalsatz deckt durch die Eckpunkte KAgr 9,6f (ohne Subjekt Jhwh) und das Witwenbitte-Ostrakon (mit dem Subjekt Jhwh) ein ähnliches Spektrum ab. Zieht man zusätzlich die exklusive Segensvollmacht Jhwhs bei gleichzeitiger Abwesenheit sämtlicher göttlicher Vermittlungsinstanzen sowie den Grabkontext heran, gelangt man in eine deutlich nach 700 v.Chr. (Hirbet el-Qom)

221 Ebenso verortet *Scharbert*, NEB 27, 32 V.25b–26a.

222 Vgl. *Albertz*, Segen, 98; *Coogan*, Finds, 45 rechnet die Amulette daher zu den 10 bedeutendsten archäologischen Entdeckungen für die Bibel.

Zu beachten ist aber die gebotene Zurückhaltung gegenüber weitergehenden literargeschichtlichen Folgerungen (s. mit Recht *Vuk*, Hinnom, 34; *Yardeni*, Remarks, 181; weniger zurückhaltend indes *Barkay*, Plaques, 176ff).

223 *Noth*, ATD 7, 53.

224 Extreme Datierungen, wie sie etwa *Freedman*, Benediction, 35 (10. Jh. v.Chr.) vertritt, sind dadurch ausgeschlossen.

liegende Phase, also in spätvorexilische Zeit, wie sie durch die erörterten Datierungsindizien erhärtet wird (s.o. B.II.4.b).

d) *Segens-Konstellationen und -Transformationen auf den Segensamuletten*

Die Silberplaketten wurden o. wiederholt mit der Etikette »Segensamulette« versehen, womit die spannungsvolle Pointe ihrer Textaussagen und ihrer wahrscheinlichen Verwendung zugespitzt formuliert wird. Denn die Segensthematik ist ja in der Tat – vorab für KHin 2, etwas abgeschwächt auch für KHin 1 – kompositionell und thematisch prägend, und dazu fügt sich auch die pragmatische Abzweckung der Amulette auf Erlangung von Schutz und Segen.

- Wie repräsentativ die Segensamulette insgesamt²²⁵ *in quantitativer bzw. statistischer Hinsicht sind*, lässt sich nicht schlüssig beurteilen; man kann zwar von Gattungsparallelen her eine gewisse Verbreitung erschließen und auch ihre Sekundärverwendung im Grab scheint auf einer Linie mit Hirbet el-Qom zu liegen, doch lässt sich über den Stellenwert der auf ihnen »abgebildeten« Textgehalte (statt Bildgehalte) bloß spekulieren.
- *Sprachlich* ist die Segensthematik wiederum in *stark formelhafte Wendungen* gekleidet (mit der Friedenssetzung als weitgehender »Maßanfertigung« innerhalb des Segensformulars von KHin; Ähnliches trifft für Num 6,25b–26a zu): Das gilt für die partizipiale Segensformel in KHin 2,1f, deren Segens-Konstellation überhaupt exakt derjenigen auf der Steinschale von Kuntillet 'Ağrud (KAgr 3) entspricht (s.o. B.II.1) und die durch den Folgetext näher interpretiert wird. Dagegen ist der nominale Beleg *(h)brkb* in KHin 1,9 zu fragmentarisch erhalten, um Aussagen zu erlauben. Die jussivischen Verbalsätze des Segensformulars, in denen ein ungenannter Sprecher dem von ihm direkt angesprochenen Individuum Segen vom alleinigen Segensspender Jhwh wünscht, sind unterschiedlich stark geprägt: Das erste Bikolon *ybrk ybwh (w)yšmrk* (KHin 1,14–16; 2,5–7) hat seinen Vorgänger in KAgr 9,6f (*ybrk wšmrk*), wobei nun Jhwh explizit als Subjekt genannt wird (so auch im Witwenbitte-Ostrakon [*ybrkk ybwh*], s.o. B.II.3.d); die beiden sich ausweitenden Folgeaussagen sind etwas weniger formelhaft und besitzen (vereinzelte) Parallelen in Primärtexten und v.a. in atl. Psalmen.
- Insgesamt zeigt sich eine *formschöne Komposition* des Segensformulars von KHin 1–2 (ebenso wie von Num 6,24–26).
- Die *Segensinhalte* bringen gegenüber den bisherigen primärtextlichen Belegen keine neuen Elemente, sind aber in ihrer *Kumulation* bemerkenswert. Unbestimmt bleibt KHin 2,1f (wie KAgr 3; s.a. den o. B.II.3.a er-

225 Die einzelnen Segensformulierungen, also der nominale Gebrauch, die partizipiale Segensformel und die jussivischen Verbalsätze, besitzen ältere Analogien (s.o. B.II.4.a).

wähnten Felsblock), auf *Schutz und Rettung* vor Bösem/Unheil weist KHin 1,9 (ähnlich wie Qom 3,3 und die Hand darunter). Dies gilt auch für die Kombination von Segen und Schutz, welche die erste und offenbar vordringlichste Aussage des Segensformulars darstellt und gleichsam als klassisch gelten kann (s. KAgr 9,6f und den auf Schutz und Segen zielenden Gebrauch als Amulett); es handelt sich zugleich um die konkreteste Formulierung, während die *freundliche Zuwendung* und die *Setzung von Frieden* zunehmend abstrakter und umfassender sind. (In Num 6 wird dann die von Barmherzigkeit geprägte direkte Begegnung mit Jhwh ergänzt, wobei das Universalziel Frieden bleibt.) Derart wird der dem Individuum direkt gewünschte konkrete Segen zweifach erweitert und auf eine universale Friedensordnung bezogen, was keine bloß additive Aneinanderreihung von Segensaussagen, sondern vielmehr eine wohlkomponierte *individuell-universale Segenstheologie* darstellt. Ähnlich wie in Hîrbet el-Qom werden die Segensinhalte schließlich durch die *Sekundärverwendung im Grabkontext* auf die jenseitige Todeswelt bezogen und dadurch »vergeistigt«.

- Als *Segensspender* erscheint konsequent und *exklusiv Jhwh*. Er allein wirkt (mittels Aufstrahlen [und Erheben in Num 6,26] seines Angesichts) Segen – nicht mehr seine Ašerah, die (anders als noch in Hîrbet el-Qom) auf den Amuletten und im Grabkontext völlig fehlt²²⁶; dazu fügt sich die syntaktisch überflüssige Wiederholung des Subjekts »Jhwh«, die dieses stark betont, ebenso wie das Fehlen weiterer segensvermittelnder Instanzen (s.o. B.II.4.b mit Anm. 201). Auch der menschliche Segensspender ist zum bloßen Segenssprecher degradiert worden, der gleichsam als *kommunikativer Platzhalter* für Jhwh fungiert; er tritt zwar sprachlich gerade noch auf – Num 6,23.27 bestimmt ihn dann näher als aaronitischer Priester, der den Segen im institutionellen Rahmen der Tempelliturgie vermittelt – und äußert den Segenswunsch, doch allein Jhwh, der auch formal als repetiertes und damit betontes Subjekt der jussivischen (und nicht mehr performativen) Verbalsätze in 3. Person erscheint, wirkt den Segen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die bereits angesprochene *Spannung* zwischen dem ganz Jhwhs Souveränität anheim gestellten Segenswunsch auf der Textebene und der offenkundig magischen Verwendungsweise der derart beschrifteten Segensamulette insgesamt (s.o. B.II.4.b). Vergegenwärtigt man sich, dass die Amulette, einmal angefertigt, wohl permanent getragen, aber kaum je entrollt (oder gar gelesen) wurden, so wird die Gewichtsverteilung deutlich: So »korrekt« die Segens-

226 Bei den Ω-förmigen Vertiefungen in den Bestattungsbänken von Grabkammer 25 handelt es sich wohl schlicht um Kopfstützen (so neben einem denkbaren, indes völlig unprofilierten Nachwirken der Muttergöttin *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 422).

theologie auf den Plaketten sprachlich ist (im ›orthodoxen‹ Rückblick auf die mutmaßlich ›proto-orthodoxen‹ Maßstäbe der Verfasser/Träger), so gleichgültig ist sie *pragmatisch* im Blick auf die Funktion als Segensamulett – wenn anders ausweislich anderer Amulette kaum mit einer fundamentalen Umgestaltung des gesamten Verständnisses der Funktionsweise der Plaketten zu rechnen ist (die dann auch nicht mehr als Segensamulette bezeichnet werden könnten).

- Ebenso unbestimmt wie der menschliche Segenssprecher bleibt der *Segensempfänger*, der lediglich als mit ›Du‹ angesprochenes Individuum in den Blick kommt. Insofern Sprecher und Empfänger des Segens derart stereotyp bleiben, kann man sachgemäß von einem *Segensformular* sprechen, das in ganz unterschiedlichen Situationen personaler Kommunikation Anwendung finden kann und im vorliegenden Fall der Schriftlichkeit nicht einmal räumliche Kopräsenz von Sprecher und Empfänger erfordert. Dabei lässt sich das angesprochene du pragmatisch selbstverständlich mit dem – zunächst lebendigen, dann toten – *Amulettträger* identifizieren, doch ist damit wenig gewonnen.
- Unsichereres Gelände betritt man, wenn man nach dem *Sitz im Leben bzw. der Funktion des auf den Segensamuletten angebrachten Segensformulars selber* zurückfragt (s.o. B.II.4.b). Der Formularcharakter lässt sich selbstredend auf ganz unterschiedliche Situationen adaptieren, und es erfordert schon eine gewisse Zuversicht, um vom Kontext in Num 6,22–27 und/oder von den inhaltlichen Konnotationen der Segensformulierungen (v.a. *y'r ybwh pnyw*) aus auf die (auch) ursprüngliche Entstehung und Verwendung des Segensformulars im Rahmen von Kult und Tempelliturgie zu schließen²²⁷; dies wird trotz der genannten Vorbehalte die plausibelste Vermutung darstellen, zu der man gelangen kann, und mag in den ähnlichen Erwägungen zu Dtn 28,3–6* eine Parallele besitzen (s.o. A Anm. 326). Dann läge eine *Transformation* der Segenthematik vor, die gegenüber älteren, in alltäglichen Begegnungssituationen verhafteten Segensformeln bzw. -formulierungen eine liturgische oder kultische Ein- und Anbindung des Segens an die zuständige Gottheit, in diesem Fall an Jhwh (allenfalls – aber noch klar vor und im Unterschied zu Ketef Hinnom – noch mit seiner Ašerah), vornimmt; die in Anm. 227 erwähnte private Verwendung auf den Segensamuletten stellt dann bereits eine zweite Transformationsebene dar.

227 So oft in den Komm. zu Num 6,24–26, z.B. Noth, ATD 7, 53; für KHin 1–2 etwa Keel/Uehlinger, a.a.O., 420.

Trifft dies zu, belegt die Rezeption in privaten Segensamuletten nochmals von anderer Seite aus die Nähe (bzw. Annäherung) von offizieller und privater Religion (jedenfalls bestimmter Bevölkerungskreise) in spätvorexilischer Zeit.

- Die an der Sekundärverwendung der Segensamulette für Tote verfolgte Spur dokumentiert dieselbe *Kompetenzausweitung Jhwhs*, wie sie in H̱irbet el-Qom belegt ist, in nochmals verstärktem Ausmaß²²⁸. Wie dort treten Rettungs-²²⁹ und Segensaussagen, zusätzlich nun auch die Zusage von Jhwhs/Gottes Bundestreue und Lichtterminologie im Kontext von Grab und Tod/Toten auf; dabei ist Jhwh, und nunmehr er allein, im Rahmen privater Religion gehobener Bevölkerungskreise zuständig für die Verstorbenen und ihr Wohlergehen im Jenseits. Die Segensthematik erstreckt sich erneut auch auf den Todesbereich und tangiert das Verständnis von Leben und Tod²³⁰; sie belegt abermals, wie Jhwh seine Funktionen und Kompetenzen ausweitet. Anders als im zunächst beziehungslosen Gegenüber von Jhwh und Tod tritt Jhwh als Spender von Segen und Leben grundsätzlich in ein Verhältnis zum Tod und dessen Reich. »Erst im Gefolge seiner Solarisierung (d.h. ab dem 8. Jh.) hätte dann Jahwe in Juda nach der Unterwelt gegriffen und so die bestehende Beschränkung seines Kompetenzbereiches auf das Diesseits aufgehoben«²³¹. Analog zu und im Verein mit der parallelen dtr. ›Jhwh-allein-Bewegung‹ gewinnt Jhwh derart auch im Todesbereich an Einfluss (H̱irbet el-Qom), bis mehr oder weniger deutlich seine exklusive Zuständigkeit feststeht (Ketef Hinnom).
- Schließlich ist zu beobachten, dass Segen in Ketef Hinnom wiederum *unbegründet* auftritt, was im Rahmen der Primärverwendung (des Segensformulars und des Amuletts) nicht erstaunt. Darf man dies versuchsweise einmal auf die Sekundärverwendung übertragen, so ist gegenüber dem erheblichen Begründungsbedarf, der sich in H̱irbet el-Qom nachweisen ließ, eine gewisse Selbstverständlichkeit erreicht – die freilich e silentio erschlossen wird; in diesem Fall kann man konsequent, aber kühn, fol-

228 Wie bewusst die damit implizierten Transformationen der Segensthematik den diese Sekundärverwendung vornehmenden Personen waren, bleibt natürlich ebenso unklar wie, ob sie sich über die erwähnte Spannung zwischen Textgehalt und Amulettverwendung klar waren. Es geht hier lediglich darum, solche Transformationen zu benennen und die ihnen sachlich einwohnende Dynamik zu skizzieren.

229 S. bes. KHin 1,11; Liess, Weg, 309 interpretiert dies radikal als »Errettung aus dem Tod«; vgl. zu Jhwhs Wirken im jenseitigen Todesbereich auch KHin 1,8–14 (s. dazu Keel/Uehlinger, Göttinnen, 421f; Janowski, Konfliktgespräche, 230f).

230 Vgl. dazu Leuenberger, Leben, 355ff (Lit.).

231 *Berlejung*, Tod, 490 (wobei die ›Solarisierung‹ Jhwhs, zumal in Jerusalem, bereits ältere Elemente umfasst [s.o. Anm. 182]); mit *Janowski*, Toten, 29ff; *Seybold*, Segen, 81; *Schroer*, Aktualisierung, 298; *Uehlinger*, Kultreform, 67ff.82 (mit Verweis auf den auch im analogen Fehlen von Ašerah-Symbolik auf Siegeln nach 600 v.Chr. dokumentierten Rollentransfer von Ašerah zu Jhwh). Anders meint *M. A. Knibb*, Life, 395: »Basic to the Old Testament is the belief that Yahweh has power over both life and death«; dies hat Jhwh vielmehr erst allmählich errungen.

gern, dass die Kompetenzausweitung Jhwhs rund 100 Jahre nach Hirbet el-Qom eine bestimmte Selbstverständlichkeit erlangt hat und insofern eine gewisse *Primarisierung* der ursprünglich innovativen Vorstellung des Segens im Todesbereich stattgefunden hat. Diese Überlegung bewegt sich indes auf empirisch wie methodisch wenig gesichertem Grund und bleibt entsprechend tentativ.

- Die erhobenen Segens-Konstellationen und -Transformationen belegen insgesamt noch stärker als in Hirbet el-Qom *sekundäre Religion(erfahrung)en*: (1) Das betrifft erstens die *exklusive Jhwbbindung* des Segens, bei der jede göttliche bzw. übermenschliche Vermittlungsinstanz fehlt und die in ausführlicheren Texten bislang nie so konsequent vorlag. Gegenüber den älteren Inschriften stellt diese Konzentrationsbewegung zweifellos einen bewussten Vorgang und insofern eine sekundäre Religionserfahrung dar, die Segensinstanzen neben Jhwh mit Absicht negiert. Im Unterschied zur später im AT belegten Ašerah-Polemik fehlen in den Segensamuletten jedoch explizite Reflexionen oder Argumentationen; dennoch kann angesichts des o. B.II.1–3 einigermaßen deutlich gewordenen älteren Hintergrunds m.E. in Ketef Hinnom von einer Sekundarisierung gesprochen werden²³². (2) Zweitens kommt, obgleich implizit, der (sekundäre) Grabkontext hinzu. Wenn man die *Sekundärverwendung der Segensamulette im Todesbereich* einmal als beabsichtigten und reflektierten Vorgang postuliert (s.o.), dann zeigt sich eine gegenüber Hirbet el-Qom eindeutig »fortgeschrittenere«, d.h. exklusiver auf Jhwh fokussierte Segens-Konstellation im Horizont der Todeswelt. Sie stellt der Sache nach eindeutig eine auf sekundären Religionserfahrungen der Zuständigkeit Jhwhs im Todesbereich beruhende Verschiebung bzw. Weiterentwicklung der Segenthematik dar, die jedoch nicht explizit thematisiert wird. (3) Und v.a. ist drittens die *Gesamtkomposition der Segensamulette* anzuführen, die es diesbezüglich noch auszuwerten gilt: Auf dem größeren Amulett (KHin 1) werden ganz deutlich zwei unterschiedliche Traditionsstücke kombiniert: ein »dtn-dtr.« (Dtn 7,9/KHin 1,2–8) und ein »priesterliches« (Num 6,24ff/KHin 1,14–18[–20])²³³. Wie immer man die traditions- und literargeschichtlichen Verhältnisse beurteilt, unbe-

232 Vgl. analog im AT das sog. Ašerahschweigen in den Prophetenbüchern mit ihrer nicht unähnlichen Stoßrichtung (s. die Zwischenbilanz von Frevel, Göttin, 53ff).

233 Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, 421; Jaroš, Fragmente, 29f. – Die Bezeichnungen orientieren sich natürlich an den atl. Textcorpora; sie sind insofern angemessen, als sie auch und vorab inhaltlich dtn-dtr. (gegenseitige Bundestreue) bzw. priesterlich (unbedingte Zusage Gottes) konzipiert sind. Namentlich beim priesterlichen Segen ist indes noch nichts über den Segenssprecher impliziert, wie es Num 6,23.27 mit der Einführung der Priester gegenüber der unbestimmten Situation in KHin 1–2/Num 6,24–26 sekundär tun.

streitbar ist, dass zwei unterschiedlichen Konzeptionen oder Traditionsströmungen angehörende Elemente miteinander kombiniert werden²³⁴. Ja, im Blick auf die Einzelwendungen in KHin 1,17f(f); 2,8ff/Num 6,25f* und deren Verwurzelung in Psalmentraditionen kann man diese letztere sogar noch als dritten Bereich dazunehmen (sei es neu auf der Ebene von KHin, sei es auf dem schon vorgegebenen Segensformular). Und ergänzen lassen sich schließlich genereller die primärtextlichen Parallelaussagen zu *ybrk ybrwh (w)yšmrk* (KHin 1,14–16; 2,5–7) in KAgr 9,6f und in der Witwenbitte (s.o.), wengleich hier keine feste Traditionsströmung vorliegt. Bereits diese Kombination dtn-dtr., priesterlicher und psalmischer (sowie primärtextlicher) Traditionsstränge ist in der wahrscheinlichen spätvorexilischen Zeit bemerkenswert und bezeugt eine Synthese unterschiedlicher theologischer Konzeptionen (wie sie ähnlich auch anderwärts, etwa in Hirbet Bet Layy [BLay 1,1f], belegt ist). Wenn man – wie es methodisch und material im Blick auf die Textgestaltung angemessen ist – von einer bewussten Kombination ausgeht (und nicht von einem rein zufälligen Zusammentreffen), handelt es sich um tiefgreifende »theologische« Arbeit und Traditionssynthese (so jedenfalls würde man den Befund zweifellos beurteilen, wenn er sich im Horizont nachexilischer Schriftgelehrsamkeit präsentieren würde). Dann aber liegt offenbar eine typisch sekundäre Religion(serfahrung) vor. Diese Deutung kann noch präzisiert werden, wenn die o. vorgelegte Kompositionsanalyse herangezogen wird: Dann werden nämlich die unkonditionierten »priesterlichen« Segenswünsche (KHin 1,14ff) durch den Amulettanfang mit der gegenseitigen (und insofern: bedingten) »dtn-dtr.« Bundestheologie begründet und basieren darauf; der unkonditionierte »priesterliche« Segen wird also in dtn Manier durch die gegenseitige Bundestreue konditioniert und mithin eingeschränkt²³⁵. Es liegt also eine *theologische Synthese von priesterlicher, psalmischer und dtn-dtr. Tradition unter Federführung der letzteren* vor. Für die Geschichte der Segenstheologie ist dies deshalb von Bedeutung, weil man derart in spätvorexilischer Zeit (zu den Datierungsfragen s.o. B.II.4.b) eine religions- und theologiegeschichtliche Synthese verfolgen kann, die ohne diesen Primärfund, sondern allein aufgrund der literargeschichtlichen Befunde im AT in dieser Epoche wohl kaum (kon-

234 Dies trifft auch für das kleinere Amulett (KHin 2) zu, bei dem die dtn-dtr. Tradition (mindestens im erhaltenen Text) fehlt.

235 Ähnlich könnte es sich beim kleinen Amulett verhalten, wenn hier der Segen (KHin 2,5ff) auf Hilfeaussagen (KHin 2,3ff), die sich jedoch keiner profilierten Tradition zuweisen lassen, folgt.

Genau die umgekehrte Bewegung spielt sich dann bei der Formierung des Pentateuchs mit der Voranstellung der P ab (s.u. B.III.4.e; C.I).

sensfähig) vermutet würde²³⁶; hier kann man m.E. insgesamt, trotz des Fehlens einiger einschlägiger Merkmale, mit Recht von einer stark *sekundären Religion(serfahrung)* sprechen. Die dezidierte Ausrichtung auf den Jerusalemer Tempel als Präsenzort Jhwhs, wie sie priesterliche, dtn-dtr. und psalmische Traditionen indizieren und wie es auch dem weitgehend anikonischen Grabkontext entspricht, weisen am ehesten auf *tempelnahe Bevölkerungseliten in Jerusalem* als Träger dieser Synthesebewegung auf den Segensamuletten kurz vor dem Exil.

Als *Fazit* ergibt sich, dass die als letzte Primärtexte behandelten Segensamulette vom Ketef Hinnom eine kompositionell profilierte Kumulation mehr oder weniger bekannter Segensinhalte aufweisen, die Segen exklusiv von Jhwh (als dem wiederholten Subjekt jussivischer Verbalsätze) erwartet, aber pragmatisch gleichwohl »magisch« durch Segensamulette sicherstellt; die »priesterliche« Segens-Konstellation des eigentlichen Segensformulars (die auch Psalmentradition umfasst) wird dabei einerseits »dtn-dtr.« durch gegenseitige Bundestreue konditioniert und andererseits – durch die pragmatische Sekundärverwendung für Tote – auf den Grabes- und Todesbereich erweitert, sodass insgesamt eine stark sekundäre Religion(serfahrung) vorliegt.

5 Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in den epigraphischen Primärquellen

Auf eine detaillierte Zusammenfassung, welche die in der Regel im Abschnitt »« behandelten Segens-Konstellationen und -Transformationen aus Kuntillet 'Ağrud, aus Hīrbet el-Qom, in diversen Kurzformeln und -texten sowie auf den Amuletten vom Ketef Hinnom im Einzelnen wiederholt und synoptisch nebeneinander stellte, kann hier aufgrund der parallel aufgebauten Kapitel, die solche Vergleiche problemlos ermöglichen, verzichtet werden.

Interessanter ist es, einige grundsätzlichere Fragestellungen, (Transformations-)Linien und Folgerungen festzuhalten:

- Die meist *formelhafte Sprache*, die indes keineswegs unbedacht verwendet wird, und die in aller Regel recht unspezifischen, jedoch gerne auf eine Universalität hin tendierenden *Segensinhalte* (z.B. »alles«, Schutz, Rettung, Frieden, Völkerbesiegung) lassen wenig konkrete Profile erkennen.
- Abgesehen von ein, zwei Belegen in Kuntillet 'Ağrud (s.o. B.II.1.a) und der Höhleninschrift aus En Gedi (s.o. B.II.3.b), die Segen Gottheiten (Jhwh, Ba'al) zuschreiben, sind die *Segensempfänger* in den Primärtexten zumeist Menschen. Im Vorgriff auf B.III lässt sich festhalten, dass diese Gewichtung im Grundzug den atl. Segensformulierungen entspricht, die

236 Das gilt wohl trotz des Verweises von *Keel/Uehlinger*, Götinnen, 421 auf Parallelphänomene im Jeremia- und Ezechielbuch.

mehrfach und bisweilen an kompositionell zentralen Stellen (wie etwa den Psalter-Doxologien [s.u. B.III.6.d]) Jhwh als ברוך prädisieren.

- Die Frage der *Segensvermittlung* markiert den vielleicht am intensivsten bedachten Aspekt und hier erfahren die Segens-Konstellationen einschneidende Transformationen: Das unterschiedliche Zusammenspiel von menschlichen Segenssprechern und Jhwh als letztem Segensspender sowie allfälligen weiteren göttlichen Vermittlungsinstanzen zeigt eine sich verstärkende Konzentration auf Jhwh als den exklusiven Segensspender, die zunehmend sowohl »seine Ašerah« als auch die den Segen magisch und performativ vollziehenden menschlichen Segenssprecher verdrängt. Diese Konstellation wird in aller Regel auch von den atl. Belegen vorausgesetzt, die insofern auf diesem fortgeschrittenen segentheologischen Niveau einsetzen.
- Die *Verlagerung des Segens*, der ursprünglich vitales Wohlergehen im Diesseits sichert, auf die jenseitige Todeswelt impliziert ein vergeistigtes Verständnis von Segen als Sicherung jenseitiger »Lebensfülle« durch Jhwh. Dies bildet die zweite wichtige Transformation der Segens-Konstellationen, und es belegt (ebenso wie der genannte Aspekt der Segensvermittlung) eine langfristige und – wie die religionsgeschichtlichen Folgeentwicklungen dokumentieren – irreversible Kompetenzerweiterung Jhwhs, die sich in die Entstehung des biblischen Monotheismus einordnet, wie sie sich religionsgeschichtlich (auch aus dem AT) rekonstruieren lässt.
- Generell weisen die genauer analysierten Segenstexte eine *recht günstige Verteilung* im Abstand von jeweils rund 100 Jahren auf und erlauben als Primärtexte vertiefte Einsichten in profilierte Segens-Konstellationen und -Transformationen um etwa 800 v.Chr. (Kuntillet 'Ağrud), 700 v.Chr. (Hirbet el-Qom) und 600 v.Chr. (Ketef Hinnom) mit einigen zusätzlichen Schlaglichtern im letzten vorexilischen Jahrhundert (diverse Segensformeln und -texte). Diese Streuung – zumal im Vergleich mit der Gesamtheit der erhaltenen Primärquellen – erweist die *Segenthematik im alten Israel während der staatlichen Epoche als einen der dominanten Vorstellungskomplexe der religiösen Symbolsysteme*. Selbstverständlich sind dabei die unterschiedlichen Erhaltungszustände, Funktionen und Kontexte der Primärtexte zu berücksichtigen; dennoch resultiert insgesamt ein grobes religions- und theologiegeschichtliches Raster von Segens-Konstellationen und -Transformationen²³⁷, das im Folgenden bei der Analyse der wichtigsten atl. Textcorpora aufschlussreiche Vergleiche, Korrelationen und Differenzierungen ermöglicht.

237 Dies gilt insbes. für die zuletzt genannten Aspekte der Segensvermittlung und der Segensverlagerung; demgegenüber bestreitet etwa Crawford, *Blessing*, 231f Veränderungen (s.o. A.III.4 mit Anm. 225).

III Segen und Segenstheologien in den atl. Textcorpora aus staatlicher und nachstaatlicher Zeit

Die *althbräischen Primärquellen* aus staatlicher Zeit haben neben zahlreichen Einzelbeobachtungen auch wichtige Rahmendaten im Blick auf die zeitliche Erstreckung und das inhaltliche Spektrum der Segens-Konstellationen ergeben, die als religions- und theologiegeschichtliche Hintergrundinformationen bei der Analyse der Segenthematik in atl. Textcorpora – insbes. auf deren ältesten und vorexilischen Ebenen – hilfreich sein können. Umgekehrt ermöglichen die *Textcorpora der atl. Sekundärquellen* – namentlich ab dem tiefen Einschnitt des Exils in (post)exilisch-nachstaatlicher Zeit, für die segenthematisch relevante Primärtexte komplett fehlen – eine ergänzende bzw. weiterführende Beschreibung der religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen von Segen und Segenstheologien im alten Israel.

Aufgrund der *Eigenart der atl. Sekundärquellen*, deren Produktion sich als Traditionsliteratur in aller Regel über einen längeren Zeitraum erstreckt, ergeben sich bei kritischer Analyse im Unterschied zu den Primärquellen automatisch *diachrone Längsschnitte* der Segenthematik innerhalb der jeweiligen Textcorpora, die mehrfach – offensichtlich aufgrund der Relevanz der Thematik – von den Anfängen der Textcorpora bis zum Abschluss der produktiven Entstehungsgeschichte reichen und so Aufschluss geben über Fehlen, Auftreten, Ausprägungen sowie Verschiebungen der Segenthematik. Dies lässt sich in den summierenden Synthesen knapp bilanzieren und aufgrund der durch die atl. Quellen verbreiterten Textbasis zunehmend auch um *synchrone Querschnitte* zwischen den verschiedenen Segens-Konstellationen der Primärtexte und v.a. auch der einschlägigen atl. Textcorpora ergänzen.

1 Zur Auswahl der atl. Textcorpora

Naturgemäß werden nicht alle 437 Belege von בָּרַךְ (d.h. בָּרַךְ* II) im AT gleich ausführlich behandelt, ja nicht einmal sämtliche Vorkommen können überhaupt erwähnt werden. Es besitzen ja auch nicht alle Belege dasselbe Gewicht im Blick auf die religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segens-Konstellationen und -Transformationen im AT. Die ausführlichere Analyse beschränkt sich daher aus Raumgründen auf die vier Textcorpora, die für die hier untersuchten Fragestellungen am wichtigsten und aufschlussreichsten sind: (1) Die Vätergeschichte(n) der Gen (VG) (B.III.2), (2) das Dtn (B.III.3), (3) die Priesterschrift (P) (B.III.4) und (4) die Rahmenerzählung des Hiob-buchs (REH) (B.III.5); ergänzend sollen (5) pauschal die übrigen atl. Textbe-

reiche überblickt werden, die insgesamt von untergeordneter Bedeutung sind, aber einige Ergänzungen und Vervollständigungen erbringen (B.III.6).

Diese *Textauswahl* besitzt zunächst eine gewisse *statistische Evidenz*, insofern schon rein quantitativ die Gen mit 88 und das Dtn mit 51 Belegen das Feld anführen (hinter 83 Psalmstellen [s.u. B.III.6.d]); dies entspricht einem Auftreten von בָּרַךְ pro 235,5 Wörter in der Gen und pro 284,1 Wörter im Dtn (hinter 236,9 im Psalter und – wegen des geringen Umfangs wenig aussagekräftig – 262 in Rut)²³⁸. Wichtiger ist jedoch, wie sich schnell zeigt, dass בָּרַךְ hier nicht nur eine quantitative Ballung, sondern vielmehr auch *inhaltlich profilierte Konstellationen und Transformationen* sowie z.T. eine *Häufung an literarisch-kompositionellen Schlüsselstellen* aufweist: Dies gilt vorab für die *VG der Gen* und das *Dtn* (s. schon o. Exkurs 2), die literarisch wie entstehungsgeschichtlich anerkanntermaßen je einen zusammengehörenden Textkomplex bilden (s.u. B.III.2–3). Hinzu kommen die durch die teilweise alten Segenserzählungen bzw. -formeln und die jetzigen literarischen Einbindungen (im großen Geschichtswerk Gen–2Kön bzw. in Tora und vorderen Propheten) abgesteckten *langzeitigen Entstehungsprozesse*; sie erlauben es in der *VG der Gen* und im *Dtn* in einem im AT sonst nicht mehr erreichten Ausmaß, die Konstellationen und Transformationen der Segensthematik religions- und theologiegeschichtlich detailliert zu verfolgen (was eingeschränkt noch vom Psalter gesagt werden kann, wo indes präzisere Erkenntnisse oft durch die poetischen Gegebenheiten begrenzt werden [s.u. B.III.6.d]). Während sich die meist »(spät)dttr.« בָּרַךְ-Belege in Ex–Num (Tora) und Jos–2Kön (vordere Propheten) im Anschluss an die *VG der Gen* und das *Dtn* kurz in umfassendere Kontexte einbetten lassen (s.u. B.III.6.a–b), ist in den Prophetenbüchern Jes–Mal (hintere Propheten) durchwegs eine starke Ausdünnung zu konstatieren (s.u. B.III.6.c), und die »Schriften« zeigen ein vielfältigeres Bild, in dem die Segensthematik insgesamt (zumal in den weisheitlichen Büchern) nicht zentral ist (s.u. B.III.6.d).

Demgegenüber zeigt die Segensthematik in der *Priesterschrift (P)* – nach wie vor ein literarischer Fixstern am Himmel des Pentateuchs – ein kompositionell wie inhaltlich markantes Profil, das eine eingehendere Behandlung erfordert; außerdem liegt hier in spätexilisch-nachexilischer Zeit – auch segenthematisch – einer der wichtigsten und prägendsten Traditionsbereiche vor, dem etwa bei der Formierung einer Vorfassung des Pentateuchs eine Schlüssel-funktion zukommt.

Schließlich verspricht die *Rahmenerzählung des Hiobbuchs (REH)* mit ihren sieben prägnanten Segensformulierungen, exemplarisch Aufschluss zu geben über die Segensthematik im Kontext der späten Weisheit, also in einem Tradi-

238 Vgl. die o. A Anm. 9 genannte Lit. bzw. u. B.III.2–3. Die Häufigkeitsangaben basieren auf einer Zählung der BHS mit Hilfe von *Bible-Works 7*.

tionsbereich, der sonst der Segensthematik wenig Bedeutung zumisst (s. dazu knapp die Übersicht über die Schriften u. B.III.6.d).

Diese Gründe empfehlen die exponierte Auswahl und Anordnung der Untersuchung der atl. Segens-Textcorpora; letztlich wird aber die Durchführung selber die Auswahl substantiell legitimieren.

2 Die Vätergeschichte(n) der Genesis

Es besteht ein »widespread agreement that the concept of blessing ... in the patriarchal stories ... is a significant one«²³⁹, wobei »das Thema Segen« »[s]einen Schwerpunkt ... in der Jakob-Esau-Erzählkomposition« besitzt²⁴⁰. Gilt schon für die Gen insgesamt, dass in ihr בָּרַךְ buchweit innerhalb des gesamten AT die größte Dichte erreicht und pro 235,5 Wörter einmal auftritt, so trifft dies für die VG in Gen 12–50 in noch gesteigertem Maße zu, wenn auf jedes בָּרַךְ lediglich 205,9 Wörter kommen (was gegenüber der Urgeschichte eine mehr als dreifache Steigerung bedeutet [s.u.]).

Die VG der Gen (Gen 12–50) – im Singular als aus Einzelerzählungen formierte, narrativ zusammenhängende und weitgehend in sich geschlossene »Geschichte« – bildet somit bereits *in biblisch-kanonischer Perspektive einen der prominentesten Textbereiche der Segensthematik im AT*. Mutatis mutandis trifft dies auch für die vorliegende Fragestellung nach den religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segensthematik zu: Die VG weist eine außerordentlich *weitgespannte Entstehungsgeschichte* auf, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach von der frühstaatlichen bis weit in die nach- bzw. substaatliche Zeit erstreckt. Trotz entsprechender Rekonstruktionschwierigkeiten lassen sich bei umsichtiger Analyse m.E. in einzelnen Textbereichen – namentlich im Jakob-Esau-Zyklus 25,19–36,43, und hier insbes. in Kap. 27 (v.a. V.27ff[f].38ff) und in 32,23ff – weitgehend traditionelle, »ursprüngliche« Segensverständnisse aus der frühen und v.a. mittleren Königszeit erheben, die fast ungebrochen primäre Religion(serfahrung)en dokumentieren. Da es sich oft um Erzähltexte handelt, gelingt die diachrone Rekonstruktion und Einordnung der »VG« in der Regel zuverlässiger als im Dtn mit seinen formelhaften (Segens-)Wendungen (s.u. B.III.3). Dabei entstammen, wie sich zeigen wird, mehrere Grundtexte der VG der frühen und v.a. mittleren Königszeit und gehen insofern nicht nur biblisch-kanonisch, sondern auch religions- und theologiegeschichtlich dem Dtn voran²⁴¹: Daher *bildet die VG der*

239 *Henderson*, Blessing, 4 (s.u. bei Anm. 261); s.a. für die Gen *A. P. Ross*, Blessing, 65ff.

240 *Albertz*, Segen, 101; so sieht *I. Fischer* Segen als roten Faden der Jakob-Erzählungen (Segen, 100; ähnlich schon *Westermann*, Bibel, 58; *ders.*, Genesis 12–50, 47; *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 5, s. aber 12 und jetzt *Gertz*, Tora, 269).

241 So statt vieler selbst *Otto*, der thetisch, aber zutreffend formuliert: »Die Literaturgesch. des Pt. beginnt vorexil. mit der Verschriftung der Erzählungen der Urgesch.

Gen das erste atl. Textcorpus, dem für die (Geschichte der) Segenthematik im AT zentrale Bedeutung zukommt.

Im Folgenden sollen – nach einer ersten elementaren Übersicht über die Segensformulierungen (B.III.2.a) – die Segensbelege in der VG der Gen zunächst einer detaillierten Ablaufanalyse (B.III.2.b–d) unterzogen werden, um daran eine Synthese der Segens-Konstellationen und Transformationen von den Anfängen in der frühen und v.a. mittleren Königszeit bis zu den jüngsten nachstaatlich-spätpersischen Fortschreibungen (nahe beim Abschluss der Tora in frühhellenistischer Zeit) anschließen zu können (B.III.2.e): Die Segenthematik erfährt, wie im Einzelnen zu erarbeiten ist, durch die fortschreitende Einbettung in eine genealogische Abfolge (Gen 12/25–36/50 mit perspektivierendem Abrahamerzählkranz) und schließlich in umfassendere Ursprungsgeschichte(n) Israels (Gen 12–50; Exff) – jetzt gar mit urgeschichtlich-globalem Vorspann (Gen 1–11) – mehrfach tiefgreifende Transformationen, indem der zunächst unmittelbar an die Väter und deren Nachkommen ergehende Segen zur in der Geschichte distinkt verorteten und weit vorausweisenden Verheißung umgestaltet wird, die im vorliegenden Endtext auf Dtn(–2Kön) bezogen ist.

Die *Ausgrenzung der VG aus der Gen* erfordert in der *aktuellen Forschungssituation* einige Erläuterungen: Die Penta-, Hexa- oder Enneateuchforschung befindet sich bekanntlich seit rund drei Jahrzehnten in einer tiefgreifenden und, so lässt sich mit Sicherheit prognostizieren, anhaltenden Phase des Umbruchs bzw. der Grundlagendiskussion²⁴². In Bezug auf das Buch »Gen« bleibt zunächst nach wie vor nahezu unbestritten, dass es *kompositionell* aus den beiden Hauptteilen der Urgeschichte und der VG besteht²⁴³.

Entstehungsgeschichtlich hingegen hängen die Konnexe dieser beider Bereiche der Gen wesentlich vom zugrundeliegenden Modell ab: Einerseits wird in Quellen- oder Urkun-

und der Erzväter, die ihren Kern in den Erzählungen um →Jakob haben, sowie einer Mose-Ex-Erzählung ...« (RGG⁴ 6, 1097; s.a. seine Skizze 1099f).

242 Vgl. neuerdings zum Enneateuch neben Einleitungen (bes. *Kratz*, Komposition, 99ff; *H.-C. Schmitt*, Arbeitsbuch, 242ff; *Gertz*, Tora, 187ff) etwa *D. M. Carr*, Fractures, 143ff; *Schmitt*, Geschichtswerk, 278ff; *ders.*, Endredaktion, 259ff; *Kaiser*, Pentateuch, 70ff; *Achenbach*, Enneateuch, 122ff; *ders.*, Pentateuch, 253ff; *Römer*, construction, 11ff und jüngst die Beiträge in *M. Beck/U. Schorn* (Hg.), Endgestalt, bes. *Schmid*, Enneateuchfrage, 5ff; exemplarisch vom Ende der Königsbücher ausgehend *Aurelius*, Zukunft sowie methodisch *Krüger*, Redaktionen, 47ff; *E. Blum*, Werk, 67ff.70ff; zum Pentateuch *A. de Pury/T. C. Römer* (Ed.), Pentateuque; *G. Fischer*, Lage; *Jeremias*, VF 2005, 15ff; *E. Zenger*, Tora, 60ff; *Römer*, Pentateuchforschung, 289ff; *ders.*, formation, 67ff; *C. Nihan/T. C. Römer*, débat, 85ff; *Schmid*, Veränderungen, 9ff; zum sog. dtr. Geschichtswerk s.u. Anm. 596.598.

243 So etwa *Westermann*, BK 1/1, V.2f u.ö.; *Seebass*, Genesis 1, 50ff; *Blum*, Vätergeschichte, 451f; dabei wird häufiger die Josephgeschichte Gen 37–50 als selbständiger Block abgehoben (vgl. *Kratz*, Komposition, 263; *Gertz*, Tora, 189f; s. die Beiträge in *T. C. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan*, Introduction). Anders die wenig überzeugende Dreiteilung in Gen 1–9; 10–36; 37–50 von *Zenger*, a.a.O., 63.

denhypthesen klassischen Zuschnitts in der Regel ab dem (vorpriesterschriftlich datierten) sog. Jhwhisten²⁴⁴ ein Erzählfaden angenommen, der (zumindest) Ur- und Vätergeschichte(n) umfasst²⁴⁵. Andererseits schreiben neuere »Blockmodelle«, wie sie zur Zeit en vogue sind²⁴⁶, meist und m.E. mit Recht erst der P eine Verbindung der durch Zeit, Raum und Handlungsträger zusammengehaltenen VG mit einer Urgeschichte und v.a. mit einer Mose-Exodus-Erzählung zu²⁴⁷. Mithin kommen beide neueren Modellvorstellungen darin überein, dass die VG erst vergleichsweise spät – spätvorexilisch oder exilisch – mit der Urgeschichte gegen vorne und der Mose-Exodus-Erzählung gegen hinten verbunden wird; wie gesagt spielt dabei häufig die P die entscheidende Rolle: sei es als zunächst eigenständige Quelle, deren Erzähl-Komposition von der Schöpfung über die Erzväter zu Mose/Exodus als Katalysator für den (redigierenden) Einbau der VG fungiert, oder sei es als Quelle *und* Redaktion, welche die (überarbeitete) VG in den von ihr komponierten größeren Zusammenhang stellt²⁴⁸.

Dieser Befund impliziert für die folgende *religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segensthematik*, dass deren Anfänge und frühe Transformationen innerhalb der VG, die hier ja bes. interessieren, zunächst von einer grundsätzlichen Modell-Diskussion entlastet werden können, weil sie den größeren literarischen Werken vorausliegen; zwar wird zur Datierung einzelner Texte Stellung zu beziehen sein, doch eben relativ frei von vorgängigen Theorieannahmen, sodass die – wenig spektakuläre – doppelte Abgrenzung gegenüber klassischen Frühdatierungen einerseits und neueren, bisweilen pauschalen und überzogenen Spät(est)datierungen andererseits nicht ganz belanglos ist. Insofern allerdings die Segensthematik dann auch bei der weiteren, immer größere Horizonte umfassenden Entstehungsgeschichte der VG virulent bleibt, lässt es sich dann auf den späteren Ebenen gleichwohl nicht umgehen, die verschiedenen zur Debatte stehenden Modellvorstellungen mit ihren jeweiligen Konsequenzen gegeneinander abzuwägen.

244 Obwohl bei ihm »gegenwärtig fast alles zur Disposition [steht]« (Gertz, Tora, 202), besteht über die – gegenüber der älteren salomonischen Verortung – relative Spät-datierung, die aber noch vorpriesterschriftlich anzusetzen ist, ein recht breiter Konsens (vgl. Gertz, a.a.O., 202f; auch C. Levin, Jahwist, 34f.430ff).

245 Meist wird ein erstmaliger tetrateuchischer Erzählbogen vermutet, der von der Schöpfung bis zur Landnahme reicht, welche letztere später indes weggefallen sei (s. etwa Gertz, a.a.O., 202; Levin, a.a.O., 9ff; Kaiser, Grundriss 1, 63ff). Ungleich knapper umgrenzt und lediglich aus Urgeschichte plus – durch das Scharnier 12,1ff verknüpft – VG bestehend (Gen 2–35*) wäre der gleichfalls ins 7. Jh. v.Chr. datierte »Jhwhist« (J^G und J^S) nach Kratz, Komposition, 252ff.263ff.

246 Sehr einflussreich war und ist das v.a. für die VG detailliert ausgearbeitete Modell von Blum (Vätergeschichte; vgl. ders., Pentateuch); zu neueren Entwürfen, die häufig davon geprägt sind, vgl. das Referat von Zenger, Theorien, 99ff: bes. 106ff und darüber hinaus jüngst Gertz, Tora, 187ff.208ff.262ff.

Methodisch werden dabei die Blockmodelle meist ab der P mit Quellenmodellen kombiniert und die folgenden narrativen Großgeschichtswerke als Grundschrift-hypothesen rekonstruiert, sodass de facto komplexe Modellgefüge resultieren, bei denen Blockhypothesen (nur) die vorpriesterschriftlichen Phasen modellieren.

247 S. dazu u. B.III.4 mit Anm. 814.

248 So gegenüber der klassischen Sicht auf die P als Quelle (s.u. B.III.4) vorab Blum, Vätergeschichte, 424ff; ders., Pentateuch, 229ff, der die P-Komposition als Quelle und zugleich als Redaktion bestimmt.

Über die *Entstehungsgeschichte der VG* besteht zwischen den unterschiedlichen Modellen insofern Einigkeit, als generell eine produktive Tradierung und zunehmende Kombination verschiedener Einzelerzählungen und -zyklen angenommen wird²⁴⁹; selbstverständlich bleiben dabei Umgrenzungen, Wachstumsvorgänge und Datierungen äußerst strittig. Methodisch dominiert jedoch weithin das Fragmenten- bzw. Blockmodell, das ab der Stufe erstmaliger Erzähl-Komplexe mit dem Grundschriftmodell konvergiert und dementsprechend in der Regel mehrere Redaktionsebenen beinhaltet²⁵⁰. Für die vorpriesterschriftliche bzw. vorjhwistische« Litera(tu)rgeschichte der VG besteht somit prinzipiell ein sehr breiter »historische[r]Spielraum für die Ansetzung von »quellen-schriftlich« eigenständigen ... Texteinheiten«²⁵¹; aufgrund der Überlieferungsverhältnisse umfasst er m.E. konkret näherhin – nebst Anfängen in der früheren – die mittlere und spätere Königszeit, wie im Einzelnen zu erörtern sein wird; allerdings nimmt die Divergenz in der Forschung exponentiell zur Entfernung von der Zäsur des Exils zu.

Die skizzierte rezente Forschungstendenz einer relativ lange anhaltenden und relativ ausgeprägten Selbstständigkeit der werdenden VG lässt sich nun *segenthematisch* zusätzlich erhärten: (1) Denn Urgeschichte und VG heben sich auch diesbezüglich voneinander ab: Schon ein flüchtiger Blick auf die Statistik in *Abb. 34* belegt, dass בָּרַךְ in der VG mehr als dreimal häufiger auftritt als in der Urgeschichte (und hier die höchste Dichte im ganzen AT erreicht).

Bereich \ Statistik	Wörteranzahl	בָּרַךְ total	בָּרַךְ verbal	בָּרַךְ nominal	Häufigkeit (בָּרַךְ/Wörter)
Urgeschichte Gen 1-11	3836	6	6	0	639,3
Vätergeschichte Gen 12-50	16886	82	66	16	205,9
Gen 1-50	20722	88	72 ²⁵²	16	235,5

Abb. 34: Segensformulierungen in der Gen

Wie immer diese signifikante Differenz erklärt wird, sie legt auf jeden Fall eine getrennte Behandlung beider Buchabschnitte nahe. (2) Gestützt wird dies durch den – u.

249 S. zur Forschungsgeschichte das Referat von *Schmid*, *Erzväter*, 102ff sowie neuere Einleitungen und Komm. (z.B. *Seebass*, *Genesis 1–3*; *L. Ruppert*, *Genesis 1–3*).

250 Von den klassischen Quellen hat bekanntlich nur die Priesterschrift keinen fundamentalen Widerspruch erfahren. Eine elohistische Quellschrift wird im europäischen Kontext nur noch selten und wenig überzeugend vertreten (s. v.a. *A. Graupner*, *Elohist*), womit in der VG die (oftmals systembedingte und recht gekünstelte) Aufteilung des Erzählguts in – gar parallel laufende – J- und E-Schichten obsolet geworden ist. Beim jhwistischen Material der VG (und gegebenenfalls weiterer Textbereiche) wird neuerdings einerseits von weiteren Quellenscheidung (J¹, J² o.ä.) nahezu völlig abgesehen und andererseits eben ein literarischer Zusammenhang zumeist erst relativ spät postuliert (s.o. Anm. 244), sodass die jhwistische Ebene dann im vorpriesterschriftlichen Bereich als (einzige verbliebene) Grundschrift fungiert.

251 *Schmid*, *Versöhnung*, 212; materialiter vgl. *Blum*, *Vätergeschichte*, 461ff.

252 Davon achtmal Qal Partizip, 59-mal Pi'el, dreimal Nif'al und zweimal Hitpa'el.

B.III.4 näher zu behandelnden – Befund, dass nach einem breiten Forschungskonsens innerhalb der Urgeschichte sämtliche Segensbelege – mit Ausnahme von Gen 9,26²⁵³ – der P zuzuordnen sind. (Dies bildet sich übrigens – obwohl auf schmaler und entsprechend wager Untersuchungsbasis beruhend – auch darin ab, dass sie durchgehend verbale Formulierungen im Pi'el darstellen [in der P findet sich in Gen 28,4 die einzige Nominalformulierung].)

Für die hier beabsichtigte religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Segenthematik legt sich also auch themainhärent ein Einstieg bei der und eine Konzentration auf die VG nahe.

Aus diesen Gründen beschränkt sich der folgende Abschnitt auf den Bereich der VG der Gen, wo die Segenthematik, wie bereits bemerkt, im gesamten AT ihre größte Dichte erreicht und vielfach profilierte Segens-Konstellationen und -Transformationen aufweist, die inhaltlich und kompositionell relevant sind. Selbstverständlich werden im Duktus der zu rekonstruierenden religions- und theologiegeschichtlichen Transformationen der Segens-Konstellationen auch weiterführende Perspektiven zur sukzessiven Einordnung der VG in die Gen bzw. in größere literarische Horizonte der Tora und der vorderen Propheten zu erörtern sein.

a) *Die Segensformulierungen in der Vätergeschichte der Genesis:
Übersicht und elementare Beobachtungen*

Eine Übersicht über die zahlreichen Segensbelege in der VG der Gen präsentiert sich wie folgt:

Die Ergebnisse der religions- und theologiegeschichtlichen Synthese vorwegnehmend, werden die einzelnen Belegstellen bereits hier unterschiedlich eingefärbt, um ihre Zuordnung zu den wichtigsten entstehungsgeschichtlichen Etappen transparent auszuweisen; allerdings zerfallen einzelne Etappen in mehrere Phasen: So sind etwa im nachpriesterschriftlichen Bereich segenthematisch mindestens drei Ebenen zu unterscheiden; Ähnliches gilt zuvor für den Spezialfall von Kap. 27.

- älteste Einzelformulierungen/-erzählungen, bes. in Kap. 27 mehrschichtig (frühere und mittlere Königszeit: v.a. 9.–8. Jh. v.Chr.)
- Jakobzyklus 25–35*; 49* (mittlere Königszeit: spätes 8./frühes 7. Jh. v.Chr.)
- selbständige VG 12–35*; 49* (spätvorexilisch: spät-/nachjoschijanisch)
- (Quellenhafte) P-Ursprungsgeschichte Gen 1–Lev 9* (s.u. B.III.4)
- nachpriesterschriftliche Fortschreibungen auf mehreren Ebenen; Integration der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50* in »P^s« und Enneateuch (nachexilisch-spätpersisch)

253 Gen 9,26 ist sehr wahrscheinlich nachpriesterschriftlich (s.u. B.III.4.e mit Anm. 909f). Aber auch bei einem klassisch konzipierten Jhwhisten setzt die Segenthematik recht eigentlich erst mit der »Berufung« Abra(ha)ms in Gen 12 ein, fehlt also in der jhwhistischen Urgeschichte (mit *Steck*, Urgeschichte, 135.144ff; *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 7).

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
12,2	וַאֲבָרַכְךָ	Pi. w-Impf.	ich [sc. Jhwh V.1]	Abram (V.1)	par.: Volkswerdung, Namensvergrößerung; V.1: Mehrung	unkonditionierte Segensverheißung in Jhwhrede an Abram
12,2	בְּרַכָּהּ	Nomen	du [sc. Abram V.1]		"	"
12,3 (zweimal)	וַאֲבָרַכְךָ מִבְּרַכְיֶךָ	Pi. w-Impf + Pt.	ich [sc. Jhwh V.1]	die, die dich [sc. Abram] segnen	vs. (ver)fluchen	konditionierte Segensverheißung an andere (Geschlechter)
12,3	וַיְבָרְכוּ	Ni. w-Pf.	alle Geschlechter der Erde		in (Abhängigkeit von der Relation zu) dir [sc. Abram]	"
14,19	וַיְבָרְכֵהוּ	Pi. w-Impf.	Malkisedek (V.18)	ihn [sc. Abram V.18]	s. im Folgenden	Bericht des Segensvollzugs
14,19	בְּרוּךְ	Qal Pt.	Abram		vonseiten des אֵל עֲלִיזָן קָנָה שְׁמוֹם וְאָרָץ	partizipiale Segenskonstatierung Malkisedeks
14,20	וּבְרוּךְ	Qal Pt.	אֵל עֲלִיזָן		wegen Feindübergabe an Abram	"
17,16	וּבְרַכְתִּי	Pi. w-Pf.	Gott	Sarah	par.: Sohn geben/Sohnesverheißung	unkonditionierte Segensverheißung Gottes für Sarah an Abraham
17,16	וּבְרַכְתִּיהָ	Pi. w-Pf.	Gott	Sarah	par.: Volkswerdung, Völkerkönige hervorbringen	"
17,20	בְּרַכְתִּי	Pi. Pf.	Gott	Ismael	par.: fruchtbar machen, sehr stark vermehren (12 Fürsten, großes Volk)	perfektische Segenskonstatierung Gottes für Ismael an Abraham und Verheißung
18,18	וַיְבָרְכוּ	Ni. w-Pf.	alle Völker der Erde		in (Abhängigkeit von der Relation zu) ihm [sc. Abraham]; par: Volkswerdung	konditionierte Segensverheißung an Völker in Jhwhgedanke
22,17 (zweimal)	כִּי־בָרַכְךָ אֲבָרַכְךָ	Pi. Inf. Pi. Impf.	ich [sc. Jhwh in der Rede seines מַלְאָךְ]	dich [sc. Abraham]	par.: Mehrung wie Sterne des Himmels und Sand am Meeresufer; Herrschaft	Segensverheißung in Jhwhrede-Zitat an Abraham wegen »gehorsamen« Verhaltens
22,18	וַיְהַתְּבָרְכוּ	Hitp. w-Pf.	alle Völker der Erde	die genannten Völker	in (Abhängigkeit von der Relation zu) Abrahams Nachkommen	dito an Völker wegen »gehorsamen« Verhaltens Abrahams
24,1	בְּרַךְ	Pi. Pf.	Jhwh	Abraham	in allem	Segenskonstatierung
24,27	בְּרוּךְ	Qal Pt.	Jhwh		»Segnung« Jhwhs wegen Führung	partizipiale »Segnung« Jhwhs durch Knecht Abrahams (V.17)

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
24,31	ברוך יהוה	Qal Pt.	Knecht Abrahams		Anrede als Gesegneter Jhwhs durch Laban	partizipiale Segnung des Knechts durch Laban
24,35	ברך	Pi. Pf.	Jhwh	Abraham	par.: groß gemacht, Besitz gegeben	perfektische Segenskonstatierung durch Knecht (V.34)
24,48	ואברך	Pi. w-Impf.		Jhwh	wegen Führung Jhwhs	Segnung Jhwhs durch Knecht (V.34)
24,60	ויברכו	Pi. w-Impf.	Bruder und Mutter	Rebekka	Mehrung und Besitz der Feindorte	erzählter Segenswunsch
25,11	ויברך	Pi. w-Impf.	Gott	Isaak	situativ: nach Tod Abrahams	Bericht des Segensvollzugs
26,3	ואברך	Pi. w-Impf.	Jhwh	Isaak	par.: Mit-Sein, Land/Länder, Schwur, Mehrung	Segensverheißung in Jhwhrede an Isaak und Nachkommen
26,4	והתברכו	Hitp. w-Impf.	alle Völker der Erde	die genannten Völker	in (Abhängigkeit von der Relation zu) Isaaks Nachkommen	dito an Völker – wegen Abrahams Gesetzesgehorsam (V.5)
26,12	ויברכהו	Pi. w-Impf.	Jhwh	Isaak	100-fache Ernte (par. V.13f: groß werden; Viehbesitz und Dienerschaft)	Bericht des Segensvollzugs
26,24	וברכתך	Pi. w-Pf.	Jhwh, der Gott deines Vaters Abraham	Isaak	par.: Mit-Sein, Mehrung – wegen Abraham	Segensverheißung in Jhwhrede
26,29	ברוך יהוה	Qal Pt.	Isaak			partizipiale Segenskonstatierung
27,4	חברך	Pi. Impf.	Isaak (נפשי)	Esau	durch Essen gestärkter Isaak will vor Tod segnen	Segenszusage Isaaks
27,7	ואברכה	Pi. w-Impf.	Isaak	Esau	Zitierung von V.4 durch Rebekka	Zitierung der Segenszusage Isaaks
27,10	יברך	Pi. Impf.	Isaak	Jakob	Intention der List Rebekkas; wie V.4	Erlistung der Segenszusage Isaaks
27,12	ברכה	Nomen	(Kontext: Isaak)	(Kontext: Jakob)	in Opposition zu Fluch	Gedanke/Befürchtung Jakobs
27,19	חברכו	Pi. Impf.	Isaak (נפשי)	»Esau« (de facto: Jakob)	Isaak soll essen und »Esau« segnen	Bitte Jakobs um Segensvollzug Isaaks
27,23	ויברכהו	Pi. w-Impf.	Isaak	Jakob		Bericht des Segensvollzugs
27,25	חברך	Pi. Impf.	Isaak (נפשי)	dich [sc. »Esau«]	nach dem Essen	Segenszusage Isaaks

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
27,27	וַיְבָרֶכְהוּ	Pi. w-Impf.	Isaak	Jakob		Bericht des Segensvollzugs
27,27	בָּרְכוּ	Pi. Pf.	Jhwh	Feld	Tau des Himmels, Fett der Erde, Korn und Most (V.28); Herrschaft (V.29)	Relativsatz mit genereller Segensaussage
27,29 (zweimal)	וַיְבָרֶכְיָךְ בְּרוּךְ	Pi. Pt. + Qal Pt.	dich [E-sau]	Segnende	in Opposition zu Fluchenden	Segensverheißung für Segnende
27,30	לְבָרְךָ	Pi. Inf.	Isaak	Jakob	Überleitung zur Lage danach	Rückblick auf Segensvollzug
27,31	חֲבֵרְכֵנִי	Pi. Impf.	Isaak (נִפְשָׁךְ)	Esau	nach dem Essen	Bitte Esaus um Segensvollzug Isaaks
27,33	וַאֲבָרְכֵהוּ	Pi. w-Impf.	Isaak	Jakob		Segensbericht (der Segnung für Jakob)
27,33	בְּרוּךְ יְהִי	Qal Pt.	Jakob			Konstatierung irreversiblen Segens
27,34	בְּרַכְנִי	Pi. Imp.	Isaak	Esau		Segensbitte Esaus
27,35	בְּרַכְךָ	Nomen	(Kontext: Isaak?)	Esau	Jakob hat Esaus Segen genommen	Konstatierung des Segensdiebstahls Jakobs
27,36	בְּרַכְתִּי	Nomen	(Kontext: Isaak?)	Esau	(Herrschaft, Korn und Most: V.27.37)	"
27,36	בְּרַכָּה	Nomen	(Kontext: Isaak?)	mir [sc. Esau]	Frage nach anderem Segen Isaaks	Segensbitte Esaus
27,38	הַבְּרַכָּה	Nomen	(Kontext: Isaak?)	(implizit: Esau)		"
27,38	בְּרַכְנִי	Pi. Imp.	Isaak	Esau	(vgl. V.39f)	Segensbitte Esaus
27,41	הַבְּרַכָּה	Nomen	(Kontext: Isaak?)	(implizit: Jakob)		Zorn Esaus gegen Jakob wegen Segen
27,41	בָּרְכוּ	Pi. Pf.	Isaak	Jakob	ingeschobener Relativsatz	Segenskonstatierung
28,1	וַיְבָרֶכְךָ	Pi. w-Impf.	Isaak	Jakob	verbunden mit Verbot kanaanäischer Frau	Bericht des Segensvollzugs
28,3	וַיְבָרֶכְךָ	Pi. Impf.	אֵל שְׂדֵי	dich [sc. Jakob]	par.: vermehren, fruchtbar und zu Völkerschar machen	Segenswunsch Isaaks an und für Jakob
28,4	בְּרַכַּת אֲבָרְכֵהֶם	Nomen	אֵל שְׂדֵי (V.3)	Jakob	אֵל שְׂדֵי gebe Jakob (+ Nachkommen) Segen Abrahams → Landbesitz	Segenswunsch
28,6	בָּרַךְ	Pi. Pf.	Isaak	Jakob		Bericht (Esaus) des Segensvollzugs

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
28,6	בְּרַכּוֹ	Pi. Inf.	Isaak	Jakob		Bericht (Esaus) des Segensvollzugs
28,14	וּבְרַכּוֹ	Ni. w-Pf.	alle Geschlechter der Erde		in Relation zu Jakob und seinen Nachkommen	unkonditionierte Segensverheißung an Geschlechter
30,27	וּבְרַכְנִי	Pi. w-Impf.	Jhwh	Laban	wegen Jakob	begründete Segenskonstatierung
30,30	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jhwh	Laban	auf Jakobs Schritt (לְרַגְלֵי in Jakobrede)	"
32,1	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Laban	seine Enkel und Töchter	par.: küssen	Labans Vollzug des Abschiedssegens
32,27	בְּרַכְתָּנִי	Pi. Pf.	du [Mann V.25/Gott V.31]	Jakob	Jakob lässt ihn nur, wenn (כִּי אִם) dieser ihn segnet	Segensultimatum
32,30	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	er (s.o.)	Jakob-Israel	Namenswechsel (V.29)	Bericht des Segensvollzugs
33,11	בְּרַכְתִּי	Nomen	Jakob			Bitte Jakobs an Esau, den geschenkten Segen zu akzeptieren
35,9	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Jakob-Israel	par.: fruchtbar sein, vermehren (zu Völkerschar), Herrschaft, Land (V.11f)	Bericht des Segensvollzugs (nach Jakobs Rückkehr aus Paddan-Aram), mit Namenswechsel (V.10)
39,5	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jhwh	Haus des Ägypters [sc. Potiphars V.1]	Jhwhs Segen auf Potiphars Haus – um Josephs willen	begründeter Bericht des Segensvollzugs
39,5	בְּרַכַּת יְהוָה	Nomen	Jhwh		Jhwhs Segen auf Potiphars Haus/Feld	Segenskonstatierung
47,7	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jakob	Pharao		Bericht des Segensvollzugs
47,10	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jakob	Pharao		Bericht des Segensvollzugs
48,3	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	אל שדי	Jakob	Gotteserscheinung; par.: fruchtbar machen, vermehren, Völkerschar, Landbesitz (V.4)	autobiographischer Segensbericht Jakobs
48,9	וַיְבָרְכֶם	Pi. w-Impf.	Israel	Josephsöhne [sc. Ephraim und Manasse V.5]		Segensabsicht
48,15	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Israel (V.14)	Joseph		Bericht des Segensvollzugs

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
48,16	יְבָרֶכֶךָ	Pi. Impf.	Gott (V.15) + Engel (V.16)	Knaben [sc. Ephraim und Manasse V.14]	par.: Namensnennung der Väter; Mehrung der Josephsöhne	Segenwunsch/-zusage
48,20	וַיְבָרֶכֶם	Pi. w-Impf.	Jakob	Ephraim und Manasse		Bericht des Segensvollzugs
48,20	יְבָרֶכֶךָ	Pi. Impf.	Israel		Volkswerdung, Größe (V.19)	generelle Segensinstruktion Jakobs
49,25	וַיְבָרֶכֶךָ	Pi. w-Impf.	er [sc. אֱלֹהֵי אָבִיךָ und אֱלֹהֵי שָׂרִי]	dich [sc. Joseph]	drei folgende Nominalaussagen	Segenwunsch Jakobs an Joseph
49,25	בְּרַכַּת שָׁמַיִם	Nomen	Himmel			Angabe des Segensinhalts
49,25	בְּרַכַּת תְּהוֹם	Nomen	Flut			"
49,25	בְּרַכַּת שְׁדָיִם וְרֵחַם	Nomen	Brüste und Mutterleib			"
49,26	בְּרַכַּת אָבִיךָ	Nomen	Jakob		Segen Jakobs ist stärker als Segen der Berge/Hügel	nominale Segenskonstatierung
49,26	בְּרַכַּת הַרְרֵי עַד	Nomen	Berge		"	"
49,28	וַיְבָרֶכֶךָ	Pi. w-Impf.	Jakob	sie [sc. die Stämme Israels]		Bericht des Segensvollzugs
49,28	כְּבָרְכֶתוּ	Nomen	(")	(")	Segen Jakobs für jeden der 12 Stämme Israels	eingeschobener Relativsatz mit nominaler Segensaussage
49,28	בְּרַכָּךְ	Pi. Pf.	"	"	"	Bericht des Segensvollzugs

Abb. 35: Segensformulierungen in der VG der Gen

Die tabellarische Übersicht erlaubt es, mit einigen *elementaren Beobachtungen* einzusteigen: (1) Es tritt eine vergleichsweise *breite Streuung* der Segensbelege zu Tage. (a) Sie variieren vorab in ihrer *sprachlichen Ausformung* (verbal/nominal; wechselnde Subjekte und Objekte). In den 82 Segensbelegen (von insgesamt 88 in der Gen) bewegt sich das Verhältnis von verbalen und nominalen Formulierungen im üblichen Rahmen (5,1 : 1 gegenüber 4,6 : 1 im AT). Interessant ist, dass Segen ähnlich häufig von göttlichen und von menschlichen Segensspendern vollzogen wird (etwa im Unterschied zum Dtn und zur P) und sich entsprechend sowohl auf Gottheiten (Jhwh, Gott, El Elyon, El Šadday; weiter: Engel, »Mann«, Himmel, Flut, Brüste/Mutterleib, Vater [?],

Berge) wie auf Menschen (v.a. PatriarchInnen: Abra[ha]m, Sarah; Isaak, Ismael, Rebekka; Jakob, Esau, Laban; weiter: Knecht Abrahams, Pharao, Jakob-söhne [v.a. Joseph], Josephsöhne [Ephraim und Manasse], Geschlechter/Völker der Erde u.a.) – sowie Dinge (Feld; Haus Potiphars u.a.) – bezieht, wobei außer der Kombination ›Gottheit segnet Gottheit‹ alle drei Typen auftreten (Gottheit/Mensch, Mensch/Gottheit, Mensch/Mensch). (b) Weniger stark wechseln hingegen (wiederum anders als im Dtn) die *thematischen Kontexte*, und (c) recht selten (abermals im Unterschied zum Dtn, aber auch zur P und zu Hiob) treten profilierte *funktionale Verwendungen* auf, (d) während *literarisch* sämtliche größeren Kompositionsblöcke der VG abgedeckt werden.

(2) Angesichts dieser breiten Streuung springen umgekehrt einige *Ballungen* von Segensbelegen ins Auge: Sogleich auf den ersten Blick sticht die massive Konzentration in Kap. 27 hervor, wo sich über ein Viertel aller Gen-Belege findet (23-mal); weitere Massierungen zeigen sich in Kap. 48f (sechsmal; neunmal), sowie in Kap. 12 (fünfmal); 24 (sechsmal); 26 (fünfmal); 28 (sechsmal). Insofern kann man in der Tat einen Brennpunkt der Segensthematik im Jakob-Esau-Zyklus orten (s.o. Anm. 240f; u. B.III.2.c); er ist jedoch um weitere zu ergänzen, sodass die Segensthematik alle Patriarchen – und Patriarchinnen! – betrifft und bei Abra(ha)m (Kap. 12; 24), Isaak (Kap. 26) und Jakob (Kap. 27f; 48f) je (z.T. mehrgipflige) Spitzen aufweist²⁵⁴.

Aus diesen Beobachtungen lassen sich zwei *elementare Folgerungen* ziehen: (1) Erstens bestätigt sich evidenterweise das eingangs angeführte Urteil, dass *der Segensthematik in der VG eine eminente Bedeutung zukommt* (s.o. bei Anm. 239); die einzelnen Segens-Konstellationen und -Transformationen muss die Synthese im Anschluss an den analytischen Durchgang im Zusammenhang herausarbeiten (s.u. B.III.2.e). (2) Zweitens lässt sich angesichts der starken Streuung und der hohen Relevanz von בָּרַךְ der Schluss nicht vermeiden, dass *die Segensthematik eine breite Zeitspanne (der literarischen Entstehungsgeschichte der VG) abdeckt*. Sie setzt – wie auch analoge Konstellationen in außerbiblischen Primärquellen dokumentieren – in der Eisenzeit II, also tief in der vorexilischen Ära, ein und findet hier große Verbreitung; danach wirkt sie in exilisch-nachexilischer Zeit mehrfach intensiv nach, wie sich literargeschichtlich noch im Einzelnen zeigen wird. Die Segensthematik betrifft somit den größten Teil der literarischen Entstehungsgeschichte der VG.

Dabei kann die anstehende *Erarbeitung* – über diese elementaren Folgerungen hinaus – auf die (in ihrer Weise ebenfalls grundlegende, jedenfalls im Textgewebe zumeist scharfe) Unterscheidung von priesterschriftlichen und nicht-priesterschriftlichen Textbeständen (auch) in der VG zurückgreifen, die

254 Die Reihe lässt sich auf Joseph ausdehnen, wenn man ihm im jetzigen Kontext die Segnungen Jakobs Kap. 48f zurechnet (s. dazu und zur diachronen Differenzierung u. B.III.2.d je z.St.).

in der Forschung eine außergewöhnlich breite, nahezu allseitige Anerkennung genießt: Der *priesterschriftliche Textanteil* lässt sich (auch) in der VG – abgesehen von wenigen Ausnahmen – recht unstrittig bestimmen und umfasst konkret die 14 Segensbelege²⁵⁵ 17,16 (zweimal).20; 25,11; 28,1.3.4.6 (zweimal); 35,9; 47,7.10; 48,3; 49,28ba². Insofern die P aufgrund gewichtiger Argumente (zunächst) als eigenständige Quelle konzipiert ist (bzw. auf jeden Fall als kohärente Redaktionsschicht [s.u. B.III.4 mit Anm. 811f]), die noch weitere (Segens-)Texte in Gen–Lev umfasst und daher als literarisches Gesamtwerk untersucht werden muss, drängt es sich auf, die P-Segensbelege in der VG nicht hier, sondern im Kontext der P zu analysieren (s.u. B.III.4). Derart verbleiben in der *nicht-priesterschriftlichen VG* 68 Segensbelege (davon 53 verbale und 15 nominale, was ein Verhältnis von 3,5 : 1 ergibt). Diese nicht-priesterschriftlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen in der VG gilt es im Folgenden detailliert zu untersuchen; dabei ist es von vornherein wahrscheinlich, dass sie sowohl vor- als auch nachpriesterschriftliche Entstehungsebenen der VG umfassen und sich damit in literarischen Horizonten zwischen selbständigen (Väter-)Erzählungen und werdendem Pentateuch bewegen. Die herauszuarbeitenden religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen in den nicht-priesterschriftlichen Segensbelegen der VG sollen daher möglichst eng mit den entsprechenden entstehungsgeschichtlichen Etappen der VG korreliert werden (s. im Detail u. B.III.2.e) – ohne dass im vorliegenden Rahmen eigenständig eine umfassende entstehungsgeschichtliche Modellbildung erfolgen kann bzw. muss.

Für das konkrete Vorgehen bietet es sich dementsprechend an, in einem *ersten Analysedurchgang*, der dem literarischen Ablauf gemäß den Kompositionsböcken folgt, die einzelnen Segens-Konstellationen und -Transformationen der nicht-priesterschriftlichen VG des Abrahamerzählkranzes (12,1–25,18), des Jakobzyklus (25,19–36,43) und der Josephgeschichte (37,1–50,26) herauszuarbeiten (III.2.b–d), um dann darauf fußend die gewonnenen Einzelergebnisse zu synthetisieren (III.2.e).

Vorweg seien zur *Forschungsgeschichte der Segenthematik in der (nicht-priesterschriftlichen) VG* die wichtigsten Wegmarken knapp in Erinnerung gerufen (s.o. A.III) bzw. präzisierend ergänzt. Nach gängigem Urteil setzt die rezente Forschung mit Gerhard v.Rad und Claus Westermann ein auf der (mehr oder weniger geteilten) Basis der neueren Urkundenhypothese, die neben dem guten Dutzend P-Belege nahezu sämtliche verbleibenden בָּרַךְ-Formulierungen als jhwhistisch einschätzt²⁵⁶:

255 S. zur Textumgrenzung der P in der VG u. B.III.4 mit Anm. 807.

256 Für einen klassisch konzipierten *Elobisten* verbleiben – da 22,15ff durchwegs als sekundäre Fortschreibung (s. *Graupner*, *Elohist*, 198f u.a.) oder aber als (mit dem ganzen Kap.) sehr spät gelten (s.u. z.St.) – als mögliche Kandidaten bloß 48,9.15f.20; dabei sind diese Stellen aber selbst unter Verfechtern einer elohistischen Quelle ihrerseits höchst umstritten: Die einzigen Belege wären z.B. nach

Gerhard v.Rad schreibt dem Jhwhisten²⁵⁷ eine zentrale Stellung zu, weil dieser als Sammler und Schriftsteller zugleich (58ff), dessen »tragende[s] Grundgerüst ... die Landnahmetradition« ist (58), durch den Einbau der Sinaitradition, den Ausbau der VG und den Vorbau der (neu formierten) Urgeschichte so umgestaltet hat, dass hier die »Form des Hexateuchs schon ... endgültig vor[liegt]« (82). Zwar konnte der Jhwhist die VG schon genealogisch-geographisch verknüpft aufgreifen (65f), doch die Verbindung mit der Urgeschichte, deren Ziel und Abschluss nun die VG mit ihrer segenstheologischen Eröffnung 12,1ff bildet (s.u. B.III.2.b z.St.), ist sein eigenes Werk²⁵⁸. Die VG ihrerseits wird durch die uralte Doppelverheißung von Land und Nachkommen an die Erzväter bestimmt (181f), die auch in den jhwhistischen Verbindungsstücken wie 12,1ff; 18,17ff u.a. vorliegt (179). Segen spielt dabei in den Jakoberzählungen eine wichtige Rolle (185f), während bei Abraham die verzögerte Erfüllung der Sohnesverheißung im Zentrum steht (184f) und die Josephsnovelle eine weitgehend übernommene Führungsgeschichte darstellt (186f), sodass Jhwh insgesamt »an den Vätern vornehmlich in einem stillen Führen [handelt]« (189).

Dergestalt gilt das jhwhistische Werk als dezidierter theologischer Entwurf, der *Urwie* Vätergeschichte umfasst, ja eben von der Schöpfung bis zur Landnahme reicht. Diese Sicht des Jhwhisten wirkt – zumindest was die Verbindung von Ur- und Vätergeschichte betrifft – bis in die jüngste Gegenwart nach²⁵⁹.

In Bezug auf den Jhwhisten unter ähnlichen Rahmenbedingungen, wenn auch stärker überlieferungsgeschichtlich orientiert, steht *Claus Westermann*²⁶⁰. Im sachlichen Anschluss an Beobachtungen von Mowinkel und Hempel gelangt er zum Urteil, dass der Jhwhist ein älteres (magisches, selbstwirksames und vorkultisches) Segensverständnis dem Geschichtswirken Jhwhs subsumiert und so Segen vergeschichtlicht und theologisiert wird (s.o. A.III.2).

Nach Westermann zählt mithin – ebenso wie bei v.Rad – das jhwhistische Werk und die ihm zugeschriebene spezifische Segenstheologie zusammen mit dem Dtn zum Kernbestand atl. Segens-Konzeptionen. Dieses Urteil ist, wie sich einleitend gezeigt hat, sachlich zutreffend, nur wird man beim gegenwärtigen Stand des Forschungsdiskurses das jhwhistische Werk durch die (nicht-priesterschriftliche) VG ersetzen müssen – was natürlich weitere Implikationen für die Segensthematik in sich birgt.

In dieses Paradigma gehört auch die einzige Monographie zur Segensthematik in der VG von *Melvin E. Henderson*²⁶¹: Er bestimmt Segen als Teil des Verheißungskonzepts (8) und untersucht in drei Schritten die sprachliche Bedeutung von בָּרַךְ (in seinem

Henderson, Blessing, 152 48,15f, nach *Graupner*, a.a.O., 358ff umgekehrt 48,9.20 (offen lässt *Seebass*, TRE 9, 521 den Bestand; s. aber *ders.*, Genesis 3, 159f: V.9.15a.20aß) – wahrscheinlich ist jedoch beides falsch und es liegen redaktionelle Fortschreibungen vor (mit *Blum*, Vätergeschichte, 253f; s.u. B.III.2.d z.St.).

257 Er wird in der einschlägigen Arbeit *v.Rads*, Hexateuch (1938) am Schluss behandelt (58ff); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

258 *V.Rad*, a.a.O., 74; ebenso im Blick auf die theologische Synthese später *ders.*, Theologie 1, 174ff, worauf sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text beziehen.

259 Dies gilt – ohne hier die These eines Jhwhisten oder die generelleren Modellannahmen diskutieren zu können – für »klassische« (v.a. Wolff, Steck u.a.) und neuere (z.B. Gottfriedsen, Levin, Frettlöh, Kratz) Arbeiten zum Jhwhisten und seiner (prominent auch Segen umfassenden) Theologie (s.u. Anm. 285).

260 Vgl. *Westermann*, BK 1/1, 754ff; 1/2, 11ff.

261 Blessing (1977); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

Wortfeld) in den semitischen Sprachen (12ff), den Inhalt von Segen (77ff) sowie dessen Vermittlung (131ff). Der zweite, hier bes. interessierende Teil ist systematisch aufgebaut: Er behandelt in der Reihenfolge ihres Gewichts und ihrer Ursprünglichkeit die fünf Segensinhalte ›Land‹ (79ff), ›Nachkommen‹ (91ff), ›Name‹ (106ff), ›Einfluss‹ (108ff) und ›Wohlstand‹ (119ff), die je an unterschiedliche Adressaten ergehen (wobei die Belege in den Unterabschnitten jeweils in ›kanonischer‹ Abfolge erörtert werden). Im dritten Teil wird sodann die Segenskommunikation dargestellt, die einerseits – wichtiger – durch (testamentarische, poetische und irrevocabile) Worte erfolgt (135ff), andererseits durch Handlungen (Mahl, Berührung, Geruch [170ff]). Auf Ganze hält Henderson Segen für stärker politisch-ökonomisch denn religiös ausgerichtet (4f.9.130.186), ohne dass diese (m.E. für das antike, zumal das eisenzeitliche Israel schiefe) Alternative als solche bedacht würde; gleichzeitig gilt Segen klar als Jhwh unterstellt (131.170) und wirkt insofern nicht magisch-selbstwirksam, sondern (in Aufnahme Austins) performativ (76.163 – m.E. ist auch hier die Alternative schief und zu hinterfragen).

Hendersons Arbeit, die kaum rezipiert wurde, gebührt das Verdienst, die Segensthematik in der VG umfassend zu erörtern und dabei auch neuere Einsichten (wie Austins Sprachphilosophie) heranzuziehen. Inkonsistent ist indes, dass er sich zunächst an der Wurzel בָּרַךְ orientiert, dann aber im zweiten Teil die Segensinhalte gleichwohl nicht darauf bezieht und beschränkt, sondern ad hoc von sämtlichen Verheißungskontexten her erweitert und damit partiell von בָּרַךְ ablöst. So legitim und hilfreich die systematische Fragestellung ist, so bedauernswert ist die weitgehende Beschränkung auf den Endtext, die als Einstieg zu einer vertieften entstehungsgeschichtlichen (oder gar religions- und theologiegeschichtlichen) Profilierung hätte dienen können. Dass trotz bibliozistischem Impetus²⁶² die gelegentlichen diachronen Überlegungen – namentlich zum Jhwhisten – ganz im Horizont der damals gängigen neueren Urkundenhypothese erfolgen, ist forschungsgeschichtlich verständlich.

Diese Kritik trifft auch für die Untersuchung der »Blessing Themes in the Abraham Story« von *Daniel L. Mattson* zu²⁶³, bei der zudem bereits die thetische Gleichsetzung von Segen und Verheißung problematisch ist: »A blessing theme for my purposes consists in a command and/or promise from God to Abraham or Sarah and the settings in which the commands or promises were made« (1). Nach methodischen Vorbemerkungen versucht Mattson die Abrahamerzählungen anhand sprachlich-lexikographischer Untersuchungen (90ff.149ff) zu datieren; so will er einerseits vorisraelitische Ursprünge aufweisen (173ff.177) und andererseits den (davidisch-salomonischen) Königshof als Tradierungsinstanz, die im Königtum die Verheißungen realisiert sieht, plausibilisieren (88.177.201.298f u.ö.). Es folgt eine (selektive) Analyse der (formelhaften) Verheißungstexte (177ff), eine knappe thematische Zusammenschau (303ff) und ein Ausblick auf das AT (316ff).

Angesichts der obigen Kritik erübrigt sich hier eine detailliertere Besprechung.

Neben dieses klassische Paradigma, das wie gesagt mit (mehr oder weniger einschneidenden) Modifikationen in zahlreichen kleineren Arbeiten zu einzelnen segenthematischen Textstellen oder -bereichen bis in die Gegenwart hinein nachwirkt, sind in neuerer Zeit mehrere *Alternativmodelle* getreten (s.o.); sie beziehen indes die Segensthematik allenfalls am Rande mit ein und werden hier im Verlauf der konkreten Erarbeitung herangezogen. Wenigstens knapp angeführt sei an dieser Stelle jedoch das erste, sehr detailliert erarbeitete alternative Entstehungsmodell der VG von *Erhard Blum*: Es

262 So gilt etwa, bes. extrem, Gen 49 als authentischer Segen Jakobs (a.a.O., 148.156f).

263 Blessing (1983); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

hat sich als ausgesprochen wirkungsvoll erwiesen und behandelt im Rahmen der Analyse sämtlicher »Überlieferungsblöcke« auch die Segenthematik: innerhalb der Jakobüberlieferung, der vordtr. und der exilischen VG, sowie der D-Bearbeitung und der P-Schicht – je auf verschiedenen Ebenen²⁶⁴.

Ohne hier auch nur die die Segenthematik betreffenden Aspekte referieren zu können, ist die von Blum herausgearbeitete entstehungsgeschichtliche Vielfalt der Segensformulierungen hervorzuheben und zu würdigen²⁶⁵. Eigens erwähnt sei Blums Deutung von Gen 12,3, wo er nicht nur (abermals) die genuine Volksperspektive der VG aufweist, sondern auch – in kritischer Auseinandersetzung mit v.Rad – Abra(ha)m/Israël als Segensparadigma versteht und damit in die einschlägige Debatte eingreift²⁶⁶.

Im Folgenden gilt es den thematischen Fokus von Henderson und die entstehungsgeschichtliche Differenziertheit von Blum miteinander zu kombinieren, und zwar so, dass im Gespräch mit neueren und neuesten Forschungstendenzen und -beiträgen die religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen der nicht-priesterschriftlichen VG herausgearbeitet werden können.

b) Der Abrahamerzählkranz Gen 12–25

Der kompositionell einigermaßen deutlich abgegrenzte Abrahamerzählkranz 12,1–25,18²⁶⁷ umfasst – nach Abzug der priesterschriftlichen Stellen – 18 Segensbelege. (1) Sie konzentrieren sich neben dem programmatischen Anfang 12,2f auf die knappen Passagen 14,19f; 18,18; 22,17f sowie das breit abgedeckte Kap. 24 (V.1.27.31.35.48.60); die Belege verteilen sich demnach – was typisch ist für die VG – auf ausführlichere Erzählungen einerseits und (hoch reflektierte) Verheißungsreden bzw. -texte andererseits. (2) Flächig betrachtet weisen die Segensformulierungen – auch dies ist typisch für die VG – sprachlich wie inhaltlich eine recht große Vielfalt auf, die erst bei der auf die Analyse

264 Blum, Vätergeschichte (1984). Namentlich die Differenzierung zweier Vätergeschichten hat er indes später zugunsten einer einzigen exilischen (Vg²) aufgegeben (vgl. *ders.*, Pentateuch, 214 Anm. 35). – Zur Rezeption s.a.o. Anm. 246 und spezifisch zur Segenthematik in der VG etwa Albertz, Religionsgeschichte 1, 50ff; *ders.*, Segen, 100ff.

265 S. zu Blum die kritischen Referate bei Zenger, Theorien, 106ff; Gertz, Tora, 204f. – Ähnlich im Grundsatz etwa auch Levin, Jahwist, 401.

266 Vgl. dazu die Darstellung und Position von Frettlöh, Theologie, 275ff sowie jüngst monographisch zu 12,3 Grüneberg, Abraham und u. B.III.2.b z.St.

267 Er ist durch eine recht hohe Kohärenz von Raum, Zeit, Personen und Handlungen gekennzeichnet. Abra(ha)m ist unbestritten die verbindende Leitfigur, der seine Frauen Sarai/Sarah und Hagar sowie Qeturah, der Neffe Lot und die Söhne Ismael und Isaak (inkl. Rebekka) sowie die Qeturah-Söhne zugeordnet werden. Insofern lassen sich dem Abrahamerzählkranz sachlich auch die Ismael-Toledot 25,12–18 subsumieren, obwohl sie auf der Textoberfläche exakt dem Neueinsatz וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם 25,19 entsprechen (s. zur Toledot-Struktur der Gen jüngst B. Ziemer, Abram, 365ff [Lit.]); und narrativ ist natürlich auch eine Exposition, wie sie jetzt in 11,27ff vorliegt (... וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תְּרָח), unabdingbar (s.u. bei Anm. 288f). Diese Kompositionsprobleme weisen abermals auf eine komplexe Entstehungsgeschichte, können hier aber auf sich beruhen.

folgenden religions- und theologiegeschichtlichen Synthese deutlichere Konturen gewinnt; dabei lässt sich vorwegnehmen, dass im Rahmen der VG literarisch durchwegs und traditionsgeschichtlich weitgehend relativ späte – d.h. neben einzelnen spätvorexilischen v.a. exilisch-nachexilische – Bildungen vorliegen.

Dieser Abrahamerzählkranz besitzt in *Gen 12,1-3(ff)* eine programmatische Eröffnung, in deren »außerordentlich exponierte[r] Stellung ... am Anfang der ganzen Vätergeschichte«²⁶⁸ die Segenthematik in zentraler Funktion auftritt: Das Stichwort »ברך*« fällt in V.2f gleich fünfmal hintereinander, wobei sich eine höchst profilierte Segens-Konstellatation zeigt.

	(12,1) Und Jhwh sprach zu Abram:	
לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל-הארץ	»Zieh weg aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters	
אשר אראך	das ich dir zeigen werde.	[in das Land,
ואעשה לני גדול	(2) Und ich will dich zu einem großen Volk machen,	
ואברכך	und ich will dich segnen,	
ואגדלה שמך	und ich will deinen Namen groß machen,	
והיה ברכה	und (so) sollst du ein Segen sein.	
ואברכה מברכך	Und ich will die segnen, die dich segnen,	
ומקללך אאר	(3) und den, der dir flucht, verfluchen.	
ונברכו בך כל משפחת האדמה	Und (so) werden in (Abhängigkeit von der Relation zu) dir gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.«	

Mit 12,1 wird knapp eine neue Szene eingeleitet, in der Jhwh zu Abram spricht (V.1–3) und ihm den Auftrag zum Aufbruch (הלך, Imp.) aus der Heimat erteilt (V.1), dem dieser umgehend auch nachkommt (V.4–8 mit הלך V.4f, in V.7 mit zusätzlicher Landverheißung für die Nachkommen durch Jhwh). Die hier interessierende *Gottesrede Jhwhs in V.1-3* untergliedert sich deutlich in eine imperativische Aufforderung zum Wegzug (V.1) und eine futurische (fast durchgehend als *w-yiqtol* formulierte) Zusage umfassenden Wohlergehens (V.2f)²⁶⁹. Letztere besteht zunächst in V.2 aus den vier parallelen Elementen »großes Volk«, »Segen«, »großer Name« und »Segen (für andere)«. Dabei dominiert im Ablauf die Volksperspektive sehr deutlich²⁷⁰ – egal, ob man eine kausale Linie annimmt²⁷¹ oder (eher) den Segen jeweils als Qualifizierung der vorangehenden Verhei-

268 *Blum*, Vätergeschichte, 349.

269 Die (syndetische) Abfolge von gegenwärtiger imperativischer Aufforderung (V.1) und futurisch-kohortativer Zusage (V.2f: »ich will ...«) indiziert ein einfaches konsekutives Verhältnis, ohne dass V.2f konditioniert wären oder eine motivierende Funktion erkennen ließen (s.u.).

270 Dies hat *Blum*, Vätergeschichte, 354 gegen die Beurteilung von *Westermann*, BK 1/2, 172f u.a. mit Recht herausgestellt; ebenso etwa *Seebass*, Genesis 2, 14, während *Ruppert*, Genesis 2, 101 diesen Befund unmittelbar literarkritisch auszuwerten sucht (s.u. Anm. 291) und V.2aα¹.aβ (sowie V.3a) für redaktionell hält.

271 So *Blum*, a.a.O., 353. – Eine wenig plausible chiasmische Struktur um V.2b vertritt *Ruppert*, a.a.O., 101.

lungen (Volk, Name) fasst; jedenfalls bildet der mit *w-qotel* angefügte V.2b einen ersten qualitativen Höhepunkt, der die nominale ברכה als »mit Sicherheit zu erwartende Folge« vorstellt²⁷². Dies wird nun in V.3 in doppelter Weise expliziert, indem einerseits Jhwh seinen Segen/Fluch für andere von deren segnenden/fluchenden Haltung²⁷³ zu Abram abhängig macht, was für diesen gleichsam eine Sicherheitsgarantie impliziert, und indem andererseits Abram universal zum Segenskriterium für alle Geschlechter wird.

An dieser abschließenden, durch *w-qatal* als Folgesatz zu V.3a²⁷⁴ charakterisierten Klimax in V.3b, auf den »sich das Interesse [letztlich konzentriert]«²⁷⁵, entscheidet sich das Verständnis der Segens-Konstellation von Gen 12: Dabei kann das Nif'al sprachlich – trotz allen Versuchen einer Näherbestimmung – passiv (»gesegnet werden«), tolerativ (»sich segnen lassen«), »medial-rezeptiv« (»[für sich] Segen erhalten«) oder reflexiv (»sich segnen«) gedeutet werden²⁷⁶; weiter kommt man nur im Kontext von 12,1–3 (aber nicht etwa im Anschluss an eine jhwhistische Urgeschichte in Gen 2–11*). Dabei ist zunächst evident, dass in V.2–3a Jhwh selber der exklusive Segensspender ist (wodurch auch Abram in V.2b zum Segen – für andere – wird, wie mitzudenken ist, wenn anders man für sich selber schwerlich als Segen fungieren kann); dies widerspricht zumindest einem streng gefassten reflexiven Verständnis, wie immer man übersetzt. Folgt man sodann dem Textgefälle, so expliziert V.3 offenbar den mit V.2b erreichten Zustand, dass Abram ein Segen (für andere) sein soll. Hat sich also schon in V.2b der Horizont implizit über Abram (und seine Nachkommen) hinaus ausgedehnt, so hält V.3a zunächst explizit fest, dass erstens weiterhin Jhwh der Segensspender ist und dass zweitens sein Segen/Fluch für andere von deren Verhältnis zu Abram abhängt. In diese Ausweitungsbewegung fügt sich auch der universale V.3b ein, indem nun »alle Geschlechter der Erde« in den Blick kommen. Deshalb ist es m.E. am einfachsten, in dieser Universalisierung das Proprium von V.3b zu sehen, während das vorangehende וְיִבְרַכְךָ בְּךָ den Segensvorgang aus V.3a äquivalent wiedergeben dürfte (Jhwh, segnen, Bezug auf »dich« Abrams)²⁷⁷; dann ließe sich sinngemäß wiedergeben »von Jhwh gesegnet werden/[für sich] Segen erlangen in Abhängigkeit von der Relation zu Abram«. Das בּ wird dabei

272 GK, Grammatik, § 110i. Einen aramaisierenden Imperativ וְהָיָה bietet *u*, während BHS freihändig *w-qatal* vorschlägt (wie in V.3b) und וְהָיָה auf den Namen bezieht (ebenso *Gunkel*, HK 1/1, 164 u.a.), was aber keineswegs erforderlich ist.

273 Duktus, Erstposition und – eingeschränkt (s. nämlich entsprechend מְקַלְלִים in *u*, *Ḥ*, *Ṣ*, *Ṭ* gegenüber dem »schwierigeren« *Ṭ*) – Plural deuten an, dass der Segen den Normalfall bildet, der Fluch dagegen eher die konsequente, aber seltenere und nicht intendierte Kehrseite (so nach *B. Jacob*, Genesis, 337 u.a.).

274 Vgl. *C. Brockelmann*, Syntax, § 41f mit Nennung der identischen Konstruktion in 18,18; *Joiūon/Muraoka*, Grammar, § 119c.i.j; etwa mit *Ruppert*, Genesis 2, 99; *Grüneberg*, Abraham, 150.189.

275 *Blum*, Vätergeschichte, 350; klassisch bereits *Wolff*, Jahwisten, 352f; *G. W. Coats*, Curse, 31 u.a., neuerdings extensiv *Grüneberg*, a.a.O.

276 Vgl. das Referat von *Mitchell*, BRK, 31ff, die eingehende Diskussion in den Komm. (etwa bei *Westermann*, BK 1/2, 175f) und bei *Blum*, a.a.O., 350ff (reflexiv); *Wehmeier*, Segen, 177ff (medial-rezeptiv), *Frettlöh*, Theologie, 296f; *J. Ebach*, Segen, 65 (tolerativ) und *Grüneberg*, a.a.O., 34ff.176ff (passiv).

277 Diese Argumentation setzt natürlich die literarische Einheitlichkeit von V.3 voraus, die sich m.E. nicht überzeugend widerlegen lässt (s.u.); sie wird dennoch etwa von *Zenger*, Jahwe, 48 bestritten, nach dem V.3b direkt an V.2 angeschlossen habe.

instrumental im weiteren Sinn verstanden²⁷⁸, ohne dass Abram als eigentliche Vermittlungsinstanz zwischen dem Segensspender Jhwh und den Segensempfängern fungieren würde. Im Blick auf die kontroverse Frage nach dem »Segen für andere«²⁷⁹ ergibt sich somit eine Mittelposition: Abram (und das sich auf ihn berufende Volk) fungiert nicht eigentlich als aktiver Segensmittler für andere Völker, doch an deren Stellung zu ihm hängt der Segen Jhwhs²⁸⁰; diese Deutung fügt sich m.E. am besten in den programmatischen Duktus von Gen 12, wo Abram (und »seinem« Volk) Segen zugesagt wird, dies jedoch – in einem bestimmten historischen Kontext – nicht unter Absehung von der Völkerproblematik erfolgen kann (V.2b.3b). Das skizzierte Verständnis bewährt sich dann auch an den beiden anderen, damit verbundenen bzw. davon abhängigen Nif'al-Belegen in 28,14; 18,18, wo die jeweiligen Kontexte knapper sind (s.u.)²⁸¹.

Wie sich soeben angedeutet hat, besitzt Gen 12,1–3 mehrere *intertextuelle Vernetzungen nach hinten zur VG in Gen 12-35**: Das Thema des Landes, das Abram gezeigt (V.1) und (dann bereits im Land [V.7]) seinen Nachkommen verheißen wird, findet eine erste

278 Vgl. die Übersicht bei *Grüneberg*, Abraham 183ff; so mit *Mitchell*, BRK, 32; *Webmeier*, Segen, 179, der dies so fasst: »durch die Geschichte, die Gott mit ihm [sc. Abram, M.L.] beginnt«. Von einem »Segensmittler« spricht hingegen *Jenni*, Beth, 164, und *Blum*, a.a.O., 351 optiert für einen »exemplarisch Gesegneten, der ... als Paradigma« eingeführt wird (s. dann seine – freilich passive! – Paraphrasierung 352: »Die Völker ... wollen gesegnet werden wie Abraham«). Vgl. zur o. vertretenen Deutung auch *Scharbert*, ThWAT 1, 829, nach dem »in jedem Fall *brk niph* eine Solidaritätserklärung zu N.N. bedeutet« (ähnlich *ders.*, NEB 16, 128; *Schreiner*, Segen, 200.203).

279 S. dazu *Frettlöh*, Theologie, 275ff, die befürchtet, »die Kirche« könnte Israel »den Segen« stehlen (s.a. 271ff.320ff.335ff), und die Diskussion bei *Blum*, a.a.O., 350ff, nach dem es »einen »Segen für andere« in den Verheißungen der Genesis nicht gibt« und es auch in Gen 12 »um das Gesegnetsein *Abrahams/Israels*« geht (352). Letzteres ist m.E. aufgrund der Universalisierungsbewegung in V.2f zu modifizieren (s.o.) – ohne aber eine jwhistische Völkertheologie (im Anschluss an die Urgeschichte) in Anschlag bringen zu wollen (so nach klassischem Verständnis [s.u. Anm. 286 zum literarischen Horizont] etwa *J. Skinner*, ICC 1, 244f; *Ruppert*, Genesis 2, 111ff).

280 Ähnlich *Crüsemann*, Segen, 5 zu V.3a: »Am Verhältnis zu Abraham und Sara und zu ihren Nachkommen, die diesen Segen weitertragen, entscheidet sich, wen Gott segnet und wen nicht«.

281 Nicht festmachen lässt sich eine wesentliche Sachdifferenz des Nif'als gegenüber den beiden Hitpa'el-Stellen 22,18; 26,4, die lexikalisch wohl eher rezeptiv-reflexiv die (gegenseitige) Segensäußerung akzentuieren (mit *Webmeier*, Segen, 185f); daher werden die Varianten so wiedergegeben, dass im Hitpa'el rezeptiv-reflexiv »sich segnen«, im Nif'al passiv »gesegnet werden« übersetzt wird. Das mehrfach geäußerte Argument, für die passive Formulierung habe dem Jhwhisten das Pu'al zur Verfügung gestanden (so etwa *Webmeier*, Segen, 178 mit Angabe von Num 22,6), greift im Rahmen neuerer Modellbildungen nicht mehr und schon gar nicht innerhalb der VG, wo das Pu'al fehlt. Und dass die passive Deutung neben der *Ḥ* auch in der frühchristlichen Rezeption (vgl. Gal 3,8 und dazu *Grüneberg*, Abraham, 180f) belegt ist – dort freilich im Rahmen einer christologischen Interpretation Abrahams –, *muss* ja nicht gegen ihre Richtigkeit sprechen.

literarische Einlösung in 13,14–17²⁸², wogegen die Volkswerdung (גוי גדול) öfter recht stereotyp auftritt (17,20; 18,18; 21,18; 46,3; danach Ex 32,10; Num 14,12; Dtn 26,5). Am markantesten ist die Relation von V.3 zu 28,14 durch die Wiederholung von וַנְבַרְכֵהוּ בְּכָל־מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה, die höchst wahrscheinlich von derselben Hand stammt (s.u. z.St.); dabei ergibt sich zudem in V.2f; 28,14 dieselbe Abfolge »Mehrung → Segen«²⁸³. Hinzu kommen die kontextuell unableitbaren Aussagen zu Sichem und Bethel (V.6–8) sowie zum Altarbau (V.7f), die offenkundig Abram mit Jakob verbinden und den Jakobzyklus voraussetzen²⁸⁴, sodann weitere Bezüge im (literarisch zugehörigen) Posttext Kap. 12f* (v.a. Kap. 13/28, s.u. zu 28,14). Hingegen finden sich zu Exff keine literarisch stringenten Bezüge²⁸⁵, und auch gegen vorne sucht man (vorpriesterschriftliche) Vernetzungen vergeblich: »[E]xplicite Verweise von der Urgeschichte auf die Vätergeschichten und umgekehrt fehlen«²⁸⁶. Am ehesten käme für eine solche literarische Verklammerung die Namensthematik in Frage, doch divergieren das »Namen machen« der

282 Vgl. ausführlicher Köckert, Vätergott, 252f; ders., TRE 34, 699; Carr, Fractures, 179ff; Schmid, Erzväter, 65; L. Schmidt, Väterverheißungen, 111ff (13,14ff sei jüngerer Rezeptionstext). Darüber hinaus lässt sich der den ganzen Pentateuch durchziehende Faden »Landverheißung« jedoch angesichts der sprachlichen Formulierungen nicht literarisch auf Gen 12 beziehen (vgl. Schmid, a.a.O., 293ff.296ff) – mit Ausnahme des späteren Pentateuchschlusses Dtn 34,1.4, wo unübersehbar die Formulierung von Gen 12,1.7 rezipiert wird (s. dazu u. B.III.3.e bei Anm. 799 und Schmid, a.a.O., 297f).

283 So mit Blum, Vätergeschichte, 354f; s.a. Kratz, Hexateuch, 299.

284 Vgl. Köckert, Vätergott, 263f.

285 So mit Forschungsreferat N. C. Baumgart, Umkehr, 28ff. Die einzige Ausnahme bildet der (anerkanntermaßen redaktionelle) Epilog zum Tod Josephs 50,22–26, während namentlich die Volkswerdung in Ex 1,7, die sachlich die Mehruungsverheißung einlöst, sich sprachlich von Gen 12,2 unterscheidet und nicht als Erfüllung davon verstanden wird (vgl. Schmid, Erzväter, 65f; Blum, Vätergeschichte, 360). Ebenso kommt die Segen-Fluch-Opposition in Num 24,9 sprachlich wie konzeptionell markant abweichend zur Sprache, wobei die unpersönliche Form von Num 24,9 jedenfalls traditionsgeschichtlich älter ist (s.u. Anm. 302), was auch eine literarische Rezeption von Gen 12,3 in Num 24,9 problematisiert (vgl. positiver für Rezeption von Gen 12,3 als Einzelstelle Schmid, a.a.O., 66 bzw. als literarischer Komplex M. Witte, Segen, 211).

286 Köckert, Vätergott, 265, der indes konzeptionell (noch stärker im Banne des klassischen Jhwhisten) dennoch einen hexateuchischen Horizont postuliert (266). Einen Konnex der VG zur Urgeschichte bestreiten auch Blum, a.a.O., 359f; Schmid, a.a.O., 102ff; s. bereits W. Zimmerli, ZBK 1/2, 18.20f. Anders urteilt natürlich die klassische Sicht auf den Jhwhisten, die in Gen 12,1ff den »eigentlichen End- und Schlüsselpunkt der Urgeschichte« finden will (v.Rad, Hexateuch, 74; ebenso Wolff, Jahwisten, 347ff; Steck, Urgeschichte, 117ff; rezipiert von Wehmeier, Segen, 201ff oder Henderson, Blessing, 77 über Gottfriedsen, Segensverständnis, 5ff.13 bis hin zu Frettlöh, Theologie, 289ff oder J. A. Soggin, Genesis, 202; s.a. Westermann, BK 1/2, 168; A. Wenin, Abraham, 4ff; Spieckermann, Abraham, 13f; Grüneberg, Abraham, 123ff.136); s.a. stark redimensioniert neuerdings Kratz, Komposition, 265ff, nach dem 12,1–3 – im Rahmen des Jhwhisten in Gen 2–35* – als redaktionelles Scharnier an 11,1–8* (d.h. ohne dazwischen geschaltete Genealogie) anschließt und so Urgeschichte (v.a. Kap. 2–4*) und VG verbindet.

Menschen (עשה שם 11,4) und das »Namen groß machen« Jhwhs (גדל שם 12,2) markant und besitzen sehr unterschiedliche kontextuelle Funktionen, sodass kein literarischer Konnex erkennbar ist²⁸⁷. Und dasselbe gilt von der Fluchthematik (קלל), die so formuliert innerhalb der Gen nur 8,21 und 12,3 auftritt, aber keinen irgendwie profilierten Bezug zeigt. Anders präsentiert sich die Lage natürlich auf der vorliegenden Endtextebene, die in den Toledot Sems und Terachs 11,10ff.27ff Abram und Sarai verortet und v.a. auch bezüglich Itinerar und Sohnesthematik einführt, doch gelingt es nicht überzeugend, hier einen vorpriesterschriftlichen Textbestand herauszuarbeiten²⁸⁸. Scheidet umgekehrt eine insgesamt nachpriesterschriftliche Ansetzung von Gen 12,1ff aufgrund kompositioneller (die P-Verse V.4b–5 scheinen den Kontext mindestens inhaltlich zu kennen) und konzeptioneller (auf das Buch »Gen« bzw. auf die VG beschränkter Horizont) Gründe aus, bleibt – wie schon in der klassischen Sicht – die methodisch unbefriedigende Annahme von Textausfall vor Gen 12,1 übrig; denn Gen 12,1ff kann offensichtlich keinen Anfang eines literarischen Werks bilden, da eine einleitende Exposition (weniger von Zeit und Raum als v.a. der Handlungsträger) fehlt²⁸⁹.

Nach all dem besteht der *literarische Horizont* von Gen 12,1–3 in einer – zunächst noch selbständigen – VG (im Umfang Gen 12–35*; 49*, die erst später durch 11,27ff; 12,4bf u.a. in einen priester- und nachpriesterschriftlichen Ablauf »Urgeschichte → VG« eingeordnet wird [s.u. B.III.2.e; B.III.4]). So erscheint Gen 12 als sachliche, wenn auch nicht literarische Eröffnung einer VG 12–35*; 49* (zu Kap. 49 s.u. B.III.2.d z.St.), deren erste Gottesrede von der Segensthematik beherrscht wird. Diese kompositionelle Eröffnung mit ihren segenthematischen Querbezügen, der zweifellos programmatischer Status zukommt²⁹⁰, wird es bei der Synthese in diesem literarischen Horizont zu würdigen gelten – zumal angesichts des sonst weitgehenden Fehlens der Segensthematik im folgenden Abra(ha)merzählkranz (namentlich auf den vorpriesterschriftlichen Ebenen).

Literarkritisch ist Gen 12,1–3 somit als einheitlich einzuschätzen – wie es heute meist geschieht²⁹¹ –, wobei insbes. in V.3a traditionsgeschichtlich älteres Material enthalten

287 So mit *Blum*, a.a.O., 359; *Uehlinger*, Weltreich, 319ff, s. aber 578; anders *v.Rad*, ATD 2/4, 122; *Steck*, a.a.O., 129 Anm. 33; *Henderson*, a.a.O., 103; *Seebass*, Genesis 2, 14. Zu weiteren Verbindungen, die diskutiert werden, s. *Schmid*, Erzväter, 166.

288 Vgl. nur *Schmid*, a.a.O., 104.168; *Kratz*, Komposition, 266.

289 Mit dem Ausfall einer Exposition – man mag in Stil und Umfang etwa an 1Sam 1,1f; Rut 1,1ff; Hiob 1,1ff denken – rechnen auch *Blum*, Vätergeschichte, 343f Anm. 11; 359f; *Schmid*, a.a.O., 105; *J.-L. Ska*, L'Appel, 370; klassisch ebenso *Steck*, Urgeschichte, 129 Anm. 33; 133 Anm. 41; s.a. *E. A. Speiser*, AB 1, 87; anders etwa *Kratz* (s.o. Anm. 286) und *Ruppert*, Genesis 2, 107, nach dem dies kein Problem darstellt, da Abraham zeitgenössisch bekannt gewesen sei, oder auf seine Weise bereits *Jacob*, Genesis, 332.

290 Vgl. *R. Rendtorff*, Problem, 59.65 und *Blum*, a.a.O., 354, der auf das sonstige Fehlen von בָּרַךְ in seiner Vätergeschichte² (Vg²) hinweist.

291 So etwa mit *Westermann*, BK 1/2, 171f; *Mattson*, Blessing, 180f; *Blum*, a.a.O., 353; *Köckert*, Vätergott, 259f; *Schmid*, Erzväter, 105; *Kratz*, Komposition, 265ff.

Demgegenüber wirken literarkritische Scheidungen gesucht (vgl. die Übersichten von *F. Diedrich*, Literarkritik, 25f; *Köckert*, a.a.O., 256ff; *Knauf*, Hexateuch, 293): In *V.1* hält z.B. *Ruppert*, Genesis 2, 100 וְיַמְנִי־לָךְ תֵּדַק für (pentateuch)redaktionell, doch können ebenso gut eine dreifache Konzentration (Land, Verwandtschaft, Elternhaus) oder geographisch-soziologisch differenzierte Trennungsaspekte vorliegen,

sein mag (s.u. Anm. 302). Für die entstehungsgeschichtliche Einordnung ergibt sich relativ eine Zuordnung zur Redaktion der selbständigen VG 12–35*; 49*; diese oder eine ähnliche VG wird zwar unterschiedlich datiert, entstammt m.E. jedoch aufgrund religions- und redaktionsgeschichtlicher Beobachtungen am ehesten der spätvorexilischen Zeit (s.u.). Allerdings lässt sich dies aufgrund von Gen 12,1–3 und weiterer Indizien nicht in aller wünschenswerten Deutlichkeit plausibilisieren²⁹²; immerhin scheint der (selbstbewusste, aber durchaus positive) Welthorizont (V.3) am ehesten auf die spät-/nachjoschijianische Ära hinzuweisen (s.u.)²⁹³.

In der *Segens-Konstellation* von Gen 12,1–3 kommt die thematische und kompositionelle Relevanz der Segensthematik verdichtet zum Ausdruck: Das fünfmalige Auftreten von בָּרַךְ belegt »die Dominanz der Wurzel בָּרַךְ«; dass dabei »die Verheißung an die Väter überhaupt als Ankündigung von Segen« – und zwar von unkonditioniertem Segen – ergeht, gehört zu »den singulären Zügen von Gen 12,1–3 gegenüber anderen Verheißungsreden« der VG²⁹⁴.

- *Formal* fällt zunächst auf, dass es sich um Segensformulierungen innerhalb einer *Gottesrede Jhwhs* (in der 1. Person Singular) handelt, was ihnen besonderes Gewicht verleiht und 12,1ff (sowie die folgenden Belege in der VG) von den übrigen atl. Belegen, namentlich im Dtn, abhebt. Sodann stellen die Segensformulierungen *unkonditionierte Verheißungen* für Abrams Zukunft dar, wie die konsekutive Abfolge »Aufforderung (V.1) → Zusage (V.2f)« zeigt, sodass nicht etwa V.2f unter der Bedingung von

die genuin intendiert sind; nach dem »Minimalkriterium« wäre etwa nur der Landaspekt V.1aß¹/V.1b erforderlich, doch ist schon V.2a offensichtlich geographisch *und* soziologisch ausgerichtet (Volk, Name). In V.2a hält *Ruppert*, a.a.O., 101 die Aspekte »Volk« und »Name« für sekundäre Konkretisierungen des Segens (gegenüber dem Grundbestand des salomonischen Jhwhisten), während *Diedrich*, a.a.O., 28.31f – aufgrund anderer Vorannahmen – genau umgekehrt die beiden Segensformulierungen als theologisierende Zusätze beurteilt ... Ähnliches ließe sich, mit ebenso wenig Evidenz, für V.2b–3 ausführen (s. dazu bes. *Zenger*, Jahwe, 46ff, der selber von »für eine literarkritische Trennung nicht streng zwingenden Beobachtungen« spricht [47]).

- 292 Vgl. ähnlich *Schmidt*, Väterverheißungen, 125ff (mit Verweis aus Jes 51,2; 41,8f); differenziert *Knauf*, Hexateuch, bes. 290f.293. – Das Datierungsspektrum von 12,1–3 reicht von der klassisch salomonischen (s. die Lit. o. Anm. 286; zur rezenten relativen Spätdatierung von J, dem 12,1–3 oft zugewiesen wird, s.o. Anm. 244) über die exilische (*Blum*, a.a.O., 355ff; *Köckert*, a.a.O., 299) bis zur nachpriesterschriftlichen Zeit (*Crüsemann*, Urgeschichte, 15ff.29; vgl. *ders.*, Segen, 6f; *Ska*, L'Appel, 375ff [Lit.]).
- 293 So im lockeren Anschluss an neuere Überlegungen zur sog. Spätdatierung der »jhwistischen« Schicht (s. die Lit. o. Anm. 244–246).
- 294 *Köckert*, Vätergott, 274. »[D]en *big bang*«, »den Urknall des Gottesprojektes, von dem die Bibel von Anfang bis zum Ende erzählt« (so *Crüsemann*, Segen, 3f) stellt 12,1ff indes keineswegs dar – die Metapher stimmt weder historisch noch kanonisch, sondern allenfalls kompositionell für die VG (s. dazu im Folgenden und u. B.III.2.e).

- V.1 stehen²⁹⁵. Schließlich bleiben die Segensaussagen selber recht *unbestimmt*, da konkrete Inhaltsangaben fehlen – abgesehen von den Parallelformulierungen zu Volkswerdung und Namensvergrößerung in V.2.
- Der *Segensgehalt* wird in den Segensbelegen eben nicht unmittelbar ausgeführt, sondern muss aus den Parallelaussagen erschlossen werden. Und dabei steht ja die *Mehrung* qua Volkswerdung in V.2 in Erstposition²⁹⁶; ihr eignet offenkundig eine gewisse bilanzierende oder abstrahierende Tendenz, insofern die (direkte) Nachkommenschaft Abrams nicht thematisiert wird, sondern sogleich die (israelitisch-judäische) Volksperspektive anvisiert wird (was wahrscheinlich bereits seit der Kernüberlieferung in Kap. 13*²⁹⁷; 18f*²⁹⁸; 21*²⁹⁹) vorgegeben war [s.u. Anm. 355]). Es folgt die *Namensvergrößerung*, die Segen auf Reputation fokussiert (wie immer man das politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich oder religiös versteht) und deren traditionsgeschichtlicher Hintergrund die Königsideologie bildet²⁹⁷. Die Perspektivenausweitung des Segens über Abram/Israel hinaus auf andere (Geschlechter) in V.3 impliziert einerseits *Schutz und Sicherheit* vonseiten Jhwhs für Abram (V.3a), andererseits eine *kriteriologische Funktion* Abrams im Blick auf weltweiten Segen/Fluch (s.u.). Bemerkenswert ist schließlich, dass der Landaspekt nur indirekt in V.1 eine Rolle spielt, in den eigentlichen Verheißungszusagen V.2f aber fehlt und erst in V.7, wo sich Abram bereits im Land befindet, als Zusage an die Nachkommen Abrams ergeht.
 - *Segensspender* ist – durchaus in Differenz zu anderen (älteren) Belegen in der VG – durchgehend Jhwh selber, wie schon formal die Gottesrede unübersehbar deutlich macht²⁹⁸. Dies gilt auch für die nominale Formulierung im Folgesatz V.2 (s.o.), wo Abram zum Segen für andere wird und damit eine gewisse Vermittlungsfunktion erhält²⁹⁹, sowie – am wenigsten deutlich – für den hier passiv gedeuteten Nif'al-Beleg V.3b.

295 So mit Recht dezidiert *Steck*, Urgeschichte, 133 Anm. 41; *Köckert*, a.a.O., 267; s.a.o. Anm. 269. – Anders sieht es jedoch beim von Abra(ha)m abhängigen Völkersegens aus (s.o.).

296 Man kann diesen direkten Typ in 12,2; 18,18 u.a. mit *Schmid*, Jahwist, 127f von einem zweiten, indirekten in 22,17; 26,4.24; 28,14 u.a. abgrenzen, der den Nachkommen gilt und meist eine unmessbare Größe verheißt.

297 Vgl. dazu *Steck*, Urgeschichte, 146 Anm. 70; *Schmid*, a.a.O., 133ff; *Westermann*, BK 1/2, 173; *Köckert*, Vätergott, 276ff; *J. Van Seters*, Prologue, 253ff. Allerdings spielt die für V.3b öfter beanspruchte Segensmittlerschaft des Königs in der hier vertretenen Mittelposition keine Rolle (s.o.; kritisch auch *Blum*, Vätergeschichte, 352 Anm. 24; 353 mit Anm. 33; 356; *Seebass*, Genesis 2, 14).

298 So etwa mit *Mitchell*, BRK, 35, der dies indes ganz generell behauptet (33; s.a.o. A Anm. 31).

299 Man mag an ähnliche Funktionen denken, wie sie in den Primärquellen von Gottheiten wie Ašerah ausgeübt werden (s.o. B.II) oder wie sie im Dtn auf menschl-

- Ebenso explizit wird als *Segensempfänger* Abram positioniert. Ihm gelten die Segenszusagen in V.2f; und nur von ihm her gesehen und in Ausweitung der Perspektive kommen dann auch – abhängig von ihrer Stellung zu Abram – andere Segnende (V.3a) bzw. universal »alle Geschlechter der Erde«, wie V.3b in genealogisch-familiärer Geschlechter- (und nicht national-territorialer Völker-)Terminologie formuliert, in den Genuss von Segen, sodass sich hier dann von Abram aus eine *universale Völkerperspektive* eröffnet.
- Dabei wird Segen – im Unterschied zur priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte (s.u. B.III.4.b) – zwar generell zum »*Interpretament der Geschichte Israels*«³⁰⁰, doch eben nicht in einer politisch-national perspektivierten Völkergeschichte (wie etwa im Dtn [s.u. B.III.3]), sondern in einer universalen *Familien-/Geschlechtergeschichte*, die freilich auf den Ursprung Israels fokussiert ist.
- Eine eigentlich *argumentative Funktion* der Segenthematik liegt offenkundig nicht vor; vielmehr bilden die unkonditionierten Segensverheißungen in V.2f den konsekutiv-finalen Zielpunkt der Auszugs-Aufforderung von V.1. Die Zukunftsperspektive besitzt ihre Pointe darin, dass der Auszug in Segen mündet, doch sind V.2f weder durch V.1 konditioniert (s.o. Anm. 269), noch fungieren sie als Motivation für V.1: Es ist keineswegs so, dass »[t]he promises of blessing are to motivate the patriarchs to obey God«³⁰¹.

Diese Segens-Konstellation basiert konstitutiv auf *Transformationen* älterer Konzeptionen: Zentral sind vorab die exklusive Jhwhbindung einerseits und der Bezug auf eine – nicht unmittelbare, sondern von der Gegenwart (wie weit auch immer) abgesetzte – Zukunft Abra(ha)ms und d.h. Israels andererseits, die beide miteinander zusammenhängen.

Die *Futurisierung* des Segens gewinnt an Profil vor dem Hintergrund der Begegnungssituation als dem wahrscheinlichen ursprünglichen Sitz im Leben von Segen (s.o. A.II.1.d mit Anm. 35) und der oft performativen Segensformulierungen in den Primärquellen (s.o. B.II) und im AT³⁰², die je auf unmit-

cher Seite z.T. Mose zugebilligt scheinen (s.u. B.III.3); doch bleibt dies im Text völlig unausgesprochen und bleibt entsprechend unsicher (s.a. Anm. 297).

300 *Frettlöh*, Theologie, 273.

301 *Mitchell*, BRK, 29; s. 30 für Gen 12; 17.

302 Vgl. zu V.3a die (zumindest traditions-geschichtlich) älteren Segen-Fluch-Formeln, die unpersönlich gehalten sind und auf der menschlichen Potenz zur wirksamen Segensäußerung basieren (vgl. 27,29; sachlich Num 24,9; s. *Schmid*, Jahwist, 133. 136f; *Wolff*, Jahwisten, 358; *Schmidt*, Israel, 3.10; *Seebass*, Genesis 2, 15; *Ruppert*, Genesis 2, 116; *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 5.13); diese Formeln basieren wohl auf apotropäischen Schutzsprüchen, die Fluch durch Zurücklenken abwehren, und lassen nun paritätisch auch Segen zurückfließen (s. *Levin*, Jahwist, 208).

telbare Wirkung abzielen. Diese Verlagerung des Segens in die Zukunft stellt also eine sekundäre Entwicklung dar und hängt offensichtlich an der literarischen Situation der Verheißung, die für Abra(ha)m weit in die Zukunft ausblickt: Es erfolgt eine »Übernahme des Segens in den Bereich der Verheißung, in den er ursprünglich nicht hineingehört«³⁰³. Dies ist zweifellos richtig, doch hängt die Zerdehnung des Konnexes »Segensäußerung/-vollzug → Segenswirkung« grundsätzlich mit dem Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Äußerungsform zusammen, denn mit der Verschriftung der Segensformulierungen kann prinzipiell eine zeitlich-räumliche Distanz von Äußerung/Vollzug und Wirkung überbrückt werden. Das haben die Primärtexte wiederholt vor Augen geführt, wobei dort die Zerdehnung noch vergleichsweise beschränkt blieb und Tage, Monate oder allenfalls Jahre umfasste, während sie im literarischen Setting von Gen 12 mehrere Generationen, ja Jahrhunderte überbrückt.

Dieser Vorgang führt nun stringent zu einer engeren *Jhwhbindung*. Denn – so lässt sich folgern – kein Mensch, sondern allein Jhwh kann gewährleisten, dass der zeitlich derart zerdehnte Konnex von Segensäußerung und -erfüllung intakt bleibt und nicht auseinander bricht. Kreist in den Primärtexten der Diskurs wesentlich auch um die Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Segenspotenz (s.o. B.II), so ist sie durch die verlängerte Zeitachse von Gen 12 automatisch zugunsten der Gottheit, im konkreten Horizont zugunsten Jhwhs, entschieden. Dass dabei ein erhebliches Maß an Geschichtserfahrung und -reflexion vorausgesetzt und verarbeitet ist, dürfte unbestritten bleiben.

Diese Transformationen lassen sich religions- und theologiegeschichtlich insofern verorten, als sie wahrscheinlich »in der deuteronomisch-deuteronomistischen Zeit anzusetzen« sind³⁰⁴: Denn zunächst dürften die behandelten Transformationen (Futurisierung, Jhwhbindung) einen gegenüber den Befunden in den Primärtexten aus Kuntillet 'Ağrud und Hirbet el-Qom späteren Stand spiegeln. Konzeptionell fügen sich diese Befunde ebenso wie die positive Völkerperspektive gut in die spätvorexilische Zeit unter oder nach Joschija ein; insofern legt sich m.E. eine auch zeitliche Korrelation mit der dtn Sicht nahe (s.u. B.III.3.e)³⁰⁵ und d.h. eine spät-/nachjoschijanische Verortung, was auch durch weitere entstehungsgeschichtliche Überlegungen gestützt wird (s.u. B.III.2.e). Dazu wären allerdings weitergehende Untersuchungen erforderlich, sodass vorerst auch spätere exilische (oder gar nachexilische) Datierungen nicht völlig auszuschließen sind.

303 *Rendtorff*, Problem, 48, was eine gewisse »Unschärfe im Gebrauch« nach sich zieht (48), indem es stets mit anderen Verheißungsthemen (v.a. der Mehrung) kombiniert wird (49); ebenso *Westermann*, Verheißungen, 145; *Köckert*, TRE 34, 699.

304 *Schmid*, Jahwist, 138.

305 Zu beachten bleibt dabei, dass die Volks- und Völkerperspektive hier (s. aber u. zu 22,17f; 26,4; 18,18) im Gegensatz zum Dtn »familiär« konzipiert ist und nicht großpolitisch-national.

Die skizzierten Segens-Konstellationen und die zuletzt erörterten -Transformationen basieren wesentlich auf *sekundären Religion(erfahrung)en*: Während der Segensvorgang zwischen Gottheit und Mensch natürlich uralte, primäre Religion dokumentiert, spiegeln die Form der Gottesrede, die volksbezogenen Inhalte sowie eben die Futurisierung und die Jhwhbindung deutlich sekundäre Religionserfahrungen wider. Gemäß den o. A.IV.2 genannten Kriterien ist eine Individualisierung sicherlich am wenigsten gegeben; zwar tritt Abram als Segensempfänger auf, doch es liegt de facto eine (israelitisch-judäische) Volksperspektive im Familiengewand vor. Die Segens-Konstellation wird hingegen nicht explizit reflektiert oder rational begründet, obwohl beides in erheblichem Maß im Text vorausgesetzt wird (s.o.). Selten deutlich kommt hingegen die universale Ausrichtung und Geltung zum Ausdruck, indem Abram weltweit zum Kriterium für Segen/Fluch wird (V.3). Und auch die Geschichtlichkeit ist mit Händen zu greifen, wenn der Segen nicht nur in der Geschichte ergeht, sondern er diese auch als Interpretament deutet (s.o.).

Zusammengenommen präsentiert die Jhwhrede 12,1–3 also eine profilierte und programmatische Segens-Konstellation, deren futurische wie jhwhbezogene Ausrichtung auf massiven Transformationen beruhen und deren Verheißung unkonditionierten Segens auch die folgende VG (insgesamt oder jedenfalls im Umfang von Kap. 12–35*; 49*) kompositionell perspektiviert.

Nach der rahmend auf Gen 12,1ff bezogenen zweiten Gottesrede Jhwhs an Abram in 13,14–17 (sowie Abrams Aufbruch V.18) erzählt das – kontextuell unverbundene – Kap. 14 von Abrams Kampf für Lot gegen die Ostkönige (V.1–12.13–16) und der Begegnung mit dem König von Sodom (V.17–24), wo – abermals kontextuell nahezu völlig isoliert – die Malkiṣedek-Episode mit der *Segnung Abrams durch Malkiṣedek 14,19f* eingefügt ist.

Ohne jede Überleitung führt V.18 Malkiṣedek als König von Salem und Priester des höchsten Gottes ein (כהן לאל עליון) ... ברוך מלך מלך שלם ... und berichtet, dass er (von wo?) Brot und Wein (wohin?) herausbrachte und dann Abram mit einem doppelten Segensspruch segnete (ויברכהו):

ברוך אברהם לאל עליון קנה שמים וארץ (14,19) Gesegnet ist/sei Abram vonseiten des höchsten Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde;
 וברוך אל עליון אשר ימנו צריך בברך (20) und gesegnet ist/sei der höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand übergeben hat.

Die beiden partizipialen Segensformulierungen gelten reziprok Abram und dem höchsten Gott, der je durch sein Handeln (Schöpfung; Feindübergabe) näher bestimmt wird³⁰⁶; dadurch entsteht eine starke Parallelität, obwohl der Segensempfänger einmal

306 Im zweiten Satz erfolgt dies durch einen Relativsatz, im ersten liegt ebenfalls ein (ohne אשר eingeleiteter) Relativsatz vor oder – aufgrund der mehrfach belegten Formelhaftigkeit – eher eine tituläre Apposition. Analog ergeht im aramäischen

Abram, einmal der höchste Gott ist und nur im ersten Fall der Segensspender expliziert wird.

Der *literarische Horizont* von V.18–20 bleibt eng umgrenzt: Bloß die zweite Aussage zur Feindübergabe und der Titel des höchsten Gottes verbinden mit dem Kontext V.13ff.22, doch bleibt Kap. 14 seinerseits gegen vorne wie hinten »in inhaltlicher, gattungsgeschichtlicher und in quellenkritischer Hinsicht völlig isoliert«³⁰⁷. In *diachroner Hinsicht* mag hier daher offen bleiben, ob die Episode V.18–20, die den Erzählablauf V.17 → V.21ff unterbricht und die dortige oder eine vergleichbare Szenerie voraussetzt, einen (noch) späteren Einschub bilden³⁰⁸. Denn schon Kap. 14 insgesamt (bzw. zumindest V.12.13ff), wo V.18–20 locker eingefügt ist, zeichnet Abram singular und – im Stil frühjüdischer Legenden – ziemlich phantastisch als großpolitischen Kriegsherrn; aus diesen und weiteren Gründen (wie etwa dem Auftreten eines Priester-Königs und des »höchsten Gottes« als des »Schöpfers von Himmel und Erde«, der konsequenten Verzehntung »von allem« u.a.) »gehört [es] zu den jüngsten Stücken« der VG³⁰⁹ und stammt wohl aus sehr später persischer Zeit; es datiert also klar nachpriesterschriftlich und präsentiert sich auch konzeptionell jünger als 18,18; 22,17f; 26,3f (s.u.).

Die *Segens-Konstellat*ion des *reziproken* Doppelgebrauchs von בָּרַךְ für Mensch und Gott bleibt entsprechend vage:

- Sie hebt lediglich im ersten Fall mit einem לְ-*auctoris*³¹⁰ den göttlichen *Segensspender* – den höchsten Gott³¹¹, der nur und erst durch V.22 auf Jhwh

Genesis-Apokryphon aus Qumran in der ersten Aussage Segen vonseiten »des höchsten Gottes, des *Herrn* von Himmel und Erde« (אֱלֹהֵי מֶלֶךְ שָׁמַיָא וְאַרְעָא): 1QGenAp 22,16: s. *N. Avigad/Y. Yadin*, Genesis Apokryphon, z.St.).

307 So *v. Rad*, ATD 2–4, 135; ähnlich mit vielen neuerdings *Ruppert*, Genesis 2, 180.

308 Gegen *Zierner*, Abram, 111ff.137ff; so etwa *Gunkel*, HK 1/1, 285; *Westermann*, BK 1/2, 222.225; *W. Schatz*, Genesis 14, 82f.311; *Soggin*, Genesis, 233; *Seebass*, Genesis 2, 45; *Spieckermann*, Abraham, 16; *Ruppert*, a.a.O., 184.192f und *Blum*, Vätergeschichte, 462f Anm. 5, der eine jedenfalls nachpriesterschriftliche und nachexilische Datierung vertritt, die mit Recht Vermutungen über älteres Überlieferungsmaterial diametral entgegensteht (so etwa *Mowinckel*, Psalmenstudien V, 29, der in V.19f »eine sehr alte kultische Segensformel ... aus der vorjahwistischen Zeit Jerusalems« annimmt; s. zur Forschungsgeschichte *Westermann*, a.a.O., 219ff; *Ruppert*, a.a.O., 181ff und jüngst *Zierner*, a.a.O., 17ff).

309 *Köckert*, RGG⁴ 2, 1541; so öfter in den Komm. (s. z.B. *Gunkel* oder *Ruppert* z.St.). S. konservativer jetzt *Zierner*, a.a.O., 123ff.135f.161f (Grundschrift aus dem 6.–5. Jh. v.Chr.); *Ruppert*, Ostkönige, 441f (V.18–20 frühnachexilisch) und klassisch *Schatz*, a.a.O., 273ff.322. Erwägenswert scheint ein enneateuchischer Horizont (mit *B. Gosse*, Abraham, 173.182ff), wogegen eine hasmonäische Datierung (so *Soggin*, Genesis 14, 291) sicher ausscheidet.

310 S.o. A.II.1.b und die Komm.; »lokak deutet etwa *Scharbert*, Abram, 396 (»vor«).

311 Die kürzere (artikellose und daher als Eigenname zu fassende) Bezeichnung »El, der Schöpfer der Erde« ist auch sonst bekannt (s. *Schatz*, Genesis 14, 207ff; knapp *Renz*, HAE 1, 198, *Miller*, El, 44), wobei er in der VG nur in 14,18–20.22 belegt ist. Nichts mit der Segensthematik hat eine ca. um 700 v.Chr. zu datierende *Krugaufschrift aus Jerusalem (Jer 30)* zu tun, die in Z.3 liest: [...] *qn 'rs*: »[...] Schöpfer der Erde« (vgl. *Avigad*, Jewish Quarter, 194ff; *Renz*, ebd.; COS 2, 174 [*McCarter*]; der von

bezogen wird – hervor, ohne dass eine Verhältnisbestimmung zu seinem Priester-König Malkisedek, der die Segnung konkret formuliert und vollzieht, erfolgt. (Kanonisch ist Malkisedek dann ja der erste Mensch, für den Jhwhs Grundsatz $\text{יְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ}$ 12,3 gilt.)

- Der *Segensinhalt* lässt sich indirekt anhand der zweiten Aussage mit dem wohl kausal zu lesenden Relativsatz als Machtverleihung über die Feinde konkretisieren. Dabei werden die Segensformulierungen durch die narrative Einleitung V.18 sowie den jetzt vorliegenden Rückbezug in der zweiten Segensaussage auf Abrams Kampf eher als gegenwärtige Konstatierungen denn als zukünftige Wünsche gedeutet.

Der vage Segensinhalt und der Segensvollzug durch einen institutionell ausgewiesenen, sesshaft-sedentär gezeichneten Priester³¹² bilden wesentliche *Transformationen*, die das Stück auch segenthematisch als spät (gegenüber Gen 12 und dem Gros der folgenden Segensaussagen der VG) und verbindungslos ausweisen.

Die folgenden drei Segensbelege in 17,16 (*zweimal*).20 gehören – ebenso wie 25,11; 28,1.3f.6 (*zweimal*); 35,9; 47,7.10; 48,3; 49,28b^{a2} – gemäß einem soliden Konsens zur P und werden dort erörtert (s.u. B.III.4).

Die nächste Segensformulierung, der *isolierte Völkersegens* 18,18, tritt in der Einleitung zur Erzählung des Untergangs von Sodom (und Gomorrha) auf (18,16–19).

Dort begründet Jhwh bei sich selbst die vorgängige Informierung Abrahams mit dem Argument, dass Abraham ja gewiss (הָיָה יְהוָה) zu einem großen und starken Volk ($\text{לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוּם}$) anwachsen wird, $\text{וְיִבְרַכְוּ בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ}$: »Und es werden gesegnet werden in (Abhängigkeit von der Relation zu) ihm alle Völker der Erde«. Es handelt sich um einen isolierten Einzelbeleg innerhalb der Überleitung von der Gotteserscheinung inkl. Sohnesverheißung in Mamre (18,1–16 – ohne בְּרַךְ) zur Informierung Abrahams über die geplante Vernichtung Sodoms (18,20–33) und deren Durchführung (Kap. 19).

Im *Erzählablauf* ist evident, dass 18,(17.)18f den Kontext voraussetzen (18,1–16*.20–22a; 19,1ff*) und dabei näherhin entweder Jhwhs Vorsatz V.17 und dessen Ausführung V.20–22a verzögert bzw. »unterbricht« oder aber – wahrscheinlicher³¹³ – die glatte narrative Überleitung V.20–22a überhaupt um den Dialog zwischen Jhwh und Abraham

Miller, a.a.O., 45 in Z.3 implizit vorgeschlagene Text *[N. N. brk l'] qn 'rs*: »[N. N. ist/sei gesegnet vonseiten Els], des Schöpfers der Erde« mag zu Recht einen Bezug auf El vermuten, ergänzt aber *brk* völlig freihändig, womit die Vermutung einer Segensaussage ganz ungesichert bleibt).

312 Eher hier scheint mir das Spezifikum von Gen 14 zu liegen als in der persönlichen Segnung Abrams, da »im Dialog mit anderen Menschen ... sonst nur noch Isaak sowie in Gen 24 der Knecht Abrahams jeweils als Gesegnete JHWHs bezeichnet [werden]« (so Ziemer, Abram, 113).

313 Denn in V.17 scheint das Resultat im Unterschied zu den offenen V.20–22a bereits festzustehen (so mit Gunkel, HK 1/1, 202 u.a.).

ergänzt, sodass V.17–19 nun V.22bff vorbereiten. 18,(17.)18f gelten daher mit Recht verbreitet als jüngerer Zusatz³¹⁴.

Eine *diachrone* Verortung ergibt sich v.a. durch die dtr. Sprache in V.18f und in V.22bff durch die Thematik von Jhwhs Gerechtigkeit angesichts der drohenden Gleichbehandlung von Gerechtem und Frevler (V.25)³¹⁵. Dies führt in spätexilisch-nachexilische Zeit³¹⁶, wobei letztere klar den Vorzug verdient (s.u.); und relativ resultiert eine Nachordnung zu 12,3; 28,14 sowie zu 22,18; 26,4, denn es werden offenbar beide Typen von Segensverheißungen kombiniert rezipiert: einerseits die Nif'al-Form und der Abraham-Bezug aus *לֹא מִשְׁפָּחָה הָאֲדָמָה* 12,3; 28,14, andererseits das Völkersubjekt aus *וְהִתְקַבְּרוּ בְּיָרְעֵךְ* 22,18; 26,4³¹⁷.

Dementsprechend präsentiert sich auch die *Segens-Konstellation* als späte, gleichsam schriftgelehrte Kombination.

- Der eigentlichen Segensaussage für die Völker geht – wie in 12,2 und in dtr. Stil um *עַמִּים* ergänzt (Hapaxlegomenon in der Gen) – eine *unkonditionierte Mehrungszusage* an Abraham selber voran (V.18a), sodass sich ausgehend von Abraham, auf dem der Fokus liegt, eine ähnliche *Universalisierungsperspektive* ergibt wie in Gen 12,2f.
- Ähnlich wie dort handelt es sich um ein *Selbstgespräch Jhwhs* (der von Abraham in der 3. Person »spricht), doch scheinbar anders als dort ergeht nun auch die eigentliche Segensverheißung an die Völker zunächst unkonditioniert, da eine Einschränkung wie in 12,3a fehlt. Da jedoch 12,2f rezipiert wird, impliziert wohl auch *בִּי* analog ein konditionales Verständnis als »in Abhängigkeit von der Relation zu ihm [sc. Abraham]«³¹⁸.

314 So v.a. *Gunkel*, a.a.O., 201f; neuerdings etwa *Blum*, Vätergeschichte, 273ff.400ff: 283.401 (Lit. und forschungsgeschichtliche Optionen); *E. Noort*, Rightousness, 4ff; anders *Westermann*, BK 1/2, 347.350; *J. A. Loader*, Tale, 27f; *Seebass*, Genesis 2, 118f (128: nur V.18 sei Zusatz); *Ruppert*, Genesis 2, 373f. – Weitergehend wäre auch denkbar, dass der universale V.18b, der die Abraham-Linie V.18a.19 aufweitet, seinerseits nochmals später ergänzt worden ist, doch spricht Gen 12,2f dagegen und weitere Indizien überzeugen ebenso wenig wie im Blick auf sonstige Literaturkritik in V.18f.

315 Vgl. dazu etwa *Blum*, a.a.O., 400ff; *Noort*, a.a.O., 6ff.

316 S. *Blum*, a.a.O., 404, der dies im Umfeld seiner D-Überlieferung verortet; ähnlich *Kessler*, Querverweise, 88; *Zenger*, Jahwe, 57; im Blick auf die Thematik *Soggin*, Abraham, 215ff; anders noch *Wolff*, Jahwisten, 363ff, der von hier aus die anderen jhwhistischen Abschnitte liest.

317 So vorab mit *Blum*, a.a.O., 354 Anm. 41; ähnlich *Westermann*, BK 1/2, 446; *Aurelius*, Zukunft, 193 mit Anm. 223, der aber 18,18 vor 22,18; 26,4 stellt.

Allerdings geht diese großpolitische Perspektive (s.u.) sowie die Konditionierung der Abraham-Verheißung (s. folgende Anm.) der kultischen Fokussierung von 14,19f voran, was auch weitere entstehungsgeschichtliche Beobachtungen erhärten.

318 Dem entspricht im Übrigen in V.19 die Konditionierung der Verheißung an Abrahams Nachkommen, die dtn-dtr. vom Recht- und Gerechtigkeitsstun abhängt, was gegenüber 12,2f und 22,18; 26,4 zweifellos eine Weiterführung darstellt.

Zur passiven Übersetzung des Nif'als s.o. zu 12,3.

Dieser Rezeptionsvorgang bringt – von Gen 12 her gesehen – an *segens-the-matischen Transformationen* v.a. den Wechsel des Segensempfängers von den מְשִׁפְחַת הָאֲרָמָה zu den נוֹיֵי הָאָרֶץ, also eine großpolitische Terminologie und Perspektive (wie in 22,18; 26,4), mit sich.

Auf die Berichte der Geburt Isaaks sowie der Vertreibung Hagars und Ismaels, welche die Abraham-Lot-Erzählung fortführen, folgt in Kap. 22 die berühmt-berüchtigte Erzählung vom sog. Opfer Abrahams auf Moriah, dessen »Epilog« (22,15–18) vorab aus den *begründeten Segensverheißungen 22,17f* besteht:

Nachdem Abraham die in der Überschrift V.1 angekündigte Prüfung durch Gott (נִסָּה) erfolgreich absolviert hat, teilt ihm der מֵלֶאֱךָ יְהוָה einen Schwur (שָׁבַע) und נִאֲמַם יְהוָה mit: Weil (כִּי יַעַן) Abraham seinen – nach Kap. 21 einzigen – geliebten Sohn Jhwh nicht vorenthalten hat (חֲשָׁךְ), כִּי-בָרַךְ אֶבְרָהָם, »deshalb werde ich dich gewiss segnen« (V.17). Der Segen für Abraham wird anschließend durch eine (indirekte) Mehrungszusage an seine Nachkommen expliziert, die Jhwh zahlreich machen wird, wie es die Sterne des Himmels (s. 15,5; 26,4) und der Sand am Meeresufer (32,13; s. 41,49) sind; darüber hinaus werden sie auch »das Tor ihrer Feinde« (אֵת שַׁעַר אֹיְבָיו) beherrschen (יִרְשׁ). Im Duktus dieser Ausweitungsbewegung hält V.18 umgekehrt fest: יְהוָה בֵּרַךְכֵּן בְּזֶרְעֶךָ כָּל נוֹיֵי הָאָרֶץ: »Und in (Abhängigkeit von der Relation zu) deinen Nachkommen werden sich alle Völker der Erde (gegenseitig) segnen«, was wiederum explizit mit dem Gehorsam Abrahams gegenüber Jhwhs Stimme begründet wird (עָקַב אֲשֶׁר שָׁמְעָה בְקוֹלִי).

Literarisch setzt Kap. 22 – als »theologische« Erzählung – mindestens eine VG ab Kap. 12 voraus; bes. die Aufnahme von 12,1ff ist bemerkenswert: Der Auftrag in V.2, mit dem einzigen Sohn ins Land Moriah zu gehen (וְלֵךְ-לְךָ אֶל-אֶרֶץ הַמֹּרְיָה) und ihn dort als Brandopfer darzubringen (עֹלָה ... לָעֹלָה), nimmt 12,1 auf (... אֶל-הָאָרֶץ ...³¹⁹) und macht sogleich auch thematisch klar, dass die erste, zentrale Verheißung der Volkswerdung (12,2) grundsätzlich auf dem Spiel steht. Im Epilog selber ist dann natürlich die exakte Übereinstimmung der Segensverheißung 22,18a mit 26,4b sowie der Begründung 22,18b (עָקַב אֲשֶׁר שָׁמְעָה בְקוֹלִי) mit 26,5 (עָקַב אֲשֶׁר-שָׁמַע אֶבְרָהָם בְּקוֹלִי) zu notieren, die auf eine gleichzeitige Entstehung hindeutet und die Kohärenz der VG erhöht; ähnlich liegen die Dinge bezüglich der Mehrungszusage אֶת-זֶרְעֶךָ אֲרַבָּה אֶת-זֶרְעֶךָ 22,17; 16,10 (im AT nur hier belegt; s. zum Vergleich 15,5; 32,13; 41,49) sowie insbes. bezüglich der Feindbeherrschung וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֵת שַׁעַר אֹיְבָיו/שָׁנְאָיו 22,17; 24,60 (im AT nur hier belegt)³²⁰.

Dass Kap. 22, das sich stets gegen eine klare Quellenzuteilung sperrte, *diachron* den Prätext ab Kap. 12 weitgehend voraussetzt und eine ziemlich späte Fortschreibung darstellt, ist neuerdings weit herum anerkannt; dies gilt noch verstärkt für den Epilog, der kompositionell hinter dem Abschluss V.14 nachklappt und nachgerade einen segens-theologischen Nachtrag darstellt³²¹ (vor Abrahams Rückkehr und Weiterreise V.19): Er

319 לְךָ-לְךָ findet sich nur an diesen beiden Stellen, markiert also zweifellos einen starken Bezug. Zu weiteren Textbezügen s. *Blum*, Vätergeschichte, 330f; *Ska*, L'Appel, 386f; *G. Steins*, Bindung, 104ff; *Kaiser*, Bindung, 209ff; *Schmid*, Rückgabe, 284ff.

320 S. überzeugend *Blum*, a.a.O., 364f; s.a. *Schmid*, a.a.O., 284ff; *Ruppert*, Genesis 2, 510f.532f; *Noort*, Sacrifice, 3ff; *Collins*, Introduction, 95; *Schorn*, Genesis 22, 94; *Aurelius*, Zukunft, 193f.199f, der gar einen enneachteuchischen Horizont annimmt.

321 So mit *Skinner*, ICC 1, 331; *Rendtorff*, Problem, 59; *Westermann*, BK 1/2, 445; *de Pury*, Promesse, 331; *Blum*, a.a.O., 320; *Levin*, Jahwist, 178; *Carr*, Fractures, 153; *L.*

ist – angesichts der Segensbegründung durch Abrahams Gehorsam, der literarischen Querbezüge und weiterer Eigentümlichkeiten (wie der Überschrift גסה, der Funktion des Engels u.a.) – nicht nur nachdtn, sondern nachpriesterschriftlich und d.h. wohl am ehesten perserzeitlich ins 5. Jh. v.Chr. zu datieren³²²; relativ hat sich eine Abhängigkeit von 12,1ff und literarisch wahrscheinlich eine Gleichzeitigkeit zu 24,60 und 26,4(f) sowie eine Vorzeitigkeit gegenüber 18,18 ergeben (s.o.).

Für die *Segens-Konstellation* gilt zunächst, dass sich die theologische Brisanz von Kap. 22 in den Segensverheißungen des als zitierte Gottesrede stilisierten Epilogs noch einmal zuspitzt, wenn der (fragwürdige) Gehorsam Abrahams, der von den Folgen (auch für andere) absieht, nun auch noch mit umfassenden Segensverheißungen aufgrund eben dieses Gehorsams belohnt wird.

- Dies zeigen die beiden in dieser Schärfe bislang nicht belegten kausalen *Begründungen* des Segens (... כי יען ... כי V.17; ... עקב אשר V.18) im Verhalten Abrahams in aller Deutlichkeit.
- Dass dabei Jhwh der *Segensspender* ist, versteht sich im Zitat der Gottesrede von selbst, ebenso dass vorerst Abraham der *Segensempfänger* ist (V.17): Ihm gilt der Segen Jhwhs, der dann *inhaltlich* zweifach expliziert wird als maßlose Mehrung nun nicht seiner, sondern seiner Nachkommen³²³ und – über Israel hinaus – als Herrschaft über die Feinde.
- In diesem *völkerweiten Horizont* bezieht sich dann die letzte, wieder zum Stichwort ברך zurücklenkende Zusage nicht auf die Feinde, sondern komplementär dazu auf alle Völker der Erde; im Aussageverlauf heißt dies wohl: auf die außerisraelitische Welt, sofern sie nicht in Feindschaft zu dieser steht. Und entsprechend liegt es nahe, das בְּיָרֵךְ analog zu 12,3 als »in (Abhängigkeit von der Relation zu) deinen Nachkommen« auszudrücken, wobei das Hitpa'el gegenüber dem Nif'al die (wechselseitige) Segensäußerung unterstreichen dürfte (s.o. Anm. 281 zu 12,3) – natürlich ohne Jhwh als letzten Segensherrscher zu entmachten.
- Im Blick auf den *Aufbau* von V.17f kann man überlegen, ob eine chiastische Entsprechung von »Segen → Mehrung → Herrschaft → Segen« besteht, darf dabei aber sachlich die Universalisierungsbewegung von Ab-

Kundert, Opferung, 31f; *Kaiser*, Bindung, 209.213ff; *Aurelius*, a.a.O., 191f; *Graupner*, Elohist, 198f; *Schmid*, a.a.O., 274; *O. Boehm*, Bindung, 3ff (der auch V.11f dazu zählt); zuletzt *Jeremias*, Programm, 60; anders aber *Jacob*, Genesis, 985 und wieder *Van Seters*, Prologue, 262ff; *Wenham*, WBC 2, 102f; *Steins*, Bindung, 104ff.219ff.

322 Mit *Veijola*, Opfer, 149ff; *ders.*, Abraham, 129ff; vgl. für eine frühnachexilische Ansetzung *Blum*, RGG⁴ 1, 72 (während Gen 22 seiner exilischen Vg² angehört: *ders.*, Vätergeschichte, 328ff.392f); *Schmid*, a.a.O., 297f (nachpriesterschriftlich und vorhellenistisch); ähnlich *Köckert*, RGG⁴ 2, 1541; *Levin*, a.a.O., 176f. Sicher zu spät liegt die Zuweisung zur Pentateuchredaktion von *Zenger*, Jahwe, 58 (nach ihm um 400 v.Chr.); ähnlich *Römer*, Väter, 562; *Schmidt*, Väterverheißungen, 119; s. dagegen *Aurelius*, a.a.O., 199ff, der 22,15ff überzeugend als älter aufweist.

323 Der Ablauf »Segen → Mehrung« hat sich also gegenüber 12,2f (und 18,18) verkehrt.

raham über seine Nachkommen und deren Feinde zu allen Völkern nicht übersehen, der ein Achtergewicht eignet.

Die tiefgreifendste *Transformation* betrifft auf jeden Fall die dezidierte, zweifach wiederholte Begründung des Segens für Abraham und für alle Völker (!) im Gehorsam Abrahams (V.17f)³²⁴. Insbes. der zweite Fall, wo dieser die Segnung der Völker begründet, stellt eine Steigerung gegenüber 12,3 (und im Ablauf auch gegenüber der redaktionsgeschichtlich späteren Stelle 18,18) dar: Der exemplarische (?) Gehorsam Abrahams/Israels scheint für den Segensspender Jhwh die völkerweite Erstreckung des Segens auszulösen oder jedenfalls zu rechtfertigen. (Wie dies sachlich nachzuvollziehen ist, bleibt im Text m.E. allerdings unklar.) Hinzu kommt, wie beim jüngeren Beleg 18,18 erörtert, die großpolitische Perspektive, die sich redaktionsgeschichtlich als Transformation der rezipierten Stelle 12,2f (s.o.) präsentiert. Beide Vorgänge setzen mindestens die Exilerfahrung voraus, sind aber später im Kontext des persischen Großreichs wohl noch besser vorstellbar und arbeiten offensichtlich an einer auf entsprechenden sekundären Religionserfahrungen (im Völkerhorizont) basierenden Adaptierung der Segenthematik.

Mit Tod und Bestattung Sarahs (Kap. 23) kündigt sich ein Generationenwechsel an, und *Kap. 24* – das längste Kap. der VG (und der Gen) und *sechs Segensformulierungen* umfassend – erzählt mit der Zusammenführung von Isaak und Rebekka die Bedingung der Möglichkeit, Abrahams Nachkommenschaft zu sichern.

Die novellistische Familienerzählung beginnt in *V.1* mit der lapidaren, aber erstmaligen Konstatierung, dass Jhwh Abraham, der alt geworden war, umfassend »in allem gesegnet hatte« (וַיְהִי בָרַךְ אֶת־אֲבִרְהָם בְּכֹל) – ohne dies inhaltlich zu präzisieren; die Realisierung der (Mehrungs-)Verheißung über Isaak hinaus erfordert jedoch dessen Vermählung. Und wie in Abrahams Heimat – da Mischehen (mit Kanaanäerinnen) zu vermeiden sind (s. 27,46; 28,1f.6) – mit göttlicher Hilfe eine passende Frau gesucht und gefunden wird, erzählt das Kap. in aller Breite. Als die Suchstrategie des von Abraham beauftragten Knechts (V.2ff), die dieser auf der Reise von Jhwh hat sanktionieren lassen (V.10ff), auf der ganzen Linie Erfolg zu zeitigen beginnt und Rebekka gefunden ist, formuliert *V.27* die – offenbar angemessene – Reaktion des Knechts: »Gesegnet ist/sei Jhwh, der Gott meines Herrn Abrahams« (בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אֲבִרְהָם), der (d.h. weil er: אֲשֶׁר gegenüber Abraham Gnade und Treue (אֱמִתָּה, הַסֵּדֶר) gehalten und den Knecht auf dem Weg geführt hat (נָתַתּוּ בְּדַרְכִּי). Ähnlich »traditionell« begrüßt Laban den Knecht mit der Anrede יְהוָה יְהוָה: »Gesegneter Jhwhs« (*V.31*). Nachdem der Knecht bei Laban eingekehrt ist (V.32ff), berichtet er ausführlich seinen Auftrag: Er beginnt wie in *V.1* mit

324 S. dazu a. *Blum*, Vätergeschichte, 393f und *Levin*: »Neu sind die Begründungen V.16a α und 18b. Sie verändern nachhaltig den Charakter der bisher stets unbegründeten, d.h. unbedingten Väterverheißungen« (Jahwist, 178; zu den Differenzierungen hierzu s. im Folgenden). Zum generell hohen Reflexionsgrad s. *Noort*, Sacrifice, 14f; *Boehm*, Sacrifice.

der Konstatierung, dass Jhwh Abraham »sehr gesegnet hatte« (מֵאֲדָרַי ... בְּרַךְ³²⁵), sodass er »groß wurde« und Vieh, Geld, Dienerschaft und Transporttiere erhielt (V.35), und er schließt in V.48 mit der erneuten ›Segnung Jhwhs‹ (וַיִּבְרַךְ אֱתֵי יְהוָה), der (d.h. weil er: אֲשֶׁר) ihn auf dem – nun betont: rechten – Weg geführt hat (הִנְחֵנִי בְּרַךְ אֱמֶת), was zur entscheidenden Frage überleitet, ob die Labansippe ihrerseits Abraham mit Gnade und Treue (חֶסֶד וְאֱמֶת) entspricht. Selbstverständlich wird diese göttliche Fügung von Bruder und Vater (!) akzeptiert und alsbald umgesetzt, wobei Rebekka immerhin den Zeitpunkt der Abreise bestimmen kann. Zum Abschied wird sie in V.60 von Bruder und Mutter mit dem folgenden Wunsch gesegnet (וַיְבָרְכוּ): »Unsere Schwester, du sollst zu Myriaden (wörtlich: Tausenden von Zehntausend) werden, und deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Hasser besitzen«. Mit der Abreise und der glücklichen Vereinigung (V.62ff), die allerdings ein anderes Setting besitzt und Isaak als Herrn vorstellt (statt Abraham, der fehlt), endet der Spannungsbogen.

Die vorliegende Kompositionseinheit fügt sich ziemlich nahtlos ins *literarische Setting der VG* ein, indem der Tod Sarahs (23,1ff) vorausgesetzt (V.67b) und Abraham als hochbetagt eingeführt wird (V.1; vor seinem Tod 25,1ff.]5ff³²⁶). Einige markante Querverweise belegen die literarische Verwobenheit von Kap. 24: Zunächst beziehen sich V.5.7 auf 12,1ff zurück³²⁷, sodass sich die Segenskonstatierung in V.1 als »Erfüllungsnotiz zu der Verheißung 12,2–3« liest³²⁸. Sodann deutet V.35 die Gaben des Pharaos 12,16 und die Notiz 13,2 als Segenswirken Jhwhs³²⁹, und die späte Elternschaft V.36 basiert offensichtlich auf 18,9ff; 21,1ff. Schließlich entspricht V.60 ja 22,17 (s.o. Anm. 320)³³⁰. Hinzu kommt, dass das für die Novelle konstitutive Motiv der (sachgemäßen) Brautwerbung/Heirat – einmal ganz abgesehen von der Mischehen-Problematik – den Abraham-(Isaak-)Erzählkranz mit dem Jakob-(Laban-)Zyklus personell und geographisch verzahnt³³¹. Kap. 24 kommt also innerhalb der VG 12ff; 25ff zu stehen, und wurde wahrscheinlich eigens in diesen bereits bestehenden Kontext hinein komponiert, wie nun zu begründen ist.

Denn *entstehungsgeschichtlich* lassen sich trotz der erwähnten Spannungen weder zwei ›Quellenfäden‹ noch eine selbständige Grunderzählung/Überlieferung rekonstruieren, sondern – in groben Umrissen – eine bereits in eine VG eingebundene Vorstufe, die

325 Die Konstruktion ist singular, textkritisch indes nicht zu beanstanden (gegen *Westermann*, BK 1/2, 468.475f, der מֵאֲדָרַי mit שֵׁל zu וַיִּגְדֹּל zieht).

326 Auffällig ist allerdings – im Verein mit weiteren Textvarianzen – das Fehlen Abrahams in V.62ff (s.a. V.36), sodass bisweilen ältere Fassungen vermutet werden, die den Tod Abrahams (nicht unbedingt aber auch Sarahs) voraussetzen (s. in unterschiedlichen Rahmen einerseits etwa *Gunkel*, HK 1/1, 244ff, andererseits *Blum*, Vätergeschichte, 383ff).

327 Vgl. dazu und zum Folgenden *Kessler*, Querverweise, 93ff; *Blum*, a.a.O., 384f; *S. Gillmayr-Bucher*, Mosaik, 523.525ff. Die Kombination von Land, Verwandtschaft und Vaterhaus findet sich nur 12,1/24,7.

328 *Levin*, Jahwist, 185; בְּרַךְ בְּכַל ist in der VG allerdings singular (s. noch 39,5), sodass sich diese Perspektive erst in V.5.7 bestätigt.

329 Vgl. dazu und zum Folgenden *Kessler*, Querverweise, 93ff; *Blum*, a.a.O., 384f; *S. Gillmayr-Bucher*, Mosaik, 523.525ff. Die Kombination von Land, Verwandtschaft und Vaterhaus findet sich nur 12,1/24,7.

330 Sekundär harmonisierend lesen *u* und zwei Geniza-Manuskripte in V.60 auch אִיבִיו.

331 Vgl. die in Haran verortete Nahor-Betuel-Laban-Linie 22,20ff; 28; 29ff u.a.

redaktionell mehr oder weniger umfangreich fortgeschrieben wurde³³². Im vorliegenden Zusammenhang ist v.a. zu prüfen, ob sich mit *Christoph Levin* eine redaktionelle Tendenz aufweisen lässt, der die בָּרַךְ-Belege zugehören und deren Funktion es ist, »am Beispiel Abrahams das Leitmotiv des Segens auszuführen«³³³. Dies gelingt m.E. jedoch nicht, denn angesichts des novellistischen Stils und Inhalts sowie der (auch nach Levin für die Vorstufe gegebenen) Kontexteinbettung läuft ein solcher Versuch weitgehend auf eine isoliert tendenzkritisch fundierte Ausscheidung hinaus, die sich form-, und theologiegeschichtlich nicht erhärten lässt. Natürlich wurde die Heiratsnovelle fortgeschrieben und ist nicht aus einem Guss (was hier auf sich beruhen kann)³³⁴; doch eine genuin segenthematische Redaktion hat nicht stattgefunden, sondern es liegt von Anfang an eine *segentheologische Komposition im Kontext einer VG* vor:

Die Segenskonstatierung im *w-x-qatal V.1b* steht parallel zur einführenden Altersangabe V.1a und ist formal wie inhaltlich unauffällig³³⁵; ja, erst beide Elemente zusammen bilden die situativ sachgemäße Exposition, die klar macht, dass es im Folgenden um die Verwirklichung von Segens- und Mehrungsverheißung geht; dazu passt der Rückbezug auf 12,1ff mit der entsprechenden segentheologischen Perspektivierung: Denn für sämtliche Vorstufen der Brautwerbungserzählung bildet Rebekka und d.h. ihre Herkunft wie Verwandtschaft einen unabdingbaren Bestandteil³³⁶, sodass die Verzahnung von Abraham- und Jakob-Tradition eine genuine Funktion darstellt; 12,1ff scheint diese Verzahnung aber erstmals dezidiert vorgenommen zu haben und gehört insofern zu den Vorgaben (bzw. dem Prätext) von Kap. 24 (s.o. und u. B.III.2.e). Ob V.27 ursprünglich oder redaktionell ist, lässt sich m.E. aufgrund des novellistischen Stils des Kap. (schon im Grundbestand) nicht mehr klar entscheiden; selbstverständlich handelt

332 Gegen die Positionen von *A. Dillmann*, KEH 11, 295ff oder *Gunkel*, HK 1/1, 244ff (J^a, J^b) mit Neueren wie *Westermann*, BK 1/2, 469f; *Blum*, Vätergeschichte, 383f; *ders.*, Verbindung, 142; *Levin*, Jahwist, 184ff; *Ruppert*, Genesis 2, 578f.

Hier spielt die Frage keine wesentliche Rolle, ob in einer früheren Fassung Abraham bei der Rückkehr (V.62ff) oder allenfalls schon bei der Entsendung des Knechts (dann: von Isaak [s. dazu *Seebass*, Genesis 2, 252; *Ruppert*, a.a.O., 580f]) bereits als verstorben gilt (im Unterschied zu Sarah [s. V.67²⁰, dazu *Blum*, a.a.O., 384]); denn die Segenthematik wird davon bestenfalls tangiert. Jedenfalls würde sich auch diese Fassung bereits im nachpriesterschriftlichen Kontext bewegen: Dies belegen neben zahlreichen Beobachtungen (s.u.) die Relation 22,17/24,60 und auch der knappe P-Bericht zu Abrahams Tod (25,7f[f]*), der andernfalls zu einem Kap. 24 explizierenden Nachtrag würde (während freilich die erst später ergänzte Erwähnung weiterer Nachkommen in 25,1ff.9f* und – damit wohl verbunden – der Bericht in Kap. 23* Spannungen erzeugen, die geringfügige Adaptionen in Kap. 24 erfordern).

333 So *Levin*, a.a.O., 185 für seinen Jhwhisten, dessen extensiver Redaktion er außer dem nachjhwistischen V.60 sämtliche בָּרַךְ-Belege zuordnet (s. a.a.O., 184ff).

334 Vgl. vorsichtig *Blum*, Vätergeschichte, 383f; weitergehend *Ruppert*, Genesis 2, 577ff; wenig Erfolg versprechend will *E. J. van Wolde*, Telling, 233ff Einheitlichkeit aufweisen (s.a. *Van Seters*, Abraham, 240ff; *Soggin*, Genesis, 329). Hingegen sei an den überlieferungsgeschichtlichen Ansatz *Westermanns*, BK 1/2, 469 erinnert, der sich in modifizierter Gestalt – nämlich auf die formelhaften Segensbelege beschränkt – als hilfreich erweisen wird (s.u.).

335 Mit *Ruppert*, a.a.O., 578f.586; *Seebass*, Genesis 2, 251f u.a.; gegen *Levin*, Jahwist, 185.

336 So etwa auch bei *Levin*, a.a.O., 184ff.60ff.

es sich um eine Explikation des Dankgestus von V.26, aber ist dies nicht gerade typisch für Kap. 24? Jedenfalls ergibt sich im Vergleich zum Grundbestand kein deutliches Gefälle, sodass ihm V.27 am einfachsten zugeschlagen wird³³⁷. Und darauf lassen sich ja auch die appositionellen und relativischen Segensexplikationen beziehen³³⁸, wogegen die eigentliche Segensprädikation יהוה בְּרוּךְ traditionsgeschichtlich natürlich älter ist und in den Horizont der religionsgeschichtlichen Primärtexte aus der Königszeit gehört³³⁹. Im Grundbestand weniger umstritten sind die (allerdings seltene) Segensanrede V.31 und die (V.1 entsprechende) Konstatierung V.35, die ja wie V.1 intertextuell vernetzt ist (s.o.)³⁴⁰. V.48, der V.27 im Narrativ wiedergibt und inhaltlich durch die Fokussierung auf die göttliche Führung nur wenig verschiebt, ist als Nachtrag verdächtig: weniger aufgrund des Inhalts als wegen der Einbettung in die insgesamt redundante und die Akzente verschiebende Rede V.42ff³⁴¹ – doch bleibt das im Kontext von Kap. 24 unsicher. Hingegen lässt sich V.60 wieder sicherer dem Grundbestand zuweisen³⁴², da die literarische Einbindung in die VG, welche (in Volksperspektive) die Verheißung von Mehrung und Feindbeherrschung für Abrahams Nachkommen (22,17) nun über Rebekka weiterlaufen lässt³⁴³, den bisherigen Befunden entspricht. Wie immer man hier urteilt, traditionsgeschichtlich scheint der Hochzeitssegens jedenfalls situativ stimmig eingefügt zu sein und alten Brauch zu widerspiegeln³⁴⁴.

337 S. *Seebass*, Genesis 2, 251f; gegen *Levin*, a.a.O., 184ff.60ff; *Ruppert*, Genesis 2, 579.596f; in der anvisierten Spätzeit kann man wohl mit *Westermann*, BK 1/2, 474 auf den »Dank, zu dem Handlung (26) und Wort (27) gehören«, verweisen.

338 Sowohl חסד und אמת (24,27.49; 32,11; 47,29) als auch נחה בְּהֶרֶךְ (24,27.48) lassen keine klaren Querbezüge zum Kontext der VG erkennen, sondern erschöpfen sich wohl weitgehend innerhalb von Kap. 24, wo man mit *Seebass*, a.a.O., 247 näherhin V.27a auf V.12ff (s. חסד V.12.14) und V.27b auf V.21ff beziehen kann.

339 So in KAgr 7; EGed 3 (s.o. B.II). Gegen *Westermann*, BK 1/2, 474f lässt sich indes überlieferungsgeschichtlich keine kausal begründete Segensformel rekonstruieren (בְּרוּךְ יְהוָה כִּי בְּהֶרֶךְ נָחַי יְהוָה בֵּית אָחִי אֲדָנִי), die dann hymnisch und relativisch erweitert worden wäre.

340 Vgl. etwa *Ruppert*, Genesis 2, 580f.598ff; *Seebass*, Genesis 2, 251f; anders *Levin*, Jahwist, 184ff. Die Anrede als בְּרוּךְ יְהוָה – die Konstruktus-Verbindung ist kontextuell gesichert – findet sich allerdings sehr selten und ist nur noch von Isaak in der wohl erheblich älteren Stelle 26,29 belegt; sachlich entspricht sie der häufigeren Prädikation *br(w)k(y)m* *N. N. lywbw* in Primär- und Sekundärquellen (KAgr 3; Qom 3,2; Ri 17,2; 1Sam 15,13; 23,21; Ps 115,15; Rut 2,20; 3,10), betont aber statt dem Segensvollzug stärker den (vorausgesetzten) Zustand einer Person oder die (eingenommene) Hinsicht auf sie (s. *H. Schmid*, Baruch, 177, nach dem es »als Feststellung bzw. als Wunsch den Träger als den von Gott »Gesegneten« benennt.

341 So mit *Ruppert*, a.a.O., 580f.601; *Seebass*, a.a.O., 251f; stärker differenzieren zu können meint *Levin*, a.a.O., 184ff, während zumindest die Redundanz im Horizont altorientalischer Literatur unproblematisch scheint (s. *B. Groneberg*, Abraham, 35; einheitlich auch *L. M. Teugels*, Bible, 77f).

342 Mit *Westermann*, BK 1/2, 477f; anders *Levin*, a.a.O., 192; *Seebass*, a.a.O., 250ff; *Ruppert*, a.a.O., 580f.584.606f.

343 So betont auch *Teugels*, Woman, 102.

344 Vgl. *Gunkel*, HK 1/1, 259. *Ruppert*, a.a.O., 606 meint, dass Rebekka »nach altem Brauch in Israel ... mit einem Segen ihrer Angehörigen ... entlassen werden« soll, und *Westermann*, BK 1/2, 477 ortet hier wohl mit Recht sogar »die älteste Funktion

Es wurde also eine weitgehend einheitliche Grunderzählung, die wesentlich segens-theologisch geprägt ist (s. die בָּרַךְ-Belege außer V.48), für den Kontext einer (nachprie-sterschriftlichen und entsprechend umfassend kontextuierten) VG verfasst³⁴⁵. Ohne dass der jetzige Makrokontext von Kap. 24 völlig stringent wäre (s. v.a. den Ablauf »23 → 24 → 25«), handelt es sich also um eine »durchdachte literarische Bildung«³⁴⁶ und ein »spä-tes Verbindungsstück«³⁴⁷, das auf der Ebene von 22,15ff (s.o. Anm. 320) die Kurznotiz über Isaaks Heirat 25,20 zu einer Novelle ausbaut und damit die göttliche Führung – in deren Rahmen auch die Segensthematik relevant wird – herausstellt. Zu dieser relativ späten – jedenfalls nachprie-sterschriftlichen – literarhistorischen Verortung fügen sich weitere Befunde³⁴⁸.

In der ausladenden frommen Heiratsnovelle, die sich literarisch als weitge-hend einheitlich erwiesen hat, spielen die *Segens-Konstellationen* eine bedeuten-de Rolle³⁴⁹, indem sie zum Hauptthema der verlässlichen Führung Jhwhs im Blick auf Einzelleben und generationenübergreifende (Verheißungs- bzw. Mehrungs-)Vorgänge gehören:

- *Formal* besteht – wie in dieser Spätzeit nicht anders zu erwarten – eine ziemliche Vielfalt, indem narrative Segenskonstatierungen (V.1.35.48) neben einer Einleitung zu einem Segenswunsch (V.60) und neben for-melhaften Partizipialwendungen bezüglich Jhwh (V.27) wie Mensch (V.31 [in der seltenen Konstruktus-Fügung, s.o. Anm. 340]) stehen. Da-bei ergeht der Segenswunsch in V.60 (wie auch sonst) ganz *unkonditio-niert* und unbegründet (im Unterschied zur Bezugsstelle 22,16ff). Nicht selten ist, dass die Segnung Jhwhs (V.27.48) eine Reaktion auf dessen vorgängiges Handeln darstellt und sich darauf (begründend) bezieht. Schließlich sei – nach Kap. 12ff – notiert, dass in Kap. 24 die Segens-formulierungen nie als eigentliche Gottesrede stilisiert werden: Das ver-deutlicht insbes. V.60, der – im Kontrast zur identischen (zitierten) Got-tesrede in 22,17 – als verwandtschaftliche Segnung Rebekkas formuliert

des Segens, den Abschiedssegens, der seinen Ort in der Familie hat« (ähnlich *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 3f).

345 Vgl. ähnlich *Blum*, Vätergeschichte, 385f (zwingend nachexilisch) für seine D-Schicht; *Rofé*, Enquiry, 27ff; *Seybold*, Erzählen, 16 (perserzeitlich); *Schmid*, Erzväter, 111 (frühestens Ende des 5. Jh. v.Chr.); *Soggin*, Genesis, 330; dagegen *G. A. Rends-burg*, Leads. – Zur Nähe zu 22,15ff s.a.o. Anm. 320; ähnlich *Veijola*, Opfer, 156f (Konnex zur Grunderzählung von Kap. 22).

346 *Westermann*, BK 1/2, 468f; ebenso *Van Seters*, Abraham, 246 u.a.

347 So bereits *Noth*, Pentateuch, 114, s. 217f, wenngleich mit anderen Präzisierungen.

348 Vgl. v.a. Sprache (z.B. אֱשֶׁר V.3; אֱמִלָּא V.38), Form (Beispiel Erzählung; Dominanz der Reden), Szenerie (Komplexität: viele Akteure und Schauplätze) und Inhalt (Mischehenproblematik; göttliche Führung [s. *Frettlöh*, Isaak, 430.449]; Engel Jhwhs; Himmels-gott), s. zum Ganzen *Blum*, Vätergeschichte, 386f; *Ruppert*, Gene-sis 2, 575f.581; *Rofé*, Enquiry, 27ff.

349 *Wenham*, WBC 2, 138 spricht treffend von einem »key word«.

ist; der Gottesrede nahe kommt allerdings die Segenskonstataion auf der Erzählebene V.1(.35) (s.u. bei Anm. 352).

- Der *Segensinhalt* wird wie üblich materiell gefasst³⁵⁰: Er bleibt umfassend-unbestimmt (V.1: בְּכֶלֶל), wird expliziert als Reichtum an Vieh, Geld, Dienerschaft und Transporttieren (V.35) oder – in Volksperspektive (s.u.) – auf maßlose Mehrung und Feindbeherrschung fokussiert (V.60).
- *Spender* des Segens für Menschen ist stets Jhwh (V.1.35), auch wenn einmal Laban den Segen äußert (V.31)³⁵¹; umgekehrt tritt aber, ohne dass die Frage der *Segensvermittlung* weiter reflektiert oder kommentiert würde, auch der Knecht jedenfalls als Vollzieher, wenn nicht gar als Spender des Segens für Jhwh auf (V.27.48).
- Komplementär dazu erscheinen als *Segensempfänger* Abraham (V.1.35) oder der Knecht (V.31) einerseits, Jhwh (V.27.48) andererseits.
- Eigentlich *argumentative Funktionen* nimmt die Segensthematik keine wahr, vielmehr liegt umgekehrt die Segnung Jhwhs in dessen Handeln begründet und stellt insofern eine kontextbezogene ad hoc-Formulierung dar (s.o.).

Über vollzogene *Transformationen* geben die knappen Segensformulierungen in V.1.31.35 wenig Aufschluss. Sie sind aber literarhistorisch insofern interessant, als V.1(.35) im Kontext der VG erstmals und singular Abraham auf der Erzählebene de facto als von Jhwh (umfassend) gesegnet bezeichnet³⁵²; denn die wiederholten Segensverheißungen an Abra(ha)m und seine Nachkommen wurden bislang ja nie explizit als erfüllt konstatiert, was Kap. 24 – bezüglich Abraham – korrigiert bzw. nachträgt. Das impliziert, dass die bisher vorherrschende Volksperspektive auf Abraham um eine an der Person Abrahams als (exemplarisches) Individuum interessierte Sicht ergänzt wird, die nun eben für Abraham umfassende Segenserfüllung feststellt. Darüber hinaus sind vorab zwei Beobachtungen zu notieren: Zum Einen basieren die Segnungen Jhwhs in V.27.48 auf älteren *Segensformeln aus der früheren und mittleren Königszeit* (Eisenzeit IIB, s.o. Anm. 340), die kontextbezogen erweitert und im Handeln Jhwhs begründet werden. Ist V.48 tatsächlich später nachgetragen worden, so lässt sich dieser Rezeptionsvorgang gestuft auf zwei Ebenen beobach-

350 Ohne dies mit *Gunkel*, HK 1/1, 256 zu verunglimpfen: »Jahves Gesegneter« ... muß er [sc. der Knecht V.31, M.L.] sein, weil er viel Geld hat: eine naive, drastische Art, Gottes Gnade festzustellen; dies ist aber nicht nur Labans Theologie, sondern zugleich Meinung des Erzählers«.

351 Dass Laban den Knecht als Gesegneten Jhwhs bezeichnet, verdankt sich sicherlich weniger der »Naivität der Sage« (*Gunkel*, ebd.) als der (gegenüber Kap. 29ff späteren und bewussten) Ausweitung von Jhwhs Wirkbereich auch auf Mesopotamien.

352 So auch *Wenham*, WBC 2, 140; *W. Warning*, Patterns, 65. Zu erinnern ist aber an die konstatierende Prädikation מַלְכִישֶׁדֶקַּם בְּרִיךְ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ Malkiṣedeks in 14,19, die – diachron später – der Erzählebene recht nahe kommt.

ten, zeitigt also nachhaltige (wenn auch im Einzelbeleg V.48 isolierte) Wirkungen. Zum Andern sprengt der zweigliedrige Segenswunsch V.60 den (groß)familiären Rahmen sowohl bezüglich der maßlosen Mehrung (Rebekkas), die militärisch konnotiert ist³⁵³, als auch bezüglich der territorialen Feindbeherrschung (der Nachkommen)³⁵⁴; er ergeht also (wie in Kap. 12ff bisher durchgehend und zuletzt in der literarischen Bezugsstelle 22,17f) in einer dezidierten *Volksperspektive*, ohne dass aber über Israel hinaus ein bestimmter Völkerhorizont in den Blick kommt. Dass diese Segensperspektiven auf sekundären Religion(erfahrung)en der exilischen und nachexilischen Zeit beruhen, bedarf nach dem Erörterten keiner Begründung mehr, zeigt aber, dass solche Transformationen auch implizit – konkret auf der narrativen Tiefenstruktur der Novelle – bestimmend sein können. – Zu 25,11 (P) s.u. B.III.4.

In einem ersten *Rückblick auf den Abrahamerzählkranz 12,1–25,18* ergibt sich somit, dass ihm die Segensthematik, die nun einen durchaus prominenten und v.a. am Anfang programmatischen Status einnimmt, erst im Verlauf seiner Erweiterung zugewachsen ist (wie zahlreiche weitere Aspekte): Zwar spielt im weithin angenommenen, wahrscheinlich ältesten »kompositionellen Nukleus der Abrahamgeschichte« in Kap. 13*; 18f*(; 21*)³⁵⁵ die Sohnesverheißung eine integrale, nicht wegzudenkende Rolle (Kap. 18*)³⁵⁶ – doch eben ohne Segens-

353 Es liegt zwar in der Natur einer Mehrungszusage, dass sie hyperbolisch formuliert werden kann, doch bezeichnet das Nomen *regens* der ›Tausendschaften‹ militärische Einheiten (s. HAL, 58. s.v.; *Ruppert*, Genesis 2, 606).

354 Diese auch durch die Querbezüge indizierte literarische Perspektive erklärt den Befund: Der Verfasser lässt die Verwandten »über Abraham mehr wissen, als das Kapitel zeigte« (*Seebass*, Genesis 2, 250).

355 *Blum*, Vätergeschichte, 273 (ohne Kap. 21*). Dies wird – wie immer es um die Rekonstruktion noch älterer, selbständiger Einzelüberlieferungen bzw. -erzählungen bestellt sein mag – seit Gunkel bis etwa zu Kratz oder Gertz mit wenigen Veränderungen (v.a. Kap. 21*) auf breiter Front anerkannt (s. *Blum*, a.a.O., 273ff.283ff; *ders.*, RGG⁴ 1, 72; *Van Seters*, Prologue, 257ff; *Schmid*, Erzväter, 106 mit Anm. 281 [Lit.]; *Kratz*, Komposition, 275ff; *Römer*, Cycle, 182ff [Lit.]; *Gertz*, Tora, 268; *Fischer*, Erzeltern, 339ff; anders etwa *de Pury*, Genèse 12–36, 152ff, der einen vorpriester-schriftlichen Faden für nicht mehr rekonstruierbar hält).

Mit Recht hat Blum dabei die Völkerätiologie als genuinen Skopus und damit den funktionalen Charakter als (nationale) Ursprungserzählung herausgestellt (s. generell zur VG *Blum*, Vätergeschichte, 479ff im Anschluss an Ältere [s. *Westermann*, Genesis 12–50, 5ff], etwa im Gegenüber zum familiär-nomadischen Sitz im Leben bei Westermann [s.o. A.III mit Anm. 197]). Gleichwohl liegt offenkundig eine Gestaltung als Familienerzählung vor; deshalb spiegelt sich – ganz unabhängig von den möglicherweise dem jüdischen Landadel zugehörigen Trägerkreisen – zumindest implizit auch Familienreligion, was für die Analyse der Segensthematik nicht ohne Relevanz ist.

356 In der VG ist das singulär, sodass hier wahrscheinlich die Kernüberlieferung der Sohnesverheißung vorliegt, die sich dann über die ganze VG ausgedehnt hat (vgl.

Terminologie oder -Konstellation. Erst danach – vielleicht hat dazwischen noch eine Hagar-Ismael-Erweiterung mit Kap. 16*/21* stattgefunden³⁵⁷ –, bei der Verbindung mit dem Jakobzyklus, wird die dort genuin verortete Segensthematik (s.u. B.III.2.c) programmatisch in den Abrahamerzählkranz integriert und zu einem die neue Komposition einer VG 12–35*; 49* bestimmenden Spannungsbogen ausgebaut (vgl. die kompositionelle Parallelstellung von 12,1ff/28,13ff). Im Exil inspiriert dies dann offenbar auch die priester-schriftliche Konzeption und Komposition (17,16.20; 25,11, s.u. B.III.4.c), und im Anschluss daran werden in (exilisch-)nachexilischer Zeit mehrere voneinander unabhängige segentheologische Einzelfortschreibungen vorgenommen (22,17f/Kap. 24*/[26,4]; 18,18 [s.a. 28,15]; 24,48; 14,19f)³⁵⁸. Dies wird im Horizont der VG insgesamt zu synthetisieren sein (s.u. B.III.2.e).

c) *Der Jakobzyklus Gen 25–36*

Auch der Jakobzyklus 25,19–36,43 lässt sich grob umgrenzen³⁵⁹; er enthält mit 35 Belegen (ohne die sechs P-Stellen 28,1.3f.6; 35,9) das Gros der Stellen (was sich noch verstärkt, wenn man den ursprünglich wohl zugehörigen Jakobsegen in Kap. 49* mit sechs Belegen hinzunimmt). (1) Dabei sind Häufungen v.a. in Kap. 26f (sowie 49,25f) zu erheben, während in Kap. 34–36 (nicht-priesterschriftliche) Belege ganz fehlen und sich die (nicht-priesterschriftlichen) Einzelbelege auf 28,14; 30,27.30; 32,1.27.30; 33,11 beschränken. Ähn-

Schmid, a.a.O., 109 Anm. 297); daher gehört m.E. auch Kap. 21* zum Erzählbogen (s. dazu vorige Anm.).

357 S. in diese Richtung *Römer*, Abraham, 24f; *ders.*, Cycle, 193; *Ska*, Introduction, 292; etwas anders auch *Knauf*, Hexateuch, 281f.

358 Derart kommen wesentliche Teile des Abrahamerzählkranzes – und eben auch sämtliche Segensaussagen – allererst in den Horizont einer übergreifenden VG zu stehen, wie neuerdings öfter gesehen wird (vgl. *Kratz*, Komposition, 277 u.v.a.; s.a.u. B.III.2.e).

359 Zum Einsatz der Isaak-Toledot, die eben hauptsächlich von Jakob handeln, s.o. Anm. 267. Gegen hinten signalisiert umgekehrt 37,2 den Einsatz der Josephgeschichte; zu ihr gehört auch die Notiz 37,1, die wegen den Esau-Toledot in Kap. 36 erforderlich ist. Letztere können (in Analogie zu 25,12ff in 12,1–25,18) dem Jakobzyklus v.a. sachlich zugeschlagen werden, obwohl sie formal eigenständig sind. Insofern resultiert – grob gesehen – ein durch die Person Jakobs zusammengehaltenes Gefüge in 25,19–36,43, das sich vom Abrahamerzählkranz und – weniger deutlich allerdings, da Jakob auch in Kap. 37ff präsent bleibt – von der Josephgeschichte abhebt. Der Hauptfigur Jakob lassen sich so die Nebenfiguren Isaak und Rebekka (Kap. 26f), Esau (Kap. 26f; 32f; 36), Laban und Jakobs Frauen (Kap. 29ff) sowie Dina (Kap. 34) zuordnen.

Die angedeuteten Unschärfen weisen auf ältere Stadien des Jakobzyklus; insbes. Kap. 48f, wo Jakob – wieder – das Szepter führt, wird diesbezüglich auszuwerten sein (und einen ursprünglichen Jakobzyklus 25–35*; 49* plausibilisieren können [s.u. zu Kap. 49 und B.III.2.e]).

lich wie im Abrahamerzählkranz handelt es sich also – neben marginaleren Einzelbelegen (30,27.30; 32,1; 33,11) – um breite Erzählungen (Kap. 26f) sowie am Schluss ausnahmsweise um Segnungen (Kap. 49) einerseits und (unterschiedlich reflexive) Segensverheißungen bzw. -texte (28,14; 32,27.30) andererseits. (2) Insgesamt zeigen diese zahlreichen Segensformulierungen eine sehr große, gegenüber Kap. 12–25 noch gesteigerte sprachliche und inhaltliche Varianz; sie gewinnen erst aufgrund von religions- und theologiegeschichtlichen Verortungen schärfere Profile. Dabei sei bereits hier angemerkt, dass sich im Jakobzyklus die ältesten Segensbelege der VG erheben lassen, die später – bei und nach der Vereinigung mit dem Abrahamerzählkranz – um weitere (Einzel-)Fortschreibungen ergänzt werden.

Bevor die Erzählung von der (außergewöhnlichen) Geburt der Zwillinge Esau und Jakob sowie des Verkaufs des Erstgeburtsrechts (25,19–34), die größere Friktionen vorprogrammiert erscheinen lässt, ihren Fortgang findet, berichtet das intermezzoartig eingeschobene und jetzt kompositionell Kap. 34 entsprechende *Kap. 26 von Jhwhs Segen für Isaak*. Die fünf בִּרְךְ-Belege, die erneut als Leitwort fungieren³⁶⁰, verteilen sich auf zwei Gottesreden Jhwhs V.3f.24, die Erfüllungskonstatierung V.12 sowie die Anrede Isaaks V.29 (wie in 24,31).

Dem auf Nahrungssuche nach Gerar gezogenen Isaak erscheint – erstmals – Jhwh und gebietet ihm in direkter Gottesrede (V.2–5), nicht nach Ägypten hinabzuziehen, sondern (wie Abraham) als Fremdling »in diesem Land« zu leben. Derart verheißt ihm Jhwh: וְאָדָהָיָה עִמָּךְ וְאַבְרַכְךָ: »So werde ich mit dir sein und dich segnen« und expliziert: ³⁶¹כִּי־לְךָ וְלִבְנֵי־עַד אֶת־כָּל־הָאָרֶצַת הָאֵלֶּם: »denn dir und deinen Nachkommen werde ich all diese Länder geben«, was die Einhaltung des Schwurs an Abraham bedeutet (V.3). V.4 führt dies mit der Zusage der Mehrung der Nachkommen »wie Sterne des Himmels« (כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם) weiter, repetiert – nun für diese Nachkommen allein – die Landverheißung und verspricht in völkerweiter Universalperspektive: וְהִתְבְּרַכְוּ בְּכָל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ: »Und es werden sich segnen in (Abhängigkeit von der Relation zu) deinen Nachkommen alle Völker der Erde« (V.4), was in V.5 interessanterweise abschließend mit dem Gebotsgehorsam *Abrahams* (und nicht etwa Isaaks oder dessen Nachkommen) begründet wird (עָקַב אֲשֶׁר־שָׁמַע אֶבְרָהָם³⁶² בְּקֹלִי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֵרָתִי מִצּוֹתַי וְחֻרְתִּי). So bleibt Isaak in Gerar, und trotz seines fragwürdigen Verhaltens gegenüber Rebekka (V.7ff) ergeht es ihm wohl, indem er hundertfachen Ertrag einfährt וַיִּבְרַכְהוּ יְהוָה: »Und (d.h. denn) Jhwh seg-

360 So *Ruppert*, Genesis 3, 125 neben dem Mit-Sein Jhwhs; ähnlich die Titelformulierung von *D. Dieckmann* (Segen für Isaak), der hier »einen Höhepunkt der mit Gen 12 anhebenden Segensgeschichte« ortet (Segen, 325).

361 Mit *u* ist offenkundig der Plural zu vokalisieren (אֵלֶּם: הָאֵלֶּם), so *Ruppert*, a.a.O., 93 u.v.a. Da damit offenbar alle Landesteile »Kanaans« gemeint sind und eine Differenz zu analogen Singularformulierungen nicht besteht, liegt eine sprachliche Steigerung vor (s. *Westermann*, BK 1/2, 518; *Gunkel*, HK 1/1, 300, der dies als späten Sprachgebrauch deutet; *Ruppert*, a.a.O., 109).

362 Sowohl *u* als auch *š* präzisieren Abraham als אַבְרָם, wie es in V.24 auch אַבְרָם tut.

nete ihn«, wie V.12 konstatiert. Wegen seines Reichtums gelangt Isaak schließlich nach Beerscheba (V.12ff), wo ihm in V.24 des Nachts abermals Jhwh als »der Gott deines Vaters Abraham« (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ) erscheint und für die Zukunft noch einmal versichert: אֱלֹהֵיךָ כִּי אֶחָד אֲנִי וּבְרַכְתִּיךָ וְהִרְבִּיתִי אֶת־זַרְעֲךָ בְּעַבְדֵי אַבְרָהָם עִבְדֵי: »Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, und ich werde dich segnen und deine Nachkommen mehren um meines Knechts Abraham willen« (V.24). Daraufhin baut Isaak Jhwh einen Altar und bleibt dort wohnen, wo er dann auch mit Abimelek und Freunden, die Isaak als בְּרוּךְ יְהוָה »Gesegneten Jhwhs« (V.29) titulieren, einen Friedenspakt schließt (V.26ff).

Im *literarischen Ablauf* bleibt Kap. 26, wie o. angedeutet, ein Intermezzo: Es bildet die einzige Erzählung mit Isaak als eigentlichem Protagonisten und steht in Spannung zu 25,21ff; 27,1ff, wenn in 26,6ff die Söhne nicht nur verschwiegen, sondern szenisch nachgerade negiert werden. Insofern weist Kap. 26 tatsächlich eine »deplacierte Stellung« auf³⁶³ und würde jedenfalls biographisch-chronologisch besser hinter 25,19f passen, umso mehr als ja umgekehrt 27,1ff nahtlos an 25,27f.29ff anschließen würden – mitnichten also »gibt es keinen besseren Ort für Gen 26 als zwischen Gen 25 und Gen 27«³⁶⁴. Daher bleibt es eine Notlösung, Kap. 26 als narrative Überbrückung zwischen der Geburt der Söhne 25,19ff und Isaaks Sterbesegen 27,1ff zu deuten³⁶⁵. Natürlich leuchtet es kontextuell ein, dass Kap. 26 Isaak als Segensträger präsentiert³⁶⁶ – zumal ja eine Weitergabe des Segens vom Vater zum Sohn fehlt (im Unterschied zu Isaak/Jakob Kap. 27 und Jakob/Joseph bzw. übrige Jakobsöhne Kap. 48f)³⁶⁷. Insofern wird also Kap. 27 vorbereitet, doch ist damit Kap. 26 noch keineswegs als »wohl platziert« erwiesen³⁶⁸, und dieselbe Funktion wäre mindestens ebenso gut nach 25,19f erfüllbar. Man wird also nicht umhin kommen, eine längere Entstehungsgeschichte anzunehmen, obgleich diachrone Umstellungshypothesen kaum mehr überzeugend zu begründen sind³⁶⁹. In dieselbe Richtung weisen auch die Themen und die literarische Vernetzung.

363 *W. Thiel*, Genesis 26, 252; als opinio communis gilt dies *Seebass*, Genesis 2, 278.

364 *Dieckmann*, Segen, 322f, s.a. 317ff; er verfolgt nach eigenem Bekunden einen »diachron-rezeptionsästhetischen Ansatz« (325), blendet dabei jedoch abgesehen von knappen Referaten (s. etwa 7 [wo Blum schlicht falsch dargestellt wird].15f) entstehungsgeschichtliche Fragen fast völlig aus – auch solche, die wie die hier erwähnten am vorliegenden Textablauf unweigerlich aufbrechen.

365 So *M. Fishbane*, Text, 46f; vgl. *ders.*, Composition, 23ff; s. weiter *Ruppert*, Genesis 3, 102f oder das Konzept eines »Flashbacks« von *G. G. Nicol*, Chronology: Denn den Übergang von der Geburt zum Erwachsenenalter vollzieht 26,27 mit einem Satz.

366 Vgl. summarisch *Dieckmann*, Segen, 322; s.a. *Seebass*, Genesis 2, 278, der von Isaak als Verheißungsträger spricht, Segen indes als Nebenthema beurteilt, oder *E. Boase*, Isaac, 334, die die Verheißungen für Übertragungen von Abraham hält.

367 Dies unterstreicht *Henderson*, Blessing, 134.137f mit Recht.

368 So jüngst *Dieckmann*, Segen, 320 (s.a. 7f.317ff) in einem Referat von *Wenham*, WBC 2, 187f u.a.; ebenso *S. Paganini*, Wasser, 24. Es gibt zwar z.T. bemerkenswerte kompositionelle Entsprechungen von Kap. 26 zu Kap. 12(ff); 20(f) und – innerhalb des Jakobzyklus – v.a. zu Kap. 34, doch nähmen diese bei der Abfolge 25,19f → 26 → 25,21ff → 27,1ff sogar noch zu.

369 So im Rahmen der neueren Urkundenhypothese etwa *J. Wellhausen*, Composition, 28 (R^{JEP} lässt die priesterschriftlichen Verse 25,19f mit 25,12ff am Anfang korrespondieren) oder *Thiel*, Genesis 26, 252f; ähnlich im Ergebnis *Westermann*, BK 1/2, 516; dagegen *Ruppert*, Genesis 3, 102f, der diese nicht gerade bestechende redaktionelle Strategie zu Recht verabschiedet.

Denn einerseits ist ein recht breiter Grundbestand des Kap. (s.u.) intern vernetzt und in sich ziemlich kohärent gestaltet, während er mit dem Kontext unverbunden bleibt; andererseits beschränken sich intertextuelle Vernetzungen auf wenige Passagen, die sich auch aus anderen Gründen als redaktionell erweisen (s.u.): Die drei Isaak-Blöcke V.1–14*, V.15–25* und V.26–33* werden – wie Blum klar gezeigt hat³⁷⁰ – sowohl durch die Motive des Reichtums (V.12ff.29), der Verhältnisbestimmung zu den Philistern (V.14ff.27ff) und des Mit-Seins/Segens Jhwhs (V.3f.12ff.24.28f) zusammen gehalten als auch durch mehrere vernetzende Formulierungen. Letztere zeigen in bestimmten Passagen deutliche Kontextbezüge zur VG³⁷¹: In V.1a wird die Hungersnot von derjenigen zu Abrahams Zeiten 12,10ff unterschieden, wie es analog die Brunnennotizen V.15.18 gegenüber 21,22ff tun; das Reiseverbot nach Ägypten in V.2 ist gegenläufig zur Erlaubnis von 46,3, und V.24 nimmt aus V.3–5 Zeitangabe, Mit-Sein, Segen und Mehrung wegen Abraham auf, wobei ja die Segensaussage V.4b wörtlich und die Gehorsamsbegründung V.5 sachlich exakt 22,18 entspricht (s.o. z.St.).

Wertet man die bisherigen Beobachtungen zur literarischen Platzierung und Vernetzung *entstehungsgeschichtlich* aus, lässt sich ein ansehnlicher Konsens darüber erzielen, dass sich V.1aβ–γ.3b–5.15.18.24 und wohl auch V.2.3a(β).25a als redaktionelle Ergänzungen von einem recht eng gewobenen, selbständigen Grundbestand in V.1–33* abheben lassen (wobei V.34f als einziger P-Bestand gelten). Entscheidend für die vorliegende Fragestellung sind natürlich die Segensbelege: Am unsichersten ist die Zuordnung von וַאֲבִרְכֶהָ V.3aβ, sie hängt hauptsächlich daran, ob man Jhwerscheinung und -rede in V.2–5 generell für eine Erweiterung hält. Dies ist m.E. keineswegs zwingend³⁷² und dann fügt sich V.3aβ nahtlos in die Erzählung ein, indem er die beiden entscheidenden thematischen Fäden des Mit-Seins und Segens Jhwhs benennt (s. Anm. 360.383). Dennoch machen es m.E. die Bezüge zum Abrahamerzählkranz (12,10ff/20,1ff: Hungersnot, Ägypten, Fremdlingsexistenz; 12,1ff: Segen [וַאֲבִרְכֶהָ] nur hier]) und zum Jakobzyklus (28,15.20; 31,3.5; 32,10.13; 35,3: Mit-Sein; s.a. 46,3f) wahrscheinlicher, die narrative Verortung (V.1aβ–γ.2–3a) mit der Jhwerscheinung/-rede (V.2–3a) zusammen zu nehmen und V.1aβ–γ.2–3a erst in diesem literarischen Horizont zu verorten, also der die VG 12–35*; 49* formierenden Redaktion zuzuschreiben. In jedem Fall aber heben sich davon V.3b–5 mit der Segensaussage V.4b ab, die meist als Nachtrag gelten, wie Sprache, Inhalt (s.u.) sowie die Entsprechungen von V.4bf zu 22,18 (s.o.) zeigen³⁷³; insbes. letzterer Befund macht einen redaktionsgeschichtlichen Konnex zur Ebene von

370 Blum, Vätergeschichte, 302ff; ähnlich etwa Ruppert, a.a.O., 94ff u.a.

371 Vgl. dazu Kessler, Querverweise, 103ff; Blum, a.a.O., 301f und die Komm.

372 So Blum, a.a.O., 298f; Ruppert, Genesis 3, 91 u.a.; anders etwa Kessler, a.a.O., 104; Westermann, BK 1/2, 517; Levin, Jahwist, 201f. Tatsächlich scheinen »Gattung« und Einleitung וַיִּבְרַח יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ אֶלְ עֵשָׂו ... וַיִּבְרַח (s. 12,7; 17,1; 18,1; 35,9f; Ex 3,2f) zu allgemein zu sein, um literarische Abhängigkeiten zu erweisen; vielmehr dürften formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Prägungen ausreichen, wobei insbes. 18,1 auf hohes Alter weisen könnte.

373 So von Dillmann, KEH 11, 317 oder Skinner, ICC 1, 364 über Westermann, a.a.O., 516 oder P. Weimar, Pentateuch, 82ff; de Pury, Promesse, 186f bis zu Ruppert, a.a.O., 97f; s.a. Carr, Fractures, 153ff.173.310f, der die Stelle aber mit 22,15ff; 18,19 vorpriesterschriftlich einordnet. Wo dies direkt vom Grundbestand abgehoben wird, wird mehrfach auch die Segensaussage V.3aβ dazu gezogen (so Fischer, Erzählern, 178f.182).

22,15ff wahrscheinlich, wie verschiedentlich vertreten wird³⁷⁴. Bruchlos in die Erzählung fügt sich die Segenskonstaterung V.12 ein, die in aller Regel dem Grundbestand zugerechnet wird³⁷⁵; sie lässt sich tendenzkritisch nur dann ausscheiden, wenn man gegen die religionsgeschichtlichen Befunde die Segenthematik insgesamt für sekundär (von Kap. 27 her) eingetragen hält, doch wirkt angesichts der Verbreitung von Segen eine lineare Abhängigkeit mehr als gezwungen. Vielmehr gehört die unpräzise Segenthematik offensichtlich zu den Grundmotiven des Erzählkranzes in Kap. 26. Hingegen liegt in V.24–25a* wieder deutlich ein Einschub vor³⁷⁶: Er unterbricht den Erzählfaden von V.23.25b (inkl. *וַיִּשְׁפֹּם אֱהֱלֹוּ*) und lehnt sich ja unter Ergänzung der Selbstvorstellung Jhwhs als des Gottes Abrahams und der *אֱלֹהֵי תִרְחָא*-Formel sehr eng an V.2–5 an, sodass es sich um dieselbe Ebene handeln dürfte, die mithin eine redaktionelle Umklammerung des Kap. ergänzt³⁷⁷: Die Repetition einer zweiten Gottesrede erhöht nicht nur die thematische Kohärenz des Kap. Sie dürfte auch mit dem Itinerar zusammenhängen und Jhwhs Mit-Sein und Segen gerade in Beerscheba, wo der Jakobzyklus seinen Ausgangspunkt hat (28,10; s.a. 46,1.5), sichern, womit auch der Fokus auf Isaak und seinen Nachkommen einsichtig wird (s.u.). (Erwägen kann man, ob so zu differenzieren ist, dass V.24b bzw. V.24bβ–γ mit V.3b–5 jünger sind als V.[24*.]25a mit V.2–3a in Entsprechung zum Altarbau 12,7 – doch mag dies hier auf sich beruhen.) Die Segensanrede V.29 gehört dann wieder – mit (zumindest einem Kern von) V.28f – zum alten Grundbestand³⁷⁸; das ergibt sich aus ähnlichen Gründen wie in V.12, zumal sich Jhwhs Segen und (allenfalls eingeschränkt [s.o. zu V.3]) Mit-Sein als Grundmotiv durch Kap. 26 zieht und die Anrede als *בְּרִיךְ יְהוָה*: »Gesegneter Jhwhs« traditionsgeschichtlich recht alt sein dürfte (s.o. zu 24,31 mit Anm. 340). Trifft dies zu, so rezipieren die Fortschreibungen in V.3–5 dies innovativ (s.u.).

Als *Resultat* ergibt sich somit ein literarisch selbständiger, in seiner »erzählerischen Substanz« keinerlei Querbezüge aufweisender Isaakzyklus V.1–33³⁷⁹, der – mehrere ältere Überlieferungseinheiten kombinierend³⁸⁰ – wesentlich von Jhwhs Segen und Mit-

374 S.o. z.St.; ebenso etwa *Kessler*, Querverweise, 104f; *Rendtorff*, Problem, 60f; *Blum*, Vätergeschichte, 301; *Ruppert*, a.a.O., 98; dagegen differenziert *Seebass*, Genesis 2, 213.280 wohl zu stark, wenn nach ihm 26,3ff 22,16ff verkürzt zitiert (ähnlich *Levin*, Jahwist, 205; *Aurelius*, Zukunft, 194f.198).

375 So etwa auch *Ruppert*, a.a.O., 91, während *Levin*, a.a.O., 201; *Kratz*, Komposition, 280 hier den eine Quelle bearbeitenden Jhwhisten orten.

376 So (z.T. ohne V.25a*) schon *Gunkel*, HK 1/1, 303; *Noth*, Pentateuch, 30; *Kessler*, Querverweise, 107; *Westermann*, BK 1/2, 520; anders z.B. *Seebass*, Genesis 2, 284.

377 Mit *Gunkel*, a.a.O., 303; *Blum*, Vätergeschichte, 301.365f, der dies daher und aufgrund der konzeptionellen Nähe (s.u.) überzeugend mit 22,15ff verbindet; s.a.o. Anm. 374. Umgekehrt hält *Westermann*, a.a.O., 527 V.24 für älter als V.3b–5, was weder literarisch einleuchtet, noch das Problem der doppelten Gottesrede löst, sondern bloß verlagert.

378 So *Blum*, a.a.O., 303 und die meisten; anders wieder wie in V.12 *Levin*, Jahwist, 202; *Kratz*, Komposition, 272.280.

379 *Blum*, a.a.O., 304; ebenso etwa *Rendtorff*, Problem, 31; *Fishbane*, Composition, 23f; *Kratz*, a.a.O., 265.271f; *Gertz*, Tora, 268 u.a.; anders *Albertz*, TRE 16, 293.

380 Prinzipiell ist dies unbestritten, »außerordentlich mühsam aber scheint die genauere Unterscheidung von Bearbeitung und Tradition« (*Seebass*, Genesis 2, 285): Die Entsprechungen von V.(1–)6–14/12,10–20/20,1–18 und von V.26–33/21,22–34 werden methodisch wie sachlich nachgerade konträr beurteilt:

Sein erzählt und wahrscheinlich auch explizit die beiden Segensformulierungen in V.12.29 enthält; aufgrund der sich durchziehenden territorialpolitischen Verhältnisbestimmung zu den Philistern legt sich eine königszeitliche Datierung, näherhin vielleicht im Juda des späteren 8./früheren 7. Jh. v.Chr., nahe³⁸¹. Stellt man auf die literarischen Querbezüge und auf weitere diachrone Beobachtungen ab, so sind für die folgende Entwicklung der Segenthematik zwei Ebenen wichtig³⁸²: Einmal entspricht die programmatische Segenszusage Jhwhs an Isaak V.3a (mit V.1aβ–γ.2–3a) derjenigen an Abraham in 12,1ff und dürfte derselben, die VG 12–35*; 49* formierenden Redaktion zuzuweisen sein. Zum andern lassen sich Jhwhs weitere Segenszusagen an die Völker in V.4 (innerhalb von V.3b–5) und an Isaaks Nachkommen V.24 (wohl mit V.25a) miteinander und darüber hinaus deutlich mit 22,17f verbinden.

Im Isaakzyklus von Kap. 26 fungiert also nicht nur בָּרַךְ erneut als Leitwort (s.o. Anm. 360), sondern die *Segens-Konstellation* etabliert – auf mehreren Ebenen – einen das Kap. einfassenden Spannungsbogen (s. V.3f.24 → V.12.28f)³⁸³.

Bis vor kurzem wurden die Befunde weitestgehend *überlieferungsgeschichtlich* erklärt, doch widersprechen sich die Ergebnisse – abhängig von der postulierten Entwicklungstendenz – diametral (vgl. etwa *Fischer*, *Erzeltern*, 216ff mit *Ruppert*, *Genesis* 2, 131ff, der m.E. überzeugend gegen die Mehrheitsmeinung die Priorität beider Einheiten von Kap. 26* herausarbeitet; s.a. das Referat von *Dieckmann*, *Segen*, 15f); daran ändert sich auch nichts, wenn man die Überlieferungselemente einzeln vergleicht und zwischen Themen und Plot unterscheidet (darauf insistiert mit Recht *Thiel*, *Genesis* 26, 256).

Neuerdings beherrschen *redaktionsgeschichtliche* Modelle zusehends das Feld (vgl. vorab *Weimar*, *Pentateuch*, 4ff.79ff.102ff); das ist zweifellos sachgemäß, kann aber keinen Exklusivanspruch erheben, da sich evidenterweise vorangehende überlieferungsgeschichtliche Vorgänge nicht ausschließen lassen. Daher gilt es, beide Fragestellungen zu *kombinieren*, wobei eben die Abgrenzung bzw. Reichweite der jeweiligen Modelle im Einzelnen unsicher und die Ergebnisse entsprechend kontrovers bleiben. Wie immer man also überlieferungsgeschichtlich entscheidet (noch unabhängig von der Benennung der Akteure) – ein vergleichsweise alter, literarisch selbständiger Isaakzyklus besitzt nach wie vor eine recht hohe Plausibilität.

- 381 Eine königszeitliche Datierung legt sich auch aus allgemeineren Gründen nahe (Völkerätiologien bzw. Relationen zu Nationen; Väterexistenz als nebenstaatliche, alternative Lebensweise) und setzt sich neuerdings zunehmend durch (vgl. nur *Schmid*, *Erzväter*, 102ff.117ff [Lit.]); für Kap. 26 ist näherhin die Staatlichkeit Judas von Bedeutung, sodass das spätere 8. oder frühere 7. Jh. v.Chr. am ehesten in Frage kommt (s. vorab *Blum*, *Vätergeschichte*, 304ff, der die Zeit Hiskijas erwägt; für eine exilisch-nachexilische Datierung, die gerade im Trend liegt, s. z.B. *Van Seters*, *Abraham*, summarisch 309ff; *W. Oswald*, *Erzeltern*, 87f; *Köckert*, *RGG*⁴ 2, 1541).
- 382 Das schließt weitere Etappen daneben oder dazwischen nicht aus; doch scheinen sie segenthematisch nicht von Bedeutung zu sein (anders z.B. *Kratz*, *Komposition*, 265.271f, dessen älteste, »segensfreie« Erzählung zunächst um die Segenthematik ergänzt wird, als sie mit dem als Segnung Esaus verstandenen Kap. 27* zu einer breiteren Isaakerzählung verbunden wird).
- 383 So etwa *Thiel*, *Genesis* 26, 254, nach dem »die Zusage des Mitseins und des Segens Jahwes die »thematische Disposition des Kap.« bestimmt; ähnlich *R. Martin-Achard*, *Genèse* 26, 44; *H. M. Wahl*, *Jakobserzählungen*, 218, für den Grundbe-

- In *formaler Hinsicht* herrschen, abgesehen von einer partizipialen Anrede (V.29), Verbalformen vor: In V.12 begegnet ein unauffälliger Narrativ in der Erzählperspektive und in V.3f.24 liegen wiederum verheißende Gottesreden Jhwhs vor (wie in 12,1ff; s. 18,17ff; 22,15ff): Gemäß V.3.24 wird Isaak selber gesegnet werden (was ihm nur hier zugesagt wird) und gemäß V.4 werden sich alle Völker der Erde (gegenseitig) segnen. Sämtliche Formulierungen bleiben *unkonditioniert*, die Zusagen der beiden zentralen Verheißungsreden werden aber in V.5.24 je im Gehorsam Abrahams begründet (s.u.).
- Als *Segensinhalt* exponiert V.12 zunächst in bekannter Weise materiellen Reichtum: Der säende und erntende Patriarch – nur hier wird ein Erzvater übrigens als Ackerbauer gezeichnet – fährt hundertfachen Landertrag ein, und zwar im Jahr der Hungersnot (V.1); dies beschreibt V.12 als Folge von Jhwhs Segenswirken für Isaak³⁸⁴, und V.13f dehnt dies auf den Viehbesitz und die große Dienerschaft aus, die zur massiv gesteigerten Prosperität Isaaks gehören (עַר כִּי-נָרַל מְאֹד). Ähnliches wird man aus V.29 erschließen können. Im vorliegenden Textablauf erscheint dann die Segenskonstatierung auf der Erzählebene in V.12 als (zumindest partielle) Erfüllung der persönlichen Segensverheißung Jhwhs an Isaak in V.3 (vgl. analog V.29 nach V.24)³⁸⁵.

Sodann treten in den beiden zentralen Verheißungsreden V.2.3ff und V.24 erstmals die drei wichtigsten Aspekte »Mit-Sein, Land und Mehrung« kombiniert als Segensinhalte – bzw. genauer als Verheißungsinhalte, da die eigentlichen Segensformulierungen ja beschränkter sind – auf³⁸⁶: Jhwhs *Mit-Sein* (mit Isaak) steht in V.3 (verbal וְאָהֲרָה עִמָּךְ; s.a. V.28) und V.24 (nominal אֲחִיךָ אִנֹּכִי) je in Erstposition der eigentlichen Zusagen und sichert Isaak selber den Beistand und Schutz Jhwhs zu (s.a. V.28f). Darauf folgt in beiden Fällen syndetisch die genuine *Segenzusage* Jhwhs, die sich futurisch auf Isaaks Zukunft bezieht. In V.3 wird dies offen-

stand *Blum*, Vätergeschichte, 303 und im Blick auf die narrative Entwicklung *Nicol*, Structure, 357ff.

384 *Ruppert*, Genesis 3, 108 sieht Isaak daher »weniger als Empfänger denn als Mittler von Jahwes Segen«, trägt damit aber m.E. der anthropozentrischen Perspektive zu wenig Rechnung, wie sie mehrfach in Primärtexten (KAgr 6) und im Dtn (s. 7,12ff; 28,3ff; 33,11.13ff) auftritt.

385 Dem entspricht später sachlich sehr genau die ebenfalls auf der Erzählebene formulierte Aussage über Abraham 24,1, doch findet sich dieser Zug sonst sehr selten.

386 Das Mit-Sein Jhwhs fehlt ja im Abrahamerzählkranz und tritt im Textablauf hier erstmals auf; es verbindet die Isaak- und die Jakobüberlieferung miteinander (s. *Rendtorff*, Problem, 50).

sichtlich näherhin auf die *Landgabe* bezogen³⁸⁷ (was in V.24 fehlt), wenn – nun Isaak und seinen Nachkommen – »alle diese Länder« (im Plural, s.o. Anm. 361) in Aussicht gestellt werden (was V.4 dann für die Nachkommen, nachdem ihre Mehrung garantiert ist, nochmals wiederholt). Wichtig ist dabei, dass dies als Erfüllung/Einhaltung des Abraham von Jhwh geleisteten Schwurs (עֲשֶׂה) gewertet wird, wie er ihn nur zweimal erhält³⁸⁸. Daraufhin ergeht – gleichsam indirekt – die (maßlose) *Mehrungszusage* an Isaaks Nachkommen; sie folgt also in V.4 auf Segen (für Isaak) und Land (für Isaak und Nachkommen), in V.24 direkt auf Segen (für Isaak). Eine direkte Verheißung an Isaak (s.o. Anm. 296) erübrigt sich offenkundig, da sie sich innerhalb der VG bereits mit 25,19ff verwirklicht hat. In V.24 enden die Verheißungen daraufhin mit dem Verweis auf Jhwhs Knecht Abraham (s.u.), während dies in V.3ff erst V.5 bringt und V.4 vorher noch von Isaaks Nachkommen zum *Völkerseggen* übergeht (exakt wie 22,17f), den die Völker sich (gegenseitig) abhängig von ihrer Relation zu Isaaks Nachkommen spenden (im Hitpa'el, s. dazu o. zu 22,18; 12,3 mit Anm. 281). Entstammen beide Verheißungsreden derselben Hand, wie o. begründet wurde, so könnte sich dieser Überschuss in V.3f aus der kompositionellen Anlage erklären: In der ersten, programmatischen Zusage an Isaak in V.3f gilt es im Rahmen der VG die mit Abraham inaugurierte Gesamtperspektive fortzuführen, während V.24 in Beerscheba, dem Ausgangsort des ganzen Jakobzyklus, den Fokus auf Isaaks Nachkommen bzw. auf Israel legt, um die bzw. das es im Folgenden geht. In beiden Verheißungsreden V.2.3ff und V.24 vollzieht sich also je eine Ausweitungsbewegung von Isaak zu dessen Nachkommen (und in V.4 zu allen Völkern), die dem Schema »Mit-Sein (für Isaak) → Segen (für Isaak) → [Land (für Isaak + Nachkommen) – wegen Abraham →] Mehrung (für Isaaks Nachkommen) + Länder – wegen Abraham« folgt.

- *Segensspender* ist durchgängig Jhwh (auch in V.12.29), was implizit auch für das Hitpa'el in V.4b gilt (s.o. zu 22,18), als *Segensempfänger* werden direkt Isaak (und indirekt seine Nachkommen) sowie alle Völker der Erde genannt.
- Deutlich wird in V.3ff.24 (im Anschluss an den Erzählkranz) mit Isaaks Nachkommen wiederum eine *Volksperspektive* anvisiert; darüber hinaus

387 V.3b expliziert auf jeden Fall die Segensaussage, sodass man עֲשֶׂה epexegetisch begründend (»denn«) oder einführend (»fürwahr«) auffassen mag (für zweite Option etwa Seebass, Genesis 2, 280).

388 עֲשֶׂה von Jhwh an Abraham nur 22,16 (mit Herrschaftszusage über feindliche Städte 22,17) und 24,7 (Landgabe an Nachkommen), was den vermuteten redaktionsgeschichtlichen Konnex von 26,3bff zu diesen Stellen weiter erhärtet.

vollzieht der *Völkerhorizont* in V.4b wie in 18,18; 22,18 eine großpolitische Transformation gegenüber 12,3 (s.o. zu 18,18).

- Auffällig ist schließlich die *Verheißungsbegründung durch den Gehorsam Abrahams* in V.3ff.24. Näherhin sieht V.3 die Landgabezusage an Isaak und Nachkommen in der erforderlichen Erfüllung des Jhwhschwurs an Abraham begründet (s.o.); V.5 fundiert (wie 22,18) den Völkersegen in Abrahams Gehorsam und führt in dtr. Sprachstil breit aus, dass Abraham Jhwhs Gebote, Satzungen und Gesetze einhielt (מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי וְחֻקֹּתַי וְחֻרְתַּי); und V.24 lässt Jhwh die Mehrungsverheißung an Isaaks Nachkommen wegen seines Knechts Abraham geben. Dies begegnet in vergleichbarer Konzentration nur in 22,16f.18, und von dort her erklären sich die Begründungen des Völkersegens (V.4f) und der Mehrungs zusage (V.24). Dabei liegt dieselbe markante Steigerung gegenüber der Abraham-Relation der Völker in 12,3 vor (s.o. z.St. mit Anm. 324); allerdings bleibt der sachliche Nachvollzug ebenso schwer einsichtig wie dort, ja der in Kap. 26 fehlende Kontext – der in Kap. 22 Abrahams Gehorsam auf die Bereitschaft zur Opferung Isaaks bezog – lässt den Inhalt des Gehorsams zunächst gänzlich offen, bevor eben V.5b dies wett macht, indem er den Gehorsam neu und eindeutig als Gesetzesobservanz präzisiert³⁸⁹. Auf dieser Interpretation dürfte auch die knappe Formulierung in V.24 basieren, die zusätzlich den (relational geprägten) *Knechtstitel*³⁹⁰ ergänzt. Neu ist auch das *Schwur-Konzept* in V.3, das offenbar dieser Redaktionsebene eigen ist und wohl einen pentateuchischen Horizont besitzt bzw. durch die Rezeption im Dtn erhält³⁹¹: Wenn Jhwh schon Abraham, dem genealogisch ältesten Erzvater Israels, einen Schwur geleistet hat, der sich über die Generationen vererbt und allererst eingelöst werden muss, dann gewinnt Abraham – jedenfalls für Israel – eine höchst prominente Stellung und Funktion. Insgesamt laufen diese Begründungen somit darauf hinaus, Abraham wegen seines gehorsamen Handelns (V.5.24) bzw. seiner עֲבָד-Relation zu Jhwh als *vermittelnden Verheißungs- und Segensgaranten* fungieren zu lassen, ohne dass seine sachliche Funktion für Isaaks Nach-

389 Vgl. ähnlich *Dieckmann*, Segenserzählung, 269f.

390 Die Bezeichnung, die vorab dtr. konnotiert ist, beschreibt ein hierarchisches (Dienst-)Verhältnis (vgl. *H. Ringgren/U. Rütterswörden/H. Simian-Yofre*, ThWAT 5, 994ff.1001; *Weinfeld*, Deuteronomy, 332; *Blum*, Vätergeschichte, 365) und ist in den VG entsprechend selten: Neben den Sonderbelegen zu Abraham (18,3.5) und Lot (19,2.19) begegnet sie nur in 24,14 für Isaak.

391 Zum Konzept s.o. bei Anm. 388; zum pentateuchischen Horizont vgl. *Römer*, Väter, 562; *Schmid*, Erzväter, 296f mit Anm. 692; u. Anm. 799.

kommen bzw. Israel und v.a. dann für die Völker³⁹² wirklich transparent gemacht würde.

Die erörterten Segens-Konstellationen haben im Rahmen der rekonstruierten Entstehungsgeschichte von Kap. 26 die wesentlichen *Transformationen* verdeutlicht:

Zunächst ist schon der *älteste Isaakzyklus* wesentlich von Jhwhs (Mit-Sein und) Segen geprägt, wobei Segen als materielle Prosperität gefasst wird und Ackerertrag, Viehbesitz, Dienerschaft sowie Reichtum beinhaltet (V.12.29). Es mag sein, dass Kap. 26 auch aufgrund dieser Thematik mit dem Abrahamerzählkranz und dem Jakobzyklus verbunden wird. Auf jeden Fall ist es angesichts der religionsgeschichtlichen Relevanz und Verbreitung von Segen nicht erstaunlich, wenn die Segenthematik nicht nur im Jakobzyklus sondern auch im Isaakzyklus genuin verankert ist³⁹³ (im Unterschied zum Abrahamerzählkranz); dies gilt umso mehr, als hier noch eine relativ wenig ausdifferenzierte Segens-Konstellations vorliegt, die als typischer Ausdruck primärer Religion(erfahrung) im eisenzeitlichen Israel gelten kann.

Im Folgenden erfährt die Segenthematik wahrscheinlich in zwei Schüben wesentliche Profilierungen und Transformationen, die man als Ausdruck sekundärer Religion(erfahrung)en ansprechen kann: Einmal scheint (am ehesten) bei der Formierung einer aus Abraham-, Isaak- und Jakoberzählungen bestehenden VG 12–35*; 49* unter anderem eine *erste Verheißungsrede Jhwhs* (V.2-3a) eingefügt worden zu sein; sie verheißt in V.3a die bestimmenden Themen des Mit-Seins und Segens unmittelbar aus Jhwhs Mund: Der Segen ist zwar nach wie vor unmittelbar und exklusiv an Isaak gerichtet, erhält aber als Jhwswort eine neue Dignität (im Anschluss an und in Entsprechung zu 12,1ff), wobei keine inhaltliche Präzisierung erfolgt.

Zum andern baut eine spätere, mit 22,15ff und Kap. 24* verbundene (und wohl pentateuchisch angelegte) *segentheologische Fortschreibung in V.3b-5 und in V.24-25a* die Zusage Jhwhs stark aus³⁹⁴. Sie vollzieht nun die beschriebenen Transformationen: (1) Die Inhalte werden so ausgeweitet, dass Land und

392 Diesbezüglich führt auch die (problematische) Paraphrase von Zenger, Jahwe, 58f nicht weiter, nach dem in 26,4 (wie in 22,18) Abraham »zum Ur-Sakrament universalen Heiles geworden ist« (s.a.o. Anm. 322).

393 S.u. B.III.2.e mit Anm. 580; ähnlich Seebass, Genesis 3, 235, der hier den exklusiven Ursprung der Segenthematik ortet, und Blum, Vätergeschichte, 354f, der in entstehungsgeschichtlicher Perspektive zwar die Differenzen von V.3 zu 12,2f; 28,14 betont, andererseits aber auch Verbindungen von V.2 zu 22,2 und 12,1 anführt (a.a.O., 330).

394 Auf dieser Ebene könnte auch die Anrede als »Gesegneter Jhwhs« (V.29) in 24,31 rezipiert worden sein (so Thiel, Genesis 26, 261f), doch mag auch bloß traditions-geschichtliche Prägung vorliegen, da die Intention einer literarischen Bezugnahme undeutlich bleibt.

Mehrung nun zu Mit-Sein und Segen hinzutreten; (2) der Horizont weitet sich über Isaak hinaus auf seine Nachkommen und auf die Völker; (3) damit verbunden transformiert die Segenthematik den Völkerhorizont, der schon für den ältesten Erzählkranz konstitutiv ist, großpolitisch (gegenüber 12,3 [s.o.]); (4) die Segens- bzw. Verheißungszusagen werden mit einer Begründung in Abrahams Gehorsam (Tun und Jhwhrelation) versehen. Dabei treten in den reflexiven, universalen und historisierenden Aspekten typische Phänomene sekundärer Religionserfahrungen zu Tage.

In Kap. 27 wird einerseits der Erzählfaden von Esau und Jakob (25,19ff) wieder aufgenommen und andererseits spielt (der seit Kap. 26 alt gewordene) Isaak weiterhin eine (Neben-)Rolle. Pikanterweise stellt *Jakobs Erlistung des (Erstgeborenen-)Segens die Segenserzählung der Gen par excellence* dar, wie allein schon die 23 ברך-Formulierungen signalisieren, die einen guten Viertel der Gen-Belege bzw. sogar einen guten Drittel der nicht-priesterschriftlichen VG-Belege ausmachen. Sie präsentiert einerseits eine geradezu urtümliche Segens-Konstellation, lässt aber andererseits auch einige (frühe) punktuelle Transformationen nachvollziehen.

Die Exposition V.1–4 schildert die Absicht des alten Isaak, Esau zu segnen: Dieser soll ihm ein Wildbret (ציד) zubereiten, בְּעֵבֹר תְּבָרְכֶךָ נַפְשִׁי בְּמָרָם אָמוּת, »damit dich meine Seele segnet, bevor ich sterbe« (V.4). Rebekka, die gelauscht hat, hintertreibt dies – ohne dass die Erzählung eine Begründung dafür bietet – zugunsten Jakobs (V.5–17); in ihrer Rede an Jakob (V.6–10) zitiert sie Isaak frei: וְאֹכְלָה וְאִבְרַכְכָּה לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי מוֹתִי: »Und ich will essen und dich segnen vor Jhwh, bevor ich sterbe« (V.7); dann stiftet sie Jakob dazu an, Isaak seinerseits ein Mahl zu servieren, בְּעֵבֶר אֲשֶׁר יְבָרְכֶךָ לִפְנֵי מוֹתִי: »damit er dich vor seinem Tod segnet« (V.10). Jakob hegt Vorbehalte, allerdings nicht wegen der Täuschung als solcher, sondern weil er die Aufdeckung des Betrugs fürchtet, was ihm Fluch statt Segen einbrächte (וְלֹא בְרָכָה V.12). Rebekka weiß dies jedoch zu zerstreuen, indem sie den Fluch auf sich lädt (V.13), und so wird der Plan ausgeführt (V.14ff). Jakob tritt vor Isaak (V.18–29), meldet sich als erstgeborener Esau an und fordert ihn auf: וְאֹכְלָה מִצִּידֵי בְּעֵבֹר תְּבָרְכֶנִי נַפְשֶׁךָ: »Und iss doch von meinem Wildbret, damit mich deine Seele segnet« (V.19). Der ob der raschen Bedienung misstrauisch gewordene Isaak lässt sich überzeugen, dass er es tatsächlich mit Esau zu tun hat (V.20–23), und vollzieht deshalb den Segen an Jakob (וַיְבָרְכֵהוּ) schon einmal (V.23). Nach erneuter Rückfrage will er endlich essen, לִמְעַן תְּבָרְכֶךָ נַפְשִׁי: »damit dich meine Seele segnet« (V.25). Und so geschieht es: Nach dem Essen küsst Jakob Isaak, wobei dieser ihn riecht (וַיִּרְחַק V.26f) und ihn nun abermals segnet (וַיְבָרְכֵהוּ) mit einem – erstmals aus dem Mund eines Erzvaters ergehenden – genuinen Segensspruch:

395 רָאָה רִיחַ בְּנֵי כְרִית שְׂדֵה³⁹⁵ (27,27) Siehe, der Geruch meines Sohns ist wie der Geruch des Felds, [ruch des Felds, אֲשֶׁר בְּרָכּוּ יְהוָה (28) Und Gott gebe dir vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde und Fülle an Korn und Most. וַיִּתֵּן לְךָ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמֵנֵי הָאָרֶץ וְרֵב הִגְן וְתִירֹשׁ

395 Ausmalend ergänzen *u, G, V* מְלֵא מְלֵא: »wie der Geruch des vollen Felds« (was etwa *Gunkel*, HK 1/1, 312 zu Unrecht textkritisch vorziehen will).

יַעֲבֹדוּךָ עַמִּים	(29)	Völker sollen dir dienen,
וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ לְאֻמִּים		und Nationen sollen sich vor dir niederwerfen.
הָיָה גִבּוֹר לְאֶחָיִךְ		Du sollst stark sein gegenüber deinen Brüdern,
וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אִמִּיךָ		und die Söhne deiner Mutter sollen sich vor dir niederwerfen.
אֲרֹרְךָ אֲרֹר וְיִמְבְּרֶכְיֶךָ בְּרוּךְ		Die, die dir fluchen, sind/seien verflucht, und die, die dich segnen, sind/seien gesegnet.

Damit ist der Segens-Vollzug beendet (V.30), und kaum ist Jakob abgegangen, kehrt Esau zurück und setzt dem Vater sein Wildbret vor (V.30–40), »בעֲבוּר תִּבְרַכְנִי נַפְשֶׁךָ, »damit deine Seele mich segnet« (V.31). Nach Isaaks entsetzter Rückfrage zur Identität Esaus, welche allerdings evidentermaßen nicht überprüft zu werden braucht, fliegt der Schwindel auf, dass Isaaq von einem anderen gegessen und jenen gesegnet hat (וְאֶבְרָהִימוֹ) – von dem trotz des Betrugs gilt: נִסְבְּרוּךְ וְהָיָה: »auch wird er gesegnet bleiben« (V.33). Verzweifelt bittet auch Esau: בְּרַכְנִי נִסְאֵנִי אָבִי: »segne mich – auch mich! – mein Vater!« (V.34), doch Isaaq muss ernüchtert konstatieren, dass Jakob »mit Betrug« (בְּמַרְמָה) »deinen Segen genommen hat« (וַיִּקַּח בְּרַכְתְּךָ V.35); Esau bekräftigt verbittert, dass ihn Jakob zweimal betrogen hat: אֶחָד־בְּכַרְתִּי לָקַח וְהַנְּהָה עִתָּהּ לָקַח בְּרַכְתִּי: »mein Erstgeburtsrecht hat er genommen, und siehe, jetzt hat er (auch noch) meinen Segen genommen« (V.36). Er kann Isaaq nur nochmals um einem weiteren Segen für sich selber bitten (הֲלֹא־אֶצְלַח לִי בְּרַכָּה V.36); und – nachdem wiederholt wird, dass Herrschaft, Korn und Wein schon an Jakob vergeben sind (V.37) – er hakt nach, ob Isaaq denn wirklich nur über »einen einzigen Segen« verfüge (וְהִבְרַכָּה אֶחָד הוּא־לְךָ); so insistiert er auf seiner Bitte: בְּרַכְנִי נִסְאֵנִי אָבִי: »segne mich – auch mich! – mein Vater!« (V.38). Doch Isaaq kann ihm – ohne ברך – bloß bestätigen, dass er eine Existenz »fern vom Fett der Erde« (מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ) und »fern vom Tau des Himmels droben« (וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל) fristen und seinem Bruder dienen muss; immerhin kann (bzw. muss) er von seinem Schwert leben und erhält die Aussicht, sich »mit Anstrengung« (בְּאִשְׁרֵי תְרִיד) vom Joch des Bruderdiensts freimachen zu können (V.39f). Es erstaunt in keiner Weise, dass Esau wegen dieser Segensgeschichte (עַל־הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בְּרַכּוֹ אָבִיו) Rache schwört (V.41), sodass Rebekka, die davon erfährt, Jakob zu Laban nach Haran schickt (V.42–45).

Die vorliegende Erzählung ist *literarisch vernetzt* mit dem Jakobzyklus. Sehr eng und häufig sind die Bezüge zu 25,19ff³⁹⁷, was zur wahrscheinlich gemachten späteren Einfügung von Kap. 26 (s.o.) passt: Die Handlungsträger – jedenfalls Isaaq und Rebekka (zu den Söhnen s. V.1b.6) – werden als bekannt vorausgesetzt (s. 25,19ff), sodass die Situation knapp eingeführt werden kann; das Gespann Rebekka-Jakob (und umgekehrt Isaaq-Esau) in V.6ff bleibt unmotiviert und benötigt 25,28 ebenso wie die Typisierung von Esau und Jakob 25,27. Die Bezeichnung Isaaks als »behaarter Mann« (אִישׁ שְׁעָר V.11; s. V.23) greift auf 25,25 (שְׁעָר) zurück, und auch Esaus Klage über den doppelten Betrug (V.36) reflektiert die ausgeführte Erzählung 25,29ff. Umgekehrt leitet der Abschluss mit Jakobs Flucht nach Haran zu Laban (V.42ff), der hier erstmals knapp eingeführt wird (sofern man von den späteren Stellen 24,29.50; 25,20 absieht), zu Jakobs Reise und Rückkehr in Kap. 28–35 über.

396 So das Q^ere (wie in V.29aß) gemäß B 19^A/L statt dem verkürzten K^etib וְיִשְׁתַּחֲוּוּ.

397 Vgl. dazu neben den Komm. vorab *Blum*, Vätergeschichte, 67ff, der 25,21ff (zu 25,19f s.u. Anm. 422) konsequent als Exposition zu Kap. 27 versteht und von da her auch das Geburtsorakel 25,23 mit Kap. 27 in Verbindung setzt.

Daneben bestehen aber auch interne Vernetzungen. Am prominentesten ist offenkundig die sechsmalige Repetition des leicht variierenden Segens-Leitmotivs »damit ich/meine bzw. deine [sc. Isaaks] Seele dich/mich segne(t)« V.4.7.10.19.25.31; weitere Wiederholungen resp. Doppelungen im Mikrokontext kommen hinzu, womit die *entstehungsgeschichtliche Problematik* virulent wird. Während eine klassische literarkritische Verteilung auf zwei Quellen³⁹⁸ angesichts des Fehlens klarer Kriterien kaum mehr vertreten wird, dominieren neuerdings redaktionsgeschichtliche Ergänzungsmodelle. Strittig ist dabei meist nicht das Faktum einer längeren Entstehungsgeschichte, sondern deren Rekonstruierbarkeit³⁹⁹. Und in der Tat führen die vorfindlichen Repetitionen, Doppelungen und Spannungen, soweit sie methodisch kontrolliert und auf mehr Indizien gestützt ausgewertet werden, auf vergleichsweise bescheidene Ergänzungen⁴⁰⁰; im aktuellen Kontext müssen allerdings nur die Segensformulierungen erörtert werden:

In V.7 variiert Rebekkas Zitierung des Segensvorsatzes Jakobs (V.4) darin, (1) dass Isaak selber statt seine נַפְשׁ segnet (so auch V.10), (2) dass der Segen nun anders als in V.4.10 explizit לְפָנַי יְהוָה: »vor Jhwh« ergeht (s.u.), (3) was zu einem stilistisch (angeblich) unschönen doppelten לְפָנַי führt, (4) und dass der Konnex zum Mahl lockerer als Synthese formuliert wird (V.4: final). Diese Befunde erklären sich m.E. am besten, wenn V.7* (לְפָנַי יְהוָה) oder eher V.6bf bei der Erstverschriftung von Kap. 27* (zusammen mit

398 So neben dem unstrittigen P-Bestand 26,34f; 27,46–28,9 (s.u. B.III.4.c) z.B. *Holzinger*, KHC 1, 179ff; *Dillmann*, KEH 11, 323ff; *Gunkel*, HK 1/1, 305ff; neuerdings *Schmidt*, Segen, 87ff.

399 Schon *Wellhausen*, *Composition*, 30.33 hielt eine Quellenscheidung nicht mehr für (sauber) durchführbar. Und Ähnliches gilt – trotz methodischem Paradigmenwechsel und entsprechend größerer Skepsis bezüglich des »Dass der Zusammensetzung« »der zwei zu vermutenden Quellen« (33) – doch wohl auch für umfangreiche Erweiterungen (mit *Fabry*, *Erstgeburt*, 59 u.a.), wie sie vorab *Levin*, *Jahwist*, 207ff extensiv rekonstruiert (in sämtlichen intertextuellen Vernetzungen, Redundanzen und [theologischen] Deutungen; s.a. *Kratz*, *Komposition*, 272.274; *Ruppert*, *Genesis* 3, 136ff; dagegen *Westermann*, BK 1/2, 530f; *Kessler*, *Querverweise*, 111; *Blum*, *Vätergeschichte*, 80ff und neuerdings etwa *Graupner*, *Elohist*, 223ff). Umgekehrt geht *Willi-Plein*, *Rebekkageschichte*, 317f zu einlinig von einem »literarisch einheitliche[n] Text« aus, der von vornherein »im Zusammenhang mit dem« Jakobzyklus »konzipiert« sei (ähnlich auch *Wenham*, WBC 2, 202).

400 Ohne eine Diskussionsführung zu führen, kann festgehalten werden, dass sich zahlreiche vermeintliche Doppelungen und Spannungen (s. z.B. V.15/V.16 und im Folgenden) bei einer Ablauflesung aus dem narrativen Duktus erklären (s. die Lit. in der vorigen Anm.). Anders liegen die Dinge wohl z.B. bei V.44b/V.45a, was hier aber auf sich beruhen kann.

Nicht textgestützt aufweisen lassen sich m.E. auch weitergehende *Denkmöglichkeiten* etwa einer bereits vorjhwistischen Ergänzung der federführenden Rolle Rebekkas (so *Levin*, a.a.O., 211f) oder gar einer ursprünglichen Segnung für Esau selber (so *Kratz*, a.a.O., 272.274; dagegen *Ruppert*, a.a.O., 27). Dabei gilt es zu betonen, dass die Segenthematik inkl. des genannten Leitmotivs selbst bei *Levin* (auf zwei vorjhwistische Ebenen verteilt: V.4.25.31 bzw. V.7.10.19 [s.o.]), *Kratz* (s.o.) und *Ruppert* (a.a.O., 136ff: V.4*.7*.10) schon im Grundbestand breit auftritt und namentlich je das Segens-Leitmotiv (in mehrfacher Formulierung) umfasst; und Ähnliches galt ja schon für klassische Quellenscheidungen, wo »Segen und Fluch ... in beiden Varianten gegeben [waren]« (so das Referat von *P. Volz*, *Frage*, 62).

25,19–34*) ergänzt werden als diskret-punktueller Jhwhisierung der Segens-Konstellation; dies ist gegenüber einer radikalen (allein auf dem fragwürdigen Prinzip der Entbehrlichkeit basierenden) Ausscheidung von V.6–13⁴⁰¹ oder einer jhwhistischen »Einzelnachbesserung« nur von לִפְנֵי יְהוָה V.7⁴⁰² religionsgeschichtlich plausibler, weil enge Parallelen in segenthematischen Primärtexten v.a. des 9. und 8. Jh. v.Chr. existieren: Zwar ist die »Formulierung »vor Jahwe segnen« ... singulär⁴⁰³, doch ist die strukturell und sachlich fast identische Konstruktion *brk** ... *lybrwb*: »segnen/gesegnet ... vonseiten Jhwhs« im Partizip Qal und Perfekt Pi'el in den Primärtexten der Eisenzeit IIB sehr verbreitet (s.o. A.II.1.b mit Anm. 16f; B.II). Daher drängt es sich auf, die adverbiale Ergänzung לִפְנֵי יְהוָה auch hier als Präzisierung des Segensvorgangs zu verstehen, die diesen im Wirkungsbereich Jhwhs – geradezu räumlich »vor Jhwh« – verortet (während der Akzent beim inschriftlichen *lybrwb* eher kausal auf dem Segensspender liegt [s.o. A.II.1.b]). Jedenfalls scheint ein solches Verständnis und eine entsprechende religionsgeschichtliche Verortung (im 9.–8. Jh. v.Chr.) dem gegenüber V.4.10.19.25 eigenen Profil von V.7* (der sich aber literarkritisch schwerlich herauslösen lässt⁴⁰⁴) am ehesten gerecht zu werden, muss aber – wie alle Ergänzungshypothesen – offen lassen, weshalb diese isolierte Präzisierung nur hier (und ähnlich noch in V.20.27b) eingefügt wurde⁴⁰⁵.

Bei V.11–13 wäre denkbar, dass Jakob zunächst Rebekka widerspruchslos gehorchte (V.10 → V.14 [s.o. Anm. 401]); seine halbherzigen Bedenken wären dann jünger und thematisierten den Gegensatz von Segen und Fluch nominal. Indes passt der ethisch problematische Einwand Jakobs bestens zum Charakter der Erzählung sonst und die Vermutung bleibt unbeweisbar.

V.20 mag eine jhwhistische Ergänzung bilden, die zwischen V.19/V.21 eingeschoben ist und mit V.7 zusammengehört, doch spielt das hier keine Rolle. Und auch V.21–23/V.24–27a sind keine Dubletten, wie der Inhalt klar zeigt⁴⁰⁶: Die Wiederholung der Segensformulierung וַיְבָרֶכְהוּ וַיֹּאמְרוּ V.23f/V.27 ist im Erzählablauf doch wohl so zu ver-

401 So *Levin*, a.a.O., 211f, der V.6–10 – außer לִפְנֵי יְהוָה V.7 – einer vorjhwhistischen Ergänzung zuschreibt, während V.11–13 gar nachjhwhistisch seien (a.a.O., 212f).

402 Dafür *Westermann*, BK 1/2, 533; *H. J. Boecker*, ZBK 1/3, 44f; *Fabry*, Erstgeburt, 54; *Levin* (s. vorige Anm.); *J. Vermeylen*, vol. 28; *Schmidt*, Segen, 98; *T. Nauerth*, Jakob-erzählungen, 42; *Ruppert*, Genesis 3, 138.145f. Dass das doppelte לִפְנֵי stilistisch unschön sei, bleibt indes ein Geschmacksurteil und setzt auf jeden Fall einen wenig begabten (bzw. stilllosen) Redaktor voraus, überzeugt insofern also wenig.

403 *Graupner*, Elohist, 223; vgl. zum lokalen לִפְנֵי יְהוָה (ohne בָּרַךְ) etwa 10,9; 18,22.

404 Mit *Seebass*, Genesis 2, 300; *Graupner*, a.a.O., 223. Denn Rebekkas folgende Anweisung an Jakob braucht wohl die Informationsweitergabe von V.6f – was ein Stück weit auch die o. favorisierte überlieferungsgeschichtliche Lösung tangiert.

405 Auf den Spuren *Westermanns*, BK 1/2, 529.541, der Rebekka gegen den gleichsam naturrechtlichen Vatersegen rebellieren sieht, kann man auch überlegen, ob diese Verortung des Segensvorgangs im Wirkungsbereich Jhwhs narrativ mit Absicht nur im Mund Rebekkas auftritt und so indirekt ihre Aktion legitimiert, indem auf die letztendliche Zuständigkeit Jhwhs für den Segen abgehoben wird – was eine literarkritische Differenzierung zusätzlich erschwert.

406 Vgl. *Blum*, Vätergeschichte, 83f; *H. Gese*, Jakob, 36; *Graupner*, Elohist, 224; anders z.B. *Schmidt*, Segen, 87ff; *Ruppert*, Genesis 3, 136; für redaktionell hält *Levin*, Jahwist, 214 V.21–23 (nachjhwhistisch) und *Nauerth*, Jakob-erzählungen, 37ff V.18b–23, während *Volz*, Frage, 66 V.23b noch textkritisch als im ganzen Kap. singuläre Glosse eliminieren zu können meinte.

stehen, dass V.23f nach den beseitigten Zweifeln – durchaus an den Hörer/Leser gerichtet – festhält, dass nun die eigentliche Segenshandlung beginnt⁴⁰⁷, während V.27 – ebenfalls in Erzählperspektive – das Segenswort einleitet (wogegen bei einem konkreten Vollzug, wenn überhaupt explizit, etwa בָּרַךְ [אתה ליהוה] oder בִּרְכֵהוּ אֶת־בְּרַכְתֶּיךָ [ליהוה] anzunehmen wäre).

Der *Segensspruch* V.27–29, mit dem der Gipfel des Kap. erreicht wird, umfasst die Zusagen von Fruchtbarkeit (V.27f) und Herrschaft (V.29), die je recht disparat formuliert sind: Die erste, elementar auf dem Geruch (ריח) basierende Segensaussage im Nominalsatz V.27ba* ist unmittelbar mit dem Prätext verknüpft (וְיָרַח V.27a) und bleibt unkommentiert. Dagegen deutet, im poetischen Gefüge auffällig, der angehängte Relativsatz V.27bβ explizierend das Feld als von Jhwh gesegnet; dabei wird nicht die metaphorische Prädikation selber (oder ihre Pointe), sondern der Status des Felds interpretiert, womit eine anthropozentrische Perspektive auf das Feld eingenommen wird um des Menschen willen, wie sie auch sonst auftritt⁴⁰⁸. Es liegt somit wohl sekundär dieselbe Jhwhisierung vor wie in V.7.20⁴⁰⁹, sodass sich eine entsprechende Einordnung aufdrängt. Der dreifache Segenswunsch V.28, der sehr gut zur ersten Aussage passt, rekurriert auf »Gott« (הָאֱלֹהִים) als Spender der – via Himmelstau und Erdenfett vermittelten – Fülle von Korn und Most; er besitzt inhaltliche Parallelstücke schon in Ugarit und wird daher ein traditionsgeschichtlich altes, »vorgeprägtes Segenswort«⁴¹⁰ bieten. Ähnliches mag für den abschließenden V.29b zutreffen, der als Nominalsatz Fluch(ende) und Seg(n)en(de) einander gegenüberstellt⁴¹¹. Damit ist allerdings noch offen, auf welcher Ebene diese Aussage in Kap. 27 integriert wurde; die Entscheidung hängt davon ab, wie man die völkergeschichtliche Ausrichtung beurteilt: Tatsächlich sind ja 25,19–34* und 27,1–40* durch die (herrschaftliche) Verhältnisbestimmung von Jakob/Israel und Esau/Edom

407 So mit *Westermann*, BK 1/2, 533; ähnlich *Wabl*, Jakobserzählungen, 259; *J. Taschner*, Verheißung, 41f.51. Die Leseperspektive betonen *Blum*, a.a.O., 83; *Boecker*, ZBK 1/3, 44; *Graupner*, a.a.O., 224, doch lässt sich beides verbinden.

408 S.o. Anm. 384; vgl. zu ähnlichen dtn(-dtr.) Relativsätzen Dtn 12,7; 15,14 (s.u. B.III.3.c z.St. sowie die weiteren Belege bei *Müller*, Segen, 15 Anm. 50, der allerdings m.E. die traditionsgeschichtlichen Zuordnungsmöglichkeiten von דָּבַר/עֲבָרָה zum Deuteronomismus überstrapaziert).

409 So öfter, meist in Zuweisung an den Jhwhisten; vgl. neuerdings etwa *Fabry*, Erstgeburt, 66; *Levin*, Jahwist, 207; *Thiel*, Genesis 26, 261; *Kratz*, Komposition, 274; *Graupner*, Elohist, 223f Anm. 294; *Ruppert*, Genesis 3, 147f (JE).

410 *Levin*, a.a.O., 210; ebenso *Westermann*, BK 1/2, 537; *Graupner*, a.a.O., 223f Anm. 294, während nach *Nauerth*, Jakobserzählungen, 53f אֱלֹהִים erst sekundär יְהוָה ersetzt. Für alte Tradition spricht auch das Kolorit des Ackerbauern, das sich von dem des Jägers (Esau) und Hirten (Jakob) unterscheidet. Daher sind zumindest ältere Versatzstücke eingebaut, vgl. im ugaritischen Ba'al-Epos *tl šmm* und *šmn ārs* (s. KTU 1.3, Kol. 2, Z.39f; Kol. 4, Z.43: KTU², 11.13 [*Dietrich/Loretz/Sanmartín*]; TUAT 3/6, 1140.1146 [*Dietrich/Loretz*]); s. weiter *Zobel*, Gebrauch, 210ff), was allerdings nie in Segens-Kontexten auftritt; zu »Korn und Most« s.u. Anm. 672.

411 Mit *Westermann*, a.a.O., 538; *Graupner*, a.a.O., 223f Anm. 294; s. selbst *F. Smyth*, Lecture, 66. Dafür spricht die im Kontext etwas erstaunliche Reihenfolge von אָרַר und בָּרַךְ; zudem fällt die paritätische, unpersönliche und je pluralische Formulierung auf. Später greift 12,3 darauf bzw. auf die traditionsgeschichtliche Vorgabe zurück (s.o. Anm. 302); anders *Levin*, a.a.O., 208, der beides sowie Num 24,9 als jhwhistisch beurteilt.

verbunden. Gegen Blum macht dies indes nicht die genuine Erzählsubstanz der beiden Brüdererzählungen aus, sondern stellt eine auf 25,23.25; 27,11.23a.29.37.40a beschränkte Zusatz-Auslegung dar⁴¹²; wie immer man die literarkritische Rekonstruktion im Detail beurteilt, zumindest in V.29 (und entsprechend in V.40) scheint die Herrschaftsthematik dem Fruchtbarkeitssegens noch erkennbar sekundär angehängt zu sein⁴¹³, was auf die 25,19ff und Kap. 27* verbindende erste Redaktion deutet. Sie greift wohl V.29b als segenthematischen Schlusspunkt der Herrschaftszusage auf und formuliert den Völkerdienst (V.29aα) sowie die Bruderherrschaft (V.29aβ) eigenständig⁴¹⁴.

Im Folgenden werden sowohl der etwas schwerfällige szenische Neueinsatz von V.30⁴¹⁵ als auch die Abfolge der Segensaussagen in V.33–38 aus dem Erzählverlauf verständlich: Insbes. die Feststellung der Unwiderrufbarkeit des Segens (V.33) und die drei Segensbitten Esaus mit den korrespondierenden Antworten Isaaks (V.34–38) weisen ein deutliches »dramatisches« Gefälle auf, wobei V.36f aufgrund der Querbezüge zu 25,29ff; 27,29aβ (und aus inhaltlichen Gründen vielleicht zu V.38 [s.u.]) am ehesten eine frühe Ergänzung der 25,19ff und Kap. 27* kombinierenden Redaktion darstellt⁴¹⁶.

412 So mit *Gunkel*, HK 1/1, 315f; *Westermann*, Genesis 12–50, 50f; *v.Rad.*, ATD 2–4, 221; *Golka*, Segen, 139 u.a.; gegen *Blum*, Vätergeschichte, 69ff, der dasselbe Jakob-Esau- bzw. Israel-Edom-Verhältnis beiden Erzählungen unabhängig voneinander zuweist, doch spricht die präzise Entsprechung eher für eine gemeinsame redaktionelle Entstehung.

413 Anders *Fabry*, Erstgeburt, 57, nach dem V.29aβ »offensichtlich zum Grundbestand gehört« – Argumente sucht man vergeblich –, »obwohl beides [sc. die Bruderherrschaft V.29aβ.37aα*, M.L.] den Rahmen der Erzählung übersteigt« (ebenso *Ruppert*, Genesis 3, 150, der V.29aβ innerfamiliär liest, was aber sachlich schwierig ist).

414 Ebenso *Seebass*, Genesis 2, 301f; *Kratz*, Komposition, 274; für V.29aα vgl. *Levin*, Jahwist, 208 (J); *Nauerth*, Jakoberzählungen, 51ff; *Graupner*, Elohist, 223f Anm. 294; für V.29aβ vgl. *Wolff*, Jahwisten, 364; *Levin*, a.a.O., 214 (nachjhwistisch). – Auf diese Ebene weist insbes. der Konnex der Völkerthematik von V.29aα zu 25,23 (לְאֵם) nur hier in der Gen; dagegen scheint V.29aβ mikrokontextuell mit V.37 – נְבִיר – nur hier in der Gen – verbunden zu sein). Auch muss die Herrschaftsthematik wohl aus sachlichen Gründen einem größeren Jakobzyklus vorangegangen sein, wenn sich die Herrschaftsverheißung (auch) narrativ realisieren lassen soll – was allerdings ein argumentum e silentio darstellt und entsprechend hypothetisch bleibt.

415 Mit *Blum*, Vätergeschichte, 83; *Graupner*, a.a.O., 224; anders etwa *Levin*, a.a.O., 208.

416 So überzeugend *Blum*, a.a.O., 81f; *Graupner*, a.a.O., 225 (wobei öfter mit kleineren Ergänzungen gerechnet wird, s. z.B. *Westermann* BK 1/2, 539; *Fabry*, Erstgeburt, 58; für V.35–38 insgesamt *Schmitt*, Josephsgeschichte, 120 Anm. 119); dagegen orten *Skinner*, ICC 1, 368f und *Schmidt*, Segen, 90ff in V.33f/V.35–38 Dubletten, während *Levin*, a.a.O., 207ff den ganzen Dialog V.33bff mitsamt dem »Segenswort« V.39f tendenzkritisch ausscheidet und V.33bf.38 für jhwistisch, V.35–37 für nachjhwistisch hält.

Im Blick auf die Segenthematik könnte man erwägen, ob die nominalen בְּרִכָּה-Belege V.12.35–38.41 insgesamt eine spätere Redaktionsebene indizieren (so implizit *Levin*, a.a.O., 212ff, nach dem sämtliche Stellen nachjhwistisch sind), doch werden einerseits die nominalen Formulierungen eher aus der narrativen Situation verständlich, andererseits wollen die Ausscheidungen ganzer Dialogpartien nicht recht gelingen (schon gar nicht auf einer gemeinsamen Ebene [s. gleich zu V.41]).

Die abschließende Antwort Isaaks in V.39b^f besteht weitgehend aus der Feststellung der Segensabsenz im Blick auf Esau⁴¹⁷ und stellt die negative Kehrseite von V.27–29 – aber keinen eigentlichen Fluch, da ארר o.ä. fehlt – dar: V.39b korrespondiert negativ zu V.28a und dürfte daher zum Grundbestand gehören; dagegen ist V.40a^β aus V.29a (אָרר; עֲבָר) gebildet und wird derselben frühen Redaktion zuzuweisen sein, was am ehesten auch für die (keine Kontextbezüge aufweisende) positive Angabe V.40a^α zutreffen mag⁴¹⁸; zwar kein gesegnetes Leben vom Feldertrag, zwar auch Dienstverpflichtungen, aber immerhin Zusicherung der nackten Existenz, die freilich gewaltsam mit dem Schwert errungen sein will. Abermals davon abzuheben ist wohl die prosaische Schlusszeile V.40b, die eine Befreiung von der Herrschaft zusagt; da sie offensichtlich eine veränderte historische Konstellation voraussetzt, gilt sie weithin als sekundär⁴¹⁹.

Schließlich berichtet der jetzige Epilog V.41–45 von Esaus Racheplänen (im Unterschied zur resignierten Klage zuvor), schließt also nur locker an die Erzählung an (V.41), und leitet derart über zu Jakobs Flucht bzw. Reise und Rückkehr in Kap. 28–35*; er dürfte daher – unter Rückgriff auf V.5ff – auf die Einbindung von Kap. 27* in den Jakobzyklus zurückzuführen sein⁴²⁰.

Fazit: Obwohl die Entstehungsgeschichte von Kap. 27 im Einzelnen nicht mehr zuverlässig rekonstruierbar ist, lassen sich Erweiterungen v.a. punktuell in den Segenssprüchen (V.27b^β.29a.40a; später V.40b) und weniger deutlich, aber flächiger in der Erzählung (V.7.[11–13].20.[23a.]36f) vermuten, die auch segenthematisch interessant sind. Sie führen gegenüber einer älteren – sei es mündlichen, sei es schriftlichen –

417 Mit Recht nicht durchgesetzt hat sich die Deutung von V.39f als echter Segen, die *Jacob*, Genesis, 570; *Henderson*, Blessing, 144 und *Willi-Plein*, Rebekkageschichte, 320f vertreten: Der Erzählduktus läuft diesem Verständnis, das אָרר partitiv als »von ... her [wird sein]« fasst, diametral entgegen (mit *Ruppert*, Genesis 3, 154). Ebenso überzogen ist aber die Einschätzung von *Skinner*, ICC 1, 373, es liege »virtually a curse« vor (s.a. *J. P. Fokkelman*, Art, 101: »anti-blessing«). Vielmehr handelt es sich um »a negative blessing« (*R. Syrén*, First-Born, 99; ähnlich *Crüsemann*, Dominion, 69: »a greatly reduced blessing«), das eben Segensabsenz feststellt, wobei die Absenz sich gleichsam auch im Fehlen von אָרר ausdrückt.

418 Vorsichtiger lässt *Fabry*, Erstgeburt, 59 eine Einordnung offen. – Erstaunlicherweise für einheitlich jhwhistisch hält *Levin*, Jahwist, 209 V.38–40a.

419 Vgl. *Gunkel*, HK 1/1, 314; *Skinner*, ICC 1, 373; *Westermann*, BK 1/2, 540; *Blum*, Vätergeschichte, 193f; *Levin*, a.a.O., 214; *Boecker*, ZBK 1/3, 51; *Graupner*, Elohist 225; Ursprünglichkeit erwägt *Willi-Plein*, Rebekkageschichte, 334.

Die Situation historisch genauer zu bestimmen, bereitet Schwierigkeiten: Gegenüber älteren Verortungen zur Zeit David-Salomos oder Jerobeams I. (s. nur *Blum*, a.a.O., 193f) kommt m.E. aufgrund der literargeschichtlichen Rahmenannahmen eher das 6. Jh. v.Chr. in Frage (sei es noch vorexilisch unter Jojakim, sei es exilisch-nachexilisch [vgl. zu den historischen Vorgängen nur *Weippert*, TRE 9, 293ff]), wobei möglicherweise, wie an dieser Stelle nur angedeutet werden kann, eine historisierende Adaption an das Ende des Jakobzyklus mit der Aussöhnung der Brüder vorliegt.

420 Vgl. ähnlich *Westermann*, BK 1/2, 540 (J); für V.41a als älterer Erzählschluss *Nauerth*, Jakoberzählungen, 55f. – Selbst die Dublette V.44b/V.45a muss nicht zwingend literarkritisch erklärt werden (s. *Blum*, a.a.O., 81; *Graupner*, a.a.O., 225; anders *Schmidt*, Segen, 100f).

selbständigen Segenserzählung in Kap. 27*⁴²¹, die sich nur noch in Umrissen erschließen lässt, auf eine Jakob-Esau-Erzählung 25,19–34*; 27,1–40*, die in sich abgerundet ist⁴²² und später weitgehend unbearbeitet via 27,41–45 in den Jakobzyklus eingefügt zu werden scheint (bevor die isolierte Adaption V.40b ergänzt wird).

Die Erzählung von Jakobs Erlistung des Segens zeigt – selbst in der vorliegenden Endgestalt über weite Strecken – eine ausgesprochen *urtümliche Segens-Konstellation*, die im AT fast singulär ist und die wahrscheinlich älteste Segens-Konstellation des AT überhaupt bietet, der allenfalls eine vergleichbare »Miniatur« in Kap. 32* (und höchst fragmentarisch in Num 22–24*) korrespondiert⁴²³. Dies gilt insbes. für das refrainartig wiederholte Leitmotiv⁴²⁴ »damit ich/meine bzw. deine [sc. Isaaks] Seele dich/mich segne(t)« V.4.7.10.19.25.31, das zum Grundbestand gehört (s.o. Anm. 400), sowie für die – zunächst weniger umfassenden – eigentlichen »Segens«-worte V.27–29.39bf als inhaltliche Höhepunkte der Erzählung⁴²⁵, denen ein besonderes Augenmerk gelten muss.

– In *formaler Hinsicht* beherrschen die 17 zusagenden oder narrativen Verbalformen das Feld gegenüber den sechs Nominalbildungen, die v.a. am Schluss konzentriert sind und den Segensvorgang insgesamt in den Blick nehmen (V.12.35–38.41, s.o. Anm. 416). In Korrelation zum Erzählver-

421 So nach wie vor die *opinio communis* im Blick auf die Erstfassung, s. *Westermann*, a.a.O., 530f; *Blum*, a.a.O., 87.202; *Gertz*, Tora, 267; *Vermeylen*, vol. 38f (mündlich). Gar das älteste Element des ganzen Jakobzyklus vermutet *Wahl*, Jakobserzählungen, 261ff.287.307 (spätvorexilische Einzelerzählung, von der 25,21ff.27ff abhängig sind), während *Nauerth*, Jakoberzählungen, 70ff.283ff Kap. 27 u.a. wenig überzeugend erst einer älteren Redaktionsebene des Jakobzyklus zuschreibt.

422 So insbes. mit *Blum*, a.a.O., 85; *Crüsemann*, Dominion, 72; *Wahl*, a.a.O., 261 (nach dem 25,19ff allerdings von 27,1ff abhängig ist [s. 264f]), während *Taschner*, Verheißung, 54ff die Fortsetzung in Kap. 28ff betont. Freilich ist der jetzige Anfang dieser »Aufstiegsgeschichte Jakobs« in 25,19f priesterschriftlich geprägt und wird daher eine ältere Eröffnung überlagern oder verdrängen (mit *Blum*, a.a.O., 66f). Ähnlich mag es sich mit dem Ende verhalten, wenngleich 27,40a als ursprünglicher Abschluss möglich scheint.

423 Vgl. dazu vorab *Westermann*, Bibel, 56f; *ders.*, BK 1/2, 531f; neuerdings etwa *Albertz*, Segen, 94f; *K. Schöpflin*, Jakob, 515 und *Levin*, Jahwist, 209 mit theologiegeschichtlichem Blick auf das AT. Allerdings hat sich mit den Rahmendaten der neueren Entstehungsmodelle (s.o. Anm. 242ff) der Kontext nicht unwesentlich in die (frühere) Staatszeit verschoben, sodass die ältere Kritik von *Gottfriedsen*, Segensverständnis, 11, dass in Kap. 27 »keine ursprüngliche Auffassung vom Segen« vorliege (s.a. 2f), insofern Berücksichtigung findet, als tatsächlich Kulturlandverhältnisse vorherrschen (ohne damit aber literargeschichtlich ihre nachhwhistische Verortung [s. 14] zu übernehmen).

424 So mit *Westermann*, BK 1/2, 529.541, der Kap. 27 für die »wichtigste Erzählung« des ganzen Zyklus hält (*ders.*, Verheißungen, 76; s. *ders.*, Genesis 12–50, 50; *Syrén*, First-Born, 96; *Willi-Plein*, Rebekkageschichte, 326).

425 Mit *Gunkel*, HK 1/1, 313; *Fokkelman*, Art, 99; *Nauerth*, Jakoberzählungen, 75; anders etwa *Seebass*, Genesis 2, 298, der in Isaaks Entsetzen den Gipfel sieht.

lauf wechseln sich dabei Segenszusagen/-verheißungen (V.4.7.10.25.29) mit Segensbitten/-wünschen (V.19.31.34.36.38) und -berichten/-konstatierungen (V.23.27.30.33.35f.41) ab. Sie sind allesamt *unkonditioniert* formuliert und von jeder Bedingung losgelöst – mit Ausnahme der Befreiung V.40b, die bei Einsatz aller Kräfte (בְּאִשֶּׁר תִּרְיֶד) in Aussicht gestellt wird. Sodann fällt auf, dass hier im Jakobzyklus (im Unterschied zum Abrahamerzählkranz) erstmals ein ausformuliertes *Segenswort im Mund eines Erzvaters* begegnet (V.27–29); diese Neuerung bei Isaak wird sich auch bei Jakob wieder finden (s.u. zu Kap. 48f). Szenisch ist dabei (wie dann auch bei Jakob) eine *Abschiedssituation* bestimmend: Es handelt sich um den Segen eines Erzvaters (kurz) vor dem Tod, was für den konkreten Segensvollzug und die Eigenart des Segens offenbar von grundlegender Bedeutung ist (s.u.).

- Der *Segensgehalt* bleibt meist ohne nähere Bestimmung. Formal wird er in V.12f.29 dem Fluch entgegengesetzt, inhaltlich erhält er in den drei Passagen V.27–29, V.37 und V.39f recht kohärente Präzisierungen: Es geht primär um *agrarische Fruchtbarkeit*, wie die Stichworte ›Feld‹, ›Wein und Most‹ V.27f signalisieren (wobei auf letztere jetzt Himmelstau und Erdenfett bezogen sind, die aber mit ihrer Herkunft aus dem Ackerbau ja in leichter Spannung zu den Lebenswelten des Jägers Esau und des Hirten Jakob stehen); in V.37.39 wird dies Esau umgekehrt versagt – offenbar ist auch dieser Segen exklusiv und unteilbar (was nicht erst heutigen Vorstellungen befremdlich erscheint)⁴²⁶. Festzuhalten bleibt, dass sich Segen darauf konzentriert, während die Fertilität von Tier und Mensch im ganzen Kap. nie in den Blick gerät: Selbst in der sehr urtümlich wirkenden metaphorischen Verschmelzung von Feld und Person V.27bα, die im Nominalsatz den menschlichen Geruch mit dem Feldgeruch vergleicht und damit die fertile Potenz des Felds zusammen mit dessen Geruch auf die Person überträgt, scheint menschliche Prosperität generell anvisiert zu sein und nicht spezifisch die Fruchtbarkeit (wofür eher ein Vergleich mit der Tierwelt zu erwarten wäre)⁴²⁷.

Dieser Fruchtbarkeitssegens wurde wohl erst auf einer zweiten Stufe um den *Herrschaftssegens* erweitert: Nach V.29, und V.37 wie V.40aβ wiederholen dies partiell, manifestiert sich Segen in politischer und territorialer Macht (עָבַד; חָוָה; לְ; נָבִיר) über Brüder wie Völker und Nationen; somit liegt hier eine ähnliche Motivkombination und -abfolge (Beschreibung im

426 Vgl. *Blum*, Vätergeschichte, 82, der schön beschreibt, »daß der schon erteilte Segen inhaltlich so umfassend war, daß für Esau nichts mehr blieb«.

427 Dies ändert sich, wenn man שָׂדֵה kontextuell als Bereich des Jagdwilds (vgl. 25,27.29; 27,3.5) oder genereller als »Raum der Viehzucht« (*G. Wallis*, ThWAT 7, 714) deutet, was aber etwas weit hergeholt scheint.

Nominalsatz → Fruchtbarkeit → Herrschaft) vor, wie sie zeitlich später 24,60 bietet⁴²⁸. Dass die Herrschaftsthematik – entsprechend der historischen Relevanz – über eine längere Phase virulent bleibt, hat sich bei V.40b entstehungsgeschichtlich wahrscheinlich machen lassen, wenn hier später die Befreiung Esaus (Edoms) von Jakob (Israel) vorausgesetzt bzw. verheißen wird; allerdings ist zu beachten, dass es sich bei V.39bf ja nicht um ein eigentliches Segenswort handelt, sondern – da »der« Segen bereits vergeben ist – um eine nüchterne Zusage der Existenzsicherung durch das Schwert unter den Bedingungen von Segensabsenz.

- Im Blick auf den *Segensspender* zeigt sich wieder die bekannte Zweigleisigkeit: Neben dem menschlichen steht der göttliche Spender. Allerdings werden die Gewichte in dieser synergistischen Verhältnisbestimmung anders verteilt, als es im AT üblich ist, und entsprechen am ehesten den älteren Primärtexten: Syntaktisch tritt nämlich – mit Ausnahme der »Korrektur« V.27bβ (Jhwh) und des übernommenen Spruchs V.28 (הַאֱלֹהִים – ohne ברך) – durchwegs Isaak bzw. seine נַפֶּשׁ als expliziter oder impliziter Segensspender auf⁴²⁹. Sowohl in den Segensformulierungen selber als auch in der Erzählung insgesamt liegt also eine ausgesprochen »gott-lose«, »nicht-theologische« Perspektive vor (was indes keineswegs auch schon eine nicht-religiöse Erzählung impliziert). Dies gilt zumal für die ältere Gestalt, welche die spätere Jhwhisierung in V.7.20.27 noch nicht kennt; gleichwohl zeigt V.28, dass man sich vor einseitigen Verabsolutierungen hüten sollte. Insgesamt wird also der alte, sterbende Isaak als potenter Segensspender geschildert, der für seine Segensvermittlung auch einmal eine göttliche Instanz bemühen – um nicht zu sagen: in Dienst nehmen – kann (V.28).

Dabei fällt auf, dass das Segenssubjekt syntaktisch zwischen *Isaak und seiner נַפֶּשׁ* wechselt. Da sich weder eine narrative noch eine diachrone Entwicklung aufweisen lässt⁴³⁰, werden »Ich« und נַפֶּשׁ promiscue verwen-

428 S.o. B.III.2.b z.St. und den Vergleich bei Müller, Segen, 15f.

429 Implizit gilt dies, wie der Kontext deutlich macht, auch für die nominale ברכה, die als Segen Isaaks erscheint.

430 Narrativ wechseln V.4.19.25.31 mit V.7.10 u.a. mehrfach. Und diachron lassen sich die נַפֶּשׁ-Belege nicht überzeugend herauslösen (s.o.; so mit Nauerth, Jakoberzählungen, 39; Volz, Frage, 69f; ihre atomistische Ausscheidung als jehowistische Ergänzungen durch Ruppert [s.o. Anm. 400] basiert ausschließlich auf isolierter Tendenzkritik); umgekehrt mag eine weitgehende diachrone Rekonstruktion V.4.19.25.31 zwar dem vorjhwistischen Bestand zuweisen können (so vorab Levin, der die נַפֶּשׁ-Belege auf seine beiden vorjhwistischen Ebenen verteilt [s.o. Anm. 400]), doch stehen auch dort schon Segensformulierungen mit Isaak als Subjekt daneben, sodass sich keine klare Entwicklung ergibt – abgesehen davon, dass eben die נַפֶּשׁ-Stellen nicht redaktionell sind.

det: Die Seele steht in V.4.19.25.31 für Isaak selber und scheint seine segensvermittelnde Lebenskraft zu bezeichnen⁴³¹, über die er als leib-seelische Person kurz vor dem Tod verfügt⁴³² und die er weitergeben kann. Diese situative Verortung in einer (definitiven) Abschiedssituation deutet zusätzlich an, dass eine unbedingte, irreversible, magisch-selbst-wirksame und exklusiv-einmalige Übertragung der elementaren und offenbar über- bzw. transpersonalen Lebenskraft Isaaks – die ihm bisher eignete und die er nunmehr weitergibt, selber also verliert – auf Jakob stattfindet. (Man könnte sogar erwägen, ob sich hier etwas von der Selbstwirksamkeit und Eigenmächtigkeit eines dynamischen Segensvorgangs erhalten hat, den selbst Isaak gleichsam von außen, in dritter Person beschreibt, doch bleibt das eine vage Vermutung.) Aus den entstehungsgeschichtlichen Überlegungen lässt sich immerhin erschließen, dass die Konstellation der segnenden שָׁפַט alt ist; dafür spricht umgekehrt auch das fast völlige Fehlen im AT sonst⁴³³.

- Um den *Segensempfänger* dreht sich ja die ganze Erzählung. Die Spannung wird durch die von Isaak unbemerkte Einnahme der Erstgeborenen-Stellung Esaus durch Jakob aufgebaut, sodass die geplante Weitergabe des Segens vom Vater an den Erstgeborenen scheitert und der Nachgeborene zum Zug kommt: Die Segens-Genealogie verändert sich entscheidend.
- Zum *konkreten Segensvollzug* gehören Handlung und Wort⁴³⁴. Zwar bleiben die Bedeutung der Handlungselemente »Betasten« (V.21f), »Essen und Trinken« (V.25), »Kuss (und Riechen?)« (V.26) sowie deren Genese im vorliegenden Text umstritten und für manche (gewagte) Interpretation offen⁴³⁵. Unabhängig davon besteht unbestritten ein Konnex von

431 Vgl. zur eingehenden Diskussion interdisziplinär *Krüger*, Seele, bes. 38ff und atl. *Westermann*, THAT 2, bes. 88ff; *Seebass*, ThWAT 5, 536ff; *Schöpflin*, TRE 30, 739; dagegen wollte *Gunkel*, HK 1/1, 309 dies nur als »poetisch-großartige[n] Ausdruck« verstehen.

432 Analog setzt auch die ältere Segen-Fluch-Formel V.29b (wohl auf apotropäischem Hintergrund) die menschliche Potenz zur wirksamen Fluch- und Segensäußerung voraus (s.o. Anm. 302).

433 שָׁפַט als Subjekt von בָּרַךְ nur noch in der Selbstaufforderung Ps 103,1f.22; 104,1.35 (s. dazu *Leuenberger*, Konzeptionen, 182ff), die schwerlich mit Gen 27 vergleichbar ist; s. weiter שָׁפַט als Objekt noch Ps 49,19.

434 Diesen vom Textbefund her unbestreitbaren Sachverhalt hat mit Recht bereits *Westermann*, BK 1/2, 532 betont, auch wenn man die Kategorien anders fassen und benennen kann.

435 So spekuliert etwa *Pedersen*, Israel 1–2, 200f (zu ihm s.a.o. A.III.1), dass vor dem Segensvorgang, der »in a communication of the contents of the soul« besteht (200), zunächst physischer Kontakt hergestellt werden müsse: »The bodily nearness is generally, if not always, a presupposition, and it is made more intimate by the

Essen (אכל) und Segensvollzug (ברך): Nicht erst die Erzählung, sondern bereits das Leitmotiv selber stellt wiederholt einen *finalen Zusammenhang* her, wenn Isaak das stärkende Essen zu sich nimmt, »damit« (בְּעֵבֶר V.4.10.19.31; לִמְעַן V.25; vgl. וְ V.7) er bzw. seine נַפֶּשׁ den Segensvollzug wirksam durchführen kann. Dieser Konnex lässt sich nach wie vor am einfachsten plausibel machen (sofern man ihn nicht einfach als unverständliches Relikt, das vorgegeben ist, ausblenden will), wenn das Essen bzw. näherhin Wildbret und Wein (V.25)⁴³⁶ Isaak leib-seelisch stärken und insofern (für moderne Verhältnisse) »magisch«⁴³⁷ seine Segenskraft mehren, die seine נַפֶּשׁ sodann auf Jakob übertragen kann. Daher gehören in Kap. 27 (ungleich deutlicher noch als im späteren Reflex 14,18ff) zum Segensvollzug insgesamt konstitutiv Segenshandlung(en) und Segenswort(e): Der spezifische Segensgehalt, den der Segensspruch formuliert, wird im Rahmen von begleitenden Segenshandlungen wirksam vermittelt.

- Dabei funktioniert der *Segensvorgang* unbedingt, irreversibel, magisch-selbstwirksam und exklusiv-einmalig: Wenig erstaunt, dass der Segen, wie öfter in der VG, *unkonditioniert* verheißen wird (mit Ausnahme von V.40b, s.o.). Auch dass ein einmal geäußerter Segen *unwiderruflich* gültig ist und bleibt (wiewohl er sich allenfalls erst à la longue verwirklicht), begegnete schon, obgleich sich die Frage einer Segensrücknahme oder -umänderung bisher nie stellte, da der Segensvollzug stets in »korrekten« Konstellation erfolgte; Kap. 27 setzt nun näherhin voraus, dass auch ein Irrtum im Blick auf den Segensempfänger nichts an der Irreversibilität des Segens ändert (V.33)⁴³⁸; dies gilt als selbstverständliche Gegebenheit und wird nicht einmal durch den direkt geprellten Esau in V.34ff bestritten oder auch nur problematisiert (anders als die Exklusivität, s.u.). Daraus lässt sich auf die *magisch-selbstwirksame Funktionsweise* von Segen schließen: Der vollzogene Segen scheint deshalb unwiderruflich zu sein, weil er im Segensakt vom Vater definitiv auf den (falschen) Sohn über-

touch« (201). Erst jetzt, »that they were close to each other, the soul of the father could communicate itself to that of the son« (201). Eine solche Deutung wird durch die inzwischen bekannten eisenzeitlichen Primärquellen, die durchaus räumliche Distanz beim Segensvorgang kennen (s.o. B.II), höchst unwahrscheinlich gemacht.

436 Ebenfalls kühn, aber nicht unplausibel vermutet *Levin*, Jahwist, 209, dass das frisch gejagte Wildbret (צִיד־[ה]; neben dem daraus zubereiteten »Leckerbissen« [מִטְעָמִים]) die ungezähmte, ungebändigte vitale Lebenskraft symbolisiere ...

437 Vgl. *Westermann*, BK 1/2, 536 u.v.a.; s.a.u. Anm. 439.

438 So von *Gunkel*, HK 1/1, 313 über *Westermann*, a.a.O., 532; *ders.*, Bibel, 56f und *Mowley*, Concept, 79f bis zu neueren wie *Fokkelman*, Art, 99; *Taschner*, Verheißung, 52 oder *Collins*, Introduction, 98.

gegangen und damit (zumindest für den menschlichen Segensspender) unverfügbar geworden ist. Das bedeutet aber, dass der Segen, der wie o. skizziert in einer von Handlungen und Worten geprägten Abschiedssituation übertragen wird, danach vom Segensspender losgelöst eine (transpersonale) Eigenexistenz führt, was man gemeinhin mit Recht als magisch-selbstwirksame Funktionsweise bezeichnet⁴³⁹. Hand in Hand damit geht der *exklusiv-einmalige Charakter* des Segens, der ebenfalls in der ganzen Erzählung vorausgesetzt wird. Dass der väterliche Segen für den Erstgeborenen nur einmal, gleichsam ἐφάπαξ, gesendet werden kann, akzeptiert auch Esau selbstverständlich und fraglos (V.34ff)⁴⁴⁰ – insofern besteht auch thematisch eine Verbindung von בְּרִכָּה: »Segen« (Kap. 27) und בְּכֹרֶה: »Erstgeburt(srecht)« (27,36; 25,23.29ff, bes. V.31–34). Er wehrt sich indes dagegen, und mit ihm problematisiert die Erzählung dies, dass der Segen für den Erstgeborenen exklusiv sein und sich mithin die gesamte väterliche Segenspotenz darin erschöpfen soll. Doch muss Isaak, so das Ergebnis der Erzählung, schließlich nolens volens die Exklusivität und Unteilbarkeit selbst des agrarischen Segens (V.27f./V.39) – er könnte ja prinzipiell durchaus unabhängig und konkurrenzlos an Jakob *und* Esau ergehen⁴⁴¹ – bestätigen: Er vermag ja Esau nicht ein-

439 Entsprechend beschreibt *Wehmeier*, Segen, 191f den Segen, der »ursprünglich wie eine Substanz verstanden wurde, die der Vater seinem Sohne dinghaft mitteilt« (192), »als Mitteilung der Lebensmächtigkeit Isaaks« (191); s. ähnlich etwa *v.Rad*, ATD 2–4, 222; *Westermann*, a.a.O., 56f; *Golka*, Segen, 139; *Fischer*, Segen, 101, die treffend auf die göttliche Sanktionierung in 28,14 hinweist (s.u.). Selbst *Scharbert*, NEB 16, 192 konzidiert »eine sehr alte, von J in 12³ eigentlich schon überwundene Auffassung von einer magischen Kraft des Segenswortes« (s.a. 193f).

Wenig überzeugend bestreitet dies neuerdings *Mitchell*, BRK, 80ff, generell 167ff (s.a.o. A.III.3–4), der Segen »as a legal statement with religious implications« fasst (82) und im Blick auf die von Isaak akzeptierte Irreversibilität der Segensvollzüge lapidar meint, »that there was no socially accepted legal procedure for rescinding them« (83). – Ihm schließt sich *Schmitt*, Magie, 134f an, der zwar mit Recht konstatiert, dass 27,28 auf einem göttlichen Bewirker des Segens basiert, V.27b(α).29 jedoch, wo nachgerade das Gegenteil zutrifft, diskussionslos übergeht (und damit auch die traditions- und redaktionsgeschichtliche Kontextuierung von V.28 ausblendet). – Schleierhaft bleibt mir auch, wie Kap. 27 die Ansicht von *Jörns*, Segen, 261 stützen soll: Der »Segen wirkt nicht deshalb ..., weil der Mensch in sich eine Segenskraft trüge«, sondern »vielmehr deshalb ..., weil der Vater dem Sohn mit Haus und Hof ja dingliche Segensfülle übergibt«. Das lässt sich kaum aus Kap. 27 ableiten und trifft dann ja auch für den Fortgang in Kap. 27ff gerade nicht zu.

440 So nach breitem Konsens etwa *Westermann*, a.a.O., 57; *Soggin*, Genesis, 357 u.a.; anders die ganz unplausible Deutung von *Willi-Plein*, Rebekkageschichte, 321f.324, nach der Isaak mehrere Segen habe (s. dagegen nur *Ruppert*, Genesis 3, 154).

441 Dass dies nicht der Fall ist, dürfte wiederum durch die anthropozentrische Perspektive bedingt sein. Freilich bleibt das nicht das letzte Wort der VG, wenn bloß

mal mehr einen echten Segen (ברך) zu spenden, sondern kann ihm bloß weitestgehende Segensabsenz bestätigen – mit einem Existenzminimum (V.40aα) und später mit einer bedingten Befreiungsverheißung (V.40b).

Insgesamt hat sich somit bestätigt und recht präzise beschreiben lassen, dass in Kap. 27 eine urtümliche, im AT weithin singuläre und sehr alte Segens-Konstellation vorliegt, die sich insbes. in der Abschiedssituation vor dem Tod, in der נָפֶשׁ als Subjekt, das Lebenskraft vermittelt, in der Geruch-Metapher, im Gewicht der vorbereitenden/begleitenden Handlungen (v.a.: magische Funktion des Mahls) sowie in der unbedingten, irreversiblen, magisch-selbstwirksamen und exklusiv-einmaligen Funktionsweise des Segens dokumentiert. Es ist m.E. mit Händen zu greifen, dass hier außergewöhnlich deutlich *primäre Religion(serfahrung)en* aus dem eisenzeitlichen Israel greifbar werden: Dafür ist typisch (s.o. A.IV.2), dass der Segen als grundlegende Erfahrung von außen geschieht, das gesamte Leben bestimmt, menschliche und göttliche Wirkweise in (intradependenter) Analogie wahrnimmt sowie durch Partizipation realisiert wird; lediglich die Verquickung von Erkenntnis, Ethos und Kultus spielt in Kap. 27 eine untergeordnete Rolle.

Auch die späteren *Transformationen der Segenthematik*, soweit sie sich in den Erweiterungen vorab in den »Segen«-sprüchen V.27–29.39bf und in der Erzählung rekonstruieren lassen, zeigen im Vergleich (bes. mit dem Abrahamerzählkranz) recht frühe Entwicklungsstadien und -prozesse.

Vermutlich die Kap. 27 mit 25,19–34* verbindende Redaktion ist gegenüber der älteren Einzelerzählung (die nur noch umrisshaft zu erkennen ist) zunächst (1) verantwortlich für die diskret-punktueller *Jhwhisierung* (V.7.20.27bβ) des Segensvorgangs: Abgesehen vielleicht von V.20, der aber mit der Segenthematik wenig zu tun hat, bleibt der Segen fest in Isaaks Hand, auch wenn Jhwh es ist, der das Feld segnet (V.27) und »vor dem« Isaak segnet (V.7). Insofern ist es m.E. überzogen, in V.7 eine grundlegende Transformation vom »Segen des Vaters zum Segen Jahwes« festzumachen⁴⁴²; diese ist zwar im Makrokontext offenkundig vorausgesetzt, wird aber in Kap. 27 auch auf der Endtextebene nur diskret-punktuell angedeutet; in der synergistischen Verhältnisbestimmung bleibt das Gewicht deutlich auf Isaak liegen (s.o.), wobei er in den jüngeren Partien selber alleiniger menschlicher Segensspender ist (im Unterschied zum Nebeneinander von »Ich« und נָפֶשׁ zuvor)⁴⁴³. Sodann (2) wird auf derselben Ebene eine *Erweiterung und Verlagerung des Segensgehalts von Frucht-*

eine Generation später Jakob alle Söhne und beide Enkel der Joseph-Linie segnet (Kap. 48f – s.a. bereits 33,11; vgl. *Westermann*, a.a.O., 57; *Albertz*, Segen 95; anders *Willi-Plein*, a.a.O., 321f.324).

442 So *Levin*, Jahwist, 207.

443 S.o. Anm. 430. Noch unsicherer ist die vielleicht in V.7 angedeutete Verselbständigung des verbalen Segensvollzugs vom magisch-stärkenden Mahl und den es begleitenden Handlungen (s.o. bei Anm. 401).

barkeit auf Herrschaft (über Völker wie Brüder V.29a.37.40a; vgl. 25,23) etabliert⁴⁴⁴. (3) Weitert man den Horizont aus, so gehört dazu auch die Konstatierung der Segensabsenz für Esau V.39bf, wo sich ›Segen‹ von der Lebenssteigerung – bezüglich Fruchtbarkeit und Herrschaft – zur *nackten Existenzsicherung* (durch das Schwert, wobei V.40aα ja die einzige positive Zusage darstellt) verschiebt. Freilich gilt, dass der Spruch V.39bf genuiner Segen ist – ברך fehlt ja –, sodass diese Transformation eher implizit erfolgt. (4) V.39f stellt aber auch nicht einen genuinen Fluch dar (s.o. Anm. 417) und entsprechend steht die *Segen-Fluch-Alternative* allenfalls im Hintergrund, während sie nur in den nominalen Belegen von V.12f explizit als Handlungsfolge in den Blick kommt und das lebensweltliche Spannungsfeld umreißt. Dasselbe gilt für V.29b, wo Segen und Fluch – jetzt – das Herrschaftsverhältnis zu Brüdern und Völkern qualifizieren. (5) Nicht deutlich verorten ließ sich die *Problematisierung der Exklusivität des Segens*, wie sie vorab V.38, vielleicht auch V.36f thematisieren; jedenfalls scheint dies – sei es literar- und redaktionsgeschichtlich, sei es traditionsgeschichtlich – einer der theologisch reflektierten und bearbeiteten Brennpunkte darzustellen, der später fortgeführt wird (s.u. zu 33,11; Kap. 48f).

Während die Einfügung von Kap. 27 in den Jakobzyklus (mittels V.41–45) auch segenthematisch ohne relevante Eingriffe erfolgt zu sein scheint, gehört die spätere *Korrektur des Herrschaftssegens* (s.o.) durch die Befreiungszusage an Esau (V.40b) zum weiteren Horizont der Segenthematik.

Diese Transformationen lassen sich als *sekundäre Religionserfahrungen* verstehen, die durch Rationalität (Jhwhisierung bzw. Theologisierung), Universalität (Brüder-/Völkerherrschaft) und Geschichtlichkeit (korrigierende Befreiungszusage V.40b) charakterisiert sind; im Vergleich mit den Bearbeitungen im Abrahamerzählkranz, die mehrfach späte, typisch nachexilische Religionserfahrungen spiegeln, erscheinen die vorliegenden Transformationen jedoch weithin als recht frühe und punktuelle Eingriffe, die grundsätzlich im primärreligiösen Koordinatensystem verbleiben – die einzigen Ausnahmen bilden V.40b und vielleicht die weiter ausgreifende Konzentration auf bloße Existenzsicherung sowie die weniger deutliche Problematisierung der Segensexklusivität.

Die redaktionell mit 27,41–45 endende Segenserzählung findet innerhalb des Jakobzyklus ihren direkten Fortgang in der Aufbruchsnote 28,10, während dazwischen die ganz anders motivierte Aussendung und erneute Segnung Jakobs 27,46–28,9 klar priesterschriftlich ist (s.u. B.III.4.c). 28,10 leitet die Erzählung von *Jakobs Traum in Bethel* ein (28,10–22), in deren Zentrum – nun –

444 Die Aufnahme des traditionsgeschichtlich älteren Wunsches V.28 in das Segenswort V.27bf geschieht hingegen (mit minimaler interner Nuancierung) im Bereich der Fruchtbarkeit. – Zu einer späteren Korrektur in der Herrschaftsthematik s.u.

eine ausführliche Jhwhvision und -rede (V.13–15) mit breiten Verheißungen und einer *Segensformulierung* (28,14) steht.

Auf seiner Flucht von Beerscheba nach Haran hat Jakob seinen berühmten Traum, der (ätiologisch) zur Benennung des ›Orts‹ (V.10) als Haus Gottes (בֵּית־אֱלֹהִים V.19) führt. Nachdem der Erzähler in dritter Person knapp das Traumbild geschildert hat (V.12), setzt das wiederholte וַיִּהְיֶה V.13 neu ein mit einer Vision und Verheißungsrede Jhwhs, in der sich Jhwh als »Gott Abrahams, deines Vaters, und Gott Isaaks« vorstellt. Danach sagt er Jakob und Nachkommen situationsbezogen das Land (הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שָׂכַב עָלֶיהָ) zu (V.13b), verheißt den Nachkommen Mehrung הַכֶּפֶר הָאָרֶץ: »wie der Staub der Erde« und Isaak selber Ausbreitung in alle vier Himmelsrichtungen (V.14a); V.14b fährt syndetisch weiter: וַיְבָרֶכְוּ בָּךְ כָּל־מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה וּבְיָרְעֶךָ: »Und in (Abhängigkeit von der Relation zu) dir werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde und in (Abhängigkeit von der Relation zu) deinen Nachkommen« (V.14b). Daran schließen die Zusagen des Mit-Seins (וַיְהִי־בְחַיֶּךָ אֶל־הָאָדָמָה הַזֹּאת) an, was mit Jhwhs Beistand bzw. Nicht-Verlassen Jakobs bis zur Verheißungserfüllung begründet wird (כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם־עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לָךְ V.15). Darauf antwortet Jakob nicht, sondern erwacht und folgert bei sich, dass Jhwh ohne sein Wissen am besagten Ort präsent ist (V.16), was Ehrfurcht, Kulteinrichtung und -vollzug sowie Ortsbenennung bewirkt (V.17–19). Für die Zukunft legt Jakob in V.20–22 das bedingte Gelübde ab, dass Jhwh sein Gott sein soll (וַיְהִי־יְהוָה לִי לֵאלֹהִים), dem er einen Tempel bauen und seinen Erwerb verzehnten will, wenn Jhwh mit ihm ist (אִם־יְהִיֶּה אֱלֹהִים עִמָּךְ), ihn schützt (שָׁמַר), mit Brot und Kleidung versorgt sowie ihn in Frieden in die Heimat zurückkehren lässt (וַיִּשְׁבְּתִי בְשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי). Damit endet die Erzählung recht abrupt, und 29,1 bringt (wieder) eine Aufbruchsnotiz.

Die *literarischen Querverbindungen* beschränken sich – abgesehen vom Itinerar V.10, das in den sehr wahrscheinlich jüngeren Notizen 26,23 (Beerscheba) und 27,43 (Haran) vorab aufgegriffen wird (s.o. je z.St.), und von der Stilisierung der Mahanaym-Ätiologie 32,2f nach 28,10ff – auf die Gottesrede V.13aβ–15 und auf Jakobs Gelübde V.20–22. (1) Die meisten Elemente der Gottesrede V.13aβ–15 sind gegen vorne und hinten in den Horizont von Gen 12–35* eingebettet⁴⁴⁵: Die *Selbstvorstellung Jhwhs* V.13aβ setzt klar die Genealogie ›Abraham → Isaak → Jakob‹ voraus (nicht zwingend aber auch schon eine literarische VG) und besitzt formale und inhaltliche Parallelelemente in 15,7; 17,1; 26,24; 31,13.42.53; 32,10 u.a., die indes für deutliche literarische Bezüge zu locker bleiben. Auch die *Landverheißung* ist situationspezifisch formuliert⁴⁴⁶, besitzt aber bezüglich Adressaten in 13,15 (לָךְ אֶתְנֶנָּה וּלְיָרְעֶךָ) eine wohl auch literarische Entsprechung (s.a. 26,3 und 12,7; 17,8; 35,12), wie die weiteren Übereinstimmungen erhärten: Denn die *Mehrungszusage*, dass הַכֶּפֶר הָאָרֶץ: »deine Nachkommen wie der Staub der Erde« sein werden, findet sich im Pentateuch nur in 13,16 und 28,14, ebenso wie die Ausbreitung in alle vier Himmelsrichtungen in 13,14 und 28,14. Noch deutlicher bezieht sich die *Segensformulierung* V.14b auf 12,3: Sie ist mit 12,3 exakt identisch – abgesehen vom letzten וּבְיָרְעֶךָ, das genau mit der Landzusage V.13b korreliert. Schließlich entspricht in

445 Vgl. dazu nebst den Komm. (Synopsis bei Ruppert, Genesis 3, 182) Kessler, Querverweise, 111ff; Blum, Vätergeschichte, 8.152ff.290f; Taschner, Verheißung, 73ff.

446 So Taschner, a.a.O., 74, der die Parallelen mit ähnlichen situativen Konkretisierungen aufführt; dies spricht inhaltlich für eine Deutung auf das ganze Land und nicht nur das lokale Territorium (Taschner, ebd.; Blum, a.a.O., 17; gegen Seebass, Genesis 2, 316f; de Pury, Promesse, 175ff).

V.15 das *Mit-Sein Jhwbs* thematisch V.20 und 26,3.24; 31,3.5; 32,10.13; 35,3 (s.a. 46,3f), wie auch die konkreteren Aussagen zu Schutz (auf dem Weg) und Rück-Führung Parallelen in V.20f besitzen und darüber hinaus offenkundig auf den narrativen Kontext bezogen sind (Aufbruch und Rückkehr 27,41ff; 32f; 35,1ff). (2) Ähnlich wie in V.15 liegen die Dinge im Gelübde V.20–22, wobei die Bedingungen in V.20–21a eng V.15 entsprechen, aber zusätzliche Elemente beinhalten; es ist mehrfach mit dem Jakobzyklus verkettet⁴⁴⁷.

Diese Beobachtungen lassen sich im Verein mit weiteren Befunden *entstehungsgeschichtlich* auswerten: Dass nur die für die Segenthematik relevanten V.13–15 und V.20–22 literarisch in größere Kontexte eingebunden sind, korreliert damit, dass zumindest die Jhwhrede V.13aβ–15 – nach der Jhwhvision V.12 – und das Gelübde Jakobs V.20–22 sprachlich, formgeschichtlich, kompositionell und nicht zuletzt thematisch die kultätiologische Bethel-Erzählung erweitern⁴⁴⁸, wobei insbes. V.13aβ–15 in der narrativen Fortsetzung V.16–19 keinen Wiederhall finden und sekundäre Fortschreibungen bilden⁴⁴⁹. Näherhin bleiben Schichtung, relative Diachronie und redaktionsgeschichtliche Zuordnung zu klären: Zunächst macht in *V.13aβf* die stimmige Abfolge von ›Selbstvorstellung → Landzusage für Jakob und Nachkommen → Mehrung der Nachkommen und Ausbreitung Jakobs → Völkersegen bezüglich Jakob und Nachkommen‹ Einheitlichkeit wahrscheinlich, und zwar auch für den Zusatz V.14b, der strukturell wie sachlich V.13bβ entspricht und sich aus der situativ-narrativen Verortung erklärt⁴⁵⁰. Redaktionsgeschichtlich sprechen dabei die nahezu identischen Segensformu-

447 Vgl. v.a. die Elemente ›friedliche Rückkehr‹ V.21/25,19ff; 27; 32f; ›Tempelbau V.22/›Altarbau‹ 35,1ff (s. dazu mit anderer diachroner Hypothese *Blum*, a.a.O., 8.37f; *Taschner*, a.a.O., 80ff).

448 Wie immer es um die konkrete Rekonstruierbarkeit einer eigenständigen Bethel-Ätiologie stehen mag, es wird ein selbständiger Grundbestand voraussetzen sein (vgl. einerseits *Gunkel*, HK 1/1, 316f, andererseits *de Pury*, *Promesse*, 389ff; s. jetzt auch vorsichtig *Blum*, *Traum*, 38ff), der mit zur ältesten Jakobüberlieferung gehört (z.B. *Gese*, *Jakob*, 38) und nach wie vor zwischen Jerobeam I. und Joschija zu verorten ist (s. dazu *Blum*, a.a.O., 97f.175ff; *Pfeiffer*, *Heiligtum*, 26ff; *K. Koenen*, *Bethel*, 38ff.165ff; *M. Köhlmoos*, *Bet-El*, 6ff.231ff). – Methodisch hat sich auch hier das Paradigma seit der sog. Krise der Pentateuchforschung in den 1970er Jahren weithin vom Quellen- zum Ergänzungsmodell verschoben (vgl. nur das Referat von *de Pury*, a.a.O., 33ff mit den Entwürfen von *Blum*, a.a.O., 19ff oder *Taschner*, a.a.O., 63ff; klassisch jüngst wieder *Koenen*, a.a.O., 152ff).

449 Darüber besteht in der Forschung weithin Einigkeit (s. die Komm. und etwa *Schmid*, *Jahwist*, 120f; *Kessler*, *Querverweise*, 111ff; *Blum*, a.a.O., 8; vorsichtiger – v.a. für V.15 – *ders.*, *Traum*, 43f.50ff; *Levin*, *Jahwist*, 216f.219; *Wahl*, *Jakobserzählungen*, 268ff; *Nauerth*, *Jakoberzählungen*, 242f; *Taschner*, a.a.O., 63ff; *Carr*, *Fractures*, 207ff; *Hartenstein*, *Wolkendunkel*, 156; *Ruppert*, *Genesis* 3, 178ff; anders v.a. *de Pury*, a.a.O., 37ff.611f u.ö., der V.13–15 zum genuin jhwhistischen Bestand rechnet).

Auf sich beruhen können hier die kontroversen Diskussionen um die Verortung der Jhwhvision V.13aα, des Kommentars Jakobs V.16aβ–b, der Namen V.19, der ersten Verpflichtung Jakobs auf Jhwh V.21b, der isolierten Zehntenverpflichtung V.22b u.ä.

450 So mit *Blum*, a.a.O., 158ff; *Wahl*, a.a.O., 239; *Taschner*, a.a.O., 75.80; *Ruppert*, *Genesis* 3, 179.188; öfter gilt וְיָבֹרֵךְ als Zusatz (z.B. *Rendtorff*, *Problem*, 54; *Schmid*, *Vä-*

lierungen V.14b und 12,1–3 für einen Konnex⁴⁵¹, was durch die weiteren massierten Bezüge in V.13f zu 13,14–17 (auf der Ebene von 12,1ff) und durch das formale Kennzeichen der unbedingten Gottesrede (wie in 12,1ff und in 26,2–3a auf derselben Ebene [s.o. z.St.]) gestützt wird. Dies führt auf die Ebene einer (spätvorexilischen) VG 12–35*; 49*. Nach V.13f setzt V.15 mit (abermaligem) *וַיְהִי* neu ein (1), fokussiert wieder auf Jakob allein (2) und schreibt in stark dtr. geprägtem Sprachstil (3) – nicht aber in dtr. Konditional-Theologie – die Elemente »Land, Mehrung, Segen« von V.13f um das Thema des Schutzes etc. fort (4). Daher wird V.15 von V.13f abzuheben sein und einen jüngeren Nachtrag bilden; er lässt sich zwar nicht klar verorten, könnte aber in den Umkreis von 18,(17–)19 gehören, wie die jeweilige Garantie der Verheißungserfüllung an Abraham und Jakob selber vermuten lassen⁴⁵². V.15 entspricht dabei eng dem Gelübde V.20–22, das hier diachron nicht näher zu erörtern ist (s.o. Anm. 449); dabei erweisen die konkretere und breitere Situationsbezogenheit von V.20ff⁴⁵³ sowie deren vierfache Konditionierung, die bei einer bereits vorliegenden unbedingten Verheißungsrede V.13–15 schwer verständlich wäre, das Gelübde als älter und deuten auf eine Kohärenzerhöhende Ergänzung bei der Einfügung von 28,10ff* – zusammen mit 32,23–33* – in einen noch selbständigen Jakobzyklus 25–35*; 49* hin⁴⁵⁴; V.15 verbindet also die Jhwhrede enger mit V.20–22.

Insgesamt lässt sich somit die entscheidende Segensformulierung V.14b (mit V.13aßf) recht gut begründet der 12,1ff (und 13,14–17 u.a.) umfassenden spätvorexilischen Redaktionsebene der VG 12–35*; 49* zuweisen; diese erweitert den Jakobzyklus,

terverheißungen, 114ff.124), doch lässt sich dies weder kontextuell noch redaktionsgeschichtlich plausibilisieren, zumal die Syntax ja weitgehend V.13bß korrespondiert.

- 451 S.o. zu 12,1ff mit Anm. 283f. Dies wird mittlerweile häufig vertreten, so von *Steck*, Exegese, 192 (s. aber 194f); *de Pury*, Promesse, 331f (J); *Rendtorff*, a.a.O., 60 (wobei 26,2ff jünger sei); *Blum*, a.a.O., 354f; *ders.*, Traum, 53f; *Schmidt*, a.a.O., 121; *Kratz*, Hexateuch, 299; s.a. *Nauerth*, Jakobzählungen, 272f und neuerdings *Taschner*, a.a.O., 75 mit Anm. 100 (Lit.), der auf den Jakobzyklus als Horizont tippt (80), was jedoch aufgrund der weiter ausgreifenden Kontextbezüge wenig plausibel scheint.
- 452 Vgl. ähnlich *Blum*, a.a.O., 158ff, bes. 160f, der dies zu seiner D-Bearbeitung rechnet (mit 31,3; 32,10ff); *Nauerth*, a.a.O., 248f; umgekehrt halten *Westermann*, BK 1/2, 555; *Rendtorff*, a.a.O., 54; *Taschner*, a.a.O., 61f.80f V.15 für älter als V.13f, wogegen der dtr. Stil spricht (mit *Blum*, a.a.O., 161 Anm. 51; *Seebass*, Genesis 2, 321; *Koenen*, Bethel, 156f). – Überhaupt als einheitlich (dtr.) schätzen V.13–15 *Van Setters*, Prologue, 294f; *Carr*, Fractures, 205ff ein, was entsprechende Verortungen von 12,1ff; 13,14ff usw. voraussetzt.
- 453 Vgl. v.a. »auf diesem Weg, den ich gehe« V.20b, »Brot zu essen und ein Kleid anzuziehen« V.20b und »Vaterhaus« V.21b gegenüber dem Land V.15 (mit *Rose*, Genèse 28,10–22, 83f; *Blum*, a.a.O., 163f und auch *Taschner*, a.a.O., 62 trotz umgekehrter Beurteilung der diachronen Verhältnisse; älter ist V.15 auch nach *Kessler*, Querverweise, 141ff).
- 454 Mit *Blum*, a.a.O., 93.97; *Taschner*, a.a.O., 80f (mit 27,20; 28,13f); *Koenen*, Bethel, 157; zum Grundbestand zählt V.20–22* *Ruppert*, Genesis 3, 180f; anders nun auch *de Pury*, Cycle, 239. – Zur kompositionellen und redaktionsgeschichtlichen Korrespondenz von 28,10ff/32,23ff s. *Fishbane*, Composition, 20; *ders.*, Text, 42.53ff; *Dietrich*, Kampf, 204f; *Ruppert*, a.a.O., 214.384; *Kratz*, Komposition, 273f; *Knauf*, Hexateuch, 282f; *Gertz*, Tora, 267f.

für den die Bethel-Ätiologie wohl um V.20–22* ergänzt wird, um den Abrahamerzählkranz. Später kommt in V.15 eine ziemlich isolierte Fortschreibung hinzu, die vielleicht einen Konnex zu 18,(17–)19 besitzt.

Die eng gefasste Segensthematik beinhaltet lediglich die Segensverheißung für alle Geschlechter der Erde (via Jakob und Nachkommen) und bildet ein Element der komplexen Verheißungsrede Jhwhs V.13aß–15; diese und mit ihr die Segensthematik steht zwar jetzt im Zentrum der Bethel-Erzählung, ist hier aber – als insgesamt redaktionelle Einschreibung – erst im Laufe der Entstehungsgeschichte in mehreren Etappen dazugekommen. Die Erörterung der *Segens-Konstellation* beschränkt sich daher auf diese Stufe und bezieht dabei die übrigen Verheißungselemente ergänzend mit ein.

- In *formaler Hinsicht* begegnet wieder eine *Gottesrede Jhwhs* (wie in 12,1ff; 26,2ff; s.a. 22,16ff), die in der VG die älteste und zunächst einzige (vgl. später 15,7) *Selbstvorstellung Gottes als Jhwh* bietet; zudem fällt die auditive Kommunikation im Kontext gegenüber der dominierenden visionären Schau auf, indem Jhwh (auf der Erde?) mit bzw. zu Jakob spricht, statt dass dieser einen Blick in die ihm eröffnete Himmelswelt tut. Der Verheißungsrede entspricht es, dass die Zusagen – auch von Segen – völlig *unkonditioniert* ergehen, selbst im begründenden V.15b; trotz unterschiedlicher Gattungen bildet dies konzeptionell durchaus eine Differenz zum vierfach durch Mit-Sein, Schutz, Versorgung und Rück-Führung bedingten Gelübde V.20–22⁴⁵⁵, mit dem Jakob im vorliegenden Kontext auf seine Audiovision antwortet. Dass ein zukunftsbezogenes Gelübde, wie es hier in der VG erstmals begegnet, bedingt formuliert wird, ist (auch damals) das Übliche; die ausdifferenzierten Konditionen und Gelübdeinhalte zeigen jedoch, dass ein Bezug zum literarischen Kontext des Jakobzyklus vorliegt.
- Der *Inhalt* des Segens bleibt in V.14b selber ganz unbestimmt, während die kontextuellen Verheißungen ein recht umfassendes Summarium angeben: Land, Mehrung, Ausbreitung, Segen, Mit-Sein, Schutz und Rück-Führung decken das typische Erwartungsfeld weitgehend ab; es wird hier freilich von Jakobs spezifischer Weg-Situation aus perspektiviert (s.o.): Das *Land* wird von Bethel aus, wo Jakob liegt, überblickt (V.13b; s. ähnlich 13,14f). Die indirekt den Nachkommen geltende *Mehrung* wird maßlos sein (V.14)⁴⁵⁶; sie führt mit dem Staub der Erde eine ähnlich unzähl-

455 Vgl. zu den kontextbezogenen Inhalten *Blum*, a.a.O., 89ff; *Ruppert*, a.a.O., 198ff; dies relativiert ein Stück weit die religionsgeschichtliche Verortung im Horizont von (Kultort-)Erzählung bzw. Verheißung von *de Pury*, *Promesse*, 435ff; *Seebass*, *Genesis* 2, 319f. Zum theologischen Impetus s. *v. Wolde*, *Gott*, 13.

456 Im Jakobzyklus tritt die Mehrungszusage nur noch 32,13 auf, wo sich Jakob im Rückkehrgebet darauf (in der Variante der Metapher vom Meeressand) beruft.

bare Größe an wie 22,17 usf. mit dem Sand des Meeresufers und den Sternen des Himmels und wiederholt so für Jakobs Nachkommen die Zusage an Abrahams Nachkommen aus 13,16. Analoges trifft für die *Ausbreitung* von Bethel aus in alle vier Himmelsrichtungen zu, die Jakob selber gilt. Dabei fehlen ja zu sämtlichen Elementen von V.13aßf Entsprechungen im Gelübde V.20–22, während die Abfolge ›Land → Mehrung → Segen‹ (also ohne Ausbreitung) eine Kombination von 13,14ff (›Land → Mehrung‹) und 12,2f (›Mehring → Segen‹)⁴⁵⁷ bietet. Dagegen besitzen die durchwegs auf Jakob bezogenen Zusagen von *Jhwhs Mit-Sein, Schutz und Rück-Führung* V.15 allesamt (konkretere) Parallelen in V.20–22; so binden sie den Jakobzyklus durch die Erweiterung der auf V.20–22 verweisenden Verheißungen in V.13aßf punktuell stärker in die VG ein. Aufs Ganze gesehen werden in der Jhwhrede V.13aß–15 von den gängigen Verheißungsinhalten also Besitz, (tierische wie agrarische) Fruchtbarkeit und Herrschaft nicht eigens erwähnt, obwohl ersterer sich im narrativen Posttext alsbald erfüllen wird und letzterer sich durch den Adressatenbezug erübrigt (s.u.).

- Auch der *Segensspender* bleibt in V.14b ungenannt, er ist aber durch den Kontext der Jhwhrede V.13aßf in der 1. Person Singular natürlich mit Jhwh identifizierbar, wie jetzt auch der folgende V.15 bestätigt. Dies fügt sich ausgezeichnet zur zentralen Rolle, die Jhwh in der gesamten Erzählung sonst (ebenso wie in den Zielformulierungen des Gelübdes) spielt und die innerhalb des Jakobzyklus durchaus im Kontrast zu Kap. 27 steht (s.u.)⁴⁵⁸.
- Dass als *Segensempfänger* in V.14b »alle Geschlechter der Erde« angeführt werden, ist innerhalb der Bethel-Erzählung höchst erstaunlich: Es sprengt offenkundig deren Kontext und wird nur im Horizont der VG 12–35*, 49* verständlich – wenn auch nur in Ansätzen, denn eine umfassende Einlösung fehlt hier ebenso wie in Gen–2Kön insgesamt. Bis in die Formulierung hinein besteht ja engste Korrespondenz zu 12,3 als programmatischer Schlusssatz der ersten Gottesrede an Abra(ha)m. Was dort von der Funktion Abra(ha)ms für die ›Völker‹ – auch dort in genealogisch-familiärer Perspektive (s.o. z.St.) – galt, wird hier auf Jakob und seine Nachkommen übertragen; die offensichtliche Entsprechung von 12,3 und 28,14 legt es somit auch im weniger aufschlussreichen Kontext von 28,13aßf nahe, die Rolle Jakobs und seiner Nachkommen so zu fassen, dass sich Segen für die Völker an deren Verhältnis zu Jakob-Israel (wie man die Nachkommen umschreiben kann) entscheidet; so impliziert es auch die etwas umständliche Übersetzung von

457 Später so auch 18,18; umgekehrt 22,17f (s.o. Anm. 323).

458 So mit Recht *Taschner*, Verheißung, 79.

וְבִרְטָךְ ... בְּךָ: »in (Abhängigkeit von der Relation zu) dir ... und deinen Nachkommen«. Von da her wird dann auch verständlich, dass eine – zumal völkerweite – Herrschaftsaussage fehlt; sie erübrigt sich angesichts der gleichsam kriteriologischen Funktion Jakob-Israels, und der Duktus zielt auf partnerschaftliche Beziehungen. Strukturell bildet der universal akzentuierte Völkersegens wie in 12,3 zunächst (vor der Einschreibung von V.15) die Schluss- und Zielaussage der ersten Gottesrede Jhwhs an Jakob⁴⁵⁹. Zu ergänzen bleibt dabei, dass der Prätext diese universalistische Ausweitung ein Stück weit vorbereitet, indem (ähnlich wie später in 26,3bf [s.o. z.St.]) die Landgabe an Jakob und Nachkommen, die Mehrung indirekt allein an die letzteren (s.o. Anm. 296) und die Ausbreitung an den ersteren ergeht; die dies übersteigende Völkerdimension integriert dann Jakob und Nachkommen über deren Funktion für die Völker. Hingegen lenkt V.15 später wieder exklusiv und stärker auf den Kontext des Jakobzyklus bezogen auf Jakob selber zurück.

- Aus den vorstehenden Überlegungen ergibt sich für die *Segensvermittlung*, dass Jakob-Israel nicht eigentlich eine aktive Segensmittlerschaft für die Völker zukommt, sondern eher passiv als entscheidendes Segens-Kriterium fungiert, von dem Segen für alle Völker der Welt abhängt (s.o. zu 12,3).
- Notiert sei schließlich, dass Jakob Jhwhs (Segens-)Verheißungen nicht nur unconditioniert – ganz im Unterschied zum (älteren) abschließenden Gelübde Jakobs –, sondern auch weitgehend *unbegründet* empfängt. Erst auf der (jüngsten) Ebene von V.15b kommt so etwas wie eine Begründung hinzu, wenn Jhwh seine Verheißungen dadurch garantiert, dass er seinen Beistand bzw. sein Nicht-Verlassen bis zur Erfüllung zusichert. Wie stark sich diese gleichsam intrinsische Begründung von »echten«, extrinsischen Begründungen insbes. im Gehorsam (vgl. so von Abraham 22,16.18; 26,5) unterscheidet, erhellt schon auf den ersten Blick; und umgekehrt fällt, wie auch in entstellungsgeschichtlicher Hinsicht erwogen wurde, eine gewisse Nähe zu 18,18f auf, wo als Begründung auf Abrahams Erwählung und auf die Verheißungserfüllung rekurriert wird.

An *Transformationen* gibt die knappe Segensformulierung V.14b gegenüber ihrem Pendant in 12,3 nichts zu erkennen, außer dass exakt die für Abraham geltende Völker-Relation auch für Jakob und seine Nachkommen maßgeblich bleibt. Im Duktus des obigen entstellungsgeschichtlichen Modells sind aber die Einfügung des Gelübdes und der Jhwhrede interessant: Das offenkundig im Horizont des Jakobzyklus zu lesende *Gelübde V.20-22** verdeutlicht, dass Jakob nach der Erlistung des Segens in Kap. 27 bescheiden geworden ist und

459 *Fokkelman*, Art, 60 konstatiert mit Recht: »In 14c a climax is reached«. S. später die Strukturanalogien zunächst in 22,17f; 26,3f, dann in 18,18 (s.o. und u. B.III.2.e).

jene Zusagen keineswegs garantiert sind: Jakob beschränkt seine – als Bedingungen formulierten – Bitten auf Schutz, Nahrung und Kleidung sowie friedliche Rückkehr; darin konkretisiert sich Jhwhs Mit-Sein, während von reicher Fruchtbarkeit und Herrschaft (so in Kap. 27) nichts verlautet.

Auch die Einfügung der *Gottesrede V.13aβf* mitsamt der Segensformulierung wird in einer kontextuellen Perspektive (nun der VG 12–35*; 49*) verständlich: Die bisherige visionäre Kommunikation der Traum-Erzählung wird auditiv erweitert, um innerhalb des Jakobzyklus bei der ersten Gelegenheit die Verheißungen Jhwhs von Abraham und Isaak auf Jakob zu prolongieren – das urtümliche Kap. 27 mit seinen familiär-menschlichen Segensvorgängen bot sich für den theologisch gewichtigen Verheißungskomplex nicht gerade an. Mit diesen unkonditionierten Zusagen, die innerhalb der VG 12–35*; 49* von Abraham über Isaak auf Jakob und mithin Israel zulaufen, wird das auf den Jakobzyklus bezogene bedingte Gelübde natürlich prinzipiell unterlaufen, wobei die dadurch entstehende Asymmetrie von göttlichen Verheißungen und menschlichen Bedingungen durchaus willkommen gewesen sein mag. Die Segensformulierung in der Jhwhrede validiert derart nach Kap. 27 gelesen die dortigen (menschlichen) Segensvorgänge – freilich mit den notierten inhaltlichen Beschränkungen – gleichsam theologisch⁴⁶⁰: Erschien der Segen dort fest in der Hand irdischer Protagonisten, so spricht hier Jhwh selber in gediegener Rede (in der 1. Person) und verfügt souverän über seine (Segens-)Verheißung(en). Kompositionell fungiert die Jhwhrede 28,13aβf insofern zunächst als segenthematisches Komplement bzw. Korrektiv zu Kap. 27⁴⁶¹, wobei die prinzipielle Sanktionierung der menschlichen Segensvorgänge auch den Umschwung von der Herrschaft Jakobs über Brüder und Völker zum Segen für alle Geschlechter der Erde (immerhin via Jakob-Israel) beinhaltet. Darüber hinaus wiederholt sich innerhalb der VG 12–35*; 49*, wie schon erörtert, dass die Erzählungen der Erzväter im Anfangsteil programmatische Gottesreden Jhwhs umfassen (12,1ff; 28,13aβf)⁴⁶². Dabei bildet eben je der weltweite Völkersegens – zunächst via Abraham, nun via Jakob und Nachkommen – den universalen Schluss- und Zielpunkt⁴⁶³.

460 So auch *Fischer*, Segen, 101, die mit Recht darauf hinweist, dass dieser Segen im Folgenden von Jakob allerdings erst hart erdient werden muss.

461 Im vorliegenden Text steht dazwischen freilich noch der P-Abschnitt 27,46–28,9, der von der »korrekten« Segnung Jakobs durch Isaak und Jhwh berichtet und damit bereits einen gewissen Ausgleich schafft (s.u. B.III.4).

462 Vgl. dazu *Rendtorff*, Problem, 59; *Blum*, Vätergeschichte, 354f. – Analoges scheint auch für Isaak zu gelten, wo auf dieser Ebene 26,2–3a korrespondieren (und später wohl V.3b–5 ergänzt werden [s.o. z.St.]).

463 Daher ergeben sich hier auch keine weiterführenden Befunde in Bezug auf die verarbeiteten Religionserfahrungen.

Dieser segenthematische Höhepunkt wird indes, wenn die vorgenommene Analyse zutrifft, später durch V.15 relativiert: Es werden die konkreteren Zusagen für Jakob angehängt, welche durch den Bezug von Verheißungen und Gelübde den Jakobzyklus stärker mit der VG 12–35*; 49* verknüpfen (s.o.).

Segen und Verheißungen für Jakob, die nun seit Kap. 28 von Jhwh selber sanktioniert sind, verwirklichen sich in der folgenden *Jakob-Laban-Erzählung* 29,1–32,1/3* weitgehend – offen bleibt indes die Klärung des Verhältnisses zu Esau.

Die zunächst wahrscheinlich selbständige Jakob-Laban-Erzählung (29,1–32,1/3*)⁴⁶⁴ nimmt auf der vorliegenden Ebene wiederholt auf Kap. 27f Bezug: Kaum bei Laban angekommen, erzählt Jakob seine ganze Geschichte (29,13). Und prompt wird der Betrüger, der ein Auskommen findet und Rahel als Lohn vereinbart, seinerseits von Laban betrogen, doch ergeht es Jakob insofern besser als Esau, als er den Betrug – unter Einsatz von sieben Jahren Lebenszeit – korrigieren kann und die begehrte Frau bekommt (29,15ff). Mit der sich alsbald einstellenden Nachkommenschaft (29,31ff) beginnt sich die Mehrungsverheißung einzulösen (28,14a), und der durch Jakob erzeugte Wohlstand (30,25ff) wird von Laban wie Jakob übereinstimmend als Manifestation des Segens Jhwhs gedeutet. Laban hat – sei es durch Divination, sei es durch Lebenserfahrung – erkannt: »Und Jhwh segnete mich deinetwegen« (30,27), und auch Jakob konstatiert, dass Laban seinen Reichtum ihm verdankt »Und Jhwh segnete dich bei meinem Fuß«, d.h. seit meinem Kommen (30,30). Dass auch Jakob überaus großen Reichtum erworben hat (30,43)⁴⁶⁵, ist gleichwohl zuviel des Guten für Laban, sodass eine Trennung unausweichlich wird (31,1ff). So fordert der Gott, der Jakob in Bethel erschienen ist und alles gesehen hat, was Laban ihm antat (31,12f) – der also mit Jakob gewesen ist (vgl. 28,15.20) –, Jakob zur Rückkehr ins Heimatland (s. 28,15) auf. Der Aufbruch geschieht zunächst fluchtartig, das von Laban erzwungene Treffen mündet aber schließlich doch in einen friedlichen Abschied, bei dem Laban »seine (Enkel-)Söhne und Töchter küsste und sie segnete« (32,1). Danach plant Jakob seine Rückkehr und Aussöhnung mit Esau minutiös (32,2–22), wobei sein Gebet (V.10–13) literarisch eine wichtige Funktion ausübt: Hier bezieht er sich auf den Jhwhauftrag 31,3.13 (V.10) und thematisiert gleichzeitig das ungeklärte Verhältnis zu Esau, den er nicht etwa beherrscht (vgl. 27,29.40), sondern vor dem er sich fürchtet (V.12; s. V.6.19.21), was die Mehrungszusage (vgl. zu V.13 28,14 sowie 22,17) gefährdet. So gewappnet wird die Aussöhnung gelingen (33,1ff), doch zuvor ringt Jakob noch einmal um den Segen (32,23ff, s.u.).

Bei den drei Segensformulierungen 30,27.30 und 32,1 handelt es sich um relativ isolierte Belege, die keine übergreifenden literarischen Bezüge erkennen lassen; entstehungsgeschichtlich sind sie daher eher schwierig einzuordnen: Zuweisungen von

464 Dafür spricht, dass dies der einzige Textbereich ist, der keinen größeren Kontext voraussetzt – einmal davon abgesehen, dass Jakob bekannt ist; zudem besitzt er mit 29,1 einen deutlichen Anfang und mit 32,1/3 einen ebensolchen Abschluss (vgl. für Selbständigkeit etwa *Kratz*, *Komposition*, 270ff; *Ruppert*, *Genesis* 3, 213f; *Gertz*, *Tora*, 267; anders *Gese*, *Jakob*, 37f; zur Umgrenzung s. neuerdings etwa *Ruppert*, a.a.O., 334ff).

465 Vgl. hierzu auch פָּרָץ im Jakobzyklus 28,14; 30,30.43.

30,27.30 zu redaktionellen Ebenen wie der des Jhwhisten oder Jehowisten aufgrund der theologisierenden Interpretationsleistung bleiben ungesichert⁴⁶⁶; eher sind die Verse bei der Verbindung mit den Jakob-Esau-Erzählungen hinzugefügt worden (s. 27,7.20.27). Und dies dürfte kontextuell auch für den Abschiedssegens 32,1 zutreffen.

Die *Segens-Konstellationen von 30,27.30 und 32,1* tragen nicht sehr viel aus, da sie sehr knapp formuliert sind.

- *Formal* liegen je unauffällige Narrative vor, die von zurückliegenden (30,27.30) oder aktuellen (32,1) Segensvorgängen berichten; mit dem Abschiedssegens 32,1 scheint wiederum eine situativ ursprüngliche Verortung von בָּרַךְ greifbar zu werden.
- Der *Segensinhalt* bleibt unspezifiziert, bezieht sich aber auf Wohlstand allgemein (30,27.30), was kontextuell auf die tierische Fruchtbarkeit fokussiert wird bzw. auf generelles Wohlergehen nach der Trennung (32,1).
- *Spender* des Segens ist in den ersten Fällen, wie o. bemerkt, explizit Jhwh, wobei in 30,27.30 mit בְּגִלְלָהּ und לְרִגְלֵי wieder der Aspekt der *Segensvermittlung* angedeutet scheint. Den Abschiedssegens in 32,1 vollzieht selbstverständlich Laban.
- Als *Segensempfänger* kommen in der ersten Szene Laban, in der zweiten dann die (Enkel-)Kinder Labans in den Blick. Liest man Kap. 29ff im Horizont des Jakobzyklus bzw. der VG 12–35*; 49*, so kann man überlegen, ob mit der Segnung Labans wegen Jakob erstmals (nämlich diachron weit vor 14,19f) illustriert wird, wie sich der Segen für Segnende (27,29; 12,3) oder gar der Segen für Völker durch Jakob (28,14) realisiert bzw. zu realisieren beginnt. (Dies könnte eine entsprechende redaktionsgeschichtliche Verortung der Belege vermuten lassen, doch bleiben die Bezüge eben ausgesprochen vage.)
- Immerhin ist es sicherlich der interessanteste Aspekt, dass in 30,27.30 der Segen für Laban je die *Begründung* erhält, wegen Jakob erfolgt zu sein. Ähnlich wie Abraham (vgl. 12,3; 18,18; 22,16–18) bzw. Isaak und deren Nachkommen (vgl. 26,4f) rückt damit Jakob (wie in 28,14) in die Funktion eines indirekten Segensmittlers auf, an dem sich Segen für andere entscheidet.

Derart im Ablauf gelesen bilden die Segensbelege insgesamt einen Bestandteil der Schilderung von Kap. 29ff, wie sich Segen und Verheißungen für Jakob aus Kap. 27f – mit gewissen Verzögerungen und unter Anstrengung Jakobs – weitgehend verwirklichen (30,27.30) und im Blick auf Jakobs Familie schließlich auch von Laban sanktioniert werden (32,1).

466 So etwa *Kratz*, Komposition, 271.274 (J); *Ruppert*, Genesis 3, 269 (JE); zurückhaltend bleibt *Blum*, Vätergeschichte, 113 mit Anm. 5.

Die »dunkle Geschichte« von *Jakobs Gottes-Kampf am Jabbok (32,23–33)*⁴⁶⁷ bietet die beiden nächsten Segensformulierungen; sie verdienen in erster Linie situativ und kompositionell eingehendere Beachtung.

Angesichts der unabwendbaren Begegnung mit Esau bringt Jakob seine Familie und seinen Besitz im Schutz der Dunkelheit über eine Jabbok-Furt in Sicherheit (was offenbar unabhängig von den in 32,4ff getroffenen Maßnahmen erfolgt), bleibt selber aber dort zurück. Prompt wird er in einen (kontextuell unmotivierten) Kampf (קָמַח ni.) mit einem אִישׁ: »Mann« verwickelt (V.25ff); dies mündet in einer Pattsituation, die sich erst beim Anbruch der Morgendämmerung (שָׁחַר) löst, indem der Gegner Jakob dringend bitten muss: שְׁלַחְנִי: »lass mich (los)« (V.27). Darauf hin stellt Jakob ein Segensultimatum: לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם־בְּרַכְתָּנִי (V.27). Dies führt in V.28f zunächst zur Umbenennung Jakobs in Israel – mit der volksetymologischen Deutung als Gotteskämpfer (Gen. obj.: שָׁרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעַם־אֲנָשִׁים) – und als Reaktion auf die folgende Frage nach dem Namen des Gegners dazu, dass dieser Jakob ebendort segnet (וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם: V.30). Danach werden ätiologisch die Neubenennung des Orts als פְּנֵי אֵל: »Angesicht Gottes« und der israelitische Brauch, den Hüftmuskel nicht zu essen, mitgeteilt (V.31ff).

In *literarischer Hinsicht* fügt sich die vorliegende Erzählung zeitlich (V.22/V.23; V.31/33,1) und geographisch (Jakobs Reiseroute in Kap. 31; 32f: Gilead – Maḥanaym – Jabbok/Pniel – Sukkoth – Sichem) in den Kontext von Kap. 32f ein und ist damit auch mittels Stichwörter verbunden⁴⁶⁸; hinzu kommt die kompositionelle Entsprechung zu 28,10ff innerhalb des Jakobzyklus, die (jetzt) auch auf der Segensthematik basiert⁴⁶⁹.

Obwohl also Text und Kontext wechselseitig eng aufeinander bezogen sind⁴⁷⁰, legen die literarische und thematische Eigenart *entstehungsgeschichtlich* die Vermutung einer älteren Einzelerzählung nahe, wie es zumeist vertreten wird⁴⁷¹. Ohne eine umfassende

467 So *Fischer*, Segen, 105; vgl. klassisch *Westermann*, Bibel, 58; *v.Rad*, Theologie 1, 185 und ähnlich unlängst *A. Schellenberg*, Jabbok, 24; *Ruppert* a.a.O., 363. *Dietrich*, Kampf, 197 führt aus, inwiefern sie, »wie es scheint, mehr Fragen aufwirft, als Antworten erteilt«. Damit verbunden ist der urtümliche Gehalt (s.o. Anm. 423), der situativ auch die Segens-Konstellation betrifft.

468 Vgl. neben בָּרַךְ 32,(1.)27.30; 33,11 etwa עָבַר 32,11.17.22–24.32; 33,3.14; שָׁם 32,(3.)28–31; 33,17; s.a. פְּנֵה u.a. (s. die Komm. und *Weimar*, Beobachtungen 2, 58ff; *Blum*, Vätergeschichte, 143f; *B. Weber*, Nomen, 81ff; *Dietrich*, Kampf, 202f; *Köckert*, Gegner, 167f).

Hingegen überzeugt der literarische Anschluss an 32,2–3a, den *T. Yoreh*, Struggle, 95ff diachron postuliert, in keiner Weise und bleibt sehr spekulativ.

469 Mit *Blum*, a.a.O., 143.146; s.a.o. Anm. 454. Umgekehrt meinte *Noth*, Pentateuch, 111 noch, die »unglückliche Stellung inmitten der Erzählung von der Begegnung Jakobs mit Esau« konstatieren zu müssen.

470 *Blum* schließt, dass einerseits »der Kontext schon im Blick auf die Pnuelszene formuliert wurde« und dass andererseits auch diese »in wesentlichen Zügen auf den Kontext hin angelegt ist« (a.a.O., 143; ähnlich *Weimar*, Beobachtungen 2, 81ff; *Wahl*, Jakobserzählungen, 280).

471 Vgl. die Komm.; anders *de Pury*, Promesse, 520 Anm. 194 (Lit.). – Dass auch hier die klassische Quellenaufteilung zu keinen validen Ergebnissen führt und Ergänzungshypothesen adäquater sind, hat sich inzwischen weithin durchgesetzt (s. *Blum*, a.a.O., 143ff; *Weimar*, Beobachtungen 1, 67ff; *Wahl*, a.a.O., 278ff; *Dietrich*, Kampf,

Analyse durchführen zu können, ist im vorliegenden Kontext wichtig, dass die beiden Segensformulierungen in V.27.30 nahezu ausnahmslos zum literarischen Grundbestand gerechnet werden⁴⁷²: Sie zeigen keine literarkritisch verdächtigen Befunde und lassen sich nicht begründet aus der Erzählung herauslösen⁴⁷³. Zwar mag es prima vista erstauen, dass der überfallene Jakob den numinosen Gegner, der ihn trotz des Überraschungsmoments nicht überwältigen kann, nicht einfach erleichtert ziehen lässt, sondern von ihm kaltblütig Segen erzwingt⁴⁷⁴. Allerdings deutet schon der sich bis zum Tagesanbruch unentschieden hinziehende Kampf (V.25f) an, dass die Szene narrativ-theologisch stilisiert ist. Und dass (schon damals) der ›Sieger‹ dem Unterlegenen die Kapitulationsbedingungen diktieren kann, erstaunt keineswegs, sodass die Segensforderung und -erfüllung vor diesem situativen Hintergrund durchaus plausibel wird: Dass der überraschte Jakob den ihm aufgezwungenen Kampf zu seinen Gunsten wenden und Segen erpressen kann, passt zu seiner Charakterisierung im Jakobzyklus und bildet offenkundig die Pointe der Kampf-Erzählung⁴⁷⁵ – die noch an Schärfe gewinnt, wenn im syn- und v.a. diachronen Verlauf erst sukzessive deutlicher wird, wer denn der zum Segen gezwungene Gegner tatsächlich ist. Dann hätte der Segensvollzug in V.30b unmittelbar auf die Forderung von V.27 reagiert⁴⁷⁶, während die sekundäre Umbenennung Jakobs in V.28–30a diesen Erzählablauf jetzt unterbricht und eine Volksperspektive einführt⁴⁷⁷. Derart scheint die jetzt zentrale Umbenennung Jakobs durch den Segens-

198ff; s. jetzt kritisch *Köckert*, Gegner, 169ff, der mit der neuesten Tendenz, aber hier m.E. wenig überzeugend für eine kontextbezogene Entstehung plädiert [175]).

472 So *Westermann*, BK 1/2, 626ff; *Weimar*, a.a.O., 61f.68.74f.79 (nach dem dies freilich auf den Jehowisten führt [s. *ders.*, Beobachtungen 2, 85ff]); *Hermisson*, Kampf, 243f; *Levin*, Jahwist, 251f; *Wahl*, a.a.O., 279ff.288; *Dietrich*, a.a.O., 198f; *Ruppert*, Genesis 3, 367ff.376.379f; anders etwa *Blum* (s.u. Anm. 477).

473 Rein literarisch wäre es denkbar, V.27–30 zu streichen und die Abfolge ›Kampf V.25–26(a) → (Kultort-)Benennung V.31(a).32(a)‹ zu postulieren, doch fehlen konkrete Indizien, die diese Denkmöglichkeit plausibilisieren würden.

474 Vgl. *Wahl*, Jakoberzählungen, 282.

475 Dass sie zunächst noch nicht von Jakob handelte, scheint – wenn man überhaupt überlieferungsgeschichtlich soweit zurück fragen will – plausibel; dann läge der Grund für die Übertragung gerade auf Jakob wohl neben der passenden Segens-thematik in der Affinität der Charaktere beider Gestalten.

476 Ob die älteste Erzählung damit unvermittelt endete (so *Levin*, Jahwist, 251f) oder doch eher noch mit V.31(a).32(a) in einer Ortsätiologie mündete, kann hier offen bleiben.

477 So *Volz*, Frage, 118; *Westermann*, BK 1/2, 631f; *Weimar*, Beobachtungen 1, 73ff.79; *Hermisson*, Kampf, 243f; *Levin*, a.a.O., 250f; *Nauerth*, Jakoberzählungen, 217f; *Dietrich*, Kampf, 199f; *Ruppert*, Genesis 3, 368f; anders etwa *Seebass*, Genesis 2, 398f; *Graupner*, Elohist, 279. Diese Ebene, bei der Jakob der strahlende Sieger ist (s. *הַיְהוָה* V.29), dürfte der Erläuterung der Ortsätiologie V.31b, wo Jakob gerade noch mit dem Leben davonkommt (s. *וַיִּצְלַח יַעֲקֹב*), vorangehen.

Demgegenüber sieht *Blum*, Vätergeschichte, 145 »den überlieferungs- oder traditionsgeschichtlichen Nukleus der Jakobsszene in der vorgegebenen Ätiologie des Israel-Namens«, was m.E. aber weder literarisch noch thematisch überzeugt, zumal ja Jakob in V.30f.33 nach wie vor unter seinem alten Namen figuriert (s. kritisch auch *Ruppert*, a.a.O., 366); unbeschadet dessen ist die volksetymologisch verstandene Umbenennung passend in die Gotteskampf-Szenerie eingefügt worden.

vollzug eine zusätzliche Validierung zu erhalten (wogegen V.30 schwerlich »auch eine *hinreichende Antwort* auf Jakobs Frage« nach dem Namen des Gegners bietet⁴⁷⁸).

Demnach dürfte die Segenthematik schon zum Grundbestand der nur noch umrisshaft erkennbaren selbständigen Erzählung des siegreichen Kampfs Jakobs gegen ein numinoses Wesen gehört haben und danach – abgesehen von den Auswirkungen von V.28–30a – weitgehend unverändert in den Schlussteil des Jakobzyklus eingegangen sein; dabei fügt sich die Segenthematik offensichtlich bestens zum Kontext (vgl. v.a. Kap. 27; 30,27.30; 32,1; 33,11, später 28,14), und die Erzählung insgesamt ist kompositionell offensichtlich in Korrespondenz zu 28,10ff platziert worden.

Dass in dieser außergewöhnlichen Erzählung von Jakobs Gotteskampf religionsgeschichtliches Urgestein (s.o. Anm. 467) – so schemenhaft sein Gehalt und die entstehungsgeschichtlichen Wege bleiben – in den Jakobzyklus Eingang gefunden hat, lässt sich trotz neueren Spätdatierungstendenzen im kritischen Anschluss an ältere, freilich oft ungleich weiter ausgreifende Positionen bestätigen. Dieses situative Kolorit prägt denn auch die *Segens-Konstellation*:

- *Formal* folgt auf das Segensultimatum im (von einem futurischen Referenzpunkt aus zurückblickenden) Perfekt (V.27) postwendend die Erfüllung dieser Bedingung, indem der Segensvollzug berichtet wird (V.30). Dabei ergehen also Segensforderung wie -vollzug völlig *unkonditioniert*, fungieren vielmehr ihrerseits als Bedingung für die Entlassung des Gegners, die dieser unter allen Umständen und erst noch unter enormem Zeitdruck erreichen muss – Segen ergeht also abermals in einer *Abschiedssituation* (freilich mit eigentümlichen Parametern). Insofern kann m.E. keineswegs davon die Rede sein, dass V.27 – auch nach Jakobs Verletzung V.26 – als Segensbitte geäußert und der Vollzug in V.30 aus »freien Stücken« vorgenommen werde⁴⁷⁹. Das situative Setting zeigt im Gegenteil außerordentlich deutlich, dass ein hartes Segensultimatum gestellt wird, das mangels Alternativen prompt erfüllt wird bzw. werden muss. Erst wenn man diesen Vorgang ernst nimmt, gewinnt die Erzählung – angesichts der beteiligten Akteure – ihre ganze Dynamik (s.u.).
- Der *Segensgehalt* wird nicht benannt, sondern lässt sich allein situativ erschließen: Jakob kann vom numinosen Gegner, den er dank des Tagesanbruchs ganz zu besiegen droht, ultimativ Segen einfordern – und erhält ihn umgehend. Diesem Setting wird man inhaltlich am ehesten (Kampfes-)Stärke und Wohlergehen (in Frieden?) zuordnen können, doch bleibt dies eben unausgesprochen. Dass der Segensinhalt im vorlie-

Zusätzliche Erweiterungen bilden wohl die Hüftmuskel-Ätiologie V.26(aß).b.32bf sowie Teile der redundanten Einleitung V.23–25a (s. zu ihr die steile Deutung von S. Frolov, Jabbok).

478 So Ruppert, Genesis 3, 380. Eine solche findet sich allenfalls in V.29.31b.

479 Webmeier, Segen, 194.

genden Text in der Verleihung des neuen Namens bestehe⁴⁸⁰, mag man aus dem Ablauf erschließen; dies führt aber sachlich wenig weiter, da sich damit die Frage einfach auf die Bestimmung des Namensgehaltes verlagert (s. dazu u.).

- *Spender* und *Empfänger* des Segens in V.27.30 werden nicht explizit genannt, lassen sich indes aus dem Kontext eindeutig identifizieren: Jakob fordert von seinem numinosen Gegner Segen (V.27) und erhält diesen auch (V.30). Der wohl sekundäre V.26b präzisiert zunächst, dass Jakob beim Kampf mit dem Gegner verletzt wird, und V.27 fährt nach einem impliziten Subjektwechsel mit der Bitte des Gegners nach Entlassung fort, wie spätestens die Begründung mit dem Tagesanbruch evident macht. Dann aber ist klar, dass es Jakob ist, der das Segensultimatum V.27b stellt. Danach setzt sich der Dialog in V.28–30a fort und V.29 qualifiziert mit der Kommentierung der Volksetymologie des Israel-Namens den Gegner als Gott⁴⁸¹. Im Folgenden ist dann wieder explizit Jakob am Zug (V.30), auf dessen Frage der Gegner mit einer Gegenfrage sowie (jetzt) dem Segensvollzug – der ja ursprünglich wahrscheinlich direkt auf Jakobs Frage V.27 folgte – reagiert (V.30); dies belegt Jakobs Folgeaktion der Pniel-Benennung (V.31a – mit der wohl späteren Erläuterung des Sehens Gottes אֱלֹהֵי פְּנִים V.31b). Es scheint also fraglich, ob der Erzählung bes. viel daran liegt, Segens-Spender und -Empfänger in der Schwebe zu halten⁴⁸²: Die formale Uneindeutigkeit dürfte sich vielmehr dem dramatisch geschilderten Hin- und Herwogen des Kampfvorgangs verdanken und lässt sich, wie bereits gesehen, kontextuell stets problemlos auflösen.

Wenn derart im Erzählablauf Gott selber als Jakobs Gegner bestimmt wird (V.29.31), erscheint es – zunächst ex post (in V.31 – und erst auf der späteren Ebene von V.29 schon vor dem eigentlichen Segensvollzug) – ziemlich erstaunlich, wie Jakob mit seinem Gegner umspringen kann bzw. wie dieser sich behandeln und Segen abpressen lässt.

- Denn der eigentliche *Segensvorgang* erfolgt offenbar als Übertragung von Segenskraft auf Jakob. Dies impliziert aber, dass der Segen als *magischer Transfer* verstanden wird, den der Mensch dem Numinosum – in der spezifischen Kampfsituation und dank des Momentums des anbrechenden

480 Henderson, Blessing, 106f.

481 Jedenfalls das עַם־אֱלֹהִים muss sich – mangels Alternativen – unmittelbar auf den Nahkontext beziehen; dies könnte auch für das (literarkritisch nicht mit Gründen auszuschließende) Pendant וְעַם־אֲנָשִׁים zutreffen, das sich aber auch auf den Makrokontext des Jakobzyklus und die Auseinandersetzung mit Esau beziehen mag; letzteres bietet sich im entsprechenden redaktionsgeschichtlichen Horizont an, wird aber literarisch nicht näher indiziert.

482 So – insbes. bezüglich des numinosen Gegners – etwa Taschner, Verheißung, 239f.

Tags – abpressen kann, und zwar an einem besonderen Ort (vgl. מִן־פְּנֵי־יְהוָה V.30), der eben zur qualifizierenden Benennung als פְּנֵי־יְהוָה: »Angesicht Gottes« führt. Man braucht sich nicht eigens den ähnlichen (zwischenmenschlichen) Vorgang in Kap. 27 zu vergegenwärtigen, um festzustellen, dass der »abgerungene Segen ... ein Motiv von hoher Altertümlichkeit« darstellt⁴⁸³: Von einer reflektierten Jhwhisierung oder Theologisierung der Segens-Konstellatation ist im Text selber nichts zu spüren. Natürlich mag es zutreffen, auf den Ebenen der göttlichen Qualifizierungen des Gegners in V.29 und V.31b vorauszusetzen, dass der gesamte Kampf letztlich von Gottes Gnaden abhängt, doch ist das eben eine implizite Deutung der Erzählung, die diese selber mit keiner Silbe indiziert und von der jedenfalls Jakob nichts weiß.

Diese inhaltlich wenig spezifizierte altertümliche Segens-Konstellatation lässt sich einer weitgehend ungebrochenen *primären Religion(erfahrung)* zuordnen, die eine ähnliche Ausprägung wie die Konstellatation von Kap. 27 zeigt und grundsätzlich ähnlich zu verorten sein dürfte (wiewohl Szenerie, Gehalt und Akteure variieren).

Im weiteren Verlauf der Redigierung und Kontextuierung von 32,23–33 zeichnen sich die folgenden *segenthematischen Transformationen* ab, die sich teils mit sekundären Religionserfahrungen korrelieren lassen: (1) Die sukzessive *Verdeutlichung von Wesen und Status des gegnerischen Numinosums* tangiert, wie erläutert, die Segens-Konstellatation nur insofern, als der Segensspender mehr Dignität erhält und Jakobs Weise, mit ihm umzuspringen, (noch mehr) erstaunt. (2) Die Einführung der (wohl Königsideologie verarbeitenden) *Umbenennung Jakobs in Israel* verändert das Segensgefüge so, dass der Segensvollzug in V.30 nun implizit als Begründung und Validierung der Neubenennung fungiert⁴⁸⁴; im Horizont des Jakobzyklus wird so aus dem Betrüger Jakob (27,36; s.a. 25,26) der Gotteskämpfer Israel: Damit erhält einerseits auch der Segen Jakobs eine göttliche Sanktionierung und andererseits wird angesichts der dem Israel-Namen – der a priori den Stammvater des Volks bezeichnet – inhärenten Volksperspektive implizit die Mehrungsverheißung (28,14) bestätigt. (3) Im Duktus der redaktionsgeschichtlichen Kontextuierung innerhalb des Jakobzyklus liest sich Gen 32,23–33 als nochmalige *Bestätigung der Segnung Jakobs vonseiten Gottes aus Kap. 28* bei seiner Rückkehr in die Heimat⁴⁸⁵, bevor er sich endgültig der Begegnung mit Esau stellen muss.

483 Levin, Jahwist, 252; ähnlich etwa Gottfriedsen, Segensverständnis, 12; s.a.o. Anm. 467.423.

484 Eine Konkurrenz von Segens- und Namensthematik kann ich indes im Unterschied zu Weimar, Beobachtungen 1, 74 nicht erkennen.

485 Vgl. ebenso Blum, Vätergeschichte, 143; Fokkelman, Art, 217.

Die *Versöhnung Jakobs und Esaus in Kap. 33* schließt sich zeitlich und örtlich aufs Engste an den behandelten Gotteskampf an (s. 33,1); ihre Klimax bildet Jakobs Übergabe und Esaus Akzeptanz von Geschenk und Segen (V.10f).

Als Jakob nach dem Kampf »seine Augen erhebt« (V.1), erblickt er Esau mit dessen Truppen, worauf er abermals Frauen und Kinder (die offenbar wieder vor Ort sind) gestaffelt positioniert. Dann geht er Esau entgegen und wirft sich siebenmal vor seinem Bruder zu Boden (וַיִּשְׁתָּחוּ אַרְצָה שִׁבְעָה פְעָמִים עַד-נִשְׁחָו עַד-אָדָיו V.3), der ihn aber äußerst herzlich begrüßt – ohne eine Spur von Rache oder Verbitterung erkennen zu lassen (V.4). Nach der Vorstellung von Frauen und Kindern Jakobs (V.5ff) erkundigt sich Esau nach dem Heer, das ihm begegnet war, und Jakob erklärt es als sein Gnadengeschenk (V.8f), das Esau zunächst aber – er hat selber genug (שְׁלִי רַב V.9), also offenbar reichlich Segen erfahren – ablehnt. Jakob indes insistiert und fordert die Geschenkkannahme als Beweis der guten Beziehungen, deren er gewiss ist, weil er Esaus Angesicht (gnädig) wie das Angesicht Gottes gesehen hat (וְרָאִיתִי פָנָיְךָ כְּרֹאֵת פְּנֵי אֱלֹהִים V.10): קַח-נָא אֶת-בְּרַכְתִּי: »Nimm doch meinen Segen an« (V.11), denn Gott ist Jakob gnädig gewesen, sodass dieser von allem genug hat. Esau akzeptiert endlich, womit offensichtlich das Ziel des Abschnitts⁴⁸⁶ erreicht ist. Denn in V.12 leitet Esau bereits den gemeinsamen Aufbruch ein, doch bleibt die Vereinigung der Brüder auf diesen einen Treffpunkt begrenzt, da in der Folge Esau nach Seir zieht (V.12ff), während Jakob über Sukkoth nach Sichem weiter reist (V.17ff).

Literarisch rundet sich mit der Versöhnung der Brüder der umfassende Spannungsbogen des Jakobzyklus ab, wobei offenkundig die Ereignisse in 25,19ff; 27 ebenso bekannt sind, wie Jakobs Rückreise und Vorbereitungsmaßnahmen 32,4ff (vgl. z.B. 32,7/33,1; 32,6/33,8; s.a. 30,27/33,10 u.a.)⁴⁸⁷.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen wird daher 33,1ff und insbes. V.(10–)11 *entstehungsgeschichtlich* weithin dem Grundbestand zugeordnet⁴⁸⁸, der nach dem Voranstehenden zur formativen Ebene des Jakobzyklus gehört.

Die knapp formulierte *Segens-Konstellation* in 33,11 selber dokumentiert (wie Kap. 27) einen zwischenmenschlichen Segensvorgang; darüber hinaus sind auch im Kontext einige Befunde interessant.

486 So mit *Fokkelman*, a.a.O., 225f; *Ruppert*, Genesis 3, 394.

487 Vgl. *Schmid*, Versöhnung, 214ff; *Blum*, Vätergeschichte, 143ff; *Ruppert*, a.a.O., 394f; bes. zu V.10f *Graupner*, Elohist, 284; als selbständig beurteilt die Passage etwa *Seebass*, Genesis 2, 410.

488 Vgl. *Schmid*, a.a.O., 219 mit Anm. 25; so bei wechselnder Quellen-/Schichtenbestimmung etwa *Graupner*, a.a.O., 286 (E); *Ruppert*, a.a.O., 393f.399 (E); *Westermann*, BK 1/2, 638 (J); *Gunkel*, HK 1/1, 365ff (JE). Seiner ersten Redaktionsebene, zu der V.8 und 32,23ff gehören, ordnet *Nauerth*, Jakoberzählungen, 214 V.11 zu, während nach *Weimar*, Beobachtungen 2, 74ff V.5–11 auf seine zweite Ebene zu stehen kommen; gar »nachredaktionell« sind V.10b–11a für *Levin*, Jahwist, 258, wofür jedoch deutliche Indizien fehlen und was zusätzlich durch die chiastische Struktur von V.9–11 unwahrscheinlich gemacht wird, bei der sich וַיְבָרַח V.10aβ/וַיְבָרַח V.11aα entsprechen (s. *Weimar*, a.a.O., 66 Anm. 115 im Anschluss an *Fokkelman*, Art, 226f).

- *Formal* begegnet eine der selteneren nominalen Segensformulierungen, wie sie im Jakobzyklus nur noch in Kap. 27 auftreten (abgesehen von der P-Stelle 28,4).
- Der *Segensinhalt* wird nicht näher bestimmt, die Parallelstellung zu מְנַחֵם V.10 betont aber den Geschenkcharakter. Gleichwohl legen es die kompositionellen Rückbezüge von 33,1ff auf den Jakobzyklus nahe, בְּרִכָּהּ deziert als »Segen« zu übersetzen (s.u.) und nicht inhaltsleer als »(Begrüßungs-)Geschenk« wiederzugeben⁴⁸⁹. Was mit dem Segen inhaltlich gemeint ist, lässt sich durch kontextuelle Hinweise präzisieren: Unabhängig davon, wie man den Handlungsablauf in Kap. 32 diachron im Detail rekonstruiert, greift 33,8 (מְנַחֵם) nun narrativ jedenfalls 32,8f (und die eventuell späteren V.14ff) auf, sodass der Segen den materiellen Wohlstand in Form von Jakobs großem Herden- und Tierbestand bezeichnet.
- Keiner Kommentierung bedarf, dass Jakob als *Spender* und Esau als *Empfänger* des Segens fungieren. Interessant ist dabei jedoch, dass Jakob sich wiederholt als Knecht Esaus präsentiert (V.5.14, s.a. V.8; 32,5.19.21) und sich vor ihm siebenmal niederwirft (V.3). Der Segen wird also, ähnlich wie in 32,23ff, von der »niedrigeren« Person auf die überlegene bzw. höhergestellte übertragen. Dass dies den Zusagen in 27,29.40 (s.a. 25,23) widerspricht und damit das dortige Segensgefüge verändert, liegt auf der Hand⁴⁹⁰: Am Ende des Jakobzyklus haben sich die Brüder ausgesöhnt und ihr Verhältnis steht außerhalb der Segens-Konstellatation – jedenfalls soweit sie zwischenmenschliche Herrschaft betrifft: Keiner der Brüder ist schließlich Herr über den anderen⁴⁹¹. Diese Problematik wird zudem auch dadurch marginalisiert, dass sich die Brüder sogleich wieder trennen und die zwischenmenschliche Relation für die Segens-Konstellatation gar kein Thema mehr darstellt.
- Der Geschenk- bzw. Segenstransfer V.10f vollzieht sich zwar unbegründet, zielt aber offensichtlich auf die Absicherung der Versöhnung bzw. der guten Beziehungen; er erhält dabei aber seinerseits je eine *Begründung* in Gnadenerfahrungen: Esau, dessen Gesicht Jakob gnädig wie das Gesicht Gottes erblickt hat (s. 32,31), ist Jakob mit Wohlgefallen begegnet (וַיִּרְצֶנִי V.10); und auch Gott ist Jakob günstig gesonnen (כִּי־תִנֵּנִי אֱלֹהִים), sodass dieser von allem genug hat (V.11).
- Die *Segensvermittlung* vollzieht sich nun offenbar als *Anteilgabe*: Aus dem Kontext lässt sich erschließen, dass Jakob zwar Segen an Esau weitergibt,

489 Mit *Weimar*, a.a.O., 66 Anm. 115, der einen Rückbezug zu 32,27.30 vermutet; anders *Seebass*, Genesis 2, 405.407f, der den »Segen« 33,11 vom väterlichen bzw. göttlichen Segen in Kap. 27f(f) abhebt.

490 Mit *Blum*, Vätergeschichte, 146 u.a.

491 Vgl. *Crüsemann*, Dominion, 69.

dabei jedoch – ganz im Unterschied zur Konstellation in Kap. 27 – seinerseits nicht des Segens verlustig geht: Anders als in Kap. 27 gilt Segen somit nicht als exklusiv, sondern als teilbar⁴⁹². (Freilich ist zu beachten, dass dies auch mit dem Tierbestand als Segensgegenstand zusammenhängen mag: Segen wird stärker von den materiellen Auswirkungen als von der diese bewirkenden Kraft her wahrgenommen.)

- Berücksichtigt man den schon mehrfach erwähnten *kompositionellen Horizont des Jakobzyklus*, ergeben sich weitere Profilierungen: Die Aussöhnung der Brüder wird zwar vergleichsweise knapp geschildert und bleibt ohne weitere Folgen, doch mit ihr kommt der umfassende Spannungsbogen des Jakobzyklus zum Abschluss. Dieser betrifft vorab das Verhältnis der Brüder zueinander und zum (väterlichen/göttlichen) Segen:
 - (1) Die *Brüder* erreichen ein paritätisches Verhältnis, nachdem Jakob, dem Herrschaft verheißen war, sich Esau unterworfen hat (s.o.). Damit wird ja der Herrschaftsaspekt aus der Segens-Konstellation ausgeschieden (und insofern Kap. 27 korrigiert); im Blick auf den Segen selber kann man von einem »Austausch der Akteure«⁴⁹³ sprechen – jedenfalls bezüglich des Empfängers: Nicht mehr Jakob, sondern Esau erhält den Segen. Allerdings bleibt zu beachten, dass es nun (der sich unterwerfende) Jakob ist, der (seinem Herrn) Esau den Segen spendet; dies indiziert, dass die bisherige Segensgeschichte des Jakobzyklus sehr wohl vorausgesetzt ist und bleibt – und keineswegs negiert wird: Der Segen wird weiter vermittelt von Jakob an Esau, die Segensgeschichte setzt sich fort.
 - (2) Bezogen auf die narrative Entfaltung resultiert derart eine *chiastisch strukturierte Segens-Transformation*: Der von Jakob zwischenmenschlich erlistete Segen des Vaters (Kap. 27) wird vonseiten Gottes bestätigt (Kap. 28)⁴⁹⁴ und zeitigt entsprechende Wirkungen in der Fremde (30,27.30); bei der Rückkehr in die Heimat wiederholt sich – durch Jakobs Kampfgeist errungen – der göttliche Segen (Kap. 32), was schließlich die zwischenmenschliche Weitergabe des Segens von Jakob an Esau ermöglicht (Kap. 33). Es vollzieht sich somit eine chiastisch strukturierte Segens-Entfaltung, bei der die zwischenmenschlich-horizontalen Segensvermittlungen (Kap. 27/Kap. 33) durch die vertikalen Segensvermittlungen zwischen Gott und Mensch (Kap. 28/Kap. 32) legitimiert bzw. ermöglicht wer-

492 Insofern gibt Jakob »nach einem halben Leben in der Fremde den ergaunerten Segen« (teilweise) zurück (Fischer, Segen, 102; vgl. Syrén, First-Born, 106 u.a.).

493 So Schmid, Versöhnung, 216; nach ihm »wird damit ein magisches Segensverständnis, wie es sich aus Gen 27 nahelegen könnte, zurückgewiesen – am Ende ist es eben doch Esau, vor dem sich Jakob niederwirft – und deutlich gemacht: einen Segen kann man sich nicht erlisten« (ebd.).

494 Explizit mit בָּרַךְ geschieht dies allerdings erst auf der Ebene der späteren VG 12–35*; 49*.

den⁴⁹⁵. Insofern erhält Esau also schlussendlich – über den ›Umweg‹ via Jakob – doch noch Segen. Es bleibt indes auch hier anzumerken, dass es sich nicht einfach um den von ihm in Kap. 27 gewünschten Segen Jhwhs handelt: Zum Ersten vollzieht Esau einen Rollenwechsel. Er »ist hier nicht mehr wie in Gen 27 der andere, der außerhalb des Segensverhältnisses steht, sondern der Bruder«⁴⁹⁶. Zum Zweiten wird der Segen von Jakob vermittelt, sodass man fragen kann, inwiefern hier eine Segensmittlerschaft Jakob-Israels konkret für Esau-Edom vorausgesetzt und exemplifiziert wird. Und zum Dritten bleibt in 33,11 implizit, dass letztlich auch der Segen für Esau von Gott – vermittelt Jakob – gewirkt wird; erst der derart interpretierte Kontext indiziert dies.

(3) Nur angemerkt sei, dass 33,11 die zweitletzte Segenspassage im Jakobzyklus darstellt, in der das Verhältnis zwischen Jakob und Esau zu seinem Abschluss kommt. (Im vorliegenden Text notiert der P-Beleg 35,9 summarisch abermals die Segnung Jakobs bei seiner Rückkehr durch Jhwh [s.u. B.III.4]; im älteren Jakobzyklus bildet wahrscheinlich die Segnung Josephs im Kreis der 12 Söhne Jakob-Israels, also des Zwölfstämmevolks, den Schluss- und Zielpunkt des literarischen Werks [s.u. zu Kap. 49 und B.III.2.e].)

Signifikante *Transformationen* lassen sich in 33,11 nicht erheben, es sei denn, man bezieht den Werdegang des gesamten Jakobzyklus mit ein (s.u. B.III.2.e), der dann auch die erwähnten kompositionellen Dynamiken umfasst. Ebenso bleibt die skizzierte Segens-Konstellation im Blick auf primäre oder sekundäre Religion(erfahrung)en ungewöhnlich spröde. – Zu 35,9 (P) s.u. B.III.4.

Als erster *Rückblick auf den Jakobzyklus 25,19-36,43*⁴⁹⁷ kann festgehalten werden, dass die Segenthematik eine tief prägende, wenn nicht dominante Stellung einnimmt. Dies trifft einerseits in kompositioneller Hinsicht zu, indem nach der Exposition (25,19ff) der Spannungsbogen des Jakobzyklus maßgeblich durch die zwischenmenschlich bzw. göttlich-menschlich vermittelte Segenthematik (27/33; 28/32; s.a. 30) bestimmt wird. Es lässt sich andererseits auch in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht substantiieren (wie noch en détail auszuführen sein wird [s.u. B.III.2.e]): Segen ist vorab mit Kap. 27*, daneben auch mit 32,23ff* schon in den wahrscheinlich ältesten, aus der frühen Königszeit stammenden Einzelüberlieferungen des nachmaligen Jakob-

495 Vgl. *Gese*, Jakob, 39: »Im Pnuelkampf ist nun endgültig der Segen von Gott legitimiert, der göttliche Segen geworden. Von einem Trug Jakobs kann nicht mehr gesprochen werden, und Jakob kann von seinem Segen Esau austeilen (33,11)«.

496 *Levin*, Jahwist, 255.

497 S.o. Anm. 359 zur Umgrenzung; zu den verschiedenen Kompositionsgestalten s.u. B.III.2.e, wobei insbes. das Kompositionsende durch die Verschiebung von Kap. 49* starke Veränderungen erfahren hat.

zyklus virulent und zählt mit zu den thematischen Hauptanliegen. Für diese Einzelerzählungen ebenso wie für den daraus formierten Jakobzyklus kann daher konstatiert werden, dass die Segensthematik »einen der ältesten Traditionskerne der Vätergeschichten darstellt (10./9. Jahrhundert)«⁴⁹⁸. Im vermutlich aus einer Jakob-Esau- und einer Jakob-Laban-Erzählung gebildeten⁴⁹⁹, noch selbständigen Jakobzyklus (25,19–35,20/22*; 49*) bildet die Segensthematik dabei nachgerade den »rote[n] Faden, der an den entscheidenden Wendepunkten zutage tritt« (27*; 30,27.30; 32,27.30; 33,11; 49*)⁵⁰⁰ und der, wenn die Rekonstruktion zutrifft, mit dem gigantischen »Jakobsegen« für Joseph im Kreis der Söhne bzw. Stämme Israels in Kap. 49* den abschließenden Höhepunkt erreicht. Dass dies den Redaktor, der neu eine VG 12–35*; 49* formt, dazu anregt, die Segensthematik auch in den Abrahamerzählkranz prominent einzuführen, liegt auf der Hand (s.o.) und bestätigt sich durch den kompositionellen Bezug von 28,14 auf 12,3, auf welche Ebene auch die Einschreibung 26,3 gehört. Hier wie auch in den Phasen, die auf die priesterschriftliche Bearbeitung folgen, beschränken sich die segenthematischen Fortschreibungen im Jakobzyklus indes auf einige wenige, wenn auch gezielte Ergänzungen, welche die Segens-Konstellationen nur noch punktuell neu akzentuieren (26,4.24; 27,40; s.a. 28,15).

d) *Die Josephgeschichte Gen 37–50*

Die Josephgeschichte ist durch den (priesterschriftlichen) Neueinsatz 37,2, wozu auch V.1 zählt (s.o. Anm. 359), und die Schlussnotiz 50,26 deutlich um-

498 So *Albertz*, Segen, 101.

499 Dies wird seit *Gunkel* weithin vertreten (HK 1/1, 292f; s. zur Forschungsgeschichte *de Pury*, *Promesse*, 503ff, der selber einen einheitlichen »cycle narratif primitif« annimmt [517]; *ders.*, *Jacob*, 83ff; *ders.*, *Cycle*, 215ff; *Westermann*, *Genesis 12–50*, 46ff; *Van Seters*, *Prologue*, 277ff; *Nauerth*, *Jakoberzählungen*, 16f; *D. J. Wynn-Williams*, *Pentateuch*, 29ff.83ff und bes. 195ff; s.a.o. Anm. 464); es spielt hier aber keine wichtige Rolle, weil davon nur die drei vergleichsweise banalen Segensbelege 30,27.30; 32,1 betroffen sind. Bedeutender ist, dass der Jakobzyklus auch insgesamt von den Vätererzählkomplexen am ältesten ist und insofern »den Kern der gesamten *Patriarchenerzählung* dar[stellt]« (*Ruppert*, *Genesis 3, 28*; ebenso *Kratz*, *Komposition*, 270ff; *Gertz*, *Tora*, 267); dass man sich damit weithin in (früh)staatlicher Zeit bewegt, hat inzwischen breite Anerkennung erlangt (s. z.B. *T. L. Thompson*, *Historicity*, summarisch 315ff; *Van Seters*, *Abraham*, 120ff; *Wahl*, *Jakobserzählungen*, 310; *de Pury*, *Genèse 12–35*, 266; *ders.*, *Genèse 12–36*, 147; *Schmitt*, *Arbeitsbuch*, 95).

500 *Fischer*, *Segen*, 100 (s.o. Anm. 240). – Unabhängig von der Beurteilung von Kap. 49 fungiert auch der älteste Jakobzyklus – analog zum Abrahamerzählkranz (s.o. Anm. 355), diesem historisch jedoch vorangehend und wohl als Vorbild dienend – als selbständige Ursprungsgeschichte Israels, wie insbes. 27,29.40a; 29f*; 49* belegen (vgl. dazu *Blum*, *Vätergeschichte*, 202f.461; *Schmid*, *Erzväter*, 106f; *de Pury*, *Jacob*; *ders.*, *Genèse 12–36*, 145).

grenzt⁵⁰¹ und wird durch den Protagonisten Joseph, der Raum, Zeit und Handlung der Erzählung bestimmt, zusammengehalten – obwohl Jakob weiterhin präsent bleibt und namentlich in Kap. 48f das Szepter führt. Die Segensthematik präsentiert sich ambivalent: (1) Sie umfasst zwar immerhin 15 Belege (plus vier P-Stellen), doch verteilen sich diese auf eine Doppelnennung in 39,5⁵⁰² und eine starke Ballung in Kap. 48f, wo sich neben den beiden P-Stellen 48,3; 49,28b² massiert fünf (Kap. 48) und acht (Kap. 49) nicht-priesterschriftliche Belege finden. (2) Formal sticht hervor, dass in Kap. (48–)49 – im Unterschied zum bisherigen Befund in der VG – eigentliche Segensprüche gegenüber narrativen Schilderungen von Segensvollzügen/-wünschen vorherrschen; dabei sind in Kap. 49 ausnahmsweise sogar fünf von acht nicht-priesterschriftlichen bzw. insgesamt neun Belegen nominal gebildet.

Nach der Exposition der Josephgeschichte in Kap. 37 setzt der erste Spannungsbogen mit dem Thema ›Joseph in Ägypten‹ (Kap. 39–44) mit Josephs Wirken und Geschick im Hause Potiphars ein; hier fallen die ersten beiden Segensaussagen (39,5):

An V.1, der knapp den Gang der Ereignisse berichtet, schließen im »theologischen Introitus zur Josephgeschichte«⁵⁰³ (V.2–6a) ausladende Deutungen an: Sie betonen, dass – für Potiphar klar ersichtlich – Jhwh auch in Ägypten mit Joseph war und ihm Erfolg gab (V.2f). V.5 konstatiert dann: »Und Jhwh segnete das Haus des Ägypters um Josephs willen (וַיְבָרֶךְ יְהוָה אֶת-בֵּית הַמִּצְרַיִם בְּגִלְלֵי יוֹסֵף), »und der Segen Jhwhs war auf allem, was er [sc. Potiphar] hatte: im Haus und auf dem Feld (וַיְהִי בְרַכְתּוֹ יְהוָה בְּכָל-אֲשֶׁר יִשְׁלֹוּ בְּבֵיתוֹ וּבְשָׂדֵהוּ)«.

501 Trotz der an die Gen anknüpfenden Einleitung der Exoduserzählung 1,1ff (mit der Repetition von Gen 50,26 in Ex 1,6) stellt die Buchgrenze zwischen Gen und Ex eine elementare Zäsur dar, wie neuerdings breit anerkannt wird (s. nur *Schmid*, a.a.O., 5ff.26ff.230ff; *M. Millard*, Genesis, 51ff.53ff; *Blum*, Verbindung, 145ff). Sowohl die inhaltlichen Einzeldifferenzen zu Kap. 12–36 (s. z.B. *Dietrich*, Josephserzählung, 45f) als auch die spannungsvolle Instrumentalisierung als (bloße) Eisodoserzählung zeigen, dass auch hier entstehungsgeschichtlich zu differenzieren ist zwischen einer ursprünglich selbständigen Josephgeschichte und der jetzigen Funktion von Gen 37–50 als Einleitung der Exoduserzählung (s. *Schmid*, a.a.O., 57ff; *ders.*, Josephsgeschichte, 86; *Gertz*, Tora, 275ff; *D. Nocquet*, Genèse 37, 14.28; *J. Lanckau*, Herr, 364.369); methodisch hat sich in der kritischen Forschung auch hier das Ergänzungsmodell weithin durchgesetzt (vgl. gegenüber dem älteren Stand gemäß *Westermann*, Genesis 12–50, 56ff und dem problematischen forschungsgeschichtlichen Fazit von *C. Paap*, Josephsgeschichte, 165ff so mit Recht etwa *D. B. Redford*, Joseph, 138ff; *Ueblinger*, Fratrie, 306 Anm. 8 [Lit.]; *Kratz*, Komposition, 281ff; *Schmid*, a.a.O., 87ff; *Schöpflin*, Jakob, 508 Anm. 45). In diesem Zusammenhang werden auch die bereits angesprochenen Kap. 48f entstehungsgeschichtlich näher zu erörtern sein (s.u. je z.St.).

502 Insofern nimmt die Segensthematik in der Josephgeschichte eine marginale Stellung ein (so etwa *Henderson*, Blessing, 117), was noch gesteigert für eine ältere, selbständige und ›segensfreie‹ Josephgeschichte (ohne Kap. 48f u.a.) zutrifft.

503 *Westermann*, BK 1/3, 57.

Literarische Verbindungen im strikten Sinn sind keine zu erörtern; sachlich ist aber die Übereinstimmung mit 12,3; 28,14 bzw. 18,18; 22,18; 26,4 zu bedenken: Potiphar wird – ähnlich wie Laban in 30,27 – als exemplarischem Völkerexponenten Jhwhs Segen via Joseph zuteil, sodass eine individuelle Rezeption der älteren VG mit ihrer programmatischen Eröffnung 12,3 vorzuliegen scheint⁵⁰⁴. Dazu fügt sich die *entstehungsgeschichtliche* Vermutung, dass V.5 im Rahmen von V.2–6a* (wohl ohne V.4b) o.ä. eine redaktionelle Deutepassage (mindestens) im Rahmen einer VG 12–50 darstellt, wie vorab tendenzkritisch die in der Josephgeschichte singuläre Jhwhisierung wahrscheinlich macht⁵⁰⁵.

Die *Segens-Konstellation* von 39,5 lässt sich wie folgt charakterisieren:

- Zunächst gilt es zu notieren, dass die Segensaussage aus der *Erzählperspektive* formuliert wird; dabei ist vorausgesetzt, dass Jhwhs Segen nunmehr (auch) auf Joseph liegt – obwohl eine Segnung Josephs durch Jakob-Israel, der ja noch lebt, bisher nicht erzählt worden ist, sondern erst in Kap. 48f folgen wird.
- Der *Segensinhalt* bezieht sich offenbar umfassend auf die materielle Prosperität der Familie Potiphars, und zwar im Bereich von Haus und Feld (was eine längere Wirksamkeit Josephs impliziert).
- Diese ausdrückliche Deutung des Wohlergehens Potiphars als Folge von Jhwhs Segen begegnet sonst nicht in der Josephgeschichte: Die Segensaussage, die höchst auffallend Jhwh als expliziten Spender benennt⁵⁰⁶, bringt also eine seltene, *theologisierende Jhwhisierung* der sonst profanen (bzw. allenfalls hintergründig auf Jhwh bezogenen) »Novelle« mit sich.

Erfolgt diese Deutung im Zusammenhang mit der Integration der Josephgeschichte in die VG, resultiert eine zu 12,3 usf. konsistente *Transformation* bzw. Interpretation der Josephgeschichte. Dabei wird Jhwhs Segenswirken zugunsten Potiphars so unmittelbar mit dem Beginn von Josephs Wirksamkeit verbunden, dass hier selbst für den Ägypter Potiphar offenkundiges Jhwhwirken vorliegt (V.3f.6). Recht unverschämt (wohl nicht nur für moderne Augen)

504 Das legt m.E. die Individualisierung von 12,3 etc. nahe; dieselbe Ebene wie 12,3 vermuten im Anschluss an *Wolff*, Jahwisten, 365f etwa *Schmitt*, Josephgeschichte, 100ff, bes. 111f; *Levin*, Jahwist, 275; *Schmid*, Josephgeschichte, 117.

505 Vgl. dazu *Schmitt*, a.a.O., 86f; *Levin*, a.a.O., 36f.274f; *Seebass*, Genesis 3, 50f; *Schmid*, a.a.O., 116f; differenzierter *N. Kebekus*, Joseferzählung, 31f.35ff. – Hierzu gehören sicherlich auch die parallelen V.21–23 (im Gefängnis indes notabene ohne Segensformulierung), ohne damit schon über das ganze Kap. 39 entscheiden zu wollen (s. dazu die Optionen bei *Schmid*, a.a.O., 117 mit Anm. 162).

Der literarische Horizont lässt sich konkret nicht exakt bestimmen, dürfte aber aufgrund der Rezeption der VG 12ff am ehesten die um die VG erweiterte P⁸ umfassen (s.u.); m.E. spricht das – im Vergleich mit der individuell-exemplarischen Relation von Joseph und Potiphar – ungleich spannungsgeladeneres Verhältnis von Israel und Ägypten in der Exoduserzählung keineswegs dagegen (so *Schmid*, a.a.O., 117), sondern lässt sich als literarische Dynamik verstehen.

506 יהוה tritt in der Josephgeschichte neben 49,18 (und Kap. 38) nur 39,2f.5.21.23 auf.

wird also der materielle Erfolg Josephs auf Jhwh zurückgeführt – wobei freilich der Erfolg nicht Selbstzweck ist, sondern gerade umgekehrt Jhwhs Segenswirken und Mit-Sein mit Joseph auch in Ägypten dokumentiert. – Zu 47,7.10 (P) und 48,3 (P) s.u. B.III.4.

Gegen Ende des zweiten großen Spannungsbogens mit dem Thema der Vereinigung der Jakobsippe in Ägypten (Kap. 46–50) treten in *Kap. 48f* mehrere massierte Segensformulierungen auf, bei denen Jakob unmittelbar vor seinem Tod Segen weiterspendet. Situativ steht Jakobs naher Tod seit der Wiedervereinigung mit Joseph im Raum (46,30) und wird in 47,29ff virulent; dies bestimmt die folgenden Szenen, von denen segenthematisch zentral sind: einerseits die *P-Passage 48,3-6/7* (s.u. B.III.4.c) und andererseits die darauf folgende Begegnung Jakobs mit Joseph und dessen Söhnen, die Jakobs Segensabsicht bezüglich der Josephsöhne (48,9) und faktischen Segen für Joseph (48,15f) wie dessen Söhne (48,20) umfasst.

Die Begegnung Jakobs mit Joseph und seinen Söhnen 48,8ff setzt situativ bruchlos 47,29–31; 48,1f fort. Der Gang der Erzählung überrascht zunächst insofern, als Jakob nicht seinen Sohn Joseph, sondern die ihm soeben vorgestellten Enkel segnen will. Er gebietet Joseph: *קָהָם נָא אֵלַי וְאִבְרַכְכֶם*: »bringe sie [sc. Ephraim und Manasse] her zu mir, und ich will/werde sie segnen« (V.9). Joseph gehorcht, und Jakob küsst und umarmt die Segensempfänger (V.10). Der eigentliche Segensvollzug setzt damit ein, dass Jakob den Enkeln (gleichzeitig) die Hände auf den Kopf legt, wobei er absichtlich mit der Linken den Erstgeborenen Manasse und mit der Rechten den Nachgeborenen Ephraim berührt (V.13f.17ff). Er begründet dies auf Josephs Nachfrage hin damit, dass zwar beiden Volkswerdung (*הִיה־לָעַם*) und Größe (*גִּדּוּל*) bevorsteht, dass aber Ephraim größer und eine Völkermenge (*מְלֹא־הַנוֹיָם*) sein wird (V.19). V.20 rapportiert dann den konkreten Segensvollzug: *וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לְאִמּוֹר בְּךָ יְבָרַךְ יִשְׂרָאֵל לְאִמּוֹר וְשָׁמַךְ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה*: »Und er segnete sie an jenem Tag, indem er sprach: Durch dich wird Israel segnen⁵⁰⁷, indem es spricht: »Gott setze dich wie Ephraim und wie Manasse!«.

Zwischen den Handauflegungs-Vorgängen von V.13f.17ff wird – völlig übergangslos – in V.15f noch berichtet (was bislang ja vermisst wurde), dass Jakob »Joseph segnete« (*וַיְבָרַךְ אֶת־יוֹסֵף*), und zwar mit dem Segenswunsch: Der Gott, vor dem die Väter gewandelt sind und der Jakob Zeit seines Lebens behütet hat (*הַרְעָה אֹתִי מִעוּרֵי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה*), bzw. der Engel, der Jakob aus allem Bösem losgekauft hat (*הַמַּלְאָךְ הַנָּאֵל אֶתִּי מִכָּל־רָע*),

וַיְבָרַךְ אֶת־הַנְּעָרִים (...) (48,16) (...) er wird/möge die Knaben segnen,
וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמוֹ וְשֵׁם אָבִתִּי אֲבְרָהָם und unter ihnen wird/möge genannt werden
וַיִּזְכֹּר mein Name und der Name meiner Väter Abra-
 ham und Isaak,

507 So der wohl ursprüngliche **ו** gegenüber den passiven Formulierungen in **ו**, **ש** und **ו**, die ni. *יְבָרַךְ* (so erwägend *Blum*, Vätergeschichte, 254 Anm. 67), pu. *יְבָרַךְ* (s. BHS) oder allenfalls hitp. *יְבָרַךְ* (so BHS; *Skinner*, ICC 1, 506; s.a. *Westermann*, BK 1/3, 202) entsprechen. Für die Ursprünglichkeit des **ו** spricht v.a. die Unbestimmtheit, die sich durch den fehlenden Segensempfänger ergibt und die bei passiver Deutung, die Israel als Objekt auffasst, eliminiert wird; zur Deutung s.u.

וַיִּדְגּוּ לָרֶבֶב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ

und sie werden/mögen sich mehren (wie Fische) zu einer Menge inmitten des Landes.

Entstehungsgeschichtlich bilden Kap. 48f insgesamt höchst wahrscheinlich redaktionelle Erweiterungen der Josephgeschichte: Sie unterbrechen den narrativen Konnex der Sterbe- und Todesszenen 47,29–31; 50,1ff, wobei 48,1 die Sterbesituation noch einmal und hinter die Todesnotiz 47,31b zurückgreifend schildert⁵⁰⁸. Für den *Grundbestand von Kap. 48* (zu den Zusätzen s. im Folgenden) legt sich näherhin eine redaktionelle Einschreibung im Zug der nachpriesterschriftlichen Verbindung der Josephgeschichte mit der VG 12–35*; 49* nahe: Darauf weist zum Einen der Sterbesege selber, der sich offenkundig insgesamt an Kap. 27 orientiert⁵⁰⁹ (freilich mit charakteristischen Transformationen [s.u.]) und situativ passend ebenfalls einen Segen Jakobs vor dessen Tod ergänzt, wobei näherhin etwa die spezifische Segenshandlung in V.9f sich (mit Abweichungen) an 27,25f anlehnt. Zum Andern deutet darauf auch die Segensformulierung $\text{בְּרַךְ} + \text{ב} < \text{V.20}$, die so nur 12,3; 28,14 (sowie 18,18; 22,18; 26,4) begegnet und wohl im Anschluss daran gebildet ist⁵¹⁰; diese Orientierung fand sich ja (in etwas anderer Ausrichtung) auch in der ersten Redaktionspassage 39,5, die ähnlich zu verorten war.

Innerhalb des nachpriesterschriftlichen Kap. 48 bildet nun neben der P-Passage V.3–6/7 (s.u. B.III.4.c) vermutlich auch der Segensspruch für Joseph V.15f eine sekundäre Einschreibung⁵¹¹, die den Zusammenhang von V.13f und V.17ff unterbricht, kontextuell nicht recht passt und intertextuelle Bezüge zu späten Stellen aufweist⁵¹²; sie mag

508 Vgl. so gegenüber – vorab älteren – Quellenscheidungen (etwa von *Gunkel*, HK 1/1, 469ff oder neuerdings vereinzelt *Seebass*, Genesis 3, 158ff) überzeugend *Redford*, Joseph, 22.179f; *Steck*, Paradieserzählung, 108 Anm. 291; *Donner*, Josephsgeschichte, 31; *Blum*, a.a.O., 250f; *Levin*, Jahwist, 307f; *Schmid*, Erzväter, 61; zurückhaltender noch *Westermann*, a.a.O., 203 bei ähnlichen Beobachtungen.

509 So mit *Blum*, a.a.O., 253; *Schmidt*, Josephsgeschichte, 260f; *Levin*, a.a.O., 307; *Albertz*, Segen, 95; *Fischer*, Josefsgeschichte, 256; *Wenham*, WBC 2, 460ff u.a.

510 Vgl. ebenso etwa *Westermann*, BK 1/3, 216; *Scharbert*, NEB 16, 289.

511 Mit *Noth*, Pentateuch, 38 Anm. 136; *W. Rudolph*, Josefsgeschichte, 171f; *Kessler*, Querverweise, 170; *Westermann*, a.a.O., 204.212 (vgl. 218: »spätes liturgisch abgewandeltes Segenswort«); *Blum*, Vätergeschichte, 253; *Kebekus*, Joseferzählung, 200; *Scharbert*, a.a.O., 288; *Seebass*, Genesis 3, 160; *F. Giuntoli*, Officina, 256ff; anders v.a. *Schmidt*, Josephsgeschichte, 266f, der V.15f für älter als V.14f.17ff hält und (redaktionell) an V.12 anschließen lässt, und nun *Schöpflin*, Jakob, 511.521, die V.15f (außer V.16a¹) – ohne den literarischen Anschluss zu klären – zum Grundbestand der Josephgeschichte zählen will. Dagegen vermag m.E. eine Abhebung des Segensberichts V.15a – der dann inhaltslos bleibt und kontextuell als Einschub zwischen V.13f.17ff völlig unverständlich bliebe – vom Segenswort V.15bf nicht zu überzeugen (gegen *Ruppert*, Josephserzählung, 164; *R. de Hoop*, Genesis 49, 472ff; *Seebass*, a.a.O., 154f; s.a.u. Anm. 526).

512 Vgl. v.a. $\text{וַיִּבְרַךְ} + \text{לפני}$ in der VG nur 17,1 (P); 24,40; zu weiteren Bezügen und Indizien, insbes. $\text{וַיִּבְרַךְ} + \text{לפני}$ V.16/31,11(ff), s. *Seebass*, a.a.O., 160; *Donner*, Josephsgeschichte, 33f. – Offen lässt das Verhältnis zur P *Blum*, a.a.O., 253 Anm. 60, für vorpriesterschriftliche Datierung votieren *Schmitt*, Josephsgeschichte, 69ff; *V. Hirth*, Segen, 45, mit der P koordiniert *Donner*, a.a.O., 33 (die »einzige vergleichbare dreigliedrige Segensformel findet sich ... in Num 6,24–26 P« [s. aber u. Anm. 523]), und nach-

daher grob ins Umfeld von 22,15ff; 24,1ff; 26,4 (oder allenfalls 18,18 o.ä.) gehören, ohne dass eine präzisere Angabe möglich scheint. Der Sachakzent dürfte dabei auf der Ergänzung eines – bislang vor Kap. 49 fehlenden – Segens für Joseph im Rahmen der ›Segenssukzession‹ der Erzväter liegen: Dazu fügen sich die ausladenden Gottesprädikate (V.15f) und die Namensnennung der Väter (V.15aß), wogegen die Fokussierung auf die Josephsöhne (V.16a².b) wohl durch den Kontext bedingt ist.

Ohne weitere Fortschreibungen⁵¹³ ausschließen zu wollen, lassen sich die behandelten segenthematisch relevanten Passagen und insbes. V.9.19f dem Grundbestand zuweisen.

Die *Segens-Konstellationen* in Kap. 48(f) rezipieren demnach grundsätzlich die Situation des Sterbesegens Isaaks (Kap. 27); vor diesem Hintergrund treten einige Profilierungen deutlicher hervor. Bei dem in 48,9 intendierten Segensvollzug Jakobs fällt die Fokussierung auf die (noch jungen⁵¹⁴) Enkel Jakobs – unter Übersprungung Josephs – als Segensempfänger auf; der Blick wird also weit in die Zukunft (der Stämme bzw. des Volks) geworfen.

Der eigentliche Segensvollzug für die Josephsöhne folgt dann in 48,20:

- *Formal* ist der Vers (entgegen dem BHS-Layout) in Prosa gehalten. Den Bericht des Segensvollzugs V.20a¹ erläutert die daran anschließende futurische Segenszusage bzw. -vorhersage V.20a², welche den bereits jetzt gesegneten Söhnen/Stämmen pro-phetisch eine segensreiche Zukunft zuschreibt⁵¹⁵ und daher stärker futurisch-indikativisch denn modal-wünschend akzentuiert erscheint. Den Inhalt dieser futurischen Segenszusage bietet dann der Segenswunsch V.20aß, der dem (allenfalls implizit bestimmten) Segensempfänger Wohlergehen à la Ephraim und Manasse wünscht.
- Damit kommt der *Segensinhalt* in den Blick, der in den unmittelbaren Segensaussagen weitgehend unbestimmt bleibt. Doch wirken in ihnen zweifellos die Vorhersagen von Volkswerdung (היה לְעַם) und Größe (גֵּרָל) aus V.19 nach, wie die Referenz auf Ephraim und Manasse – und damit auf die ihnen soeben zugeschriebene Zukunft – im anschließenden Segenswunsch V.20aß zeigt.

priesterschriftlich optieren *Kebekus*, a.a.O., 208.291ff (Juda-Schicht = R^p); *Giuntoli*, a.a.O., 267ff.272ff.

513 S. dazu die weitergehenden Versuche von *Westermann*, BK 1/3, 206ff; *Schmitt*, a.a.O., 66; *Levin*, *Jahwist*, 307ff; *Kebekus*, a.a.O., 196ff (Grundbestand: V.1f.8–10a.13f.17–21) und das Referat *Giuntolis*, a.a.O., 237ff; zumindest bezüglich V.15f.19f lassen sie sich aber m.E. nicht wahrscheinlich machen: Namentlich V.20, der ja beiden Söhnen Segen zuspricht, aber eben Ephraim vorordnet, passt bruchlos zu V.17ff und lässt sich kaum davon abheben (so für V.20* *Schmitt*, a.a.O., 69f).

514 Nach V.12 sitzen sie auf Jakobs Knien, während sie im P-Kontext von 47,9.28 bereits als erwachsen gelten (nämlich älter als 17 = 147 - 130 Jahre).

515 Dies widerrät einer Herauslösung von V.20a aus dem Kontext (so *Westermann*, BK 1/3, 216; s.a. *Seebass*, *Genesis* 3, 156).

- Als *Segensspender* fungiert in V.20a α ¹ natürlich, passend zum Kontext, Jakob. Bei der folgenden Segenszusage V.20a α ² liegt es syntaktisch am nächsten, (mit \mathfrak{N}) Israel als Subjekt und damit Segensspender zu verstehen: Israel fungiert dann als Volksbezeichnung und repräsentiert die einzelnen Menschen, was bei der o. vermuteten Einordnung problemlos verständlich ist. Dass der konkrete Segensvollzug noch nichts über den wahren Spender besagt, verdeutlicht der Segenswunsch V.20a β , der explizit Gott als Subjekt nennt.
- *Empfänger* des Segens sind in V.20a α ¹ die Josephsöhne. Hingegen fehlt ja in V.20a α ² eine Angabe (sofern nicht eine passivische Deutung bevorzugt wird, bei der dann ›Israek‹ als Objekt gelesen wird)⁵¹⁶. Diese Unsicherheiten bezüglich Spender und Empfänger hängen vermutlich damit zusammen, dass das Gewicht der Segenszusage V.20a α ² auf der paradigmatischen Funktion der Josephsöhne liegt (s.u.), wobei es eben von untergeordneter Bedeutung ist, ob Israel sich selber (d.h. einzelne Glieder andere oder sich wechselseitig) oder aber Völker segnet. Insofern der Kontext letzteres nicht aufdrängt, mag man auch in der vorgeschlagenen Deutung implizit Israel als Empfänger mitdenken⁵¹⁷.
- Die *Erstposition von* \mathfrak{K} in der Segenszusage V.20a α ² zeigt, worin deren Pointe besteht: in der *paradigmatischen Segensfunktion der Josephsöhne (für das Volk Israel)*. Dabei stellt \mathfrak{K} wohl einen distributiven Singular dar⁵¹⁸, der beide Söhne individualisierend je als selbständige Größen anspricht. Wie das zu verstehen ist, erhellt zunächst aus dem Kontext: Der nachfolgende Segenswunsch V.20a β indiziert, dass Ephraim und Manasse (mit den o. beschriebenen Segensgehalten) als Inbegriff und Paradigma dafür fungieren, was als Segen zugesagt wird. Dabei wird die völkerweite Segens-Konstellation \mathfrak{N} \mathfrak{K} + \mathfrak{N} aus 12,3 etc. (s.o. Anm. 510) in der – wahrscheinlich vorliegenden – binnenisraelitischen Rezeption so weiterentwickelt, dass die kriteriologische Funktion ›Israels‹ für die Völker⁵¹⁹ zur paradigmatischen Funktion der Josephsöhne bzw. der Stämme ›Ephraim und Manasse‹ für das Volk ›Israek‹ umgestaltet wird.
- Ergänzt sei zum *Segensvorgang* selber, dass er – ähnlich wie in Kap. 27 – mit begleitenden Handlungen wie Kuss und Umarmung auf Jakobs Knien (V.10) sowie Handauflegung (V.13f.17ff) verbunden ist. Er ist al-

516 Je nach Deutung bleibt dann im Wunsch V.20a β das angesprochene ›du‹ unbestimmt bzw. lässt sich implizit oder explizit mit Israel identifizieren.

517 Dem entspricht sachlich das konjizierte Hitpa‘el (s.o. Anm. 507), das die Relation expliziert.

518 So mit anderen überzeugend *Schmitt*, Josephsgeschichte, 69 Anm. 290. Dies verdient den Vorzug gegenüber der textkritischen Vereinfachung durch \mathfrak{N} \mathfrak{K} nach \mathfrak{G} .

519 Es sei daran erinnert, dass selbst in 12,3 etc. keine strenge Segens-Vermittlungsfunktion Israels für die Völker aufgewiesen werden konnte (s.o. je z.St.).

so – neben den eigentlichen Segenssprüchen – nach wie vor als magischer Vorgang der physischen Kraftübertragung stilisiert⁵²⁰.

Schließlich ergänzen *V.15f* einen Segen für Joseph:

- *Formal* wird – ähnlich wie in *V.20* – ein Bericht des Segensvollzugs (*V.15a*) mit einem Segenswunsch (*V.15bf*) kombiniert; auch letzterer ist dabei prosaisch gefügt⁵²¹, wenngleich er einen formschönen Aufbau aus drei parallelen Gotteseinführungen (*V.15b–16aα¹*) und drei – ebenfalls parallelen⁵²² – Wünschen (*V.16aα^{2–b}*) aufweist.
- Der *Segensinhalt* wird nicht eigens spezifiziert, erhält aber durch die Parallelglieder der Namensnennung bzw. -erhaltung und der (singulär formulierten) Mehrung schärfere Konturen: Einerseits steht herkömmlich die physische Vermehrung zur großen (Volks-)Menge im Blick, andererseits kommt durch das (entfernt an 12,2 erinnernde) Namenselement eine »vergeistigte«, traditionsübergreifende (und insofern die übergreifende VG literarisch einende) Dimension hinzu.
- *Segensspender* ist auch im Bericht *V.15a* Jakob, im eigentlichen Segenswunsch *V.15bf* der dreifach eingeführte Gott bzw. Engel⁵²³. Der von Jakob gesprochene und vollzogene Segen und dessen Validierung durch Gott werden also auch hier synergistisch zusammengedacht.
- *Empfänger* des Segens ist laut *V.15a* explizit Joseph⁵²⁴. Und an ihn ist folglich – mangels Gegenindizien – auch der anschließende Segenswunsch *V.15bf* gerichtet. Denn die Knaben bilden zwar das Objekt der Segenszusage (*V.16aα²*)⁵²⁵, sie werden jedoch nicht direkt angesprochen,

520 Bestritten wird dies allerdings etwa von *Jacob*, Genesis, 877.

521 Die recht unterschiedlichen Stenzen lassen kaum mehr ältere poetische Worte erschließen (gegen *Westermann*, BK 1/3, 212ff; gar für den vorliegenden Text behaupten dies die BHS und *Henderson*, Blessing, 152).

522 Die syntaktische Parataxe lässt sich inhaltlich nicht konsekutiv auflösen, sondern Segen, Namensnennung bzw. -erhaltung und Mehrung stehen – wie auch andere Verheißungstexte belegen – gleichgewichtig nebeneinander (so zu Recht *Seebass*, Genesis 3, 155 gegen *Westermann*, a.a.O., 212ff).

523 Die bisweilen angeführten Entsprechungen zu Jes 6,3 bzw. Num 6,24ff (s. etwa *Seebass*, a.a.O., 155; *Westermann*, a.a.O., 213; *Hirth*, Segen, 44; Donner [s.o. Anm. 512]) bleiben so allgemein, dass sie wenig aufschlussreich sind.

524 Das nach **Ⓒ**, **Ⓔ** und **Ⓓ** bisweilen gelesene **ⒹⒻⒼ** ist offensichtlich *lectio facilior*.

525 Um sie geht es auch in den folgenden Namenserhaltungs- und Mehrungszusagen; in der ersten benennt Jakob offenbar den Raum, innerhalb dessen der Name der Väter (weiter)genannt wird, weshalb nach *Jacob*, Genesis, 880; *Seebass*, Genesis 3, 148.155 mit »unter ihnen« übersetzt wird; und nur in diesem Sinne wären die unklarerer instrumentalen (»durch sie«) oder lokalen (»in ihnen«) Wiedergaben möglich. (Dabei beinhaltet insbes. letztere nicht eine Deutung als corporate personality o.ä., wonach die Art und Weise, wie Joseph gesegnet wird, in der Segnung der Söhne besteht [vgl. so etwa *Kebekus*, Joseferzählung, 200]).

sondern es wird in der 3. Person über sie gesprochen⁵²⁶. Deshalb ist festzuhalten, dass V.15bf ein Segenswort an Joseph darstellt, dessen Inhalt sich jedoch nur ›indirekt‹ an ihn richtet, ja ihn eigentlich überspringt und sogleich auf seine⁵²⁷ Söhne fokussiert ist (s. ähnlich V.21f). Es liegt nahe zu vermuten, dass diese inhaltliche Ausrichtung durch den Kontext bestimmt ist, während das genuine Anliegen der Einschreibung von V.15f insgesamt in der Ergänzung eines – im literarischen Ablauf (durch die Umstellung von Kap. 49*) bisher ja fehlenden – Segenswortes an Joseph und damit in der Gewährleistung der ›Segenssukzession‹ der Erzväter besteht.

Aufgrund der relativ späten Entstehung von Kap. 48 erstaunt es wenig, dass sich auch mehrere *Transformationen* der Segenthematik festmachen lassen; ohne die Einzelheiten zu repetieren, geben sie insgesamt deutlich sekundäre Religionserfahrungen zu erkennen (v.a. Historisierung im Blick auf Joseph einerseits, Ephraim/Manasse andererseits), wenngleich die urtümliche, primär-religiöse Situation ›Sterbesegen‹ konstant bleibt:

(1) Schon im *Grundbestand* (mit V.9.20) zeigt sich die tiefgreifendste Wandlung, wenn Kap. 27 so rezipiert wird, dass der dort exklusiv-unteilbare Segen (s.o. Anm. 441) nun scheidungsfriedlich und konkurrenzlos auf beide Söhne verteilt wird (ohne dass eine abermals von Joseph und Jakob kommentierte Vorrangstellung des Jüngeren fehlte). Damit gehen weitere Einzelvariationen gegenüber Kap. 27 einher, die hier nicht aufgelistet zu werden brauchen. Erinnerung sei lediglich an die in V.20 im Rahmen einer binnenisraelitischen Rezeption von 12,3 beobachtete Umformung der kriteriologischen Funktion ›Israels‹ für die Völker zu einer paradigmatischen Funktion ›Ephraims und Manasses‹ für ›Israel‹ (s.o.).

(2) Die nachpriesterschriftliche Einschreibung von V.15f ergänzt vorab ein an Joseph adressiertes Segenswort, das im vorliegenden literarischen Ablauf bisher gefehlt hat (s.o.). Die kontextbedingte Fokussierung auf die Josephsöhne wird beibehalten und dabei der Segensgehalt unter anderem scheinbar vergeistigt, indem die Namenshaltung hinzukommt – dies bleibt allerdings wegen der syntaktischen Nebeneinanderstellung eine anfechtbare Vermutung.

Der *Jakobsegen Kap. 49* besitzt eine eigenständige, freilich recht allgemein gefasste Situationsangabe (V.1a), auf die Jakobs Rede mit einer Einleitung

526 Dies spricht gegen die Annahme von *Westermann*, BK 1/3, 212f; *Scharbert*, NEB 16, 288 u.a., ursprünglich hätten zwei Segensworte vorgelegen, eines an Joseph (das sich nicht erhalten hat) und eines an die Söhne.

527 In der P gelten die Kinder eigentlich als Jakobsöhne (48,5 – auch wenn man auf die problematische Deutung als Adoption verzichtet), sodass der Segen wie üblich von einer Generation auf die nächste, allerdings durch zwei Söhne repräsentierte, übergeht; dies spielt in V.15f jedoch keine erkennbare Rolle.

(V.1b–2) und Worten/Sprüchen an die in genealogischer Reihenfolge aufgeführten 12 Söhne (V.3–27) folgt; ein *expliziter Segen* ergeht dabei nur an Joseph (V.25f). Ein Schlusskommentar des Erzählers würdigt das Vorgehende als Rede Jakobs an die 12 Stämme Israels (V.28a.b α^1) und interpretiert Jakobs Rede berichtend *als Segnung der Stämme mit einem je spezifischen Segen* (V.28b α^2 –b β).

Die Situation wird knapp – im Anschluss an Kap. 48 nach wie vor im Kontext des Todes Jakobs – umrissen: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל-בָּנָיו וַיֹּאמֶר: »Und Jakob rief seine Söhne und sprach« (V.1a). Jakobs prosaische Einleitung in direkter Rede macht deutlich, dass der gegenwärtigen Versammlung eine zukunftsbezogene, vielleicht gar eschatologische Bedeutung zukommt: הִתְאַסְפוּ וְאָנֹכִי־לָכֶם אִתְּ אֲשֶׁר-יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים: »Versammelt euch, und ich will euch mitteilen, was euch begegnen wird am Ende der Tage« (V.1b). Der poetisch geformte V.2 wiederholt an die Söhne Jakobs gewandt die Aufforderung zur Zusammenkunft und zum Hören »auf Israel, euren Vater« (אֶל-יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם). Danach folgen die eigentlichen Stammessprüche: Während der erstgenannte Ruben noch direkt angedredet wird – so dann einzig noch Juda und teilweise Joseph –, ergehen die weiteren Sprüche in 3. Person »über« die Söhne. Im Blick auf den Zeitbezug sind die mehrheitlich nominal gebildeten Sprüche nicht festgelegt: Die metaphorischen Prädikationen können oft als gegenwärtige Beschreibungen oder als zukünftige Wünsche gedeutet werden; klar futurisch ausgerichtet ist v.a. der Juda-Spruch (vgl. V.10f) und das Wort an Simeon/Levi (vgl. V.7; s.a. zu Ruben V.4). Was die Wertung betrifft, so zeigen die Sprüche an Ruben und Simeon/Levi zu Beginn der Rede eine deutlich negative Qualifikation (V.4.7), während danach der Juda-Spruch ebenso klar positiv bewertet ist (V.10ff) und die anschließenden Worte über Sebulon, Issachar, Dan, Gad, Asser, Naphtali sowie am Schluss über Benjamin neutral-positiv klingen (V.13–21.27). Dazwischen steht der für die vorliegende Fragestellung entscheidende *Joseph-Spruch* (V.22–26); er ist ebenso positiv qualifiziert wie der Juda-Spruch und dominiert zusammen mit diesem die Rede insgesamt, wie Umfang und Inhalt belegen. Joseph wird als »junger Fruchtbaum an der Quelle« (בֶּן פֶּרֶחַ עַל-יְעוֹן) V.22 gepriesen, der hoch wächst. So wird er zwar von Pfeilschützen angegriffen, doch bleibt sein Bogen fest und seine Hände gelenkig – »durch den Starken Jakobs« (מִיַּד אֲבִיר יַעֲקֹב) V.24) und

מֵאֵל אֲבִיךָ	(49,25) von dem Gott deines Vaters ⁵³¹ (her)
וַיַּעֲזֹרְךָ	– (und) er wird/möge dir helfen –
וְאֵל־שָׂדֵי	und dem allmächtigen Gott
וַיְבָרְכֶךָ בְּרַכַּת שָׁמַיִם מֵעַל	– (und) er wird/möge dich segnen <mit> den Segen des Himmels von oben,
בְּרַכַּת תְּהוֹם רַבְּצֹת תַּחַת	den Segen der Flut, die unten lagert,
בְּרַכַּת שְׁדִים וְרֵחַם	den Segen der Brüste und des Mutterschoßes.
בְּרַכַּת אֲבִיךָ נִבְרוּ עַל-בְּרַכַּת הַרְרֵי עַד	(26) Die Segen deines Vaters überragen die Segen
(וְעַל־529) תְּאֵנוֹת נֹבְעֹת עוֹלָם	der uralten Berge (und) die Lieblichkeit der ewigen Hügel.

528 So statt des m.E. immer noch wahrscheinlichen Textfehlers וְאֵת שְׂדֵי in \mathfrak{M} mit \mathfrak{u} , \mathfrak{G} , \mathfrak{S} ; vgl. BHS z.St., die meisten Komm. und etwa *M. Rösel*, Genesis 49, 69; *J.-D. Macchi*, Israël, 219ff; anders *H.-D. Neef*, Ephraim, 123 (אֵת: »bei«); *de Hoop*, Genesis 49, 206f; *Seebass*, Genesis 3, 166.

תְּהִיִּין⁵³⁰ לְרֵאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֵד גְּזִיר אֶחָיִי Sie mögen kommen auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Geweihten seiner Brüder.

Mit dem abschließenden Wort an Benjamin (V.27) endet Jakobs Rede. Dies indiziert V.28, wo auf der Erzählebene ein Kommentar anschließt, der die Söhne als die 12 Stämme Israels bezeichnet und die vorangegangenen Worte als (Segens-)Rede⁵³² Jakobs deutet (V.28a.b α^1): כָּל-אֵלֶּה שֶׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שָׁנִים עָשָׂר וְזֹאת אֲשֶׁר-דִּבֶּר לָהֶם אָבִיהֶם: »Alle diese < sind > die 12 Stämme Israels. Und dies < war es >, was ihr Vater ihnen sagte«. Die Fortsetzung des Kommentars in 49,28b α^2 - β interpretiert nun die mitgeteilte Rede berichtend als Segnung der Stämme:

וַיְבָרֶךְ אֹתָם (49,28 Und⁵³³ er segnete sie:
 אִישׁ אֲשֶׁר כְּבָרְכֵתוֹ בְּכֶךְ אָתָם β - α^2) Einen jeden gemäß seinem Segen segnete er.

Danach wiederholt der priesterschriftliche Abschnitt V.29–33 Jakobs Befehl an die Söhne, ihn zusammen mit den Vorfahren in der Höhle zu Makpelah zu bestatten.

Der Jakobseggen besitzt einige *literarische Vernetzungen* zur VG; ohne die Belege im Einzelnen durchgehen zu können, weisen sie Kap. 49 insgesamt sehr deutlich als »Rezeptionstext« aus⁵³⁴. Differenzierter wird man die intertextuellen Bezüge zu weiteren atl.

529 Konjiziert nach G ἐπ' εὐλογίαις ὁρέων μονίμων καὶ ἐπ' εὐλογίαις θινῶν ἀεινάων (mit *Westermann*, BK 1/3, 249 u.v.a.) gegenüber dem schwer verständlichen N על-בְּרַכַת הוֹרֵי עַד-תְּאֹת נִבְעַח עוֹלָם (dafür *de Hoop*, a.a.O., 181.215ff; er vokalisiert textkritisch הָרֵי, leitet diachron aber הוֹרֵי von הָרָה ab und fasst nach ugaritischen Parallelen בְּרַכַת הוֹרֵי עַד als »Segnungen meiner alt[ehrwürdig]en Vorfahren [blessings of my progenitors of old]« auf [215ff.533ff]; dabei streicht er die zweite Aussage V.26 β , wogegen nicht nur formal wie inhaltlich der Parallelismus spricht, sondern auch die erforderliche Änderung der Worttrennung und nicht zuletzt natürlich der religionsgeschichtlich – zumal soweit in [Vorstufen von] Kap. 49 erkennbar – extreme Rückschluss in die Spätbronzezeit).

530 Kontextuell ist sicherlich die pluralische Form zu lesen statt des Singulars mit ו-energicum im Codex Leningradensis: תְּהִיִּין.

531 Dies scheint mir im Kontext der VG die eindeutig plausiblere Lesart zu sein als die appositionelle Deutung »von dem Gott, deinem Vater« (so jetzt vor ugaritischem Hintergrund *de Hoop*, Genesis 49, 205f).

532 Dass es sich um eine Segens-Rede handelt, lässt sich aus der unmittelbaren Fortsetzung folgern, die ebenfalls zu diesem Kommentar gehört, da sie parataktisch anschließt und sich situativ bruchlos an die Rede-Szene anfügt (ja mit בְּכֶךְ sogar V.25f explizit aufgreift).

533 Nach dem eben erläuterten Verständnis ließe sich eindeutiger auch temporal oder modal übersetzen: »Und dies < war es >, was ihr Vater ihnen sagte, als/indem er sie segnete«. Dass der Segensvorgang mit der voranstehenden Rede Jakobs zusammenfällt, bestätigt auch der anschließende Relativsatz: Die für jeden Stamm spezifischen Segensworte werden ja nicht mehr mitgeteilt, sondern sind eben mit den vorangegangenen Stammessprüchen identisch.

534 »Rezeption« ist hier im weiten Sinn traditionsgeschichtlich so gefasst, dass zahlreiche Informationen, Begebenheiten oder Erzählungen aus dem Bereich der VG als bekannt vorausgesetzt werden. Zu den Bezugsstellen von Kap. 49 vgl. die Komm. und ausführlich *Zobel*, Stammesspruch, 6ff; *Macchi*, Israël, 49ff.301f; *de Hoop*, Genesis 49, 511ff; exemplarisch gilt dies am Anfang etwa für V.4 (s. 35,22).5–7 (s.

Texten außerhalb der VG beurteilen müssen: Segensthematisch ist vorab im Joseph-Spruch die enge Übereinstimmung von V.25f mit Dtn 33,13f.15f von Interesse; ein Vergleich erweist dabei jedoch Gen 49 – zumindest für diese Passagen – als ältere Spendestelle für Dtn 33⁵³⁵.

Entstehungsgeschichtlich ergibt sich damit für Kap. 49 als Komposition (mindestens von V.3–27*) eine – breite – Spanne zwischen entstehender VG und formativer Pentateuchredaktion (Dtn 33, s.u. B.III.3.d–e).

Dabei besteht zunächst ein Konsens darüber, dass das Kap. priesterschriftlich eingefasst ist in V.1a/28b*.29–33; umstritten ist (abgesehen von Teilen des hier nicht relevanten V.33) einzig V.28b, den man ganz, teilweise oder gar nicht zur P rechnen kann. M.E. ist die Mittellösung zu favorisieren, nach der auf die Situationsangabe V.1a der knappe Bericht des Segensvollzugs **וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים**: »und er segnete sie« (V.28ba²) folgt und danach V.29–33 den Bestattungsbefehl detaillieren⁵³⁶: (1) Dafür spricht zunächst generell der narrative Ablauf (im Horizont der P). (2) Und näherhin ist die knappe Segensformulierung V.28ba² genau so sonst nur in der P, dort aber mehrfach, belegt⁵³⁷. (3) Dabei passt insbes. die fehlende Konkretisierung (Segensinhalt u.ä.) gut zur priesterschriftlichen Konstellation, für die in erster Linie der faktische Segensvollzug zählt. Deshalb und wegen des eindeutigen Rückbezugs auf V.3–27, die erst später eingefügt werden (s.u.), gehört hingegen die Segensspezifizierung V.28bb wahrscheinlich nicht zum P-Bestand⁵³⁸. (4) Situativ entspricht V.28ba² damit eine Generation später präzisiert der Segensweitergabe von Isaak an Jakob in 28,1 (und erreicht mit der Segensauffächerung auf die 12 Stämme Israels in personeller Hinsicht das Ziel der P). Dies wird da-

Kap. 34, bes. V.25). Im Schlussteil V.22–26, der für die vorliegende Fragestellung bes. interessant ist, fehlen eindeutige Bezüge zur Josephgeschichte (s.u. Anm. 550); die Gottesbezeichnungen in V.24b und V.25 sind mit Ausnahme von **אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** enger mit der VG 12–36 als mit der Josephgeschichte verbunden (s. trotz anderer Deutung das Material bei *Macchi*, a.a.O., 207ff).

535 Dies wird erst u. B.III.3.d aufgewiesen werden, weil dabei zugleich die Transformationen der Segensthematik herausgearbeitet werden können.

536 So mit *Levin*, Jahwist, 309f und jüngst *Schmidt*, Josefsgeschichte, 118.123; die P wird beschränkt auf V.1a.29–33 von *Noth*, Pentateuch, 18; *Seebass*, Genesis 3, 183; s. schon *T. Nöldeke*, Untersuchungen, 34f, aber erweitert auf V.1a.28b–33 von *K. Elliger*, Sinn, 121; *Westermann*, BK 1/3, 223.252; *Zenger*, P, 163; *Macchi*, Israel, 27f; *Schmitt*, Stammesgeschichte, 3; *de Pury*, Umgang, 45. – Nur erwähnt sei, dass die P nun grundsätzlich bestritten wird von *de Hoop*, Genesis 49, 439ff.503ff.619f (V.1f.28.29–32.33* werden der Juda-Schicht zugeordnet – im 10. Jh. v.Chr.).

537 Vgl. in der P vorab den zwischenmenschlichen Segensvollzug Ex 39,43 (Mose segnet das Volk); von Gott Gen 1,22 (Wasser- und Flugtiere).28 (Menschen); 5,2 (Menschen). Mit singularischem Objekt begegnet der Narrativ Gen 28,1 (Isaak segnet Jakob); 35,9 (Gott segnet Jakob, s.a. 48,3), mit einem Eigennamen als Objekt Gen 25,11 (Isaak). – Selbstverständlich finden sich ähnliche zwischenmenschliche Segensvollzüge auch sonst in der VG (s. v.a. Gen 14,19 [Malkisedek segnet Abram]; 24,60 [Bruder und Mutter segnen Rebekka]; 27,4 etc. [Isaak segnet Sohn]; 32,1 [Laban segnet Kinder]; 48,15 [Jakob segnet Joseph]), werden aber eben mehr oder weniger abweichend formuliert.

538 Da die Rückbezüge auf V.3–27 unbestreitbar sind (s.o.), ergibt sich dies stringent, *wenn* die V.3–27 erst nachpriesterschriftlich in Kap. 49 umgestellt werden (s.u. bei Anm. 545).

durch gestützt, dass die Reihenfolge קרא → ברך → צנה V.1a.28b α^2 .29a exakt 28,1 entspricht und in der VG nur hier begegnet⁵³⁹. Trotz des knappen Umfangs lässt sich m.E. somit eine Zuweisung von V.28b α^2 zur P begründen.

Demnach umfasst der nicht-priesterschriftliche Bestand 49,1b.2.3–27.28a–b α^1 .b β . Im hier interessierenden Kontext gilt es einerseits den doppelten Rahmen V.1b.2/V.28* und andererseits den Joseph-Spruch V.22–26 innerhalb der Sammlung V.3–27 zu erörtern.

Bei der doppelten Einleitungsbemerkung V.1b.2 hebt der prosaische V.1b auf den futurischen Inhalt der folgenden Rede ab, während der poetische V.2b Jakob als Sprecher und die Vater-Söhne-Relation herausstellt. Nimmt man hinzu, dass V.1b die P-Situationsangabe V.1a voraussetzt – wenn man nicht eine verlorene Einleitung postulieren will –, V.2 indes als selbständige Situationsangabe und Einleitungsbemerkung fungieren kann, drängt sich die Annahme eines Wachstums auf: V.2 bildet die ursprüngliche Einleitung der Reihe V.3–27⁵⁴⁰, die von der P unabhängig ist und wahrscheinlich eine eigene Vorgeschichte hat (s.u.). V.1b hingegen stellt eine nachpriesterschriftliche Ergänzung der Einleitung dar (zur Verortung s.u. Anm. 544), die eine dezidierte Zukunftsperspektive einbringt – unabhängig davon, ob und in welchem Sinn ihr auch eine eschatologische, d.h. endzeitlich-letztgültige Bedeutung eignet⁵⁴¹.

V.2 mit den beiden erwähnten Aspekten des Sprechers und der Relation hat sein Pendant im formal abgehobenen Erzähler-Kommentar V.28a–b α^1 , wenn dort die 12 Stämme und die Vaterrede unterstrichen werden. (Allerdings lässt וְיָזַח אֶת־רֵדְדָר in Erstposition auch den Inhalt, den in der Einleitung v.a. V.1b ankündigte, anklingen.) V.28a–b α^1 scheint daher am ehesten V.2 zu korrespondieren und derart V.3–27 – sei es als selbständige Einheit, sei es in einem größeren literarischen Horizont – abzuschließen⁵⁴²; dies kann hier jedoch auf sich beruhen.

Wichtiger ist die Segensspezifizierung V.28b β , die – ähnlich wie in V.1 – die P-Segensformulierung V.28b α^2 voraussetzt und vermutlich das Stichwort ברך kommentiert: Ausgehend vom Joseph-Spruch V.22–26 wird die gesamte Jakob-Rede nun als Segen interpretiert⁵⁴³, der für jeden der 12 Stämme spezifisch formuliert ist. Perspektiviert V.1b also das Kap. als zukünftige Prophetie über das Ende der Tage (was Anhalt v.a. am ersten kompositionell dominanten Juda-Spruch in V.10f sowie an V.7 hat), so wird es von V.28b β als patriarchaler Segen gedeutet (was sich aus dem zweiten kompositionell beherrschenden Joseph-Spruch in V.25f ableitet). Wenn die o. begründete Vermutung zutrifft, dass die Komposition V.2–28b α^1 aufgrund der Todessituation Jakobs und des Stichworts ברך in den P-Rahmen eingefügt wird (wohl bei der Einarbeitung der

539 So mit *Macchi*, *Israël*, 28; s.a. *de Pury*, *Umgang*, 41f Anm. 42.

540 So die *opinio communis*, etwa mit *Gunkel*, *HK* 1/1, 479; *Westermann*, *BK* 1/3, 252; *Scharbert*, *NEB* 16, 292; weitere bei *Macchi*, a.a.O., 35f Anm. 32.

541 Vgl. dazu *Schorn*, *Ruben*, 250 (»eschatologische[r] Einschub«); ausführlich *Macchi*, a.a.O., 29, der mit Recht gegenüber einer strikt eschatologischen Perspektive zurückhaltend bleibt (37).

542 Vgl. so etwa *Westermann*, *BK* 1/3, 252.278; *Scharbert*, *NEB* 16, 297.

543 So mit *Schöpflin*, *Jakob*, 505f. – Unscharf und z.B. schwer von einer (ihrerseits definitorisch nicht unproblematischen) messianischen Weissagung abgrenzbar wird das Segensverständnis, wenn man mit *de Hoop*, *Genesis* 49, 294.315 oder *Schorn*, *Ruben*, 261 auch den Juda-Spruch aufgrund seiner Inhalte als Segen fasst oder gar pauschal von »tribal blessings« spricht (so etwa *Carr*, *Fractures*, 250; ähnlich *Henderson*, *Blessing*, 145; s.a. *de Moor*, *Genesis* 49, 179 u.ö.).

VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte in die P⁸¹ [s.u.]), um diesen zu detaillieren, dann scheint es am wahrscheinlichsten, den Erzähler-Kommentar zur Segensspezifizierung V.28b^β eben dieser Redaktion zuzuschreiben und als deren Gesamtinterpretation von Kap. 49 zu fassen⁵⁴⁴.

Die weitere Vorgeschichte von V.2–27/28b^α – bevor sie ausweislich des P-Rahmens nachpriesterschriftlich in Kap. 49 eingefügt werden⁵⁴⁵ – kann hier nur in den Blick kommen, soweit sie den Joseph-Spruch V.22–26 betrifft. Dieser präsentiert sich im Rahmen poetischer Ausdrucksweise als kohärente Einheit: Der mit einer Pflanzen- oder eher Tiermetapher als fruchtbar präsentierte Joseph (V.22) wird angefeindet (V.23), kann aber bestehen (V.24a), weil ihm Gott beisteht (V.24b^{ff}) und ihn segnet (V.25f). Insbes. die geballten Segensformulierungen in V.25–26a sind dabei literarkritisch nach fast einhelliger Übereinstimmung einheitlich⁵⁴⁶, wobei V.25f zwingend V.22–24a.b voraussetzen⁵⁴⁷. Allerdings bleibt die Datierung – ebenso wie bei den übrigen Sprüchen mit ihren Pflanzen-, Tier- oder Namensmetaphern zu den Stämmen – schwierig und ist nach der Problematisierung der Gattung ›Stammesspruch‹ (und deren historischer Auswertbarkeit)⁵⁴⁸ nicht einfacher geworden (s.u. Anm. 552).

Vielleicht führt hier eine *redaktionsgeschichtliche Erwägung zu 49,2–27/28b^α* einen Schritt weiter: Die Spruch-Reihe mit der Einleitung V.2 passt sich jetzt zwar gut in den

544 Dies erwägt auch *Schöpflin*, Jakob, 505. – Ob sich damit V.1b verbinden lässt, wie häufig angenommen wird (etwa von *Levin*, Jahwist, 309f), und somit redaktionell Prophetie und Segen Jakobs zusammen gesehen werden (können), mag hier offen bleiben. Gegenüber der gängigen Annahme einer Einzelglosse (vgl. die Lit. bei *Macchi*, Israel, 35f Anm. 32) könnte sich dies anbieten, wenn erstens die Prophetie nicht streng eschatologisch verstanden wird (s.o. Anm. 541), zweitens eine literarhistorische Vermutung einbezogen wird (s.u. Anm. 556) und drittens die ähnlichen Verbindungen im (später anzusetzenden und Gen 49 u.a. rezipierenden [s.u. B.III.3.d]) hinteren Dtn-Rahmen (vgl. die Wendung בְּאֶרְצוֹת הַיְיִטִּים Dtn 31,28 im Horizont von Dtn 31ff und v.a. die [Re-]Prophetisierung Moses in dessen Segen Dtn 33,1 [s.u. Anm. 768]) ausgewertet werden.

545 So mit *Schmidt*, Josephsgeschichte, 127f; *Schmitt*, Josephsgeschichte, 73 Anm. 305; *ders.*, Stammesgeschichte, 4; *Levin*, a.a.O., 311; *Kebekus*, Joseferzählung, 209.214 (Juda-Schicht); *Macchi*, a.a.O., 28.39 (für V.1b–28b^α); *Millard*, Genesis, 61 u.a.

546 Vgl. *Neef*, Ephraim, 126; *Macchi*, a.a.O., 233ff; *Seebass*, Stammesprüche, 336f; *ders.*, Genesis 3, 182 für V.22–26.

547 Daher scheidet die Annahme von selbständigen Einheiten in V.23f (*Zobel*, Stammesspruch, 22) oder V.25f (*Zobel*, a.a.O., 24; *Westermann*, BK 1/3, 271f.273f) aus. Möglich, aber im Einzelnen schwer nachweisbar bleiben Vermutungen zu Fortschreibungen in V.23f (*Zobel*, a.a.O., 22), V.24b–25a^α (*Westermann*, a.a.O., 271f), V.24b–26 (*E. I. Fripp*, Note, 263ff), V.25f (*Schorn*, Ruben, 114.261) oder V.26a (*de Hoop* [s.o. Anm. 529]). Thematisch und formal dürfte dabei die Einschätzung von V.25f als redaktionelle Erweiterung von V.22–24 im Anschluss an V.24b die größte Plausibilität besitzen. Da sich jedoch für V.25f keine von V.24b abweichende redaktionelle Ebene plausibilisieren lässt – die Gottesbezeichnungen in V.25a weisen ebenso wie diejenigen in V.24b auf den Jakobzyklus (s.o. Anm. 534) –, gehört V.25f und damit der Joseph-Spruch V.22–26 (allenfalls unter Aufnahme älteren Materials in V.22–24a) am ehesten auf diese Ebene des Jakobzyklus.

548 Vgl. *S. Gevirtz*, Blessing, 113f; *S. Beyerle*, Mosesege, 274f; *de Hoop*, a.a.O., 248ff und zuletzt *Schöpflin*, Jakob, 504.

P-Rahmen ein, doch bestehen Zweifel, ob dies auch den ursprünglichen literarischen Ort von V.2–27/28b α ¹ darstellt. Zweifel ergeben sich einerseits aus dem literarisch sekundären Charakter von Kap. 48f insgesamt, der auch den P-Rahmen von Kap. 49 betrifft (s.o.). Andererseits bleiben V.2–27/28b α ¹ auch als Teil eines älteren Schlusses der Josephgeschichte problematisch: (1) Es agiert wieder Jakob statt Joseph als Protagonist, was ein erhebliches Kohärenzproblem darstellt. (2) Situativ fügt sich die Beschreibung der Söhne/Stämme im Land (s. bes. V.13ff) – zumal ohne die futurische Perspektivierung von V.1b – schlecht zum in Ägypten handelnden Schluss der Josephgeschichte (50,1.22; s. aber 50,14.24). (3) Schließlich setzen die literarischen Bezüge von V.2–27/28b α ¹ zur VG wahrscheinlich eine literarische Verbindung voraus, wie die Stämmenamen im Verein mit weiteren intertextuellen Vernetzungen nahelegen⁵⁴⁹, sodass eine selbständige Josephgeschichte (37,2–50,21*), wie sie ursprünglich nach wie vor anzunehmen ist, nicht in Frage kommt; dies gilt auch deshalb, weil umgekehrt die Josephgeschichte ihrerseits gerade nicht rezipiert wird⁵⁵⁰.

Demgegenüber bietet das jetzige Ende des Jakobzyklus in Kap. 35* eine ungleich passendere Anschlussstelle für 49,2–27*/28b α ¹: (1) Literarisch erscheint ein Anschluss von 49,2–27*/28b α ¹ – allenfalls mit einer Situationsangabe, die später durch 49,1a ersetzt wurde – an den Jakobzyklus nach der Rückkehr Jakobs ins Land 33,17(.18ff); 35,1ff.19f/21f durchaus plausibel, wenn auch nicht gerade zwingend⁵⁵¹. Dabei könnte Rubens Untat 35,22 (bei entsprechender Diachronie) vielleicht den unmittelbaren Anlass für Jakobs Einberufung der Söhne und für seine Rede an sie (49,2) abgeben und macht die Abwertung Rubens in 49,4 verständlich (s. vorige Anm.). (2) Personell und situativ fügen sich sowohl Jakob als Protagonist als auch die Söhne/Stämme im Land sehr gut in den Jakobzyklus nach der Rückkehr Jakobs ins Land 33,17(.18ff); 35* ein; zumal mit dem Sterbesegen Jakobs, der mutmaßlich bereits als solcher stilisiert war, auch die »Biographie« Jakobs zu einem Abschluss kommt. (3) Kompositionell erhält der Jakobzyklus nach dem eher bescheidenen Bericht in Kap. 35* mit Kap. 49,2–27*/28b α ¹

549 In der Josephgeschichte werden nur Ruben, Simeon, Juda sowie Joseph und Benjamin genannt. Zu den sonstigen Bezügen s. die Lit. o. Anm. 534.

550 Konsens besteht darüber, dass es außer im Juda- und im Joseph-Spruch keine Konnexen zu Kap. 37ff gibt (vgl. nur *Seebass*, Genesis 3, 184). Kann ersterer – auch aufgrund seiner wohl redaktionellen Bestandteile – hier auf sich beruhen, ist zum Joseph-Spruch zu konstatieren, dass keine stichhaltigen literarischen Bezüge von V.22–26 zur Josephgeschichte vorliegen (mit *Uehlinger*, *Fratrie*, 305 Anm. 7; *Schmid*, Josephgeschichte, 115; generell kritisch schon *Kessler*, Querverweise, 172; gegen *Macchi*, Israel, 185ff).

551 Das Ende des Jakobzyklus lässt sich kaum schon in Kap. 32f bzw. näherhin in 33,17(ff) finden (so nach *Gunkel*, HK 1/1, 355ff.368 vorab *Blum*, Vätergeschichte, 145ff.168f; neuerdings *Taschner*, Verheißung, 21.199ff); denn die zentrale Bethel-Erzählung 28,10–22 erfordert doch wohl die Erzählung von Jakobs Rückkehr nach und Altarbau in Bethel, mithin Kap. 35* (s.o. Anm. 447; s.a. *Nauerth*, Jakobserzählungen, 149f [s. aber seine Grundschrift]; *Wahl*, Jakobserzählungen, 216f; *Gese*, Jakob, 33ff; *Ruppert*, Genesis 3, 33f; *de Pury*, Genèse 12–36, 144ff [s. aber seinen jhwistischen Jakobzyklus *ders.*, Promesse, 519ff]).

Ob 35,19f/21f einen passenden Abschluss darstellen (s. einerseits *Kratz*, Komposition, 270.273.280; andererseits *Schmid*, Josephgeschichte, 114), mag hier dahingestellt bleiben; zumindest scheint er für eine Gipfelung in Kap. 49* offen zu sein, wobei dann eben auch der Rubenbezug 35,22/49,4 erheblich prominenter würde.

einen gewichtigen Abschluss. (4) Damit ergibt sich konzeptionell eine klar volksbezogene Zielperspektive auf das Zwölfstämmevolk Israel (im Land) hin. Sie liegt ja prinzipiell schon im Namen ›Jakob-Israel‹ begründet, doch mit Kap. 35* bleibt die Erzählung im Wesentlichen auf die (mobile) Existenz des Erzvaters Jakob selber im Land beschränkt, ohne dass die Volksperspektive umgesetzt wird. In diesem Duktus führt Kap. 49* konsequent zum Zwölfstämmevolk im Land weiter und würdigt dessen Existenz im Land; näherhin werden dabei Juda und Joseph hervorgehoben, wobei das Achtergewicht dem Segenswunsch an Joseph (V.25f) zukommt bzw. belassen wird⁵⁵². Insgesamt präsentiert sich der Jakobzyklus derart als selbständige Ursprungserzählung des Volks Israel im Land: Die Landnahme erfolgte durch Jakob-Israel und ging offenbar – anders als im Enneateuch – ohne Probleme vonstatten⁵⁵³.

Dass der (später sog.) Jakobsegen 49,2–27*/28ba¹ ursprünglich als Abschluss eines Jakobzyklus 25–35*; 49* – und später einer VG 12–35*; 49* – fungiert⁵⁵⁴, bleibt somit zwar eine entstehungsgeschichtliche Hypothese, gewinnt aber m.E. im »kumulativen Indizienprozess« erhebliche Plausibilität. Bei der Verbindung der VG 12–35*; 49* mit

552 Ausweislich der Ruben- und Simeon-/Levi-Bezüge (s.o. Anm. 534.551) – wenn sie nicht jünger sind – liegt auch auf dieser Ebene bereits der doppelte Fokus auf Juda und Joseph vor (anders *Dietrich*, Josephserzählung, 50). Sollte sich tatsächlich eine Juda-Schicht von einer älteren Joseph-Schicht abheben lassen (vgl. dazu *Redford*, Joseph, 138ff.178ff; *Schorn*, Ruben, 248ff; *de Hoop*, Genesis 49, 450ff; *Dietrich*, a.a.O., 21ff; *Carr*, Fractures, 249ff; *K. Sparks*, Genesis 49, 327ff), führte letztere auf eine noch ältere Vorgeschichte von 49,2–27*/28ba¹.*

Fragt man, ob der segenthematische *Joseph-Spruch* ursprünglich eigenständig war, den Höhepunkt einer (selbständigen?) Joseph-Schicht bildete oder eigens für den Abschluss des Jakobzyklus formuliert wurde, so favorisieren die literarischen Bezüge (s.o. Anm. 534.547) letztere Option. Im Blick auf die *Datierung von 49,22–26* ergibt sich daraus – konkrete historische Anhaltspunkte fehlen ansonsten, gerade auch in V.23–24a – eine Verortung in der mittleren Königszeit (späteres 8./früheres 7. Jh. v.Chr. [s.o.]), was auch durch die Ähnlichkeit von V.22–26 zu religionsgeschichtlichen Befunden der Eisenzeit IIB–C gestützt wird (s.a. die Übersichten bei *Neef*, Ephraim, 127ff [V.22ff datiert mit Jos 17,14–18 zwischen Richterzeit und Landnahme]; *de Hoop*, a.a.O., 594ff [V.22ff gehört als einziger Spruch zur (spätbronzezeitlichen) Joseph-Schicht]; *Macchi*, Israel, 235ff [V.22ff entstammt der perserzeitlichen Schlussredaktion von Kap. 49 und des Pentateuchs]; gar für authentisch hält den Spruch *Henderson*, Blessing, 148.156f).

553 In diesem Fall wäre der ursprüngliche Schluss des Jakobzyklus bzw. einer vorprieesterschriftlichen VG nicht »verloren gegangen« (so *Krüger*, Redaktionen, 62 zu Kap. 35*; 45*; 50* als diskutierten Abschlüssen einer VG), wohl aber bei der Einarbeitung der Josephgeschichte (s.u.) wesentlich verschoben worden – allerdings nicht über mehrere Bücher hinweg, wie *Krüger*, ebd. erwägt, der mit dem Verlust des VG-Endes rechnet, »wenn nicht Reste davon noch im Richterbuch enthalten sind«.

554 Vgl. so neben *E. Burrows*, Oracles, 61ff, der die Abfolge 35,22 → 49* dezidiert für »practically certain« hielt, die neueren Ansätze bei *Willi-Plein*, Josefsgeschichte, 325 (Kap. 49* als Kern der VG überhaupt, was weder inhaltlich noch literarisch überzeugt und konzeptionell an die Funktion von Geschichtssummarien wie Dtn 26,5–10 in klassischer Sicht erinnert); *Blum*, Vätergeschichte, 260; *Schorn*, Ruben, 259f und neuerdings *Dietrich*, Josephserzählung, 49f; *Schmid*, Josephsgeschichte, 114ff.

der (zuvor selbständigen) Josephgeschichte 37–50* wird das Schlusskap. 49* mit seiner volksbezogenen Schilderung der Stämmeexistenz im Land verständlicherweise nach hinten an den jetzigen Ort verlagert; wenn dabei ausweislich der Befunde in Kap. 49 die Sammlung V.2–27*/28b α ¹ – mittels V.1b.28b β – in den P-Rahmen V.1a.28b α ².29–33 eingefügt wird (s.o.), folgt daraus, dass die Verbindung der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50* im Zuge der Kombination mit der (bzw. kompositionell betrachtet: Einarbeitung in die) P^(S) erfolgte – also noch in erheblicher Distanz zu einer formativen Pentateuchredaktion⁵⁵⁵. Dann fällt einerseits die Integration der älteren Josephgeschichte 37,2–50,21* mit deren Umgestaltung zu einer Eisodoserzählung zusammen⁵⁵⁶, andererseits resultiert, dass es eine eigenständige VG 12–50^(*)⁵⁵⁷ nie gegeben hat. Indes bedürfen diese weit reichenden Folgerungen, die allein aufgrund von Kap. 49 gewonnen wurden, der eingehenderen Überprüfung. Unabhängig davon bleibt die prominente Stellung und Funktion von Kap. 49 am Ende der gesamten VG festzuhalten⁵⁵⁸.

Die *Segens-Konstellationen* in 49,25f und 49,28b β (nach 49,28b α ²P) bilden den Abschluss der Segenthematik in der VG:

- In *formaler Hinsicht* stechen die fünf nominalen Belege im poetisch geformten Segenswunsch V.25f hervor, die auf die verbale Einleitung folgen: Mit sechs Belegen auf zwei Verse erreicht die Segenthematik so jedenfalls quantitativ die größte Dichte in der VG, ja im gesamten AT (neben den sechs Belegen in Dtn 28,3–6); dabei bedeutet das Verhältnis von Nominal- zu Verbalformulierungen von 5 : 1 eine Umkehr der üblichen Relationen in der VG (1 : 5,1) und im AT (1 : 4,6).

Auch der prosaische Erzählerkommentar V.28b α ²-b β weist drei Belege auf (wovon einer priesterschriftlich ist), und präsentiert die – redaktionsgeschichtlich wie kanonisch relevante – Schlussdeutung von Kap. 49.

555 Dies gilt unbeschadet der wichtigen kompositionellen Funktion von Gen 49/Dtn 33 im vorliegenden Pentateuch (s.u. B.III.3.d mit Anm. 764.766). Indes stellt *Machi*, Israel, summarisch 303f Kap. 49 in größte Nähe zu einer Pentateuchredaktion.

556 In diesem Horizont könnte dann auch die *Zukunftsperspektive von V.1b* verständlich werden: Die zuvor mit den 12 Jakobsöhnen bzw. -stämmen erreichte Volksexistenz im Land verschiebt sich durch den P-Plot zumindest hinter den Exodus – und gerät so in weite Ferne. Dabei mag Kap. 49 innerhalb der P^S (mit der redaktionellen Integration der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50*) zunächst eine utopische Zukunftshoffnung darstellen, wird jedoch später innerhalb eines enneateuchischen Horizontes historisiert verstanden.

557 So etwa *Schmid*, *Erzväter*, 60f.102ff (Lit.) u.v.a.

558 Die kompositionell intendierte Platzierung von Gen 49 betont z.B. *Seebass*, *Genesis* 3, 184f völlig zu Recht. Das schließt eine Vorgeschichte im skizzierten Sinn natürlich nicht aus (anders *Schöpflin*, *Jakob*, 512.521, die [zumindest] 49,24b–26 im direkten Anschluss an 48,15f* zum Grundbestand der Josephgeschichte rechnen will [s.o. Anm. 511]; dagegen sprechen nicht nur 48,15f [s.o.], sondern auch die fehlende Erklärung, wie es zum jetzt vorliegenden Text gekommen ist).

- Der *Segensvorgang* insgesamt spannt sich nach V.24ff von El Šadday (V.25a) über die zentralen und breit ausgeführten Segensgehalte (V.25bf) bis zum Haupt Josephs als erwünschtem Empfänger (V.26b).
V.28bβ ergänzt dagegen den äußerst knapp berichteten Segensvorgang in der P um die Präzisierung, dass Jakob den Stämmen einen je spezifischen Segen zukommen ließ (s.u.). Im Anschluss an die P und Kap. 48* (V.9.20), das bereits eine Generation weiter geht, vollzieht sich demnach auch hier die Segensweitergabe von Jakob an – alle 12 – Söhne/Stämme, wobei weiterhin das transformierte Segensparadigma von Kap. 27 nachwirkt.
- Der *Segensinhalt* besteht gemäß V.25f in der (Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt gedeihen lassenden) Wasserversorgung durch Himmel und (Grundwasser-)Flut einerseits und der elterlichen Fertilität (die Bergen und Hügeln überlegen ist) andererseits. Dabei ist die erste Doppelaussage relativ gut verständlich: Die Segen von Himmel und Flut bezeichnen offensichtlich die Versorgung der Lebenswelt mit lebensförderlichem – und nicht etwa chaotisch-bedrohendem – Regen- bzw. Grundwasser; von den Folgeaussagen her kann man erwägen, ob sich die Wasserversorgung konkret vorab auf die darauf bes. angewiesene Pflanzenwelt bezieht (s.u.).

Es fällt auf, dass die Flut, »die unten lagert«, theriomorph eingeführt⁵⁵⁹ und damit ein Stück weit »personifiziert« als Handlungsinstanz vorgestellt wird. Nimmt man die sich in allen Nominalformulierungen durchhaltende Bildung mit folgendem Genetivus subjectivus hinzu, liegt die Frage nahe, ob und wieweit »Himmek« (שָׁמַיִם), »Flut« (תְּהוֹמוֹת), »Brüste« (שָׁדַיִם) und »Mutterschoß« (רֶחֶם) sowie »Berge« (הָרִים) als Vermittlungsinstanzen des Segens fungieren⁵⁶⁰, wie das beim Vater V.26a deutlicher ist. Im Horizont eisenzeitlicher Religion(serfahrung)en im alten Israel und im alten Orient ist mit derartigen Gottheiten, die fallweise relativ weitreichende Kompetenzen besitzen, ohne weiteres zu rechnen, wie es für »Himmek und »Flut« seit längerem unbestritten ist⁵⁶¹, aber namentlich auch für »Brüste« und »Mutterschoß« zutrifft⁵⁶². Allerdings ist sogleich festzuhalten, dass solche religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen weit zurückgreifen hinter den vorliegenden Text, in dem diese Instanzen mittlerweile konsequent entdivinisiert vorliegen und als Inhalte des von El Šadday

559 Dafür bereits *Gunkel*, HK 1/1, 486; s.a. die Nachweise bei *Neef*, Ephraim, 123.

560 So etwa *de Hoop*, Genesis 49, 535f; s.a. *Seebass*, Genesis 3, 181, der auch auf die Doppeldeutigkeit von תַּאֲוָה: »Verlangen, Wunsch« oder »Lieblichkeit« hinweist.

561 Vgl. *Macchi*, Israel, 222 und die einschlägige Lit. zu Gen 1.

562 Vgl. *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 82 mit Anm. 35 (Lit.); *A. Somekh*, *Commiato*, 108ff; *E. Testa*, *benedizione*, 179f; *Macchi*, a.a.O., 222; *de Hoop*, Genesis 49, 24; s. bes. zu שָׁדַיִם *M. Oeming*, ThWAT 7, 1068ff, zu רֶחֶם *T. Kronholm*, ThWAT 7, 477ff.

gespendeten Segen fungieren⁵⁶³. Ja, V.26a ordnet sogar explizit »die Segnungen deines Vaters«, also Jakobs, den »Segnungen der uralten Berge« und Hügeln über. Was auch immer die letzteren bezeichnen (s.u.), sie sind weniger wichtig als der Segen Jakobs, der natürlich im Namen seines Gottes erfolgt (vgl. V.24f).

Das Verständnis der Segensinhalte von V.25bf bereitet indes nicht nur inhaltlich z.T. Schwierigkeiten, sondern auch im Textablauf: Während die erste Doppelaussage V.25a komplementär angelegt ist, klappen die »Segnungen der (beiden) Brüste und des Mutterschoßes« V.25b allein nach, bevor die merkwürdige Hierarchisierung des wiederum allein stehenden Vatersegens gegenüber den parallelen Berge-/Hügelsegen folgt. Es scheint daher verlockend, den Konsonantentext von V.25b–26a im Blick auf Worttrennung und Gliederung anders zu lesen⁵⁶⁴:

(...)	וַיְבָרֶכֶּהּ (...)	(49,25)	(...)	und er [sc. El Šadday] möge/wird dich segnen <mit> (...)
	בְּרַכַּת שְׂדֵימֵי וְרָחֵם	(25b)	den Segen der Brüste und des Mutterschoßes,	
	בְּרַכַּת אָבִיךָ נָבֵר וְעַל	(26a)	den Segen deines starken und erhabenen Vaters,	
	בְּרַכַּת הַרְרֵי עֵד		den Segen der uralten Berge,	
	וְ(תִ)תְּאֶזְרֶת נְבֻעַת עוֹלָם		(und) der Lieblichkeit der ewigen Hügel.	

Bei dieser Konsonanten- bzw. Textlesung und Gliederung resultieren drei doppelte Segensinhalte, die jeweils als gute Parallelismen formuliert sind. Die elterliche Fertilität, die nun aus Mutter- wie Vatersegens besteht, erscheint in Zentralstellung zwischen den naturhaften Segensgaben des Himmels/der Flut und der Berge/Hügel⁵⁶⁵. Wenn man letztere auf die Fruchtbarkeit der (Wild-)Tiere deuten darf (s.u. bei Anm. 569), liegt es nahe, die erste Doppelaussage vorab auf die Pflanzenwelt zu beziehen, sodass je zwei Segensformulierungen zur Fruchtbarkeit von Pflanzen, Menschen und (Wild-)Tieren vorliegen und sich so eine stimmige Reihe von Segensaussagen präsentiert; umgekehrt entfallen damit die im jetzigen Text schwierigen Befunde der Einzelstellung von Mutter- und Vatersegens sowie der Hierarchisierung von Vater- und Berge-/Hügelsegen. Das skizzierte Modell kann daher m.E. eine hohe interne Plausibilität für sich in Anspruch nehmen, bleibt aber natürlich eine einigermaßen kühne

563 Nur angemerkt sei, dass mit der Übertragung des weiblich-mütterlich konnotierten Fruchtbarkeitssegens auf die männliche Gottheit El Šadday »Brüste« und »Mutterschoß« zusätzlich entpersonalisiert bzw. depotenziert werden.

564 S. zur Worttrennung *Freedman*, Names, 87; *de Hoop*, Genesis 49, 216 (in Kombination mit literarkritischen Hypothesen [s.o. Anm. 529]; jetzt zurückgenommen: *ders.*, Structure, 10f). Zum Parallelismus s. bei anderem Text *Gunkel*, HK 1/1, 486f.

565 Aus der strengen Parallelisierung durch die בְּרַכַּת-Eröffnung fällt nur תְּאֶזְרֶת in der letzten Zeile heraus – ohne dass dafür ein Grund ersichtlich wäre.

Hypothese; sie kann auch nicht erklären, wie es zum vorliegenden Textverständnis gekommen ist (über dessen Alter und Herkunft sich freilich nichts sagen lässt, da weder Dtn 33 Aufschluss gibt noch Qumranfragmente erhalten sind).

In jedem Fall aber präsentiert sich dieser Wasserversorgung und elterliche Fertilität sowie Berge-/Hügelgaben umfassende Segen⁵⁶⁶ vergleichsweise bescheiden: Zwar klingen im Kontext in V.23f Feindbesiegung und in V.22 bildlich Fruchtbarkeit an; sodann mag in V.26b Joseph gar eine (priesterliche?) Herrschaftsstellung zugesagt werden⁵⁶⁷, in der er Segen gleichsam stellvertretend für Israel empfängt (was dann V.28bβ weiter führt). Doch die eigentliche (politische) Macht und Herrschaft liegt in den Händen Judas (V.8ff). Weiter fehlt eine echte Mehrungszusage ebenso wie der Völkerhorizont – eine binnenisraelitische Volksperspektive ist vielleicht in V.26b angedeutet – oder die Aspekte ›Mit-Sein Jhwhs, ›Schutz‹ u.ä. Erst durch die Gesamtdeutung von Kap. 49 als Jakobseggen in V.28bβ gewinnt die Segens-Konstellation an Umfassendheit und markiert – jedenfalls im Blick auf die Erstreckung des Segens auf das Zwölfstämmevolk Israel, wie es seit 12,1ff angepeilt wird – den Höhe- und Zielpunkt der Segenthematik in der VG (der freilich auf Israel beschränkt bleibt, ohne die Völker zu erreichen, und der im mutmaßlichen Horizont durch die folgende Exoduserzählung bereits relativiert wird). Übrigens passt dieser inhaltliche Verlauf im Rückblick m.E. recht gut zur postulierten literargeschichtlichen Entwicklung und literarisch-kompositionellen Umstellung von Kap. 49.

In V.28bβ fehlen Angaben zum Segensinhalt völlig. Wichtig ist nur formal, dass Jakob die Stämme **אִישׁ אֶשֶׁר כְּבֶרְכָהוּ**: »einen jeden gemäß seinem Segen« segnete: Das wahrscheinlich rückbezüglich zu lesende Pronominalsuffix indiziert, dass der Segen für jeden einzelnen Stamm/Sohn spezifisch und insofern ›stammes-/sohnesgerecht‹ erfolgt.

- Als *Spender* des von Jakob gesprochenen Segens fungiert in V.25f El Šadday (V.25a). Im vorliegenden Text steht er ganz parallel zum **אֱלֹהֵי אָבִיךָ**: »Gott deines Vaters [sc. Jakobs]«, der hilft (עֲזֵר), sodass sich die Relationenentsprechung ›Vatergott – Hilfe / El Šadday – Segen‹ ergibt; es sind dies innerhalb des ganzen Kap. 49 – abgesehen vom isolierten Zwischenruf V.18 – die beiden einzigen Gottheiten, die genannt werden⁵⁶⁸,

566 Wie schon bemerkt wird er situativ im Land verortet, das also als Besitz vorausgesetzt oder implizit zugesagt wird.

567 Weiter geht *de Hoop*, Genesis 49, 353ff.530f, der bei Joseph ein »divine origin and thus most likely his kingship« vermutet (*ders.*, Reply, 702).

568 Dass dies eine Gattungsentwicklung des ursprünglich profanen Stammesspruchs darstellt (*Westermann*, BK 1/3, 271), kann man nach der weitgehenden Verabschiedung der Gattung nicht mehr sagen (s.o. Anm. 548).

was abermals die bedeutungsvolle Sonderstellung des abschließenden Joseph-Spruchs belegt.

Der Name des hier zentralen El Šadday, der meist als »allmächtiger Gott« o.ä. wiedergegeben wird, lässt sich religionsgeschichtlich vermutlich vom hebräischen *šdb*: »Feld« und vom akkadischen *šadû*: »offenes Land, Berg« bzw. *sādu*: »Flur, Weideland« ableiten, sodass sich eine Zuordnung der Gottheit zum »Gefilde«, dem Lebensraum der Wildtiere, im Gegensatz zum Ackerland ergibt⁵⁶⁹. Dies passt vorzüglich zur Gesamtmotivik der Segenthematik von V.25f, und näherhin kann man erwägen, ob damit die Berge-/Hügelsegen in V.26a auf die Fruchtbarkeit der (Wild-)Tiere abzielen.

Dabei steht El Šadday im vorliegenden Text konkurrenzlos als Segensspender da, denn die ursprünglich durchaus potenten Segensgrößen sind ja entdivinisiert und wirken auch nicht mehr als Vermittlungsinstanzen des Segensvorgangs (s.o.). Desgleichen stellt sich das schon mehrfach belegte Nebeneinander von menschlichem Sprecher und göttlichem Spender des Segens so dar, dass Jakob zwar den Segen spricht und vollzieht bzw. wünscht, dabei aber explizit die Gottheit als Spender anführt und den Segen ganz ihrer Wirksamkeit anheim stellt⁵⁷⁰.

V.28bβ beschränkt sich ja knapp auf den Segensvorgang und übernimmt von V.2.28a–bα¹ bzw. von V.28bα² (P) Jakob als Sprecher und Vollzieher des Segens.

- *Empfänger* des Segens von V.25f ist Joseph, wie die Einleitung V.22 und dazu korrespondierend die abschließend gewünschte Erfüllung für Joseph V.26b betonen. Dass dabei die familiäre Stilisierung wie im ganzen Kap. für das Stämme- bzw. Volkskollektiv transparent ist, muss nicht mehr eigens betont werden.

Demgegenüber extrapoliert V.28bβ den zuvor exklusiv Joseph zugesprochenen Segen auf alle 12 Stämme (V.28a). Das mag auch Anhalt an einigen inhaltlichen Aussagen von V.2–27 haben, so insbes. an V.10ff, stellt aber gleichwohl in der Hauptsache eine auf V.25f gestützte Generalisierung dar: In dezidiert binnenisraelitischer Volksperspektive wird der zukünftige Segen für Joseph auf das gesamte Zwölfstämmevolk Israel ausgeweitet und so, wie bereits festgestellt, empfängerbezogen der (binnenisraelitische) Zielpunkt der Segenthematik in der VG seit Kap. 12 er-

569 *Knauf*, Umwelt, 241; s. zur Diskussion um die nicht definitiv geklärte Etymologie und Bedeutung DDD, 749ff (*Knauf*); *Somekh*, Commiato, 106f; *Albertz*, Religionsgeschichte, 55f; *de Hoop*, Genesis 49, 208ff; *Macchi*, Israël, 219ff; *Niehr/Steins*, ThWAT 7, 1078ff.

570 Auch dass Joseph als »source de bénédiction« für seine Brüder fungiere (so *Wénin*, Joseph, 303), wird so nicht erzählt.

reicht bzw. ausweislich von V.1b in prophetischer Zukunftsperspektive zugesagt.

Die vorstehenden Überlegungen haben auch mehrere markante *Transformationen* der Segens-Konstellationen ergeben: (1) Bereits abgeschlossen ist in V.25f ein doppelter Prozess, der noch primäre Religion(erfahrung)en erkennen lässt: Einerseits sind die in den Segensinhalten erschließbaren numinosen Segensmächte vollständig entdivinisiert; andererseits wurde der ursprünglich wohl aus der freien Wildbahn stammende El Šadday mit dem »Gott deines Vaters« Jakob, mithin dem Gott Israels, gleichgesetzt. Dies stellen ebenso Auswirkungen sekundärer Religionserfahrungen dar wie die in V.28bβ erheblichen Verschiebungen: (2) Die narrative Segensspezifizierung des Erzählers in V.28bβ interpretiert nämlich – im Anschluss an die P (V.28bα²) – die ganze »Abschiedsrede« Jakobs mit ihren mehrheitlich positiven Zukunftsaussichten für die Stämme Israels als Segen. Dafür transformiert sie – wie zuvor Kap. 48* (V.9.20) und die P mehrfach – das Segensparadigma aus Kap. 27: Segen wird nicht nur teilbar, wie sich aus V.28bβ implizit ergibt, sondern durch die Ausweitung des Segens wird auch eine dezidierte Volksperspektive etabliert und – auf die israelitischen Empfänger bezogen – das binnenisraelitische Ziel der Segensthematik in der VG erreicht.

Ein knapper *Rückblick auf die Josephgeschichte 37,1-50,26* bestätigt, dass die Segensthematik in der ausgesprochen wohlkomponierten »Novelle«⁵⁷¹ insgesamt eine marginale bzw. ambivalente Stellung einnimmt: In der mutmaßlich ältesten selbständigen Erzählung fehlen בָּרַךְ-Belege durchgängig; sie werden offenbar erst im Horizont einer VG 12–50* ergänzt, und zwar näherhin wohl in zwei Etappen: Bei der Verbindung der älteren VG 12–35*; 49*, die wahrscheinlich in 49,2–28bα¹ ihren fulminanten segenthematischen Abschluss besitzt, mit der Josephgeschichte – im Rahmen der Einarbeitung in die P^S – muss Kap. 49* an das Ende verschoben werden und erhält wohl mit der Segensspezifizierung V.28bβ (im Anschluss an den P-Beleg V.28bα²) eine neue Gesamtdeutung, die zugleich die VG segenthematisch zu einem Höhepunkt führt; in den Horizont der VG 12–50 gehören auch die Einzelbelege 39,5;

571 Darüber besteht trotz mehrschichtiger Entstehung (s.o. Anm. 501) und umstrittenem Umfang (vgl. für eine ursprüngliche Komposition 37–50* gegen die Vorstöße von *Westermann*, BK 1/3, 239ff u.a. neuerdings *Schmid*, Josephgeschichte, 91f.95ff [Lit.]; *Gertz*, Tora, 276) Konsens.

Über die Datierung bestehen dabei nach wie vor erhebliche Differenzen, wobei m.E. eine älteste Fassung in der Königszeit zwischen 722–587 v.Chr. am plausibelsten ist (s. gegenüber klassischen Ansetzungen etwa bei *Seebass*, Genesis 3, 216f einerseits und nachexilischen Verortungen z.B. von *Nocquet*, Genèse 37, 31; *Römer*, Diaspora, 292 mit Anm. 34 [Lit.] andererseits v.a. *Blum*, Vätergeschichte, 234ff; *Schmid*, Erzväter, 61 Anm. 32; *Gertz*, Tora, 277; *Lanckau*, Herr, 366ff).

48,9.20⁵⁷², während der Segen für Joseph 48,15f eine ausgesprochen späte, nachpriesterschriftliche Fortschreibung darstellt.

e) *Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Vätergeschichte der Genesis*

Die Segensthematik erreicht also in der VG der Gen schon rein quantitativ die größte Dichte im gesamten AT und zählt mithin zu den virulenten Themen, denen narrativ und sachlich zentrale Bedeutung zukommt. Zudem bietet die VG auch religions- und theologiegeschichtlich die ältesten Segensbelege des AT: Sie bilden einen der wesentlichen Traditionskerne, aus denen sich die VG entwickelt hat (s.o. Anm. 498); dabei ist vorab am zeitlichen Anfang eine große Nähe zu den Segens-Konstellationen der eisenzeitlichen Primärquellen festzustellen, insbes. was die thematische Fokussierung auf Fruchtbarkeit, Prosperität und überhaupt materielle Lebenssteigerung betrifft. Im Folgenden gilt es daher, die bisher kursorisch behandelten Belege zu einer kompakten Synthese zu bündeln, welche religions- und theologiegeschichtlich die Segens-Konstellationen und -Transformationen von den Anfängen in der frühen und mittleren Königszeit bis zu den jüngsten nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen in der nachexilisch-spätpersischen Ära relativ nahe beim formativen Abschluss der Gen nachzuvollziehen erlaubt (vgl. dazu die nun eingeholten Zuweisungen o. in Abb. 35).

(1) Die erste, in der VG der Gen literar(krit)isch fassbare Stufe bilden *einzelne Segenserzählungen bzw. formulierungen aus der frühen und mittleren Königszeit des 10.–8. Jh. v. Chr.*: Hier lassen sich die ältesten Segens-Konstellationen der VG und des AT erheben. Sie umfassen literarisch die wesentlich segenthematisch geprägten Erzählungen in Kap. 26,1–33* (mit V.12.29); 27,1–40*; 32,23–32* sowie traditionsgeschichtlich 24,27, konzentrieren sich also im Wesentlichen auf Teile des nachmaligen Jakobzyklus (s.u.).

Im Blick stehen also zunächst die (weithin) *selbständigen, auf Einzelpersonen fokussierten Erzählungen*, bevor sie in den größeren Kontext der VG – d.h. in den Jakobzyklus (Kap. 27*; 32*), die VG 12–35*; 49* (Kap. 26*) und die VG 12–50* (Kap. 24*) – integriert werden: In 26,1–33* gelingt eine hinter den Isaakzyklus zu Jhwhs Segen (und Mit-Sein) zurückgehende Rekonstruktion

572 Sie haben sich als redaktioneller Herkunft erwiesen und zeigen je einen Zusammenhang zu Kap. 12–35*; wenn die bei Kap. 49 erörterten Hinweise, dass die Verbindung der VG 12–35*; 49* mit der Josephgeschichte erst im Rahmen der Einarbeitung in die P^s erfolgt und es folglich eine selbständige VG 12–50* nicht gegeben hat, richtig gedeutet sind und sich insgesamt bestätigen lassen, dann sind sogar sämtliche Segensbelege in der Josephgeschichte spät- bzw. nachpriesterschriftlichen Ursprungs. Andernfalls kämen vermutlich 39,5; 48,9.20 auf die Ebene der selbständigen VG 12–50* zu stehen.

nicht, und auch in 32,23–32* lässt sich der siegreiche Kampf Jakobs gegen ein und die Segenserlangung von einem Numinosum nur umrisshaft erkennen; hingegen kann in der Kardinalerzählung 27,1–40* noch recht deutlich ein traditionsgeschichtlich sehr altes Segensmotiv (V.28.29b) von einer selbständigen Segenserzählung und einer mit 25,19–34* verbundenen Redaktion (V.7.[11–13.]20.[23a.]27bβ.29a.36f.[38.]40a) unterschieden und durch markante Transformationen profiliert werden.

Die derart herausgearbeiteten *Segens-Konstellationen und -Transformationen* sollen hier nicht im Einzelnen wiederholt werden (dazu s.o. je z.St., namentlich zur völkerperspektivischen Transformation in Kap. 27*; 32* [s.o. bei Anm. 412.484]); vielmehr lohnt es sich, den Blick auf die segenthematischen Gemeinsamkeiten bzw. Variabilitäten dieser voneinander unabhängigen Erzählungen zu fokussieren:

- *Formal* liegt bereits eine Palette von meist verbalen, ergänzend auch partizipialen (24,27; 26,29; 27,29.33) und nominalen (27,12.35f) Formulierungen vor, wie sie – abgesehen vom Nomen, das auch in Kap. 27* meist redaktionell ist (außer V.35 [?]) – ähnlich in den Primärtexten des 9.–8. Jh. v.Chr. belegt sind (s.o. B.II). Dabei sind sämtliche Segensaussagen *unkonditioniert* formuliert: Das in Kap. 27 mehrfach vorausgesetzte Essen ermöglicht Isaak allererst den Segensvollzug und lässt sich nicht als eigentliche Bedingung (aufseiten des Segensempfängers) verstehen; auch in 32,27 ergeht das seinerseits als Freilassungsbedingung fungierende Segensultimatum unbedingt. Weiter sei notiert, dass die später seit der VG 12–35*; 49* so charakteristischen Segensformulierungen in *Gottesreden* noch komplett fehlen (ebenso auch im Jakobzyklus).
- Der *Segensgehalt* umfasst seit 27,28.29b agrarische Fruchtbarkeit, und 26,12(ff) ergänzt den Landertrag um Viehbesitz, Dienerschaft sowie Reichtum. Als materielle Prosperität und Lebenssteigerung entspricht dies den (freilich weniger ausführlichen) Befunden in den ikonographischen und epigraphischen Primärquellen aus dem eisenzeitlichen Israel (s.o. B.II) sowie den vordtn-dtn Segens-Konstellationen (s.u. B.III.3.e). In Kap. 32* kann allenfalls kontextuell Kampfesstärke und Wohlergehen erschlossen werden, während in 27,29a.37.40a redaktionell der Aspekt der politisch-territorialen Herrschaft hinzukommt und damit die ältere Familiengeschichte volksperspektivisch aufgeweitet wird.
- Als *Spender* des Segens agiert zunächst in Kap. 27* – sei es explizit oder implizit – durchwegs Isaak (bzw. seine שָׂרָא), wie vorab das Leitmotiv »damit ich/meine bzw. deine [sc. Isaaks] Seele dich/mich segne(t)« (V.4.10.19.25.31; s.a. V.7) verdeutlicht. Isaak bzw. seine שָׂרָא verfügt also selbständig über den Segen und kann ihn vollziehen bzw. zumindest

wirksam aussprechen⁵⁷³, wie es ja ähnlich in den Primärtexten oft der Fall ist; dies schließt aber offensichtlich eine göttliche Wirksamkeit daneben – wie immer das synergistische Verhältnis genau gedacht wird – nicht aus⁵⁷⁴, wenn im übernommenen Segenswunsch V.28 »der Gott« (הַאֱלֹהִים) als Spender der (via Himmelstau und Erdenfett vermittelten) Fülle von Korn und Most fungiert (allerdings ohne בָּרַךְ). Erst in der redaktionellen Jhwhisierung 27,7.20.27bβ wird dann Jhwh eindeutig als letztlich wirksame und zuständige Segensinstanz herausgestellt. Dieser Ausprägung entsprechen die verbalen Segensformulierungen in 32,30 (kontextuell eindeutig: Segnung Jakobs durch das Numinosum) und in 26,12 (Konstatierung der Segnung Isaaks durch Jhwh)⁵⁷⁵.

- Korrelierend zum Spender treten als *Empfänger* des Segens einerseits Menschen (Kap. 27*: Jakob in zwischenmenschlicher Vermittlung; 26,12; 32,30: Isaak bzw. Jakob in göttlich-menschlicher Segensübertragung; 26,29: Isaak als בָּרוּךְ יְהוָה: »Gesegneter Jhwhs«⁵⁷⁶ in zwischenmenschlicher Äußerung), andererseits Jhwh (24,27: בָּרוּךְ יְהוָה: »gesegnet ist/sei Jhwh«)⁵⁷⁷ auf.
- Der eigentliche *Segensvollzug* bleibt in der Regel unerläutert; in Kap. 27* jedoch ist eine zwischenmenschliche Vermittlungsform greifbar, die in einer Abschiedssituation Segen mittels Handlung und Wort weitergibt (s.o. B.III.2.c z.St.).
- Der *Segensvorgang* wird als magischer Transfer von elementarer, diesseitiger und über- bzw. transpersonaler Lebenskraft verstanden: So überträgt in Kap. 32* das numinose Wesen auf Jakob Segenskraft, über die es verfügt und die danach offenbar Jakob so eignet, dass er Stärke und Wohlergehen erlangt; und ähnlich funktioniert Segen nach Kap. 27*, wenn hier Isaak Lebenskraft an Jakob in einer unbedingten, irreversiblen, ma-

573 Dasselbe gilt implizit für die Segnung Jhwhs durch Abrahams Knecht 24,27, doch lässt die partizipiale Formulierung ja das sprechende bzw. vollziehende Subjekt diskret in den Hintergrund treten.

574 Ebenso wird Jhwhs Wirksamkeit in der Konstruktus-Verbindung 26,29 festgehalten, wenn Isaak von Abimelek und Freunden als בָּרוּךְ יְהוָה: »Gesegneter Jhwhs« gepriesen wird.

575 Jhwh als explizites Subjekt einer verbalen Segensformulierung (im Pi'el) ist in den Primärtexten erst relativ spät und selten belegt (KHin 1,14f; 2,5f; Witwenbitte [s.o. B.II.3.d]).

576 So in Entsprechung zu Primärtexten und AT (s.o. Anm. 340); dieselbe Formulierung begegnet später auch in 24,31: Sie verortet die zwischenmenschlich angesprochene Person im Wirkungsbereich Jhwhs, indem sie – wohl reaktiv auf vorangehende Erfahrungen preisend, dankend o.ä. – als בָּרוּךְ prädiziert wird.

577 Vgl. dazu ebenfalls die Parallelen in Primärtexten der mittleren Königszeit (s.o. Anm. 339).

gisch-selbstwirksamen und exklusiv-einmaligen⁵⁷⁸ Übertragung weitergibt. Hier lassen sich also ausgesprochen urtümliche Segens-Konstellationen erheben, wie sie sonst im AT weithin fehlen, aber in den (älteren) Primärquellen aus dem eisenzeitlichen Israel aufschlussreiche Parallelen besitzen⁵⁷⁹.

- Nur vereinzelt tritt die *Segen-Fluch-Alternative* auf, die auch in altisraelitischen und altorientalischen Primärtexten belegt ist. In der sehr alten Formulierung von 27,29b kommt sie als paritätisch-unpersönliche Opposition zum Ausdruck, und redaktionell spielt das Thema in 27,12f eine Rolle.
- Eine *argumentative Funktion* der Segensthematik fehlt ebenfalls weitgehend. Am ehesten kämen 26,12 und 32,27 in Betracht, doch stellt die narrative Segenskonstatierung in 26,12 eher eine unmittelbare Deutung des reichen Ertrags (im Sinne einer primären Religionserfahrung) dar, und in 32,27 bildet der Segen das eigentliche Ziel Jakobs, das er erreichen will und aufgrund seiner Kampfesstärke als Freilassungsbedingung formulieren kann.

Die aufgeführten Aspekte zeigen angesichts der literarischen Unabhängigkeit der Erzählungen sowie deren geographisch Israel und Juda abdeckenden Herkunft erstaunlich hohe Konvergenzen: Trotz mancher Divergenzen, Variationen und früher Transformationen (v.a. in Kap. 27*: Jhwhisierung, Herrschaft als Segensinhalt, Segen-Fluch-Alternative, Problematisierung der Segensexklusivität) bestehen – insbes. zwischen Kap. 27* und 32* – weitreichende Übereinstimmungen im Gesamtgefüge der Segens-Konstellationen, wobei namentlich der analog vorgestellte Segensvorgang anzuführen ist. In den ältesten Erzählungen der VG finden sich demnach sonst im AT weithin fehlende *Segens-Konstellationen von großer Urtümlichkeit, mit denen die Geschichte der atl. Segensthematik einsetzt*.

Die vielfachen Entsprechungen zur »external evidence« der eisenzeitlichen Primärquellen stützen dabei zum Einen die vorgeschlagene *Verortung in der frühen und mittleren Königszeit*; zum Andern belegen sie, dass die frühesten greifbaren atl. Segens-Konstellationen in weitgehend ungebrochener Kontinuität zu den primärquellenhaften Befunden stehen und offenkundig gemeinsamen, zumindest jedoch strukturell sehr ähnlichen primären Religion(erfahrung)en entstammen. Somit bestätigt sich, *dass Segen zu den virulenten Themen der religiösen Symbolsysteme im eisenzeitlichen Israel zählt*.

578 Redaktionell wird die Exklusivität und Unteilbarkeit freilich in V.36.38 ansatzweise problematisiert und später in 33,11 und vollends in Kap. 48f konsequent überwunden.

579 Im Blick stehen die perfektisch-performativen Segensformulierungen sowie die magische Funktionsweise der Segensamulette aus Ketef Hinnom (s.o. B.II).

In *literarischer Hinsicht* beschränken sich die Erzählungen – mit Ausnahme der (freilich nur traditionsgeschichtlich auswertbaren) Formulierung 24,27 – auf Teile des nachmaligen Jakobzyklus. Es ist allerdings festzuhalten, dass es sich bei Kap. 26*; 27*; 32* um mehrere voneinander unabhängige Einzelerzählungen handelt: Der Isaakzyklus zu Jhwhs Segen (und Mit-Sein) in Kap. 26* ist zweifellos erst sekundär (bzw. tertiär) in den Jakobzyklus integriert worden, und auch bei der Segenserlistung Jakobs (Kap. 27*) und dem siegreichen Kampf und der Segenserlangung Jakobs in Kap. 32* handelt es sich nach allgemeinem Konsens um ursprünglich selbständige literarische Einheiten. Das aber bedeutet, dass die Segenthematik schon in der VG der Gen (von weiteren Textbereichen wie dem Dtn einmal ganz abgesehen) mehrere parallele Anfänge besitzt: Auch wenn sie, soweit sie erhalten sind, jetzt allesamt in den Jakobzyklus Eingang gefunden haben – und ihre thematische Ausgestaltung dürfte zu den wichtigeren Entstehungsfaktoren des Jakobzyklus zählen –, so stellt *die Ausbildung segenthematischer Erzählungen und damit das literarische Auftreten der Segenthematik im AT ein mehrfach parallel erfolgendes Emergenzphänomen* dar (s.o. Anm. 393). Dies ist angesichts der religionsgeschichtlichen Virulenz und Popularität der Segenthematik sehr plausibel und sollte nicht erstaunen. (Daher besitzt diese Erklärung ungleich mehr Evidenz als etwa der Versuch, die Segenthematik linear auf eine einzige segenthematische Urerzählung zurückzuführen, von der die übrigen Erzählungen traditionsgeschichtlich oder literarisch abhängen.)

Von diesen Traditionskernen aus hat die Segenthematik die werdende VG (mit)geprägt und sich auf deren sukzessiv wachsende Kompositionen ausgebreitet, wie sich gleich zeigen wird.

(2) Die erste übergreifende Komposition der VG bildet der *Jakobzyklus* 25,19–35,20/22*; 49,2–28ba¹* *aus der mittleren Königszeit* (spätes 8./frühes 7. Jh. v.Chr.)⁵⁸⁰, in dem die Segenthematik quantitativ, inhaltlich und kompositionell eine prägende Rolle einnimmt⁵⁸¹. Das Gros der Belege macht die Integra-

580 Über die Datierung bestehen nach wie vor erhebliche Kontroversen. Anhand des kompositionellen Zentraltexsts 28,10–22* lässt sich eine Zeitspanne zwischen Jerobeam I. und Joschija wahrscheinlich machen (s.o. Anm. 448). Am plausibelsten ist m.E., um es nur thetisch zu umreißen, aufgrund der theologiegeschichtlichen Ausprägung der Segens-Konstellationen, der religionsgeschichtlichen Vergleichstexte zur Segenthematik sowie der literargeschichtlichen Verhältnisse eine Verortung im späteren 8. oder früheren 7. Jh. v.Chr. (was wohl auf einen Ort eher nach 720 v.Chr. in Konzentration auf Bethel und Joseph hinausläuft).

581 Demgegenüber fehlen auf den selbständigen Ebenen des Abrahamerzählkranzes und der Josephgeschichte, soweit sie rekonstruierbar sind, בִּרְךְ-Belege komplett; im Unterschied zur parallel auftretenden Segenthematik in den älteren Einzelerzählungen des Jakobzyklus (s.o.) beschränkt sich demnach die Segenthematik zunächst auf den literarischen Bereich des – innerhalb der VG ältesten (s.o. Anm.

tion von 27,1–40* mittels V.41–45 und von 32,23–32* aus; hinzu kommen neu die relativ unauffälligen Stellen 30,27.30; 32,1; 33,11 sowie der prominente Abschluss in Kap. 49* mit der Segenspassage 49,25f, der eigens dafür gebildet wird (s.o. Anm. 547.552). Das segenthematische Profil des Jakobzyklus präsentiert sich – unter besonderer Berücksichtigung der relevanten Transformationen – wie folgt:

- In *formaler Hinsicht* ändert sich gegenüber den älteren Einzelerzählungen wenig, da diese kumuliert und um einige Eigenformulierungen ergänzt werden. Letztere sind zu einem wesentlichen Teil *nominal* gebildet (27,41; 33,11; und fünfmal in 49,25f [wo die Segenthematik ihre größte Dichte überhaupt erreicht]), daneben stehen verbal-narrative Berichte von Segensvollzügen (30,27.30; 32,1). Nach wie vor sind sämtliche Segensaussagen *unkonditioniert* (im Unterschied zum kompositionell wichtigen Gelübde Jakobs in 28,20–22*, das aber ohne בָּרַךְ auskommt).
- Auch der *Segensgehalt* bewegt sich in bekannten Bahnen: Im rekonstruierten Text von 49,25f stehen drei doppelte Parallelaussagen zur Fruchtbarkeit von Pflanzen (via Himmel/Flut), Menschen (via elterliche Fertilität) und Tieren (via Berge/Hügel)⁵⁸²; um Herden- und Tierbestand, also materiellen Wohlstand, geht es auch in 33,11, um Wohlstand ebenso in 30,27.30 und um Wohlergehen in 32,1 (während 27,41 in seinem Kontext diesbezüglich wie auch sonst unbestimmt bleiben kann).
- In den göttlich-menschlichen Relationen ist der *Spender* des Segens – im Anschluss an den in Kap. 27* erreichten Stand und an weitere Belege – Jhwh (so 30,27.30). Indirekt gilt dies jetzt auch für 49,25f, wo El Šadday als Subjekt der gesamten Segensreihe fungiert und näherhin mit dem »Gott deines Vaters [sc. Jakob]«, also mit Jhwh, identifiziert wird; dagegen sind die traditions geschichtlichen Segensgrößen im Genetivus subjectivus, denen die diversen Segen im Konstruktus zugeordnet werden, durch frühere Transformationen aufgrund entsprechender sekundärer Religionserfahrungen längst entdivinisiert und präsentieren sich als konkrete Erscheinungsformen der Segen. Dieselbe Tendenz zeigt sich übrigens auch in 32,23ff*, wo Jakob redaktionell nicht nur (im Horizont der volksperspektivischen Ursprungsgeschichte) zu Israel umbenannt, sondern auch sein Gegner als אֱלֹהֵימָה: »Gott« präzisiert wird (V.29.31, s.o. Anm. 477).

499) – Jakobzyklus und breitet sich auf die Blöcke des Abrahamerzählkranzes und der Josephgeschichte erst im Zug der literarischen Verbindung mit dem Jakobzyklus zu einer sukzessive wachsenden VG aus (s.u.).

582 Kontextuell kann man noch Feindsieg (V.22f) und Herrschaft Josephs (V.26b) ergänzen, doch bleibt letztere stark eingeschränkt (und spielt ja auch in 33,11, wo Jakob und Esau ein paritätisches Verhältnis erreichen, keine Rolle mehr – anders als noch in Kap. 27*).

Daneben treten in zwischenmenschlichen Segensrelationen weiterhin menschliche Akteure auf, konkret Laban (32,1) und Jakob (33,11).

- *Empfänger* des Segens sind ausschließlich Menschen. Zwischenmenschlich erhalten Labans (Enkel-)Kinder von Laban (32,1) und Esau von Jakob (33,11) Segen. In 30,27.30 segnet Jhwh Laban – wegen Jakob (s.u.), und in 49,25f erhält Joseph von El Šadday Segen, wobei schon auf dieser Ebene der Segensaussage das abschließende Achtergewicht innerhalb der ganzen Sprüchereihe zukommt und damit wohl mit dem Stamm Joseph das binnenisraelitische Ziel der Segensentfaltung erreicht wird, das später durch V.28b für ganz Israel ausgebaut wird (s.u.).
- Auf dieser Ebene wird der *Segensvollzug* auch einmal als aus Wort und Handlung (konkret: Kuss) bestehend erläutert (32,1).
- Der *Segensvorgang* wird insofern (narrativ) tiefgreifend umgestaltet, als Segen nun inklusiv und teilbar erscheint: Zwar werden die älteren magischen Konstellationen von Kap. 27*; 32* aufgenommen, in Fortführung kritischer Ansätze in 27,36.38 aber im Einzelnen so umgestaltet, dass sich das Segensverständnis narrativ entwickelt und in 33,11 als Anteilgabe und damit inklusiv-teilbar gedeutet wird (während in Kap. 49* vorerst eine – allerdings konkurrenzlose – Konzentration auf Joseph vorliegt, die erst durch die Gesamtdeutung von 49,28bβ auf alle Stämme ausgeweitet wird [s.a. 48,9.20]).
- Etwas deutlicher treten einige *argumentative Zusammenhänge* hervor: Im Blick steht weniger 27,41, wo Jakobs Segenserlistung Esaus Rachepläne motiviert; wichtig sind vielmehr 33,11, wo Segen durch die Gnadenerfahrung von Esaus Wohlgefallen motiviert wird und umgekehrt das gute Bruderverhältnis validiert, und 30,27.30, wo Laban wegen Jakob gesegnet wird. Im letzteren Fall kann man erwägen, ob sich damit eine *Segensvermittlung* Jakobs – nämlich die Verheißung von Segen für Segnende (27,29) – zu realisieren beginnt. Dies wird narrativ allerdings höchstens vage angedeutet und deutlicher erst auf den Folgestufen für Abraham, Isaak und Jakob ausgebaut (s.u.).

Es liegen also Segens-Konstellationen mit einem vergleichsweise breiten Spektrum vor, das nicht zuletzt bedingt ist durch die Einarbeitung älterer Einzelerzählungen und damit durch mehrere frühe Transformationen aufgrund alter *sekundärer Religionserfahrungen* (vgl. nur Jhwhisierung/Entdivinisierung; Reflexivität [argumentative Zusammenhänge; Teilbarkeit von Segen]; Universalität [Volksperspektive]; Geschichtlichkeit [Interpretation als Ursprungsgeschichte]). Zusammengehalten werden diese Ausprägungen der Segenthematik durch ihre Bindung an den Protagonisten Jakob.

Diese *narrative Entfaltung der Segenthematik* in der – innerhalb der VG ältesten – literarischen Komposition des Jakobzyklus sei abschließend sum-

miert: Nachdem die Exposition 25,19–34* die problematische Relation und Rangordnung von Esau/Edom und Jakob/Israel geschildert hat, erschleicht sich Jakob in Kap. 27* den väterlichen Segen (wie die ältere Jakob-Esau-Erzählung 25,19–34* → 27,1–40* berichtet); dieser wird auf der nötig gewordenen Flucht von Gott selber unkonditioniert bestätigt (28,10–22* – allerdings ohne בָּרַךְ), wogegen Jakob in seinem bedingten Gelübde einen Tempelbau zu Bethel für den Fall seiner Rückkehr in Aussicht stellt. Wie sich der zugesagte Segen für Jakob zu realisieren beginnt, führt die (ehedem selbständige, aber wohl ›segensfreie‹) Jakob-Laban-Erzählung 29,1–32,1/3* aus (30,27.30; 32,1). Vor Jakobs Rückkehr und Aussöhnung mit Esau (32,4–33,17/20*) erstreitet sich Jakob abermals Gottes Segen (32,23–32*) und wird dabei von der Redaktion (volksperspektivisch) vom Betrüger Jakob in den Gotteskämpfer Israel umbenannt, was der Segensvollzug in V.30 nun implizit bestätigt. Dies ermöglicht es Jakob, nunmehr scheidlich-friedlich auch Esau am Segen Anteil zu geben (33,11): Die Brüder haben sich versöhnt und ihr paritätisches Verhältnis ist frei von einer konkurrierenden, hierarchisch-herrschaftlichen Segens-Konstellation. Daraufhin zieht Jakob-Israel nach Bethel weiter und baut dort Jhwh einen Altar (35,1–20/22*), womit der Erzvater schließlich selber eine Existenz im Land gefunden hat. Doch erst mit dem Abschluss in 49,2–28b¹* weitet sich die Perspektive auf das Zwölfstämmevolk aus und würdigt dessen Existenz im Land, wobei der Höhepunkt in der final positionierten Segensweitergabe im Wunsch an Joseph (49,25f) besteht – wie immer man die Stellung Josephs im Kreis der Stämme Israels näherhin interpretiert. Im Anschluss an die Volksperspektive in der älteren Bearbeitung von Kap. 27* (im Rahmen von 25,19–34*; 27,1–40* [s.o. Anm. 412]) wird der Jakobzyklus also dezidiert als Ursprungsgeschichte des Volks Israel im Land konzipiert (s. vorab 32,28ff; 49*), wobei diese Existenz im Land relativ direkt durch den Erzvater Jakob-Israel erreicht wird (und erst später zunächst genealogisch ausgebaut [VG 12–35*; 49*], dann ab der P in den ursprungsgeschichtlichen Bogen von der universalen Schöpfung bis zur Einrichtung der Kultordnung für Israel eingefügt wird [s.u. B.III.4]).

Die *Segensthematik* wird mithin in einer chiastischen Struktur entwickelt, indem die zwischenmenschlich-horizontalen Segensvermittlungen (Kap. 27*/33,11) durch die vertikalen Segensvermittlungen zwischen Gott und Mensch (28,10–22*/32,23–32*) legitimiert bzw. ermöglicht werden; im Zentrum steht die Realisierung des Segens für Jakob (30,27.30; 32,1), und die Komposition endet mit der finalen Segensweitergabe an Joseph (im Kreis der Stämme Israels [49*]), sodass offensichtlich *die inklusiv-teilbare Segens-Konstellation für Joseph (im Kreis der Stämme Israels) den Zielpunkt und die Pointe des Jakobzyklus als Ursprungsgeschichte Israels markiert*. Der Jakobzyklus lässt sich also wesentlich als Segensgeschichte lesen, die Jakobs Erwerb, Realisierung und Weitergabe des

Segens narrativ entwickelt. Dieser segenthematischen Entfaltung kommt für den Jakobzyklus zentrale kompositionelle Relevanz zu, wie die abschließende *Abb. 36* graphisch veranschaulicht.

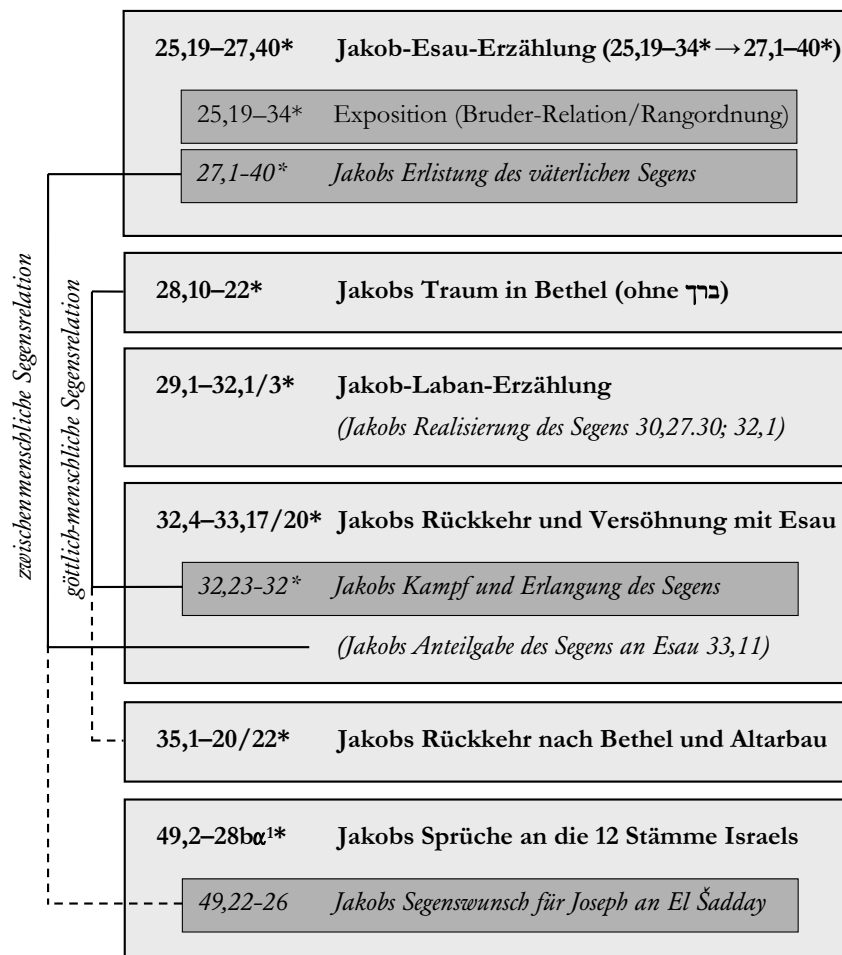


Abb. 36: Segens-Konstellationen des Jakobzyklus 25–35, 49* als Ursprungsgeschichte Israels*

(3) Bei der Bildung der *ersten genealogisch übergreifenden VG 12–35*, 49** (aus den älteren Erzählkomplexen Gen 13–21* [?], Gen 26* und VG 25–35*, 49*), die vermutlich in spät-/nachjoschianischer Zeit⁵⁸³ erfolgt, wird die literarisch

583 So die m.E. naheliegendste Datierung (s.o. Anm. 293), die insbes. auch durch die Universalisierung der Segenthematik auf den Völkerhorizont plausibilisiert wird. Hingegen spricht etwa das Abraham-Schweigen in der vorexilischen Prophetie bei Am, Hos und Jes nicht gegen die hier favorisierte Datierung (anders *Crüsemann*, Segen, 7; s.a.o. Anm. 292).

zunächst nur im Jakobzyklus sowie im selbständigen Isaakzyklus beheimatete Segenthematik auch auf den vorgeschalteten erweiterten Abrahamerzählkranz 12,1–25,11* ausgeweitet sowie im Jakobzyklus und im Isaakzyklus verstärkt, wobei Segensformulierungen jeweils programmatisch am Anfang der Erzählblöcke positioniert werden. Die wenigen – aber sehr prominenten – redaktionell neu formulierten Segensbelege 12,2f (fünfmal); 26,3; 28,14 in Gottesreden sorgen im Verein mit den älteren Stellen für eine anhaltend zentrale Bedeutung der Segenthematik, transformieren deren Konstellationen jedoch markant, indem sie durch den genealogischen Horizont futurisiert werden und als Verheißungen erst in der (Volks-)Zukunft (partiell) Verwirklichung finden⁵⁸⁴:

- *Formal* handelt es sich außer beim Nomen 12,2 um verbale Bildungen im Pi‘el sowie neu (und fast singular) im Nif‘al (12,3; 28,14). Dabei werden auf dieser Ebene erstmals die Belege – und zwar sämtliche Neuformulierungen – als *Gottesreden Jhwhs* stilisiert (12,1–3; 26,2f; 28,13f; zu späteren Fortsetzungen s.u.), was die VG von den sonstigen atl. Formulierungen, insbes. auch im Dtn, abhebt (s.u. Anm. 667); näherhin bietet 28,13 die erste (und gegenüber 15,7 ältere) Selbstvorstellung Jhwhs als Gott der Väter. Weiterhin bleiben die Segensaussagen völlig *unkonditioniert*, ergehen also als bedingungslose Verheißungen/Zusagen – was auch für 12,1ff (s.o. Anm. 295) und 28,13f (in Korrektur des älteren Gelübdes Jakobs V.20–22*) zutrifft.
- Der *Segensinhalt* bleibt in den genuinen Segensformulierungen 12,2f; 26,3; 28,14 unbestimmt, wird aber kontextuell durch Parallelaussagen umschrieben als Mehrung qua Volkswerdung (12,2; 28,13f: maßlose Mehrung der Nachkommen und Ausbreitung Isaaks in alle Himmelsrichtungen), (Königsideologie rezipierende) Namensvergrößerung (12,2), Landgabe (28,13: an Jakob und Nachkommen; fehlt in 12,2f) und implizit Schutz und Sicherheit (12,3); in 26,3 stehen Mit-Sein und Segen nebeneinander. Im Vergleich zu den älteren Segensinhalten resultiert somit eine Doppelbewegung: Einerseits *fehlt die bisherige Fokussierung vorab auf Fruchtbarkeit und materiellen Reichtum*. Dabei bleibt die Mehrung auf Menschen beschränkt, und auch das Herrschaftselement fehlt (was bes. in 28,13f hinter Kap. 27 auffällt)⁵⁸⁵. Andererseits zeigt sich eine gewisse Tendenz zur *Universalisierung und Abstrahierung*: Der Blick weitet sich auf »alle Geschlechter der Erde« aus (12,2f; 28,14), der Name wird zum Se-

584 Das trifft ähnlich auch für den – wohl etwas späteren (s.o. Anm. 419) – Einzelnachtrag 27,40b zu (s.u.).

585 Vgl. mit diesem Impetus später auch die Befreiungszusage an Esau-Edom bei Einsatz aller Kräfte in 27,40b, wo der Herrschaftssegens aus Kap. 27* ebenfalls korrigiert wird.

- gensgehalt (12,2) und das Land kommt unter dem Eigentumsaspekt in den Blick (28,13).
- Als *Spender* des Segens fungiert Jhwh (12,2.3a; 26,3), was aber auch implizit bleiben kann: so in der Nominalwendung 12,2b und den passiven Nif'al-Belegen 12,3; 28,14. In 28,13 stellt sich Jhwh erstmals vor als »der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks« und insinuiert damit auch im Horizont der Segenthematik eine genealogische Verbindung und Sukzession der Erzväter, wobei im narrativen Ablauf hinter Kap. 27* näherhin der von Jakob erlistete Segen göttlich sanktioniert wird (wenn auch inhaltlich verändert [s.o.]). Auf der anderen Seite erscheinen in 12,3 en passant weiterhin menschliche Segensspender.
 - Als *Empfänger* des Segens kommen zunächst – evidentermaßen in Volksperspektive – die Erzväter Abraham (12,2) und Isaak (26,3 bezüglich Mit-Sein und Segen; bezüglich Land: Isaak und Nachkommen) in den Blick, daran anschließend auch andere Segnende (12,3) und – unter Vermittlung von Abraham bzw. Isaak und Nachkommen (s.u.) – universal »alle Geschlechter der Erde« (12,3; 28,14). Gegenüber den älteren Formulierungen vollzieht sich also eine weit ausgreifende Universalisierung, die in genealogisch-familiärer Geschlechter- (nicht national-territorialer Völker-)Terminologie die ganze Welt in den Blick nimmt. Damit nimmt die Segenthematik eine Geschichtsdeutung vor, indem Israels Ursprungsgeschichte als generationenübergreifende Familiengeschichte erzählt und in die universale Familien-/Geschlechtergeschichte eingeordnet wird⁵⁸⁶.
 - Der *Segensvorgang*, der im älteren Jakobzyklus mehrfach beleuchtet wird⁵⁸⁷, tritt durch die futurische Volksperspektive der Gottesreden in den Hintergrund (s.u.).
 - Die *Segensvermittlung* gewinnt stark an Profil, indem – wohl im sachlichen Anschluss an 30,27.30 – Abraham und Jakob eine *kriteriologische Funktion* für den Segenserwerb der Völker einnehmen: Zunächst wird Abraham von Jhwh eine Segensfunktion für andere zugemessen (וְיִהְיֶה בְרַכָּה: 12,2), sodann entscheidet sich an ihm (12,3) bzw. an Jakob und seinen Nachkommen (28,14) der Segen für die Völker: Es geht also nicht um eine aktive Segensmittlerschaft von Abraham bzw. Jakob-Israel für die Völker, sondern eher passiv um ein Segens-Kriterium, von dem Segen für die Völker der Welt abhängt. Fehlt auf dieser Ebene eine analoge Aussage von Isaak – sie folgt später in 26,3bff –, so wird narrativ die Entsprechung des ersten und des letzten Erzvaters unterstrichen: Der genealogi-

586 Noch fehlt auf dieser Ebene die Ausweitung auf Schöpfung und Urgeschichte, die erst nach dem Exil mit der P stattfinden wird (s.u.).

587 S. dazu o. und etwa *Westermann*, *Bibel*, 57f; *ders.*, *Genesis* 12–50, 47.

sche Spannungsbogen reicht von der anfänglichen Segensverheißung an Abraham (Kap. 12*) zur Repetition für Jakob (Kap. 28*) und zur (vorerst partiellen) Einlösung in den Stämmen als Nachkommen Jakob-Israels (Kap. 49*).

- *Argumentative Funktionen* der Segensthematik im strengen Sinn fehlen zwar weitgehend, doch kann man in der eben erläuterten Segensvermittlungsfunktion der Erzväter, im Kontext der Jhwhreden und den damit verbundenen Transformationen eine Einbindung in *umfassendere Argumentationsstrukturen* feststellen.

Die Segens-Konstellationen erfahren also insgesamt einschneidende *Transformationen*, die sich summieren lassen durch die Stichworte: Futurisierung, (schon bekannte) Jhwhisierung, Segen als Geschichtsdeutung, (familiär stilisierte) Volks- bzw. Völkerperspektive, kriteriologische Funktion der Erzväter/Israels sowie Universalisierung und Abstrahierung der Segensinhalte. Bei all dem handelt es sich, wie deutlich geworden ist, um Auswirkungen *sekundärer Religionserfahrungen*.

Der *literarische Horizont* umfasst also die selbständige, genealogisch-generationenübergreifend konzipierte VG 12–35*; 49*; sie entstammt der Redaktion, die den Jakobzyklus 25–35*; 49* mit den weniger umfangreichen Blöcken des Abrahamerzählkranzes 13–21* (?) und des Isaakzyklus 26* kombiniert und redaktionell erweitert. Dabei führt offenbar die zentrale Bedeutung der Segensthematik im Jakobzyklus sowie eingeschränkt im Isaakzyklus (s.o.) zu einer Expansion in den neu vorangestellten Textbereich des Abrahamerzählkranzes: Es wird ein großer genealogischer Spannungsbogen ›Abraham → Isaak → Jakob → Söhne/Stämme/Israek etabliert, bei dem insbes. die Segensverheißungen an Abraham für Jakob und Nachkommen repetiert werden (12,3; 28,14). Dabei kommt der eröffnenden, vergleichsweise breit angelegten und inhaltlich umfassenden Jhwhrede an Abra(ha)m in 12,1–3 zweifellos eine programmatische und kompositionell entscheidende Funktion zu: Die (volksperspektivische) Verheißungsrede Jhwhs besitzt kompositionell Entsprechungen im Isaak- (26,2f) und Jakob-Bereich (28,13f) und sie findet eine (partielle) Realisierung für Israel im nun als Abschluss fungierenden Jakobzyklus. Hier verwirklicht sich – im literarischen Sitz im Leben der genealogisch-generationenübergreifenden VG 12–35*; 49* als Ursprungsgeschichte Israels – Jhwhs anfänglicher Segen für ›Abra(ha)m«.

Gegenüber dem bisher dominierenden Segensvollzug in direkten Begegnungssituationen vollzieht die genealogisch konzipierte VG 12–35*; 49* also – unter Aufnahme von Ansätzen in Kap. 49* – einschneidende Transformationen, deren Kern in der (*volksperspektivischen*) *Futurisierung der Segens-Konstellationen der genealogischen VG* besteht. Das lässt sich vereinfacht wie in *Abb. 37* dargestellt schematisieren:

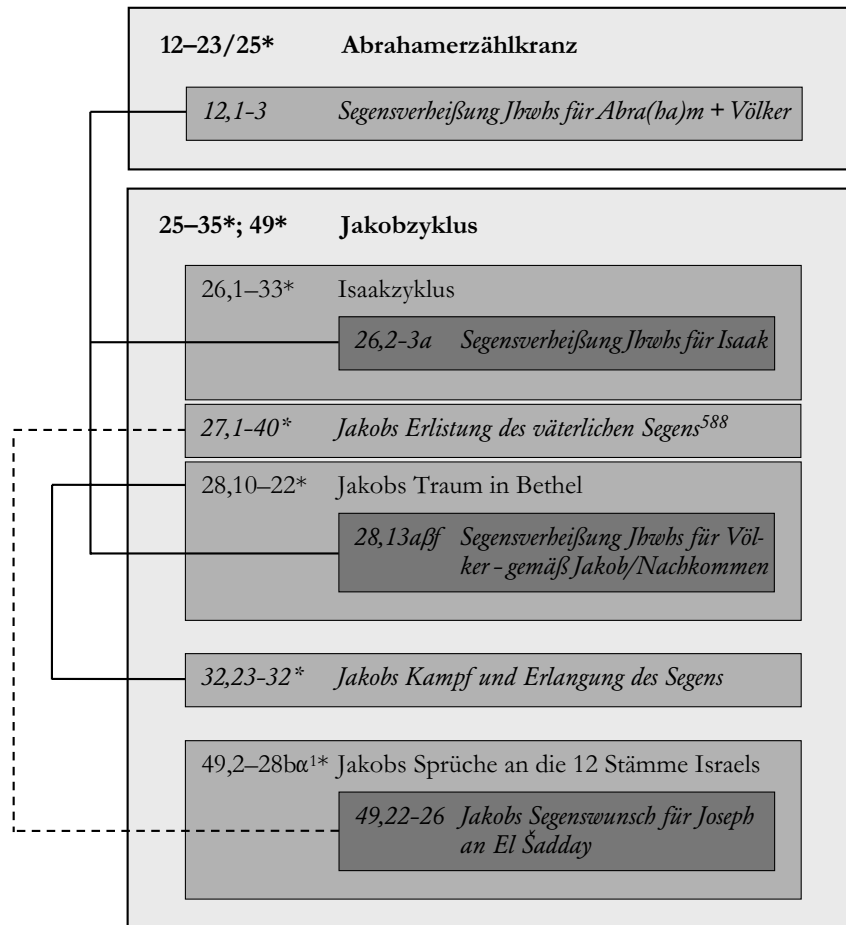


Abb. 37: Futurisierte Segens-Konstellationen der genealogischen VG 12-35*; 49*

(4) Die 14 priesterschriftlichen Segensbelege in der VG werden u. B.III.4 selbstständig zu behandeln sein, da sie (nach wie vor) wahrscheinlich ursprünglich in den Rahmen des selbständigen und »quellenhaften« Literaturwerks der P^(G) (Gen 1,1–Lev 9,24*) gehören und damit in eine übergreifende Ursprungsgeschichte Israels von der universalen Schöpfung bis zur Einrichtung der Kultordnung für Israel zu stehen kommen.

(5) Die jüngsten in der VG greifbaren segenthematischen Etappen umfassen den nachpriesterschriftlichen Bereich. Es handelt sich um *mehrere, relativ isolierte nachpriesterschriftliche Fortschreibungen*; wahrscheinlich lassen sich zwei

588 Spätere Einzelzufügung: Befreiungszusage an Esau-Edom 27,40b (s. dazu o. Anm. 584f).

Hauptphasen unterscheiden: (1) In einem ersten Zug erfolgt wohl die kombinierte Einarbeitung der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50*, die dabei hintereinander gestellt, redigiert und (vorab auch durch die Umstellung von Kap. 49*) miteinander verbunden werden, in den umfassenden P^S-Plot; hierher kommen 39,5; 48,9.20; 49,28b β zu stehen, während 48,15f später ergänzt werden und ins Umfeld von 22,17f usf. gehören dürften (s.o. bei Anm. 512). (2) In einem zweiten Zug, der sich bereits in einem enneateuchischen Horizont abspielt⁵⁸⁹, kommen punktuelle Fortschreibungen hinzu: Sie betreffen – neben zwei Bemerkungen im Isaakzyklus – vorab den Abrahamerzählkranz, der erweitert und zur jetzt die VG dominierenden Gestalt ausgebaut wird. Dies geschieht in drei Schritten zunächst vernetzt in 22,17f; Kap. 24* mit V.1.27.31.35.60 (zu 24,27 s.o. z.St.); 26,4.24 (a), sodann in 18,18 (s.a. 28,15) und relativ nahe auch in 24,48 (b), schließlich isoliert – zumindest in der VG (s. aber die Erwägung zu 9,26 u. Anm. 910) – in 14,19f (c). Die wesentlichsten Charakteristika und Transformationen dieser recht vielschichtigen Etappen lassen sich folgendermaßen summieren:

- *Formal* sei für die erste Phase nur auf die *Erzählperspektive* in 39,5 und 49,28b β (wie schon 49,28b α^2 P; s.a.u. zu 24,1.35) verwiesen, die jeweils relevante (Gesamt-)Deutungen vornimmt.

Bei der zweiten Phase springen die partizipialen Formulierungen (24,27.31; später 14,19f) sowie die Hitpa'el- und Nif'al-Belege (22,18; 26,4 und 18,18) ins Auge. Letztere treten durchwegs in *Gottesreden Jhwhs* auf, die sich an den Vorlagen 12,1ff; 26,2f*; 28,13f orientieren. Daneben finden sich wiederum segenthematische Konstatierungen auf der *Erzählebene* (24,1.35). Dabei bleiben zwar manche Segensformulierungen un-konditioniert und unbegründet (z.B. 24,60), doch es ist interessant, dass sie nun vermehrt profiliert *begründet* auftreten (22,16ff; 26,3bf.24; später 18,18; 28,15⁵⁹⁰ [s.u.]⁵⁹¹), indem die gehäuften Verheißungen von Völkersegens sogar (mehr oder weniger explizit) durch das Verhältnis zu den Erzvätern bzw. deren Nachkommen *konditioniert* werden (22,16ff; 26,3bf.24; später 18,18 [s.u.]). Die hier zutage tretende Nähe zu (spät)dr. Konstellationen, wie sie im Dtn belegt sind (s.u. B.III.3.e), bildet die signifikanteste Transformation, die sehr gut zum wahrscheinlichen enneateuchischen Horizont passt.

589 S. dazu o. zu den jeweiligen Belegen, bes. Anm. 391.

590 Es sei an dieser Stelle lediglich an die dr. Sprache und die Begründung der Verheißungen in Jhwhs Beistand und Nicht-Verlassen erinnert, was in 28,10–22 ein Novum darstellt.

591 Auch die Segnungen Jhwhs (24,27, danach in 24,48 und abermals später in 14,20) gilt es anzuführen, die als Reaktion erfolgen und in dessen vorgängigem Handeln begründet liegen.

- Der *Segensgehalt* variiert: Zum Einen bleibt er umfassend materiell (39,5) oder unspezifiziert (49,28b β), er kann aber auch abstrakter in Wohlergehen (als Segensparadigma) oder – kontextuell – Volkswerdung und Größe bestehen (48,20).
Zum Andern wird er gern durch Parallelaussagen erläutert als (direkte oder indirekte) Mehrung (22,17; 26,4.24; 24,60; 48,16), Volkswerdung (18,18), Mit-Sein (26,24), Landgabe (26,3), Feindbeherrschung (22,17; 24,60; später implizit 14,19f) oder abstrahierend als Namenshaltung (48,16); er kann aber nach wie vor umfassenden materiellen Wohlstand beinhalten (24,1.35).
- Als *Spender* des Segens exponiert die erste Phase auf der einen Seite Jhwh, was als theologisierende Jhwhisierung in der Josephgeschichte ganz singular bleibt (39,5), und Gott (48,20); auf der anderen Seite kommen zwischenmenschlich Jakob (48,9.20; 49,28b β) und – wohl volksperspektivisch – Israel (48,20) in den Blick.
Auch in der zweiten Phase spenden sowohl Jhwh (22,17f; 26,3f.24; 24,1.31.35; später implizit: 18,18), der Vätergott/Engel (48,15f) oder später El Elyon (14,19) als auch alle Völker der Erde (22,18; 26,4), Abrahams Knecht (24,27; später 24,48), Jakob (48,15) oder dann Malkisedek (14,19f) den Segen.
- Als *Segensempfänger* erscheinen in der früheren Phase neben dem dinglichen Besitz Potiphars (39,5) die Josephsöhne Ephraim und Manasse (48,9.20) oder – implizit – alle Stämme Israels (49,28b β). 48,9.20 führen mit Jakobs Enkeln als Empfängern die bekannte Futurisierung der Segens-Konstellationen fort und vollziehen eine binnenisraelitische Rezeption von 12,3; 28,14, indem die beiden Josephsöhne als Inbegriff von Segen (s.o. zum Gehalt) eine paradigmatische Funktion – wohl für Israel – erhalten; dabei gilt der Segen nun (trotz der umgekehrten Hierarchie der Söhne, wie sie auch in Kap. 27 vorliegt) als inklusiv-teilbar. Der Erzählerkommentar 49,28b β , der mit der zentralen literarischen Transformation dieser Ebene zusammenhängt (s.u.), nimmt mit den 12 Söhnen/Stämmen Israels als Segensempfänger (so im Anschluss an die P in V.28b α^2) eine Interpretation des gesamten Kap. 49 als Segen vor: Der stammespezifische Segen Jakobs gilt nun, in volksperspektivischer Fortführung von 49,22–26, dem gesamten Zwölfstämmevolk, sodass hier empfängerbezogen der binnenisraelitische Zielpunkt der genealogischen Segensgeschichte (im Blick auf Israel ab 12,1ff, im Blick auf die Welt ab 1,26ff; 5,1ff) erreicht wird – wenngleich dies im übergreifenden P^S-Plot mit der folgenden Exoduserzählung ausweislich des gleichzeitigen V.1b (s.o. Anm. 544) vorsichtig als prophetische Zukunftsperspektive erfolgt.

Im späteren Bereich tritt als Empfänger einmal Abraham auf (22,17; später 14,19), wobei 24,1.35 auf der Erzählebene erstmals und singularär Abraham selber – offenbar mehr als exemplarisches Individuum denn als Volksrepräsentant – als faktisch von Jhwh (umfassend) gesegnet bezeichnet wird. In der Völkerperspektive (s.u.) erhalten auch alle Völker der Erde Segen (22,18; 26,4; später 18,18). Empfänger von Segen sind weiter Rebekka (24,60) und der Knecht Abrahams, der in Anlehnung an 26,29 als בְּרוּךְ יְהוָה: »Gesegneter Jhwhs« tituliert wird; zu nennen sind sodann auch Isaak und seine Nachkommen (26,3f.24), sodass die Segenskonstatierungen in 26,12.29 nun als Erfüllungen der Segenszusagen von 26,2–5.24 erscheinen. Schließlich gilt der Segen in 48,15f Joseph (trotz den syntaktischen Objekten »Ephraim« und »Manasse« 48,16), womit auch er eine – bislang fehlende – Segenszusage erhält und die patriarchale Segenssukzession komplettiert wird: durch einen abstrahierend-generationsübergreifenden Inhalt aus Namenshaltung und Mehrung. Auf der anderen Seite erhält umgekehrt auch Jhwh von Menschen Segen: So in Reaktion auf Jhwhs Handeln in 24,27 und dann 24,48; später gilt dasselbe für El Elyon in 14,20, wobei hier die Reziprozität der Segen(sformulierungen) für Menschen und Gottheiten ausgesprochen deutlich ausgedrückt wird.

- Der *Segensvollzug* wird auf der ersten Ebene auch durch Handlungen wie Kuss, Umarmung (48,10) und Handauflegung (48,13f.17ff) begleitet; er scheint also – trotz gewisser Brechungen – weiterhin im Prinzip als magischer Transfer konzipiert oder jedenfalls stilisiert zu sein. Auf der zweiten Ebene fehlen einschlägige Befunde.
- Im Blick auf die *Segensvermittlung* kann zunächst an die paradigmatische Funktion der Josephsöhne in 48,9.20 erinnert werden (s.o.). Später folgen – im Anschluss an 12,3; 28,14 – die bereits eingehend diskutierten Belege zum Segen für die Völker (בָּרַךְ im Hitpa‘el und Nif‘al, wobei ersteres die wechselseitige Segensäußerung bezeichnet): Sie kennen ja eine kriteriologische Funktion Abrahams und der Nachkommen Abrahams bzw. Isaaks (22,18; 26,4; 18,18), indem die Völker Segen »in (Abhängigkeit von der Relation zu) ...« erhalten.
- In *argumentativer Hinsicht* ist für die erste Phase nichts zu nennen. Während der zweiten Phase stechen vorab die kausalen Begründungen des Völkersegens im Gehorsam Abrahams hervor: In 22,17f begründet Abrahams (fragwürdiger) Gehorsam gleich zweifach den – gegenüber 12,3; 28,14 großpolitisch transformierten – Segen für »alle Völker der Erde«, sofern sie »Abraham« nicht feindlich gesonnen sind; genau dasselbe gilt für den Gebotsgehorsam Abrahams – und nicht etwa, wie kontextuell zu erwarten wäre, Isaaks oder dessen Nachkommen – in 26,4f (s.a.

26,24, wo Abraham für Israel nachgerade zum Segensgaranten wird, also unter den Erzvätern eine hervorragende Stellung erhalten hat). Hier ergeht zwar Segen für ›Israek (26,3.24) nach wie vor unbedingt, der daraus extrapolierte oder daran angefügte Segen für die Völker erfährt aber die beschriebene *Konditionierung* im Verhältnis zu ›Israek und eine *Begründung* im Gehorsam ›Israels; zumindest bezüglich des Völkersegens zeigen diese Passagen somit eine enge sachliche (und wohl auch literarische) Verwandtschaft mit der (spät)ltr. Relation von Segen und Gebots-/Gesetzesgehorsam (s.u. B.III.3.e). In diesem Dunstkreis stehen dann auch die späteren Stellen 18,18 und 28,15⁵⁹².

Trotz der Vielgestaltigkeit dieser Fortschreibungen lassen sich – gewichtet und stark vereinfacht – einige *transformative Generaltendenzen* herausstellen: (1) Die erste Hauptphase ist schwergewichtig durch den literarischen Horizont gekennzeichnet, der aus der kombinierten Einarbeitung der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50* in den umfassenderen P^S-Aufriß und den damit verbundenen literarischen Umstellungen, Kommentierungen und Erweiterungen resultiert. Dies betrifft vorab die Einarbeitung von 49,2–28ba¹ – mittels V.1b.28bβ – in den um Kap. 48f* erweiterten Abschluss (mit dem P-Gerüst 49,1a.28ba².29–33) der Josephgeschichte. Wiederholte Aufmerksamkeit gilt dabei der *Vervollständigung der patriarchalen Segensukzession*, durch welche der weiterhin *genealogisch futurisierte Segen Jhwhs* in *binnenisraelitischer Fokussierung* seinen empfängerbezogenen Zielpunkt in Kap. 49 erreicht bzw. prophetisch zugesagt wird; dabei ist der Segen in Kontinuität zu älteren Ansätzen *inklusiv-teilbar* konzipiert (s.o.). (2) Die zweite Hauptphase, die mehrere unverbundene Fortschreibungen auf zumindest drei Etappen umfasst (s.o.), führt diese Züge zunächst weiter, weitet aber die binnenisraelitische Fokussierung wieder universalisierend zu einer – großpolitisch gefassten – *Völkerperspektive* aus⁵⁹³, die mehrfach nachwirkt. Hier zeigt sich konzeptionell wiederum eine bemerkenswerte Entsprechung zu (spät)ltr. Konstellationen, die offenbar diese späten Fortschreibungen in der VG beeinflussen; dies fügt sich literarisch sehr gut zum wahrscheinlich vorliegenden enneateuchischen Horizont⁵⁹⁴.

(6) Segensthematisch betrachtet führt dies auf die jetzige *Endtextebene der VG der Gen*. Sie stellt das Endergebnis einer langen Geschichte von Segens-

592 S.o. Anm. 590 (während 24,27.48; 14,20 weiter entfernt sind, s.o. Anm. 591).

593 Vgl. 22,18; 26,4 und später 18,18 (s.o.). – Zur Komplettierung der patriarchalen Segensgeschichte s. v.a. 26,24; 24,1.35; 48,15f, zur genealogischen Futurisierung s. 22,17; 26,4.24 und zur inklusiv-teilbaren Konzeption s. vorab 48,15f.

594 Da beide Hauptphasen im Ergebnis weithin der vorliegenden Endkomposition entsprechen und kleinere Fortschreibungen umfassen, die kompositionell von geringer Bedeutung sind, kann hier auf graphische Schemata verzichtet werden.

Konstellationen dar, die religions- und theologiegeschichtlich aufgrund sekundärer Religionserfahrungen immer wieder neu transformiert werden. Am historischen Anfang – sowohl der VG wie des AT überhaupt – stehen Einzelerzählungen (26,1–33*; 27,1–40*; 32,23–32*; s.a. 24,27), die eine enge Verwandtschaft zu eisenzeitlichen Primärquellen aufweisen und den magischen Segenstransfer ins Zentrum stellen. Ihre literarische Verbindung und Integration in den Jakobzyklus 25–35*; 49* als Ursprungsgeschichte Israels führt zu einer inklusiv-teilbar konzipierten Segens-Konstellations, die auf Joseph im Kreis der Stämme Israels abzielt. Dies gilt auch für die erweiterte VG 12–35*; 49* von Abraham bis Joseph, die durch eine (volks- bzw. völkerperspektivisch) futurisierte Segens-Konstellations charakterisiert ist. Schließlich folgen nachpriesterschriftliche Fortschreibungen auf mehreren, von der erweiterten P bis zum Enneateuch reichenden Ebenen, die vorab die patriarchale Segensgeschichte und -sukzession ausbauen und vervollständigen – zunächst mit binnenisraelitischem Fokus, dann wieder mit völkerweitem Horizont.

Diese langzeitige und verzweigte Segensgeschichte, die mehrfach auch ältere Kompositionen der VG wesentlich (mit)bestimmt, führt im Ergebnis dazu, dass in der VG der Gen quantitativ die größte Dichte der atl. Segensbelege vorliegt und die Segensthematik kompositionell und sachlich mit von zentraler Bedeutung ist, wie sich eindrücklich bestätigt hat. Die akkumulierten Segens-Konstellationen präsentieren sich im vorliegenden Endtext daher als komplexe Synthese: *Formal* wird die Segensthematik (anders v.a. als im Dtn) vorab in breiten Erzählungen sowie in mehr oder weniger reflektierten Verheißungsreden und -texten entfaltet; dabei umfasst sie (wie die P, aber im Kontrast zum Dtn) sowohl vertikal göttlich-menschliche wie horizontal zwischenmenschliche *Segensvorgänge* – mit entsprechenden *Spendern* und *Empfängern* –, die sich meist in genealogischen Zusammenhängen abspielen: Auch bezüglich der Segensthematik wird die Volksgeschichte als Familiengeschichte abgehandelt. Hingegen zeigen sich *thematisch* (abermals bes. im Unterschied zum Dtn) nur relativ geringe und weithin punktuelle Veränderungen. Singulär ist in der VG, dass sich auf mehreren Ebenen eine (passive) *Segensvermittlung* ›Israels‹ an die Völker findet. Dagegen treten kaum (anders v.a. als im Dtn) *argumentative Funktionen* der Segensthematik zu Tage, und Segen wird (wie dann auch in der P und wieder im Unterschied zum Dtn) meist – eine Ausnahme bildet der Völkersegens in den späten, dtr. beeinflussten Fortschreibungen – ganz unbedingungslos und unbegründet zugesprochen.

3 Das Deuteronomium

Ähnlich wie bei der VG der Gen ist auch im Dtn »der Begriff Segen beherrschend«⁵⁹⁵. Auch im Dtn reichen die ältesten segenthematischen Überlieferungen bis in die mittlere Königszeit zurück, sodass es *das zweite für die (frühe) Segenthematik zentrale atl. Textcorpus darstellt* (s.u). Weil es sich dabei jedoch – abgesehen vorab von Dtn 28,3–6* (s.o. Exkurs 2) – um wenige formelhafte Einzelwendungen handelt, vermag das Dtn für die Segens-Konstellationen und -Transformationen dieser frühen Phasen weniger ausführliche und präzise Beschreibungen und Rekonstruktionen beizutragen als die VG der Gen (s.u. B.III.3.e); das Dtn kommt daher sowohl biblisch-kanonisch als auch im Blick auf die (atl. Frühgeschichte der) Segenthematik sachgemäß hinter der VG der Gen an zweiter Stelle zu stehen.

Wie dort erlaubt es die breite Streuung der Segensformulierungen auch im Dtn, die wichtigsten Konstellationen und Transformationen der Segenthematik religions- und theologiegeschichtlich von den Anfängen in der mittleren Königszeit bis zum Abschluss der produktiven Tradierung in der nachexilischen (bzw. näherhin frühhellenistischen) Zeit nachzuzeichnen; dies hat sich o. im Exkurs 2 prägnant durchführen lassen für den in mehrfacher Hinsicht exemplarischen Textbereich Dtn 27–30 mit seinem Überlieferungskern im Segenssummarium 28,3–6*.

In der *gegenwärtigen Forschungslage* ist eine Vorbemerkung zur *literarischen Größe ›Dtn‹ und ihrer Umgrenzung sowie ihrer Entstehung* nötig: Die Phase des Umbruchs bzw. der Grundlagendiskussion in der Penta-, Hexa- oder Enneateuchforschung⁵⁹⁶ lässt sich im Blick auf das Dtn, das seit nunmehr 200 Jahren in bestimmter Hinsicht zu Recht als »der archimedische Punkt der Pentateuchkritik«⁵⁹⁷ bzw. besser der Enneateuchkritik

595 So *Westermann*, *Theologie*, 91; ähnlich *v.Rad*, *Gottesvolk*, 45ff; genauer s.u. B.III.3.e.

596 *Veijola*, *ThR* 2002, 273f spricht bezüglich des Dtn von »einer die Gesamtlage der atl. Forschung charakterisierenden Umwälzung«. Zum Ennea- und Pentateuch s.o. Anm. 242; zum sog. dtr. Geschichtswerk *Veijola*, *ThR* 2003, 15ff; *Braulik*, *Theorien*, 191ff; *Frevel*, *Geschichtswerk*, 60ff; *Römer/de Pury*, *Historiography*, 24ff; *Römer (Ed.)*, *Future*; *ders.*, *Transformations*, 1ff; *ders.*, *History*; *ders.*, *Histoire*, 234ff; *Witte/Schmid/Prechel u.a. (Hg.)*, *Geschichtswerke*; *J. C. Geoghegan*, *Time*, 96ff und Anm. 598.

597 *Otto*, *Deuteronomium*, 12; s.a. *Lohfink*, *Kultzentralisation*, 131; *Kratz*, *Komposition*, 118; *Achenbach*, *Vollendung*, 1; *Rüterswörden*, *NSK* 4, 15 u.v.a. im Anschluss an *W. M. L. de Wette*, *Dissertatio*, 10ff. Dies trifft zu im Blick auf die Datierung (dtn Grundbestand bzw. ›Urdsn‹ und joschijanische Reform bzw. VTE), die literarische Einbindung in den Enneateuch (bzw. den Pentateuch gegen vorne und das dtr. Geschichtswerk o.ä. gegen hinten) und Vorstufen davon; eingeschränkt – durch die VG der Gen – gilt sie auch in theologie- und religionsgeschichtlicher Hinsicht für die Segenthematik, soweit das Dtn »als ein in der Mitte der israelitischen Religionsgeschichte liegender Brennpunkt« gelten kann (*v.Rad*, *Gottesvolk*, 66; ähnlich etwa *Steuernagel*, *HK* 1/3,1, XX; *Otto*, *Bundestheologie*, 46). Anders präsentiert sich die Pentateuchkritik natürlich in der lange selbständigen Gen (s.o. B.III.2).

gilt, in den letzten Jahren durch zwei Generaltendenzen charakterisieren: einerseits durch eine redimensionierte P ohne Dtn (s.u. B.III.4) und andererseits durch bröckelnde bzw. (auch) nach Blöcken – und nicht mehr nur nach Schichten – differenzierte dtr. Geschichtswerke⁵⁹⁸. Dabei lautet eine der entscheidenden Fragen, wann und wie das Dtn in einen bücherübergreifenden literarischen Kontext eingearbeitet wird: Klar ist nur, dass das Dtn in der vorliegenden Endgestalt literarisch sowohl gegen vorne vernetzt ist, indem es den mosaischen Pentateuch abschließt, als auch gegen hinten fortgeführt wird (sei es »klassisch« als Eröffnung eines von Dtn–2Kön reichenden dtr. Geschichtswerks, sei es [wieder] moderner eingebunden in einen [bzw. Vorstufen von einem] Hexa-, Ennea- oder gar Dekateuch)⁵⁹⁹. Umstritten bleiben zur Zeit jedoch alle weiteren Präzisierungen der Kontextuierungsebene(n), wobei die Extrempositionen das Dtn von vornherein als Fortschreibung beurteilen⁶⁰⁰ oder aber eine weitestgehende Selbständigkeit annehmen⁶⁰¹. Für die Segensthematik spielen erst die kompositionsrelevanten Pentateuch-Bezüge eine wichtigere Rolle: Sie geben Aufschluss über die Frage einer chiastischen Pentateuch-Komposition, die von den Büchern Gen und Dtn mit ihren Segensformulierungen gerahmt wird (s.u. B.III.3.d–e).

Immerhin besteht im Blick auf die Entstehungsgeschichte in der kritischen Forschung nach wie vor ein sehr breiter Konsens darüber, dass das Dtn eine lange und komplexe Genese besitzt und sein Anfang im kompositionell und thematisch abgegrenzten Gesetzes-Corpus 12–26* – meist mit einem zusätzlichen Anfang und Schluss – zu finden ist⁶⁰²; dies wird auch im Folgenden angenommen und für die Erarbeitung der Segensformulierungen in den einzelnen Buchteilen herangezogen. Hier endet dann

598 Vgl. gegenüber den klassisch an dem (bzw. den) Göttinger Schichtenmodell(en) orientierten Abrissen von *Dietrich*, RGG⁴ 2, 688ff oder *W. Roth*, TRE 8, 543ff (s. dazu a. kritisch *Thiel*, Rückschau, 63ff) die Modifikationen in neueren Entwürfen (s. die Lit. o. Anm. 596, bes. *Römer/de Pury*, *Historiography*, 134ff; *Römer*, *History*, 41ff u.ö.; *Schmid*, *Erzväter*, 164f; *ders.*, *Wellhausen*, 23ff). Dabei variieren die diachronen Schichtungen ebenso wie der anwachsende literarische Horizont (Dtn–Jos [?]/1Sam–2Kön, Dtn–2Kön [ohne Ri], Ex–2Kön [ohne Ri?], Gen–2Kön), der schließlich ausweislich des schulsprachlichen Idiolekts und der konzeptionellen Kohärenzen den gesamten Enneateuch umfasst.

599 Vgl. knapp die literarischen Befunde bei *Schmid*, *Deuteronomium*, 194ff.197ff; gegen hinten s. neben den (zu differenzierenden) Beobachtungen von *Noth*, *Studien*, 3ff jetzt etwa *Moenikes*, *Beziehungssysteme*; s.a. die Lit. o. Anm. 596 (bes. *Gertz*); zu einem vorpriesterschriftlichen Hexateuch Ex 1–Jos 12 s. *Kratz*, *Hexateuch*, 322; zu einem Dekateuch s.o. A Anm. 359.

600 So etwa *Reuter*, *Kultzentralisation*, 230, s. 227ff.189ff; erwägend *Kratz*, *Komposition*, 128f.138; *ders.*, *Dekalog*, 80.

601 Vgl. dazu *J. G. McConville*, *Law*, 156ff. – Für die Kap. 4 umfassende (ziemlich späte [s.o. A Anm. 352; u. B Anm. 796]) Ebene nimmt etwa auch *Kaiser*, *Grundriss* 1, 94f noch ein selbständiges Dtn an (anders *Krüger*, *Theophanie*, 85f). Das hier favorisierte Modell bewegt sich zwischen beiden Extrempositionen und rechnet mit einer erstmaligen bücherübergreifenden Einbettung auf der Ebene von Dtn 5–30* (s.o. Exkurs 2 mit Anm. 340.353; u. B.III.3.e mit Anm. 795).

602 Dies gilt unabhängig davon, ob das werdende Dtn erst sekundär in eine bereits bestehende, übergreifende Rahmenerzählung (in etwa Dtn 1–3* → 31ff*) eingefügt wurde (so *Steck*, *Israel*, 66 Anm. 3; *Schmid*, *Erzväter*, 164 mit Anm. 658 [Lit.]; anders *Otto*, *Deuteronomiumrahmens*, 110ff; dazu s.u. Anm. 795).

aber auch der Konsens: Wie Corpus und Rahmen entstanden sind, ist sowohl methodisch (Block- oder [bzw. besser: und] Ergänzungsmodell; Kriterienfrage für diachrone Rückschlüsse) als auch material im Blick auf die einzelnen Textbestände höchst umstritten⁶⁰³ und wird bei der Erarbeitung mit zu berücksichtigen sein.

Diese komplexen entstehungsgeschichtlichen Diskussionen sind aber glücklicherweise für die Untersuchung der religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen von untergeordneter Bedeutung und hauptsächlich insofern relevant, als sie den literarischen Horizont der jeweiligen Segensformulierungen betreffen; dabei empfiehlt sich angesichts der offenen Diskussionslage ein pragmatisches Vorgehen, das alle Optionen im Blick behält und durchspielt. Es sei jedoch bereits hier vorweggenommen, dass sich von der Segensthematik aus in aller Regel keine grundlegend neuen Einsichten zur Entstehungsgeschichte von Penta-/Hexa-/Enneateuch gewinnen lassen (etwa in Gestalt von profilierten segentheologischen Redaktionen o.ä.), wenngleich im Ausnahmefall von Kap. 33 literarische Bezüge und redaktionsgeschichtliche Prozesse wahrscheinlich sind (s.u. B.III.3.d–e). Vielmehr werden die bis in spätatl. Zeit zu beobachtenden Segens-Konstellationen und -Transformationen, so interessant und theologisch gewichtig sie sind, zumeist im Rahmen des Dtn verständlich (wie immer die literarische Horizonte zu bestimmen sind); und hier besitzen sie zunächst auch mehrfach zentrale literarisch-kompositionelle Bedeutung (wie dies auch bei vergleichbaren Themen in anderen biblischen Büchern zu erheben ist und etwa in noch gesteigertem Maß von den מלכות יהוה-Konzeptionen im Psalter gilt⁶⁰⁴).

Wenn also in diesem Abschnitt die Segensthematik im Dtn untersucht wird, dient die literarische Umgrenzung auf das Dtn – wie bei der VG der Gen – lediglich dazu, die sachlich entscheidenden Konstellationen und Transformationen der hier vorfindlichen Segensthematik anzuzeigen, ohne dabei die jetzige Einbindung in den Makrokontext des von der Schöpfung bis zum Untergang Judas reichenden Großgeschichtswerkes Gen–2Kön auszublenden. Diese Umgrenzung ist somit zunächst heuristisch begründet durch die erwähnte Bedeutung der Segensthematik im vorliegenden Buchhorizont und durch den sehr wahrscheinlichen, für die vorliegende Fragestellung relevanten Beginn der segenthematischen Überlieferungsbildung in der mittleren Königszeit; dies wird sich, soviel sei vorweggenommen, im Verlauf der Erarbeitung als zuverlässig erweisen.

a) *Die Segensformulierungen im Deuteronomium:
Übersicht und elementare Beobachtungen*

Zunächst lässt sich mit Hilfe von *Abb. 38* ein Überblick über die breit gestreuten Segensformulierungen gewinnen; die daran anschließenden grundsätzlichen Beobachtungen weisen dann der Erarbeitung den Weg.

Wieder werden im Vorgriff auf die religions- und theologiegeschichtliche Synthese die einzelnen Belegstellen unterschiedlich eingefärbt, um die entstehungsgeschichtli-

603 Vgl. nur das Referat von *Otto*, Deuteronomium, 218ff; *Veijola*, ThR 2002, 276ff.

604 Vgl. dazu *Leuenberger*, Konzeptionen (Lit.).

chen Großetappen transparent zu machen; insbes. die dtr. und spät-/postdtr. Phasen in exilisch-nachexilischer Zeit werden dabei im Einzelnen weiter ausdifferenzieren sein.

- vordtn Einzeltexte
- Grundbestand des dtn Treueeids 6–28* (joschijanisch; selbständige Komposition)
- spättn Redaktion 6–28* ([spät- bzw.] nachjoschijanisch; selbständige Komposition)
- dtr. Erweiterung(en) 5–30* (spätexilisch; Teilkomposition[en] in Ex 1/2–2Kön 25*)
- spät- und postdtr. Bearbeitung(en) in 1–34* (nachexilisch; Teilkomposition[en] in Enneateuch, Pentateuch o.ä.)

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
1,11	וּבְרַכְתֶּם	Pi. w-Impf.	Jhwh, der Gott eurer Väter	euch [sc. Israeliten 1,3]	tausendfache Mehrung	futurischer Segenswunsch
2,7	בְּרַכְךָ	Pi. Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem Tun deiner Hand	konstatierende Rückschau: Wüstenzeit
7,13	וּבְרַכְךָ	Pi. w-Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	par.: lieben, mehren	konditionierte Zusage (7,12); Bund/Treue
7,13	וּבְרַכְךָ	Pi. w-Pf.	Jhwh, dein Gott	Leibesfrucht (Mensch, Vieh), Ackerertrag	Segen als Fruchtbarkeit (7 Objekte)	"
7,14	בְּרוּךְ אַתָּה	Qal Pt.	du		vor allen Völkern; keine Unfruchtbarkeit und Krankheit (7,14f)	indikativische Zukunftszusage
8,10	וּבְרַכְתָּ	Pi. w-Pf.	du	Jhwh, deinen Gott	für das gute Land	Segensaufforderung (nach essen und satt sein)
10,8	וּלְבַרְכֶם	Pi. Inf.	Leviten		in seinem [sc. Jhwhs] Namen	Priestersegens, bis auf diesen Tag
11,26	בְּרַכְתָּ	Nomen	ich [sc. Mose]	euch	Segen vs. Fluch (11,28)	Segen-Fluch-Alternative
11,27	אֲחֵי הַבְּרַכָּה	Nomen		Segen	falls Gebotsgehorsam	konditionierte Zusage
11,29	אֲחֵי הַבְּרַכָּה	Nomen	du	Segen	auf Garizim vs. Fluch auf Ebal	Promulgations-Auftrag bei Landnahme
12,7	בְּרַכְךָ	Pi. Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	alles Werk eurer Hand	(synergistischer) Nebensatz; Jhwhdank in Jerusalem bei Mahl und Fröhlichkeit
12,15	כְּבָרְכַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	Nomen			Segen Jhwhs	Profanschächtung gemäß Segen Jhwhs in all deinen Toren
14,24	וּבְרַכְתֶּם	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	Gesegneter Ertrag von Acker und Vieh	Zehnten-Gesetz

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
14,29	יְבַרְכֶּךָ	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem Tun deiner Hand, das du tust	Segen motiviert Armen-Versorgung
15,4 (zweimal)	בָּרַךְ יְבַרְכֶּךָ	Pi. Inf. Pi. Impf.	Jhwh	dich	im Land; Segen impliziert: keine Armen	konditionierte Segenszusage (15,4f): bei Gebotsgehorsam
15,6	בָּרַךְ	Pi. Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	Verleih an Völker	Segenskonstatierung (literarisch: futurisch)
15,10	יְבַרְכֶּךָ	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem Tun und Werk deiner Hand	Segen motiviert willigen Verleih an Bruder
15,14	בָּרַךְ	Pi. Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	Schafe, Tenne, Kelterkufe	Ausstattung Freigelassener gemäß Segensausmaß
15,18	וּבְרַכְךָ	Pi. w-Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem, was du tust	Segen motiviert willige Freilassung
16,10	בָּרַךְ מִן (יְבַרְכֶּךָ)	Pi. Pf. מִן: Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	freiwillige Opfergabe	Gabe am Šabuot gemäß Segensausmaß
16,15	יְבַרְכֶּךָ	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	in all deinem Ertrag und in allem Tun deiner Hände	unkonditionierte Segenszusage (für Sukkot)
16,17	כְּבָרַכְתָּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	Nomen			Segen Jhwhs; par.: gemäß Gabe seiner Hand	Gabe für alle drei Feste gemäß Segensausmaß
21,5	וּלְבָרְכֶךָ	Pi. Inf.	Levitenspriester		in seinem [sc. Jhwhs] Namen	Levitenspriester segnen (Kultrecht)
23,6	לְבָרַכְהָ	Nomen	Jhwh, dein Gott	Fluch	Jhwh wandelte Bileams Fluch in Segen	historischer Rückblick
23,21	יְבַרְכֶּךָ	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem Tun deiner Hand im Land	konditionierte Segenszusage: kein Zins vom Bruder
24,13	וּבְרַכְךָ	Pi. w-Pf.	er [sc. Nächster in Not, 28,10.12]	dich		Segenspraxis bei Pfandrückgabe
24,19	יְבַרְכֶּךָ	Pi. Impf.	Jhwh, dein Gott	dich	in allem Tun deiner Hände	konditionierte Segenszusage: Nachserechtig Armer
26,15	וּבָרַךְ	Pi. Impf.	(Jhwh)	dein Volk Israel und das Land		Segensbitte in Jhwhanrede
27,12	לְבָרְכֶךָ	Pi. Inf.	sechs Stämme	das Volk	auf Garizim (vs. Fluchen auf Ebal, 27,13)	Segensauftrag Moses an das Volk (27,11)

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
28,2	כל- הברכות	Nomen	Segnungen		Segnungen vs. Flüche (28,15)	konditionierte Segenszusage: bei Hören auf Jhwhs Stimme
28,3	ברוך	Qal Pt.	du (nach 27,11: Volk)		in der Stadt	unkonditionierte partizipiale Segensformel (jetzt durch V.1f konditioniert)
28,3	ברוך	Qal Pt.	du		auf dem Feld	"
28,4	ברוך	Qal Pt.	Frucht		Frucht von Leib, (Acker-) Land, Vieh	"
28,5	ברוך	Qal Pt.	Korb und Bactrog		dein Korb und dein Bactrog	"
28,6	ברוך	Qal Pt.	du		dein Kommen	"
28,6	ברוך	Qal Pt.	du		dein Gehen	"
28,8	את- הברכה	Nomen	Jhwh	Segen	in deine Speicher und bei allem Werk deiner Hand	Segenszusage; V.7–14 durch V.1f.13f. konditioniert
28,8	וברכה	Pi. w-Pf.	Jhwh	dich	im Land	historisiert; Jhwhbindung: synergistisch
28,12	ולברך	Pi. Inf.	Jhwh	alles Tun deiner Hand	par.: Regen zur rechten Zeit	Segenszusage (s.o.)
29,18	והתברך	Hitp. w-Pf.	jemand (29,17)	sich selber	im Herzen	Keine heimliche Selbstsegnung trotz Fluch
30,1	הברכה	Nomen	Segen		Segen vs. Fluch	konditionierte, historisierte Segenszusage (30,1ff); Segen-Fluch-Alternative
30,16	וברכה	Pi. w-Pf.	Jhwh, dein Gott	dich	im Land; par.: Leben, Mehrung (vgl. Leben und Tod 30,15)	konditionierte Segenszusage: bei Gottesliebe und Gebotsgehorsam
30,19	הברכה	Nomen	ich [sc. Mose]	Segen	Segen vs. Fluch, par.: Leben und Tod	Segen-Fluch-Alternative
33,1	הברכה	Nomen	Segen		Überschrift	Einleitung
33,1	ברך	Pi. Pf.	Mose, der Gotteseemann	Israeliten	vor Moses Tod	Einleitung der futurischen Segenssprüche
33,11	ברך	Pi. Imp.	Jhwh	seine [sc. Levis] Kraft und das Tun seiner Hände	Segen für Tätigkeiten Levis	Segensbitte (Anrede an Jhwh)

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
33,13	מְבַרְכֶה יְהוָה	Pu. Pt.	sein [sc. Josephs] Land		vom Köstlichen des Himmels und von der Flut, und ...	partizipiale Segens-Zusage
33,20	בָּרוּךְ	Qal Pt.	der Gad Raum schafft		Segnung Jhwhs (?); → Gads Tun der Gerechtigkeit Jhwhs	partizipiale Segens-Zusage
33,23	בָּרַכָה יְהוָה	Nomen	Naphtali		Naphtali ist voll von Jhwhs Segen → Herrschaft	nominale Segens-Konstatierung
33,24	בָּרוּךְ	Qal Pt.	Asser		Vorrang unter Söhnen → Macht (V.25)	partizipiale Segens-Zusage

Abb. 38: Segensformulierungen im Dtn

Die tabellarische Übersicht über sämtliche Segensformulierungen im Dtn führt zunächst auf zwei *elementare Beobachtungen*:

(1) Zunächst zeigt sich wiederum eine recht *breite Streuung* der Segensformulierungen, die (a) weniger sprachlich variieren (s.u.), als vielmehr (b) in unterschiedlichen thematischen Kontexten und (c) funktionalen Verwendungen auftreten sowie (d) literarisch sämtliche Buchteile abdecken.

(2) Vor diesem Hintergrund lassen sich einige mehr oder weniger starke *Ballungen* ausmachen: am massivsten in Kap. 28 bzw. dem hinteren Rahmen Kap. 27–30, ebenfalls gehäuft im sog. Mosesegen Kap. 33, sodann mit mindestens drei Belegen statistisch noch signifikant in den Abschnitten 7,12–16; 11,26–32 im vorderen Rahmen und im Corpus in den Regelungen zu Š^emittah (15,1–11) und Sklavenfreilassung (15,12–18) sowie im Festkalender 16,1–17. Dabei besitzen sicherlich jedenfalls 11,26–32 (Ende vorderer Rahmen) und der hintere Rahmen Kap. 27–30 (s.o. Exkurs 2) kompositionelle Relevanz; Ähnliches gilt vermutlich auch vom Mosesegen Kap. 33 (s.u. z.St.), und kompositionell überlegt platziert sind auch, wie sich erst auf den zweiten (entstehungsgeschichtlichen) Blick zeigen wird, 7,12–16 sowie einige (miteinander verbundene) Einzelbelege in 12,15/16,17; 14,29/15,10.18 (s.u. je z.St.).

(3) Sprachlich springt ins Auge, dass es sich – mit Ausnahme der auch sonst auffälligen Kap. 28 bzw. 27–30, Kap. 11 und Kap. 33 (je mit Nominalbildungen und Formulierungen im Partizip Qal) – größtenteils um *einzelne auftretende, formelhafte Segenswendungen* handelt, die sich – zumal im Corpus – innerhalb des (etwa gegenüber der VG der Gen deutlich engeren) Standardspektrums ׀Jhwh (dein Gott) segne(t/te) dich< bewegen: Während Subjekt und Objekt meist stereotyp genannt werden, variieren die Segensinhalte – sofern sie angeführt werden – ein beschränktes (dtn-dtr.) Repertoire und dassel-

be trifft in sprachlich-syntaktischer Hinsicht zu (Perfekt, Imperfekt bzw. Jussiv, Imperativ, Infinitiv; dabei diverse syntaktische Funktionen).

Zwei ebenso *elementare Folgerungen* lassen sich bei einer Auswertung dieser Beobachtungen kaum umgehen: (1) Zum Einen nimmt die Segenthematik im Dtn offenkundig einen gewichtigen Platz ein; ihre Konstellationen und Transformationen gilt es im Anschluss an die Analyse genauer synthetisch zu erfassen (s.u. B.III.2.e). (2) Zum Andern ist es bereits *prima vista* sehr wahrscheinlich, dass die sprachlich, thematisch, funktional und literarisch breit gestreute Segenthematik sich über einen längeren Zeitraum erstreckt, der religions- und theologiegeschichtlich ausweislich von Primärtexten mit äquivalenten Segens-Konstellationen noch in vorexilischer Zeit einsetzt, und dementsprechend den größten Teil des literarischen Entstehungsprozesses des Dtn abdeckt.

In der *Forschungsgeschichte zur Segenthematik im Dtn* werden unterschiedliche Deutungen vorgenommen. Allerdings fehlen bislang umfassende Studien, die eine religions- und theologiegeschichtliche Perspektive entwickeln: Wo die Segenthematik behandelt wird, gilt das Dtn in der Forschung seit Gerhard von Rad und Claus Westermann zwar bis heute öfter und mit Recht als profiliertes Entwurf einer atl. Segenstheologie⁶⁰⁵. Doch wird dabei in aller Regel das Dtn bzw. allfällige Vorstufen, die für die Masse der Segensbelege sachlich wenig ändern, als Einheit behandelt oder bestenfalls ad hoc diachron präzisiert, sodass ein differenziertes Gesamtmodell bislang ein Desiderat bleibt⁶⁰⁶. Andererseits spielt die Segenthematik in den neueren entstehungsgeschichtlichen Arbeiten zumeist eine sehr untergeordnete Rolle und kommt nicht als thematisches Ganzes in den Blick⁶⁰⁷. Insofern erübrigt sich hier eine selbständige Diskussion.

Eine Ausnahme bildet *Timo Veijola*, der jüngst den entstehungsgeschichtlich zur Zeit wohl profundesten Kommentar vorgelegt hat, der aber leider nur bis 16,17 reicht und daher ein unvollendeter Torso bleibt⁶⁰⁸: Veijola schenkt der Segenthematik gebührende Aufmerksamkeit und fragt nach Konnexen der einzelnen Segensformulierungen. Gestützt auf die thematische Einheit weist er – entsprechend seines dezidiert literarkritischen Zugangs (der sich m.E. indes vielfach allzu atomisierend auswirkt) – sämtliche Segensaussagen des Corpus (soweit er es behandelt) sowie die Segens-Abschnitte 7,12–16; 11,21–28 einer einzigen frühnachexilischen, sog. bundestheologischen Redaktion (DtrB) zu⁶⁰⁹, was umgekehrt »den hohen Stellenwert des Segens bei DtrB bezeugt«⁶¹⁰.

605 S.o. A.III; zusätzlich genannt sei das auf das Dtn beschränkte Werk *v.Rads*, Gottesvolk (1929), in dem er Segen im Dtn auf diese Weise erörtert (s. a.a.O., 45ff).

606 Das gilt etwa für die exegetischen Arbeiten von Westermann, Wehmeier oder Albertz, aber auch die systematischen von Frettlöh oder Greiner (s.o. A.III).

607 Vgl. dazu die Diskussion mit der Lit. im Folgenden zu den jeweiligen Stellen.

608 ATD 8/1 (2004); vorangegangen sind zahlreiche Aufsätze, s. bes. *ders.*, Redaktion.

609 Vgl. ATD 8/1, 4f und je z.St., bes. 308f. Noch jünger sind nach ihm nur wenige Stellen, etwa 10,8; 11,29. Gemäß *Veijola* »orientiert sich DtrB locker an dem Schema des Bundesformulars ..., dessen Elemente Segen und Fluch er gern« benutzt (Redaktion, 257); mit diesem »Raster« lässt sich dann »nach weiteren Bestandteilen« suchen (a.a.O., 258), und so fügen sich alle genannten Segenspassagen darin ein.

610 *Veijola*, ATD 8/1, 276.

Diese konsequente diachrone Einordnung nimmt zwar, wie unterstrichen sei, das Gewicht der Segenthematik wahr; insgesamt ignoriert sie aber die beachtliche Vielfalt der Segens-Formulierungen, -Konstellationen und -Kontexte, die nicht so einheitlich ist, wie Veijola meint; dies wird der Gang der Untersuchung bestätigen. Hinzu kommt, dass die theologiegeschichtliche Plausibilisierung einer bundestheologischen Redaktion in frühnachexilischer Zeit sehr fraglich bleibt: Der Nachweis einer ausgerechnet hier erfolgenden intensiven Rezeption⁶¹¹ altorientalischer Staatsverträge (inkl. der Opposition von Segen und Fluch) überzeugt nicht, denn dieser Befund lässt sich sehr viel wahrscheinlicher in der vorexilischen Zeit des späteren 7. Jh. v.Chr. verorten⁶¹².

Somit gilt es in der folgenden *Erarbeitung*, die erheblichen Segens-Konstellationen und -Transformationen soweit wie möglich – selbstverständlich wiederum ohne eine detaillierte entstehungsgeschichtliche Modellbildung für das komplexe und entsprechend kontroverse Dtn entwickeln zu können oder zu müssen – mit den Etappen der Entstehungsgeschichte des Dtn zu korrelieren. Die soeben erläuterten elementaren Beobachtungen und Folgerungen lassen ein recht breites Deutungsspektrum offen, machen jedoch eine Eingrenzung der vielfältigen Segensbefunde auf einen engen Horizont oder sogar auf eine einzige Bearbeitungsschicht wie bei Veijola sehr unwahrscheinlich.

Die Analyse folgt wiederum dem kompositionell erkennbaren (und weithin anerkannten) Buchablauf: Sie setzt mit einem knappen Durchgang durch den zweiteiligen vorderen Rahmen (Kap. 1–11) ein (B.III.3.b), behandelt dann die wichtigen Segensformulierungen im Corpus (Kap. 12–26) ausführlicher (B.III.3.c) und schließt mit dem finalen Abschiedssegens Moses (Kap. 33) – die weiteren Belege in Kap. 27–30 wurden ja bereits o. im Exkurs 2 erörtert – in den hinteren Rahmenteil (Kap. 27–34), mit denen das Dtn endet (B.III.3.d). Im Anschluss können dann die derart analytisch gewonnenen Befunde zu den religions- und theologiegeschichtlich differenzierten Segens-Konstellationen und -Transformationen im Dtn insgesamt synthetisiert werden (B.III.3.e).

b) *Die vorderen Rahmenteile Dtn 1-11*

Die 10 Segensbelege in den vorderen Rahmenteil bedeuten eine leicht unterdurchschnittliche Häufigkeit; wichtiger aber ist, dass je drei Belege auf die Abschnitte 7,12–16 und 11,26–32 entfallen, wobei sich zusätzlich die drei Nominalbelege in Kap. 11 und das Partizip 7,14 von den übrigen Verbalformen im Pi‘el abheben. Daher empfiehlt sich gegenüber den Einzelbelegen ein vertiefter Blick auf die beiden Abschnitte 7,12–16; 11,26–32.

Der erste knappe Segensbeleg findet sich in *1,11*:

Nach der Bucheinleitung (1,1–5) und der ersten Gottesrede (1,6–8) folgt die erste wörtliche Moserede (1,9ff); sie berichtet an der Schwelle zum Land die Einsetzung von

611 Vgl. *Veijola*, a.a.O., 4; *ders.*, Redaktion, 257ff.

612 Im Einzelnen s. dazu u.; ebenso kritisch etwa *Achenbach*, Israel, 234 Anm. 81.

Richtern und eröffnet mit einer historischen Zwischenbilanz, welche die Mehrung der Israeliten (V.3) als Erfüllung der Väterverheißung (V.10.8) konstatiert und in V.11 für die Zukunft tausendfache Mehrung zusagt von יהוה אלהי אבותיכם: »Jhwh, dem Gott eurer Väter« – וַיְבָרֶךְ אֲתֶכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם – »und er möge euch segnen, demgemäß wie er euch (zu)gesagt hat«.

Da 1,9–18 den göttlichen Befehl zum Aufbruch in 1,6–8 und die Ausführung in 1,19ff, die zum narrativen Leitfaden von 1–3* gehören, unterbricht, handelt es sich *entstehungsgeschichtlich* nach breitem Konsens um einen späteren Einschub⁶¹³; demgegenüber dürfte V.11 seinerseits eine – einzelne, schwer einzuordnende – Ergänzung darstellen⁶¹⁴, denn der Rückblick in V.10, der Moses »Überlastung« (V.9) begründet, wird in V.12 unmittelbar weitergeführt, während V.11 unmotiviert in die Zukunft ausblickt und inhaltlich in Spannung zur Erfüllung in V.10 steht.

Die im Kontext als futurischer Segenswunsch (und kaum als zukünftige Segensvorhersage) zu deutende Segens-Konstellation ist in dreifacher Hinsicht aufschlussreich:

- Segen wird *inhaltlich* zwar in typisch dtn-dtr. Manier als Mehrung gefasst, er wird aber präzisiert als tausendfache Zunahme und – gleichsam heilsgeschichtlich – als im Land erfolgende definitive Erfüllung der Väterverheißungen (vgl. Gen 12,2; 24,60; 26,3f.24).
- Dabei lässt die kombinierte Formulierung wohl auf eine *literarische Verbindung zur VG* der Gen schließen⁶¹⁵, und Ähnliches gilt für die seltene Bezeichnung »Jhwh, der Gott eurer Väter« (4,1; Ex 3,15f; Jos 18,3 u.a.; s.a. im Kontext Dtn 1,10f gegenüber 1,6), die den Segensspender angibt.
- Dies und die auf die Israeliten (V.3) referierenden Adressaten (אֲתֶכֶם: »euch«) setzen schließlich *Mose* ab, der einerseits eine Sonderstellung einnimmt, andererseits im literarischen Ablauf eben nicht zu den Segensempfängern im Land gehört.

Nach dem Aufbruch vom Horeb und der Kundschaftererzählung (1,19ff) folgt in 2,1–15 ein Wüstenaufenthalt; er enthält den Auftrag Jhwhs zum friedlichen Durchzug durch Edom, der in 2,7 mit dem Summar abgeschlossen wird:

כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵרַכְךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדָי: »denn Jhwh, dein Gott, hat dich gesegnet in allem Tun deiner Hand«, was für die ganze Wüstenzeit gilt.

Die (heils)geschichtliche Perspektive entspricht gut 23,6⁶¹⁶, und so mag dieser *Zusatz*⁶¹⁷ eine ähnliche Entstehungszeit besitzen.

613 So etwa *Veijola*, ATD 8/1, 21f; *Nielsen*, HAT 1/6, 25; *Rose*, ZBK 5, 472; *L. Perlitt*, BK 5, 31f.57 u.a.; anders *Mayes*, Deuteronomy, 118.

614 Mit *Hölscher*, *Komposition*, 163 Anm. 1; *Veijola*, a.a.O., 22.28; *Perlitt*, a.a.O., 57.64.

615 Dann läge wie in 23,6 die Ebene einer Hexa- bzw. besser Enneateuchredaktion vor (s. ähnlich *Otto*, *Deuteronomiumrahmens*, 131 [Pentateuchredaktion]).

616 Sachlich bildet sie das rückblickende Gegenstück zum Ausblick 1,11. Gehört 2,7 eng mit 23,6 und 1,11 zusammen, so lässt sich von einer heilsgeschichtlichen Segens-

Die Segens-Konstellation lässt sich knapp wie folgt umreißen:

- Es liegt eine *formelhafte* Wendung vor (vgl. 15,6; 14,29).
- Der *Inhalt* bleibt unspezifiziert, ja wird durch die adverbiale Bestimmung universalisiert; im Kontext geht es um die Bereitstellung der Mittel für den Erwerb von Nahrung und Wasser (V.6).
- Ungewöhnlich ist die *unkonditionierte konstatierende Rückschau* auf den universal erfahrenen Segen⁶¹⁸ während der gesamten Wüstenzeit (V.7aβ.b).

Die Segensverheißungen ballen sich in 7,12-16 in für das Dtn seltener Weise und sind insgesamt bedingt:

- | | |
|---|--|
| <p>וְהָיָה עִקְבֵי תִשְׁמְעוּן אֶת הַמְשָׁפְטִים הָאֵלֶּה
וְשִׁמְרְתֶם וְעָשִׂיתֶם אֹתָם
וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־
הַחֶסֶד
אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאֲבוֹתֶיךָ
וְאָהֶבְךָ וּבְרַכְךָ וְהָרַבְךָ (13)
וּבְרַכְךָ פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי־אֲדָמָתְךָ
דְּגָנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיֵצֶהֱרֶךָ
שְׁגֵר־אֲלֹפֶיךָ וְעִשְׂתַּרְחַת צֹאנְךָ
עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לְאֲבוֹתֶיךָ לְתֶת לְךָ
בְּרוּךְ תִּהְיֶה מִכָּל־הָעַמִּים
לֹא־יִהְיֶה בְּךָ עֶקֶר וְעִקְרָה וּבְבִהֶמְתֶּךָ
וְהִסִּיר יְהוָה מִמֶּךָ כָּל־חֲלִי
וְכָל־מִדְּוֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעֶתָ לֹא
וְיָשִׁימָם בְּךָ
וְנִתְּנָם בְּכָל־שְׁנָאֶיךָ
וְאָכַלְתָּ אֶת־כָּל־הָעַמִּים
אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
לֹא־תַחַס עֵינֶיךָ עַל־יָהֶם</p> | <p>Und es wird geschehen: Wenn ihr hört auf diese
und sie bewahrt und sie tut, [Rechtssätze,
dann wird Jhwh, dein Gott, dir bewahren den
Bund und die Treue,
die er deinen Vätern geschworen hat.
Und er wird dich lieben und segnen und mehrern,
und er wird segnen die Frucht deines Leibes und
die Frucht deines (Acker-)Landes:
dein Korn und deinen Most und dein Öl,
den Wurf deiner Rinder und die Zucht deiner
im Land, von dem er⁶¹⁹ deinen Vätern [Schafe
geschworen hat, es dir zu geben.
Gesegnet wirst du sein mehr als alle Völker,
Es wird weder bei dir einen Unfruchtbaren und
eine Unfruchtbare geben noch bei deinem Vieh.
Und Jhwh wird abwenden von dir jede Krankheit,
und keine der bösen Seuchen Ägyptens, die du
kennst, wird er auf dich legen,
sondern er wird sie bringen auf alle, die dich has-
sen. Und du wirst verzehren⁶²⁰ alle Völker, [sen.
die Jhwh, dein Gott, dir gibt.
Dein Auge soll nicht mitleidig auf sie blicken,</p> |
|---|--|

perspektive auf die Geschichte (2,7; 23,6) und die Zukunft im Land sprechen (1,11 – vom realen Verfasserstandpunkt aus natürlich in der Vergangenheit liegend).

617 Dies indizieren der Numeruswechsel in den Singular (anders V.6.8) und der Sprecher- bzw. zumindest Standpunktwechsel (von Jhwh ist plötzlich in der 3. Person die Rede – sei es innerhalb der Gottesrede [vgl. zuletzt V.5], die wohl bis V.7 reicht [so meist], sei es als Mosekommentar vor der Durchführung ab V.8 [so *D. L. Christensen*, WBC 6A, 43]); vgl. *Hölscher*, *Komposition*, 164 Anm. 1; *Mayes*, *Deuteronomy*, 135f; *Rose*, ZBK 5, 384; *Veijola*, ATD 8/1, 51f; *Peritt*, BK 5, 144.146.160f; anders *Otto*, *Deuteronomiumrahmens*, 132 (DtrL). Dabei kann hier offen bleiben, ob V.4–6.8(ff) zur Grundschrift gehören oder eine ältere Redaktion darstellen.

618 Ähnlich die nominale Formulierung 23,6; s.a. ohne historischen Horizont die vergleichenden Retrospektiven in 15,14; 16,10.

619 Anders als ׀ und 4QDtn^c (s. *DJD 14*, 40 [J. A. Duncan]) explizieren ׀ und ׀ das Subjekt als יהוה (s. jetzt BHQ z.St.).

וְלֹא תַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים
כִּי-מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ

und du sollst ihren Göttern nicht dienen,
denn das wird/würde ein Fallstrick für dich sein.

Kompositionell ist nahezu unbestritten, dass 7,12 mit וְהָיָה עֲקֵב תְּשַׁמְעוּן einen futurischen Neueinsatz markiert – zumal nach dem Schlusssignal 7,11⁶²¹ –, der thematisch um Jhwhs Segen im Land kreist. Weniger scharf bleibt die hintere Begrenzung des Abschnitts: Die Segensthematik geht ab V.14 zunehmend über in eine Herausstellung der Überlegenheit Israels über die Völker, was sich bis ans Kapitelende weiter entwickelt. Die Feingliederung hängt somit wesentlich an der Umgrenzung der Segensthematik. Will man deren Konstellationen und Horizonte beschreiben, empfiehlt sich m.E. eine Umgrenzung auf V.12–16: Denn im Textablauf schließt V.14 mit dem Partizip בְּרוּךְ im Völkerhorizont unmittelbar an die siebenfache Segensangabe (V.13b) an, die das dreifache, im intakten Bundesverhältnis (V.12) zugesicherte Handeln Jhwhs (V.13a) expliziert; er gehört unbestrittenermaßen noch zum Kern der Segensformulierungen, weil der mit Jhwhs Segenshandeln V.13 erreichte Zustand im Vergleich mit den Völkern konstatiert wird. Thematisch ist damit auch das weitere Handeln Jhwhs in V.15 eng verknüpft, wo die positiven Kennzeichen der Fruchtbarkeit um die negativen der fehlenden Krankheiten und Seuchen, die vielmehr die Feinde treffen, ergänzt werden (und dabei an die Ägyptenzeit erinnert wird). Am kontroversesten wird natürlich die Zuordnung von V.16 verhandelt; da die Völkervernichtung jedoch V.14 aufgreift und schon wiederholt im Horizont der Segensthematik begegnet ist, ergibt sich ebenso wie im Blick auf die literarische Machart (s.u.) ein enger Konnex zu V.12ff⁶²². Demgegenüber erörtert die als Kriegsrede stilisierte Passage ab V.17, die zudem als Konditional mit וְי eingeleitet wird, die Völkerproblematik losgelöst von der Segensthematik und aus der Perspektive Israels.

620 Der syndetische Anschluss macht eine indikativische Zukunftsansage wahrscheinlich (so mit *Veijola*, ATD 8/1, 194; *Finsterbusch*, Weisung 186); erst die auch inhaltlich variierenden Fortsetzungen in V.16aß.b (s.u.) wechseln zur jussivischen Form (wie in der Vorlage Ex 23,24).

621 Die Gesetzestermini מצוה, חוק und משפט finden sich nur noch 5,13; 6,1 sowie 26,17. Es liegt also kontextuell ein Abschluss vor, der synchron die Ausführungen zu Völkervernichtung und Erwählung Israels 7,1–11 bzw. sogar eine Makroeinheit 6,1–7,11 (mit *Weinfeld*, AB 5, 372; *Finsterbusch*, Weisung, 169f.182ff) abgrenzt. Eine Zäsur bestreiten v.a. *Perlitt*, Bundestheologie, 59 und *Achenbach*, Israel, 229f. Situativ wird in Kap. 7, wie in Kap. 6–8(ff) durchgängig, das Leben im Land (erzählte Zeit) von einem Standpunkt vor der Landnahme aus (fiktive Erzählerzeit) geregelt; dass Kap. 7 im Unterschied zu Kap. 6 und 8 »eine Situation vor der Eroberung« voraussetze (*Lohfink*, Hauptgebot, 168; s. 102f, so im Anschluss an A. Klostermann), trifft jedenfalls für 7,12ff schwerlich zu (und auch der Formelgebrauch [s. ebd.] hebt Kap. 7 nicht vom Kontext ab); eher kann man im Blick auf den Ort von Kap. 7 im Textablauf überlegen, ob Kap. 6 die benachbarten Völker (6,14), Kap. 7 die Völker im Land behandelt (so *Veijola*, a.a.O., 195).

622 So mit *Veijola*, a.a.O., z.St.; *Finsterbusch*, a.a.O., 186f; dagegen für V.12/13–15 *Lohfink*, a.a.O., 169; *Gottfriedsen*, Fruchtbarkeit, 142ff; *Seitz*, Studien, 76; *Römer*, Väter, 142; *Weinfeld*, a.a.O., 372; *Braulik*, NEB 15, 66; *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 255; unabhängig von dieser kontextuellen Abgrenzung wird in segenthematischen Arbeiten häufig nur ein Teil zitiert (z.B. bei *Albertz*, Segen, 106f: V.12–14).

Als Einstieg zur entstehungsgeschichtlichen Klärung dient ein Blick auf die *intertextuellen Relationen* von 7,12–16: Der Abschnitt bildet nahezu durchgehend eine kombinierte Rezeption von Dtn 28^(*) und Ex 23,20–33, den beiden Epilogen zum Dtn und zum Bundesbuch mit Segen und Fluch bzw. Verheißungen und Mahnungen; hinzu kommen einige Bezüge zum Parallelstück von Ex 23,20ff in Ex 34,10ff sowie kontextuelle Vernetzungen. Dass Dtn 7,12ff der rezipierende Text ist, belegt augenfällig die Verflechtung beider Bezugstexte in sämtlichen Versen, während Ex 23,20ff und Dtn 28^(*) – auch in den in Dtn 7,12ff enthaltenen Passagen – kaum gemeinsame Entsprechungen besitzen⁶²³. Die folgende Übersicht in *Abb. 39* belegt dies im Einzelnen⁶²⁴:

<p>(7,12) וְהָיָה עִקְבֵי תְשׁוּבָתְךָ אֶת הַמְשָׁפְטִים הָאֵלֶּה וְשִׁמְרָתְךָ וְעֲשִׂיתָם אִתָּם וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת-הַבְּרִית וְאֶת- הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם וְאֶהְיֶה וּבְרַכְךָ וְהִרְבִּיתָ (13) וּבְרַכְךָ פְּרִי-בִטְנֶיךָ וּפְרִי-אֲדָמָתְךָ הַגֵּנֶז וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ שְׁנֵי-אֲלֻפִּיךָ וְעֲשִׂיתָם צִאֲנֶךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְחַת לְךָ בְּרִכְךָ תִּהְיֶה מִקְלֵה-עַמִּים (14)</p>	<p>– <i>jünger</i>: וְשִׁמְרָתְךָ ... וְאֶת-הַמְשָׁפְטִים Dtn 7,11; s. 6,1-3 (שָׁמַע + עִקְבֵי + וְהָיָה) 8,19f (וְהָיָה + וְהָיָה) 8,19f (שָׁמַע; שָׁמַר; עֲשֵׂה; מְשָׁפֵט) – וְהָיָה אֶת-שְׁמוֹעַ תְּשׁוּבָתְךָ ... לְעֵשׂוֹחַ Dtn 28,1 – s. בְּרִית Ex 34,10; בְּרִית + חֶסֶד aber v.a. Eigenformulierung (<i>jünger</i>: Dtn 7,9 [s.u.]; s.a. Dtn 4,31: אֶת-הַבְּרִית אֲבִיחֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם) (יהוה ...) – וּבְרַכְךָ אֶת-לַחְמֶךָ וְאֶת-מִימֶיךָ Ex 23,25; – בְּרַכְךָ im Dtn; konditional z.B. 28,1 – פְּרִי אֲדָמָתְךָ Dtn 28,4.11.18 (s. V.53) – הַגֵּנֶז תִּירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ Dtn 28,51; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4 – שְׁנֵי אֲלֻפִּיךָ וְעֲשִׂיתָם צִאֲנֶךָ Dtn 28,4.18.51 – עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לְחַת לְךָ Dtn 28,11; s.a. 6,10 – בְּרִכְךָ Dtn 28,3ff; zu den Völkern s.u. zu 7,16</p>
---	---

623 So mit *Preuß*, Deuteronomium, 101 (Lit.); *Nielsen*, HAT 1/6, 100; *Veijola*, a.a.O., 203f; *L. Schwienhorst-Schönberger*, Bundesbuch, 22ff.406ff; s.a. *C. Houtman*, Bundesbuch, 339f; umgekehrt v.a. *Achenbach*, Israel, 258ff.275ff (s. dagegen *C. Schäfer-Lichtenberger*, Dtn 7, 197 Anm. 18; *Veijola*, Redaktion, 251 mit Anm. 44); und gegen den Gesamtbefund hält *Noth*, Fluch, 159 Anm. 11 7,13 für die Vorlage von 28,4.18 (s. dagegen bereits *Lohfink*, a.a.O., 169f Anm. 18).

624 *Doppelt* unterstrichen sind die Entsprechungen zu Dtn 28, *einfach* diejenigen zu Ex 23,20ff (bzw. Ex 34,10ff; s. zu Ex 23/34 auch weitere Bezüge im Kontext bei *Lohfink*, a.a.O., 172ff und die Tab. 309f – so im Anschluss an ältere Beobachtungen schon des 19. Jh., wobei notabene Dtn 28 keine Beachtung findet).

Die *kursiv* gesetzten Kontextverknüpfungen in V.12 zu V.11 und zu V.9 entstehen hingegen durch jüngere Aufnahmen in 7,7–11 (mit *Veijola*, a.a.O., 196; *Achenbach*, Israel, 222ff; dafür sprechen der Numeruswechsel, die Dekalogreferenzen zu Kap. 5 bei fehlenden Bezügen zu Ex 23/34 sowie inhaltlich die Liebe bzw. der Väterschwur [שְׁבוּעָה] als Grund der Erwählung und die rechte Gotteserkenntnis als Ziel; umgekehrt urteilt *Rose*, ZBK 5, 450). Auf der literarischen Ebene von 7,12ff dürfte gegen vorne ein Konnex zu 6,1–3 (שָׁמַע; עֲשֵׂה; מְשָׁפֵט) vorliegen (s. v.a. *Veijola*, a.a.O., 145f; vgl. zu אָהַב in V.13 auch 6,5), gegen hinten einer zu 8,19f (וְהָיָה + עִקְבֵי + שָׁמַע nur hier im Dtn; 8,19f entstammt wahrscheinlich derselben Hand wie 7,12ff, was die Stichwort- und Thema-Bezüge belegen sowie die Segen-Fluch-Alternative, die Kap. 28 entspricht, hier aber mit אָבַד statt אָרַר formuliert ist).

Ebenfalls thematisch mit dem Posttext verbunden ist V.16, der entweder zum älteren Bestand in V.17ff* überleitet oder aber gleichzeitig damit entstanden ist.

<p>לֹא־יִהְיֶה בְּךָ עֵקֶר וְעֵקֶרָה וּבְכֹהֲמֹתָיִךְ (15) וְהִסִּיר יְהוָה מִנֶּמְךָ כָּל־חֵלֶב</p>	<p>– <u>Ex 23,26</u> לֹא תִהְיֶה ... וְעֵקֶרָה – <u>Ex 23,25; s. חֲלִי Dtn 28,59.61</u> וְהִסִּיר מִחֵלֶב מִקֶּרֶבְךָ – <u>Dtn 28,60 (s. V.27.35)</u> כָּל־מְדוּה מִצִּרִים</p>
<p>וּכְל־מְדוּוֹ מִצִּרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יִרְעֶתָ לֹא יִשְׁיָמָם בְּךָ וּנְתָנָם בְּכָל־שָׁנָיִךְ (16) וְאָכַלְתָּ אֹתָם כְּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר יִהְיֶה אֲלֵיךְ נֹתֵן לְךָ לֹא־תַחַס עֵינֶיךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹד אֹת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לְךָ</p>	<p>– s. Völkerüberlegenheit <u>Dtn 28,1.10.12</u> – Jhwh vertilgt Völker <u>Ex 23,23</u> (כַּחַד; s. V.27) – <u>Ex 23,24 (s. V.33);</u> לֹא־יִהְיֶה וְלֹא תַעֲבֹדָם <u>Dtn 28,14: אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָם ...; s. 7,4; 8,19</u> – <u>Ex 23,33 (s. 34,12)</u> כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ</p>

Abb. 39: Dtn 28^(*) und Ex 23,20-33 als Spendetexte für Dtn 7,12-16

Beide Spendetexte treffen sich darin, dass sie Segen als reichliche Nahrungsversorgung fassen; dass dies je in kompositionellen Finalstücken geschieht, die so etwas wie ein bilanzierendes, pragmatisches Fazit aus den vorangehenden Rechtscorpora ziehen, ist abermals ein unübersehbares Signal für die Relevanz der Segenthematik. Intensive Rezeptionsvorgänge des Bundesbuches beschränken sich demnach nicht auf den dtn Grundbestand, sondern erfolgen (zumindest) auch später innerhalb der vorderen Rahmenredaktion. In buchkompositioneller Hinsicht kommt der Rezeption von Dtn 28^(*) wohl programmatischer Status zu: Nach der grundlegenden Einleitung 6,1–7,6* wird direkt das umfassende, pragmatische Ziel anvisiert, das mit allen folgenden Ausführungen des vorderen Rahmens und des Corpus erreicht werden soll und ausführlich in Kap. 28* bzw. im hinteren Rahmen Kap. 27–30* expliziert wird. Insofern kann man – wahrscheinlich auf der spätdtn Ebene von Kap. 6–28* – von einer buchkompositionellen Segens-Inklusion 7,12–16^(*)/28^(*) (bzw. später dann Kap. 27–30*) sprechen⁶²⁵, die alle verzweigten Stipulationen, die folgen, zusammenhält.

Aus diesen Befunden, welche die einheitliche Machart des Abschnitts belegen, resultiert für die *Entstehungsgeschichte* von 7,12–16, dass es sich um einen literarisch weitestgehend einheitlichen redaktionellen Text handelt. Namentlich lassen sich weder V.12a noch V.13f oder V.16a α – im Unterschied zu V.16(a β).b ausscheiden: Auf der Ebene von V.12a, die sich auf 6,1ff zurückbezieht und 28,1ff sowie Ex 23/34 rezipiert, greifen weder das Kriterium der bedingten (s. 28,1ff) noch der pluralischen (s. 6,1ff) Form⁶²⁶; insofern stellt V.12a die genuine Einleitung zum immer schon konditionierten Segensabschnitt 7,12–16 dar. Sodann gehören V.13a.b* (Korn, Most, Öl) und V.14 gerade

625 Vgl. zu dieser Beobachtung – noch ohne buchkompositionelle Auswertung – bereits *W. Staerk*, Deuteronomium, 66 (dort gesperrt): »Dem Inhalt nach könnten diese Verse [sc. 7,12ff, M.L.] auch hinter der Veröffentlichung der Gesetze gestanden haben«; in neuerer Zeit ähnlich *Schäfer-Lichtenberger*: »Die Segensformulierungen wirken wie eine Vorwegnahme des großen Schlußsegens von Dtn 28« (Dtn 7, 210f; so im Anschluss an *Lohfink*, Neubegrenzung, 239); ein kompositioneller Bezug deutet sich bei *García López*, Deutéronome, V–XI, 519f an.

626 Gegen *Hölscher*, Komposition, 171 Anm. 4; *Steuermagel*, HK 1/3,1, 28; *Noth*, Gesetze, 132 Anm. 230; *Perliitt*, Bundestheologie, 59f; *Achenbach*, Israel, 232.238; *Schäfer-Lichtenberger*, a.a.O., 197; *Rose*, ZBK 5, 450; s. anders etwa *Veijola*, a.a.O., 203 Anm. 484.

aufgrund der intertextuellen Relationen zum Grundbestand, der analog gebaut ist⁶²⁷. Und auch die indikativisch fortfahrende Völkerthematik von V.16^(*) fügt sich angesichts der Spendetexte inhaltlich sehr wohl in den Segenskontext ein (s.o.)⁶²⁸; hingegen führt der jussivische V.16b (s.o.) mit dem Götter-Dienst ein neues Thema ein, das im Segenshorizont bisher gefehlt bzw. sich auch in 28,14 als Nachtrag erwiesen hat und eng mit 6,14 sowie makrokontextuell mit Dtn 5 (V.7ff) verbunden ist. Daher drängt sich eine mit 28,14 (s.o. die Textübereinstimmung) zusammengehörende Fortschreibung⁶²⁹ auf – die allerdings dieselbe Machart aufweist wie 7,12ff und ebenfalls Ex 23/34 zitiert (s.u. Anm. 649 zu einem analogen Fall). Jedenfalls der Abschnitt 7,12–16aa stellt somit kein literarisch unterschiedlich altes Konglomerat dar, das (wie im Fall von Kap. 28) sukzessive in den Kontext eingebaut worden wäre, sondern einen kohärenten Rezeptionstext⁶³⁰; differenzierter präsentiert sich natürlich der traditionsge- schichtliche Befund (s.u.).

Der folgende Versuch einer *diachronen Einordnung* weiß um die sehr kontroverse Lage in Kap. 7, wo »die Beurteilungen der Entstehungsgeschichte in ihren Ergebnissen in kaum überbietbarer Weise auseinandergehen«⁶³¹, und erfolgt entsprechend tentativ. Dabei erscheint – bei allen Detailabweichungen – mit einer starken Minderheit eine Verortung im Horizont von 7,1–3(6)^(*).12–16^(*).17–24^(*) am plausibelsten⁶³², denn wie gesehen sind V.7–11 (s.o. Anm. 624) sekundär und auch V.25f (womit wohl V.4f verbunden sind) mit ihrer radikalen Götterbilderpolemik gehören zu den am breitesten anerkannten Zusätzen. Dann ergibt sich für die מִשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה in V.12ff entweder anaphorisch eine Anknüpfung an den Bannbefehl V.1–3(/5)^(*), von dessen Einhaltung dann der Segen für Israel abhängt⁶³³. Oder aber, da die Pluralformulierung V.12 syntaktisch und sachlich nur mit Schwierigkeiten auf V.1–3(/5)^(*) bezogen werden kann und V.12 ohnehin einen thematischen Neueinsatz darstellt (s.o.), מִשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה wird besser

627 Gegen die isolierten tendenzkritischen Spekulationen von *Rose*, a.a.O., 451f; s. ähnlich bereits *Plöger*, Untersuchungen, 171ff.

628 Das gilt sicher für V.16aa, während der jussivische V.16ab (לֹא-תָחֹס עֵינְךָ עַל-יְהוָה) eine Ergänzung bilden könnte (so *Steuernagel*, HK 1/3,1, 28f; *Achenbach*, Israel, 236; *Rose*, a.a.O., 452f hält gar V.15b–16 insgesamt für sekundär), was hier aber auf sich beruhen mag.

629 Vgl. *Hölscher*, Komposition, 171 Anm. 4; *Steuernagel*, a.a.O., 28f; *Achenbach*, a.a.O., 236; *Rose*, a.a.O., 452f.

630 Ähnlich für V.12–16 *Seitz*, Studien, 76f; *Nielsen*, HAT 1/6, 99f; *Veijola*, Redaktion, 250ff; *ders.*, ATD 8/1, 195f.201ff; *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 255 (7,1f.6.13–15: DtrD); ebenso natürlich Vertreter einer Einheitlichkeit von Kap. 7 wie *Weinfeld*, AB 5, 380 (s. aber 372) oder *R. H. O'Connell*, Concentricity, 248ff, der im ganzen Kap. eine dreizehnfache Ringkomposition ausmachen will.

631 *Achenbach*, Israel, 212. Methodisch verdient das heute meistens vertretene Ergänzungsmodell angesichts der intertextuellen Befunde auch hier den Vorzug gegenüber einem Fragmentenmodell (so z.B. *Klostermann*; nach *Lohfink*, Hauptgebot, 177 [s. 172ff] läuft der »Prozeß« zum »größte[n] Teil« »vorliterarisch« ab).

632 Vgl. die Übersicht bei *Achenbach*, a.a.O., 6ff.8 (Tabelle).212.16 (neuere Differenzierungen).238.304.306 (sein Entwurf); ähnlich *García López*, Deutéronome, V–XI, 515ff (formgeschichtliche Einheit 7,12–16.20.22–24); *Lohfink*, a.a.O., 185f, dem *Finsterbusch*, Weisung, 189 folgt; anders z.B. im englischsprachigen Horizont *Mayes*, Deuteronomy, 181ff oder jüngst stark differenzierend *Veijola*, ATD 8/1, 195ff.

633 Vgl. HAL, 253 s.v. 6; so *Perlitt*, Bundestheologie, 60.

kataphorisch⁶³⁴ als Vorverweis auf Kap. 12ff verstanden, sodass sich Segen bei Gesetzesobservanz insgesamt einstellt.

Unabhängig davon resultiert aus der kontextuellen Vernetzung von 7,12–16 ein *literarischer Horizont*, bei dem 6,1–7,6* (zumindest) mit 7,12–8,20* fortgeführt wird; damit befindet man sich nach der zitierten starken Minderheit im Bereich der formativen Grundschrift von Kap. 6–11*⁶³⁵, die gern als erste Erweiterung des dtn Grundbestands eingeschätzt wird. Relativ kommt sie zwischen das älteste jorschijanische Dtn und die spätexilische Redaktion 5–30* zu stehen; wenn der spätvorexilische Ausbau von Kap. 28 mit den Vernetzungen zu 7,12ff einbezogen wird, liegt eine Verortung auf derselben (spät-/nachjorschijanisch-vorexilischen Ebene nahe⁶³⁶, für welche die skizzierte buchkompositionelle Segens-Inklusion 7,12–16^(*)/28^(*) eine wesentliche Rolle spielt⁶³⁷ und zu Historisierung und Völkerhorizont/-perspektive des Treueids beiträgt. Demgegenüber dürfte die Thematik des Götterdiensts in V.16b zusammen mit der spätexilischen Dekalog-Erweiterung 5–30* ergänzt werden (und so wäre 7,12–16 insgesamt zu verorten, wenn V.16aß.b nicht ausgegrenzt werden könnte). Mit diesen Erörterungen ist die spätdtn Komposition 6–28* als der umfassende, noch selbständige literarische Horizont von 7,12–16 anvisiert (s.o. A Anm. 339), denn die Aussagen, dass Jhwh den Vätern Bund, Treue und Land zugeschworen hat (V.12f), lassen sich nicht literarisch stringent auswerten, sondern stellen lediglich einen generellen Verweis auf die VG der Gen dar (die zwar schon als literarisches Corpus besteht [s.o. B.III.2], aus der aber nicht spezifisch »zitiert«, sondern auf dessen Topos »Segensverheißung« generell verwiesen wird)⁶³⁸.

634 Vgl. HAL, 253 s.v. 5; so zu V.11 *Westermann*, Mahnung, 54.

635 S.o. Anm. 632. Diese – moderate – Verortung ist m.E. aufgrund des Gehalts und der Vernetzung des Segensabschnitts 7,12–16 wahrscheinlicher als eine Zuweisung zu einer mehr oder weniger isolierten (*nach*)exilischen Redaktionsschicht (so z.B. *Mayes*, Deuteronomy, 181ff; *Spieckermann*, Liebe, 162; *Veijola*, ATD 8/1, 195ff u.a.). Sie ist aber auch ungleich wahrscheinlicher als die von einer segenthematisch fokussierten Perspektive (die auf die Entsprechung von 7,12ff/28,1ff abstellt) her zunächst vielleicht verlockende Zuweisung zum *dtm Grundbestand* mit einer Abfolge 6,1(ff*)-4f(*) → 7,12–16(*) → 12,13ff, denn dabei müssen die verschiedenen Textbezüge von 7,12–16 (zumal im Kontext von Kap. 7) sowohl zu Dtn 6; 8; 28 als auch zu Ex 23/34 kompliziert diachron differenziert werden (vgl. in diese Richtung die Erwägung von *Lohfink*, Hauptgebot, 291, »die Vorstufe von Dtn 7 [sc. V.1–5*.13–16*.20*.20–24*, M.L.] schon mit Dtn 12–26 verbunden« zu sehen, sowie die exilische Grundschrift von *Achenbach*, Israel, 306 mit der Abfolge 6,4f.10–13 → 7,1–3a.6.12b–16aα → 12,13ff; und von seiner nachexilischen Warte aus bereits *Hölscher*, Komposition, 225 und z.St.).

636 Vgl. ähnlich etwa die jorschijanische Verortung von *Perlitt*, Bundestheologie, 55.60; *García López*, people, 462 neben der breiten Palette von Datierungsansätzen zwischen vorstaatlicher Zeit (vgl. *Y. Kaufmann*, Religion, 254) und nachexilischer Ära (so *Veijola*, a.a.O., z.St. u.a.).

637 Vgl. auf dieser Ebene auch die äußere Gebote-/Satzungen-Klammer 6,17/28,45 (s.o. A Anm. 339).

638 Vgl. nur *Veijola*, ATD 8/1, 203; dies gilt auch dann, wenn V.12f nicht die Vätererzählungen, sondern die Horebberit aufgreifen (so bes. *Römer*, Väter, 143ff.146ff; *ders./de Pury*, Historiography, 137; dagegen *Lohfink*, Väter, 73f; s.a. *Schmid*, Erzväter, 75ff).

Die *Segensthematik* erreicht in den konditionierten Verheißungen 7,12–16 die höchste Dichte im gesamten Buch – abgesehen von Kap. 28 –, und sie besitzt angesichts der Bezüge zu Kap. 28 auch buchkompositionelle Relevanz als Segensinklusion – m.E. jedenfalls zumindest im redaktionsgeschichtlichen Rahmen einer (spätvorexilisch erweiterten) Fassung im Umfang von Kap. 6–28*. Die Passage gilt daher mit Recht als »[t]ypisch für das Deuteronomium«⁶³⁹ und wird entsprechend häufig zitiert.

- *Formal* teilt die Segens-Konstellation von 7,12–16* in V.13a die im Dtn häufige Formelhaftigkeit, die auf alle Präzisierungen verzichtet; in V.13b und V.14 folgen dann indes vergleichsweise ausführliche Erläuterungen, welche den Abschnitt auszeichnen und ihm sein Gewicht verleihen. Eher ungewöhnlich sind die beiden *w-qatal-x*-Formulierungen V.13 (וַיְבַרְכֵם), die parallel zu V.12b (וַיְשַׁמְרֵם) im Textablauf die Fortsetzung von V.12a (וַיְהִי) und damit futurische Segensverheißungen bilden, wie es auch für das Partizip בָּרַכְתֶּם plus Tempusmarker הָיָה V.14 zutrifft. Dabei mögen die Verbalsätze in V.13 den Segensvorgang (so auch V.15f) und die Partizipialformulierung in V.14 den dadurch erreichten Segenzustand akzentuieren. Auf jeden Fall ergehen die Segenszusagen indikativisch-futurisch und – als solche – *unkonditioniert*: Erst durch die Anbindung an V.12a gerät der gesamte Abschnitt unter die Bedingung der Gesetzes- bzw. Bundesobservanz. (Dass dies an dieser Stelle literarisch von Anfang an so konzipiert ist, sei explizit wiederholt.)
- Der *Segensgehalt* zeigt die für das Dtn charakteristische materielle Ausprägung, die sich abermals vorab in Fruchtbarkeit von Land, Tier und Mensch manifestiert. Am detailliertesten ist V.13b, wo als Segensempfänger $2 + 3 + 2 = 7$ Objekte genannt werden: Die Frucht des menschlichen Leibes und Ackerlandes, des Menschen Korn, Most und Öl sowie der Zuwachs von Rindern und Schafen. Das ist durchwegs aus Dtn 28* kompiliert, wobei die dortige anthropozentrische Perspektive und Fokussierung auf die biologische Fertilität der »agrарischen« Lebenswelt offenkundig ebenso mit Bedacht rezipiert wird, wie eine Siebenzahl von Segensobjekten, die Totalität und Umfassendheit signalisiert, ausgewählt wird. Diese klassisch eisenzeitliche Zusammenstellung wird ab V.14 im Völkerhorizont weitergeführt, der im Kontext relevant (V.1ff.17f) und auch in Kap. 28 (redaktionell) präsent ist: Zunächst wird als Ergebnis des Segnens Jhwhs e negativo summarisch Unfruchtbarkeit bei Israels Menschen und Tieren ausgeschlossen (V.14 nach Ex 23,26), dann Fruchtbarkeit und Gesundheit beeinträchtigende Krankheiten und Seuchen aufgrund von Jhwhs Handeln von Israel auf die feindlichen Völker übertra-

639 Albertz, Segen, 106.

gen (V.15 nach Ex 23,25), und schließlich wird Israel von Jhwh sogar in den Stand gesetzt, die Völker zu vernichten (V.16), wobei sekundär dann auch noch der Götterdienst verboten wird (V.16b; vgl. dann die Bilderpolemik V.4f.25f).

- Dass Jhwh der *Segensspender* ist, macht bereits V.12 unmissverständlich klar, und dies bestimmt auch V.13, während in V.14 eher der Segenszustand im Blick ist. Auch die Fortsetzung der Segenthematik in V.15 nennt Jhwh als Subjekt, wogegen die Schlüsselaussage V.16a α durch die Anredeform fließend Israel als Handlungssubjekt einführt (und damit wohl schon zu V.17ff überleitet).
- *Segensempfänger* ist (seit 6,4) das als »du« angesprochene Volk Israel, das in V.13a.14 als direktes Segensobjekt auftritt und worauf mittels Personalsuffixen auch die Reihe in V.13b bezogen bleibt.
- Ergänzt sei, dass der Segens-Konstellation von Dtn 28 ebenso wie der erwähnte *Völkerkontext* auch die *Historisierung* des Segens als im Land ergehend (V.13) und als die Väterverheißung erfüllend (V.12f) entspricht: Der Segen manifestiert sich im Land, das Jhwh wie in 28,11 Israel als Einlösung der Väterverheißung gibt – im Kapitelkontext auch gegen die Völker (vgl. V.20.22–24); hierher mag auch die Ägypten-Reminiszenz in V.15 (s. 28,60) gehören.

Entsprechend sind bereits *Transformationen* der Segens-Konstellation von 7,12–16 gegenüber den Bezugstexten Dtn 28 und Ex 23(/34) an verschiedenen Stellen sichtbar geworden.

Insgesamt sei zunächst nochmals festgehalten, dass aus den beiden Spendetexten Dtn 28 und Ex 23 בָּרַךְ mit den Objekten »Nahrung« (Ex 23) bzw. »Fruchtbarkeit« (Dtn 28) übernommen wird, wobei die eigentlichen Segensformulierungen in 7,13f sich vorab auf Dtn 28 stützen (außer V.14b/Ex 23,26). Es trifft zwar für Dtn 28 zu, dass dort zunächst unbedingte Segensaussagen sekundär konditioniert, historisiert (Väter, Land) und in den Völkerhorizont gestellt werden, doch ist dies auf allen literarischen Ebenen von 7,12–16^(*) bereits kombiniert vorausgesetzt (s.o.): Vorab im Blick auf die Segensgehalte werden derart auf einer literarischen Ebene sowohl alte Segensformulierungen aus vordtn Ära (פָּרִי בִטְנֵךְ וּפְרִי אֲדָמָתְךָ, s. 28,4^{*}) oder dtn Herkunft (וְהִרְשִׁיךָ וְיִצְהָרְךָ, s. 12,17; 14,23) rezipiert als auch wahrscheinlich gleichzeitig mit 7,12–16^{*} entstandene Ergänzungen (v.a. שָׁנָה אֶלְפִיד וְעֶשְׂתָּרוֹת זָאֵנִךְ 28,4.18.51; s.a. die Landgabeformel 7,13/28,11) eingeschrieben. Die in Kap. 28 sukzessive entstandene synthetisierte Segens-Konstellation ist demnach in 7,12–16^{*} ebenso vorausgesetzt wie die (selbst in Kap. 28 nur noch zu vermutende) Entdivinisierung von Korn, Most, Wurf und Zucht, in denen numinose Elemente nur noch dem Wortlaut nach enthalten sind⁶⁴⁰.

Fruchtbarkeit, Völkerhorizont und Historisierung zählen also durchaus »klassisch« zu den Segens-Konstellationen; in Dtn 7,12–16^{*} läuft nun Frucht-

640 Vgl. וְהִרְשִׁיךָ וְיִצְהָרְךָ, תִּירוֹשׁ, תִּירֹשׁ, שָׁנָה, עֶשְׂתָּרוֹת, זָאֵנִךְ; s. dazu o. Exkurs 2 und *Tigay*, Deuteronomy, 89 (Lit.); *Schroer/Keel*, IPIAO 1, 192.

barkeit negativ auf den *Ausschluss von Unfruchtbarkeit und Krankheit* zu (im Anschluss an Ex 23,25); und später kommt abschließend das *Verbot des Götterdienstes* hinzu (s.o.).

Transformationen ergeben sich sodann v.a. hinsichtlich des Gesamtgefüges: Der sich wie in Dtn 28 in Natur (Fruchtbarkeit, »Gesundheit«) und Geschichte (Land, Völker) auswirkende Segen erhält durch V.12 eine *bundestheologische Rahmung und Fundierung*. Damit wird die dtn Segens-Konditionierung aus Dtn 28 theologisch »abgefedert«: Zwar ist Gesetzesobservanz geboten, um Segen zu erlangen, doch das symmetrische Gleichgewicht von Gehorsam und Segen bzw. Ungehorsam und Fluch (vgl. den dtn Grundbestand von Kap. 28) erhält in Dtn 7,12–16^(*) einen asymmetrischen Akzent durch Jhwhs Liebe (V.13a). Obwohl er hier im Textablauf nach der Konditionierung von V.12 noch innerhalb des Segen-Fluch-Gleichgewichts verbleibt (s. aber eventuell bereits die Erwählungstradition V.6), tendiert er auf eine vorgängige Fundierung in der ganz und gar einseitigen Liebe Jhwhs, wie das dann später V.8 im Horizont von 7,7–11 ausführt. Die auf materiell-biologisches Wohlergehen abstellende Segens-Konstellation aus Dtn 28 erhält also in 7,12–16* eine bundestheologische Einfassung, für die später eine letzte Fundierung in der Liebe Jhwhs vorgenommen wird.

Die umrissenen Segens-Konstellationen und -Transformationen dokumentieren *sekundäre Religionserfahrungen*, die aufgrund der engen Verbindungen zu Dtn 28 – und hier redaktionsgeschichtlich wohl zur (spät- bzw.) nachjoschijianischen Redaktion – ins spätvorexilische Jerusalem weisen. Dies wurde für die Aspekte der Konditionierung (Gesetzes- und Bundesobservanz), der Geschichtlichkeit (Historisierung: Landgabe, Väterverheißung) und der Universalität (Völkerhorizont), die in 7,12–16^(*) eng mit Dtn 28 übereinstimmen, bereits für Dtn 28 erörtert⁶⁴¹ und soll hier nicht wiederholt werden. In den vermuteten Kontext sekundärer Religionserfahrungen (spät- bzw.) nachjoschijianischer Zeit fügt sich unter dem Aspekt der Reflexivität auch die bundestheologische Rahmung und Fundierung in 7,12, die vielleicht das dtn Gleichgewicht von Segen und Fluch (Kap. 28*) im Nachgang zum Tod Joschijas zugunsten der Zusage der Liebe bzw. des Bundes und der Treue Jhwhs weiter entwickelt, wie es vergleichbar der Ausbau der Segenthematik in Kap. 28 vornimmt. Dies scheint zeit- und theologiegeschichtlich einigermaßen plausibel, bleibt aber von einer stringenten Verortung natürlich weit entfernt und müsste detaillierter nachgewiesen werden.

Der nächstfolgende Segensbeleg in 8,10 ist isoliert, aber sachlich interessant:

Kap. 8 folgert aus dem Beistand Jhwhs in der Wüste (V.2ff) Gebotsobservanz (V.5f; s. V.1) und beschreibt das in Aussicht stehende Land (V.7ff) als wasserversorgtes (V.7)

641 S.o. Exkurs 2 bei Anm. 345.

und außerordentlich fruchtbares ›Schlaraffenland‹ (V.8f). Fehlt hier das Stichwort בָּרַךְ, so tritt es in der Fortsetzung in ziemlich überraschender Weise auf, wenn V.10 lautet: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ und Jhwh, deinen Gott, segnen für das gute Land, das er dir gegeben hat«.

Redaktionsgeschichtlich gehört der Vers am ehesten zur Grundschrift des Kap.⁶⁴³, welche diejenige von Kap. 7 fortsetzen dürfte, doch hängt daran im konkreten Fall wenig.

Die *Segens-Konstellation* zeigt drei interessante Züge, die zusammenhängen.

- Es ist dies die einzige Stelle im Dtn, an der Israel als *Subjekt* und Jhwh als *Objekt* von בָּרַךְ auftritt (s. noch u. B.III.3.d zu 33,20).
- Dass dabei *argumentativ* ein Dank für das gute Land abgestattet wird, lässt sich im Kontext kaum bestreiten.
- Dennoch besteht m.E. kein Anlass, *semantisch* nicht konkordant zu den übrigen Belegen mit ›segnen‹ zu übersetzen (s.o. A.II.1.c mit Anm. 27): Israel gibt Jhwh etwas von seinem Wohlergehen zurück, indem es ihm ›Lebenskraft zuspricht‹ und nicht vergisst, wem es sein Wohlergehen verdankt (V.11ff).

Die sog. Levitenglosse 10,8f mit ihrer sehr späten, formelhaften Segenswendung soll wegen der Nähe zu 21,5 ausnahmsweise erst u. B.III.3.c behandelt werden.

Die nominalen Segensaussagen in 11,26–32 bilden den nochmals dicht von Segen und Fluch geprägten Abschluss des vorderen Rahmens. Die relevanten Verse lauten:

<p>רָאֵה אֲנֹכִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה אֶת־הַבְּרָכָה (27) [וְקָלְלָה] אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּה אֲתֶכֶם הַיּוֹם וְהַקְלָלָה (28) אִם־לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְסָרְתֶם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּה אֲתֶכֶם הַיּוֹם לֵלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יֹדְעֶתֶם וְהָיָה כִּי יָבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָּא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת־הַבְּרָכָה עַל־הַר גְּרִזִים וְאֶת־ הַקְּלָלָה עַל־הַר עִיבָל</p>	<p>(11,26) Siehe, ich lege euch heute Segen und Fluch vor: den Segen, wenn ihr auf die Gebote Jhwhs, eures Gottes, die ich euch heute gebiete; [hört, und den Fluch, wenn ihr nicht hört auf die Gebote Jhwhs, eures sondern abweicht vom Weg, [Gottes, den ich euch heute gebiete, um hinter anderen Göttern herzulaufen, die ihr nicht kennt. (29) Und es wird geschehen, wenn Jhwh, dein Gott, dich in das Land bringt, wohin du kommst, um es in Besitz zu nehmen, dann sollst du legen den Segen auf den Berg Ga- rizim und den Fluch auf den Berg Ebal.</p>
--	---

642 Die drei analogen *w*-Perfekta können indikativisch oder (v.a. im Blick auf בָּרַךְ) jussivisch wiedergegeben werden (s.o. A.II.1.c bei Anm. 30).

643 So etwa für V.7–11a.17f *Nielsen*, HAT 1/6, 106f; für V.2a*.3a.4f.7–11a.12–14.17f *Achenbach*, Israel, 320ff, wobei die Datierungen schwanken; indes gehört m.E. auch V.19f hierzu (s.o. Anm. 624). Dagegen ordnet *Veijola*, ATD 8/1, 211.213f V.7b–9.10b.12–14a.15.18–20* seiner bundestheologischen Redaktion (DtrB) zu.

Im *Textablauf* verheißen die in 10,12 anhebenden breiten und teils repetitiven Anforderungen Moses zum Leben im Land gemäß Gottesliebe und Gebotsgehorsam unter anderem in 11,13–15 agrarisches Wohlergehen – wenn auch ohne ברך – für Gebotsgehorsam (וְהָיָה אִם־שָׁמַעְתֶּם אֶל־מִצְוֹתַי V.13), wobei als Kehrseite auch das verdorrte, ertragslose Land angedroht wird (V.16f); und sie beschreiben in 11,22–25 unter eben solchen Voraussetzungen (כִּי אִם־שָׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־הַמִּצְוֹת הַזֹּאת V.22) Israel als den Völkern überlegen⁶⁴⁴. All dies mündet schließlich in der paritätischen Gegenüberstellung von (nominal formuliertem) Segen und Fluch in 11,26–32: Mose stellt nun (רֵאֵה אֲנִי) Israel vor die Wahl zwischen Segen und Fluch (V.26), die strikt vom Gebotsgehorsam abhängt (V.27f), wobei – über die Parallelität hinausgehend – Ungehorsam als Herlaufen hinter anderen, fremden Göttern präzisiert wird (V.28). V.29 blickt über das Heute von V.26 hinaus auf die Landnahme und schreibt eine (wohl kultische) Promulgation von Segen und Fluch auf Garizim und Ebal vor. Dies wird nach einer geographischen Erläuterung (V.30) mit der bevorstehenden Jordanüberquerung und Landnahme begründet (V.31)⁶⁴⁵. Dann gilt es sämtliche Satzungen und Rechtssätze (כָּל־הַחֻקִּים וְאֵת־הַמִּשְׁפָּטִים) einzuhalten, wie V.32 abschließend festhält. Die weitgehend symmetrische Opposition von Segen und Fluch in V.26–29 steht somit innerhalb der Kompositionseinheit V.26–32, die durch die Rahmung V.26/32 als Einsetzungsvorgang für Segen/Fluch und Rechtsordnung stilisiert wird⁶⁴⁶.

11,26–32 ist aber nicht nur ein wohlgeformter Abschnitt, sondern ausweislich der *Textbezüge* auch innerhalb der Buchkomposition wohlüberlegt an einer Übergangsstelle platziert, an der verschiedene Kompositionsfäden zusammenlaufen: einerseits aus dem vorderen Rahmen von Kap. 5–11, andererseits zum hinteren Rahmen in Kap. 27–28. Offensichtlich und weithin anerkannt ist die Rahmung der gesamten Paränese durch die Gesetzeseinhaltungs-Terminologie in 5,1/11,32 (Kombination von שָׁמַר + מִשְׁפָּט + חֻק + עֲשֵׂה), die ihre Parallele in der analogen Klammer 12,1/26,16 besitzt, zu der die Abfolge 11,32 → 12,1 überleitet⁶⁴⁷. In dieselbe Richtung weist die Jordanüberquerung in V.31,

644 *Albertz*, Frömmigkeit, 171 mit Anm. 52 führt dies als einzigen Beleg für ein politisches Segenshandeln Jhwhs an, übersieht dabei aber zumindest 7,16; 28,1.7ff.

645 *Seitz*, Studien, 39; *Finsterbusch*, Weisung, 221 mit Anm. 395 interpretieren כִּי temporal. Das ist möglich, wird aber durch V.29 gerade nicht gestützt, denn die Zukunftsperspektive bedarf der Begründung, die V.31 mit Rekurs auf 9,1 vornimmt.

646 Die Entsprechung אֲנִי נָתַן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם findet sich sonst nur noch in 4,8. (Die von *Achenbach*, Israel, 391 angeführte Entsprechung von 11,26 und 1,8 beruht auf einer fehlerhaften Zitierung und ist erheblich lockerer, als er meint).

Die Rahmung V.26/32 spricht zudem gegen *Veijolas* Unterteilung in die beiden Abschnitte 11,26–30 und 11,31–12,1 (ATD 8/1, 244ff.260f; ebenso *Tigay*, Deuteronomy, 117f; anders *Weinfeld*, AB 5, 451 u.v.a.).

647 Vgl. etwa *Lohfink*, Hauptgebot, 57; *ders.*, Neubegrenzung, 229; *Braulik*, Ausdrücke, 34; *Reuter*, Kultzentralisation, 45f; *Finsterbusch*, Weisung, 222.

Entstehungsgeschichtlich liegen m.E. die Dinge am ehesten so, dass im dtn Grundbestand das *Gesetzes-Corpus* mit der Stelle 26,16^(*) endet (vgl. neben den Komm. *Merendino*, Gesetz, 375.403; *Kratz*, Komposition, 128f; *Rose*, Deutéronome, 215ff; s.a. *Seitz*, Studien, 42ff u.a.), die als Klammer zu 6,1^(*).4f^(*) fungiert, bevor der abschließende Segen/Fluch in Kap. 28* folgt. Danach hat sich wohl die spätexilische Redaktion 5–30* von 26,16 zur analogen Einfassung von Kap. 5–11* und 12–26* inspirieren lassen, sodass 5,1; 11,(26–)32; 12,1(ff^{*}) allesamt auf diese

die auf den Abschnittsanfang 9,1 rekurriert (אֶת־הַיְרֵדוֹן לְבֵא לְרִשְׁתָּהּ + עֵבֶר) im AT nur hier) und derart die unveränderte situative Lage signalisiert. Über das Gesetzes-Corpus hinweg in den hinteren Rahmen führt V.28 mit den Motiven »fremden Göttern nachlaufen« und »vom Weg/von Worten abweichen«, die (nur) in 28,14 eine Entsprechung finden⁶⁴⁸. Ebenso, wenn auch ungleich breiter, findet der Promulgationsauftrag in V.29(f) seine Umsetzung in 27,11ff. Es handelt sich also in 11,26–32 um eine dichte Nahtstelle, in der die Bezüge aus/zu den vorderen und hinteren Rahmenteil in Kap. 5–11; 27f gebündelt werden⁶⁴⁹.

Literarkritisch und redaktionsgeschichtlich stellt 11,26–32 angesichts der erwähnten Bezüge einen profilierten, relativ späten Redaktionstext dar, den es genauer zu verorten gilt. Zunächst ist jedoch zu präzisieren, dass V.29f höchst wahrscheinlich einen (noch) späteren Einschub bilden, wie der Neueinsatz mit וְהָיָה כִּי, der Numeruswechsel (Singular!) und das neue Thema der (kultischen) Promulgation von Segen/Fluch belegen⁶⁵⁰. Dies führt im Verein mit Kap. 27*, wo 27,11ff exakt 11,29(f) ausgestalten⁶⁵¹, deutlich in die nachexilische Zeit (und hier aufgrund der positiv anklingenden samaritanischen Problematik näherhin am ehesten ins spätere 4. Jh. v.Chr.⁶⁵²); dabei besitzt der literarische Horizont ausweislich der Ausführung in Jos 8,30–35⁶⁵³ offensichtlich bücherübergreifende Dimensionen (und geht der – wenig späteren – Abtrennung des Pentateuchs voraus, bei der die Inklusion Gen 49/Dtn 33 hinzugefügt wird [s.u. B.III.3.d]). In der *Grundschrift* schließen V.31f demnach direkt an V.28 an und begründen Moses Vorle-

Ebene zu stehen kommen (vgl. *Reuter*, a.a.O., 46; s.a. *Lohfink*, a.a.O., 234f und zu 11,31f; 12,1 *Seitz*, a.a.O., 39ff; *Mayes*, Deuteronomy, 222).

Demgegenüber wirkt im vorliegenden Text ein Bezug von 11,26ff auf 6,1–3 eher gezwungen und als systembedingte Ausgrenzung von Kap. 5 (so neben anderen Deutungen *Finsterbusch*, a.a.O., 222).

648 Zu dieser auch redaktionsgeschichtlich auswertbaren Verknüpfung s.o. A Anm. 342.357; hierher gehört dann ja auch 7,16b (s.o. bei Anm. 629).

649 *Finsterbusch*, Weisung, 222 sieht 11,26–32 mit *Lohfink*, Hauptgebot, 234 weitergehend nicht nur als Abschluss der »vier Lehrreden« (ab Kap. 6), sondern darüber hinaus als »Vorwort zu Dtn 12–28«. Die Bezüge zum Corpus beschränken sich indes auf die »Satzungen und Rechtsätze« 11,32 → 12,1.

650 So mit vielen *Seitz*, Studien, 88; *Braulik*, Deuteronomium, 146; *Achenbach*, Israel, 392; die Ausnahme bilden *Nielsen*, HAT 1/6, 128f (vordtn Nordreichstradition) und *Rose*, ZBK 5, 521 (einheitlich nachexilisch). Der Einschub ist von derselben Machart wie der Rest, was sich ja analog schon bei 7,16b und 7,12–16aα herausgestellt hat.

Ob man die geographischen Präzisierungen von V.30, der auch in Qumran nach V.28.29 belegt ist (1QDtn^a, Frg. 6; vgl. 1QDtn^b, Frg. 4, s. *DJD 1*, 55.58 [*D. Barthélemy*/J. T. Milik]), auf derselben Ebene verorten will, hängt von der Interpretation der (eher) verschwommenen oder gar zu V.29 widersprüchlichen Informationen ab (s. dazu *Fabry*, Altarbau, 36ff; *Seebass*, Garizim, 26ff; *Veijola*, ATD 8/1, 259).

651 S.o. A Anm. 342.357; synchron *Tigay*, Deuteronomy, 116.

652 Vgl. dazu literaturgeschichtlich *Fabry*, a.a.O., 36f (der 11,29 mit seiner dritten Schicht 27,4.12f verbindet); *Veijola*, a.a.O., 259. Verweisen kann man auf die sich so ergebende Korrelation zu einer mutmaßlichen Blütezeit in Sichem, die sich aus dem archäologisch nachweisbaren Bauschub gegen Ende des 4. Jh. v.Chr. erschließen lässt (vgl. dazu *E. F. Campbell*, NEAEHL 4, 1353f).

653 Dtn 11,29; 27,12; Jos 8,33 sind neben Ri 9,7 die einzigen Belege für גְּרִיזִים in 110.

gen von Segen/Fluch in V.26–28⁶⁵⁴. Die relative Einordnung von 11,26–28.31f führt aufgrund der (literarisch synchronen) Vernetzungen von V.28/28,14, V.31/9,1 und V.32/5,1/12,1 auf die Ebene des auf Kap. 5–30* erweiterten Dtn⁶⁵⁵, die wahrscheinlich in späteilicher Zeit zu verorten ist. Buchkompositionell gilt es dabei, die prominente Einfassung des Corpus durch die Segen-Fluch-Abschnitte 11,26–28.31f; 28,1–30,20* hervorzuheben, die in der wohl gleichzeitig verfassten Passage 30,15–20(*) ihren Schlusspunkt zur Alternative von Segen-Leben/Fluch-Tod besitzt⁶⁵⁶ (und die später durch 11,29[f]/27,11ff untermauert wird).

Diese Überlegungen tragen zur Profilierung der *Segens-Konstellationen* bei:

- Die durchwegs *nominal formulierte Segen/Fluch-Alternative* in 11,26–32 ist als weithin paritätisches Gleichgewicht von Segen und Fluch gestaltet: Segen und Fluch stehen sich diametral gegenüber, wobei der Segen im Ablauf den Vorrang erhält, der Fluch hingegen in V.28 breiter als Folge des Ungehorsams qua Götterdienst erläutert wird. Bedeutsam scheint auch die buchkompositionelle Schlüsselstellung, welche die Rahmung der Paränese von Kap. 5–11* und die Einfassung des Corpus in Kap. 12–26* etabliert und damit die beiden großen Buchteile der Komposition 5–30* unterteilt (5,1; 9,1/11,26–32* und 11,26–32*/28,1–30,20*).
- Der paritätischen Alternative von Segen und Fluch entspricht deren glasklar formulierte *Konditionierung*: Segen tritt ein bei Gebotsgehorsam (V.27), Fluch bei Ungehorsam qua Götterdienst (V.28). Selten wird im Dtn das Junktim von Segen und Gesetzesobservanz so scharf gefasst.
- Im Blick auf den *Segensinhalt* ist indes festzuhalten, dass die Konsequenzen – sei es des Segens, sei es des Fluchs – nicht expliziert werden; Segen und Fluch scheinen als solche erstrebens- bzw. vermeidenswert. Immerhin gibt der Kontext einigen Aufschluss: Grundsätzlich hängt der Segen an dem mit der Jordanüberquerung lancierten Leben im Land (V.31)⁶⁵⁷.

654 Die pluralischen V.31f schließen auch sachlich gut an; ihre Bezüge zu 5,1; 9,1 sind ähnlich konzipiert wie jene von V.28/28,14 und erklären sich ebenso wie die Rahmung in V.26/V.32 am einfachsten durch gemeinsame Herkunft (wiewohl *Achenbach*, Israel, 392 keinen Zusammenhang sieht).

655 S.o. A Anm. 352; s.a. *Lohfink*, Hauptgebot, 291 (Verbindung von Kap. 5–11 und Kap. 12–28).

656 S.o. A Anm. 354. Einen redaktionsgeschichtlichen und kompositionellen Konnex legen die zahlreichen Bezüge nahe, vgl. vorläufig und ohne Diskussion weiterer Belege v.a. *ראה אנכי נתן לפניכם היום* 11,26/*ראה נתתי לפניך היום* 30,15 (vergleichbar im Dtn nur hier); *אתם עברו את הירדן לבא לרשת* 11,31/*אתם עברו את הירדן לבא לרשתה* 11,31 (neben 9,1 nur hier im Dtn); s. weiter *שמר* von *חק* + *משפט* 11,32; 30,16; *אלהים אחרים* 11,28; 30,17 u.a.; *קללה/ברכה* 11,26.29; 23,6; 30,1.19.

657 Daher handelt es sich, wie auch sonst im Dtn, insgesamt um einen Vorblick auf die Zukunft im Land (wogegen *Christensen*, WBC 6A, 229 den Segen zeitlich differenzieren will in Gegenwart [V.26–28/Kap. 28–30] und Zukunft [V.29–32/Kap. 27]). Insofern hat schon *Wellhausen*, *Composition*, 191 zu Recht behauptet, dass 11,26ff »den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Übertreten noch gar nicht

Damit betrifft er v.a. die beiden Bereiche der Natur und der Geschichte; ersterer wird in typischer Weise bei der Schilderung des fruchtbaren Landes und Viehs (11,13–15), letzterer bei der Zusage von Völkerüberlegenheit (11,22–25) behandelt. Insofern im Falle des Fluchs die Verhältnisse umgekehrt werden – einmal explizit (11,16f), einmal implizit (11,22ff) –, erscheint der Fluch sachlich weniger als Selbstwert denn als Abwesenheit des Segens.

- Dennoch besitzen Segen und Fluch eine eminente *Wirksamkeit*: Als »beinahe physische Größe[n]«⁶⁵⁸ sind sie »nach antikem Verständnis machtvolle Realitäten, die durch entsprechende Riten ad hominem gebracht werden und danach selbsttätig ihre Wirkung zeitigen«⁶⁵⁹.
- Dazu passt ihre *absolute Formulierung*, die – anders als etwa in 12,15/16,17 – keine Zuordnung zu Jhwh vornimmt, sondern (jedenfalls syntaktisch) Eigenständigkeit markiert.
- Sachlich macht aber der Kontext gleichwohl deutlich, dass letztlich Jhwh der *Segensspender* ist, denn es sind ja die מַצְוֹת יְהוָה (V.27f), die als Kriterium fungieren, und Jhwh ist es auch, der Mose beauftragt, seine Reden zu halten und konkret »Segen und Fluch vorzulegen« (V.26).
- Und ebenso offenkundig ist, dass Israel als *Segensempfänger* angesprochen bleibt.

Transformationen der Segens-Konstellatation zeigen sich zunächst in der Grundschrift von 11,26–28.31f: Anzuführen ist erstens das *paritätische Gleichgewicht* von Segen und Fluch, das sich von der bisherigen Prävalenz des Segens (insbes. auf der [spät- bzw.] nachjoschijianischen Redaktionsebene) abhebt und wohl eine gewisse Erfahrungsdistanz bzw. kühlere Reflexivität an den Tag legt – was zur vermuteten spätexilischen Situation und entsprechenden sekundären Religionserfahrungen passt. Damit einher geht zweitens die in den absoluten Nomina dokumentierte *abstrahierende, generalisierende Tendenz*, wobei zugleich der Inhalt weniger deutlich greifbar wird (aber auch keine gravierenden Veränderungen aufweist). Davon ausgenommen ist, drittens, die *Gleichsetzung von Gebotsungehorsam und Götterdienst*, die zweifellos den profiliertesten Zug darstellt und aufs Engste dem Zusatz 7,16b entspricht. Alle drei Verschiebungen lassen sich als Eigenarten sekundärer Religion(erfahrung)en im definierten Sinn verstehen.

gegebener Gesetze«. (Trotz des gegenüber Kap. 12–26* unbestrittenen Fortschreibungscharakters von Kap. 5–11* ist aber sein Kriterium der Sachgemäßheit [a.a.O., 191 u.ö.] zu kritisieren, denn Kap. 5–11* kommen sehr wohl zur Sache, wie sie in 6,4[ff] exponiert wird, und es ist mitnichten so, dass vor Kap. 12 »zwar Mose immer zur Sache kommen [w i l l], ... aber nicht dazu [kommt]« [a.a.O., 190].)

658 Nielsen, HAT 1/6.

659 Veijola, ATD 8/1, 254.

Dies trifft noch in verstärktem Maß für die *Fortschreibung 11,29f* zu, die mit dem bereits erörterten Kap. 27* (s. dazu o. Exkurs 2) zusammengehört. Sie setzt die Segen/Fluch-Vorlage um in eine *formelle kultische Promulgation* von Segen und Fluch auf dem Garizim und dem Ebal durch das Volk, was in 27,11ff dann breiter ausgestaltet wird. Dass Segen und Fluch für ganz Israel derart formell, gleichsam als rite vollzogener Kultakt, ergehen, stellt zweifellos eine Spätendenz dar, die weit in die nachexilische Zeit gehört (und wohl in die Nähe analoger priesterlicher Entwicklungen zu stehen kommt).

c) *Das Corpus Dtn 12-26*

Das Gesetzes-Corpus Dtn 12–26 weist statistisch mit 19 Segensbelegen eine für das Dtn ungefähr durchschnittliche Häufigkeit auf; dabei sind vorab zwei Befunde interessant: (1) Erstens herrscht hier die o. erwähnte formelhafte Segenswendung ›Jhwh (dein Gott) segne(t/te) dich‹ mit 13–14 Belegen vor; die gezogenen Folgerungen bezüglich Bedeutung und v.a. diachroner Verteilung gelten also auch hier. (2) Zweitens zeigt sich eine gewisse Konzentration an Segensbelegen im ersten (und zugleich am meisten ältere Bestände aufweisenden) Teil: im seit Friedrich Horst sog. kultischen Privilegrecht Jhwhs (12,1–16,17); auf es entfallen 13 Belege (11 davon sind Standardwendungen), sodass hier die Dichte signifikanterweise rund viermal höher ist als in 16,18–26,19. Die Segenthematik präsentiert sich in diesem Bereich also prominenter als in den hinteren Gesetzesteilen; entstehungsgeschichtlich konvergiert dies mit der generellen Tendenz, dass im Privilegrecht Jhwhs am meisten und am sichersten ›dtn Urgestein‹ zu finden ist (das für die verfolgte religions- und theologiegeschichtliche Profilierung der Segens-Konstellationen als Einsatzpunkt natürlich von besonderem Interesse ist). Es legt sich somit für die Untersuchung der Segenthematik nahe, den Fokus auf den Bereich 12,1–16,17 zu legen und die Folgeteile etwas summarischer zu überblicken.

Im *programmatischen Kultzentralisationsgesetz Dtn 12* (d.h. 12,1–13,1) finden sich zwei Segensformulierungen: Die typische Segenswendung 12,7 im pluralischen Absatz V.1–7 gehört vermutlich der bzw. den jüngsten Schicht(en) von Dtn 12 an, während der Minimalumfang 12,13–14a.15–18 mit der nominalen Segensformulierung 12,15 den ältesten, (ur)dtm Grundbestand bildet.

Dass *entstehungsgeschichtlich* ein solcher vorliegt, bleibt nahezu unbestritten⁶⁶⁰, und innerhalb der jetzt vorliegenden Komposition von Dtn 12 ist er anerkanntermaßen im singularischen Teil ab V.13 zu suchen, denn der Singular fungiert literarkritisch für den

660 Denn die Kultzentralisation gilt mit Recht als prägend für den dtm Grundbestand (s.o. A Anm. 332, dort auch zum Grundbestand von Otto; Ähnliches vermutet *Knauf*, Manasseh, 186f für eine Kultlegitimation statt für die nach ihm spätere Kultzentralisation); aus methodischen Gründen bleibt *Lohfink*, Fortschreibung, 172ff.176f; *ders.*, Kultzentralisation, 138f zurückhaltend.

dtm Grundbestand als notwendiges (wenn auch nicht hinreichendes) Kriterium, wie allgemein angenommen wird⁶⁶¹. Dabei bildet der imperativische V.13 ... «השָׁמֵר לְךָ פֶּן...» eine passende Einleitung für den wohlkomponierten⁶⁶² Abschnitt V.13-19^(*) mit dem Opferzentralisationsgebot bei erlaubter Profanschächtung, sodass wahrscheinlich mit V.13 das ursprüngliche dtm Gesetzescorpus beginnt. Lediglich die universalistische Erweiterung V.14b וְשָׂם תַעֲשֶׂה בְּלֹא אֲשֶׁר אֶנְכִי מִצְוֶהָךְ: »und dort sollst du alles tun, was ich dir gebiete« sprengt deutlich den thematischen Horizont, und das Nämliche gilt vom Levitengebot für »alle deine Tage in deinem Land« V.19, das eine Erweiterung ad vocem הָלַי in der Kultteilnehmerliste V.18 darstellen dürfte. Deutlich zum dtm Grundbestand zählt hingegen V.15⁶⁶³, wo der Fleischgenuss erlaubt wird בְּכָל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶתְּשֶׂה אֶת-שְׁעֵיךָ: »gemäß dem Segen Jhwhs, deines Gottes, den er dir gegeben hat in all deinen Toren«. (1) Denn zum Einen bedingt die Kultzentralisation sachlich als ihre Kehrseite die Erlaubnis der profanen Schlachtung; (2) und zum Zweiten wird dies auch literargeschichtlich bestätigt durch den singularischen Grundsatz Ex 20,24 aus dem Altargesetz des Bundesbuchs, der den Israeliten im Blick auf die Opfer zusagt: בְּכָל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת-שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ: »An jedem Ort, an dem ich meines Namens gedenken lassen werde, werde ich zu dir kommen, und ich werde dich segnen«. Er wird in Dtn 12,13ff offenkundig kultzentralistisch rezipiert – wie ja der dtm Grundbestand insgesamt eine kultzentralistische Rechtsreform des Bundesbuches darstellt⁶⁶⁴ –, und entsprechend wird auch der zugesagte Segen (transformiert) aufgenommen (s.u.). (3) Zum Dritten schließlich spricht für eine Zuweisung zum dtm Grundbestand auch die identische Segensformulierung in 16,17, die ebenfalls ursprünglich ist (s.u.); die exakte Übereinstimmung und der Befund, dass es sich um die beiden einzigen nominalen Segensausdrücke (gegenüber 11 verbalen Standardwendungen) handelt, machen einen kompositionellen Rahmen um das Privilegrecht Jhwhs sehr wahrscheinlich. Trifft diese Einordnung zu, resultiert nach breitem Konsens eine joshijanische Datierung (s.o. A Anm. 336); dazu passt der inhaltliche Bezug des Segens zur tierischen Fruchtbarkeit, der den Gegebenheiten in den eisenzeitlichen Primärquellen entspricht und in vorexilische Zeit weist.

Demgegenüber fordern V.(20.)21–24.(25.)26–27 die Kultzentralisation nicht, sondern setzen sie vielmehr voraus und erlauben (mit gewissen Begrenzungen in V.20f) die

661 Vgl. ausführlichst Y. Suzuki, Numeruswechsel. So trotz Differenzen etwa die neueren Stellungnahmen von Otto, Deuteronomium, 11.32f; Kratz, Komposition, 121; Lohfink, Fortschreibung, 165ff (mit grundsätzlichen methodologischen Vorbehalten; s.a. das Referat von Römer/de Pury, Historiography, 106ff).

662 S. hierzu die Übersicht von Reuter, Kultzentralisation, 100ff.

663 Vgl. die Schichtentabelle von Preuß, Deuteronomium, 51.114.133; grundlegend Reuter, a.a.O., 44ff.97ff; ebenso bei wechselndem Grundbestand Levinson, Deuteronomy, 28ff; Otto, Deuteronomium, 341ff; Rütterswörden, NSK 4, 76; Kratz, Komposition, 128.138; Mayes, Deuteronomy, 222; Horst, Privilegrecht, 24.27f (im Anschluss an V.26f); Seitz, Studien, 209ff; Nielsen, HAT 1/6, 132; Rose, ZBK 5, 11ff (hiskijanisch); G. Nebeling, Schichten, 26ff (vordtn C); jüngst Römer, Entstehungsphasen, 59ff. Dagegen meint Merendino, Gesetz, 31.36f.49ff ohne Begründung, sein dtm Redaktor habe V.15 aus 16,17 übernommen, und gar nachexilisch verorten V.15 Steuernagel, HK 1/3,1, 43.46 (wie V.7 formelhafte dtr. Redaktion – s. aber die Vorbehalte a.a.O., IV) und natürlich Veijola, ATD 8/1, 273.276 (DtrB wie V.7).

664 So etwa Levinson, a.a.O., 23ff; Otto, a.a.O., 1; Schmid, Deuteronomium, 200; Blanco-Wissmann, Rechte, 24f. S. konkret zu 12,13ff v.a. Otto, a.a.O., 343ff.

Profanschächtung mit der neuen Begründung der räumlichen Landerweiterung. Und die universalistisch eingeleitete, historisierte Kultpolemik gegen die Völker in 12,28–13,1 setzt anerkanntermaßen das Exil voraus; dem entspricht V.2f recht gut (und auch der universalistische V.14b könnte mit V.28 zusammengehören), sodass der erste, im Opfermahl gipfelnde Absatz V.1–7⁶⁶⁵) ebenfalls frühestens exilisch ist und damit zusammengehören mag⁶⁶⁵. Die singularische Segensformulierung V.7b hebt sich allerdings vom Prätext ab und kann diachron aufgrund der Formelhafigkeit nur schwer eingeordnet werden; sie stellt aber kontextuell sicherlich einen nachexilischen Einschub dar (wobei die Aufnahme älteren Formelguts nicht auszuschließen ist).

Die *dtm* Segens-Konstellation in 12,15 steht somit im Horizont des erlaubten Fleischgenusses, der nach Maßgabe des allerorts »gegebenen« Segens Jhwhs erfolgt.

- Weshalb *nominal* statt verbal formuliert wird, lässt sich schwer sagen; man kann vermuten, dass ein Zusammenhang mit der argumentativen Funktion des Segens besteht. Auf jeden Fall ist die Wendung בְּרַבְתָּ יְהוָה gegenüber den primärtextlichen Befunden neu.
- Syntaktisch erläutert die mit ׀ angeschlossene Segensformulierung das profane »Fleisch essen«; auf diese Weise sanktioniert oder, etwas zugespitzt gesagt, *begründet* Jhwhs Segen die Profanschächtung als Kehrseite der Kultzentralisation. Insofern kann man pointiert eine Begründungs- bzw. Sanktionierungsfunktion des Segens für das ursprünglich *dtm* Hauptanliegen der Kultzentralisation ausmachen (s. dazu a. im Folgenden).
- Jhwh erscheint in der Konstruktusfügung als *Segensspender*, der seinen Segen gleichsam objekthaft »in all deinen Toren«⁶⁶⁶ der als »du« angesprochenen Israeliten⁶⁶⁷ realisiert, indem er das »Fleisch« der schlachtfähigen Tiere in Fülle vorhanden sein lässt. Anders als in den älteren Primärtexten, in denen diese Sicht allererst entwickelt wird, ist dabei (wie auch sonst im *Dtn*) selbstverständlich vorausgesetzt, dass Jhwh allein – und nicht andere Gottheiten – für die Spendung von Fruchtbarkeit und Segen zuständig ist.

665 S.o. Anm. 663. – Redaktionsgeschichtlich gehört er wohl mit 11,26–32* zusammen (s.o. Anm. 647).

666 Syntaktisch gehört die Bereichsangabe בְּכָל-שַׁעְרֵיךָ sehr wahrscheinlich zum Nebensatz (s. *Richter*, BHT, z.St.), wie 28,56 gegenüber 16,18; 28,52 zeigt, und nicht zum weit entfernten »Fleisch essen«, worauf es die meisten Übersetzungen beziehen.

667 Dass bereits im *dtm* Grundbestand das Volk (des Landes) angesprochen wird (und nicht nur etwa König), lässt sich kaum bestreiten, wenngleich der positive Nachweis nicht unproblematisch ist. Dies gilt unabhängig davon, wie man die literarische Makrogattung und den Sprecher bestimmt (m.E. am ehesten als Jhwhs autoritative Rechtsbestimmungen proklamierender unbestimmter menschlicher Sprecher [vgl. 6,1*; 12,14], dessen »ich« vorderhand unbestimmt bleibt [s. 6,2; 6,6 usf.; 12,21.28; 15,5.11.15 usf.] und später mit Mose identifiziert wird [s.u. Anm. 795]).

Gegenüber dem Bundesbuch zeigt sich dabei in 12,15 eine markante *Transformation*: Segen stellt nicht mehr eine Implikation oder eine Folge der Kultschlachtungen dar (Ex 20,24), sondern wird profaniert und kommt allen Wohnorten zu⁶⁶⁸. Aufgrund dieser reflektierten Transformation kann man sachgemäß von einer (wenn auch nicht explizit gemachten) *Segenstheologie* sprechen⁶⁶⁹.

Weniger prägnant ist die *spättr. Segensformulierung in 12,7*:

- Sie formuliert *verbal*, ist stark *formelhaft* geprägt und präsentiert sich als ziemlich profllose Pauschalaussage: בְּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: »Jhwh, dein Gott, hat dich gesegnet«. Erst kontextuell erscheint sie *situativ* im Rahmen des kultischen Opfermahls, bei dem »ihr euch über alles Werk eurer Hand freuen sollt« (וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדֵיכֶם). Bei der kultischen Feier verdichtet sich somit die Freude über das menschliche Wohlergehen insgesamt; die profane Erweiterung des Segens gegenüber der kultischen Verortung im Bundesbuch hält sich also auch in späteren dtr. Phasen durch.
- Interessant ist weiter, dass Jhwhs Segensvollzug der menschlichen Arbeit gilt: Die Arbeit ist Sache des Menschen, aber ihr Erfolg hängt vom Segen Jhwhs ab. Es handelt sich um ein »*synergistisches*« Konzept (s.o. A Anm. 341), das sich an vielen Stellen findet und als typisch dtn gelten kann.

Vergleicht man dies in diachroner Perspektive mit älteren Stellen, die ohne Erwähnung des Segens von der menschlichen Freude über die Arbeit sprechen⁶⁷⁰, zeigt V.7 *transformativ* eine Absicherung oder Verdeutlichung der Zuständigkeit Jhwhs für das Gelingen menschlicher Arbeit.

Die beiden folgenden Segensbelege 14,24 und 14,29 finden sich im *Zehntengesetz 14,22–29*, das nach den wohl in toto sekundären Fortschreibungen zu Apostasie (13,2–18 im Anschluss an 12,28–13,1) und Speisevorschriften (14,1–21) wahrscheinlich die ursprüngliche dtn Fortsetzung von 12,13–18* bildet und insbes. 12,17f ausführt⁶⁷¹.

Es fordert den Zehnten des Ackerertrags (V.22–23a) und die Erstgeburt des Viehs (V.23b), wobei unter verschiedenen Bedingungen – auch der des Segens (V.24b) – der

668 Ähnlich wie זבח wird also auch ברך profan umgedeutet und mit dem ebenfalls profanen שער verbunden (statt dem ambivalenten מקום im Altargesetz).

669 Im Kontext von Kap. 12 und im Hinblick auf weitere Segensformulierungen im Dtn sei noch ergänzt, dass dazu auch sachliche Äquivalente auftreten (s. dazu *Lobfink*, Hauptgebot, 83ff); so etwa, wenn die Forderungen in V.25.28 mit לָמַעַן יֵשֶׁב לְךָ: »damit es dir gut geht« motiviert werden (5,16.29; 6,18; 22,7; s.a. 4,40; 6,3; 19,13), wie es bisweilen analog Segensformulierungen tun (s. etwa u. zu 14,29 mit dem Analogon 14,23); oder wenn neben dem Gutgehen die (lange) Lebenserhaltung (5,33; 6,24; s. 4,1; 16,20 u.a.) oder die Mehrung (z.B. 1,10; 6,3; 7,13; 30,16) stehen.

670 V.18; jünger und offener formuliert V.12 im historisierenden Duktus von V.8–12.

671 S. etwa *Kratz*, *Komposition*, 124f; *Veijola*, *ATD* 8/1, 303 (anderer Grundbestand in Kap. 12); anders v.a. *Otto* (s.o. A Anm. 332).

»Einkauf« des Zehnten für die Feier in Jerusalem erlaubt wird (V.24–27); und es fordert schließlich den – mit Segen motivierten (V.29b) – Drittajahreszehnten für Arme (V.28f).

Diachron besteht trotz des Fehlens einer »Vorlage« im Bundesbuch über die Zuordnung eines Kerns zum dtn Grundbestand weithin Konsens (s.o. Anm. 671). Nicht abschließend klären lassen sich die Verhältnisse im vorderen Teil: Für die vorliegende Fragestellung ist von Belang, dass V.23, nach der umfassenderen (redaktionellen) מִקְוִים-Formel, die Aussage vom »Essen vor Jhwh, deinem Gott« den Zehnten aus V.22 präzisiert als מְעֻשֵׂר הַגֵּנֶךָ תִּירֹשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ וּבְכֹרֶת בְּקָרְךָ וְצֹאֲנֶךָ »den Zehnten deines Korns, deines Mostes und deines Öls und die Erstlinge deiner Rinder und Schafe«. Dabei erweitern die Erstlinge des Viehs zwar den (traditionsgeschichtlich geprägten?) Zehnten-Rahmen, gehören jedoch ausweislich der wörtlichen Übereinstimmung mit 12,17 und der thematischen Ausführung in 15,19–23^(*) ebenso zum dtn Grundbestand wie die Trias »Korn, Most und Öl«⁶⁷². Im Fortgang ist es konsequent, die monetären Bestimmungen von V.24–26 (V.27 steht ohnehin nicht zur Debatte) insgesamt auszuschneiden, doch bleibt das historisch sehr unwahrscheinlich und wird selten vertreten⁶⁷³. Vielmehr sind Einzelüberlegungen angebracht: Wenn in V.24a das Motiv des weiten Wegs exakt 12,21 entspricht und daher wohl auf dieselbe (erste) Redaktionsebene gehört⁶⁷⁴, verbleibt in 14,24 als Grundbestand כִּי יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ... »(und) wenn du ihn [sc. den Zehnten] nicht zu tragen vermagst, ... weil (wenn) Jhwh, dein Gott, dich gesegnet haben wird«. Dies ergibt m.E. im Rahmen des dtn Grundbestands theologiegeschichtlich realistische Bedingungen für die monetäre Umsetzung in V.25f^(*)⁶⁷⁵; insbes. entspricht die profane Segensfülle eng 12,15. Möglich wäre aber auch eine erste redaktionelle Erweiterung der Segenswendung in V.24b zusammen mit V.24a* (und dann wohl auch V.28f)⁶⁷⁶, während eine isolierte Einfügung der Segenswendung in V.24b kontextuell kaum Sinn macht.

672 Von der Erstgeburt »deiner Rinder und deiner Schafe« ist nur an diesen drei Stellen die Rede (s. *Otto*, Deuteronomium, 304, der aber 12,17 übergeht); älteste dtn Herkunft vertreten nebst *Otto*, a.a.O., 319 *Nielsen*, HAT 1/6, 154; *Rose*, ZBK 5, 33f; *Morrow*, Center, 83f, während *Veijola*, a.a.O., 305 zwar die intertextuellen Bezüge sieht, aber dennoch einen späteren Einzelzusatz behauptet (mit *Reuter*, Kultzentralisation, 161 [vorexilische Redaktion] und *Seitz*, Studien, 194, der ältere Vertreter nennt).

Die Trias »Korn, Most, Öl« stellt ebenfalls eine (Neu-)Formulierung des dtn Grundbestands dar (vgl. 12,17; einzelne Kombinationen wie »Korn und Most« reichen hingegen von Gen 27,28.37 bis Dtn 33,28).

673 So *Seitz*, Studien, 195.

674 S.o. z.St.; ebenso *Merendino*, Gesetz, 98. Damit mag auch der Anfang von V.24 zusammengehören, doch könnte die unauffällige Distanzangabe auch ursprünglich sein (so *Veijola*, ATD 8/1, z.St.).

675 Mit *Nielsen*, HAT 1/6, 155; ebenso die einheitlichere dtn Beurteilung von *Crüsemann*, Tora, 252ff; *Otto*, Deuteronomium, 316; *Mayes*, Deuteronomy, 244ff; ausführlich *Morrow*, Center, 83ff.222ff (vorjoschijanisch); *Rofé*, Summary, 6; erwägend *Merendino*, a.a.O., 98.

676 Vgl. dazu *Veijola*, ATD 8/1, z.St.; *Kratz*, Komposition, 125; *Reuter*, Kultzentralisation, 162, die aber mit dem fragwürdigen Verweis auf die Segensbedingungen eine zweite, exilische Erweiterung annimmt. Ebenfalls sekundär ist V.24b nach *Hölscher*, Komposition, 183; *Nebeling*, Schichten, 79; *Rose*, ZBK 5, 36 im Anschluss an *Steuernagel*, HK 1/3,1, 54f (dtr. wie V.23b.29b).

Umstritten ist sodann, ob auch der Drittjahreszehnt für Arme V.28f(*) dazu gehört, doch machen historische Gründe ein solches Zehntensystem, das im Rahmen der joshijanischen Reform neu geregelt werden musste, m.E. recht wahrscheinlich⁶⁷⁷, und die Aufzählung der *personae miserae* V.29a (ohne die Leviten-Konkretisierung) passt zum genuin dtn Solidarethos⁶⁷⁸; hinzu kommt die (allerdings auch redaktionell denkbare) kompositionell passende Stellung zwischen dem jährlichen Zehnten und der Šemittah in einem siebenjährigen Turnus (15,1ff). Dann fragt es sich, ob der Drittjahreszehnt in 14,29b der segenthematischen Motivierung לְמַעַן יְבָרְכֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל-מַעֲשֵׂה יָדָי אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: »damit dich Jhwh, dein Gott, segnet in allem Tun deiner Hand, das du tust« bedarf oder nicht. Solche formelhaften Wendungen lassen sich historisch naturgemäß nur schwierig einordnen, und konkret muss man auf die kontextuelle Einbindung als motivierende Zielformulierung abstellen: Eine Verortung im dtn Grundbestand zusammen mit V.28f erscheint plausibel, und sie ist hier unverdächtig⁶⁷⁹, wenn man die Gehorsamsbindung des ursprünglichen dtn Treueids in Betracht zieht, wie sie in der Segen-Fluch-Alternative von Kap. 28* herausgearbeitet wurde (s.o. Exkurs 2 mit Anm. 334f). Indes bleibt auch eine (exilisch-nachexilische) Ergänzung von V.28f bzw. V.29b denkbar – wie es oft vertreten wird⁶⁸⁰ –, was sich aber schwerlich mit der das Solidarethos motivierenden Segensformulierung V.29b begründen lässt, die zu formelhaft ist und als typisch dtn Wendung auf verschiedenen Redaktionsebenen auftritt.

Die Segensformulierungen in V.24.29 dürften also am ehesten dem dtn Grundbestand entstammen, doch bleibt diese Zuordnung aufgrund der formelhaften Sprache etwas unsicher und wird dementsprechend öfter bestritten. In dieser Hinsicht ebenfalls nicht weiter führt die Analyse der *Segens-Konstellationen*, die aber ein typisch dtn Profil aufweisen.

- V.24 stellt eine formelhafte Wendung dar und zeigt im Grundsatz dieselbe Segens-Konstellationsform, wie sie später in 12,7 auftritt.
- Die Fügung »ky + yiqtol-x« in V.24 lässt sich als iterative Bedingung (»wenn immer«) oder als Begründung (»weil«) eines zukünftigen Sachverhalts (im Land) lesen, wobei der rekonstruierte Kontext des dtn Grundbestands eine Begründung für die Unmöglichkeit des Tragens

677 Vgl. die Skizze von *Veijola*, a.a.O., 304. – V.28f(*) halten für ursprünglich *Veijola*, a.a.O., 304f.307f; *Reuter*, Kultzentralisation, 158ff; *Merendino*, Gesetz, 102; eine vordtn Ergänzung vermutet *Nebeling*, Schichten, 81; s.a. Anm. 675.679.

678 So mit *Crüsemann*, Tora, 262ff; *Veijola*, a.a.O., 307f u.a.

679 S. ähnlich *Preuß*, Deuteronomium, 52; *Seitz*, Studien, 195; zum literarischen Grundbestand zählen V.29b auch *Merendino*, Gesetz, 102 (vordtn); *Morrow*, Center, 88ff; *Rofž*, Summary, 6; *Otto*, Ethik, 183; unentschieden *Dahmen*, Leviten, 383; und unter umgekehrtem Vorzeichen *Hölscher*, Komposition, 184 (nachexilisch). Funktional äquivalent zu V.29b ist die Zielformulierung der Gottesfurcht in V.23b, die aber wohl jünger (spätexilisch?) ist (vgl. die engsten Berührungen zu 31,13; 4,10; s.a. 17,19; 31,12), wie näher zu untersuchen wäre (s. dazu *Reuter*, Kultzentralisation, 158f; für vorexilische Herkunft von V.23b *Otto*, Deuteronomium, 318 Anm. 495; *Morrow*, a.a.O., 82; *Merendino*, a.a.O., 98; erwägend *Braulik*, Gedächtniskultur, 137).

680 So etwa *Kratz*, Komposition, 125; *Veijola*, ATD 8/1, 308f; *Reuter*, a.a.O., 162.

(V.24a*) zu favorisieren scheint. Entscheidend ist aber – und das gilt auch, wenn man (im dtn oder im jetzigen Horizont) eine Bedingung annimmt –, dass die Segenthematik (wiederum) *argumentativ* zur Sprache kommt im Blick auf einen anderen Sachverhalt, eben die Darbringung des Zehnten; dieser wird in wörtlicher Entsprechung zu 12,17 als Fülle des Ackerertrags in Form von Korn, Most und Öl näherbestimmt.

- Indirekt wird damit ein ähnlich *synergistisches Verhältnis* von menschlicher Arbeit und göttlichem Segen greifbar wie in 12,7 (s.o.).
- Dies gilt auch für V.29, wo dieses synergistische Zusammenspiel von Jhwh und menschlichem Tun allererst als Idealzustand erstrebt wird, indem damit *argumentativ* die Abgabe des Drittajahreszehnten für Arme – gleichsam eine Sozialsteuer also – *begründet* und durchgesetzt werden soll.

In Bezug auf *Transformationen* ist insbes. die argumentative Verbindung von »vertikaler« Segenstheologie und »horizontalem« Solidarethos hervorzuheben, die sich als weiteres genuin dtn Charakteristikum herausstellt: Es »wird die privilegierte Unterstellung von Fruchtbarkeit und menschlicher Arbeit unter die Herrschaft Gottes mit einer Herrschaftsbegrenzung der Menschen zugunsten der Ärmsten verbunden«⁶⁸¹. Trifft die vorgenommene historische Einordnung von 14,24.29 zu, so erscheint diese Segens-Konstellation (im Unterschied zu 12,7; 28,7ff) *literargeschichtlich* bereits im Horizont des dtn Grundbestands und wird hier im Rahmen des dtn Treueeids mit seinen Gehorsamsbedingungen und der Segen-Fluch-Alternative ausgezeichnet verständlich.

Die anschließenden Regelungen der alle sieben Jahre gebotenen Š^emittah (15,1–11) und Sklavenfreilassung (15,12–18) bilden das kompositionelle Zentrum des Privilegrechts im dtn Grundbestand, das von 14,22–29*/15,19–23 und von 12,13–18*/16,1–17* gerahmt wird⁶⁸². Der Š^emittah-Abschnitt 15,1–11 weist mit den vier Segensbelegen in 15,4 (zweimal).6.10 die höchste Massierung an Segensformulierungen im gesamten Corpus auf. Es handelt sich um konditionierte bzw. futurische Segenszusagen, von denen 15,10 wahrscheinlich ursprünglich dtn ist, während in 15,4.6 unterschiedliche Nachträge vorliegen:

681 So treffend *Otto*, Deuteronomium, 303, der dies bis in das Bundesbuch zurückverfolgt; s.a. *ders.*, Aspekte, 102ff.

682 Vgl. überzeugend *Otto*, Deuteronomium, 303f (obwohl 13,2ff* sich hier nicht recht einfügen wollen); *Veijola*, ATD 8/1, 303f.323f.328f; s.a. synchron *Braulik*, Gesetze, 35ff und das Referat von *J. M. Hamilton*, Justice, 103ff.

Nebst der Komposition erhärten die zeitliche Systematisierung und v.a. der privilegiert begründete Gehalt (!) der Sozialgesetze die Herkunft aus dem dtn Grundbestand, während ein Konnex zur Kultzentralisation nur am Rande gegeben ist. Ohne nähere Begründung beurteilt dagegen *Kratz*, Komposition, 125.138 15,1–18 insgesamt als Nachtrag; ähnlich *Rose*, ZBK 5, 210ff.216ff (joschijanische Ergänzung des älteren Urdsn).

Der dtn Impetus erhellt im Vergleich mit der (nach einem sehr breiten Konsens) rezipierten Passage Ex 23,10f aus dem Bundesbuch: Das dortige landwirtschaftliche Brachjahr zugunsten der Armen und der Feldtiere wird exklusiv zwischenmenschlich auf den Zins-Erlass⁶⁸³ für den »Nächsten und Bruder« (im Unterschied zum »Fremden«⁶⁸⁴) konzentriert (V.1–3) und mit einer ausführlichen Paränese erläutert (V.7–10); sie gipfelt gemäß 15,10 in der Aufforderung zum »willigen« Geben (נָחוֹן תָּתֵן) und wird abschließend mit dem unter dieser Bedingung reichlich ergehenden Segen Jhwhs motiviert: כִּי בְגִלְלַת הַדְּבָר הַזֶּה יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מַשְׁלַח יָדְךָ: »denn deswegen wird Jhwh, dein Gott, dich segnen in all deinem Tun und in allem Werk deiner Hand«.

Diachron machen die kompositionelle Entsprechung zu V.7a (כִּי- Satz), die enge sachliche Verzahnung mit V.7ff, die inhaltliche Segens-Konstellierung und die Stellung als Schlusssatz analog zu 14,29; 15,18 (s.o. und u.) einen dtn Ursprung wahrscheinlich⁶⁸⁵.

In 15,4–6 liegt offenkundig, wie selbst etwa die Zürcher Bibel eigens notiert, ein *sekundärer Einschub* vor⁶⁸⁶, der dem Kontext sachlich geradezu diametral gegenübersteht und ihn ad absurdum führt: Es wird ja gar keine Armen geben, כִּי־יִבְרַכְךָ יְהוָה בְּאֶרֶץ: »denn Jhwh, dein Gott, wird dich reichlich segnen im Land« (V.4) – sofern Gebotsgehorsam geübt wird (V.5). M.E. muss man nun noch einen Schritt weitergehen und trotz der Komposition von V.4–6 fragen, ob V.4f und V.6 zusammengehören. Denn während V.4f utopisch die Existenz von Armen (unter Voraussetzung von Gebotsgehorsam) negieren, bringt V.6 thematisch neu die großen Völker (גוֹיִם רַבִּים) ins Spiel, denen »du« ausleihen und die »du« beherrschen wirst, aufgrund von – unkontingiertem – Segen: כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּרַכְךָ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לְךָ: »weil Jhwh, dein Gott, dich gesegnet hat, wie er dir verheißen hat«. Das Völkerthema schließt dabei über V.4f hinweg an den Fremden aus V.3 an, sodass V.6 »ursprünglich Begründung für v. 3 gewesen zu sein« scheint⁶⁸⁷. V.6

683 Dies ist ungleich realitätsnäher als der Erlass der gesamten Schuld, was vom offenen Text her auch möglich ist; wenn man nicht eine durchwegs utopisch-nachexilische Entstehung vertritt, verdient dieses Verständnis den Vorzug (s. zur Diskussion knapp *Veijola*, a.a.O., 312f).

684 V.3 ist sekundär nach *Fabry*, Gedanken, 104 (spätnachexilisch wie V.11); *Veijola*, a.a.O., 311.314f (exilisch), wogegen jedoch Komposition und Inhalt sprechen (vgl. *Seitz*, Studien, 168; *Otto*, Deuteronomium, 312).

685 *Steuernagel*, HK 1/3,1, 56; *Crüsemann*, Tora, 263; *Seitz*, Studien, 170 (Bezug zu V.9a); *Preuß*, Deuteronomium, 53; *Nielsen*, HAT 1/6, 158 (dtn Kasusstil); *Otto*, a.a.O., 312 mit Anm. 473; *Nebeling*, Schichten, 86; zum (dem Heiligkeitsgesetz nachgeordneten) Grundbestand zählt V.10 auch *Fabry*, a.a.O., 104.102; anders *Veijola*, a.a.O., 316; *ders.*, Redaktion, 254f u.a. – Dass V.7ff insgesamt sekundär sind (*Morrow*, Center, 91ff.222ff; s.a. 108f zur Komposition von V.7–10), ist aufgrund der typisch dtn Sicherung des Solidarethos angesichts der Kultzentralisation (s. V.7) ausgesprochen fragwürdig (s. dagegen bereits *Otto*, ebd.).

686 Darüber besteht weithin Einigkeit (s. *Morrow*, a.a.O., 99ff; *Merendino*, Gesetz, 110f; *Seitz*, Studien, 169; *Nielsen*, a.a.O., 158; *Mayes*, Deuteronomy, 247f), weniger über die genaue zeitliche Ansetzung (exilisch etwa *Otto*, a.a.O., 311 Anm. 469 [DtrD, indes überzeugt sein Konnex zu 5,32f nicht]; *ders.*, Erlaßjahr, 51 Anm. 121; nachexilisch dagegen *Veijola*, a.a.O., 311f.315f [DtrB, allerdings explizit im Gegensatz zu den historischen Gegebenheiten]).

687 So mit Recht *Steuernagel*, HK 1/3,1, 56, noch lange bevor den Nachträgen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde; ähnlich nimmt auch *Wellhausen*, *Compo-*

dürfte also gegenüber V.4f eine ältere, erste Ergänzung zu 15,1–10* darstellen, die im Völkerthema und genauer im Motiv vom Ausleihen an die Völker exakt 28,1.12 entspricht⁶⁸⁸ und redaktionsgeschichtlich derselben, wohl noch spätvorexilischen Überarbeitung (s.o. Exkurs 2) zuzuweisen ist, was auch historisch im spät-/nachjoschijanischen Kontext einleuchtet. Auch die Gehorsamsbedingung in V.5 berührt sich eng mit 28,1.15 bzw. 13,19; 30,10; diachron hat sich der Verfasser von V.4f somit wohl an V.6 orientiert und seine Gehorsamsbedingungen im Anschluss daran formuliert – am ehesten in spätexilischer Zeit⁶⁸⁹. (Abermals jünger ist V.11, der hinter V.10 repetitiv nachklappt und die Pointe von V.4–6 zurückkorrigiert⁶⁹⁰.)

Die formelhafte Segensformulierung 15,10 zeigt wiederum die charakteristische dtn Segens-Konstellation.

- Ausführlicher ist die *kombinierte Umstandsangabe* »in all deinem Tun und in allem Werk deiner Hand«, die auf Umfassendheit des Segens zielt.
- Die *motivierende Funktion* ist aus 14,29 bekannt. So verbinden sich für den dtn Grundbestand typische Funktionen der Segensthematik mit der neu verhandelten Problematik der Š^emittah: Jhwhs Segen motiviert das (willige) Geben von Darlehen (עבט V.8), auch wenn das (Zins-)Erlassjahr nahe gerückt ist. Dem Gemeinwohl dienendes soziales Verhalten – heute würde man von sozialkompetentem Handeln sprechen – wird abermals theologisch begründet bzw. motiviert mit Hilfe der Segensthematik⁶⁹¹.

Transformationen gegenüber den älteren Bestimmungen des Bundesbuchs, die dort bereits sozial begründet werden, bestehen darin, dass die Š^emittah einerseits *paränetisch* breiter empfohlen und andererseits eben mit Hilfe der neu verwendeten Segenstheologie *argumentativ* durchgesetzt wird. Wie bereits in 14,29 und gleich wieder in 15,18 motiviert derart die Segenstheologie das Solidarethos in kompositioneller Schlussstellung (vor dem zuletzt nachgetragenen V.11), was das hohe Gewicht der derart eingebundenen Segensthematik im religiösen Symbolsystem des dtn Grundbestands belegt.

Die erste Fortschreibung bildet 15,6:

- Sie ist von *knappem* Umfang und in *typisch* dtn-dtr. Diktion formuliert.
- Interessant im dtn-dtr. Horizont ist, dass die Leihgeschäfte von V.3 mit einer *unkonditionierten* (im literarischen Setting auf die Zukunft im Land bezogenen) Segenszusage begründet werden.

sition, 192 nur V.4f zusammen (s. dagegen etwa *Horst*, Privilegrecht, 91). Genau umgekehrt und gegen die kontextuellen Befunde beurteilt *Rose*, ZBK 5, 220ff V.6 als spätesten Zusatz.

688 Es findet sich im Dtn nur 15,6 (עבט) und 28,12.44 (לויה).

689 Da 28,1.15* höchst wahrscheinlich älter sind (s.o. Exkurs 2) und somit als Vorlage dienen (so *Nielsen*, HAT 1/6, 160; *Morrow*, Center, 102; s.a. *Merendino*, Gesetz, 111; erwägend *Veijola*, ATD 8/1, 316 Anm. 1131), lässt sich ein Konnex zu 30,10 erwägen, was in spätexilische Zeit führt.

690 Mit *Otto*, Deuteronomium, 311 Anm. 469; *Veijola*, a.a.O., 312.316f.

691 So auch *Hamilton*, Justice, 14.

- Diese bedingungslose Zusage dürfte von der Präzisierung abhängen, dass der Segen eine *Verheißungserfüllung* darstellt (wobei hier offen bleiben mag, ob damit eher intertextuell auf vorangehende Zusagen im Dtn (z.B. in 7,12ff) oder aber traditionsgeschichtlich offener auf die Väterverheißungen rekurriert wird wie in 28,11).
- Diese *Historisierung* (bzw. genauer: historisierende Begründung) des Segens entspricht ebenso wie der unter den Aspekten des Ausleihens und der Herrschaft behandelte *Völkerhorizont* der spätvorexilischen Redaktionsperspektive von 28,8.11f (s.o. Exkurs 2 mit Anm. 343.349).

Die dort greifbaren spezifischen Hintergründe dürften für alle drei Transformationen ursächlich verantwortlich zeichnen, woraus erneut die erfahrungsbezogene Adaptierung der Segenthematik erhellt.

Ähnliches gilt für die *Segens-Doppelformulierung 15,4*:

- Die im Dtn singuläre *figura etymologica* mit בָּרַךְ steigert aus der historischen Distanz eines spätextilischen Blickwinkels die Segensfülle im Erbland massiv.
- Sie tut das *inhaltlich* mit der sozialpolitischen Zusage, dass es schlichtweg keine Armen mehr geben wird (und entsprechend eigentlich auch keine Sozialgesetze mehr benötigt werden).
- Diese utopische Vision steht aber unter der – zumal in der mutmaßlichen historischen Situation – ebenso utopischen *Bedingung* der Einhaltung אֱחָד־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת »dieses ganzen Gebots« (V.5), also wohl eines (in etwa auf den Umfang von Dtn 5–30*) erweiterten dtn-dtr. Gesetzes.

Aufs Ganze resultieren derart von 15,10 über 15,6 bis zu 15,4 *historisch sensible Transformationen* der Segens-Konstellationen und deren Bezugsfelder, die zunehmend erfahrungsferner (und theologisch aufgeladener) werden; doch stellt das natürlich nur einen Ausschnitt aus dem Dtn insgesamt dar.

Die unmittelbar anschließenden Bestimmungen zur *Sklavenfreilassung 15,12–18* enthalten zwei ursprünglich dtn Segensbelege in 15,14 und 15,18:

Sie finden sich in den gegenüber der mehrfach innovativ aufgenommenen Vorlage Ex 21,2–6⁶⁹² neuen Partien, die offensichtlich den Akzent tragen: Nach der thematischen Einführung in V.12, die Ex 21,2 unter Betonung der brüderlichen Relation des Sklaven und der Sklavin⁶⁹³ reformuliert, regeln V.13–15 neu die Ausstattung bei der

692 Bekanntlich wird in 15,1–18 der innere, theologische Rahmen des Bundesbuchs zusammengezogen und in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen, ohne dass die Gründe dafür ganz einsichtig wären (s. *Otto*, a.a.O., 303f; *Lohfink*, Fortschreibung, 184ff). Von Ex 21,2–11 wird nur die erste Hälfte bzw. Teile daraus übernommen – nicht aber die die Tochter betreffenden Regeln (vgl. zum Ganzen *Lohfink*, a.a.O., 182ff; eine Abhängigkeit bestreitet neuerdings wieder *Morrow*, Center, 116).

693 Diese Einschließung der Sklavin mag soziologische Entwicklungen widerspiegeln, dürfte aber auch durch die Weglassung der Tochter-Regelungen von Ex 21,7ff be-

Freilassung⁶⁹⁴; sie soll nach 15,14 reichlich מִצֹּאֲנֶה וּמִגֶּרֶן וּמִקֵּלְכֻפֵּי כֶּסֶף בְּרַכָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ »von deinen Schafen, von deiner Tenne und von deiner Kelterkufe, demgemäß wie⁶⁹⁵ Jhwh, dein Gott, dich gesegnet hat«, umfassen.

Der agrarische Gehalt der Ausstattung ist typisch eisenzeitlich, wenngleich גֶּרֶן im Dtn selten ist, und die ihn erläuternde Segensformulierung bleibt kontextuell unauffällig, sodass eine redaktionelle Ergänzung an dieser Stelle schwerlich zu begründen ist⁶⁹⁶.

Demgegenüber setzt V.15 mit einer historisierenden Begründung im Exodus als Befreiung aus der Knechtschaft nach, was einen neuen Akzent bringt⁶⁹⁷, der sich aber intertextuell (im Blick auf mögliche literarische Horizonte) nicht auswerten lässt. V.16f behandeln den Fall, dass der Sklave auf die Freilassung verzichtet (anders als in Ex 21,5 nun exklusiv aufgrund der Liebe zu seinem Herrn); dies wird mit dem Durchbohren des Ohrs »besiegelt«, sodass der Freilassungsakt am Lokalheiligum (Ex 21,6) im Gefolge der Kultzentralisation konsequent profaniert wird⁶⁹⁸. 15,18 kehrt zur Hauptproblematik zurück und insistiert entsprechend der genuin dtn Akzentuierung in V.13f auf der freiwilligen Entlassung, die durch den ökonomischen Gewinn und den dann anhaltenden Segen – וּבְרַכָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה – »und Jhwh, dein Gott, wird dich segnen in allem, was du tust« – begründet bzw. motiviert wird.

Man kann fragen, ob die Segensmotivierung hinter der wirtschaftlichen Erläuterung sekundär nachklappt, doch weisen die zu V.14 ähnliche Verquickung (hier mit zusätzlichem Zeitenwechsel) und der Inhalt *entstehungsgeschichtlich* eher auf eine Formulierung des dtn Grundbestands⁶⁹⁹; dies untermauert die kompositionelle und funktionale Übereinstimmung mit 14,29; 15,10.

Die Segens-Konstellation 15,14 ist wieder typisch für den dtn Grundbestand:
– Dass sich Jhwhs Segen *inhaltlich* in agrarischem Wohlstand zeigt, ist im Kontext des dtn Grundbestands vertraut.

dingt sein; beides spricht für genuin dtn Herkunft (in V.12.17) und gegen eine spätere Explizierung (mit *Lohfink*, a.a.O., 190; *Otto*, a.a.O., 304; anders *Rose*, ZBK 5, 215f; umgekehrt wäre אֶחָיִךְ später nach *Veijola*, ATD 8/1, 318).

694 So gegenüber dem »freien« Abzug (הֲנִיחַ) Ex 21,2. Mit der Eigenformulierung einher geht der oft erwähnte Perspektivenwechsel vom Sklaven (so im Bundesbuch) zum Herrn.

695 So aus äußeren Gründen nach *uu* und *G* gegenüber אֲשֶׁר מֵ (gegen BHQ z.St.); inhaltlich entspricht dies 16,10 (s.u. Anm. 708) und verdeutlicht den Vergleichssatz.

696 Mit *Steuernagel*, HK 1/3,1, 57; *Preuß*, Deuteronomium, 53; *Seitz*, Studien, 172f; *Morrow*, Center, 115; *Nielsen*, HAT 1/6, 161; *Otto*, Deuteronomium, 304; anders schematisch *Merendino*, Gesetz, 113f; *Nebeling*, Schichten, 88f; *Rose*, ZBK 5, 215; *Veijola*, ATD 8/1, 321 unter Verweis auf die lockere Kontexteinbettung – die aber gleichwohl keine profilierte Tendenz erkennen lässt.

697 Hier überzeugen *Veijola*, a.a.O., 321f; *Rose*, a.a.O., 215.

698 Vgl. *Otto*, Deuteronomium, 307f; *ders.*, Ethik, 185; *Mayes*, Deuteronomy, 252; *Veijola*, a.a.O., 320; wenig plausibel beurteilen *Steuernagel*, HK 1/3,1, 57f; *Seitz*, Studien, 172 V.16f als Zusatz.

699 *Steuernagel*, a.a.O., 57; *Preuß*, Deuteronomium, 53; *Seitz*, a.a.O., 172f; *Morrow*, Center, 115; *Nielsen*, HAT 1/6, 161; *Otto*, Deuteronomium, 304; anders (wie bereits in V.14) *Merendino*, Gesetz, 114f; *Nebeling*, Schichten, 89; *Rose*, ZBK 5, 215f; *Veijola*, a.a.O., 321.

- *Argumentativ* wird in einem unauffälligen Vergleichssatz die Höhe der Freilassungs-Ausstattung vom Ausmaß des Segens Jhwhs abhängig gemacht, wie die textkritisch geänderte Formulierung zeigt.

Eine ähnliche Konstellation zeigt 15,18.

- Dabei findet sich die verbale Segensformulierung wie in 14,29; 15,10 in kompositioneller *Schlussstellung*.
- Sie *motiviert* wiederum das sozialetisch »richtige« Verhalten bzw. die Einstellung dazu: die willige Sklaven-Freilassung im 7. Jahr; dann ergeht Jhwhs Segen weiterhin. Analog zu den vorangehenden Zehnten- und Šemittah-Erlassen finden sich auch hier »explizite theologische Aussagen« der Segenthematik⁷⁰⁰; mit ihnen wird argumentativ das »theologische Fundament für die materielle Rechtsordnung einschließlich des Sozialprogramms gelegt: Der Segen Gottes, der sich in den Erträgen des Landes manifestiert, ermöglicht überhaupt erst das Leben der Gemeinschaft«⁷⁰¹.

Im Blick auf *Transformationen* sind insbes. die kompositionell finalen Segens-Motivationen 14,29; 15,10.18 nochmals zu erwähnen⁷⁰². Zudem kann nach der Analyse der bisherigen Belege die Begründung des Solidarethos mit Segenstheologie auch in 15,14.18 als Charakteristikum des dtn Grundbestands gelten.

Das kurze Stück 15,19-23(*) zur Darbringung der männlichen Erstgeburt von Rindern und Schafen, das sachlich eng mit der Kultzentralisation zusammenhängt und daher zumeist zum dtn Grundbestand gezählt wird⁷⁰³, ist der einzige Abschnitt des ältesten dtn Privilegrechts, in dem keine Segensaussage auftritt, was mit dem Fehlen jeglicher Begründung zusammenhängen mag.

Der *kultische Festkalender* 16,1-17 beschließt mit der Anordnung der dreimaligen Wallfahrt pro Jahr das Privilegrecht Jhwhs. Im chronologischen Festkalender finden sich zwei verbale (16,10.15), im abschließenden summarischen Wallfahrtsgebot eine nominale Segensformulierung (16,17); sie zählen wohl allesamt zum dtn Grundbestand.

Die Rekonstruktionsvorschläge des ursprünglichen dtn Festkalenders divergieren einigermaßen stark: Die Minimallösung beschränkt sich auf 16,16f(*)⁷⁰⁴, doch überzeugt das angesichts des »unmittelbaren sachlichen und literarischen Zusammenhang[s]« von

700 *Lohfink*, Fortschreibung, 185.

701 *Otto*, Deuteronomium, 318, s. 288.

702 Zum Motivierungs-Charakter s. generell *Lohfink*, Hauptgebot, 81 und zu Dtn 15 G. C. *Chirichigno*, Debt-Slavery, 291.

703 Vgl. von den Komm. bes. *Veijola*, ATD 8/1, 323ff; monographisch *Reuter*, Kultzentralisation, 164ff; *Otto*, Deuteronomium, 319ff; *Kratz*, Komposition, 125.138.

704 Vgl. *Kratz*, a.a.O., 126.138.

V.1ff zu 14,22ff; 15,19ff⁷⁰⁵ sowie angesichts der Relevanz des Zentralisationsgedankens (V.2.5f.11.15f) nicht; und auch die Annahme einer ursprünglichen Zusammenfassung, die dann breit erweitert wird, scheint (wie bei den sog. Geschichtssummarien) fragwürdig. Vielmehr wird man in V.1–8.9–12.13–15.16f einen Grundbestand annehmen müssen⁷⁰⁶, der wiederum das Bundesbuch rezipiert⁷⁰⁷.

Für die vorliegende Fragestellung kann mit dem zweitgenannten Šabuot-Fest (V.9–12) eingesetzt werden: Nachdem die wohl (eher am Ende als am Anfang) erweiterte Einleitung das Fest chronologisch einordnet und dementsprechend benennt, bestimmt es 16,10 (anders als Ex 34,22) privilegiert als Fest לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: »für Jhwh, deinen Gott«, an dem »die freiwillige Gabe deiner Hand« (מִסַּח נְדָבָה יָדְךָ) dargebracht wird כַּאֲשֶׁר בְּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: »demgemäß wie dich Jhwh, dein Gott, gesegnet hat⁷⁰⁸«. Die gegenüber den Erstlingen des Bundesbuchs (Ex 23,16; 34,22) neue Bestimmung der Opfergabe resultiert wohl aus der Terminverschiebung; ihre Quantifizierung ist typisch für den dtn Grundbestand (s.o. 15,14), entspricht dem weniger strittigen V.17 und impliziert die vollgültige Kultteilnahme Armer (mit entsprechend geringen Gaben). Daher dürfte es sich am ehesten um eine ursprünglich dtn Formulierung handeln⁷⁰⁹. Dies gilt wohl auch für die Freude vor Jhwh V.11* (vgl. 12,18; 14,26 und später 12,12.7), wäh-

705 Kratz, a.a.O., 126; die Bezugspassagen gehören auch nach ihm zum dtn Grundbestand. Zu den Vernetzungen s.a. Otto, Deuteronomium, 324; Veijola, ATD 8/1, 324.328f.

706 So bei variierender Rekonstruktion die große Mehrheit (z.B. Mayes, Deuteronomy, 254ff; Nielsen, HAT 1/6, 166ff; Veijola, a.a.O., 327ff), während Otto, a.a.O., 324 sogar insgesamt »den Festkalender als literarisch geschlossene Einheit« beurteilt.

707 Umstritten ist, ob es sich dabei um Ex 23,14–19 (so meist, s. etwa Levinson, Deuteronomy, 65ff; Veijola, Pesachfestes, 136f) oder Ex 34,18–26 (so Otto, a.a.O., 325ff; Gertz, Festkalender, 58f Anm. 11) handelt. Während die Entsprechungen von Dtn 16,1.3 in Ex 23,15/Ex 34,18 und von Dtn 16,16 in Ex 23,17.15/Ex 34,23.20 keine Entscheidung herbeiführen, hat Dtn 16,10 וְנִעַשְׂתָּהּ חֹג שָׁבֻעוֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: »und du sollst das Wochenfest für Jhwh, deinen Gott, begehen« lediglich in Ex 34,22 וְחֹג שָׁבֻעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ: »und das Wochenfest sollst du für dich begehen« eine Entsprechung. Sie ist zwar knapp, aber wohl doch ausreichend, um einen literarischen Bezug zu belegen (s.a. weniger deutlich Dtn 16,8 und Ex 34,21), wobei die Abhängigkeitsrichtung ausweislich der Theologisierung des Festes und des kontextuellen Ausbaus von Ex 34,20 zu Dtn 16,10 verläuft. Wenn man gleichwohl – aus umfassenderen literarhistorischen Gründen (s. etwa Blum, Privilegrecht, 347ff; Schmitt, Privilegrecht, 157ff) – nicht Ex 34,18ff als exklusive Vorlage von Dtn 16,1ff postulieren will (was rein literarisch möglich wäre, wie Otto, a.a.O. zu Recht betont), so rezipiert Dtn 16,1ff neben Ex 23,14ff zumindest auch Ex 34,22.

708 So mit **u**, **G**, **S**, **L** statt יִבְרַכְךָ in **M** (s. jetzt BHQ z.St.); dies entspricht inhaltlich 15,14 (s.o. Anm. 695) und das Perfekt ist im Blick auf das literarische Setting (jetzt: als Moserede) lectio difficilior.

709 Mit *Steuernagel*, HK 1/3,1, 61; *Mayes*, Deuteronomy, 260; *Seitz*, Studien, 198; *Nielsen*, HAT 1/6, 166; *Morrow*, Center, 154ff; *Otto*, Deuteronomium, 335f; s. 340 (zu V.17); anders wieder *Merendino*, Gesetz, 135ff (redaktionell wie V.15.17; ebenso *Nebeling*, Schichten, 107.110f); *Rose*, ZBK 5, 52ff (wie die Parallelen in V.15.17 zur letzten Bearbeitung gehörend); *Veijola*, ATD 8/1, 339; *Gertz*, Festkalender, 76ff, der V.10b.15b.17b thetisch als redaktionell beurteilt (im Unterschied etwa zu 15,18).

rend V.12 das Fest sekundär historisierend begründet (wahrscheinlich auf einer Linie mit der Parallelförmulierung 15,15)⁷¹⁰.

Das Sukkot-Fest (V.13–15) »beim Einsammeln von deiner Tenne und deiner Kelterkufe« (בְּאֶסְפֹּף מִגֶּרְנֶךָ וּמִיִּקְכָּךְ) ist gleichfalls von Freude geprägt (V.14f); es dauert nach 16,15 ganze sieben Tage, בְּכֹל תְּבוּאֹתֶיךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ, »denn Jhwh, dein Gott, wird dich segnen in all deinem Ertrag und in allem Tun deiner Hände«. Dieses Kolorit, insbes. »Tenne« und »Kelterkufe« (im Dtn nur hier und 15,14), und die kontextuell unscheinbare, sachlich passende Begründung durch die Segnung des Ertrags und des »Händewerks« legen (wie in 15,14) eine ursprünglich dtn Entstehung nahe⁷¹¹.

Weniger umstritten ist dieselbe Herkunft für das Wallfahrtsgebot V.16f (obwohl die Gründe dafür nicht wirklich triftig sind [s.o.]), das zum zentralistischen Feiern der drei Feste auffordert; und zwar soll man sie nicht mit leeren Händen begehen, sondern, so 16,17, jedermann gebe קִמַּתְנָה יְדוֹ כְּבִרְכַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ »gemäß der Gabe seiner Hand, gemäß dem Segen Jhwhs, deines Gottes, den er dir gegeben hat«. Die sachliche Übereinstimmung mit V.10 und die Nominalformulierung, die exakt und exklusiv 12,15 entspricht, machen eine Formulierung des dtn Grundbestands sehr wahrscheinlich⁷¹².

Es fällt auf, dass die *Segens-Konstellationen und -Transformationen* in Kap. 16 erst im Rahmen des zweitgenannten Šabuot-Festes ins Spiel kommen und sich im Folgenden in allen Abschnitten behaupten; weshalb ein Analogon im Pesach-Maššot-Abschnitt fehlt, bleibt unklar, dürfte aber mit der verwickelten Entstehungsgeschichte zusammenhängen.

- Die Segensformulierung 16,10 ist textkritisch wohl als *Perfekt* zu lesen (s.o.).
- *Argumentativ* macht sie die freiwillige Opfergabe vom Ausmaß des Segens Jhwhs abhängig.
- Dieses manifestiert sich *inhaltlich* im Getreideertrag.
- Gegenüber der »anthropozentrischen« Festfeier »für dich selber« (לְךָ) im Bundesbuch vollzieht sich offenkundig eine *theologisierende und jhwhisierende Transformation*, die das Fest privilegiert der Gottheit und im Horizont des dtn Grundbestands näherhin Jhwh⁷¹³ widmet; mit diesem Horizont dürfte es zusammenhängen, dass auch die Segenthematik innovativ eingeführt wird: Der Segen Jhwhs ermöglicht und quantifiziert gleichsam die Festfeier. Dabei entspricht es der ursprünglichen dtn Segens-Konstellatation, dass die Opfergabe vom Segensausmaß abhängt, und wie in 15,14 öffnet der Vergleichssatz das Feiern für alle Bevölkerungsschichten, worauf V.11 explizit die personae miserae einschließt.

710 So nach Meinung vieler, s. nur *Veijola*, a.a.O., 340.

711 Mit *Steuernagel*, HK 1/3,1, 61; *Mayes*, Deuteronomy, 257; *Seitz*, Studien, 198; *Nielsen*, HAT 1/6, 167; *Morrow*, Center, 159f; *Otto*, Deuteronomium, 338f; anders *Veijola*, a.a.O., 341; *ders.*, Festkalender, 177.

712 So *Nielsen*, a.a.O., 167; *Morrow*, a.a.O., 162f; *Levinson*, Deuteronomy, 90ff.99; *Otto*, a.a.O., 339ff; *Kratz*, Komposition, 126.138; anders *Steuernagel*, a.a.O., 62; *Veijola*, a.a.O., 342.

713 Man mag mithören: Und nicht den traditionell für Fruchtbarkeit zuständigen Gottheiten neben Jhwh (s. etwa *Veijola*, a.a.O., 338).

- Letzteres gilt auch für 16,15, wo das siebentägige Sukkot-Fest *situativ* gleichfalls durch Erntedank (Tenne und Kelterkufe) und Freude geprägt ist.
- Es wird durch die *unkonditionierte* Segenzusage in V.15 *begründet*.
- Deutlicher als in V.10 zeigt sich damit erneut die *dtm Transformation*, die das Fest bzw. die an ihm dargebrachten Gaben segenstheologisch abstützt: Der kultische Festvollzug, der sozial der ganzen Gesellschaft zugute kommen soll (V.14), wird *argumentativ* im Alltagsseggen verankert.
- Derart dokumentiert sich Segen *inhaltlich* abermals im landwirtschaftlichen Ertrag und umfassend »in allem Tun deiner Hände«.
- Erneut fließen dabei der göttliche Segen und die menschliche Arbeit *synergistisch* zusammen.
- Der abschließende Beleg in 16,17 formuliert wie 12,15 *nominal*.
- Zusammenfassend bestimmt er *argumentativ* für alle drei Feste, dass sich die Opfertgaben am Segensausmaß auszurichten haben, wie ja bereits V.10 festlegt.
- Die wesentliche *Transformation* ergibt sich wieder aus dem Vergleich mit dem Bundesbuch: Wie dort wird zunächst negativ festgehalten, dass man nicht mit leeren Händen vor Jhwh erscheinen soll (ni. + ראה + וליא) [sc. Jhwhs] + ריקם Ex 23,15; 34,20; Dtn 16,16); gegenüber der Vorlage argumentativ neu tritt dann die doppelte positive Erläuterung hinzu: Gemäß der »Gabe seiner Hand« und des »Segens Jhwhs« soll man darbringen. Das Feiern aller Feste nach Maßgabe des Segens wird also abschließend wiederholt gefordert und damit in typisch dtm Manier auf sämtliche Bevölkerungsteile gleicherweise bezogen.

Zieht man von hier aus ein knappes *Fazit* zu den Segens-Konstellationen und -Transformationen im kultischen Privilegrecht Jhwhs (12,1–16,17), so etabliert die nominale Formulierung 16,17 zusammen mit ihrem exakten Gegenstück in 12,15 *literarisch* einen segenstheologischen Rahmen um das Privilegrecht Jhwhs. Dabei *begründet und ermöglicht* Jhwhs Segen den Vollzug der kultischen Festordnung (Kap. 12; 16), aber auch die von den Kultregelungen eingefassten Zehnten- und Sozialgesetze werden – mit Ausnahme der Erstgeburtsregelung (15,19ff) – abschließend stets segenstheologisch motiviert und begründet (14,29; 15,10.18); man kann insofern ברך mit Recht als profiliertes »Leitwort in der Gesetzgruppe« des Privilegrechts bezeichnen⁷¹⁴: In charakteristischer Weise schweißt der dtm Grundbestand *vertikale Segenstheologie und horizontales Solidarethos* unlösbar zusammen.

Gegenüber den bisher gehäuft und kompositionell oft finalen Segensformulierungen im Privilegrecht Jhwhs, die immerhin fast 10 Belege im dtm

⁷¹⁴ Lohfink, Hauptgebot, 83 (für 14,22ff; 15,1ff.12ff; 16,1ff).

Grundbestand umfassen, fehlen im *zweiten Corpusteil der Ämtergesetze* (16,18–18,22) Segensaussagen völlig; die übrigen sechs Formulierungen verteilen sich recht locker über den *dritten Corpusteil der Straf- und Zivilgesetze* (19,1–25,19) sowie den liturgischen Anhang (26,1–15) und werden daher im Folgenden knapper behandelt.

Mit dem ersten Beleg des dritten Corpusteils zur Segenstätigkeit der Levitenpriester in 21,5 ist die noch nicht behandelte Formulierung aus 10,8 sehr eng verbunden:

Die kasuistische Regelung des Vorgehens bei einem ungeklärten Tötungsdelikt (21,1–9) sieht Sühnung und rituelle Unschuldsbezeugung der Dorfältesten vor; dabei erwähnt der *dtr.-spätexilische Einschub* 21,5⁷¹⁵ Levitenpriester, die indes eigentlich funktionslos bleiben, und er bestimmt deren von Jhwh festgelegte Tätigkeit, zu dienen, Recht zu sprechen וְלִדְבַר בְּשֵׁם יְהוָה: »und zu segnen mittels des Namens Jhwhs«⁷¹⁶.

Dieser Bestimmung entspricht sehr eng diejenige in 10,8, die wiederum den levitischen Priestern unter anderem aufträgt וְלִדְבַר בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: »und zu segnen mittels seines [sc. Jhwhs] Namens bis auf den heutigen Tag«; dabei bildet 10,8f (in thematischer Rezeption von 21,5) ebenfalls einen im Kontext *unverbundenen Einschub* (aus *später nach-exilischer Zeit*)⁷¹⁷, der die Aussonderung der Leviten in der Erzählung der zweiten Gesetzestafel-Herstellung verankert und damit als grundlegend und bis zur Gegenwart geltend bewertet.

In beiden Fällen kommt den *Segens-Konstellationen* kontextuell (gegenüber dem Sprechen von Recht in 21,5 und dem Tragen der Bundeslade Jhwhs in 10,8) marginale Bedeutung zu; es steht zu vermuten, dass das Privileg der Se-

715 V.5 unterbricht erstens den Anschluss von V.6 an V.4 und impliziert zweitens eine Bindung der Sühnedeklaration an die Leviten, die derart drittens – im Unterschied zur älteren dtn Nennung unter den personae miserae (s. *Dahmen*, Leviten, 394ff) – juristisch-priesterliche Funktionen wahrnehmen. V.5 stellt also eine Ergänzung dar und ist anhand der Entsprechungen zu 17,9ff*; 31,9 am ehesten dtr.-spätexilisch einzuordnen (vgl. *Gertz*, Gerichtsorganisation, 159f; *Wehmeier*, Segen, 207; *Dahmen*, a.a.O., 324ff [spät dtr., inkl. V.6a; ebenso *Otto*, Deuteronomium, 265]; zum Grundbestand s. das Referat von *Janowski*, Sühne, 163f, der diesen noch vordtn ansetzt; *Kratz*, Komposition, 127.138 [Grundbestand]).

716 בּ ist hier am ehesten »in instrumentalem Sinn zu verstehen«; d.h., das Segnen geschieht »unter Benutzung des Namens«, der »durchaus als Ding ... aufzufassen« ist und »sich damit ohne weiteres als Mittel [eignet], welches das Zustandekommen einer Sprechhandlung ermöglicht« (*Jenni*, Beth, 162).

717 V.8f ist inhaltlich weder mit V.10 noch mit V.5 bzw. V.6f verknüpft, hebt sich narrativ-stilistisch ab und setzt mit בְּעֵת הַהוּא: »zu jener Zeit« (so auch 10,1) neu ein (vgl. *Seitz*, Studien, 51.57ff; *Veijola*, ATD 8/1, 239ff; ausführlichst *Dahmen*, Leviten, 23ff, der aufgrund von Bezügen zu spät dtr. und postpriesterschriftlichen Texten überzeugend »für einen späten Redaktor nach R^P und nach den späten dtr Redaktionsschichten des Dtn und DtrGW« plädiert [71, s. 67ff]; ähnlich *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 186 Anm. 144 [Hexateuchredaktion]).

genständigkeit den (Leviten-)Priestern erst spät zugeschrieben wurde und sich hier manifestiert⁷¹⁸.

- Die Segensformulierung bleibt *formelhaft* und ohne nähere *inhaltliche* Erläuterung.
- Der *Adressat* wird nicht benannt, während als *Segensspender* neu die Leviten fungieren.
- Dabei kommt die Präzisierung hinzu, dass der Vollzug vermittelt des Namens Jhwhs geschieht. Damit wird die zugrundeliegende *göttliche Wirkursache* benannt, sodass die seit den ältesten Primärtexten notorisch heikle Verhältnisbestimmung von menschlichem Segensvollzug und göttlicher ›Erstursache‹ mit der Referenz auf Jhwhs Namen eine innovative Weiterführung erfährt, die indes nicht grundsätzlich neu ansetzt⁷¹⁹.

Das Gemeindegesezt (23,2–9) bietet einen weiteren isolierten Segensbeleg in 23,6:

Es enthält im Völkerkontext (V.3–9) einen historischen Exkurs zu den Ammonitern und Moabitern (V.5f)⁷²⁰, der en passant die Bileamepisode erwähnt, bei der gemäß 23,6 Jhw, dein Gott (so nur hier in V.2ff), aus Liebe »dir den Fluch in Segen wandte« (וַיִּפְדֶּךָ אֱלֹהֶיךָ לְבָרְכָהּ). Es handelt sich also wiederum um einen kontextuell isolierten Segensreflex, der punktuell auf eine bestimmte geschichtliche Segnung Israels referiert und (doch wohl literarisch) auf die Bileamperikope Num 22–24 zurückverweist (wie es weiter ›hinten‹ auch Jos 24 tut).

Bemerkenswert an der *Segens-Konstellation* ist ein Doppeltes:

- Festzuhalten ist die *nominale* Fügung im Gegenüber zum *Fluch*.

718 S. vorige Anm. und die Herleitung von Num 6,23ff, also von einem postpriester-schriftlichen Ausgangspunkt aus, von *Dahmen*, a.a.O., 48ff.

719 Aufgrund der Unterscheidung von grammatischer (Realisator und Hilfs-Realisator) und personaler (Vollmachtgeber und Bevollmächtigter) Rangordnung liegt »nicht automatisch ... ein magisches Mißverständnis des Gottesnamens« vor (*Jenni*, Beth, 163), wenngleich m.E. die tatsächliche Funktionsweise nur kontextuell bestimmt werden kann (und so z.B. innerhalb des Dtn, aber auch in inner- und außerbiblischen Texten variieren kann).

720 Er ist klar nachexilischer Herkunft, wie die völkerweite Klärung von Reinheit und Heiligkeit des קָדֵשׁ יְהוָה, sodann in V.5f der im Dtn singuläre, traditions- oder wohl eher literargeschichtliche Verweis auf die Bileamepisode (vgl. »Bileam Ben Beor aus Petor« Num 22,5/Dtn 23,5), die Begründung in der Liebe Jhwhs (אָהַב) und v.a. der literarische Bezug auf Jos 24,10 (von Jhw: אָהַב + אָהַב + לְשִׁמְעוּ + Präposition + בְּלִעְוָה) zeigen (anders etwa *Mayes*, Deuteronomy, 314). Dies trifft entweder für den ganzen Abschnitt zu (*Preuß*, Deuteronomium, 57.142f) oder nur für V.5f u.a. in Abhebung von einer Grundschicht (*Otto*, Deuteronomium, 232 [DtrH]; *Rose*, ZBK 5, 323 [letzte Schicht IV]). Wertet man die literarischen Bezüge zu Jos 24 aus, die am ehesten auf eine gemeinsame Schicht hinweisen, gelangt man in den Bereich einer Hexa- bzw. eher Enneateuchredaktion (s. dazu *Schmid*, Erzväter, 213ff.241ff).

- Im Blick auf die *Segensvermittlung* wird dadurch die Bileam-Erzählung so um- bzw. ausgedeutet, dass Jhwh den (vollzogenen?) Fluch in Segen wandelt, während nach Num 22,6.12.17; 23,7.11.25; 24,1.9f Bileam den Fluchauftrag Balaks de facto nie umsetzt, sondern stets den von Jhwh gebotenen Segen »spricht«.

In den sozial-kultischen Gesetzen 23,16ff, die auf das Kriegsgesetz 23,10–15 folgen, wird das Zinsverbot gegenüber dem Bruder – im Unterschied zum Fremden – in 23,21 wie folgt begründet:

לְמַעַן יְבָרְכֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַשְׁלַח יָדְךָ עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה בֹא-שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ: »damit Jhwh, dein Gott, dich segnet in allem Werk deiner Hand im Land, in das du kommst, um es zu besitzen«.

Die *Segens-Konstellat*ion weist drei interessante Aspekte auf, die auch entstehungsgeschichtlich aufschlussreich sind:

- Die *konditionierte* Segenszusage formuliert fast identisch wie 14,29; 24,19 (מִשְׁלַח יָדְךָ statt מִעֲשֵׂה יָדְךָ).
- Sie entspricht *argumentativ* als Motivierung sozialen Verhaltens 14,29; 15,10.18 sowie 24,13.19⁷²¹; daher legt sich für die Segensaussage selber eine Herkunft aus dem dtn Grundbestand nahe⁷²².
- Dagegen bringt die Präzisierung עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה בֹא-שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ neu eine *historisierende* Perspektive ein, die bisher im dtn Grundbestand nicht begegnet ist, sondern sich stets als redaktionell erwiesen hat (s.o. zu 15,4 und Exkurs 2 zu Dtn 28,7ff) und hier aus inhaltlichen Gründen am ehesten einer frühen (noch vorexilischen) Erweiterung zuzuordnen ist. Angesichts der Nähe beider Ebenen könnte V.21 aber auch insgesamt so zu verorten sein.

Die vermischten Gesetze ab 24,6ff behandeln auch das Pfandrecht (24,10–13) mit dem Unterfall des »armen Mannes« (אִישׁ עָנִי) 24,13:

Sie verlangen die abendliche Rückgabe des als Faustpfand dienenden Mantels, damit der Schuldner darin schlafen kann, וַיְבָרְכֶךָ: »und (sodass) er wird dich segnen« (V.13).

Die *Segens-Konstellat*ion gehört wiederum dem dtn Grundbestand zu:

- *Formal* machen neben der Abhängigkeit vom Bundesbuch (Ex 22,24–26) die »Wenn du«-Struktur und der sozialrechtliche *Gehalt* einen dtn Ursprung wahrscheinlich⁷²³.

721 Mit *Otto*, Deuteronomium, 288.

722 So *Otto*, a.a.O., 286; *ders.*, Verantwortung, 135; *Nielsen*, HAT 1/6, 217; *Merendino*, Gesetz, 288f; vermutend *Seitz*, Studien, 176 (für den jüngeren V.21; ähnlich *Perlitt*, Brüdern, 57). Jüngeres Alter behauptet *Rose*, ZBK 5, 215.

723 Vgl. *Otto*, a.a.O., 290f; *Nielsen*, HAT 1/6, 224.226; s.a. *Hölscher*, Komposition, 210. Literarkritisch differenzierter urteilt *Rose*, a.a.O., 193.196 (V.13b später, so im An-

- Dazu fügt sich die unauffällige *horizontal-zwischenmenschliche Segensrelation*: Der Schuldner segnet als Spender – in Umkehrung der Pfandverhältnisse – den Gläubiger für dessen mitmenschliche Handhabung der Pfändung. Diese Ausprägung fand sich bisher im dtn Grundbestand nicht und könnte – trotz der andersartigen Begründung im Bundesbuch – eine traditionelle(re) Segensauffassung spiegeln, bei der die Rolle der göttlichen Bewirkung (noch) keine Rolle spielt.
- Interessant ist sodann die unmittelbare Fortführung dieser zwischenmenschlichen Segensrelation, die – ähnlich wie die Vorlage Ex 22,26 und vorangehende Regelungen im dtn Grundbestand – eine Korrelation zur göttlichen Wirkosphäre etabliert: תְּהִיָּה צְדָקָה לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: »<und derart> wird Gerechtigkeit bestehen vor Jhwh, deinem Gott«⁷²⁴.

Etwas weiter unten in der Gesetzesreihe folgt das Nachleserecht der Armen (24,19–22) mit dem Segensbeleg 24,19.

Der Abschnitt spielt anhand von Feld, Ölbaum und Weinberg dreifach den Anspruch von Fremdling, Waise und Witwe durch. V.19 motiviert den ersten Fall programmatisch: לְמַעַן יְבָרְכֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדָיךָ: »damit Jhwh, dein Gott, dich segnet in allem Tun deiner Hand«.

Es liegt also wieder (und im Corpus letztmals) eine typisch dtn *Segens-Konstellation* vor:

- Sie ist *formal* wiederum in der ›Wenn du‹-Struktur gehalten.
- Und abermals liegt in charakteristisch dtn Weise eine segentheologische *Motivierung* von sozialem Verhalten vor (s. zuletzt o. zu 23,21)⁷²⁵.
- Dagegen fehlt eine Entsprechung im zweiten Fall, und der dritte wird, vielleicht doch in einer späteren Phase, *historisierend* mit dem Verweis auf die Sklavenexistenz in Ägypten begründet⁷²⁶.

Im liturgischen Anhang 26,1–15 leitet die Erstlings-Darbringung (V.1–11) zur Regelung des Drittjahreszehnts inklusive kultischem Unschulds-Bekenntnis (V.12–15) über, das nach der Konstatierung von Gebotsgehorsam (V.14b) in 26,15 mit der Segensbitte schließt:

וּבְרַךְ אֶתְעַמּוּךָ אֱתִישְׂרָאֵל וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיִינוּ אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ: »Und segne dein Volk, Israel, und das Land, das du uns gegeben hast, demgemäß wie du geschworen hast unsern Vätern, ein Land, <in dem> Milch und Honig fließt«.

schluss an *Merendino*, a.a.O., 302f; *Nebeling*, Schichten, 219f; *Preuß*, Deuteronomium, 57).

724 Vgl. dazu *Seitz*, Studien, 181f.

725 So etwa mit *Otto*, Deuteronomium, 290f; *Nielsen*, HAT 1/6, 225.

726 So entsprechend zu V.18 und zur analogen Ergänzung 15,15. In den (späteren) Parallelen Lev 19,9f; 23,22 übernimmt die Deklaration אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: »Ich bin Jhwh, euer Gott« dann diese Funktion.

Ist *diachron* in V.2*.11.12f*(.16*) ein dtn Grundbestand zu erschließen⁷²⁷, so liegt ab V.13b massive dtr. Bearbeitung vor; auch V.15 zeigt jedenfalls deutlich exilisch-nachexilische Formulierungen, wie die Motive des Herabschauens Jhwhs vom Himmel als seiner Wohnung⁷²⁸ und des Milch-Honig-Landes als Erfüllung der Väterverheißung⁷²⁹ indizieren, ohne dass sich eine exakte Einordnung wahrscheinlich machen lässt⁷³⁰.

Dazu passt auch die *Segens-Konstellation*:

- *Formal* ist die Segensbitte (Imp. Pi.), die den *Spender* Jhwh direkt anredet, sehr außergewöhnlich und findet sich im Dtn nur noch (spät) in 33,11.
- Dabei ergeht sie *unkonditioniert* und wird im Anschluss an die Gehorsamsbeteuerung gemacht.
- Ganz singular bleibt das Volk Israel und das (verheißene) Land als *Segensempfänger*, was eine nachexilische Vorordnung der Volks-Perspektive vor derjenigen des gesegneten, Milch und Honig hervorbringenden Landes belegt.

Ein kurzer *Rückblick* auf die knapp analysierten Segensformulierungen im dritten Corpusteil zeigt, dass sie sich etwa gleichmäßig auf den dtn Grundbestand und mehrschichtige spätere Redigierungen verteilen: Wenngleich der

727 Die Angaben verstehen sich bloß als Richtwert und erheben nicht den Anspruch, einen »vollständigen« Grundtext zu ergeben (Textverlust lässt sich nicht ausschließen!); vgl. zur komplexen und intensiven Diskussion neben den Komm. v.a. *Dahmen*, Leviten, 353ff (V.1ff).383.387 (V.12f*); *Kratz*, Komposition, 128f; *Otto*, a.a.O., 317ff; *Kreuzer*, Frühgeschichte, 149ff; (zu) pauschal für dtr. Herkunft optieren *Gertz*, Stellung, 34ff; *Reuter*, Kultzentralisation, 162f.

Kompositionell etablieren dabei V.2*.11 einen thematischen Bogen zum kultischen Abschluss des Privilegrechts 16,1–17* und V.12f* einen solchen zum sozialen Zehntengesetz 14,22–29 zu Beginn der Ausführung des Privilegrechts (s. *Crüsemann*, Tora, 241.252; *Otto*, a.a.O., 317f.321ff; *ders.*, Pentateuchredaktion, 378; *Dahmen*, a.a.O., 353.386f; anders; *Veijola*, ATD 8/1, 304); angemerkt sei, dass die spätere Spitzenaussage in V.15 mit der Segensbitte für Volk und Land dies noch verstärkt (s. jetzt a. 12,7). Unabhängig davon, wie der dtn Grundbestand in 16,18–25,19 bestimmt wird, ergibt sich derart für den dtn Grundbestand, der die Kultzentralisation von Kap. 12 ausführt, ein innerer kultischer und ein äußerer sozialer Rahmen, welcher in der charakteristischen Weise Segenstheologie (s. die Erstlingsfrüchte 26,2 und alles Gute 26,11) und Solidarethos verbindet.

728 Zur nachexilischen Motivgeschichte vgl. *B. Ego*, Höhe; *Schmid*, Himmelsgott (Lit.); *Lang*, Erfindung; s.a. *Bartelmus*, ThWAT 8, 215; *ders.*, Himmel, 99ff; bes. eng ist die Verbindung zum späteren Ps 102,20 (שָׁמַיִם; קִדְּשׁ; שָׁקֵף), s.a. Dtn 26,10; Ps 14,2/53,3; 85,12; Klgl 3,50; Jes 66,1f und Ps 68,6; Jer 25,20; Sach 1,17 (»heilige Wohnung«) u.a.

729 Vgl. Ex 13,5; Dtn 11,9; 31,20 Jos 5,6; s.a. Dtn 26,3 – ohne dass zwingend ein literarischer Horizont anzunehmen ist, was aber möglich scheint.

730 Vgl. *Mayes*, Deuteronomy, 335ff (dtr.); *Nielsen*, HAT 1/6, 236f (dtr.-nachdtr.); *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 55 (DtrD); *ders.*, Ethik, 205; *Rose*, ZBK 5, 356ff (differenziert, אֶת־עַמְּךָ בְּרֵךְ sei gar joschijanisch); *Hölscher*, Komposition, 215 (V.15a urdtn, d.h. nachexilisch); anders *Kreuzer*, Frühgeschichte, 152 (Grundbestand).

ursprünglich dtn Boden ab 16,18 deutlich dünner und unsicherer wird, konvergieren die segenthematischen Auswertungen mit der generellen Rekonstruktion eines bis Kap. 26 reichenden dtn Grundbestands, der später nicht nur ergänzt wird, sondern in den wohl auch ganze thematische Blöcke zusätzlich eingehen (s.o. bei Anm. 603). Für die erörterte Fragestellung ergibt sich damit als erste Gesamttendenz: Die Segenthematik tritt im Verlauf der Weiterbearbeitung des Corpus' gegenüber der zentralen Rolle bei der theologischen Grundlegung des dtn Grundbestands im Privilegrecht 12,1–16,17 etwas zurück, bleibt aber punktuell relevant; selbstverständlich sind für eine umfassende Auswertung (s.u. B.III.3.e) die übrigen Buch-Teile mit einzubeziehen, die nun analysiert werden.

d) Die hinteren Rahmenteile Dtn 27–34 und Moses Abschiedssegens Dtn 33

Der in mehrfacher Hinsicht exemplarische Textbereich *Dtn 27–30* wurde bereits o. in Exkurs 2 vom Segenssummarium 28,3–6* aus erörtert, wobei auch die fünf über Kap. 28 hinausgehenden Segensbelege zur Sprache kamen; daher wird dieser Bereich hier nicht mehr eigens behandelt.

Der Abschiedssegens Moses in *Kap. 33* bildet einen letzten segenthematischen Schwerpunkt im hintersten Buchteil des Dtn (mit den historischen Anhängen ab 31,1 bzw. der [vierten] Moserede 33,1) und damit im Pentateuch überhaupt. Die Überschrift enthält je einen nominalen und verbalen Beleg, die folgenden stammesbezogenen Segenssprüche bieten – im Unterschied zum Fehlen im sog. Rahmenpsalm – weitere fünf variierende בָּרַךְ-Aussagen:

<p>וְזֹאת הַבְּרָכָה (33,1) Und dies ist der Segen, אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ</p>	<p>mit dem Mose, der Mann Gottes, die Israeliten vor seinem Tod segnete.</p>
<p>בָּרַךְ יְהוָה חֵילוֹ (11) Segne, Jhwh, seine [sc. Levis] Kraft, וּפְעֻלַּת יָדָיו תִּרְצָה und das Tun seiner Hände⁷³¹ lass dir gefallen. מִחַץ מִתְּנַיִם קָמְיוּ וּמִשְׂנְאָיו Zerschlage die Hüften der sich gegen ihn Erhebenden und der ihn Hassenden, בְּלִי־יִקְוּמוּן dass sie nicht⁷³² (mehr) aufstehen.</p>	<p></p>
<p>וּלְיוֹסֵף אָמַר (13) Und zu Joseph sprach er: מְבֹרָכֶת יְהוָה אֶרְצוֹ מִמֶּנְדֹּר שָׁמַיִם מֵעַל Gesegnet von Jhwh ist sein Land vom Köstlichen des Himmels droben⁷³³ und von der Flut, וּמִתְהוֹם die drunten lagert. רִבְצַת תַּחַת</p>	<p></p>

731 So mit \mathfrak{N} , während 4QDtn^h, Frg. 11–15: s. *DJD 14*, 68 (*Duncan*) mit \mathfrak{u} singularisch [מִתְהוֹם] וּפְעֻלַּת יָדָיו bietet (und im Anschluss den schwer lesbaren Konstruktus [יָדָיו]).

732 Hier aus inneren Gründen mit 4QTest 10 (s. *DJD 5*, 58 [*J. M. Allegro*]: בל יקומו), 4QDtn^h, Frg. 11–15 (s. *DJD 14*, 68 [*Duncan*]: [בל] ל יקומו), \mathfrak{C} (μη) u.a. (s. jetzt BHQ z.St.) statt dem syntaktisch holprigen \mathfrak{N} מן יקומו: »wer (immer) aufstehen wird« (vgl. die Synopse von *Beyerle*, Text, 223ff; für \mathfrak{N} *ders.*, Mosesegen, 114 Anm. 52, der unter zweifelhafter Berufung auf HAL, 566 מן mit »damit nicht« übersetzt).

- וְלִגַּד אָמַר (20) Und zu Gad sprach er:
 בְּרוּךְ מְרַחֵב גֹד Gesegnet ist/sei der, der Gad Raum schafft.
 כְּלִבְיַא שָׁכֵן Wie eine Löwin liegt er,
 וְטָרַף זְרוּעַ אֲדִי-קַדְקֵד וְעַד וְזָרַע אֲדִי-קַדְקֵד und er zerreißt den Arm, ja (sogar)⁷³⁴ den Scheitel.
- וְלִנַּפְתָּלִי אָמַר (23) Und zu Naphtali sprach er:
 נַפְתָּלִי שָׂבַע קֶצֶוֹן Naphtali <ist/sei> gesättigt mit Gefallen,
 וּמְלֵא בִרְכַת יְהוָה und er <ist/sei> voll des Segens Jhwhs;
 וְהָרֹם וְרֵשֶׁתָּה וְהָרֹם וְרֵשֶׁתָּה Westen und Süden nimm doch in Besitz.
- וְלְאַשֶׁר אָמַר (24) Und zu Asser sprach er:
 בְּרוּךְ מִבְּנֵי אֲשֶׁר Mehr als die (anderen) Söhne ist/sei Asser ge-
 יְהִי רְצוֹי אֶחָיו וְטָבַל בְּשֶׁמֶן רַגְלוֹ er sei der Liebling seiner Brüder und [segnet;
 einer, der seinen Fuß in Öl taucht.

Im Rahmen einer *Ablauflesung* nennt die neu einsetzende Segens-Überschrift 33,1 unmittelbar das Thema: der prophetische Abschiedssegens Moses vor seinem Tod an die Israeliten. Auf die Redeeinleitung וַיֹּאמֶר »und er sprach« (V.2a*) folgen dann aber nicht, wie zu erwarten wäre, Segensworte, sondern zunächst ein theophaner Psalm(teil) (V.2–5), der in der Erlassung der Tora durch Mose (V.4) und der Einsetzung Jhwhs zum König gipfelt (V.5). Anknüpfend an das Stichwort der שבטי ישראל »Stämme Israels« (V.5) setzen erst jetzt die – generell wohl geographisch orientierten⁷³⁵ – Segensprüche an 10 (bzw. 12 bei Zählung von Ephraim und Mannasse V.17 sowie mit Issachar V.18) Stämme (V.6–25) ein, die deren heilvolle Zukunft nach Moses Tod im Land zusagen. Dementsprechend enthalten die formgeschichtlich vielfältigen Stammessprüche⁷³⁶ auch insgesamt fünf explizite ברכך-Formulierungen, die formal wie inhaltlich variieren:

Der auf Ruben und Juda folgende *Levi-Spruch* (V.8–11) ist relativ ausführlich; er charakterisiert Levis Tätigkeiten des Los-Orakelns, Recht-Sprechens und Opfer-Darbringens und mündet im eigentlichen Segensspruch V.11, der Jhwh bittet, Levis pries-

733 So gegen מ mit einigen (mittelalterlichen) hebräischen Manuskripten – 1QDtn^b, Frg. 20: s. *DJD 1*, 61 (*Barthélemy/Milik*) bricht leider bei [... שְׁמִי] ab und 4QDtn^b, Frg. 11–15: s. *DJD 14*, 68 (*Duncan*) hat ausgerechnet die Lücke לַמִּלְחָמָה – aus den inneren Gründen des Parallelismus innerhalb des Verses und der Entsprechung zu Gen 49,25: בְּרַכְתָּ שְׁמִי מִעַל בְּרַכְתָּ תְּהוֹם רִבְצָתָהּ תַּחַת (so z.B. *Zobel*, Stammesspruch, 36 Anm. 43; *Neef*, Ephraim, 264; dagegen wie stets mit מ *Beyerle*, a.a.O., 156). מ, der appositionell zu Himmel מִן הַשָּׁמַיִם liest, dürfte aus Dtn 33,28 eingedrungen sein.

734 4QDtn^b, Frg. 11–15: s. *DJD 14*, 68 (*Duncan*) liest wie ὁ (καί) glättend וְאֵף.

735 Abgesehen vom gebietslosen Stamm Levi liegt eine grundsätzliche Süd-Nord-Orientierung vor (vgl. *R. J. Tournay*, *Bénédictions*, 205; *Tigay*, *Deuteronomy*, 521f; *Pfeiffer*, *Kommen*, 192f vermutet mit beachtenswerten Argumenten nachexilische Gegebenheiten).

736 Mit Recht hat v.a. *Beyerle*, *Mosesegen*, summarisch 274 die eigenständige Gattung »Stammesspruch« bestritten und auf ihre Vielfalt hingewiesen (s.a. das Referat von *Pfeiffer*, *Kommen*, 178ff). Auf der vorliegenden literarischen Ebene kann man m.E. gleichwohl von einer literarisch stilisierten Teilgattung bzw. Textsorte »Stammesspruch« sprechen, die aber keinen spezifischen Sitz im Leben, sondern eine bestimmte Funktion im literarischen Horizont und Sitz in der Literatur von Dtn 33 besitzt: Sie detailliert den Mosesegen für die (in nachexilisch-substaatlicher Zeit relevanten) Stämme Israels.

terliche Tätigkeiten, sein power : חילו , zu segnen (ברך im Imp. Pi. im Dtn nur noch 26,15) und gelten zu lassen (רצה) bzw. umgekehrt die Feinde zu bekämpfen.

Danach schließt an Benjamin die breite und kompositionell dominante indikativisch-jussivische Zusage an *Joseph* (V.13–17)⁷³⁷ an. Über vier Verse erstreckt sich die ausladende Kette der Aufzählung von Segensinhalten (V.13a β –16a)⁷³⁸, mit denen sein Land von Jhwh gesegnet ist/sei (ברך im Partizip Pu'al im Dtn nur hier); die Gehalte umfassen kurz gesagt das Beste von Himmel und Erde (V.13.16), und entsprechend prosperiert das Land; in V.16f kommt die Herrschaft über Israel (s. נייר אהוי) und Völker hinzu.

Das hinter Sebulon und Issachar stehende Segenswort an *Gad* (V.20) preist, nun im Partizip Qal und damit im Kontext wohl konstatierend formuliert, den, der ihm Raum schafft, also doch wohl Jhwh⁷³⁹; während der Segen von Jhwh prädiert wird, erscheint im Folgenden – unabhängig von der Deutung des notorisch strittigen V.21a – als Effekt von Jhwhs Handeln die Ausübung von Jhwhgerechtigkeit durch Gad (V.21b).

Auf Dan folgt das Segenswort an *Naphtali* (V.23): Es sagt diesem nominal (wie in der Überschrift) Gefallen und Jhwhs Segen zu, was sodann als Aufforderung zu territorialer Herrschaftsausübung expliziert wird.

Schließlich wird *Asser* (V.24) partizipial als der Gesegnetste unter den Stämmen prädiert, was Ansehen, Reichtum und Überfluss sowie Macht (V.25) bedeutet.

Der Schlussabschnitt V.26–29 rundet, die Stammesprüche V.6–25 mit der וְשֵׁרֵן -Klammer (V.5/V.26) umgreifend, das Thema von Jhwhs Königtum ab, bildet mithin den hinteren Teil des zu Recht sog. Rahmenpsalms; er stellt die Folgen von Jhwhs Königtum für Israel heraus, das auf diese Weise in Sicherheit wohnt $\text{וְהָיָה דָּגַן וְחִירוֹשׁ}$: »im Land von Korn und Most« (V.28) und glücklich gepriesen wird ($\text{אֲשֶׁרֵיךְ יִשְׂרָאֵל}$ V.29).

Diese Beobachtungen ermöglichen ein knappes Resumé der *Gesamtkomposition* von Dtn 33: Sie besteht aus der Überschrift (V.1), dem Rahmenpsalm (V.2–5.26–29) und den Stammesprüchen (V.6–25); dabei sind Überschrift und Stammesprüche thematisch aufeinander bezogen, während der Rahmenpsalm zusätzlich eine Fundierung der Segensthematik im (kontextuell unmotivierten) Königtum Jhwhs vornimmt (V.5.28).

Im *Buchkontext* bildet Kap. 33 einen thematisch kohärenten Block im Dtn-Schluss teil der historischen Anhänge (Dtn 31–34), in den es sehr spät eingefügt wurde (s.u.). Die Kohärenz ergibt sich intern aus den bei der Ablauflesung und der Kompositionsskizze erwähnten Zügen; extern korrespondieren dem positiv die neu einsetzende Überschrift, die als Redeinleitung auf die oberste (und zugleich letzte) Gliederungsebene der Mosereden zu stehen kommt⁷⁴⁰, und negativ die Unterbrechung des narrativen Ablaufs von Ankündigung und Erzählung des Todes Moses (32,48–52 → 34,1–12). Interpretiert man diese Abfolge als intendiert, so erscheint der Abschiedssegens als im Horizont des

737 Zutreffend hat man hier die »theologische Mitte« (*Beyerle*, Mosesegen, 277) bzw. die »kompositorische Mitte« geortet (*Pfeiffer*, Kommen, 191; s. *ders.*, Mosesegen).

738 Die exakte Anzahl – m.E. am ehesten $8 = 4 \times 2$ adverbiale Bestimmungen (s.a. *Neef*, Ephraim, 268; *Beyerle*, a.a.O., 169f; *W. G. E. Watson*, Poetry, 163) – hängt von der Zählweise ab und von den z.T. schwierigen textkritischen Problemen in Kap. 33; am engsten davon betroffen ist die Segensthematik in V.13 (s.o. Anm. 733).

739 S. zur Diskussion bloß *Beyerle*, a.a.O., 214f mit Anm. 413.416.

740 Vom buchstrukturierenden Überschriftensystem ist v.a. die Parallelformulierung $\text{וְזֵאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׂם מֹשֶׁה לְפָנָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$: »Und dies ist das Gesetz, das Mose den Israeliten vorlegte« (4,44) zu nennen – ohne weitergehende diachrone Fragen erörtern zu können (s. *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 130 Anm. 89; zum Ganzen *Seitz*, Studien, 23ff; *Fabry*, Dekalog, 88f; *Lohfink*, Dtn 28,69, 283; *Finsterbusch*, Weisung, 116).

Todes (32,50; 33,1; 34,5) ergehende, letzte und letztgültige Rede Moses. Sie führt die rückblickende Gerichtsansage im Moselied Kap. 32 – bzw. näherhin den dort angefügten heilvollen Ausblick auf die Zukunft im Land (32,39ff.47) – fort; damit ist sie auch über die Stilisierung Moses als eines prophetischen Gottesmannes (33,1; vgl. 18,15ff; 31,19ff; 34,10ff)⁷⁴¹ sowie durch weitere Einzelentsprechungen⁷⁴² verbunden. Im Kontext der hinteren Dtn-Rahmen liest sich – etwas vergrößert – der Themaablauf ›Gericht/Fluch (32) → Heil/Segen (33)‹ als historisierende Interpretation von Kap. 27f⁷⁴³; insofern entspricht sie im Prinzip Kap. 29f, relativiert aber die dortige ambivalente Zukunftsperspektive (s.o. Exkurs 2) derart, dass nun am Buchschluss vom eingenommenen Standpunkt aus (s. 31,16ff) eindeutig Gericht/Fluch der Vergangenheit und Heil/Segen der Zukunft zugeordnet werden.

Spätestens an dieser Stelle drängen auch die *bücherübergreifenden Kontexte* unüberschaubar in den Blick: Denn die grundsätzliche Entsprechung von Mosesegen (Dtn 33) und Jakobsegen (Gen 49), die als poetisch geformte Reden kompositionell das jeweilige Buch (fast) beschließen, wurde schon von den Kirchenvätern bemerkt⁷⁴⁴ und wird bis in die neueste Exegese hinein immer wieder erörtert; dabei steht die literarisch-kompositionelle und redaktionsgeschichtliche Auswertung erst am Anfang. Zunächst präzisieren Gen 49 und Dtn 33 analoge Situationen: (1) Es geht um eine Segenserteilung (durch Jakob bzw. Mose), welche (2) kurz vor dem Tod des Segensspenders ergeht, (3) in die Zukunft (am Ende der Tage bzw. im Land) blickt und (4) an die Söhne bzw. Stämme ›Israels‹ gerichtet ist.

Dtn 33,1 – als der abhängige Teil (s.u.) – ahmt diese Szenerie von Gen 49 (vgl. V.1 → V.2–27 → V.28 → V.29–33) nach, scheint aber zusätzlich die Formulierung von Gen 27,10 ברך + לפני מותו: »vor seinem [sc. Isaaks] Tod« aufzugreifen⁷⁴⁵; grob gesagt werden durch diese Überlagerung von Jakob und Isaak die Erzväter als Einheit perspektiviert und Mose mit ihnen insgesamt parallelisiert.

Am engsten sind die oft erörterten Parallelen von *Dtn 33,13.15f* zu Gen 49,25f:

Gen 49	Dtn 33
(25) מאל אביד וישורד ואל שדי ויקרקק ברכת שמים מעל ברכת שדים ורחם	(13) וליוסף אמר מברכת יהודה ארצו מומנד שמים מעל ותתהום רבצת תחת (...)
(26) ברכת אביד גברו על-ברכת הקרי עד (ועל) תאנות [נבעת עולם]	(15) ומראש הקרי קדם ומומנד גבעות עולם (16) ומומנד ארץ ומלאה רבצון שכני סנה תבואתה לראש יוסף ולקרקד נזיר אחיו
תהיון לראש יוסף ולקרקד נזיר אחיו	

Abb. 40: Synopse von Gen 49,25f/Dtn 33,13.15f

741 So jüngst Pfeiffer, Kommen, 196.

742 Vgl. dazu Beyerle, Mosesegen, 286ff.

743 So im Anschluss an Preuß, Deuteronomium, 169; H.-P. Mathys, Dichter, 174; Otto, Deuteronomiumrahmens, 189 Anm. 154; ders., RGG⁴ 5, 1546; B. Britt, Moses, 163; Pfeiffer, Kommen, 196.200.

744 S. dazu den Verweis auf Origenes u.a. bei Beyerle, Mosesegen, 1 Anm. 1 (Lit.).

745 S. in direkter Rede Gen 27,7; dass ברך + לפני מותו im AT nur an diesen drei Stellen vorkommt, macht eine literarische Beziehung wahrscheinlich (mit Otto, Deuteronomiumrahmens, 189 Anm. 154; ders., ThR 2002, 138f; s.a. J.-P. Sonnet, Book, 210).

Überblickt man diesen Befund auch nur grob, so liegt offensichtlich »notwendig ein literarisches« Verhältnis vor⁷⁴⁶, wie vorab die Entsprechungen von Gen 49,25aß*/Dtn 33,13b und Gen 49,26b/Dtn 33,16b verdeutlichen; dabei stellt sich Dtn 33 als der abhängige Teil heraus: Dies indizieren, ohne hier sämtliche Differenzen kommentieren zu können, (1) in V.13 der Wechsel des Segenssubjekts von אֱלֹהֵי שְׂרָי⁷⁴⁷ zu יהוה und des Segensobjekts von »Joseph« zu »Land«, was eine Adaption an die dtn Situation darstellt (wogegen im umgekehrten Fall die Einführung von אֱלֹהֵי שְׂרָי [bzw. von בְּרַכְתָּ שְׂרָיִם וְרַחֵם Gen 49,25b] unerklärbar bliebe), und (2) in V.15 die Eliminierung des Gegensatzes von Jakobs Segen und Berge-/Hügel-Segen durch die Streichung des im Dtn unpassenden Jakob (während anders herum die Entgegensetzung selbst bei der kontextuell begründeten Einführung von Jakob nicht plausibel würde⁷⁴⁸). (3) Zudem passt in V.16 die Bezeichnung Josephs als »Geweiheter seiner Brüder« ungleich schlechter in den Kontext als in Gen 49 (wobei zusätzlich das schwierige תְּבוּאָתָה⁷⁴⁹ wohl aus V.14 stammt und bei einer Übernahme in Gen 49 unproblematisch gewesen wäre). (4) Hinzu kommen globalere Erwägungen, die zuletzt *H. Pfeiffer* überzeugend zusammengestellt hat⁷⁵⁰: Wohl bereits der Sterbesegen als solcher entstammt der Jakob-Joseph-Erzählung, und dasselbe gilt von der Segnung der Jakobsöhne sowie vollends von der betonten Dominanz Josephs. Insgesamt rezipiert also der in Dtn 33 zentrale Joseph-Spruch den Joseph-Segen aus Gen 49 und adaptiert ihn kontextsensibel auf die Mosesituation.

Nur indirekt relevant für die vorliegende Fragestellung ist schließlich die Übereinstimmung von Dtn 33,5 im Rahmenpsalm mit der Einleitung des sog. Landtags zu Sichem in Jos 24,1⁷⁵¹. Von Dtn 33,5 aus gesehen wird durch die Versammlung von Israels Stämmen (רְאִישֵׁי הָאֲשֵׁרִים) im AT nur hier) und Häuptern (רְאִישֵׁי הָאֲשֵׁרִים) eine Situations-

746 *Pfeiffer*, Kommen, 192; so nun häufiger, etwa *Schmid*, Erzväter, 94; *Otto*, RGG⁴ 5, 1546; *Millard*, Genesis, 52f.62ff; anders *Steuernagel*, HK 1/3,1, 128 oder *Beyerle*, Mosesegen, 185ff, der unter Berufung auf die »eigenständigen Pointe[n]« (186) »bestenfalls eine gemeinsame ... »Quelle« (187) zugestehen will; dagegen sprechen die weiteren literarischen Bezüge von Kap. 33 (bzw. 31–34, s. dazu *Sonnet*, Book, 204ff) und v.a. die Weiterentwicklungen von Gen 49 in Dtn 33 (s.u.). Dennoch geht es natürlich nicht an, V.14 als »Verschreibung« zu beurteilen und nach Gen 49,25b zu korrigieren (so *Bertholet*, KHC 5, 108; s.a. *K. Budde*, Segen, 35f).

747 So mit *u*, *G*, *S* (s.o. Anm. 528).

748 Anders *Schorn*, Ruben, 114f.261, die wenig überzeugend Dtn 33,15 als Korrektur von Gen 49,26 aufzuweisen versucht; s. dagegen; *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 189 Anm. 154; *Pfeiffer*, Kommen, 192. Ebenfalls für jünger halten Gen 49 *Zobel*, Stammesspruch, 36f.60.123f; *Macchi*, Israel, 223ff.232f.288; dagegen jedoch überzeugend bereits *Gottfriedsen*, Fruchtbarkeit, 101ff; weiter *Preuß*, Deuteronomium, 170; *R. Macuch*, Divergencies, 368; *Neef*, Ephraim, 268f; *de Hoop*, Genesis 49, 535; s.a. *Sonnet*, Book, 214f.

749 Mit *Beyerle*, Mosesegen, 157f als תְּבוּאָתָה: »Erzeugnis, Ertrag« gelesen (gegenüber תְּבוּאָתָה *20*).

750 Kommen, 192; s. *ders.*, Mosesegen. Er verweist auch auf die analoge Rezeption von כִּנֹּה: »Dornbusch« Ex 3,2–4 in Dtn 33,16 (nur hier im AT).

751 Vgl. die einsichtige Darlegung und Deutung von *Pfeiffer*, Kommen, 197ff; vorsichtiger noch *Leuenberger*, Konzeptionen, 58 Anm. 173; ganz anders *Beyerle*, Mosesegen, 53ff, der Dtn 33,5 mit vielen älteren Exegeten, z.B. *Budde*, Segen, 14, auf David beziehen will (56).

analogie zu Jos 24 hergestellt und damit die Etablierung des unmittelbaren, theokratischen Königiums Jhwhs (יְהוָה בִּישְׂרָאֵל מֶלֶךְ) »Und er [sc. Jhwh] wurde König in Jeschurun« in die Mosezeit vorverlegt; derart ergeht der folgende Segen Moses unter dem Dach von Jhwhs Königium. Die umfassende Klärung der textgenetischen Verhältnisse erforderte einen eingehenderen Vergleich von Dtn 33 und Jos 24, als er hier möglich ist. Gegenüber der klassischen Vorordnung von Dtn 33⁷⁵² ist angesichts der neueren Diskussion zu Dtn 33 Vorsicht angebracht: Wenn einerseits Jos 24 »einen nachpriesterlich einzuordnenden Programtext darstellt, der bewusst als Abschluß des Hexateuch und ... als Eröffnung der nachfolgenden Unheilsgeschichte« fungiert⁷⁵³, und andererseits Dtn 33 in den Horizont einer formativ-ausgrenzenden Pentateuchredaktion gehört (s.u.), scheint – wie o. insinuiert – eine zusammenfassende Vorverlegung von Jos 24 in Dtn 33,5 ziemlich plausibel (wenn anders eine gleichzeitige Entstehung im Rahmen einer Enneateuchredaktion aus konzeptionellen Gründen entfällt). Diese Pentateuchredaktion hätte dann nicht nur Gen (49) und Dtn (33) parallelisiert, sondern zugleich den finalen Segens-Ausblick Moses im Rahmen des zukunftsweisenden, theokratischen Königiums Jhwhs verortet⁷⁵⁴. Möglicherweise gilt es jedoch redaktionsgeschichtlich so zu differenzieren, dass die alte Jhwh-König-Tradition⁷⁵⁵ – wie sie unter anderem Dtn 33,5 dokumentiert – auch in Jos 24 rezipiert wurde und später die Redaktion von Dtn 33 ihrerseits zusammenfassend darauf zurück- bzw. literarisch eben vorausgreift.

Entstehungs- und redaktionsgeschichtlich wird Dtn 33 nach dem Ausgeführten erst sehr spät in den vorliegenden Kontext eingefügt⁷⁵⁶. Darauf weisen, wie erörtert, sowohl die zum umfassendsten und spätesten Gliederungssystem gehörende Redeeinleitung V.1, die ihrerseits integral mit dem Corpus der Stammessprüche verbunden ist und es (weitgehend) voraussetzt, als auch die Unterbrechung des narrativen Ablaufs des Mosetods (32,48–52 → 34,1–12), die kaum eine ursprüngliche Verzögerung bildet.

Bei den einzelnen *Stammessprüchen* (V.6–25) lässt sich z.T. nur schwer entscheiden, ob und in welchem Umfang sie ältere Tradition darstellen⁷⁵⁷, redaktionell erweitert oder

752 Dafür etwa Schmid, *Erzväter*, 95 Anm. 226; 225.

753 So bilanzierend Schmid, a.a.O., 230, vgl. 209ff; s.a. Achenbach, *Enneateuch*, 139ff.

754 Vgl. Pfeiffer, *Kommen*, 199.

755 S. dazu Leuenberger, *Konzeptionen*, 222ff (Lit.).

756 Vgl. neuerdings Dahmen, *Leviten*, 196 Anm. 2 (Lit.); Pfeiffer, *Kommen*, 184f; zu 33,1 bereits Bertholet, *KHC* 5, 102, und zu Dtn 33/Gen 49 insgesamt als »erst ganz spät eingeschaltete[n] Sonderstücke[n]« schon Noth, *Pentateuch*, 202 Anm. 518; s.a. 18 Anm. 54. – S. zum Datierungsspektrum von Dtn 33 das Referat von Pfeiffer, a.a.O., 178ff und zur Überlieferungsbreite Rose, *ZBK* 5, 577ff.

757 Noch zuversichtlich rekonstruiert Beyerle, *Mosesegen*, 275ff in der jüngsten Monographie zu Dtn 33 in V.2f*.12*.27–29 + V.6a.8–10*.13–17*.18f*.20f.22*.23*.24f* eine vorstaatliche, Rahmenpsalm und Stammessprüche umfassende Grundschrift aus dem 11. Jh. v.Chr., die teils gar mündliche »Traditionen« wiedergebe (280, s. 291f; übernommen von Rütterswörden, *NSK* 4, 194f); über ein halbes Jahrtausend später (!) sei sie dann nachstaatlich von einem exilisch-dtr. Sammler umgestellt (Teilung des Rahmenpsalms), ergänzt (V.12*) und mit Hilfe von V.1 plus Überschriften in das Dtn eingefügt worden (280ff), bevor ein nachexilisch-spätdtr. Redaktor V.4f.6bf.9*.10a.17b.21*.26 ergänzt habe (284f). So kommen, abgesehen von V.1, sämtliche Segensbelege in die Grundschrift zu stehen; dass die Segensthematik in der »vor-dtr, wohl sogar vor-dtn« Eisenzeit (276) relevant war, hat sich bestätigt, doch lassen sich hier keinesfalls sämtliche der »sehr unterschiedliche[n] Moti-

gar für den vorliegenden Kontext verfasst sind. Letzteres haben die Kontextbezüge für V.1 und V.13⁷⁵⁸ wahrscheinlich gemacht. Wohl nur wenig älter ist V.11, der dem (mit V.1 verbundenen) Zusatz in V.9b^f⁷⁵⁹ vorangeht; ohne eine präzise Einordnung zu wagen, lässt sich aufgrund der imperativischen Sicherung der priesterlichen Tätigkeiten, was gegenüber dem ältesten dtn Leviten-Bild eine starke Fortentwicklung darstellt, am ehesten ein (exilisch-)nachexilischer Ursprung vermuten⁷⁶⁰. Ebenfalls wenig Anhaltspunkte bietet V.20; wenn es sich um eine Segnung Jhwhs handelt, wäre sie religionsgeschichtlich bereits in der Eisenzeit IIB–C denkbar (s.o. B.II), doch weist der einzige Segensbeleg im Dtn mit Jhwh als Objekt (8,10) eher auf eine frühestens spätvorexilische Ansetzung (s.o. B.III.3.b z.St.). So sind in V.23^f mit dem recht klassischen Verständnis von Segen als Fülle, Wohlergehen und Besitz (V.23) bzw. Reichtum, Überfluss und Macht (V.24^f) die Chancen für vorexilische Segensformulierungen am größten, und dies scheint auch literarhistorisch plausibel zu sein⁷⁶¹.

Da der *Rahmenpsalm* (V.2–5.26–29) keine Segensbelege enthält, sei hier nur angemerkt, dass es sich wohl um altes (Traditions-)Material handelt⁷⁶², das dann kontextgerecht redigiert wird. Die herausgestellte theologische Fundierung der Segensthematik im Königtum Jhwhs (V.5), das auf der Tora fußt (V.4), stellt m.E. am ehesten einen mit V.1 und der Komponierung des Corpus gleichzeitigen Vorgang dar: Denn wenn hier die abgrenzende Pentateuchredaktion am Werk ist (s.u.), ergibt eine spätere Einschreibung des Rahmenpsalms (mit der Antizipierung von Jos 24 als einer der Pointen) keinen Sinn⁷⁶³; und auch umgekehrt ist eine V.1 vorangehende Ergänzung im literarischen Horizont von Dtn(ff), wie er sich für V.5 nahegelegt hat, ohne Überschrift undenkbar.

Zusammengekommen ergeben die vorstehenden Beobachtungen und Auswertungen zunächst – im Detail nicht bestimmte, literarisch vielleicht schon locker miteinander

ve« von Dtn 33 und der »Segen JHWHs« als »voraussetzungsloser Grund derer, die Gott nahe sind« (276), verorten (s.a. zu Beyerle *Veijola*, ThR 2002, 319f; Pfeiffer, *Kommen*, 181 und *passim*).

758 Das schließt traditionsgeschichtlich älteres »Segensmaterial« im Joseph-Spruch nicht aus, doch speisen sich die Aussagen V.13(ff), die ohne die kompositionell gliedernde und daher wohl redaktionelle Einleitung unverständlich sind, literarisch aus Gen 49,25f (s.o.; je nach Modell bleibt dabei natürlich eine ältere Ansetzung möglich).

759 Vgl. dazu die Komm.; etwas anders Beyerle, *Mosesegen*, 124ff. Einen Konnex mit 10,8f; 27,14 vermutet Dahmen, *Leviten*, 196ff: 201, doch könnten diese Stellen wegen der Verbindung mit 11,29 (s.o. bei Anm. 651) etwas älter sein.

760 Vgl. Dahmen, a.a.O., 196ff; dagegen erschließt Nielsen, HAT 1/6, 302f alte Priestertradition. Am Inhalt ändert sich auch nichts, wenn man der abwegigen These von Christensen, WBC 6B, 843.850 folgen und בָּרַךְ mit »fluchen« übersetzen würde.

761 Eine Vorgeschichte der Sprüche in V.18–24 erwägt selbst Pfeiffer, *Kommen*, 193 (wobei sein Argument, V.6–17 seien unter anderem deshalb redaktionelle Eigenformulierungen, weil die Stammesprüche »ohne die entsprechenden Überschriften literarisch nicht lebensfähig« seien [189], nur für Ruben und Joseph greift, nicht jedoch für die in den Sprüchen eigens genannten Stämme Juda, Levi und Benjamin).

762 Wofür vorab das hymnisch artikulierte Königtum Jhwhs sprechen könnte (s.o. Anm. 754f; Jeremias, *Königtum*, 82ff; A. S. van der Woude, *Rahmenpsalm*, 281ff; anders Kaiser, *Grundriss* 1, 96; Schorn, *Ruben*, 105ff; Pfeiffer, a.a.O., 184f; differenzierter Mathys, *Dichter*, 171f).

763 So allerdings Pfeiffer, a.a.O., 185.202f, der den Rahmen frühestens ins 3. Jh. v.Chr. datiert.

verbundene – Stamessprüche unterschiedlichen Alters in V.6–25*, die (sukzessive) auch Segensformulierungen umfassen (V.23f; V.20; eventuell V.11), sowie einen hymnischen Psalm (V.2–5*.26–29*), wobei offen bleibe, ob beides schon verbunden ist. Dieses Material dient der formativen Redaktion von Dtn 33 als Grundbestand, den sie komponiert, redigiert und ergänzt (zumindest in V.4f.13–17) und mit der Überschrift V.1 versieht: An der vorliegenden literarischen Position am Ende des Dtn wird offenkundig summarisch dem (10-)Stämmevolk Israel der für seine Zukunft im Land relevante Segen zugesprochen, der völlig unkonditioniert ergeht (s.u.).

Der (bücherumgreifende) *redaktionsgeschichtliche Ort von Dtn 33* lässt sich, wie bereits angedeutet, anhand der Vernetzungen von V.1.5.13–16* präzisieren: Die durch V.1 belegte, sehr späte Einfügung von Kap. 33 ins Dtn (s.o.) erhält durch V.5.13–16* ennea- und pentateuchweite Horizonte: Indem die Redaktion von Dtn 33 literarisch auf Gen 49 zurückgreift, Dtn 33 als zum Jakobseggen Gen 49 analogen Moseseggen gestaltet und diesen futurischen Abschiedsseggen in gleicher Weise als »fulminante[n] Schlusspunkt«⁷⁶⁴ positioniert, wird nicht nur Mose mit Jakob, sondern *literarisch-kompositionell* Dtn 33 mit Gen 49 und damit das Dtn mit der Gen insgesamt parallelisiert, wie unter anderem die Rezeption der (an ihrem Ort die weitgehend fertige Gen voraussetzenden) Passage Gen 49,25f belegt⁷⁶⁵. Im Rahmen eines redaktionsgeschichtlichen Gesamtmodells legt dies die Zuschreibung von Dtn 33 zur *formativ-ausgrenzenden Pentateuchredaktion* nahe⁷⁶⁶, die Gen–Dtn als Tora aus einem größeren (sehr wahrscheinlich ennea- und pentateuchischen⁷⁶⁷) literarischen Gesamtwerk formativ bildet und ausgrenzt. Auf diese Zuordnung weist auch die prophetische Stilisierung Moses in 33,1, die an der »Reprophetisierung des Pentateuch« Anteil hat⁷⁶⁸.

Dabei fungiert die *Segensthematik* offenbar als redaktionsgeschichtlicher Schlusspunkt der Entsprechung von Gen und Dtn im Rahmen des Pentateuchs, der in diesem literarischen Makrohorizont eine (bereits vielfältig angelegte) Inklusion um Ex–Num voll-

764 *Beyerle*, Moseseggen, 1; bücherübergreifende Kompositions- und Redaktionsfragen erfasst er aber noch kaum (s. a.a.O., 285ff; weiter führt *Millard*, Genesis, 52f.58ff).

765 Zu den in Gen 49 vorausgesetzten Texten s.o. Anm. 534; zu weiteren Bezugstexten s. die Komm. und jüngst *Pfeiffer*, Kommen, 184ff.

766 Vgl. dazu etwa *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 175ff.188f; *ders.*, RGG⁴ 5, 1546; *Römer*, History, 181; *Lohfink*, Pentateuch, 26; *Braulik*, Deuteronomium, 146; *Nocquet*, Pentateuque, 137ff und *Kaiser*, Grundriss 1, 95, der erst auf dieser Ebene (mit 1,3; 34,1*.7–9*.10–12) eine Verbindung mit dem Tetrateuch vertritt; methodisch s. *Schmid*, Pentateuchredaktor, 184. Für den Rahmen noch weiter hinabgehen will *Pfeiffer*, a.a.O., 185.193.202f, weil dieser bereits den Pentateuch voraussetze und »(nach-) endredaktionell« (185) sei.

Denkbar wäre in einem ennea- und pentateuchischen Horizont natürlich auch, dass Gen 49/Dtn 33 als binnenliterarische Überleitungen von der Jakob- zur Exodus-Mose-Ära bzw. von dieser zur Richter- und Königszeit fungieren. Doch spricht schon die Gen 49/Dtn 33-Inklusion eher für eine Pentateuch-Abgrenzung; und weitergehende redaktionsgeschichtliche Beobachtungen (zu Dtn 33f u.a.) scheinen dies ebenso zu stützen, wie der m.E. immer noch wahrscheinliche Konnex der Tora-Formierung zur persischen Reichsautorisation (s.u. Anm. 770), was wohl eine formativ-ausgrenzende Schlussredaktion erfordert.

767 Dies impliziert jedenfalls V.5, wenn er tatsächlich eine Antizipierung von Jos 24 (wo auch auf [Ri–]Sam–Kön vorausgeblickt wird [s.o. bei Anm. 753]) darstellt.

768 *Schmid*, Erzväter, 299 (dort kursiv), s. 299ff; *Zenger*, Tora, 62; s.a.o. Anm. 741.

det und dem vorliegenden (allerdings v.a. in Lev und Num später wohl noch recht umfangreich erweiterten) Pentateuch sein charakteristisches Profil verleiht (s.u. B.III.3.e). Am Ende des Dtn bzw. der Tora präsentiert Dtn 33 dabei eine (gegenüber Gen 49 weiter) reflektierte Segens-Konstellation, die im theokratischen (in die Mosezeit vorverlegten) Königtum Jhwhs, welches im mosaischen Gesetz seine Rechtsordnung findet, verankert wird. Insofern spiegelt die theologische Verortung der Segensthematik in der (vom Propheten Mose formulierten) eschatologisierten Theokratie des immediaten Königums Jhwhs den typischen Kompromisscharakter des Pentateuchs wider⁷⁶⁹. Zeitlich führt dieser endogene Prozess – unabhängig davon, ob und wie man einen Konnex der Tora-Formierung zur persischen Reichsautorisation als exogenem Faktor beurteilt⁷⁷⁰ – im Anschluss an neuere Tendenzen ans Ende des 4. Jh. v.Chr.⁷⁷¹. Dazu fügt sich relativ die (wenig) ältere Verortung des Einschubs in 11,29/27*/Jos 8,30ff (s.o. bei Anm. 651ff).

Insgesamt ist damit 33,1 nicht nur »einer der jüngsten Verse im Dtn«⁷⁷², sondern mit ihm stellt das ganze Kap. 33 einer der für die Etablierung der Tora maßgeblichen formativen Textblöcke dar, mit dem die formativ-ausgrenzende Pentateuchredaktion ihr Werk zum Abschluss bringt. (Selbstverständlich müsste sich eine Ausarbeitung dieser These an weiteren Schlüsseltexten bewähren, insbes. am Werk-Schluss in Dtn 34, doch ist dies von der vorliegenden Fragestellung aus nicht zu leisten.) Damit liegt ein erster Antwortversuch auf die »erhebliche[n] Schwierigkeiten sowohl« der »kompositionellen Stellung« als auch »des literarischen Charakters und historischen Ursprungs«⁷⁷³ von Kap. 33 vor. Dass dabei gerade der Segensthematik erneut eine zentrale Funktion und Relevanz beigemessen wird, verdient – es sei wiederholt – vertiefte Beachtung und fügt sich nahtlos in die bisherige Geschichte ein.

Entsprechend gilt es nun, die *Segens-Konstellationen* im kompositionell exponierten Text von Dtn 33, in dem eben »Segen« als zentrale Thematik« fungiert⁷⁷⁴, zusammenzustellen:

- Die Segensformulierungen weisen schon *formal* eine außerordentliche Vielfalt auf und decken – abgesehen von der »Normalform« des Imperfekts Pi‘el – fast das ganze dtn Formulierungsspektrum ab. Das fügt sich zu der auch in zeitlicher Hinsicht breiten Streuung der Belege, die sich ergeben hat. So finden sich neben partizipialen Zusagen im Qal und

769 S. Zenger, Theorien, 106ff; ders., Prozess, 124ff; Knauf, Audiatur, 118ff; ders., Priesterschaft, 101ff; zu atl. Parallelererscheinungen Leuenberger, Konzeptionen, 52ff.87ff.

770 Vgl. dazu das Referat von Schmid, ThR 2006, 494ff (Lit.) und die Diskussion in der ZAR 1995 sowie in den Sammelbänden von J. W. Watts (Ed.), Persia und Kratz (Hg.), Religion; kritisch jüngst etwa S. Grätz, Edikt (Lit.).

771 Vgl. z.B. Steck, Abschluß, 13ff und von den neueren Einleitungen Gertz, Tora, 193f, wobei oft frühere Phasen des 4. Jh. v.Chr. favorisiert werden (s. knapp Knauf, Kanon, 193f).

772 Reuter, Kultzentralisation, 43.

773 Veijola, ThR 2002, 317.

774 Pfeiffer, Kommen, 184 (für V.6–25, aber auch die Überschrift des Kap.).

- Pu'al (V.13.20.24) eine imperativische Bitte (V.11) und eine nominale Konstatierung (V.23); darüber steht die absolute nominale Überschrift, fortgeführt durch die perfektische Redeeinleitung in V.1.
- Ähnliches gilt für den *Segensinhalt*: Man begegnet »klassischen« Fassungen von Segen als Fülle, Wohlergehen und Besitz (V.23), als Reichtum, Überfluss und Macht (V.24f) sowie als Köstliches, Prosperität und Fülle des Landes (V.13ff), wobei sich je ein Konnex mit der Herrschaftsthematik beobachten lässt (V.16bf.23.24f). Analog ist die Besiegung von Feinden in V.11 impliziert, wo der Segen sich auf Levis priesterliche Tätigkeiten des Los-Orakelns, Recht-Sprechens und Opfer-Darbringens bezieht, während der an Jhwh adressierte Segen, der Gad Raum schafft und ihm die Durchsetzung von jhwhgemäßer Gerechtigkeit ermöglicht (V.20f), ebenso unbestimmt bleibt wie die Einleitungsformulierungen (V.1).
 - Als *Segensspender* erscheint in den Stammessprüchen vorab Jhwh, der in der Segensbitte angesprochen wird (V.11) oder als Genetivus subjectivus in den Konstruktusverbindungen מְבַרְכֵת יְהוָה und בְּרַכַת יְהוָה auftritt (V.13.23); implizit lässt er sich als Urheber in V.24 und wohl auch in der Überschrift V.1 erschließen, während er in V.20 (wahrscheinlich) umgekehrt den Adressaten des (von Mose gesprochenen) Segens markiert.
 - Damit stellt sich abermals das Problem der *Segensvermittlung*: So unbestritten Jhwh als Segensspender fungiert, so eindeutig präsentiert die Überschrift Mose als Sprecher und damit (menschlichen) Vollzieher des Segens. Eine Näherbestimmung von göttlichem und menschlichem Segensspender wird nicht vorgenommen – ob Mose von Jhwh zur Segnung beauftragt wird, erfährt man nicht, mag man allenfalls vermuten. Auf der Textebene wird damit der Problematik des wirksamen oder »(rechts)gültigen« Segensvollzugs ausgewichen und offenbar stillschweigend vorausgesetzt, dass Mose über die Kompetenz verfügt, den letztlich von Jhwh gewirkten Segen vollgültig zu äußern und zu vollziehen⁷⁷⁵. (Dass dies aus der Perspektive der Verfassergegenwart plausibel ist, liegt auf der Hand, ändert aber prinzipiell nichts am Vermittlungsproblem.)
 - Schließlich variiert auch der *Segensempfänger* je nach Kontext: In V.20 ist es wohl Jhwh, meist aber sind es die Israeliten, wie die Überschrift V.1 signalisiert: einerseits die Söhne/Stämme Israels (Naphtali und Asser V.23f), andererseits ihnen zugeordnete Gebiete (das Land Josephs V.13) oder Tätigkeiten (Levis Priesterdienst V.11). Die letztgenannten Aspekte zeigen die bereits wiederholt beobachtete anthropozentrische Perspektive (s.o. B.II.1.c; zu Dtn 28,3ff s.o. Exkurs 2 und zu Dtn 7,12ff s.o. B.III.3.b).

⁷⁷⁵ Vgl. ähnlich *Britt*, *Moses*, 162.

Sodann lassen sich einige bemerkenswerte *Transformationen* im heterogenen Kap. 33 herausarbeiten:

- Ein *klassisches dtn Segensprofil* zeigen die auf diesseitiges Wohlergehen fokussierten V.23f; dabei bildet das komparative Element in V.24, das Asser von den übrigen Söhnen/Stämmen abhebt, einen relativ eigenständigen Zug, der analog in 7,14 im Völkerkontext zu beobachten war, indes kaum als spezifische Transformation der Segens-Konstellation beurteilt werden kann.
- Dieser Segens-Konstellation entspricht grob auch der Gehalt von V.13(ff). In die Vorgeschichte, die in Gen 49,25f rekonstruierbar ist, gehört vermutlich die *Entdivinisierung* des Segens von Himmel (שָׁמַיִם) und Flut (תְּהוֹמֹת) bzw. Bergen (הַרִיִּים) und Hügeln (גְּבָעוֹת), welche nicht mehr selbständige Fruchtbarkeitsgottheiten repräsentieren, sondern dem אֱלֹהֵי שָׂרֵי zugeordnet sind⁷⁷⁶. In Kap. 33 wird dieser Vorgang insofern fortgeführt, als nun – auch bezüglich Sonne (שֶׁמֶשׁ) und Mond-Monaten (יָרְחִים) – durch den Segensspender Jhwh eine explizite Jhwhisierung erfolgt (V.13)⁷⁷⁷. Hinzu kommt, wie erläutert, die mit dem Dtn konforme Verschiebung des Segensobjekts von Joseph (Gen 49) zum Land (Josephs) (Dtn 33) sowie analog der gegenüber Joseph nicht länger minderwertige Berge-/Hügel-Segen.
- V.11 ist in doppelter Weise interessant: Zum Einen fügt sich die Sanktionierung der priesterlichen Tätigkeiten Levis durch Jhwh an relativ später Stelle in die Geschichte der Leviten ein (s.o. bei Anm. 760); dem korrespondierend zeigen zum Andern die Form der imperativischen Bitte und v.a. die Kraft für die Priester-Tätigkeiten als der erbittete Segensinhalt ein klar außerhalb der ältesten dtn Segens-Konstellationen liegendes Profil, das wohl in nachexilischer Zeit die *Segenthematik innovativ auf Levis priesterliche Funktionen bezieht*.
- Weiter greift die Überschrift V.1 aus, die – entsprechend ihrer Funktion – eine *zusammenfassende, abstrahierende Tendenz* aufweist: Sie kommt ganz ohne Näherbestimmungen aus, indem sie Segen als absolutes Nomen im Singular einführt und alles Folgende darunter subsumiert. Dass es sich dabei um eine späte(re) Tendenz handelt, liegt von vornherein auf der Hand; der Textablauf erhärtet dies dadurch, dass Kap. 32f – synchron wie diachron – historisierend Kap. 27–30 aufnehmen (s.o.). Konkret do-

⁷⁷⁶ S.o. die analogen Vorgänge in 7,13; 28,4 und vgl. Zobel, Stammesspruch, 36.

Lässt sich die Jhwhisierung in der Tat mit Zobel, a.a.O., 58f für die Geschichte der Segenthematik auswerten, so geben dies weitergehende gattungsgeschichtliche (Gebetsform, etwa in V.20 [s. 59ff]) und formale Auswertungen nicht her (s. grundsätzlich o. A.III).

⁷⁷⁷ Vgl. ähnlich Beyerle, Mosesegen, 166.

kumentiert 33,1 diesen Vorgang, indem der absolut-singularische Beleg die beiden letzten (und neben 11,27.29; 28,8 einzigen), kompositionell auf der Ebene von Dtn 5–30* hervorgehobenen Vorgänger in 30,1.19 mit ihrer profilierten Segen-Fluch-Alternative fortführt und im Kontext von Kap. 32f eben derart *historisierend* interpretiert. Segen wird damit am literarischen und redaktionsgeschichtlichen Schluss des Dtn (und des Pentateuchs) definitiv und enger als bisher in die – eindeutig als Fluch bzw. Segen gedeutete – Geschichte des Gottesvolks eingebunden und verortet.

- Dazu fügt sich der im dtn Horizont ziemlich ungewöhnliche Sachverhalt, dass jegliche Konditionierung des Segens fehlt: Segen wird uneingeschränkt erbittet, zugesagt, beschrieben oder konstatiert. Dies mag bei den Stammessprüchen mit ihrer (literarischen) Form und teils ihrer literarhistorischen Entwicklung zu tun haben, ist aber in jedem Fall für die Überschrift höchst signifikant. Anders als noch in Kap. 28* und anders auch als in der historisierenden Fortführung in Kap. 29f* ergeht in Kap. 33 – nach dem in Kap. 32 erörterten Gericht/Fluch – die Segenszusage Moses an Israel im Blick auf dessen zukünftige Existenz im Land ohne jede Bindung an Gesetzesobservanz. Diese *Rücknahme der Segens-Konditionierung* stellt offensichtlich eine grundlegende Transformation der Segens-Konstellatation dar, die in der literarischen Abschlussphase des Dtn (bereits im Horizont bücherübergreifender literarischer Werke) erfolgt und wohl mit der erläuterten historisierenden Interpretation parallel geht. Ja, man mag sogar einen Zusammenhang mit der mutmaßlichen historischen Verortung der Tora-Ausgrenzung im Rahmen der bzw. im Nachgang zur persischen Reichsautorisation (s.o.) erwägen: Die als (pentateuchischer) Abschluss der – in der Weltgeschichte seit der Schöpfung fundierten – mosaischen Gesetzgebung formulierte futurische Segensperspektive für das Stämme-Israel bildet eine für sich sprechende Werbung eines solchen literarischen Werks; doch müsste dies eingehender und differenzierter erörtert werden.
- Als letzte Transformation sei die Fundierung der Segensthematik im theokratisch-unmittelbaren, in der Tora »reglementierten« Königtum Jhwhs (33,4f), das der Rahmenpsalm ja in die Mosezeit vorverlegt, nochmals genannt (s.o.). Auch hier zeigt sich eine fortgeschrittene theologische Reflexion, welche die Segensthematik in ein umfassenderes religiös-symbolisches Koordinatensystem einfügt, indem es eine *Theokratisierung der Segensthematik* vornimmt.

Insbes. die drei erwähnten Vorgänge der Theokratisierung, der Historisierung und der Eliminierung der Konditionierung dokumentieren zweifellos *sekundäre Religion(erfabrungen)*, welche die Segensthematik theologisch weiter

reflektieren und bewusst (wenn auch zumeist implizit) transformieren. Insofern belegt Kap. 33 religions- und theologiegeschichtlich das wohl breiteste Spektrum der Segensthematik im Dtn: Während einerseits V.23f (und dem Gehalt nach auch V.13ff), andererseits V.20 (im Kontext des dtn Grundbestands) weitgehend selbstverständliche primäre Religion(erfahrung)en spiegeln, zeigen V.11.13ff deutlich sekundäre Tendenzen; und dies gilt insbes. auch für V.1, wobei hier v.a. die Rücknahme der Segens-Konditionierung sozusagen eine sekundäre Korrektur zur (gegenüber der älteren unkonditionierten Perspektive zwar sekundären, dann aber ihrerseits selbstverständlich und insofern primär gewordenen) konditionierten Segens-Konstellation vornimmt.

e) *Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen im Deuteronomium*

Die einleitenden Bemerkungen zur zentralen Relevanz und entstehungsgeschichtlichen Streuung der Segensthematik im Dtn (B.III.3.a) sind durch die Analyse (B.III.3.b–d) bestätigt worden; man kann sie so summieren: »Kein anderes Buch der Bibel spricht vom Segen Gottes in dieser Konkretion und Differenzierung«⁷⁷⁸. Beides, Konkretionen und Differenzierungen, lässt sich nun in einer Synthese der religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und Transformationen im Dtn zusammenfassen⁷⁷⁹.

Grundsätzlich hat dabei die Verortung der einzelnen Segensbelege eine (m.E. allzu einseitige) exklusiv (exilisch-)nachexilische Prominenz der Thematik widerlegt, wie sie v.a. Timo Veijola vertreten hat (s.o. bei Anm. 608ff). Vielmehr erfolgt – nicht zuletzt wohl angefacht durch ein auch in den behandelten primären Segenstexten und wenigen vordtn Passagen dokumentiertes eisenzeitliches Milieu – die dtn »Initialzündung« der Segensthematik bereits im späten 7. Jh. v.Chr. Und sie wirkt auch in den anschließenden Jahrzehnten bis zum Exil stark weiter, sodass die spätvorexilische Zeit ab Joschija im Blick auf die Segensthematik im Dtn – und nicht nur im Dtn (s.u. C.I) – als höchst produktive und intensive Phase literarisch-theologischer Arbeit erscheint. In den weiteren Etappen exilischer und nachexilischer Redaktionen bis in frühhellenistische Zeit spielt die Segensthematik dann immer wieder eine wichtige Rolle. Die einzelnen Etappen dieser sich ca. über ein halbes Jahrtausend erstreckenden Segens-Konstellationen und -Transformationen sollen nun im Zusammenhang nachgezeichnet werden:

(1) Eine *vordtn Segens-Konstellation* lässt sich nur im Einzeltext des Segenssummariums 28,3–6* erheben und bei einigen formelhaften Segenswendun-

⁷⁷⁸ *Albertz*, *Segen*, 104; s.a.o. Anm. 595; wie erwähnt gilt dies in gewissem Sinn auch religions- und theologiegeschichtlich (s.o. Anm. 597).

⁷⁷⁹ Als Übersicht über die diachrone Verortung der Belege mag die nun validierte Abb. 38 dienen.

gen, die Formulierungen in Primärtexten entsprechen, traditionsgeschichtlich vermuten (7,13*; 33,23f). Das partizipiale, unkonditionierte und den Segensspender nicht explizierende Segenssummarium vollzieht die lebenssteigernde Zuschreibung von materiellem Segen in Fruchtbarkeit, Nahrungsversorgung und Alltagsvollzügen. Die hier in kleinstädtischem Milieu des 9.–7. Jh. v.Chr. greifbare Segenstheologie, die ihren Sitz im Leben vielleicht in einer profanen oder kultischen Abschiedssituation besitzt, nimmt wahrscheinlich eine Transformation älterer Segens-Konstellationen durch eine Auffächerung der Segensgehalte vor und spiegelt damit eine zwar reflektierte, aber noch weithin ungebrochen primäre Religion(erfahrung) wider (s.o. Exkurs 2).

(2) Mehrere *genuin dtn Segens-Konstellationen* geben Aufschluss über die Segensthematik auf der Ebene des m.E. noch grob rekonstruierbaren dtn Grundbestands, der wahrscheinlich in joschijanischer Zeit entstand (s.o. A Anm. 336). Er umfasst vermutlich die Segensbelege 12,15; 14,24b.29b; 15,10.14.18; 16,10.15.17; 23,21*; 24,13.19 und mit Hilfe von 28,1a*(.15a*) auch 28,3–6*(.16–19.20–44*). (Hierzu passen im Blick auf den Gehalt, jedoch nicht literarisch, weiterhin die beiden Aussagen in 33,23f.) Folgende Charakteristika, die gegenüber dem älteren Segenssummarium innovative Transformationen darstellen, sind zu nennen:

- *Formal* ist die später zur dtn-dtr. Standardaussage avancierende Segenswendung םJhwh (dein Gott) segne(t/te) dich; mehrfach belegt; hinzu kommen zwei Nominalbildungen (12,15; 16,17; plus 33,23), die wie in Primärtexten (Arad-Ostrakon 28,1,7; KHin 1,9) vergleichsweise selten sind. Oft liegt dabei eine jussivisch-imperfektische Unbestimmtheit vor, die gegebenenfalls kontextuell präzisiert werden kann; seltener sind perfektische Konstatierungen.
- Der *Segensinhalt* besteht meist aus konkreten materiellen Gütern, typischerweise etwa aus Fruchtbarkeit von (Acker-)Land, Vieh und Mensch sowie aus prosperierendem Wohlstand⁷⁸⁰. Der Segen Jhwhs bewirkt also diesseitige Steigerung der Lebensgüter, wie es in den frühen Belegen der VG der Fall ist (s.o. B.III.2.e) und sich in den eisenzeitlichen Primärquellen ähnlich, wenn auch weniger detailliert und ausdifferenziert, findet (s.o. B.II). Etwas pointiert formuliert, kann mit *Gerhard von Rad* statuiert werden, »daß der Segen Jahwes, der das ganze physische Leben des Gottesvolkes fristet, das Heilsgut κατ' ἐξοχήν ist«⁷⁸¹.
- Die *Jhwhbindung* wird nun – gleichsam in monojhwhistischer Fortführung der in den Primärtexten erkennbaren Fokussierungstendenz auf Jhwh – nominal wie verbal in aller Regel explizit gemacht, indem Jhwh

780 In den selbständigen Belegen 33,23f kommt dabei ausnahmsweise auch die Herrschaftsthematik in den Blick.

781 Gottesvolk, 50, s.a. 48.

als Subjekt (bzw. als Genetivus subjectivus in den Nominalbildungen) auftritt. Eine Ausnahme bildet 24,13, wo ein menschliches Subjekt einen menschlichen Adressaten segnet; Jhwh wird hier allenfalls implizit als Segensspender mitgedacht, was auf ältere Tradition hinweisen mag. Während in den Primärtexten der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Segensspender Brisanz zukommt, erscheint also im dtn Grundbestand – dessen Kommunikationssituation nicht mit letzter Sicherheit zu klären ist (s.o. A Anm. 356; B Anm. 667) – der menschliche Sprecher der Segensformulierungen verschwommen und tritt in den Hintergrund.

- Dem entspricht es, dass auch der *Adressat und Segensempfänger* regelmäßig als »du« bestimmt wird und sich nur im Kontext implizit als Volk Israel interpretieren lässt (so einleitend 6,4). Hingegen ist Jhwh nirgends als Adressat belegt (was ja auch in den Primärtexten nur selten begegnet).
- Zugespitzt ausgedrückt lässt sich an manchen Stellen geradezu ein *synergistisches Verhältnis* von Jhwhs Segen und des Menschen Tun ausmachen: Trotz der zunehmenden Herausstellung Jhwhs als des eigentlichen Segensspenders zeigt sich bisweilen eine gewisse Parallelität zum menschlichen Tun (um nicht zu sagen: Werk), wobei das Segensausmaß das menschliche Verhalten bestimmen soll (14,24.29; 15,10; 16,17; s. 16,15).
- Eine grundlegende dtn Innovation stellt die *Konditionierung* des Segens dar: Jhwhs Segen hängt vom geforderten solidarischen Sozialverhalten ab (14,29; 15,10.18; 23,21; 24,19), das im Gesetzes-Corpus unterschiedliche Konkretionen erfährt, während am Schluss in Kap. 28* die Rechtsbestimmungen insgesamt die Bedingung für Segen abgeben. Umgekehrt findet sich auch einmal eine unkonditionierte Segenszusage (16,15), die eine bedingungslos gesegnete Zukunft verheißt, doch wird dies durch die literarische Kontextuierung relativiert bzw. eingebettet in die Gesamtkonditionierung.
- Damit verbunden ist die *Segen-Fluch-Alternative*, die meist implizit, in Kap. 28 dann auch explizit gegeben ist (s. 28,1ff*.15ff*); sie bildet gegenüber den VTE eine literarische Innovation, die dem ältesten dtn Treueeid auf Jhwh in joschijanischer Zeit angemessen ist und westsemitische Vorlagen rezipiert (s.o. A Anm. 334).
- Im Kontext nehmen die Segensaussagen bzw. Segensformeln wiederholt eine *argumentative Funktion* wahr: Das gilt für die soziale Motivierung von Zehntenabgabe (14,24.29), Darlehenserteilung (15,10), Sklaven-Freilassung (15,18) und Zinsverbot (23,21) ebenso wie für die (anti)kultische Begründung von Profanschächtung (12,15) und Festfeier (16,15.17; s. 16,10). Die hier sichtbare Theologisierung der Segenthematik, d.h. deren reflexive Verwendung in unterschiedlichen Argumentations- und Be-

gründungszusammenhängen, ist zweifellos – gegenüber den Verhältnissen in den Primärtexten (v.a. Qom 3; KHin 1–2) gesteigerter – Ausdruck sekundärer Religionserfahrungen (s.u.). Bereits *Bernhard Duhm* hat insofern für den dtn Grundbestand mit Recht betont: »[E]s gab von jetzt an Theologen«⁷⁸².

- Der (monojwhistisch transformierten) Segenthematik kommt demnach bei der Motivierung des *doppelten dtn Hauptanliegens* »Kultzentralisation (12,15; 16,17) und Solidarethos (14,29; 15,10.14.18; 23,21; 24,13.19; s.a. 14,24)« eine wichtige Funktion zu (s.a.o. Anm. 702).
- Die Frage nach dem *Sitz im Leben* der dtn Segensformulierungen wurde nicht näher eruiert; die eben angeführten Auswertungen belegen aber die Integration in frühe (literarisch-)theologische Symbolisierungs- bzw. Argumentationssysteme, führen also auf einen *Sitz in der Literatur* der dtn Bewegung wohl im staatlichen Tempelarchiv zu Jerusalem. Die Segenthematik hat Anteil an der dabei implizierten, fundamentalen theologisch-geschichtlichen Transformation, die im Folgenden weiter nachgezeichnet werden soll: »Religion fängt an B u c h r e l i g i o n zu werden«⁷⁸³.

Diese summarischen Auswertungen verdeutlichen, dass »das typisch dtn Segensprofil bereits durch den dtn Grundbestand wesentlich konstituiert wird: Segensinhalte, Jhwhbindung, Konditionierung (v.a. durch gefordertes Solidarverhalten, selten durch Gesetzesgehorsam) und argumentativ-theologische Funktionen bilden die zentralen Kennzeichen der aus innovativen Transformationen resultierenden ältesten dtn Segens-Konstellationen, die in den folgenden Etappen weitergeführt und um weitere Elemente ergänzt werden.

Und in ähnlicher Weise werden im entstehenden Dtn ab der Phase des dtn Grundbestands immer wieder *sekundäre Religion(erfahrungen)* greifbar. Es muss an dieser Stelle genügen, knapp auf die einschlägigen Aspekte der Jhwhbindung, der Reflexivität (Konditionierung; argumentative Funktionen von Segen) und der Universalität (Solidarethos und Kultzentralisation, Gesetzesobservanz) hinzuweisen.

Die summierten Segensformulierungen bewegen sich im *literarischen Horizont des dtn Grundbestands 6-28** und treten mehrfach an kompositionell hervorgehobenen Stellen auf, wie *Abb. 41* graphisch veranschaulicht. Ohne auf Einzelstellen näher eingehen zu können, sei nur an die segentheologische Rahmung des Privilegrechts durch 12,15/16,17 und an die motivierende Schlussposition von Segen in 14,29; 15,10.18 erinnert, wo בָּרַךְ ja als prononciertes Leitwort fungiert (s.o. bei Anm. 714), sowie an den dtn Segen-Fluch-Abschluss in Kap. 28*.

782 Ziel, 13.

783 *Bertholet*, KHC 5, XXVII im Gegenüber zum Kultus.

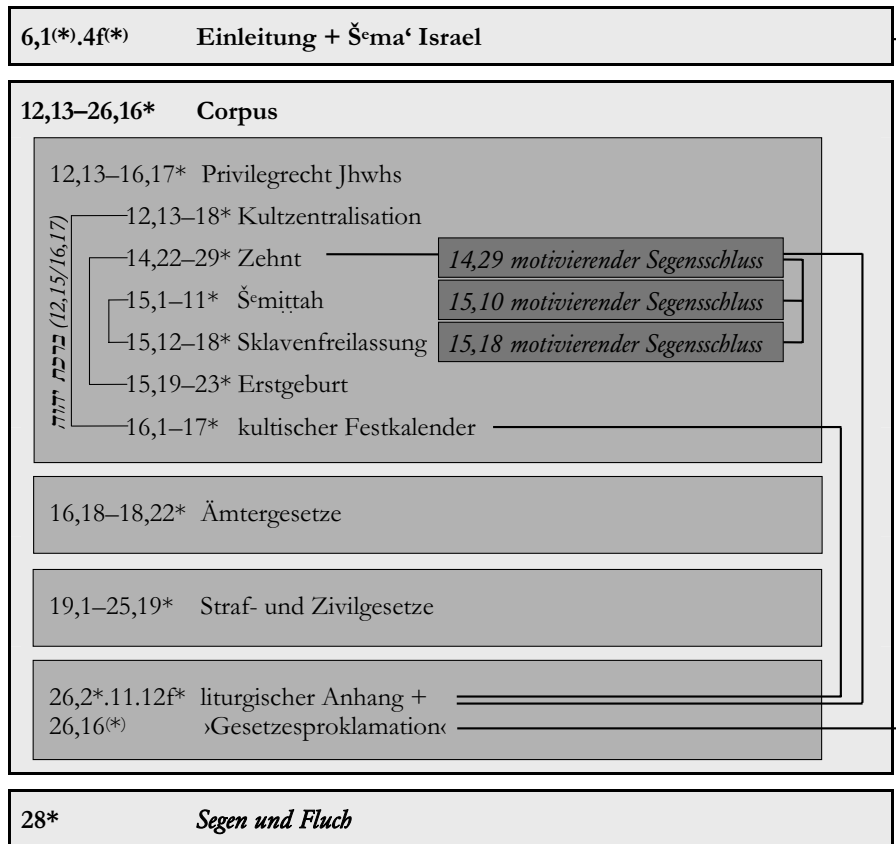


Abb. 41: Zentrale Segensformulierungen der Komposition des dtn Grundbestands

(3) Eng an diesen ältesten dtn Entwurf schließen weiterführende *spät-dtn Segens-Konstellationen* an, die ihn sowohl kontinuierlich tradieren als auch kritisch transformieren; sie führen m.E. auf ein von einer (spät- bzw.) nachjoschijanisch-spätvorexilischen Redaktion gestaltetes spät-dtn Werk Dtn 6–28*⁷⁸⁴, dessen Komposition insbes. eine das Corpus einfassende Segens-Rahmung 7*/28* erhält. Dieser Ebene lässt sich neben 7,13f (sowie damit verbunden 8,10 [s.o. Anm. 643]) und wahrscheinlich 28,2.8.12 auch 15,6 im Corpus zuweisen (s.o. Anm. 688); und traditions-geschichtlich dürfte weiter 33,20 hierher gehören (s.o. nach Anm. 760). Ihr Profil präsentiert sich summarisch wie folgt:

784 Eine solche Redaktion wird in der Forschung wiederholt rekonstruiert, etwa von *Otto* (s.o. A Anm. 332); *ders.*, *Tora*, 8; *Rofé*, *Summary*, 6; *Braulik*, *Deuteronomium*, 144f (Dtn 1–Jos 21*); *Rose*, *ZBK* 5, 23f (dtn Schule); *ders.*, *Deutéronome*, 215ff; *Schmitt*, *Arbeitsbuch*, 238; s.a.o. A Anm. 349.

- *Formal* dominiert nach wie vor die verbale Standardwendung (15,6; 28,8), namentlich als futurische Segensverheißung (7,13; s.a. 7,14); daneben treten bereits bekannte partizipiale (7,14) und nominale Formulierungen (28,2.8).
- Der *Segensgehalt* verbleibt grundsätzlich im vorgegebenen Rahmen, wird aber noch umfassender ausgebaut: Die im Land gegebene Frucht von Leib und Ackerland des Menschen tritt ebenso weiterhin prominent auf (7,13; 28,11.18.53 nach dem dtn Beleg 28,4*) wie Korn, Most und Öl (7,13; 28,51 nach 12,17; 14,23a*). Neu wird der Viehertrag (28,4), der Zuwachs an Rindern und Schafen betont (שָׁגַר אֶלְפִיד וְעִשְׂתָּרוֹת צֹאֲנֵךְ 7,13; 28,4.18.51), wobei dies nun eindeutig als Segenswirkung Jhwhs erscheint und die Produktbezeichnungen aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine (implizite) Entdivinisierung älterer Fruchtbarkeitsgottheiten schließen lassen (s.o. Exkurs 2 und o. Anm. 640; s.a. 33,13ff). Das Land erscheint gleichsam als ›Schlaraffenland‹ (8,10). Neben der Fruchtbarkeit findet die Gesundheit, bzw. ihre Gefährdung durch Krankheiten und Seuchen, eigens Erwähnung (7,15). Der Segen beinhaltet aber überhaupt alles menschliche Tun (28,8.12f).
- Natürlich bleibt Jhwh weiterhin der *Segensspender* (15,6; 7,13; 28,7–9.11–13; explizit nun auch 28,1bf für 28,3ff [nach dem indirekteren dtn Hinweis 28,1a*]).
- Und entsprechend besteht der *Segensempfänger* in aller Regel im (israelitischen) ›du‹. Anders als im dtn Grundbestand erscheint jetzt aber auch Jhwh zweimal als Objekt in 33,20; 8,10 (wie es ja selten schon in Primärtexten belegt ist).
- In Fortführung des dtn Grundbestands ist das ›*synergistische Verhältnis*‹ von Jhwh und dem (israelitischen) Menschen gelegentlich greifbar (28,8; s.a. das Zusammenspiel in 7,16).
- Verschärft wird die *Konditionierung* des Segens: In 15,6 liegt zwar einmal eine unbedingte Segenskonstatierung vor, die im literarischen Setting Jhwhs Verheißung erfüllt haben wird. Ansonsten wird der Segen jedoch stets konditioniert, und zwar nicht nur durch ein gefordertes Verhalten, sondern durch Gesetzesobservanz: Das Halten der Rechtssätze leitet 7,12ff ein, und der Gebotsgehorsam in 28,1f.13(f) rahmt den Segensabschnitt 28,1–14*. Zudem ist in kompositioneller Hinsicht die Gesamtrahmung durch 6,17/28,45 anzuführen, wo positiv das Halten von Geboten und Satzungen gefordert (6,17) bzw. negativ das Nicht-Halten als Begründung des Fluchs genannt wird (28,45; s. dazu o. A Anm. 338; B Anm. 637). Insgesamt besteht also ein ähnliches Übergewicht der Segens-Konditionierung wie im dtn Grundbestand, wobei die Konditionierung zugespitzter als Gesetzesobservanz gefasst wird.

- In diesem Zusammenhang ist indirekt auch die *bundestheologische Fundierung* des Segens in 7,12 zu nennen, denn auf dieser Ebene geht die Bundes-Einhaltung parallel zu derjenigen der Rechtssätze (während später asymmetrisch die Liebe Jhwhs vorangeht [7,8 im Anschluss an 7,13 und die Erwählung 7,6]).
- Eine spätdtn Innovation bildet der *Völkerhorizont*. Weil Israel weder von Unfruchtbarkeit noch von Krankheiten heimgesucht wird, ist es zunächst mehr gesegnet als die Völker (7,14f; s. im Kontext 7,1ff.17f)⁷⁸⁵ und kann diesen Güter ausleihen (15,6; 28,12[.44]; s.a. 23,21). Segen manifestiert sich derart dann auch politisch als Herrschaft (משל 15,6) und Überlegenheit über die Völker (28,1.7ff im Anschluss an dtn Anklänge im Fluchabschnitt 28,25–27.32f.41.43f)⁷⁸⁶. Dies kann gar gesteigert werden zur Völkervernichtung durch Israel mit Hilfe Jhwhs (7,16aα). Wie schon bemerkt, stellt der Völkerhorizont die radikalste Transformation dar, die aller Wahrscheinlichkeit nach spezifische historische Ereignisse und Vorgänge widerspiegelt.
- Ebenfalls recht gravierend ist die nun erfolgende *Historisierung* des Segens: Segen erfüllt sich näherhin im Land (ארץ; ארמיה), das Jhwh – z.T. als Erfüllung der Väterverheißungen (7,13; 28,11) – gibt (נתן), wie Landgabeformeln wiederholt präzisieren (7,12f; 28,8.11; s.a. 23,21; 28,21); dies kann sich auch gegen die Völker richten (s. so v.a. 7,20.22–24). Eine analoge historisierende Funktion übt die Betonung der ׀heute׀ gegebenen Gebote in 28,13 aus. Auf diese Weise erhält der Segen in Korrelation zur Konditionierung einen spezifischen geschichtlichen Ort: Er ergeht nicht schlechthin generell, sondern in der Situation des gehorsamen Lebens im Land. (Eine analoge Entwicklung lässt sich beim ebenfalls historisierten Fluch beobachten [vgl. 28,45ff].)
- Entsprechend zur verschärften Konditionierung wird auch die *Opposition von Segen und Fluch* ausgebaut. Neben impliziten Vorgängen geschieht dies durch die explizite Gegenüberstellung in 7,12ff/8,19f (s.o. Anm. 624) und in 28,7–14*/28,45–68*, wobei offenbar im ersten Fall der Akzent auf dem Segen, im letzten Fall auf dem Fluch liegt (und Kap. 28* auf diese Weise durch 28,2.15 insgesamt als Segen-Fluch-Abschluss perspektiviert wird).
- Im Blick auf die *argumentativen Funktionen* der Segensthematik sei v.a. auf die Aspekte der Konditionierung, des Völkerhorizonts und der His-

785 Vgl. entsprechend 26,19a, sodass auf dieser Ebene wohl auch der Corpusschluss 26,16ff* erweitert vorliegt.

786 S.a. die Durchsetzung – in welchem Rahmen auch immer – von Jhwhs Gerechtigkeit in 33,20(f). In das weitere Umfeld mag auch die Landerweiterungsthematik in 14,24a* gehören.

torisierung verwiesen; zu ergänzen ist 15,6, wo damit im dtn Grundbestand das unterschiedliche Ethos gegenüber Brüdern und Völkern vertieft begründet wird (15,1–3).

- Der *Sitz in der Literatur* schließlich fügt sich eng an den Befund im dtn Grundbestand an und wäre für das jeweilige literarische Gesamtwerk genauer zu untersuchen.

Die einschneidendsten *Transformationen* der Segens-Konstellations erfolgen also durch die innovative Ergänzung von Völkerhorizont, Historisierung und bundestheologischer Fundierung; auch die verschärfte Konditionierung sowie moderater der Ausbau von Segensgehalt und Segen-Fluch-Opposition sind zu nennen. Auf dieser Ebene sind somit mindestens die beiden letzten Transformationen vollzogen, die gemäß *Rainer Albertz* das Dtn kennzeichnen, indem der genuin in der persönlichen Frömmigkeit verwurzelte Segen (1) auf das Volk bezogen, (2) historisierend für die Situation im Land konkretisiert und (3) durch Gesetzesobservanz konditioniert wird⁷⁸⁷.

Die genannten Transformationen werden allesamt als Reflexe *sekundärer Religion(erfahrung)en* verständlich: In Fortführung der dtn Gegebenheiten kann auf Jhwhbindung, Reflexivität (verschärfte Konditionierung; argumentative Funktionen), Universalität (Völkerhorizont; Gesetzesobservanz) und neu auch Geschichtlichkeit (Historisierung) hingewiesen werden, wobei namentlich die Historisierung und der Völkerhorizont (sowie vermutlich auch die Verschärfung der Konditionierung und der Ausbau der Segen-Fluch-Opposition) spezifische historische Erfahrungen der (spät- und) nachjoschijanisch-vorexilischen Zeit verarbeiten.

Diese spätdtn Segens-Konstellationen prägen die – literarisch noch selbständige⁷⁸⁸ – (spät- bzw.) nachjoschijanisch-vorexilisch redigierte *spätdtn Komposition 6-28**; sie gewinnt durch die neue Segens-Inklusion von Kap. 7*/28* ihr umfassendes Profil (s.o. bei Anm. 625): Auf dieser redaktionsgeschichtlichen Ebene des Dtn erreicht die Segenthematik in kompositioneller Hinsicht mit ihre größte Dichte, wie *Abb. 42* schematisch zeigt.

787 Frömmigkeit, 175f, vgl. 169ff; s.a.o. A Anm. 345.

788 Das machen neben generellen Überlegungen zur literarischen Gattung und zum literarischen Setting (Kommunikationssituation) v.a. die fehlenden makrokompositionellen Bezüge wahrscheinlich (wobei die Rezeption des Bundesbuchs in Dtn 7,12ff wie im älteren Grundbestand gerade einem Konnex widersprechen), wie bereits o. A Anm. 338 bemerkt wurde.

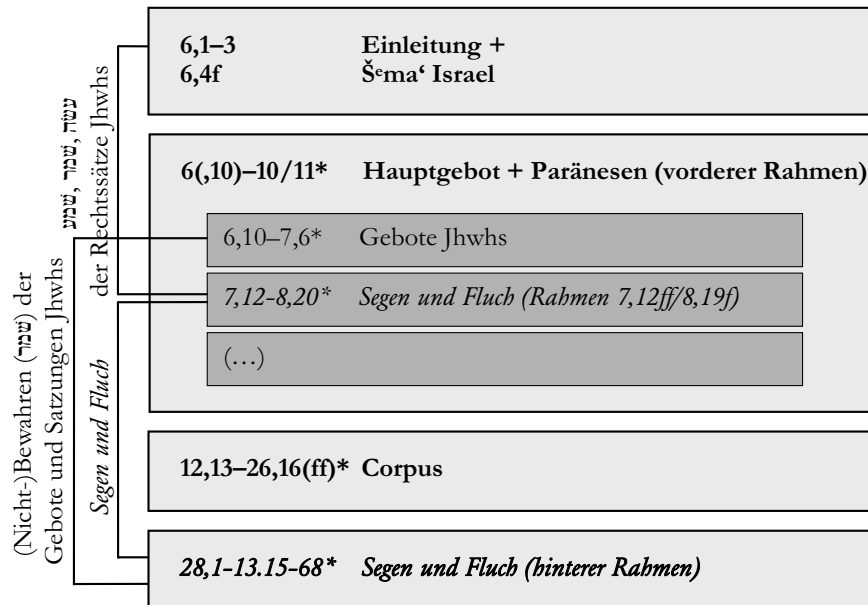


Abb. 42: Segenstheologisch gerahmte spätdtn Komposition 6-28*

(4) Die nächste (segenthematisch greifbare) Etappe bilden *dt.* *Segens-Konstellationen*, die – im Verein mit anderen Elementen – die spätdtn Redaktion 6–28* zu einer *dt.* Erweiterung 5–30* umgestalten. Segenstheologische Haupttexte sind Kap. 29f* (d.h. 29,18; 30,1.16.19) und 11,26–32* (d.h. 11,26f)⁷⁸⁹, ergänzende Einzelbelege stellen wohl 15,4 und 21,5 dar (s.o. B.III.3.c je z.St.). Ein solches *dt.* Dtn 5–30* ist recht breit akzeptiert (s.o. A Anm. 352) und lässt sich – auch aufgrund makrokompositioneller Überlegungen (s.u. zur Einbindung in Ex 1/2–2Kön 25*) – plausibel in spätexilischer Zeit verorten. Charakteristisch für diese Etappe sind die folgenden Merkmale:

- *Formal* treten die nun massierten absoluten Nominalbelege hervor, denen – in Opposition zum Fluch – eine abstrakt-summarische Tendenz eigen ist (11,26f; 30,1.19; später dann ebenso 11,29). Auch die verbalen Formulierungen variieren stärker als bisher (15,4; 21,5; 29,18⁷⁹⁰), ganz durchschnittlich ist lediglich 30,16 formuliert.

789 Ein redaktionsgeschichtlicher Konnex hat sich ja an mehreren Stellen ergeben, so v.a. durch die Bezüge von 11,26ff* zu 5,1 (s.o. Anm. 718) und zu 30,15ff (s.o. Anm. 656) sowie auch zu 28,14 (s.o. A Anm. 342).

Hingegen lässt sich eine konzentrische Anordnung von Segenstexten in 6–11, wie sie *García López*, Deutéronome, V–XI, 519 postuliert (unter Auslassung von 11,26ff), m.E. kompositionell nicht aufweisen.

790 Ob der Spezialfall des heimlichen Gegensegens in 29,18 tatsächlich auf diese Ebene gehört, lässt sich hier nicht abschließend klären.

- Der *Segensinhalt* wird bei den nominalen Verwendungen meist nicht mehr näher bestimmt. 30,16 gibt aber parallel zu בָּרַךְ recht klassisch »leben« (חיה) und »sich mehren« (רבה) an (s.a. 30,9), und 15,4 steigert den Segen utopisch so, dass er zur Eliminierung aller Armen führt. Ganz ins Grundsätzliche wendet sich der Segen im (Schluss-)Abschnitt 30,15–20, wenn Segen und Fluch mit »Leben« (חיים) und »Glück/Gutem« (טיב) bzw. »Tod« (מוֹת) und »Unglück/Bösem« (רע) gleichgesetzt wird (V.15).
- Entsprechend bleibt der *Segensspender* oft ungenannt (v.a. in den Nominalbelegen), dennoch bleibt die Bindung des Segens an Jhwh selbstverständlich, wie gelegentlich expliziert wird. Das zeigt sich etwa dort, wo es – im Kontext isoliert und formelhaft – die (landbesitzlosen⁷⁹¹) Levitenpriester sind, die »mittels Jhwhs Namen segnen« (כָּל־בְּרַךְ בְּשֵׁם יְהוָה) 21,5) und hierin gleichsam über ein potentes Segensmittel verfügen; dabei klingt die wohlbekannte Debatte über die Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Segensspender nach.
- *Adressat* des Segens ist weiterhin das als ׁdux oder ׁihr angesprochene Volk, das in 29,1 programmatisch (für Kap. 29f*) als כָּל־יִשְׂרָאֵל: »ganz Israel« bezeichnet wird.
- Die *Konditionierung* wird abermals verschärft, indem Segen strikt von der Einhaltung der »Gebote Jhwhs« (מִצְוֹת יְהוָה) 11,27f), »dieses ganzen Gebots« (אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת) 15,5; vgl. im Kontext ähnlich 30,10) oder gar Jhwhs »Geboten, Satzungen und Rechtssätzen« (מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו) 30,16) abhängig gemacht wird (s.a. כָּל־דְּבָרֵי הַחֹרֶף הַזֶּה הֵוא: »alle Worte dieses Gesetzes« 29,28 u.a.)⁷⁹². Dieser Verschärfung korrespondiert die Ermöglichung der Einhaltung durch Herzensbeschneidung (30,6).
- Damit eng verbunden ist das *Verbot, anderen Göttern zu dienen*, das auf seine Weise die (spät)exilische Verortung unterstützt und den profiliertesten Zug dieser Ebene darstellt: Es bildet die Pointe der Fluch-Androhung in 11,28 (in engem Konnex mit 28,14 [s.o. A Anm. 342; B Anm. 648]), und redaktionell mündet darin (7,16aβ.b) der Segen von 7,12ff; die weiteren, wahrscheinlich gleich einzuordnenden Belege in 28,20b.36f.64; 29,17.25; 30,17 (s.a. 6,14; 12,2f.30f [?]) markieren die Präsenz des Themas und weisen durch die Entsprechung in 5,7ff auf die dtr. Erweiterung von Kap. 5–30*. Sachlich könnte die Jhwhfurcht, die das Ziel der Zehntendarbringung bildet, das positive Pendant dazu abgeben (14,23b u.a.).

Angemerkt sei, dass auch auf dieser Stufe die בָּרַךְ-Formulierungen im Corpus (so weit sie futurische Segenzusagen darstellen), so unbezweifelbar ein dichtes Geflecht besteht, schwerlich auf die Siebenzahl zu bringen sind, wie es *Lohfink*, Fortschreibung, 186 tut; bei der Zählung von 15,4 beginnen die Probleme erst ...

791 So präzisieren die vermutlich hierher gehörenden Angaben 14,27.29a*; s.a. 12,12.

792 Die unkonditionierte Bitte 26,15 dürfte später einzuordnen sein (s.o. B.III.3.c.z.St.).

- Der *Völkerhorizont* wird v.a. in Kap. 29f* historisiert weitergeführt (s.u.); daneben ist er auch in 28,36f (nach Vorgängern im Kontext) greifbar (s.a. 12,10, den Anklang in 11,22–25 und eventuell 12,29).
- Die *Historisierung* des Segens prägt Kap. 29f*, wo der Horebbund um den Moabbund (28,69) auch mit künftigen Generationen erweitert wird (29,13f; s.a. das ›heute‹ 29,11; 30,2,11; 15,5); dabei wird die Abfolge Segen → Fluch (29,21ff) → Segen (30,1 → 30,2ff) in die Geschichte Israels abgebildet und mit der erneut gebotenen Umkehr und Wende (30,2ff) das Exil ›verarbeitet‹. Davon unabhängig finden sich weitere Aspekte der Historisierung in der Perspektivierung des Landes als Erbesitz (15,4) sowie in der Erinnerung an die Sklavenexistenz in Ägypten (15,15; 16,12 im Segenskontext), mit welcher letzterer via 5,6,15 (s.a. 6,12,21; 7,8; 8,14; 24,18,22 u.a.) erneut die Redaktionsebene von Dtn 5–30* anklingt.
- Die *Segen-Fluch-Opposition* erscheint nun als weitgehend paritätische Alternative, wie das Gegenüber von Segen und Fluch in 11,26ff; 30,1,15ff belegt. Wenngleich beide Optionen gelassen mit gleichem Gewicht nebeneinander gestellt werden, ist natürlich trotzdem – wie schon bisher – das Eintreten von Segen intendiert, und 30,19f fordert dazu mit dem Gewicht des Kompositionsschlusses auf.
- Die *argumentative Funktion* der Segensthematik tritt eher zurück: Segen/Fluch erscheint als Selbstzweck (11,26ff) oder wird universalisierend mit Leben/Tod gleichgesetzt (30,15ff). Dagegen begründet der Ägyptenverweis 15,15, der die Segensaussage 15,14 ergänzt (ähnlich wie 16,12 jene in 16,10), das geforderte Sozialverhalten in bekannter Manier.
- Der *Sitz in der Literatur* entspricht dem der spätdtn Redaktion, wobei wohl erstmals ein bücherübergreifender literarischer Horizont vorliegt (s.u.).

Die gravierendsten *Transformationen* stellen das Götterdienst-Verbot, die Fundamentalisierung zum Gegensatz von Leben und Tod, die konsequente Historisierung von Segen und Fluch in Kap. 29f*, die nominal-paritätische Segen-Fluch-Opposition sowie die verschärfte Konditionierung dar. Die übrigen Aspekte werden meist punktuell in Kontinuität weiterverfolgt.

Abermals lassen sich die erhobenen Transformationen als Ausdruck *sekundärer Religion(erfahrung)en* verstehen. Hervorzuheben gilt es vorab die Aspekte der massiven Historisierung und des reflexiven Götterdienst-Verbots, die für die historische Einordnung der monolatrischen Erweiterung zu Dtn 5–30* in (spät)exilischer Zeit bes. aufschlussreich sind; ergänzend kommt die Segen-Fluch-Parität hinzu, die gegenüber den vorexilischen (im Blick auf den Inhalt weithin primären) Segenserfahrungen eine gewisse Erfahrungsdistanz zeigt.

In *kompositioneller Hinsicht* ist – ähnlich wie die spätdtn Redaktion in Kap. 6–28* – auch die dtr. Erweiterung zu Kap. 5–30*, die sich wesentlich am ersten Gebot und insofern monolatrisch ausrichtet, von den dtr. transformierten

Segens-Konstellationen bestimmt, die abermals kompositionsrelevante Klammern etablieren. Dabei spielt 11,26–32* für die Abhebung der beiden Gesetzesteile eine entscheidende Rolle; weiter sind die beiden sich entsprechenden segenstheologischen Schlussabschnitte 11,26–32* und 30,15–20 von kompositioneller Bedeutung. Die nebenstehende *Abb. 43* summiert dies graphisch.

Nur grob abstecken lässt sich hier der *literarische Horizont* der dtr. Erweiterung zu Kap. 5–30*: Es gibt beachtliche Hinweise dafür, dass hier erstmals ein bücherübergreifender Horizont – näherhin am ehesten wohl Ex 1/2–2Kön 25* – vorliegt. (1) Zunächst dürfte es weithin konsensfähig sein, dass irgendwo in diesem Bereich die literarische Einbettung des Dtn erfolgt sein muss, wenn einerseits der dtn Grundbestand – und auch die o. profilierte spätdtn Redaktion 6–28* – noch selbständig sind (s.o. Anm. 788) und wenn andererseits die von Dtn 4 repräsentierte Ebene bereits den Horizont Gen–Dtn/2Kön voraussetzt⁷⁹³. (2) Näherhin weist die monolatrische Perspektivierung der dtr. Erweiterung zu Kap. 5–30* auf eine literarische Einbettung: Die »Gleichsinnigkeit« von Ex 20(ff) und Dtn 5(ff) scheint das Dtn zur »Kundgabe des Gottesgesetzes in der Auslegung durch Mose« zu machen⁷⁹⁴; und entsprechend ist das monolatrische Kriterium von Dtn 5–30* auch für die Geschichtsbewertung in Jos–2Kön* maßgeblich. (3) Weiter liest sich die Historisierung der Segenthematik zu einer Segen-Fluch-Segen-Geschichte in Dtn 29f* als schematisch komprimierte Zusammenfassung der in Jos–2Kön* dargestellten Geschichte Israels/Judas, wobei insbes. der heilvolle Exils-Ausblick konzeptionell einer (m.E. wahrscheinlichen) Lesemöglichkeit von 2Kön 25* entspricht.

Diese großflächigen Befunde machen es plausibel, dass die dtr. Erweiterung Dtn 5–30* im literarischen Horizont von Ex 1/2–2Kön 25* erfolgt ist⁷⁹⁵ und das werdende Dtn von jetzt an in eine bücherübergreifende (Geschichts-)Komposition gehört. Um dies zu erhärten, wären ausführlichere Analysen erforderlich, als sie im vorliegenden Rahmen möglich sind, wobei namentlich weiteren Differenzierungen der exilischen und nachexilischen Redaktionsebenen des Dtn Aufmerksamkeit zu schenken wäre.

793 Vgl. dazu etwa *Krüger*, Theophanie, 85f (mindestens Gen–Dtn, inkl. der P); *Schmid*, Erzväter, 164f Anm. 660 (Gen–2Kön 25); *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 157ff. 164ff.167ff (Pentateuchredaktion).

794 *Schmid*, Deuteronomium, 200.199; s.a. *Blum*, Pentateuch, 197ff; *Reuter*, Kultzentralisation, 227ff. Dabei wäre im Detail aufzuweisen, dass und wie die beiden Dekalogen (plus Corpora) – wie immer man ihr genetisches Verhältnis bestimmt (s. dazu jüngst die Diskussion bei *C. Frevel/M. Konkel/J. Schnocks [Hg.]*, Dekalog [Lit.]; s.a. *Otto*, RGG⁴ 2, 625ff) – sich innerhalb eines gemeinsamen literarischen Horizonts aufeinander beziehen (und sich dieser Vorgang also von der literarisch unabhängigen Rezeption des Bundesbuchs auf den älteren Ebenen des Dtn unterscheidet).

795 Zur weiteren Profilierung dieses Werks vgl. *Schmid*, Erzväter, 129ff (das er früh-nachexilisch datiert) und die Lit. o. Anm. 599; in neuerer Zeit wird v.a. die späte Ergänzung weiter Teile des Richterbuchs betont (s. dazu neuere Einl. und Komm.). (Spätestens) hier wäre das Dtn dann zur *Moserede* umgestaltet worden, was sich auch literarisch gut an die Exoduserzählung anschließen würde (s.o. A Anm. 356; B Anm. 667; ähnlich *Otto*, Tora, 38f mit Anm. 116); und zu klären wäre sodann insbes. das Verhältnis von Dtn 5–30* zur Rahmenerzählung Dtn 1–3* → 31ff* (s.o. Anm. 602).

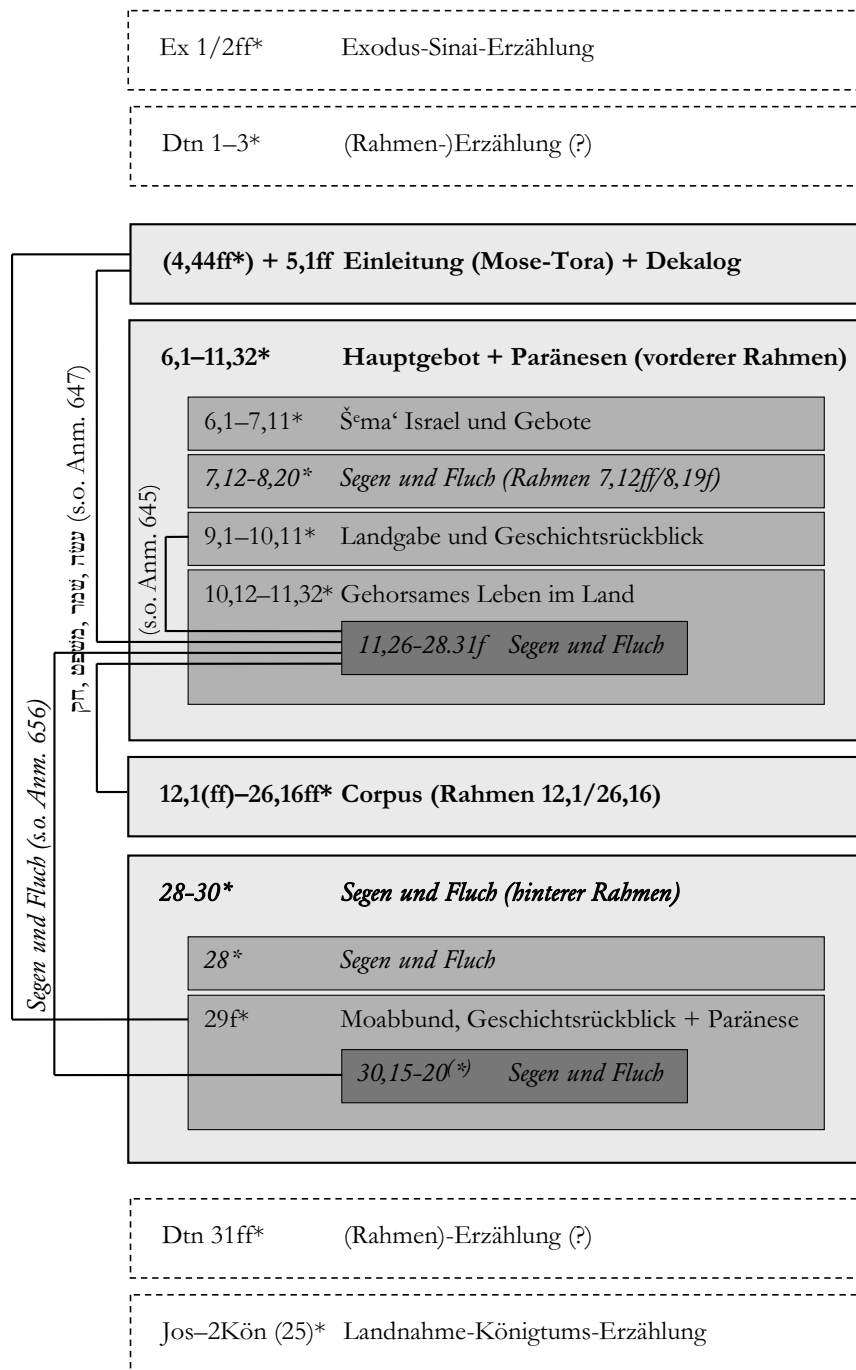


Abb. 43: Segenstheologische Schlussabschnitte 11,26ff; 30,15ff in der dtr. Erweiterung 5-30*

(5) Es verbleiben verschiedene *spät- und postdtr. Segens-Konstellationen*, die sich wahrscheinlich auf mehrere spät- und postdtr. Bearbeitungen in Dtn 1–34^(*) als Teilkomposition größerer Geschichtswerke (Enneateuch, Pentateuch o.ä.) verteilen (s.u.). Paratext ist zweifellos Kap. 33 (V.1.11.13); dabei wurde in 33,11 eine etwas ältere Formulierung aufgenommen (s.o. B.III.3.d z.St.) – mit der die (einzige weitere) Bitte 26,15 zusammengehören könnte – und mit der Pentateuchredaktion in 33,1.13ff verbunden. Dieser voran geht der enneateuchische Horizont einerseits von 11,29(f)/27,(11.)12(ff) (s.o. B.III.3.b z.St.), womit auch 10,8(f) verbunden sein dürfte (s.o. Anm. 759), und andererseits von 1,11; 2,7; 23,6 (s.o. B.III.3.b bei Anm. 615ff)⁷⁹⁶. Dagegen lässt sich die formelhafte Wendung in 12,7 kaum näher einordnen. Diese späten Segens-Konstellationen zeigen folgende Kennzeichen:

- In *formaler Hinsicht* beherrscht weiterhin das – gern antagonistisch dem Fluch entgegengesetzte – Nomen das Feld (11,29; 23,6; 33,1); daneben sind wieder häufiger die typischen Verbalwendungen belegt (1,11; 2,7; 12,7), die von selteneren Imperativ- (26,15; 33,11) und Infinitivformen (10,8; 27,12) ergänzt werden (s. weiter das Partizip Pu‘al 33,13).
- Der *Segensgehalt* führt einerseits das klassische Repertoire weiter, wie vorab 33,13ff (Köstliches, Prosperität, Landfülle) belegen. Dabei zeigen die Nominalbelege ebenso die schon bekannte Tendenz zur Umfassendheit, wie sie verbal greifbar wird in 2,7 (»alles Tun deiner Hand«) und in 12,7 (»alles Werk eurer Hand«), in welch letzterem Beleg sich der Alltagssegens im Festkult verdichtet. Gesteigert sagt auch 1,11 tausendfache Mehrung zu. Zudem spielt – nach dtn Ansätzen (s.o. Anm. 780) v.a. im Anschluss an den Völkerhorizont der spätdtn Redaktion – innen- wie außenpolitische Herrschaft manchmal eine Rolle (33,13ff: V.16f; s.a. V.11). Nicht zu unterschlagen ist im nachexilischen Horizont schließlich die mehrfache Fokussierung auf Leviten-/Priester-Tätigkeiten (10,8; 33,[8–]11; s.a. 11,29; 27,11ff.14ff).
- Selbstverständlich ist der *Segensspender* in aller Regel nach wie vor Jhwh (12,7; 33,11.13 u.a.), etwa als der »Gott eurer Väter« (1,11). Aber auch Mose (33,1), die Levitenpriester (10,8; daneben fluchen sie 27,14ff) oder Stämme (27,12) treten als Subjekte des Segens auf. Dass dabei letztlich gleichwohl Jhwh als »Segensherr« fungiert, dürfte auf dieser Ebene unstrittig sein und wird auch durch 23,6 erhärtet, wo Jhwh Bileams (vollzogenen?) Fluch in Segen wendet. Insofern beschränkt sich die *synergistische* Problematik mehr und mehr auf die (literarische) Sprech- und Äußerungsebene, ohne dass die sachliche Problematik wirklich weiterent-

⁷⁹⁶ In dieses Umfeld dürfte auch das exklusiv monotheistische Kap. 4 zu stehen kommen (s.o. A Anm. 352; B Anm. 793).

wickelt würde, wie etwa das weiterhin virulente Nebeneinander von Menschenwerk und Jhwhsegen in 12,7 verdeutlicht.

- Der bislang meist als »du« oder »ihr« (1,11) angesprochene *Adressat* wird nun mehrfach als Volk Israel expliziert (27,1.9.11f – auch für Kap. 28; 33,1); ebenso erscheint es in 26,15 – dem Land vorgeordnet – als Segensobjekt. Weiter kann Segen nach wie vor in anthropozentrischer Perspektive an das Land (Josephs) ergehen (33,13ff) oder sich auf Levis Kompetenz für Priestertätigkeiten richten (33,11).
- Höchst auffallend ist die weitgehende *Eliminierung der Segens-Konditionierung* vorab in Kap. 33. Während in spätdtr. Aussagen wie gehabt eine umfassende Konditionierung durch Gebotsgehorsam (falls 12,14.28; 13,1 erst hierher gehören) oder durch das Verbot von Götterdienst (falls 12,30f erst hierher gehören) vorliegen, setzen die unbedingten Bitten 26,15; 33,11 (s.a. den unkonditionierten Fluchdodekalog 27,15ff, der allerdings auf konkrete Vergehen bezogen ist) andere Akzente: Aufschlussreich ist insbes. der völlig unkonditioniert ergehende Mosesegen in Kap. 33, mit dessen futurischer Segensperspektive der Pentateuch endet (s.o. B.III.3.d). Insofern hier das zentrale (ur)dtm-dtr. Junktim von Segen und Gebotsgehorsam, mit dem auch weitere wesentliche Elemente verbunden sind, aufgebrochen wird, kann man m.E. konzeptionell angemessen von einer *postdtr. Segens-Konstellation* sprechen.
- Gelegentlich wird auch der *Völkerhorizont* à jour gehalten, so wenn in 33,17 Joseph weltweite Völkerherrschaft zugesagt wird (s.a. die Vertreibung der Völker aus dem Land durch Jhwh [falls 12,29 erst hier gehört]).
- Deutlich prononcierter wird die *Historisierung* des Segens vorangetrieben: Gleichsam in heilsgeschichtlicher Perspektivierung erscheint Segen in 1,11 als Einlösung der Väterverheißungen der Gen, und ein punktueller Rückverweis stellt die Reminiszenz an Bileam 23,6 dar. Ebenfalls rückblickend deutet 2,7 die Wüstenzeit insgesamt als von Jhwhs Segen geprägt. Im literarischen Setting hingegen vorausblickend verortet 27,11ff Segen und Fluch in einer formellen Zeremonie beim Landeintritt, die durch die Stämme bzw. die Leviten vollzogen wird. Den dabei in Kap. 27f geäußerten Fluch und Segen verortet der Mosesegen schließlich in der »Vita« Moses und lässt den Geschichtsüberblick vom Fluch (Kap. 32) in den Segen (Kap. 33) umkippen, sodass – in Modifikation von Kap. 27f; 29f – eine eindeutig positive Zukunftsperspektive resultiert. Dem entspricht aufs Ganze die heilsgeschichtliche Parallelisierung von Jakob (bzw. den Erzvätern) und Mose (Gen 49/Dtn 33). Und eine historische Segen-Fluch-Linie etablieren auch die Garizim-Stellen 11,29; 27,12; Jos 8,33f (s. noch Ri 9,7). Neu betrifft die Historisierung auch die levitische Priestertätigkeit, die 10,8f (im Nachgang zu 21,5) bei der Erstellung der

Gesetzestafeln am Sinai als Institution »bis auf den heutigen Tag« einsetzt, was zweifellos die nachexilische Bedeutung der levitischen/priesterlichen (Segens-)Funktionen dokumentiert.

- Die *Segen-Fluch-Alternative* wird in 11,29f; 27,2ff.11ff in eine formelle Zeremonie umgesetzt, bei der Segen und Fluch als rite vollzogener Kultakt an ganz Israel ergehen; so erhält der Fluch auch im Leseablauf die Erstposition, ohne dass aber das Gleichgewicht von Segen und Fluch grundsätzlich gestört würde. Ähnliches gilt – jedenfalls auf der (mit Kap. 33 erreichten) synchronen Ebene – für die Abfolge von Moselied und Mosesegnen in Kap. 32f.
- An *argumentativen Funktionen* ist wenig Neues anzuführen. Am profiliertesten gestaltet sich ohne Zweifel die Fundierung des Segens im unmittelbaren Königtum Jhwhs in Kap. 33 (s.o. B.III.3.d).
- Im Blick auf den *Sitz in der Literatur* kann auf die Erörterungen zu den literarisch-makrokompositionellen Horizonten verschiedener narrativer Großgeschichtswerke verwiesen werden.

Die entscheidenden *Transformationen* bestehen auf jeden Fall vorab in der Eliminierung der Segens-Konditionierung, in der innerhalb der »Mosevita« verorteten Historisierung und in der Theokratisierung des Segens (Kap. 33). Nennenswert sind sodann die explizite Identifizierung des Adressaten mit dem Volk, die zeremonielle Fassung von Segen und Fluch sowie die Aufwertung der Bedeutung der Levitenpriester.

Dass es sich dabei erneut um den Niederschlag *sekundärer Religion(serfahrungen)* handelt, versteht sich angesichts der skizzierten Transformationen (vorab zur Eliminierung der Segensbedingungen) von selbst. Zusätzlich sei, ohne dies hier vertiefen zu können, auf die immer weiter ausgreifenden literarisch-intertextuellen Bezüge verwiesen, die in unterschiedlichem Ausmaß auch auf den vorangegangenen Stufen zu erheben waren: Sie sind Ausdruck schriftgelehrter theologischer Arbeit und dokumentieren in bes. aufschlussreicher Weise sekundäre Religion(serfahrungen).

Die hier verorteten Segensbelege haben hauptsächlich zwei *literarisch-makrokompositionelle Horizonte* erkennen lassen: Zum Einen führten die intertextuellen Einzelbezüge in 1,11; 2,7; 23,6 und 11,29f/27,11ff mit den Linien zu Gen, Ex, Num, Jos (und Ri) auf ein – spättr. und nachpriesterschriftliches – enneateuchisch konzipiertes narratives Großgeschichtswerk Gen–2Kön (s.o.)⁷⁹⁷. Zum Andern ergab sich im kompositionellen Schlüsselkapitel 33 eine – posttr. – Pentateuchredaktion, die offenbar den vorliegenden Pentateuch Gen 1–Dtn 34 aus dem größeren enneateuchischen Zusammenhang ausgrenzt und

⁷⁹⁷ Vorab auf dieser Ebene – neben der älteren von Ex 1/2–2Kön 25* und von Ps sowie von späteren Einschreibungen – wären dann auch die Belege in Ex–Num und den vorderen Propheten (Jos–2Kön) einzubeziehen (s. dazu u. B.III.6.a–b).

formativ gestaltet. (Dass in nachexilischer Zeit vor und nach diesen beiden auch segenstheologisch charakterisierten Etappen diverse Redaktionen oder Einzelfortschreibungen wahrscheinlich zu machen sind, die in entstehungsgeschichtlicher Perspektive genauer beschrieben werden müssten, liegt außerhalb des aktuellen Untersuchungshorizontes.)

Abschließend sei daher ein knapper Ausblick auf *Stellung und Funktion von Dtn 33 innerhalb der Pentateuch-Komposition* versucht: Die Analyse von Dtn 33 hat ergeben (s.o. B.III.3.d mit Anm. 744ff.764ff), dass der Mosesegens durch den Rückbezug auf den Jakobsegens Gen 49 nicht nur – im Verein mit weiteren Bearbeitungen (wie in Dtn 34 u.a.) – den Pentateuch aus dem übergreifenden enneateuchischen Horizont ausgrenzt, sondern auch die herausragende Klammer der Pentateuch-Komposition bildet. Damit werden diverse bereits vorgegebene Entsprechungen von Gen und Dtn zu einem Abschluss gebracht und der Pentateuch erhält definitiv den segenthematischen Gen/Dtn-Gesamtrahmen um das Mittelstück in Ex–Num^(*).

Die Rahmenbezüge von Gen/Dtn wurden schon wiederholt beschrieben⁷⁹⁸. Die wichtigsten Entsprechungen umfassen (1) die Landverheißungen, die insbes. als Schwur gegenüber den Erzvätern den Bereich Gen (12)–Dtn (pentateuchredaktionell) verbinden und von der Klammer Gen 12,1.7/Dtn 34,1.4 umgriffen werden⁷⁹⁹. (2) Die Äußerungen zu Korruption und Heilung des menschlichen Herzens schlagen einen Bogen von Gen 6–8 (6,5; 8,21) über Ex–Num zu Dtn 29–31 (29,3; 30,6; 31,21), der ebenfalls redaktionsgeschichtlich auswertbar ist und seine (problem- und lösungsbezogenen) Eckwerte in Gen 6–8 und Dtn 29–31 besitzt⁸⁰⁰. (3) Ähnlich greift die Notiz zum Tod Moses im Alter von 120 Jahren (Dtn 34,7) offensichtlich auf Gen 6,3 zurück. (4) Und natürlich ruht die Segens-Klammer Gen 49/Dtn 33 auf den vorangehenden Segensbelegen in Gen (Ur- und Vätergeschichte[n]) und Dtn (alle Buchteile) auf, sodass sich der Segens-Rahmen von Gen und Dtn⁸⁰¹ um das Rettungs-Mittelstück in Ex–Num⁸⁰² legt.

798 Vgl. summarisch Zenger, Tora, 61ff; Schmid, Erzväter, 33.293.296ff; Gertz, Tora, 187ff.191ff.

799 S. dazu Schmid, a.a.O., 296f (Lit.); Zenger, a.a.O., 68f.

800 Vgl. vorab Krüger, Herz, 65ff.73ff, der die Stellen in Dtn 29ff im Kontext als redaktionell beurteilt; Schmid, a.a.O., 293.

801 So vorab Westermann, Bibel, 33f; ders., Theologie, 89; ders., Segen, 244; ähnlich Albertz, Segen, 100f; Urbrock, ABD 1, 760; Vetter, NBL 3, 553; Ska, Introduction, 35f. Das zeigt sich bereits statistisch, wenn Gen 88 und Dtn 51 Belege aufweisen gegenüber 27 in Ex–Num (wobei 14 allein auf Num 22–24 entfallen). Dass dies wesentlich mit den entstehungs- bzw. religions- und theologiegeschichtlichen Analogien zwischen VG und Dtn zusammenhängt, muss hier nicht mehr betont werden. Daneben bestehen natürlich auch Bezüge des Dtn zu Ex–Num, wobei die Gesetzesthematik alles dominiert (s. dazu die Lit. o. Anm. 798).

802 Es weist jetzt abermals eine (innere) Rahmung von Ex/Num um Lev auf (s. nur Zenger, Tora, 68ff; anders etwa Seebass, TRE 26, 186); ob dies bereits mit der besagten formativ-ausgrenzenden Pentateuchredaktion etabliert oder (eher) erst später durch die Einschreibungen in Lev und Num ergänzt wird, spielt hier keine Rolle.

Derart bündelt also die komplexe Segens-Konstellation von Dtn 33, die durch die Parallelisierung mit Gen 49 die entscheidende kompositionelle Pentateuch-Klammer bildet, mehrere vorgegebene Rahmenentsprechungen von Gen und Dtn um Ex–Num: Als pentateuchischer Abschluss der in der Weltgeschichte seit der Schöpfung verankerten mosaischen Tora formuliert sie postdtr. eine unkonditionierte futurische Segensperspektive für Israel. Kompositionell lässt sich dies mit Vereinfachungen wie folgt schematisieren:

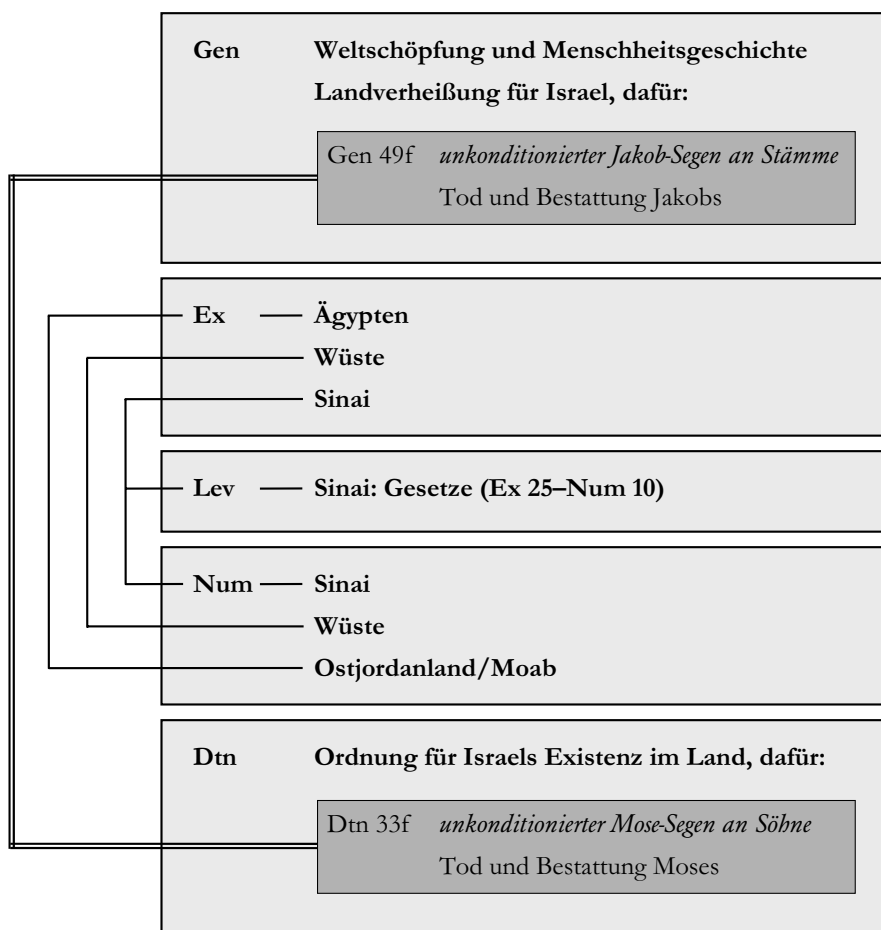


Abb. 44: Kompositionelle Segens-Klammer Gen 49/Dtn 33 im postdtr. Pentateuch

(6) Damit ist – jedenfalls im Blick auf die Segensthematik – die vorliegende *Endtextebene des Dtn* erreicht, die ja zugleich eine *komplexe Synthese sämtlicher Segens-Konstellationen und -Transformationen* darstellt. Als Quintessenz lässt sich festhalten: Innerhalb eines relativ begrenzten *Formulierungsspektrums*, das eine gewisse Tendenz von verbalen zu nominalen Bildungen zeigt, spendet (anders

als in der VG) in aller Regel *Jhwh*⁸⁰³ dem *Volk*, das sehr lange implizit als ›du/ihr‹ angesprochen wird, vitalen *Segen*: Dieser bewirkt materielle Lebenssteigerung im Diesseits und manifestiert sich in ›Natur‹ – was seit den vordtn Anfängen vorab Fruchtbarkeit, Prosperität, Wohlergehen bedeutet – und ›Kultur‹ – was »alles Tun/Werk deiner Hand« (u.ä.) einschließt und diachron eine Entwicklung zur Umfassendheit zeigt –, wobei der lange nachwirkende (vordtn) Schwerpunkt auf der ›Natur‹ liegt; der dtn Grundbestand gewichtet erstmals auch die ›Kultur‹, die zunächst auf die ›Gesellschaft‹ mit ihren verketeten Aspekten ›Religion‹ und ›Ethos‹ (Kultzentralisation und Solidarverhalten) fokussiert ist, und die dtn-spätvorexilische Redaktion ergänzt die ›Kultur‹ um die Aspekte ›Geschichte‹ und ›(Groß)Politik‹ (Historisierung und Völkerhorizont), bevor die dtr.-spätexilische Erweiterung den religiösen Aspekt auf das Verbot von Götterdienst zuspitzt. In religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive tritt die Segenthematik somit in recht unterschiedlichen *sachlichen Kontexten* (s.o.; anders in der VG und in der P) und *argumentativen Funktionen* auf (als rückblickende Konstatierung oder zukünftige [konditionierte] Zusage; als Begründung oder Motivation usf.). Dabei erfährt Segen – seit dem dtn Grundbestand (und weithin in einem markanten Gegensatz zur VG und zur P) – eine *Konditionierung* durch Gebotsgehorsam (u.ä.), die à la longue einen Zug zur Verschärfung aufweist, und steht insofern der Alternative ›*Fluch*‹ gegenüber, was immer stärker (und mit den zunehmenden Nominalbildungen korrelierend) zu einem paritätischen Gegensatz ausgebaut wird – bevor ihm zuletzt der postdtr. Schlussakzent mit der weitgehenden Eliminierung der Segens-Konditionierung für die Zukunft Israels überraschenderweise die Spitze bricht (wobei die älteren Formulierungen notabene stehen bleiben).

Insgesamt muss mithin das gängige Pauschalurteil, wonach im Dtn »der Begriff Segen beherrschend« ist⁸⁰⁴, religions- und theologiegeschichtlich so differenziert werden, dass für die Entstehungsgeschichte vom selbständigen dtn Grundbestand bis zur postdtr., den Pentateuch formativ ausgrenzenden Bearbeitung durchaus unterschiedliche Segens-Konstellationen von – oft zentraler und durchaus ›beherrschender‹ – Bedeutung sind und dabei mannigfache Transformationen erfahren, die meist sensibel auf bestimmte sekundäre Religion(erfahrung)en reagieren.

803 Auf allen Ebenen steht er gelegentlich neben menschlichen Segenssprechern bzw. -vollziehern und parallel zu menschlichen Tätigkeiten, sodass formal ein gewisser *Synergismus* vorliegt; dies mag man durch die Interpretation von *Jhwh* als Erst- bzw. Letztursache auflösen, doch wird das Vermittlungsproblem, wie der Segen *Jhwhs* zwischenmenschlich kommuniziert und vollzogen werden kann, auf der Textebene nicht intensiver reflektiert.

804 So *Westermann* (s.o. Anm. 595); ähnliche Urteile häufiger in der Lit.

4 Die Priesterschrift

Segen spielt kompositionell wie konzeptionell eine wichtige Rolle in der Priesterschrift (P), die in spätexilisch-nachexilischer Zeit das profilierteste literarische Werk darstellt (und noch die vorliegende Endgestalt des Enneateuchs bzw. der Tora – v.a. am Anfang – nachhaltig prägt): Die 22 Belege von בָּרַךְ, deren literarkritische Zuordnung zur P großmehrheitlich unstrittig ist, etablieren zwar kein so dichtes segenthematisches Netz (s.u.), wie es in der VG und im Dtn vorliegt; gleichwohl übt die Segenthematik eine kompositionell-konzeptionell zentrale Rahmenfunktion aus: Der die P eröffnende Schöpfungsbericht erreicht nach der Segnung von (bestimmten) Tieren und Menschen mit der Segnung des Sabbats (Gen 2,3) seinen Höhepunkt, und damit korrespondiert sachlich und literarisch die nach der Vollendung des »Begegnungszelts« berichtete Segnung des Volks Israel durch Mose (Ex 39,43); diese Korrespondenz wird unterstrichen, indem – auf den Erlass detaillierter Opfervorschriften und die Einsetzung der ersten Priester folgend – Aaron (und Mose) im Anschluss an die erste Opferung resp. den Gang ins Begegnungszelt das Volk Israel segnen (Lev 9,22f). Derart erreicht die Schöpfung ihr Ziel und ihre Vollendung erst mit der Etablierung des Kults. Mithin ist, »[d]urchaus vergleichbar mit den Bundesschlüssen, ... die Thematik des Segens Gottes in P^G von nicht geringer Bedeutung«⁸⁰⁵.

Diese kompositionell-konzeptionell reflektierten Segens-Konstellationen und die sich hier wie anderswo (etwa in der priesterschriftlichen VG) manifestierenden Transformationen älterer segenthematischer Vorstellungen dokumentieren sehr deutlich *sekundäre Religionserfahrungen* in der P, wie sie auch aufgrund der weithin anerkannten religions- und theologiegeschichtlichen Verortung der P zu erwarten sind (s.u.). Daher bildet die P das *erste Textcorpus*, das für *das Verständnis der exilisch-nachexilischen (Geschichte der) Segenthematik im AT und deren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* entscheidend ist; es führt die anhand der VG und des Dtn begonnene Beschreibung und Erfassung der Segens-Konstellationen und -Transformationen im Bereich sekundärer Religionserfahrungen erheblich weiter.

Der *Forschungsdiskurs zur P* kann hier insofern knapp referiert werden, als die literarische *Ausgrenzung* der priesterschriftlichen Textanteile (in der Gen sowie in Ex–Lev) das wohl unstrittigste, nahezu allseits anerkannte Ergebnis der Pentateuchkritik repräsentiert: Die vor knapp eineinhalb Jahrhunderten »entdeckte« P kann nach wie vor als der literarische Fixstern am Himmel des Pentateuchs bezeichnet werden⁸⁰⁶.

805 E. Bosshard-Nepustil, *Sintflut*, 127; vgl. zur VG C. Streibert, *Schöpfung*, 72 und Weimar, der aufzeigt, dass »Segen als Leitthema« der Ur- und der Jakobsgeschichte fungiert (Toledot-Formel, 93; s. 89; s.a. *ders.*, *Struktur*, 141).

806 Im Wesentlichen in der heutigen Form wurde die P von Nöldeke, *Untersuchungen* (1869) und Wellhausen, *Composition* (Vorabdrucke 1876–1878) ausgegrenzt (vgl.

Die literarische *Umgrenzung* ist – jedenfalls in den meisten hier relevanten Bereichen – weithin Konsens⁸⁰⁷. Innerhalb der Gen kommen in die P so die fünf Belege der Urgeschichte 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1 (zu 9,26 s.u. B.III.4.e) und die 14 Nennungen 17,16 (zweimal).20; 25,11; 28,1.3.4.6 (zweimal); 35,9; 47,7.10; 48,3; 49,28b α^2 in der priesterschriftlichen VG zu stehen (s.u. B.III.4.b–d zu den strittigen Stellen 25,11; 35,9; 47,7.10; 49,28b α^2). Auch der priesterschriftliche Charakter von Ex 39,43 und Lev 9,22f ist im Prinzip unangefochten, doch spielt hier das postulierte Ende der priesterschriftlichen Grundschrift (P^G) eine Rolle: Bei der zur Zeit modischen Minimalumgrenzung der P^G auf einen bis Ex 29,46 oder Ex 40,33/34/35 reichenden Umfang⁸⁰⁸ werden die Ex- und/oder Lev-Segensbelege erst der (ersten) priesterschriftlichen Ergänzungsschicht (P^S) zugewiesen; demgegenüber scheint mir – ohne dies hier im Detail begründen zu können – aus literarisch-kompositionellen und konzeptionellen Gründen ein *Ende der P^G in Lev 9,24* wahrscheinlicher (dazu s.u. B.III.4.e)⁸⁰⁹. (Im Fall einer minimalen P^G ergäbe sich demgegenüber eine zusätzliche Redaktionsebene und die im Folgenden für die P^G angenommenen Segens-Konstellationen und -Transformationen wären – soweit sie die Ex-/Lev-Belege betreffen – erst das Ergebnis einer P^S-Bearbeitung⁸¹⁰; diese stellt je-

ausführlichst zur Forschungsgeschichte *Frevel*, Blick, 6ff [Lit.]; s.a. *Carr*, Fractures, 43ff; *Ska*, Introduction, 208ff; jüngst *Ziemer*, Abram, 283ff); sie wird – mit Modifikationen – in der einen oder anderen Form nahezu in der gesamten kritischen Forschung akzeptiert (s. etwa *T. Pola*, Priesterschrift, 17ff.44ff; *Otto*, ThR 2002, 126ff; *Zenger*, P, 159; *Nihan/Römer*, débat, 85f; *Gertz*, Tora, 204f).

Bestritten wird die P im Bereich der hier wesentlichen Gen – allerdings nur auf den ersten Blick und in abwegiger Weise – von *A. F. Campbell/M. A. O'Brien*, Pentateuch, 12ff (s.a. für Gen 49 *de Hoop* [s.o. Anm. 536] oder evangelikal z.B. *Ross*, Blessing, 24ff; vorsichtiger zuvor *Campbell*, Text, 32ff). S.a. zur kritischen Diskussion der P in Ex 1–15 *Fischer*, Priesterschrift, 203ff, was hier aber unwesentlich ist.

807 Vgl. die einflussreiche Umgrenzung von *Elliger*, Sinn, 121ff; ähnlich *Zenger*, a.a.O., 163ff und die meisten Einleitungen, Komm. und Monographien (s. aber die folgende Anm.); zur strittigeren Lage ab Ex 1 s. vorige Anm. und u. B.III.4.d.

808 S. zu dieser Tendenz *Frevel*, Blick, 2 (Lit.); *E. Cortese*, Tent, 9f; konkret für Ex 29,46 *Otto*, ThR 1997, 24ff; *ders.*, RGG⁴ 6, 1098; *ders.*, Mose, 44 (sekundär: Lev 9), für 40,33 *Pola*, Priesterschrift, 224ff.343ff; für 40,34 *Gertz*, Tora, 230.232; *Cortese*, a.a.O., 16; *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 129f.143; für 40,35 *Kratz*, Komposition, 230ff.

809 So vorab *Zenger*, TRE 27, 438f; *ders.*, P, 164 (s. dazu *Frevel*, a.a.O., 149ff); *Nihan/Römer*, débat, 99ff; s. bereits *Elliger*, Sinn, 134. Vgl. zu den weiteren Vorschlägen eines Endes in Lev 16,34 (jüngst *Nihan*, Leviticus, 340ff.379ff.608ff im Anschluss an *Köckert*, Pentateuch, 102ff), Dtn 34,8/9 (jüngst *Frevel*, a.a.O., 211.336ff.376ff bzw. *Schmidt*, Priesterschrift, 207f.241ff.251ff), Jos 18,1 (*Lohfink*, Priesterschrift, 198; *Knauf*, Buchschlüsse, 219f), 19,51 (*J. Blenkinsopp*, Structure, 287ff; *ders.*, Prophetie, 175.184) oder 24,29/33 (*Knauf*, Priesterschrift, 113ff; s. *ders.*, Arbeit, 27 bzw. *Nöldeke*, Untersuchungen, 84ff) die Übersichten bei *Pola*, a.a.O., 49f; *Römer*, Pentateuchforschung, 291ff; *ders.*, présentation, Xff; *de Pury*, Beginning, 106f und v.a. *Nihan*, a.a.O., 21ff (Lit.); s.a. knapp *Knauf*, Priesterschrift, 113ff; *de Pury*, Genèse 12–36, 141ff; *Kratz*, Komposition, 231f; *Gertz*, a.a.O., 234f.

810 Das wird für die fraglichen Stellen nicht bestritten (s.u. B.III.4.d). Im Übrigen sind allerdings die P^S-Anteile weniger deutlich; auch hier galt lange grob *Elliger*, Sinn, 121f.127 [s. etwa *Blum*, Pentateuch, 223ff]), bevor neuere Differenzierungen an Einfluss gewonnen haben. Entstehungsgeschichtlich ist dabei die Unterscheidung

doch m.E. ebenfalls noch ein selbständiges literarisches Werk dar, sodass die potentiellen Differenzen bezüglich der genannten Segensbelege P-immanent bleiben und in keinem Fall die umfassenderen Horizonte literarischer Werke wie Ex 1/2–2Kön 25* oder Gen 1–2Kön 25 betreffen.)

Allerdings wird dieser in der Gen (auch in der VG) relativ unstrittige Textbestand unterschiedlich interpretiert: als *literarisch selbständige Quelle* oder als *ältere Quellen literarisch integrierende Redaktion* (oder als *beides zugleich*)⁸¹¹. Ich halte indes mit der Forschungsmehrheit die auf den Vorwurf der Unvollständigkeit hinauslaufenden Einwände⁸¹² gegen den Quellencharakter der P^G insgesamt für nicht stichhaltig; denn m.E. lässt sich ein literarisch-kompositionell und konzeptionell weitgehend geschlossenes und

zwischen einer selbständigen P^S (s. dazu dezidiert *Noth*, Pentateuch 9 Anm. 15) und im strengen Sinn nachpriesterschriftlichen (d.h. die P^S mit weiteren literarischen Großkomplexen verbindenden) Werken wichtig, aber faktisch oft recht unscharf. Die relevanten Bereiche – sie umfassen neben Blöcken in Ex v.a. weite Teile von Lev und Num (s. *Zenger*, P, 173; zu Lev *Nihan*, a.a.O.; zu Num *Achenbach*, Vollendung) – werden zur Zeit intensiver diskutiert, wobei eine starke Tendenz zu späten, nachpriesterschriftlichen und nachdtr. Verortungen in größeren literarischen Horizonten (Enneateuch, Pentateuch u.ä.) zu beobachten ist.

811 Vgl. dazu *Zenger*, TRE 27, 437f; *Otto*, ThR 1997, 5ff; *Frevel*, Blick, 4f; *Nihan*, a.a.O., 20f. Die beiden Pole werden markiert etwa von *Koch*, P, 446 einerseits (eine nicht im geringsten einleuchtende Extremposition vertritt *B. J. Schwartz*, Account, 103ff, nach dem die P eine vorexilische, vollständig erhaltene, selbständige und zudem andere Quellen [J, E, D nach Schwartz] nicht kennende Quelle sei [s. bes. 109; *ders.*, Leviticus, 203ff]) und von *Rendtorff*, Problem, 147ff oder *Van Seters*, Abraham, 279ff; *Ska*, Introduction, 208ff andererseits, während v.a. *Blum*, Vätergeschichte, 420ff; *ders.*, Pentateuch, 223.229ff eine Mittelposition einnimmt.

812 Die Unvollständigkeit der P wird v.a. für die VG reklamiert, welche die P »sehr stiefmütterlich behandelt« (*Wellhausen*, Composition, 15). Doch ist die Folgerung, die P könne hier nicht als selbständiger Erzählfaden gelesen werden (z.B. *Blum*, Vätergeschichte, 426f; *ders.*, Pentateuch, 229f) m.E. zu stark von der nichtpriesterschriftlichen VG gesteuert: Die P erzählt »anders und Anderes« (*Gertz*, Tora, 235), doch ist sie eben an ihr wichtigen Stellen wie 17,1ff; 28,1ff; 35,9ff oder Kap. 23*; 25* auch auffallend breit, sodass – aus nichtpriesterschriftlicher Perspektive – die Erzähldichte sehr stark variiert.

Daher und aufgrund weiterer klassischer Beobachtungen wie Doppelungen usw. scheint die Einschätzung der P als selbständige Quelle (eigener Art) in der VG – neben Abraham- (s.o. B.III.2.b; *Weimar*, Abrahamgeschichte, 24ff) auch inklusive Jakob- (s.o. B.III.2.c; *W. Groß*, Jakob, 321f; *de Pury*, Umgang, 40ff) und Josephgeschichte (s.o. B.III.2.d; *Uehlinger*, Genèse 37–50, 162; *Schmidt*, Josephsgeschichte, 111f; *Schmid*, Josephsgeschichte, 92f [Lit.]) – immer noch die weitaus wahrscheinlichste Lösung zu sein (vgl. neuerdings etwa *Carr*, Fractures, 47; *Gertz*, a.a.O., 232.234f; *Nihan*, Leviticus, 20f; *de Pury*, Beginning, 109f und das Referat von *Otto*, ThR 1997, 5ff; dazu für einzelne Bereiche zahlreiche Lit.).

Dagegen kann auch nicht das Fehlen wichtiger Themen der nichtpriesterschriftlichen VG angeführt werden; und das – hier unwichtige – Problem der fehlenden Einführung Moses lässt sich wohl redaktionsgeschichtlich mit geringem Textausfall erklären (ähnlich wie o. B.III.2.b mit Anm. 289 für Abra[h]a in der nichtpriesterschriftlichen VG).

kohärentes literarisches Werk plausibel machen (s.u. B.III.4.e mit Anm. 905f). Diese Entscheidung ist im aktuellen Kontext insofern folgenreich, als sie die literarischen Horizonte für die Interpretation der Segenthematik betrifft, insbes. in der VG: Im Folgenden werden die P^G-Segensbelege zunächst im Rahmen eines literarisch selbständigen Werks als profilierte Segens-Konstellationen und (traditionsgeschichtlich erhebbarere) -Transformationen analysiert; eine literarisch-kompositionelle Synthese mit der älteren VG erfolgt dann erst bei deren Integration – m.E. in eine literarisch noch selbständige P^{S813} – und bringt dann weitere Transformationen mit sich, wie sich im Rahmen der VG für die nichtpriesterschriftlich-nachpriesterschriftlichen Segensbelege bereits ergeben hat (s.o. B.III.2.b–d). (Während im Fall des [quellenhaft-]redaktionellen Charakters der P^G beide hier getrennt dargestellten Vorgänge enger zusammenrücken bzw. zusammenfallen würden.)

In dieser Perspektive besteht dann die *litera(tu)r- bzw. redaktionsgeschichtliche Leistung* der P generell in der erstmaligen Verbindung von Schöpfungs- bzw. Urgeschichte, VG und Exodus-Heiligtum-Erzählung zu einer weitgespannten Ursprungsgeschichte Israel von der universalen Schöpfung bis zur Einrichtung der partikularen Kultordnung für Israel⁸¹⁴ – was auch die Segenthematik wesentlich betrifft (s.u.).

a) *Die Segensformulierungen in der Priesterschrift:
Übersicht und elementare Beobachtungen*

Die erwähnten Segensbelege in der P^(G) präsentieren sich in einer ersten Übersicht wie in *Abb. 45* dargestellt; sie erlaubt es, einige elementare Beobachtungen und Folgerungen anzustellen.

Auf eine entstehungsgeschichtliche Differenzierung kann hier verzichtet werden, da sich m.E. sämtliche Belege der P^G zuweisen lassen. Da die literarisch-kompositionelle Gestalt der P^S ziemlich unscharf bleibt und einer eingehenderen Begründung bedürfte, sehe ich hier von einer Anführung (möglicher) Segensbelege ab: In der Urgeschichte ist die nachpriesterschriftliche Einzelschreibung 9,26 wohl später zu verorten (s.u. B.III.4.e); die im Horizont der P^S diskutierbaren Stellen aus der VG sind bereits erörtert worden und müssen nur noch knapp erwähnt werden (s.o. B.III.2; s.u. B.III.4.e); und in Ex–Lev bzw. Num lassen sich die über die angeführten Belege hinausgehenden wenigen Segensformulierungen vielleicht im Fall von Num 6 sinnvoll mit P^S verbinden, was auch für das Heiligkeitsetz erwogen werden kann (s. knapp u. B.III.4.e).

813 Über die Bezeichnung »P^S« kann man streiten, da natürlich nicht der oft damit verbundene kultische Fokus vorliegt; hier geht es lediglich darum, dass die nachpriesterschriftliche VG und die Josephgeschichte in eine sekundäre Erweiterung der nach wie vor selbständigen P eingehen, die noch – wie im Detail nachzuweisen wäre – vor der (nachpriesterschriftlichen) literarischen Verbindung mit einem dtr. Geschichtswerk etwa im Umfang von Ex 1/2–2Kön 25* erfolgt (s.o. Anm. 810).

814 So insbes. *de Pury* (zuletzt: Umgang, 48ff; *ders.*, Gottesname, 30f) und *Römer* (vgl. jetzt *Nihan/Römer*, débat, 88f) sowie *Blum*, Pentateuch, 287ff (vgl. *ders.*, Vätergeschichte, 420ff; neuerdings mit Modifikationen in Bezug auf die Verbindung mit der Exoduserzählung *ders.*, Verbindung, 119ff: 154f); ebenso etwa *Otto*, Deuteronomiumrahmens, 264; *ders.*, RGG⁴ 6, 1098ff; *ders.*, Gesetz, 179f.191; *Schmid*, Erzväter, 255ff u.ö. (anders 168 bezüglich Urgeschichte und VG); *Gertz*, Tradition, summarisch 390ff; *ders.*, Tora, 204ff.237f; vorsichtiger z.B. *Carr*, Genesis.

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
Gen 1,22	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Wasser- und Flugtiere	par.: fruchtbar sein, sich vermehren, Wasser füllen/sich auf Erde vermehren	Bericht des Segensvollzugs
1,28	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Menschen: Mann und Frau	par.: fruchtbar sein, sich vermehren, Erde füllen, unterwerfen, herrschen über Tiere	"
2,3	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	7. Tag	par. heiligen	"
5,2	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Menschen: Mann und Frau (V.1f)	par.: Namen geben	"
9,1	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Noah und seine Söhne	par.: fruchtbar sein, sich vermehren, Erde füllen	"
17,16	וַיְבָרֶכְתִּי	Pi. w-Pf.	Gott	Sarah	par.: Sohn geben	unkonditionierte Segensverheißung Gottes für Sarah an Abraham
17,16	וַיְבָרֶכְתִּי	Pi. w-Pf.	Gott	Sarah	par.: zu Volk werden, Völkerkönige hervorbringen	"
17,20	וַיְבָרֶכְתִּי	Pi. Pf.	Gott	Ismael	par.: fruchtbar machen, sehr stark vermehren (12 Fürsten, großes Volk)	perfektische Segenskonstatierung Gottes für Ismael an Abraham und Verheißung
25,11	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Isaak	situativ: nach Tod Abrahams	Bericht des Segensvollzugs
28,1	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Isaak	Jakob	verbunden mit dem Verbot einer kanaanäischen Frau	Bericht des Segensvollzugs
28,3	וַיְבָרֶךְ	Pi. Impf.	אל שדי	dich [sc. Jakob]	par.: vermehren, fruchtbar und zu Völkerschar machen	Segenswunsch Isaaks an und für Jakob
28,4	בְּרַכְתָּ אֲבֹתֶיךָ	Nomen	אל שדי (V.3)	Jakob	׳אל שדי׳ gebe Jakob (und Nachkommen) den Segen Abrahams → Landbesitz	Segenswunsch
28,6	בְּרַכְךָ	Pi. Pf.	Isaak	Jakob		Bericht (Esaus) des Segensvollzugs
28,6	בְּבִרְכּוֹ	Pi. Inf.	Isaak	Jakob		"

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
35,9	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Gott	Jakob-Israel	par.: fruchtbar sein, vermehren (zu Völkerschar), Herrschaft, Land (V.11f)	Bericht des Segensvollzugs (nach Jakobs Rückkehr aus Padan-Aram), mit Namenswechsel (V.10)
47,7	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jakob	Pharao		Bericht des Segensvollzugs
47,10	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jakob	Pharao		Bericht des Segensvollzugs
48,3	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	אל שדי	Jakob	Gotteserscheinung; par.: fruchtbar machen, vermehren, Völkerschar, Landbesitz (V.4)	autobiographischer Segensbericht Jakobs
49,28	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Jakob	sie [sc. die Stämme Israels]		Bericht des Segensvollzugs (V.28bα ²)
Ex 39,43	וַיְבָרֶךְ	Pi. w-Impf.	Mose	sie [sc. die Israeliten V.42]		Bericht des Segensvollzugs Moses nach Begegnungszelt-Bau
Lev 9,22	וַיְבָרֶכֶם	Pi. w-Impf.	Aaron	sie [sc. das Volk]		Bericht des Segensvollzugs Aarons nach Opferdarbringung
9,23	וַיְבָרְכוּ	Pi. w-Impf.	Mose und Aaron	das Volk		Bericht des Segensvollzugs Moses und Aarons nach Besuch des Begegnungszelts

Abb. 45: Segensformulierungen in der P

Der Überblick über die P-Belege gestattet es wiederum, einige *elementare Beobachtungen* zu notieren: (1) Die *Belegdichte* der Segensformulierungen ist weniger signifikant als bisher. Allerdings beziehen sich die Werte auf ein rekonstruiertes Gebilde: den kritisch zu erhebenden P-Textbestand. Daher werden hier nur einige grobe, generelle Tendenzen indizierende Aussagen gemacht, die sich an der klassischen Standardumgrenzung von Elliger orientieren (die für die Gen immerhin weitgehend anerkannt ist)⁸¹⁵. (a) Der genaue *statistische Wert* hängt natürlich von der Einzelrekonstruktion ab, ist aber jedenfalls signifikant geringer als in den biblischen Büchern der Gen (1533 : 88 = 17,4) und des Dtn (959 : 51 = 18,8) insgesamt (s.o. B.III.1), aber immer

815 Vgl. Elliger, Sinn, 121ff. Entsprechend zum nur grob abschätzenden Charakter dieser Auswertungen beschränke ich mich hier auf einen Überblick auf Versbasis (statt wie bisher auf der genaueren Wortbasis).

noch markant höher als der atl. Durchschnittswert (23213 : 437 = 53,1). Bei einer Umgrenzung nach Elliger⁸¹⁶ – jedoch auf den Bereich Gen 1,1–Lev 9,24 beschränkt (s.o. Anm. 809) – ergibt sich rund ein בָּרַךְ-Beleg auf 28 Verse (618 : 22 = 28,1). (b) Aufgrund der *Belegverteilung* resultieren aber starke Differenzen: In der Urgeschichte ist die Dichte mit ca. 150 : 5 = 30,0 innerhalb der P etwa durchschnittlich, zeigt aber v.a. im Schöpfungsbericht eine Konzentration; in der priesterschriftlichen VG wird die höchste Dichte erreicht (ca. 133 : 14 = 9,5), während sie im Bereich der Exodus-Heiligtum-Erzählung (Ex 1–Lev 9) – bei der genannten Umgrenzung – stark absinkt (ca. 335 : 3 = 111,7) und am Ende konzentriert ist. (c) Dabei sind *punktuelle Ballungen* festzustellen in Gen 1 (dreimal); 17 (dreimal); 28 (fünfmal) und Lev 9 (zweimal) sowie wohl in Gen 47 (zweimal).

(2) Aussagekräftiger und wichtiger ist die schon prima vista erkennbare und bisher (und dann auch in Hiob) nicht erreichte *Geschlossenheit der Segens-Konstellationen*: (a) *Sprachlich* bestehen die 22 Belege aus 21 Pi‘el-Verbalformen (Partizipialbelege fehlen völlig) und einem Nomen in Gen 28,4, was ein Verhältnis von 21 : 1 (gegenüber 4,6 : 1 im AT insgesamt) ergibt. (b) Es lassen sich *zwei profilierte Segens-Konstellationen* beobachten. Während die Segensinhalte (im Horizont der altisraelitischen Segensthematik) zunächst unauffällig bleiben, sind Spender und Empfänger signifikant: Einerseits segnet Gott Dinge, Tiere und Menschen, andererseits wird Segen zwischenmenschlich vermittelt; im Ablauf dominiert dabei die vertikale Segensrelation am Anfang (exklusiv in der Urgeschichte, in der priesterschriftlichen VG bis Gen 25,11) und die horizontale zwischenmenschliche Segensrelation am Ende (in der priesterschriftlichen VG ab Gen 49,28; exklusiv in Ex–Lev), während die priesterschriftliche VG dazwischen den Übergang bildet und beide Konstellationen parallel nebeneinander bietet (Gen 28,1–48,3). Negativ ist festzuhalten, dass Gott in der P nirgends als Segensempfänger erscheint (zu Gen 9,26 s.u. B.III.4.e).

Daraus lassen sich zwei *Folgerungen* ziehen, die für die Analyse einen heuristischen Wert besitzen: (1) Die Segensbelege sind – zumindest am Anfang und Ende – offenkundig planvoll verteilt und positioniert; das deutet auf eine wichtige literarisch-kompositionelle (und konzeptionelle) Bedeutung der Segensthematik hin, die es im Verein mit weiteren Indizien genauer herauszuarbeiten gilt. (2) Dabei gilt es die profilierten Segens-Konstellationen – zumal in ihrer narrativen Abfolge und Entwicklung – genauer zu beschreiben und auszuwerten in ihrer Bedeutung für die P-Konzeption insgesamt. Dementsprechend werden nun die Segensbelege in ihrer Abfolge in der Urgeschichte, der

816 Ohne dies hier erörtern zu können, ist sie insbes. im Exodusbuch sicherlich viel zu breit veranschlagt; bei einer Minimalumgrenzung, wie sie etwa *Pola*, Priesterschrift, 224ff.343ff vornimmt (s.o. Anm. 808), umfasst die P im Exodusbuch einen knappen Drittel des Umfangs nach Elliger.

priesterschriftlichen VG und der (eng anschließenden, nur aus praktischen Gründen separat dargestellten) Exodus-Heiligtum-Erzählung analysiert (B.III.4.b–d), bevor eine Zusammenschau die Ergebnisse summiert (B.III.4.e).

Die *Forschungsgeschichte zur Segensthematik in der P* lässt sich knapp summieren, da die Segensthematik im Rahmen der P mehrheitlich eine untergeordnete Rolle spielt; dies wird indes dem Gesamtbefund von בָּרַךְ in der P nur sehr beschränkt gerecht. Über die Ausführungen in der allgemeinen Forschungsgeschichte (s.o. A.III) hinaus sind aus der neueren Debatte folgende Präzisierungen wichtig:

Gerhard v.Rad gelangt bei seiner Arbeit zur P⁸¹⁷, die er aus zwei parallelen Quellen zusammengesetzt sieht und als Geschichtsbericht (nicht als Codex) versteht (166f.188), zu folgenden segenthematischen Ergebnissen: Bei der Schöpfung hat Gott zunächst die »Ruhe [sc. am 7. Tag, M.L.] ... – und dies ist nun sein [sc. des Verfassers der P, M.L.] spezieller Glaube – ... gesegnet und geheiligt« (169); der Schöpfungssegens mit dem Gebot der Fruchtbarkeit (Gen 1,28) wirkt sodann geschichtlich in der »Weitergabe des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht« fort (171), so etwa im Mehrungssegens für Isaak (177). Später betont die P nach v.Rad die »erstmalige Erscheinung des כְּבוֹד יְהוָה vor allem Volk auf dem Sinai« (179) und die »Konstituierung eines Kultus« (180).

Unabhängig vom methodischen Verfahren erkennt v.Rad bereits wesentliche Aspekte der »geschichtstheologischen« Fassung (auch) des Segens bei P, doch bleibt bei ihm die Segensthematik aufs Ganze (allzu) nebensächlich. Darüber hinaus sei angemerkt, dass die bei v.Rad erstmals prominent herausgestellte – und hier dem Jhwhisten zugeordnete – Dynamik von urgeschichtlich sich steigerndem Fluch (Gen 1–11*) und mit Gen 12 einsetzendem Segen für die Väter⁸¹⁸ nach gegenwärtiger Einschätzung wahrscheinlich erstmals in der P vorliegt (s.o. und im Folgenden je z.St.); die Segen-Fluch-Dynamik spielt bei ihr indes keine Rolle, sondern wird erst beim nachpriesterschriftlichen Ausbau der Urgeschichte ergänzt – in kritischer Reaktion auf die P und somit ungleich später, als im Gefolge v.Rads lange angenommen wurde (s.u. B.III.4.e).

Für *Claus Westermann* repräsentiert die P im Rahmen seines Entwurfs (s.o. A.III.2)⁸¹⁹ das »Endstadium« der Institution des priesterlichen Segens (45). Er betont zunächst mit Recht die in der Segensthematik vorliegende Verbindung von Schöpfung und Geschichte (33f); die theologische Bedeutung umreißt er dann anhand der »Einrichtung ... des priesterlichen Segens im Gottesdienst« am Sinai (47), wobei er überzeugend den Heiligtumsbau (mit Erscheinung Gottes [Ex 25–31*; 35–40*]) und den Opferdienst (Lev 9) herausstellt (47); Westermann sieht die P dies in Num 6,22ff weiterführen, und er skizziert anhand dessen das Segensverständnis der P (Gott als Subjekt; Vollzug in Wort und Handlung; Zuwendung Gottes als Inhalt; Ort am Ende des Gottesdienstes [45f]).

Während diese literarhistorische Beurteilung problematisch ist, gilt es den segenthematischen Brückenschlag von der Schöpfung zur Geschichte weiter herauszuarbeiten; dabei wird dann gegen Westermann (34) auch die spezifische Funktion der Segensthematik in der priesterschriftlichen Urgeschichte zu beachten sein.

817 Priesterschrift (1934); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text; s.a. summarisch *ders.*, Theologie 1, 153ff.245ff.

818 S. zu Gen 12 *v.Rad*, Priesterschrift, 18ff; *ders.*, ATD 2–4, 4ff.121ff; *ders.*, Theologie 1, 163ff; ähnlich im Grundsatz auch *Westermann*, Genesis 1–11, 2; *ders.*, BK 1/1, 89ff.800ff; *ders.*, BK 1/2, 16f u.ö. sowie neuerdings *Frettlöh*, Theologie, bes. 289ff.

819 Bibel (1968); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text; s.a. *ders.*, Theologie, 94f.

Noch eingehendere Beachtung findet der Segen in der P aus naheliegenden Gründen bei *Gerhard Wehmeier*, dessen Sicht in Grundzügen bereits o. A.III.3 referiert wurde; mit Recht betont er, dass der Segen zunächst »der ganzen Menschheit« gilt⁸²⁰ und dann im kultischen Segen von Lev 9,22–24 einen »feierlichen Abschluss« erreicht (213 Anm. 9).

Indes ist seine These einer erstmaligen Verbindung von (jhwistischer) Mehrung und (dtn) Landgabe in der P zu modifizieren (s.u. bei Anm. 870).

Mehrere Arbeiten sind in neuerer Zeit der Segensthematik in einzelnen Bereichen der P nachgegangen; dabei haben vorab *Walter Groß* und *Peter Weimar*⁸²¹ sowie *Christian Streiber*⁸²² Segen als Leitthema der Ur- und der Jakobsgeschichte herausgearbeitet.

An diese und weitere Einsichten kann im Folgenden angeknüpft werden.

Jüngst hat *Erich Bosshard-Nepustil* die bislang unterschätzte Bedeutung der Segensthematik für die Gesamtkomposition der P moniert⁸²³: In Korrespondenz zur bundestheologischen Zweiteilung und näherhin zu den Toledot hält er die Segensaussagen in der P mit Recht für planvoll verteilt (126f). Näherhin weist er auf die singulären Gemeinsamkeiten zwischen Gen 9,1.7 und 35,9.11 hin (126), die in die chiasmatische Struktur der P insgesamt eingebunden sind (132ff.140ff.292).

Diese wichtigen Beobachtungen gilt es aufzunehmen und im vorliegenden Rahmen weiterzuführen – auch kompositionell über Ex 40,34 hinaus bis zu Lev 9,22–24 (s. 143).

Demgemäß werden nun die literarisch-kompositionelle und konzeptionelle Relevanz der Segensthematik in der P herausgearbeitet und dabei im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung insbes. die religions- und theologiegeschichtlichen Transformationen der priesterschriftlichen Konstellationen gegenüber älteren Traditionen analysiert, sodass die spezifisch segenthematische Leistung der (erstmalig) Schöpfungs- bzw. Urgeschichte, VG und Exodus-Heiligtum-Erzählung verbindenden P^G gewürdigt werden kann.

b) *Die priesterschriftliche Urgeschichte*

Die priesterschriftliche Urgeschichte zeigt, wie bereits erwähnt, eine etwas erhöhte Belegdichte – mit einer Ballung in Kap. 1 – innerhalb der P (im Folgenden ist, wenn nicht anders vermerkt, immer die P^G im Blick); der P-Bestand ist hier problemlos als literarisch selbständiges, »quellenhaftes« Werk lesbar. Deshalb und weil sämtliche Segensbelege (abgesehen von Gen 9,26, dazu s.u. B.III.4.e) unbestritten zur P gehören, kann die entstehungsgeschichtliche Diskussion (mit der jüngst starken Tendenz, die nichtpriesterschriftlichen Partien nachpriesterschriftlich einzuordnen⁸²⁴) ausgeklammert werden.

820 Segen (1970), 211; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

821 *Groß*, Jakob (1968), 321ff; *Weimar*, Toledot-Formel (1974), 93; *ders.*, Struktur (1984), 141 (s.o. Anm. 805).

822 *Schöpfung* (1993), 65ff.

823 *Sintflut* (2005); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. – Eine Korrespondenz von Genealogien und Segen in der Gen umreißt flächig auch *T. Hieke*, Genealogien, 257ff (z.T. mit falschen Zählungen von בָּרַךְ [s. 257.261]).

824 Vgl. dazu knapp: *Blenkinsopp*, Genesis 1–11, 49ff und jüngst *M. Arnoth*, Fall, summarisch 227ff; s.a. die Forschungsreferate von *Witte*, Urgeschichte (der selber mit zwei Quellen rechnet); *Schmid*, Erzväter, 165ff; jüngst *A. Schüle*, Prolog, 11ff; s. bes. zu Gen 2,4b–3,24 jetzt *Otto*, Paradieserzählung, 173ff; *Schmid*, Unteilbarkeit, 37f und die Referate von *Gertz*, Adam, 215f.235f; *Zenger*, Pentateuchtexte, 176f.180;

Die ersten drei Segensformulierungen bietet der programmatische priester-schriftliche Bericht der Erschaffung der auf den Menschen zentrierten Welt, indem der *göttliche Schöpfungssegens* in Gen 1,22.28; 2,3 am 5., 6. und 7. Tag den Wasser- und Flugtieren, den Menschen und dem Sabbat zugesprochen wird.

Nachdem die verschiedenen Daseinsbereiche der Welt durch Wort und Tat ausdifferenziert und »gemacht« sind (Tag 1–3), werden ihnen einerseits (unbelebte) Pflanzen und Gestirne (Tag 3–4) und andererseits Tiere und Menschen (Tag 5–6) zugeordnet: Am 5. Tag werden Wassertiere und Flugtiere (in der Luft) für die Bereiche »Wasser« und »Luft« geschaffen (V.20f). וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים לְאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיּוֹמִים וְהַעוֹף יִרֶב בְּאֶרֶץ וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים לְאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ וַרְדּוּ: »Und Gott segnete sie, indem er sprach: »Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt das Wasser in den Meeren; und die Vögel sollen sich vermehren auf der Erde« (V.22). Am 6. Tag werden auf der Erde die Tiere geschaffen und dann ebendort auch – nach dem »Bild« Gottes und als eigenes, achttes und letztes Schöpfungswerk – die Menschen, worauf es heißt: ... וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים לְאמֹר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ וַרְדּוּ: »Und Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: »Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht ...« über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels sowie das Vieh und die Tiere auf der Erde (V.28). V.29f ergänzen, dass sich sämtliche Lebewesen (noch) vegetarisch ernähren. Damit ist die Erschaffung von Himmel und Erde vollendet (2,1ff), und die P berichtet, dass Gott am 7. Tag ruht (שָׁבַת): ... וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שָׁבַת מְקַלְמְלֵאֲתָהּ: »Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all seiner Arbeit ...« (V.3). So enden die (erst sekundär so benannten?) Toledot des Himmels und der Erde (2,4a).

Der Anfang der P und – jetzt – zugleich der Bibel ist *literarisch* ausgesprochen kunstvoll aufgebaut, wie immer wieder herausgearbeitet wurde⁸²⁵; zugleich indizieren einige Befunde, dass hier nicht ein in sich geschlossenes Stück, sondern der programmatische Anfang eines weiterführenden Werks vorliegt⁸²⁶: So zeigen etwa der mit der Erfahrungswelt kontrastierende Vegetarismus aller Lebewesen und das Verhältnis von Menschen und Landtieren (gemeinsamer Lebensraum, Herrschaftsrelation, Vegetarismus, nicht gesegnete Tiere) eine instabile Welt und lassen eine literarische Fortsetzung erwarten – was später literarische Rückbezüge in P-Passagen bestätigen (s.u. zu Gen 5,2; 9,1).

Entstehungsgeschichtlich vermögen literarkritische und (methodisch wie konkret sachlich problematische) überlieferungsgeschichtliche Differenzierungen nicht zu überzeugen, sodass man diesbezüglich mit Recht weithin von Texteinheitlichkeit ausgeht⁸²⁷.

Blum, Gottesunmittelbarkeit, 14ff, zu Gen 6–9 s. Krüger, Herz, 73ff; Bosshard-Nepustil, Sintflut, 49ff (Lit.), zur Gen insgesamt s. Wenham, Priority, 241ff.

825 Vgl. dazu – unabhängig von der Entstehungsgeschichte – neben den Komm. v.a. Steck, Schöpfungsbericht, 199ff; M. Vervenne, Texture, 44ff; M. Bauks, Programmschrift, 333ff.

826 S. etwa Bauks, a.a.O., 333ff; E. Firmage, Genesis 1, bes. 109ff (mit wenig überzeugendem Bezug auf das Heiligkeitsgesetz); s. bes. zu 1,26ff: Steck, a.a.O., 144ff; s. zur Urgeschichte insgesamt Witte, Urgeschichte, 147f.

827 Vgl. mit diesem Ergebnis – und traditionsgeschichtlichen Optionen – die Über-sichten von Steck, a.a.O., 15ff.28ff; Westermann, Genesis 1–11, 16ff; ders., BK 1/1, 113ff; neuerdings z.B. Ruppert, Genesis 1, 57ff.99; Seebass, Genesis 1, 62.87f.90f; Witte, a.a.O., 119 (Lit.); Arnoth, Fall, 22ff; anders wieder Vermeylen, Genèse 1, 142ff, der aber 1,22.28a; 2,3 ebenfalls der P^G zuschreibt.

An den *Segens-Konstellationen von Gen 1,22.28; 2,3* sind v.a. die Inhalte, die Adressaten und die (traditionsgeschichtlichen) Transformationen interessant:

- *Formal* liegen, wie in der P fast durchwegs, Narrative vor, wobei der Segensvollzug allein durch eine Äußerung Gottes erfolgt (vgl. **אמר** 1,22.28) bzw. in 2,3 aus der Erzählperspektive berichtet wird.
- Ebenso typisch fungiert Gott (**אלהים**) als unmittelbarer *Segensspender*. Entsprechend der inklusiv-monotheistischen Gottesvorstellung der P⁸²⁸ benutzt er weder göttliche (s.o. B.II.1.a zu den älteren Primärtexten KAgr 8,2; 9,6; 10,1; s.a. Qom 3,3) noch menschliche (s. am Ende der P) Vermittlungsinstanzen; vielmehr wird die Segensvermittlung theologisch streng auf Gott zurückgebunden, um jedweder Vorstellung von vermittelnden Instanzen oder autopoietischen Kräften der Erde zu wehren.
- Der *Segensinhalt* wird mit **לאמר** (o.ä.) und folgenden, eine göttliche Begabung oder Verleihung ausdrückenden Imperativen/Jussiven angeschlossen und in für die P charakteristischer Weise als Fruchtbarkeit (**פרה**) und Vermehrung (**רבה**) sowie Fülle (**מלא**) bestimmt (1,22.28)⁸²⁹. Dies wird in 1,28 für die Menschen – universal und singular – um den (wirkungsgeschichtlich bekanntlich so folgenreichen) Auftrag zur Unterwerfung (**כבש**) der Erde und zur Herrschaft (**רדה**) über die Tierwelt ergänzt (s.u.), der »unter dem Primat des Segens [steht]«⁸³⁰; dass dieser Auftrag gerade kein Bund ist (auch kein einseitiger), gilt es gegenüber Julius Wellhausen festzuhalten. Ebenfalls praktisch einzigartig ist 2,3, wo der Bericht des Vollzugs von **ברך** durch paralleles **קדש**: »heiligen« erläutert wird (s.u.).
- Eng mit den Inhalten verbunden sind die *Segensempfänger*. In 1,22 sind es die Wasser- und Flugtiere⁸³¹, also die den nicht-menschlichen Lebens-

Angemerkt sei, dass selbst bei einem *überlieferungsgeschichtlichen* Ansatz, wie ihn *W. H. Schmidt* verfolgt, die Segensformulierungen aufgrund ihres Sprachgebrauchs und ihrer Stellung durchwegs als (redaktionell) von der P ergänzt gelten (Schöpfungsgeschichte, 121.148.157f.160).

828 Vgl. dazu etwa *de Pury*, Gottesname, 25ff; *Schmid*, Differenzierungen, 31ff.

829 **פרה** + **רבה** in der P noch Gen 8,17; 9,1.7; 17,20; 28,3; 35,11 (s.a. 47,27); Ex 1,7 – oft im Kontext von **ברך** (sonst im AT selten: Lev 26,9; Jer 3,16; 23,3; Ez 36,11), zusätzlich mit **מלא** Gen 1,22.28; 9,1; Ex 1,7 (s. die Synopsen bei *Pola*, Priesterschrift, 356; *Ziemer*, Abram, 300f).

830 *Janowski*, Statue, 205. *Schmidt*, Schöpfungsgeschichte, 148 sieht in diesem Auftrag zu Recht ein Novum der P: Dies gilt für die terminologische Fassung (**כבש**; **רדה**) und die territoriale Universalität (Tierwelt und gesamte Erde) des »dominium terrae« – wobei ja das dominium terrae seinerseits auf der Gottebenbildlichkeit fußt, wie die neuere Forschung mit Recht betont (s. nur *Groß*, Priesterschrift, bes. 30ff; *ders.*, Gottebenbildlichkeit, 38ff.53f; *Janowski*, a.a.O., 187ff; die Beiträge in: *Mathys [Hg.]*, Ebenbild; zur älteren Forschungsgeschichte *L. Scheffczyk [Hg.]*, Mensch).

831 Die anfängliche Segensaussage in V.22 bezieht sich ausweislich des **אדם** nach V.21 auf beide Spezies-Gruppen (s. etwa *Steck*, Schöpfungsbericht, 65), auch wenn dann

räumen zugeordneten Tiere, die Segen erhalten, in 1,28 – ebenso universal – die in singulärer Weise direkt angesprochenen Menschen beider Geschlechter (זָכָר וּנְקֵבָה). Negativ fällt auf, dass die Pflanzen keinen Segen erhalten (und nach der P auch nicht benötigen, wohl da ihre Fruchtbarkeit und Vermehrung damals unproblematisch war und sie für die P auch nicht als Lebewesen gelten)⁸³²; und dasselbe trifft für die Landtiere zu, weil sie – wie schon lange gesehen wird – den Lebensraum »Erde bzw. (Trocken-)Land« mit den Menschen teilen müssen und in gewisser Konkurrenz zu ihnen stehen: Der Fruchtbarkeit, Vermehrung und Fülle umfassende Schöpfungssegens der P kann gemäß dem (hier kosmologischen) Ordnungsdenken pro Lebensraum nur einer Spezie(sgruppe) zukommen⁸³³, und dass er dem Menschen zufällt, versteht sich in der anthropozentrischen Perspektive der P auf die Schöpfung von selbst. Segen wird also nicht einfach undifferenziert-umfassend verteilt, sondern bedeutet eine besondere Auszeichnung bestimmter Lebewesen⁸³⁴.

Während in der P Segen sonst auf Lebendiges beschränkt bleibt, gilt er in 2,3 objekthaft dem 7. Tag⁸³⁵, den Gott – in vorausweisender Perspektive auf die Andauer der Zeit – auch »heiligt« und so »als einen besonderen, ihm zugehörigen gegenüber den anderen ausgrenzt«⁸³⁶; dies wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass hier der krönende Abschluss des P-Schöpfungsberichts erreicht wird⁸³⁷.

die Explikation syntaktisch (Wechsel von der Anrede der Fische zur Rede über die Vögel in der 3. Person) und inhaltlich (s.o.) variiert; dies mag eine gewisse Abwertung der Flugierte implizieren – ob man dies nun überlieferungsgeschichtlich deutet oder sachlich (die sich zumindest zeitweise בְּאֶרֶץ: »auf der Erde« befindenden Vögel stehen in einer gewissen Konkurrenz zum Menschen [s. *Schmidt*, Schöpfungsgeschichte, 121; *Seebass*, Genesis 1, 76]).

832 S. dazu bes. *Gunkel*, HK 1/1, 110; s.a. *Westermann*, BK 1/1, 122; *Pola*, Leben, 251.

833 Es sei an die ältere Analogie von Gen 27 im familiären Bereich erinnert (s.o. B.III.2.c z.St.), die die P übernimmt (s.u. zu 28,1ff). Die Exklusivität des Segens besitzt aber auch eine unmittelbar lebensweltliche Evidenz im Blick auf das problematische Verhältnis der Menschen zu den sie bedrohenden wilden (Land-)Tieren.

834 Will man – m.E. in fragwürdiger Weise – im Blick auf gegenwartsbezogene Interpretation den Segensvollzug mit *Crüsemann*, Gen 1,26–2,3, 109 unbedingt als Verleihung einer »eigene[n] Würde« verstehen, sollte auf jeden Fall klar werden, dass sie – nach der P – den Landtieren gerade nicht zukommt.

835 Vgl. dazu die Parallelen in Primär- und Sekundärtexten o. A Anm. 331.

836 *Steck*, Schöpfungsbericht, 194; so im Grundsatz meist, etwa *Gunkel*, HK 1/1, 115; *Westermann*, BK 1/1, 235f; *Janowski*, Tempel, 59; *Seebass*, Genesis 1, 88 (»für sich beschlagnahmen«); *Steins*, Zeit, 10; *Crüsemann*, Gen 1,26–2,3, 117; *A. Schenker*, Segnung, 42ff, der dabei einen Gegensatz zwischen 1,28 und 2,3 vermutet.

Diese besondere Qualifizierung durch paralleles בָּרַךְ + קִדְּשׁ findet sich im AT nur noch im Dekalog Ex 20,11 – ebenfalls vom Sabbat.

837 So etwa mit *I. Nowell*, Kontext, 82; *Seebass*, Genesis 1, 64ff und s.o. Anm. 825.

- Dazu passt auch, dass Segen und Heiligung des 7. Tags in 2,3 – erstmals und in Gen 1 (d.h. 1,1–2,4a) wie in der P ohne Parallele – eine *Begründung* erhalten. Sie erfolgen, weil Gott dann sein Schöpfungswerk vollendet (s. V.2) und »von all seiner Arbeit« geruht hat: Die spezielle Qualifizierung des objekthaften 7. Tags durch Segnung und Heiligung liegt in der Besonderheit des göttlichen Handelns am 7. Tag begründet, wobei »das ›Segnen‹ die fortdauernde, lebensförderliche Gültigkeit dieser Ordnung [bewirkt]«⁸³⁸; dies erfolgt in theo- (und bei Einbezug der ätiologischen Funktion dann auch anthropo-)zentrischer Perspektive, wie sie ähnlich schon mehrfach begegnet ist.

Im Vergleich mit inner- wie außerbiblischen Traditionen vollzieht die P hier einige tiefgreifende *Transformationen*: Zunächst fällt inhaltsbezogen die *Expansion des Segens* für die Menschen in 1,28 auf; sie erweitert die traditionell-biblischen Gehalte (in der VG und im Dtn) ›Fruchtbarkeit‹ und ›Vermehrung‹ (freilich in typischer P-Kombination als פרה + רבה + מלא) um das dominium terrae. Dabei werden die Unterwerfung der Erde und die Herrschaft über die Tierwelt sowohl terminologisch (רדה; כבש) als auch räumlich (ganze Erde, gesamte Tierwelt) neu und singulär – und im AT auch singulär bleibend – gefasst⁸³⁹; auch darauf bezieht sich das וַיִּהְיֶה־טוֹב מְאֹד: »und siehe, es war sehr gut« (V.31)⁸⁴⁰. So belegt auch die Segensthematik deutlich, dass die exilisch-nachexilische P spezifische historische Großmachtserfahrungen und eine Demotisierung/Universalisierung von Königsvorstellungen (nach dem Untergang des jüdischen Königtums) kennt; vor diesen historischen und theologiegeschichtlichen Hintergründen gewinnt die priesterschriftliche Transformationsleistung an Profil und Schärfe (zumal für rezeptionsgeschichtlich an Gen 1 gewöhnte

838 Janowski, Tempel, 59; ebenso Knauf, Arbeit, 27. – Der Sabbat markiert also bezüglich der ›Produktion‹ – nicht aber bezüglich Fruchtbarkeit und Vermehrung des ergangenen Schöpfungssegens – selbst für Gott eine Begrenzung (s. Schenker, a.a.O., 44f.50f; Uehlinger, Segen, 397), was auch für das menschliche ›Schaffen‹ Implikationen zeitigt.

839 S.o. Anm. 830; in der von der P rezipierten Stelle Ps 8,4ff werden die Herrschaftsrelationen des königlichen Menschen markant anders gewichtet und formuliert, und dasselbe gilt für Hiob 7,17f.

Syntaktisch indiziert die P die Sonderstellung des Segens für die Menschen, indem sie von Gott direkt angesprochen werden: וַיִּאמֶר לָהֶם (s.a. V.29). Diese für die P auch weiterhin konstitutive Relation (s. dazu Steck, Schöpfungsbericht, 55ff) bleibt den Menschen vorbehalten (und sollte als lectio difficilior textkritisch nicht mit \mathfrak{C} zu לאמר verändert werden – gegen Westermann, BK 1/1, 110 [s. aber 221] u.a.).

840 Dieses eindeutige Urteil wurde literargeschichtlich implizit relativiert, indem die Paradieserzählung 2,4b–3,24 – sofern sie, wie o. Anm. 824 vermutet, tatsächlich nachpriesterschriftlich ist – die Ambivalenzen der Wirklichkeit auch des Menschen als eines »Geschöpf[es] zwischen Segen und Fluch« einfließen lässt (Speckermann, Ambivalenzen, 375).

Ohren): Sie entgrenzt die Segenthematik universal auf alle Menschen und setzt diese zur Erde (und Tierwelt) insgesamt in ein (Herrschafts-)Verhältnis.

Und Ähnliches gilt – ebenfalls inhaltsbezogen – für die schöpfungstheologisch verankerte *Segnung und Heiligung* des 7. Tags (s.o.) und für den allein und unmittelbar segnenden *Spender* Gott (s.o.).

Die grundlegendste Transformation bzw. Innovation der P besteht aber zweifellos in der prinzipiellen Einführung eines *Schöpfungssegens*, indem den von Gott einmalig erschaffenen Empfängern (bestimmten Tieren, den Menschen und dem 7. Tag) mit dem Segen dauernder (innerweltlicher) Fortbestand zugesichert wird. In der atl. Urgeschichte sonst (wenn und soweit sie überhaupt vorpriesterschriftlich in Betracht kommt) fehlen ja Segensbelege völlig (9,26 ist später und zeigt eine ganz andere Konstellation); und auch in altorientalischen Schöpfungserzählungen begegnet nirgends eine Segnung von Tieren, Menschen oder Tagen nach deren Erschaffung⁸⁴¹. Angesichts der unbestreitbaren priesterschriftlichen Kenntnis und Rezeption solcher Erzählungen zeigt sich abermals die traditions- bzw. religions- und theologiegeschichtliche Innovationskraft der P: Sie führt die ihr bekannten Segensaussagen der vorpriesterschriftlichen VG bis zur Schöpfung zurück und fundiert so die Segensgeschichte der Erzväter Israels in einer segenthematischen Schöpfungs- und Urgeschichte der Menschheit. Umgekehrt führt im kompositionellen Ablauf der P, wie sich sogleich zeigen wird, der universale und exklusiv von Gott selber gewirkte Schöpfungssegens für die Menschen (1,28) weiter in die menschheitliche Urgeschichte (5,2; 9,1) und die israelitische VG (17,16.20 etc.), sodass in der P erstmals ein genuiner Zusammenhang des Segens Gottes in Schöpfung und Geschichte theologisch herausgearbeitet wird.

In der P folgen auf den Schöpfungsbericht direkt die »Toledot Adams« in Gen 5, die mit einem Rückbezug auf die Erschaffung (5,1) und *Segnung der Menschen* (5,2) beginnen:

Die Toledot setzen »am Tag, an dem Gott den Menschen erschuf« (V.1) ein, also am 6. Tag; sie wiederholen, dass die Gattung »Mensch« nach dem Bild Gottes«, als Mann und Frau, geschaffen wurde (V.1f), וַיִּבְרָא אֱתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵם אָדָם בַּיּוֹם הַבְּרָאָם, »Und er [sc. Gott] segnete sie, und er gab ihnen den Namen »Mensch« am Tag, als sie geschaffen wurden« (V.2). Danach folgen die 10 Geschlechter von Adam bis Noah, beginnend mit Seth, der seinerseits nach dem »Bild« Adams (בְּדִמְיוֹ כְּצֶלְמוֹ) gezeugt wird (V.3ff).

Die *literarischen* Rückbezüge auf 1,26–31 – im vorliegenden Zusammenhang v.a. von 5,2 auf 1,28 – sind unübersehbar und bestätigen den Eröffnungscharakter von Kap. 1 ex post. Und *literarkritisch* ist die Zugehörigkeit von V.2 zur P praktisch unbestritten⁸⁴².

841 S.o. A Anm. 79; ein »Schöpfungssegens« für Kreaturen oder Dinge bei oder im Anschluss an deren Erschaffung fehlt m.W. bisher in altorientalischen Texten.

842 Dies gilt auch, wenn man mit einem älteren כָּפַר תּוֹלֵדֶת rechnet (s. *v.Rad*, Priesterschrift, 33ff im Anschluss an *Holzinger* [s.u.] u.a.), denn 5,1bf.3aß* lassen sich klar als Eigenformulierungen der P aufweisen (vgl. etwa *Steck*, Schöpfungsbericht, 145

Die *Segens-Konstellation* entspricht weitgehend derjenigen von 1,28:

- Der *Segensvorgang* wird in die göttliche Handlungsabfolge bezüglich der Menschen ›Erschaffung → Segnung → Benennung‹ eingefügt. Im literarischen Ablauf wird damit der breitere Schöpfungssegens aus Kap. 1 verengt nur für die Menschen als alleinige *Empfänger* weitergeführt; so deutet sich – zumindest im Blick auf den Menschen – eine selektive Zuspitzung und damit eine bestimmte Verständnisperspektive an.
- Der *Segensinhalt* wird nicht explizit ausgeführt, dürfte aber von 1,28 her konzipiert sein. Zusätzlich ergänzt wird Gottes *Benennung* der Menschen mit dem kollektiven Gattungs-/Speziesnamen »גַּנְזָא« (im Unterschied zum Eigennamen »גַּנְזָא« V.1a.3ff); sie macht einerseits generell etwas fass- und begreifbar⁸⁴³ und verbürgt andererseits speziell – als göttliche Benennung – die ›Richtigkeit‹ und ›Angemessenheit‹ dieses Namens⁸⁴⁴.

Die in Kap. 5 folgende *Genealogie* führt dann narrativ aus, wie sich der Fruchtbarkeitssegens usw. aus 1,28 erstmals auswirkt; damit illustriert sie den Fortgang des Schöpfungssegens im geschichtlichen Segen für die ersten Menschheitsgenerationen (wobei die exorbitanten Lebensspannen indes weniger Ausdruck einer besonderen Segenskraft als der urgeschichtlichen Verortung [vor der Flut] darstellen).

Die wesentliche ›*Transformation*‹ – abgesehen von der auch hier gegenüber traditionsgeschichtlichen Vorgaben aus Israel und Mesopotamien neu in genealogische Kontexte eingeführten Segensterminologie – besteht (im narrativen Ablauf auf der synchronen Ebene der P) in der gegenüber Kap. 1 ergänzten *Benennung der Menschen durch Gott* und der (impliziten) genealogisch-geschichtlichen Umsetzung bzw. *Fortführung des (Schöpfungs-)Segens*.

Die in der P folgende (und hier konstatierte, aber unbegründete [s. 6,11–13a]) Sintflut-Erzählung (6,9–8,19*) mündet – gegen außen – in grundlegende

Anm. 582; *Weimar*, Toledot-Formel, 77f; *Westermann*, BK 1/1, 471.481ff; *Ruppert*, Genesis 1, 251f; *Baumgart*, Umkehr, 398f; nicht überzeugend schreibt *Levin*, Jahwist, 99f im Anschluss an *Holzinger*, KHC 1, 58f V.1bf u.a. aus strukturellen Gründen dem Endredaktor zu).

Explizit notiert sei, dass in der häufig als ›Vorlage‹ oder ›Parallele‹ zu Kap. 5 herangezogenen sumerischen Königsliste Segensaussagen fehlen (s. TUAT 1/4, 328ff [Römer]), was auch für weitere vergleichbare Texte gilt (s. *Röllig*, Typologie, 265ff; *D. O. Edzard/A. K. Grayson/H. Otten*, RLA 6, 77ff; *H. S. Kvanvig*, Roots, 159ff; *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 151ff [Lit.]).

843 Vgl. dazu die Benennung der (lebendigen) Tiere durch den Menschen in 2,19f, der ihnen dadurch »die Bestimmung, die sie ... für ihn erhalten«, gibt und »sie in diesen Namen seiner Welt zuordnet« (*Westermann*, BK 1/1, 311; auf entstehungsgeschichtliche Aspekte ist hier nicht einzugehen).

844 S. die Komm., bes. *Gunkel*, HK 1/1, 134; *Ruppert*, Genesis 1, 252; s.a. *G. Schauerte/F.-L. Hossfeld/E.-M. Kindl/H. Lamberty-Zielinski*, ThWAT 7, 137f (*Hossfeld*).

Bestimmungen für die Zeit nach der Flut (9,1–7), die mit der *Segnung Noahs und seiner Söhne 9,1* einsetzen, sowie – gegen innen – im (universalen) Noahbund (9,8–17)⁸⁴⁵.

Als sich nach dem Ende der Sintflut die Menschen und Tiere, die überlebt haben, wieder auf der Erde befinden (8,13*.14–19), handelt Gott abermals in der Geschichte: וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ וְאֶת-בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלאוּ אֶת-הָאָרֶץ »Und Gott segnete Noah und seine Söhne, und er sprach zu ihnen: »Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde« (V.1); danach regelt Gott das (Herrschafts-)Verhältnis zu den Tieren (V.2) und erlässt für die Menschheit – als sog. noachitische Gebote – grundlegende Nahrungs- (V.3f) und Verhaltensgebote (V.5–7), worauf der Bundschluss erfolgt (V.8ff).

Damit ist der *literarische* Ablauf grob umrissen; 9,1 bezieht sich ähnlich wie 5,1 deziert auf 1,28 zurück und wiederholt in V.1b den ersten Teil des Segens wortwörtlich⁸⁴⁶, weshalb auch die *literarkritische* Zuordnung zur P Konsens ist.

Dementsprechend liegt abermals eine zu 1,28 (und 5,1) parallele *Segens-Konstellation* für die nachsintflutliche Zeit vor:

- In der Welt nach der Sintflut *empfangen* den Segen – in Fortsetzung der anthropologischen Konzentration von 5,2 – Noah und seine Söhne, mithin universal die nachsintflutliche Menschheit⁸⁴⁷.
- Für sie wird der *Segensinhalt* aus 1,28 bezüglich Fruchtbarkeit usw. wörtlich wiederholt⁸⁴⁸ und bezüglich der Herrschaft über die Tiere sachlich

845 Vgl. bes. *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 32f.36f; s.a. *Westermann*, BK 1/1, 617; *Ebach*, Bild, 42; *Seebass*, Genesis 1, 205ff. Dies gewinnt angesichts der »dominierende[n] Segenthematik in 9,1ff« (*Steck*, Todesstrafe, 120 Anm. 5) noch an Bedeutung.

846 S. zu diesen Rückbezügen *Koch*, Erde, 235; *Steck*, Welt, 83f; *Zenger*, Bogen, 116f; *Janowski*, Herrschaft, 195f; *Baumgart*, Umkehr, 365ff; *C. M. Kaminski*, Noah, 73ff; *Knauf*, Priesterschrift, 103f Anm. 8; *Bosshard-Nepustil*, a.a.O., 178ff.289; *Armeth*, Fall, 72ff.

Gegen hinten erfüllen sich in der P diese an die Menschen gerichteten (die Inhalte verleihenden) Imperative aus 1,28; 9,1 in Ex 1,(1–)7 – allerdings beschränkt auf Israel (s.o. Anm. 829; s. dazu a. mit Modifikationen *Steck*, Schöpfungsbericht, 53 Anm. 181; *ders.*, Aufbauprobleme, 306f; *Koch*, Erde, 226f; *Schmid*, Erzväter, 70f; *ders.*, Differenzierungen, 31f; *Bauks*, Programmschrift, 339.342f; *Kaminski*, a.a.O., 11ff.131ff u.ö.; *Bosshard-Nepustil*, a.a.O., 127).

847 S. dazu bes. *Steck*, Todesstrafe, 122.124; s.a. *Knauf*, Audiatur, 123; *ders.*, Toleranz, 226. Dabei sind Noah und seine Söhne im Duktus der P-Urgeschichte sicherlich – auch ohne explizite geschlechtliche Ausdifferenzierung des Segens – inklusiv zu verstehen (mit *Ruppert*, Genesis 1, 382; hingegen will *Ebach*, Bild, 38 Anm. 118 dies als Verlust deuten).

848 Auch im Gilgameš-Epos – anders als im sonst auch für die Flutgeschichte wichtigen Atramḫasis-Mythos und in weiteren Flutgeschichten, soweit sie erhalten sind – erhalten Utnapištim und seine Frau gegen Ende der Flut von Enlil einen Segen; dieser besteht indes sehr andersartig (gegen *Speiser*, AB 1, 59) im Werden wie die Götter (Taf. 11, Z.202–205: *George*, Gilgamesh, 716 = Z.192–195: TUAT 3/4, 735 [*Hecker*]; und ähnlich ergeht es Ziusudra am Schluss der sumerischen Fluterzählung Kol. 6, Z.6ff: TUAT 3/3, 457 [*Römer*]).

entsprechend in V.2 formuliert (während die Unterwerfung der Erde im 20 nicht thematisiert wird [s. aber V.7 in BHS]); dabei werden im weiteren Horizont die Nahrungsbestimmungen gegenüber 1,29f an die realen Gegebenheiten adaptiert geregelt (V.3f, woran sich V.5ff anfügen).

Nennenswerte *Transformationen* sind einerseits innerhalb des P-Ablaufs die genannten *nachsintflutlichen Adaptionen* im weiteren Kontext der Segensthematik; andererseits stellt die *Einführung der Segensthematik* an diesem narrativen Ort nach der Flut im altorientalischen Horizont eine Innovation dar, da eben »in Gen 9 Segen und Bund gegenüber Atramchasis ... zugesetzt sind«⁸⁴⁹.

In einem kurzen *Rückblick* auf die priesterschriftliche Urgeschichte mag die vertikale Segensrelation zwischen Gott und Menschen, Tieren und Sabbattag betont werden, wobei sich der göttliche Schöpfungssegens für die Menschen (Fruchtbarkeit usw.; dominium terrae) in der vor- und nachsintflutlichen Menschheitsgeschichte fortsetzt; diese Verhältnisbestimmung und grundsätzlich die innovative Expansion der (bisher geschichtlich mit Vätern [VG] oder Mose/Exodus/Existenz Israels im Land [Dtn; Ex 1/2–2Kön 25* o.ä.] einsetzenden) Segensthematik in Schöpfung und Urgeschichte stellen die grundlegenden Leistungen und – religions- und theologiegeschichtlich im Horizont des alten Orients betrachtet – Transformationen der P dar; sie werden in der weiteren atl. Literaturgeschichte zwar bewahrt, aber nicht weiter ausgebaut.

c) Die priesterschriftliche Vätergeschichte

In der P erfolgt – nach dem universalen Noahbund und dem Abschluss der Noahgeschichte (9,28f) – mit den Toledot der Noahsöhne (Kap. 10*) und näherhin mit den Toledot Sems (11,10–26*) und Terachs (11,27–32*/25,11) in einer starken Konzentrationsbewegung der Übergang zu Abra(ha)m⁸⁵⁰ und damit zur Geschichte der Erzväter Israels; in der P-Komposition erscheinen somit, wie nicht genug betont werden kann, die Segensformulierungen der VG erstmals als Fortsetzung der urgeschichtlichen Segenszusagen Gottes. Hier erreicht die Segensthematik in der – m.E. weiterhin als selbständige Quelle zu lesenden (s.o. Anm. 812) – P die größte Dichte mit den beiden Ballungen in Kap. 17* und 28*; sachlich indes steht der Segen nur bei Jakob im Zentrum, wo konstellativ der Übergang von der vertikalen zur (zunächst pa-

849 So mit Recht *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 159; s. dazu vorige Anm.

850 Vor 12,4bf hat wohl die spätere Verbindung mit der nichtpriesterschriftlichen VG zu einem Ausfall von P-Text (zumindest der Toledot Abra[ha]m o.ä.) geführt – auch wenn dies methodisch unbefriedigend bleibt (s.o. B.III.2.b z.St. mit Anm. 288f). Daher und weil 12,4bf den Kontext inhaltlich zu kennen scheinen, ist m.E. Vorsicht geboten gegenüber weitergehenden Folgerungen aus dem hiesigen Fehlen von P-Segensaussagen an Abra(ha)m.

rallend) horizontalen Segensrelation etabliert wird, während bei Abra(ha)m der Bund alles dominiert.

Die priesterschriftliche VG verbreitert sich beim Abra(ha)m-bund in Gen 17 und umfasst – unkonditioniert – *zwei Segensverheißungen Gottes für Sarah (und damit implizit für Isaak, 17,16) und eine Segenskonstatierung für Ismael (17,20)*.

Nach einigen kürzeren Notizen und dem Bericht der Geburt Ismaels (etwa in 16,1.3.15f*) schließt der vergleichsweise ausladende Bund Gottes mit Abra(ha)m und der Isaak-Linie (17,1–27) an, der hauptsächlich aus Verheißungen Gottes besteht (V.3b–21). Der Bund mit Abra(ha)m sagt diesem generell zu, zum »Vater einer Völkermenge« (אב הַמִּין גוֹיִם) zu werden (V.4f), was Umbenennung (V.5), große Fruchtbarkeit, Hervorbringung von Völkern und Königen (V.6) sowie ewigen Besitz des Landes seiner Fremdlingschaft (V.8) umfasst. Dies wird nach den (kaum sekundären⁸⁵¹) Bundesgeboten in V.9–14 ausdifferenziert, indem zunächst Gott über die umbenannte Sarah (V.15) unkonditioniert verheißt: ⁸⁵² וּבְרַכְתִּי וְנָם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֶן וּבְרַכְתִּי וְהָיָה לְךָ אֶתְנָה וְהָיָה לְךָ אֶתְנָה וְהָיָה לְךָ אֶתְנָה: »Und ich will/werde sie segnen, und auch von ihr will/werde ich dir einen Sohn geben, und ich will/werde sie segnen«, sodass sie zu Völkern gemacht und Völkerkönige (s. V.6) hervorbringen wird (V.16). Abraham ist indes mehr um seinen bereits geborenen Sohn Ismael besorgt (V.17 – deutlich 18,9ff rezipierend), und Gott konstatiert auch über ihn (unkonditioniert und im Perfekt): הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ וְהַפְרִיתִי אֹתוֹ וְהָרַבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאֵר מְאֹד: »Siehe, ich habe ihn (hiermit) gesegnet, und ich will/werde ihn fruchtbar machen und sehr stark vermehren« (V.20), was Volksvermehrung einschließt, während der ewige Bund mit Isaak (und dessen Nachkommen) geschlossen wird (V.19.21). V.23–27 berichten dann die Ausführung der Bundesgebote.

Im Blick auf die *literarische* Einbettung von Kap. 17 in die priesterschriftliche VG müssen die obigen Andeutungen genügen, die entstehungsgeschichtliche Zugehörigkeit ist nahezu unbestritten⁸⁵³.

Die *Segens-Konstellationen* präsentieren sich relativ traditionell und haben ihre Pointe in der Segensdiversifizierung für Isaak und Ismael:

- *Formal* ergehen sämtliche Segensaussagen – entsprechend der einseitigen Bundeskonzeption der P – unkonditioniert⁸⁵⁴. Während in V.16 syntaktisch und inhaltlich klar futurische Segenzusagen (für Sarah und so für Isaak) vorliegen, bietet V.20 mit der Konstruktion הִנֵּה + Perfekt eine

851 Anders insbes. *K. Grünwaldt*, Exil, 27ff; dagegen jüngst *Ziemer*, Abram, 274ff.

852 So mit **20**; 8QGen 1,6 (DJD 3, 147 [*M. Baillet*]), während **6**, **5**, **10** וּבְרַכְתִּי lesen und V.16b auf den Sohn (Isaak) beziehen, was aber offensichtlich lectio faciliior ist (mit *Skinner*, ICC 1, 295; *Ruppert*, Genesis 2, 335).

853 S. etwa *Seebass*, Genesis 2, 111f; *Ruppert*, Genesis 2, 339f; anders und stark differenzierend v.a. *Köckert*, Pentateuch, 83ff und zuvor *Weimar*, Abrahamgeschichte, 24ff, der nicht weniger als vier Ebenen unterscheidet, die Segensaussagen (außer V.16bα*: P^S) aber ebenfalls der P^G zuordnet.

854 Dagegen behauptet *P. R. Williamson*, Abraham, 226, dass »the fulfilment of the divine promise of international blessing [sc. in Gen 17, M.L.] was dependent on the moral blamelessness«, wofür er jedoch den Nachweis schuldig bleibt (s. 146ff.174ff und u. Anm. 860).

bereits realisierte bzw. performativ sich gerade realisierende Segenskonskription (für Ismael), aus der sich dann die folgenden futurischen Verheißungen im *w-qatal* herausentwickeln⁸⁵⁵.

- Als *Segensspender* fungiert Gott (אֱלֹהִים), der sich – in der P-Komposition – kontextuell erstmals als אֱלֹהֵי שָׂרַי identifiziert (V.1; s.u. zu 28,1ff mit Anm. 867).
- Die *Segensempfänger* sind Ismael (V.20) und Sarah (V.16)⁸⁵⁶, mithin implizit auch Isaak, der innerhalb der P-Komposition an dieser Stelle – noch vor seiner Geburt (21,1f³.3–5) – von ihr vertreten werden muss (s. V.19). Es gilt also festzuhalten, dass Ismael segenthematisch in die Abraham-Nachkommenschaft integriert wird, auch wenn der ewige Bund nicht mit ihm geschlossen wird⁸⁵⁷: Segen erhalten die Abraham-Söhne (explizit: Ismael, implizit via Sarah: Isaak), und zwar unbeschadet dessen, dass die gesamte Gottesrede sich dialogisch an die auch priesterschriftlich zentrale Figur Abrahams richtet, die gemäß der P selber keinen Segen erhält.
- Der *Segensinhalt* variiert zwischen den beiden Empfängern: Bezüglich Sarahs erläutert V.16a Segen traditionell als Sohnesgabe (Sohnesverheißung), V.16b weitet dies großpolitisch zur Völkerwerdung und zur Hervorbringung von Völkerkönigen aus (Mehrungsverheißung), was eine Steigerung gegenüber Aussagen wie 27,29.36f.39f bedeutet. Ähnlich besteht nach V.20 in Bezug auf Ismael Segen in Fruchtbarkeit und sehr starker Vermehrung (wieder פָּרָה + רָבָה), dann auch in der Hervorbringung von 12 Fürsten (s. 25,16) und (singularisch) in großer Volkswerdung. Die – sicherlich die exilische/frühnachexilische Situation Israel-Judas spiegelnden – Explikationen des Segens in V.16.20 erfolgen also in einer gewissen Parallelität, wobei beide die grundsätzliche Segenszusage teilen, V.16 dann aber V.20 übertrifft; dies entspricht dem Gesamtbefund, dass in Kap. 17 Segen Ismael und Isaak gilt, dass der (ewige) Bund Gottes aber mit Abraham und nur der Isaak-Linie geschlossen wird (vgl. V.19.21 mit V.7.23ff).

855 Vgl. *Brockelmann*, Syntax, § 135b; *G. Bergsträsser*, Grammatik 2, § 6e; präsentisch: *Gunkel*, HK 1/1, 271; *T. Naumann*, Ismael, 81; *Seebass*, Genesis 2, 97; *Ruppert*, Genesis 2, 333; *Müller*, Kolloquialsprache, 24 (im Horizont der performativen Primärtexte); gegen *GK*, Grammatik, § 106m; *Westermann*, BK 1/2, 304.325 (kohortativisch-futurisch).

856 Die Umbenennung von Abram in Abraham und von Sarai in Sarah greift traditionsgeschichtlich natürlich auf die Umbenennung von Jakob in Israel (30,28–30) zurück (s.o. B.III.2.c).

857 So mit Recht dezidiert *Naumann*, Ismael, 83, der indes die bundesthematische Differenzierung zwischen Isaak und Ismael herunterspielt (s. a.a.O., 82; dagegen *Ruppert*, Genesis 2, 628).

Dabei greifen übrigens die Segensaussagen die Zusage des ewigen Landesbesitzes aus V.8 (noch) nicht auf: Dies wird erst – für Jakob – in 28,4; 35,9ff; 48,3f ausgeführt werden (s.u.)⁸⁵⁸.

Die grundlegendsten *Transformationen* in Kap. 17, das quantitativ und theologisch (aber nicht kompositionell) nachgerade »die Mitte der priesterlichen Darstellung der Vätergeschichte« bildet⁸⁵⁹, betreffen das einseitige, »gnadenhafte« Bundesverständnis der P⁸⁶⁰; im Horizont der Segensthematik sind einerseits die völkerpolitisch weiter ausgeführten Inhalte zu nennen und andererseits die – traditionsgeschichtlich neu auftretenden – Segensempfänger Sarah(/Isaak) und Ismael: Gegenüber der vorpriesterschriftlichen VG wird der Segen *diversifiziert*, indem die beiden Empfänger Sarah(/Isaak) und Ismael neu eingeführt werden (während Isaak schon vorlag, s. 26,12.3); damit wird – im P-Horizont passend – der (Segens-)Status der ismaelitischen Völker geklärt (ähnlich wie früher im Jakobzyklus derjenige von Esau/Edom) und aufgewertet: Sie erhalten Gottes Segen, Isaak hingegen Gottes Segen und ewigen Bund⁸⁶¹. In der P wird der lebenswichtige Segen somit genealogisch an sämtliche Abraham-Nachkommen vermittelt, womit sich eine *Genealogisierung und Konzentrierung* vollzieht gegenüber der vor-priesterschriftlichen VG (v.a. 12,1ff; 28,14), die auch eine Segensvermittlung an die Völker vorsah (bei korrektem Verhältnis zu »Abram« bzw. »Jakob-Israël).

Nach Abrahams Tod konstatiert *Gen 25,11* knapp, dass Gott Isaak segnete:

Die P-Erzählung »beschleunigt« sich nach Kap. 17 wieder, indem nach Isaaks Geburt (21,1f*.3–5) alsbald der Tod Sarahs (Kap. 23*) und Abrahams (25,7ff*) berichtet wird, die beide in der Höhle zu Makpelah von Isaak und Ismael bestattet werden (25,9f). Danach heißt es knapp: וַיְהִי אַחֲרַי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ: »Und es geschah nach dem Tod Abrahams, da segnete Gott Isaak, seinen Sohn« (V.11a). Bevor die Erzählung zu Isaak und Jakob weiterleitet, schließen die Ismael-Toledot (25,12–18) an.

Der umrissene *literarische* Faden wird *literarkritisch* meist übereinstimmend P zugeschrieben, so auch meist noch 25,11(a)⁸⁶².

858 S. zur Parallelität dieser Texte bes. *Blum*, Vätergeschichte, 420ff; *Groß*, Jakob, 325.336 (nach dem sich hier gar ein »alter priesterlicher Traditions-kern« zeige); *Carr*, Fractures, 80ff; *H. A Rapp*, Jakob, 39ff; *Köckert*, Pentateuch, 77f; *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 126f.

859 *Westermann*, BK 1/2, 308; so im Anschluss an *Zimmerli*, Sinaibund, bes. 208f; ähnlich häufiger.

860 Vgl. dazu jüngst *H.-J. Stipp*, Individualisierung, 297ff (Lit.).

861 S. hierzu a. *Grünwaldt*, Exil, 35.

862 So etwa *Wellhausen*, Composition, 15; *Levin*, Jahwist, 193; anders etwa *de Pury*, Genèse 12–36, 141f.149; *Seebass*, Genesis 2, 258 (redaktionelle Bildung von R^{JEP}) und schon *Westermann*, BK 1/2, 486, der V.11a an Kap. 24 anschließen will, weil in P »ברך« nie in diesem konstatierenden Sinn« gebraucht werde; demgegenüber kann man m.E. auf 5,2; 9,1 in der Urgeschichte und 35,9; 48,3 in der VG verweisen.

Die *Segens-Konstellat*ion wird nur sehr knapp umrissen, *Transformationen* ergeben sich keine:

- Ohne inhaltliche Näherbestimmung wird die Segnung Isaaks durch Gott konstatiert (אלהים ist hier wohl sachlich gleichbedeutend mit dem in der VG in Gottesreden bzw. Bezügen darauf auftretenden אל שדי). Es genügt P offenbar, schlicht das Faktum der *Segensrelation (zu Isaak)* festzuhalten – daran aber liegt ihr⁸⁶³.
- Darauf weisen auch die knappe *situative Verortung* explizit »nach dem Tod Abrahams« und die *Charakterisierung Isaaks* als Abrahams Sohn hin. Die P beschreibt so (knapp) das geschichtlich-genealogische Fortwirken des Segens in der Generation nach Abraham, wobei 25,11 auch eine erste Einlösung der Segensverheißung aus 17,16⁸⁶⁴ darstellt (ohne jene allerdings inhaltlich irgendwie zu entfalten).

Die wieder recht breit formulierende Passage Gen 27,46–28,9 präsentiert die – *zwischenmenschlich erfolgende, aber umfassende Segensverheißungen* ›Gottes‹ einschließende – *Weitergabe des Segens von Isaak an Jakob*; hier erreicht die Segens-thematik in der priesterschriftlichen VG – ähnlich wie schon in der älteren VG – ihre höchste Dichte.

Von Isaak und Ismael schreitet die P-Erzählung rasch voran zur Geburt Esaus und Jakobs (25,19f*.26* – mit Lücken?); das Fehlverhalten Esaus, sich hethitische Frauen zu nehmen (26,34f), löst in der P (im Unterschied zum vorpriesterschriftlichen Jakobzyklus) die Entsendung Jakobs nach Paddan-Aram zu Laban aus (27,46; 28,1–5), in welcher Abschiedsszene der Segensvollzug ergeht: וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל-יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ: »Und Isaak rief Jakob, und er segnete ihn« (28,1a); damit verbunden ist das Gebot (צוה), nicht eine kanaänische Frau, sondern eine der Töchter Labans zur Frau zu nehmen (V.1f; s. 24,2–4). Dafür wünscht Isaak Jakob innerhalb der zwischenmenschlichen Segensvermittlung den – offenkundig als jussivischer Wunsch formulierten – Segen El Šaddays:

<p>וְאֵל שְׁדֵי יַבְרֶךְ אֶתְךָ וַיְבָרֶךְ וַיְרַבְּךָ וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים וַיִּתֶּן-לְךָ אֶת-בְּרַכְתּוֹ אֲבֹרָהֶם לְךָ וּלְיֹרְשֶׁךָ אֶתְךָ לְרִשְׁתָּךְ אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר-נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם</p>	<p>(28,3) Und El Šadday möge dich segnen, und er möge dich fruchtbar machen, und er möge dich vermehren, sodass du zu einer Schar von Völkern wirst. (4) Und er möge dir den Segen Abrahams geben, dir und deinen Nachkommen mit dir, um in Besitz zu nehmen das Land deiner Fremd- das Gott Abraham gegeben hat. [lingschaft,</p>
---	--

Darauf zieht Jakob aus (V.5). Dabei sah Esau, כִּי-בָרַךְ יִצְחָק אֶת-יַעֲקֹב, »dass Isaak Jakob gesegnet hatte« (V.6) und ihn ausgesandt hatte, בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ: »als/indem er ihn segnete«

863 Ähnlich *Blum*, Vätergeschichte, 447; dass aber »allein Isaak kein ausgeführter ›E-S-Segen‹ [El Šadday-Segen, M.L.] zuteil wird«, relativiert sich angesichts der Bezüge zu Kap. 17 (und dem dort impliziten Segensempfänger Isaak).

864 Dagegen sieht *Gunkel*, HK 1/1, 278 einen Bezug auf die Bundessaussage in 17,21.

(V.6)⁸⁶⁵ und ihm besagtes Gebot gab; daher nimmt sich auch Esau eine weitere Frau aus seiner Verwandtschaft (V.6–9).

Der P-Ablauf ist auch hier *literarisch* selbständig lesbar, und jedenfalls die im vorliegenden Kontext entscheidenden Segensaussagen werden *entstehungsgeschichtlich* P kaum je abgesprochen⁸⁶⁶.

Die *Segens-Konstellationen* umfassen die beiden Typen der horizontalen, zwischenmenschlichen (V.1.6) und – darin eingebettet – der vertikalen, göttlich-menschlichen Relation (Segenswunsch V.3f).

- *Formal* stehen die knappen narrativen Berichte des zwischenmenschlichen Segensvollzugs (V.1.6) neben dem breiten jussivischen Segenswunsch (V.3f), der auch den einzigen nominalen Segensbeleg der P bietet (V.4).
- Grundlegend für die ganze Szene ist die *Abschiedssituation* vor der Entsendung Jakobs; die P rezipiert sie aus (dem ihm bekannten) Kap. 27, fokussiert sie aber eben auf die (in ihre Zeit und Situation passende) heiratpolitisch motivierte Entsendung Jakobs (anstatt auf das hohe Alter Isaaks [s. dazu a. 35,27]).
- V.1.6 schildern in dieser Situation erstmals in der P eine *zwischenmenschliche und näherhin ›binnenisraelitisch‹ generationenübergreifende Segensvermittlung*. Dieser Übergang zur horizontal-zwischenmenschlichen Segensvermittlung, die ausweislich des Kontexts sowie der weiteren P-Erzählung göttlich sanktioniert ist (s.u.), erfolgt interessanterweise dort, wo sich der Horizont erstmals auf Jakob-Israel verengt hat. Die Vermittlung selber bleibt ohne inhaltliche Näherbestimmung. Die Parallelisierung von Segen und Gebot in V.1 scheint den Segen implizit und von hinten her zu konditionieren, doch ist diese Bedingung ähnlich unproblematisch, wie es die Gebote innerhalb des ›Gnadenbunds‹ von Kap. 17 sind (s.o.), zumal Jakob durch sein Verhalten ja bereits Bereitschaft zur Einhaltung signalisiert hat; V.6 lässt Esau diesen Vorgang knapp referieren.
- Dementsprechend bildet der *Anschluss von V.3f* mit parataktischem ו wohl eine einfache narrative Fortsetzung, ohne eine Abhängigkeit von der Gebotsbedingung in V.2 (»dann/dort möge El Šadday ... «) erkennen zu

865 Es bleibt unklar, ob die Infinitivkonstruktion zum Vorgehenden oder zum Nachfolgenden gehört; ich optiere gegen וְשָׁלַח für die erste Möglichkeit, weil dies durch die parallele Abfolge כִּי־בָרַךְ → וְשָׁלַח → וַיִּצְוֶה angedeutet zu sein scheint (offen bleibt dies bei GK, Grammatik, § 167c [Satzverschlingung] oder bei Seebass, Genesis 2, 296). Dabei kann man den Infinitiv modal oder (m.E. eher) zeitlich verstehen (mit Jenni, Beth, 323f), was hier aber keine wesentliche Rolle spielt.

866 So übereinstimmend etwa Westermann, BK 1/2, 544f; Blum, Vätergeschichte, 263f; Nauerth, Jakoberzählungen, 27ff; neuerdings de Pury, Umgang, 41f (mit leisen Zweifeln bezüglich V.3f; s. auch hier die Aufteilung in zwei quellenhafte Rezensionen 27,46; 28,1f.6f und 28,3–5.8f durch v.Rad, Priesterschrift, 28ff).

lassen. Vielmehr spricht der (seinerseits gesegnete [25,11]) Isaak Jakob im Wunschmodus die göttliche Segensverheißung zu, was sicherlich zugleich der Erzählperspektive entspricht.

- In V.3f fügt Isaak in seine Segensrede einen umfassenden *Segenswunsch* vonseiten – des in 3. Person auftretenden – »Gottes« ein: »Gott«, und zwar innerhalb der P-Komposition Gott als El Šadday⁸⁶⁷, möge den Segen spenden.
- *Empfänger* dieses Segens ist zunächst (wie in V.1.6) der angeredete Jakob (V.3): Ihm gilt der Segen und dessen Explikationen (s.u.); erst der in V.4 als Landbesitz bestimmte Segen Abrahams bezieht – konsequenterweise – auch die Nachkommen mit ein.
- Der *Segensinhalt* wird in V.3 durch die zu ברך parallelen *w-yiqtol*-Formen in typisch priesterschriftlicher Weise als Fruchtbarkeit (פרה) und Vermehrung (רבה) expliziert, während an dritter Stelle statt der urgeschichtlichen Fülle (מלא) bzw. statt der pluralischen Völker in Kap. 17 (s. 17,4f. 16) nun das (für P wiederum virulente) kultisch konnotierte Werden zu einer »Völkerschar« (קהל עמים) steht (so auch 48,3f; קהל גוים 35,11; s.a. גוים an dieser Stelle in 17,16)⁸⁶⁸.

In V.4 erscheint nun als weiterer Segensinhalt in singulärer Weise der »Segen Abrahams«⁸⁶⁹, der als Besitz des (priesterschriftlichen) »Landes deiner Fremdlingschaft« gedeutet wird: Damit wird offensichtlich 17,8 aufgenommen (ארץ מגרך nur hier; s. ähnlich 36,7; 37,1; Ex 6,4) und – in traditionsgeschichtlicher Aufnahme der älteren (spätvorexilischen) VG 12–35*; 49* (s.o. B.III.2.e) – ein generationenübergreifender (Verheißungs-)Zusammenhang explizit gemacht, wie er natürlich auch bei Fruchtbarkeit und Vermehrung impliziert ist; der Segen des Landbesitzes wird personal an Abraham und die Zusage an ihn gebunden. P geht also einen weiteren Schritt in Richtung eines Verständnisses, das Abraham dann später gleichsam als Segensgaranten auffasst (s. 26,3–5.24; s.o. B.III.2.c z.St.).

867 Zu einer möglichen funktionalen Verbindung zur Segenthematik s.o. B.III.2.d mit Anm. 569 und *Williamson*, Abraham, 153. Die wohlbekannteste gestufte Offenbarung der Gottesnamen im Duktus אלהים → אל שדי → יהוה innerhalb der narrativen P-Komposition kann hier nicht genauer erörtert werden.

868 Die aus Jakob-Israel hervorgehende Völkerschar bezieht sich am ehesten auf die nachexilischen Volksteile des Nord- und Südreichs (s. bes. *Blum*, Vätergeschichte, 456f; anders z.B. *Ruppert*, Genesis 3, 159.486) und dürfte kultisch perspektiviert sein (so mit *de Pury*, Umgang, 54).

869 Es handelt sich wie gesagt um das einzige Nomen in der P (was keineswegs für eine Bestimmung als Zusatz ausreicht: gegen *Nauerth*, Jakoberzählungen, 30); die Bildung entspricht dem Typ der (älteren) Wendung der »Segnungen deines Vaters [Jakob]« 49,26, wo indes inhaltlich eine andere Bestimmung vorliegt (s.o. B.III.2.d).

Insgesamt bieten V.3f also eine umfassende Bestimmung von Segen als Fruchtbarkeit, Vermehrung, Völkerwerdung und Landbesitz (s.u. 48,3; ähnlich 35,9.11f und sachlich Kap. 17), wobei insbes. die Kombination von Mehrung und Landbesitz Ansätze der vorpriesterschriftlichen VG auszubauen scheint⁸⁷⁰.

Die Segenthematik erfährt somit zwei wesentliche *Transformationen*: Zum Ersten erfolgt im synchronen Ablauf der P der *Übergang von der vertikalen zur horizontalen Segensvermittlung* (innerhalb ›Jakob-Israels‹), welcher letztere sich in der P im Folgenden bis ans Ende durchhält. Die Verflechtung beider Segensrelationen macht dabei deutlich, dass die zwischenmenschliche – und hier binnenisraelitisch generationenübergreifende – Segensvermittlung⁸⁷¹ letztlich auf dem göttlichen Segenswirken basiert: Isaak formuliert innerhalb seiner den Vollzug V.1 erläuternden Segensrede einen Segenswunsch – während vorab in Primärtexten ebenso wie in älteren Passagen der VG, bes. in Kap. 27, der Segen zwischenmenschlich noch vollmächtig vollzogen wurde; hinzu kommen der nähere Kontext sowie der weitere P-Posttext, die den zwischenmenschlichen Segensvollzug göttlich sanktionieren. Die P gestaltet in ihrer Konzeption also sehr wahrscheinlich die ältere, vorpriesterschriftliche VG um, die ja an dieser Stelle den zwischenmenschlichen Vollzug ex post göttlich sanktioniert (Kap. 27f, s.o. B.III.2.c z.St.).

Zum Zweiten führt der inhaltliche und zeitliche Ausbau der vorpriesterschriftlichen Segenstexte zu einer *Ausweitung und Vereinheitlichung der Segensverheißung*: Die Ansätze generationenübergreifender Segens- und damit Verheißungsaussagen in der vorpriesterschriftlichen VG 12–35*; 49* (mit 12,1ff; 26,2f*; 28,13f) werden sowohl inhaltlich ausgebaut, harmonisiert und in spezifischer P-Terminologie formuliert (s.o.) als auch zeitlich in einen narrativ-genealogisch deutlicheren Zusammenhang der umfassenderen VG gestellt (die dann ja auch im Exodus eine Fortsetzung erhält); der Segen für Jakob beinhaltet nichts anderes als den Segen Abrahams (28,4) – implizit wäre vielleicht auch Isaak einzubeziehen⁸⁷². Dadurch entsteht ein übergreifender segenthematischer Erzählbogen, der sich zugespitzt so formulieren lässt: »Die eingreifendste Veränderung [sc. in 28,3f, M.L.] aber liegt darin, daß der Segen mit der Verheißung gleichgesetzt ist«⁸⁷³; dies wird dann in der weiteren litera(tu)r-geschichtlichen Entwicklung mehrfach komplettiert zum heutigen (v.a. im Abrahamerzählkranz dichten) Teppich von Verheißungsaussagen in der VG.

870 S. dazu o. B.III.2.c zu Gen 26,3; 28,14f (27,29.36); in der P liegt also ein Ausbau, aber keine Neu-Kombination vor (gegen *Wehmeier*, s.o. B.III.4.a mit Anm. 820).

871 Mit zu bedenken ist auch die verstärkt »transitorische Funktion« »der priesterlichen Jakobsgeschichte« im P-Ablauf (*de Pury*, Umgang, 51; s.a. 59f).

872 S. zur In-Beziehung-Setzung von Abraham (, Isaak) und Jakob *Groß*, Jakob, 340ff.

873 *Westermann*, BK 1/2, 546.

Beide segenthematischen Transformationen der P sind also nicht völlig innovativ, sondern bauen auf Ansätzen der vorpriesterschriftlichen VG auf; diese Ansätze werden aber in der der P eigenen Konsequenz umgestaltet und auch terminologisch teilweise neu gefasst.

Die zweite große Segensverheißung in der Jakobgeschichte der P (neben 28,3f), die davon massiv dominiert wird, folgt gegen Schluss: in der Fortführung des *Berichts der Segnung Jakobs durch Gott* (*Gen 35,9*) in 35,11f.

Nach einigen sehr fragmentarischen (v.a. itinerarischen) P-Notizen zu Jakobs Aufenthalt in Paddan-Aram kehrt Jakob nach Luz in Kanaan zurück (35,6). Dort erscheint ihm Gott abermals (עֹד) (V.9–13), וַיְבָרֶךְ אֱלֹהֵי: »und er [sc. Gott] segnete ihn« (V.9). V.10 bietet die (in der P unbegründete) Umbenennung von Jakob zu Israel (in Aufnahme von 32,28–30 und synchron analog zu 17,5.15). Die Gottesrede in V.11f führt dann den Segensinhalt – nach einer Selbstvorstellung als El Šadday – aus: Fruchtbarkeit, Vermehrung, Völkerwerdung (וַיִּקְהַל גּוֹיִם), Hervorbringung von Königen und Gabe des (Abraham und Isaak gegebenen) Landes an Jakob und Nachkommen (s. die deutlichen Rückbezüge auf 17,8; 28,4). Damit endet die Gotteserscheinung und die priesterschriftliche Jakobgeschichte kommt rasch an ihr Ende (s. V.22–29*), woran wohl einige wenige (strittige) Notizen einer Toledot Esaus anschließen (s. 36,[1–5* (?).]6[–8*.40–43* (?)]).

Der *literarische* Kontext ist, wie angedeutet, recht dünn; er zeigt aber m.E. eben, wie die P die Gewichte verteilt. Angesichts der engen Entsprechung von V.9–13 zu Kap. 17 ist die *literarkritische* Herkunft zumindest von V.6.9–13/15 aus der P nach wie vor weiterhin Konsens⁸⁷⁴.

- Die *Segens-Konstellat*ion präsentiert sich analog zu derjenigen in 28,3f; 48,3f:
- *Situativ* erfolgt die Gotteserscheinung bei Jakobs Rückkehr aus Paddan-Aram nach Luz in Kanaan, also in das als Besitz zugesagte Land der Fremdlingschaft (s. 17,8; 28,4; 48,4).
 - *Spender* des knapp berichteten Segensvollzugs ist wieder Gott; er präzisiert – nach der Umbenennung Jakobs (V.10) – dann in direkter Rede und nach einer Selbstvorstellung als El Šadday den Inhalt des Segens, dessen *Empfänger* Jakob (bzw. nach V.10 eben Jakob-Israel) ist.
 - Der *Inhalt* des Segensvollzugs von V.9 wird erst in V.11f ausgeführt, und zwar analog zu 28,3f; 48,3f: Segen realisiert sich zunächst wieder in Fruchtbarkeit (פְּרִיה), Vermehrung (רִבְוה) und Völkerwerdung; letztere wird dabei auf der Linie von 28,3 – leicht variierend, aber ohne klare inhaltli-

874 Vgl. etwa – zu Kap. 35 insgesamt – *de Pury*, *Promesse*, 530ff; *ders.*, *Umgang*, 46ff; *Nauerth*, *Jakoberzählungen*, 252ff; zu V.9ff s.a. *Blum*, *Vätergeschichte*, 265f; anders für V.9bf u.a. *Seebass*, *Genesis 2*, 445f (Elohlist), wobei v.a. V.10 umstritten ist. Dabei wird – bei Annahme einer selbständigen PG – עֹד V.9 meist auf 28,10–22 bezogen und als redaktionell beurteilt (so etwa *Rapp*, *Jakob 33*; *Levin*, *Jahwist*, 262; *Graupner*, *Elohlist*, 300f); eine Umstellung hinter 35,6.11–15 und ein Bezug darauf vermuten *Gunkel*, *HK 1/1*, 387f und ähnlich *de Pury*, *Promesse*, 530ff; *ders.*, *Umgang*, 46ff, doch bleibt auch dies eine ad hoc-Hypothese zweiten Grades.

che Verschiebung – als גוי וקָהֵל גוֹיִם bestimmt (s.o. bei Anm. 868; zum singularischen גוי s. 17,21). Hinzu kommen nach 17,16.20 die aus Jakob hervorgehenden Könige (in 28,3f fehlend), die sich (natürlich sachlich und nicht literarisch) auf das israelitisch-jüdische Königtum beziehen. Schließlich folgt in V.12 die Landverheißung für Jakob und Nachkommen, die hier wieder 17,8; 28,4 aufnimmt und die dezidiert genealogische Perspektive aus 28,4 (bzw. der VG 12–35*; 49*) noch verstärkt⁸⁷⁵.

Wesentliche *Transformationen* in 35,9ff betreffen v.a. die Rezeption der (traditionsgeschichtlich vorausgesetzten) ›Parallelvorlage‹ 28,10–22*. Im Rahmen der o. B.III.2.c vorgenommenen Rekonstruktion nimmt die P dabei weniger eine Enttätologisierung⁸⁷⁶ als v.a. eine *Ignorierung des völkerweiten Segenshorizonts* (12,2f; 28,14) der spätvorexilischen VG 12–35*; 49*⁸⁷⁷ und gleichzeitig eine *kultisch konnotierte Fokussierung auf ›Israel‹* vor (V.11aß), wie sie bereits in 28,3f zu beobachten war. P-intern bereits vorbereitet durch Kap. 17 ist die Ergänzung der Könige (V.11b) und die Umbenennung Jakobs (V.10).

Auch die priesterschriftliche Josephgeschichte (Gen 37,1f–50,12f*)⁸⁷⁸ ist (wie die Jakobgeschichte der P) sehr knapp formuliert, wobei sie innovativ als Eisodoserzählung gestaltet wird. Dabei kommt es nach der Übersiedlung der Jakobsippe nach Ägypten zu einer kurzen Audienz Jakobs beim Pharao, wobei *Jakob dem Pharao den Segensgruß entbietet* (Gen 47,7.10).

Die Toledot Jakobs (37,1f) führen schnörkellos zu Josephs Auftritt vor dem Pharao (41,46), ohne dass eine Involvierung der Brüder erzählt wird⁸⁷⁹; dies führt zur (wiederrum unmotivierten) Übersiedlung der Jakobsippe nach Ägypten (46,6f) und zu einer kurzen Audienz Jakobs vor dem Pharao (47,5f*.7–10). Stereotyp heißt es bei Begrüßung und Abschied: וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה: »Und Jakob segnete den Pharao« (V.7.10).

Die Szene V.7–10 weist keine spezifischen *literarischen* Verbindungen auf, stellt aber *entstehungsgeschichtlich* eine der wenigen Passagen in der VG dar, deren Zugehörigkeit zur P strittig ist. Sie lässt sich m.E. jedoch aufgrund kontextueller Spannungen (Jakob statt die Brüder vor dem Pharao; Landangabe) und sprachlicher (יָמֵי שְׁנֵי מִגֹּרְרִים/יָמֵי שְׁנֵי הַיָּמִים) V.8f; אֶחָדָה V.11 u.a.) wie inhaltlicher (Alter Jakobs/Chronologie) Indizien einigermaßen zuverlässig als Quellenstück aufweisen und der P zuordnen⁸⁸⁰.

875 Dort sprach ja Isaak selber, sodass er zwischen Abraham und Jakob zurücktrat. Zu Isaaks Segnung im Land s. traditionsgeschichtlich 26,12.

876 So *Blum*, Vätergeschichte, 268f, doch kann die P dies m.E. schon wesentlich aus 28,10–22* übernehmen (s.o. B.III.2.c z.St.).

877 Weitere Aspekte wären zu ergänzen; in der P fehlt etwa das Mit-Sein Jhwhs durchwegs (so auch, mit kontextueller Deutung, *Wabl*, Jakobserzählungen, 239).

878 S. dazu o. B.III.2.d und Anm. 359.812; einen etwas breiteren Bestand vermutet *Schmidt*, Josephgeschichte, 287ff; *ders.*, Josefgeschichte, 111ff.

879 Zwar wird (wenig) Textausfall vorliegen, sachlich erstaunt der veränderte Ablauf angesichts der analogen Rezeption von Kap. 27* (s.o.) indes nicht.

880 So für 47,5b.6a.7–11 etwa *Wellhausen*, Composition, 51; *Gunkel*, HK 1/1, 492.495; *Schmitt*, Josephgeschichte, 63; *Schmidt*, Josephgeschichte, 195ff; *ders.*, Josefsgeschichte,

Die *Segens-Konstellation* ist wenig ausgeprägt und entsprechend lassen sich auch keine auffälligen *Transformationen* namhaft machen:

- Der knappe Bericht der *zwischenmenschlichen Segensvermittlung* entspricht dem 28,1.6 eingeführten Typus, ohne dass Jhwh als impliziter Spender genannt würde.
- *Situativ* handelt es sich um eine »klassische« *Begegnungssituation*, in welcher der Segen(sgruß) bei Begrüßung und Verabschiedung – wohl eher formelhaft – geäußert wird; trotz der literarischen Verwendung sollte man m.E. בָּרַךְ daher inhaltlich an dieser Stelle nicht zu stark aufladen⁸⁸¹.
- Dabei ist beachtenswert, dass der immigrierende Flüchtling Jakob sich nicht vor dem Pharaon untertänig verneigt, sondern diesen gleichsam auf Augenhöhe segnend grüßt; dabei repräsentiert der Pharaon/Ägypten in der P (und transparent für deren zeitgenössische Verhältnisse) offenkundig exemplarisch den *Völkerhorizont*, in dem Jakob-Israel nun lebt.

Wichtiger ist zweifellos der folgende *autobiographische Segensbericht Jakobs vor seinem Tod in Ägypten* (Gen 48,3).

Nach der Begegnung mit dem Pharaon wird Jakob-Israel in Ägypten ansässig, »und sie waren fruchtbar und sie vermehrten sich sehr« (47,27), womit sich diese Segensaspekte (die seit der Schöpfung virulent sind) für Jakob-Israel erstmals erfüllen (vor Ex 1,7). Knapp zwei Jahrzehnte später (47,28) erzählt Jakob vor seinem Tod in Ägypten Joseph: אֵל שַׁדַּי נִרְאָה לִּי בְלִזְבִּי בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי: »El Šadday erschien mir in Luz im Land Kanaan, und er segnete mich« (V.3)⁸⁸²; dies wird wiederum durch die göttliche Zusage von Fruchtbarkeit, Vermehrung, Völkerwerdung (קְהַל עַמִּים) und Landgabe an Jakob und Nachkommen zu ewigem Besitz (אֶחָדָה עוֹלָם) erläutert (V.4). Danach folgen Regelungen zu Jakobs Enkeln Ephraim und Manasse (V.5f, s.o. Anm. 527).

Die *literarischen* Rückbezüge v.a. auf 17,8; 28,3f; 35,9ff liegen auf der Hand, und auch deshalb wird die Passage 48,3–6/7 *entstehungsgeschichtlich* in aller Regel der P zugeordnet⁸⁸³.

schichte, 112ff.123; Scharbert, NEB 16, 281f; Seebass, Genesis 3, 134f; s.a. Carr, Fractures, 112f; Uehlinger, Fratrie, 310; für V.7–11 bereits Nöldeke, Untersuchungen, 34; Westermann, BK 1/3, 24.186.189 (im Rahmen des Abschlusses der Jakob-erzählung). So im Gegensatz zu den einflussreichen (Minimal-)Umgrenzungen von Noth, Pentateuch, 31 und Elliger, Sinn, 121, denen viele Neuere folgen (s. etwa Pola, Priesterschrift, 49f); auch Levin, Jahwist, 304f hält V.7 für nachjhwistisch und V.8–10 für nachendredaktionell.

881 Vgl. mit dieser Tendenz Seebass, a.a.O., 133; dagegen Westermann, BK 1/3, 189: »aber in solchem Begrüßen schwingt immer die Bedeutung »Segnen« mit; bei besonderen Gelegenheiten ... ist die Bedeutung »Segnen« überwiegend und bestimmend. So ist es insbesondere beim Abschiedsgruß«, der hier vorliegen soll (s. 190).

882 Der Text ist jetzt gesichert durch 4QGen^f, Frg. 1, Z.4f: DJD 12, 54 (J. R. Davila).

883 Vgl. von den Komm. z.B. Skinner, ICC 1, 497f; Seebass, Genesis 3, 158f und die Übersicht von Blum, Vätergeschichte, 251; Endredaktion vertritt hingegen Levin, Jahwist, 311 und de Pury, Umgang, 45 Anm. 55 vermutet P^s, weil Ephraim/Manasse

Die *Segens-Konstellation* entspricht den für die nachabrahamitische VG der P typischen Befunden in 28,3f; 35,9ff:

- *Situativ-literarisch* erzählt Jakob – in Ägypten – vor seinem Tod die ihm in Luz zuteil gewordene Gotteserscheinung, die von der P in 35,6.9ff berichtet wurde; schon deshalb ist eine enge Korrespondenz zu 35,9ff (usw.) zu erwarten.
- Dementsprechend segnet wiederum El Šadday Jakob, es liegt also – innerhalb der P ein letztes Mal – die *vertikale Segensrelation* vor.
- Der *Segensinhalt* wird in derselben vierfachen Abfolge und Kombination wie in 28,3f und 35,9.11f geboten: Fruchtbarkeit (פְּרִיָה), Vermehrung (רִבְיָה), Völkerschar (קָהָל עַמִּים) und Landgabe (נַחַן אֲרֶץ). Neu ist, dass Jakob-Israel das Land als »ewigen Besitz« (אֶחָדָה עוֹלָם) erhält, wie nur 17,8 und 48,4 formulieren (sowie Lev 25,34.46); damit wird also über 28,3f; 35,9ff hinaus auf die Landzusage an Abraham in Kap. 17 zurückgegriffen und eine genealogische Verkettung vorgenommen, wie sie ähnlich in 28,4; 35,12 mit dem Abraham (und Isaak) gegebenen Land vorliegt. Bemerkenswert ist, dass diese Landverheißung innerhalb der P nach breitem Konsens keine literarische Erfüllung findet (was restaurativ oder resignativ interpretiert werden kann).

Im Blick auf *Transformationen* gegenüber der vorpriesterschriftlichen VG liegen die Dinge ähnlich wie in 28,3f; 35,9ff, wo die kombinierten Segensgehalte in P-Terminologie und die genealogische Verkettung und Vereinheitlichung der Segenszusagen hervorzuheben waren. Dass 28,3f; 35,9ff – 35,9ff ja auch narrativ – wiederholt werden, dürfte einerseits mit der (in Ägypten erfolgenden) Präzisierung der *Landgabe als ewigem Besitz* (wie er schon Abraham zugesagt wurde) und andererseits mit der situativen Verortung vor Jakobs Tod in Ägypten zusammenhängen: An der Schwelle zur *Volkswerdung Jakob-Israels* in Ägypten – und damit im (auch zeitgeschichtlich virulenten) Völkerhorizont – wird der Segen El Šaddays für Jakob-Israel wiederholt; diese auch narrativ als solche ausgewiesene Wiederholung stellt eine Innovation der P dar, die damit Kap. 27*; 49* aufgreift.

Dazu passt, dass – situativ unmittelbar anschließend – *Jakob seine Söhne segnet* (Gen 49,28b²).

Nach der Rede Jakobs an Joseph berichtet die P, dass Jakob (alle) seine Söhne rufen ließ (49,1a), וַיִּבְרֶךְ אֹתָם: »Und er segnete sie« (V.28b²); danach folgen die Anordnungen zu seiner Bestattung (V.29–32), Jakob stirbt (V.33) und wird ordnungsgemäß bestattet (50,12f).

in V.5f kein Thema der P^G sei und »die Josephgeschichte« dann bekannt gewesen wäre; letzteres scheint mir tatsächlich der Fall zu sein, ersteres mag hier auf sich beruhen, doch sprechen die literarischen Befunde m.E. deutlich für die P^G (s.o.).

Literarische Bezüge sind zu dieser knappen Formulierung keine anzuführen; die *literarkritische* Umgrenzung des P-Bestands (v.a. V.28b α^2) wurde bereits o. B.III.2.d z.St. begründet.

Die *Segens-Konstellat*ion wird wieder ausgesprochen knapp formuliert:

- Der *Spender* Jakob und die Jakobsöhne als (pluralische) *Empfänger* konstituieren die *horizontal-zwischenmenschliche Segensrelation*, die 28,1.6; 47,7.10 entspricht und die P im Folgenden exklusiv bestimmt.
- *Situativ* hält sich die Situation vor dem Tod Jakobs in Ägypten aus 48,3ff durch, wobei ja eben traditionsgeschichtlich der Sterbesegen aus Kap. 27*; 48,9.20; 49* rezipiert wird.
- Daher liegt eine *generationenübergreifende Segensukzession bzw. -vermittlung* vor. Wie in 28,1 beim Übergang von Isaak zu Jakob – und im Unterschied zum Wechsel von Abraham zu Isaak, wo eine zwischenmenschliche Weitergabe fehlt und Gott den Segen vertikal neu spendet – ist sie in die Abfolge קרא → ברך → צוה eingebettet (s.o. B.III.2.d mit Anm. 539); anders als dort – und traditionsgeschichtlich auf der Linie von Kap 49*; 48,9.20 (nicht aber Kap. 27*) – findet eine *Segensauflächerung* auf die Söhne Jakobs, also auf das Volk Israel, statt, die in der P völlig unproblematisch ist. Damit erreicht die priesterschriftliche Segensukzession und -vermittlung in personeller Hinsicht ihr Ziel: Israel.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich die entscheidenden *Transformationen*: (1) Während die Segens-Konstellat)ion Jakob → Söhne κ situativ und quantitativ aus Kap. 27*; 49* übernommen wird, begnügt sich die P mit der trockenen Mitteilung der Segensvermittlung an die Söhne Jakobs und damit an das Volk Israel (eine konkrete Perspektivierung, etwa als Zwölfstämmevolk wie in 49,28a, fehlt dabei indes): Wichtig sind nicht konkrete Beschreibungen oder Inhaltsangaben (Jakob gibt seinen, und d.h. zugleich den Segen Abrahams und Isaaks, weiter), sondern das *bloße Faktum*⁸⁸⁴ der genealogischen Segensukzession/-vermittlung. (2) Insofern die P derart den älteren Schluss der VG 12–35*; 49* rezipiert, verbindet sie mit der radikalen Reduktion eine fast ebenso radikale *Interpretation als Segen für die Jakobsöhne* (was in Kap. 49* ja allenfalls implizit angelegt war). Exakt auf dieser Linie erfolgt dann später (m.E. in der P^S) die literarische Integration der Josephgeschichte mit der dadurch bedingten Umstellung von Kap. 49* (s.o. B.III.2.d z.St.), wo nun Kap. 49* eben als Segen für das (Zwölf-)Stämmevolk Israel verstanden wird, wie die dortige redaktionelle Fortschreibung V.28b β zeigt.

In einem kurzen *Rückblick* auf die priesterschriftliche VG gilt es zunächst das Ineinander bzw. den Übergang von der vertikalen zur horizontalen Segensrelation, von der die P im Folgenden segenthematisch bestimmt wird,

884 S. zu ähnlichen Formulierungen des göttlichen Segens o. zu 25,11 mit Anm. 862.

festzuhalten. Dabei erfolgt – in Weiterführung von Ansätzen der vorpriesterschriftlichen VG – eine terminologisch eigenständige Beschreibung, inhaltliche Ausweitung und genealogische Vereinheitlichung der Segensthematik; dies führt zu einer homogeneren und kompakteren Präsentation der VG. Dabei rezipiert die P offenbar die beiden literarisch unabhängigen Komplexe der Abra(ha)m-Isaak-Jakob-VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50*: Sie scheinen in der P konzeptionell und narrativ erstmals kombiniert zu werden, wobei in allen Bereichen (Abra[ha]m, Jakob, Joseph) auch markante Transformationen – nicht nur, aber auch bezüglich der Segensthematik – zu beobachten sind. Im Blick auf die Gesamtkomposition setzt sich dabei in der VG, wie bereits mehrfach erwähnt wurde, der Segen aus Schöpfung und Urgeschichte fort, und dies wird sich in der literarisch bruchlos anschließenden Exodus-Heiligtum-Erzählung weiterziehen (s. sogleich).

d) *Die priesterschriftliche Exodus-Heiligtum-Erzählung*

Die VG der P geht literarisch bruchlos in die Exodus-Heiligtum-Erzählung über (vgl. Gen 50,12f → Ex 1,1ff), die am Ende konzentriert drei Segensbelege enthält. Die in der vorliegenden Darstellung vorgenommene Untergliederung der P dient somit bloß der Übersichtlichkeit und gibt die literarisch-kompositionellen Befunde in der P gerade *nicht* adäquat wieder⁸⁸⁵: In der zweiteilig strukturierten P werden – in Ausgestaltung der dritten fundamentalen Innovation der P: der Weiterführung der VG durch die Exodus-Heiligtum-Erzählung – die VG und die Exodus-Heiligtum-Erzählung konzeptionell eng zusammengebunden, ja als kontinuierlicher Ablauf dargestellt, wie segenthematisch die Erfüllung des Mehrungssegens für das Volk Israel in Ex 1,7 belegt (s.o. Anm. 846). Der literarische Textbestand der P ist ab dem Exodusbuch ungleich strittiger als in der Gen und ein Konsens liegt in weiter Ferne. Thematisch ist etwa der folgende Grobablauf weithin anerkannt: Volkwerdung und Bedrückung (Ex 1,[1–]7*.13f; 2,23–25*) → Mose (Ex 6,2–8/12*) → Plagen, Passahfest und Exodus (Ex 7–11* [?].12*) → Meerwunder (Ex 14*) → Wüste (Ex 16[f]*) → Sinai/Heiligtum (Ex 19,1–Lev 9,24*⁸⁸⁶).

Die am Sinai verortete Heiligtum-Erzählung mündet nach einem breiten Mehrheitsurteil zunächst in der (Fertigstellung des Heiligtums und der) *Segnung des Volks durch Mose* (Ex 39,43).

Unabhängig von der Textumgrenzung im Einzelnen wird die Sinai-Heiligtum-Erzählung großmehrheitlich in Anweisungsrede (Ex 25–29/31*) und Ausführungsbericht (Ex

885 Daher greift der Vorstoß zu kurz, die VG der P bis Ex 1,7 reichen zu lassen (*Groß*, Jakob, 323f; *Weimar*, Struktur, 157ff; *Zenger*, Bogen, 137ff; *Streibert*, Schöpfung, 66).

886 So im hier vertretenen Modell (s.o. Anm. 809), doch variieren die Umfangsbestimmungen sehr stark (s.o. Anm. 816; anders *A. Ruwe*, Heiligkeitsgesetz, 39).

35–39*) unterteilt⁸⁸⁷; letzterer endet wahrscheinlich mit der Konstatierung der Fertigstellung des Heiligtums (מִשְׁכַּן אֱהֶל מוֹעֵד Ex 39,32) und des Segensvollzugs Moses, nachdem er das ganze Werk als gemäß Jhwhs Anordnungen ausgeführt bewertet hatte: וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה: »und Mose segnete sie [sc. die Israeliten: בְּנֵי יִשְׂרָאֵל V.42]« (V.43). Danach folgen in Kap. 40 wohl weitere Bestimmungen zur Heiligtumsausstattung und erneute Abschlussnotizen zu Fertigstellung und Einzug des יְהוָה (V.33–35).

Literarisch beziehen sich die abschließende Segensaussage Ex 39,43 und ihr Kontext deutlich auf das Ende des Schöpfungsberichts in Gen 1,31–2,3 zurück und etablieren damit eine Rahmeninklusio n der P; ohne im Einzelnen einen Vergleich durchführen zu können, illustriert dies die folgende Synopse in Abb. 46 – trotz der unterschiedlichen Subjekte »Gott« und »Mose« – in Grundzügen⁸⁸⁸.

Ex 39f*	Gen 1*
(39,32a) וַיְבָרֶכְהוּ כָּל-עֲבֹדְתֵי מִשְׁכַּן אֱהֶל מוֹעֵד	וַיְבָרֶכְהוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם (2,1)
(39,43aα) וַיְבָרֶכְהוּ מֹשֶׁה אֶת-כָּל-הַמְּלָאכָה וְהָיָה עֲשׂוּי אֹתָהּ	וַיְבָרֶכְהוּ אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהָיָה טוֹב מְאֹד (1,31a)
(39,43b) וַיְבָרֶכְהוּ אֹתָם מֹשֶׁה	וַיְבָרֶכְהוּ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי (2,3aα)
(40,33b) וַיְבָרֶכְהוּ מֹשֶׁה אֶת-הַמְּלָאכָה	וַיְבָרֶכְהוּ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִלְּאֲכֹתָו אֲשֶׁר עָשָׂה (2,2a)

Abb. 46: Synopse der P-Rahmeninklusio n Gen 1*/Ex 39f*

Daher und aufgrund der Sachaussage wird Ex 39,43 *diachron* immer noch überzeugend der P zugeschrieben⁸⁸⁹.

Auch die *Segens-Konstellatio n* reiht sich in die Komposition der P ein:

- Als *Spender* tritt erstmals die im Exodus-Heiligtum-Schluss teil der P zentrale Figur des Mose auf.
- Ebenfalls neu ist das Volk Israel als *Empfänger* des Segens; dies entspricht dem (spätestens) ab Ex 1,7 gegebenen Volkshorizont der Segenthematik.
- Es liegt also eine *horizontal-zwischenmenschliche Segensrelation* vor, wie sie in Fortführung von 28,1.6; 47,7.10; 49,28ba² den weiteren Verlauf der P bestimmt. Wie dort wird durch die narrative Einbettung angedeutet, dass dieser menschliche Segensvollzug von Jhwh sanktioniert ist. Im Unterschied zur jeweils ad hoc erfolgenden zwischenmenschlichen Vermittlung in der VG (Abreise, Audienz, Tod) wird sie nun jedoch – nach der

887 Anders natürlich die Minimaloptio n *Ottos* mit dem Ende in 29,46 (s.o. Anm. 808).

888 S. dazu *Janowski*, Sühne, 309ff; *ders.*, Tempel, 37.46ff mit den Gliederungen 48.50; *Weimar*, Sinai, 364ff; *Pola*, Priesterschrift, 227f.361 (Tab.); *Ruwe*, Heiligkeitsgesetz, 104ff; *H. Liss*, Sanctuary, 675f; *Baumgart*, Umkehr, 505f; *Nihan*, Leviticus, 54f.

889 So etwa *Elliger*, Sinn, 122; *Noth*, Pentateuch, 19; *ders.*, ATD 5, 225f; *Steck*, Schöpfungsbericht, 54; *Koch*, Priesterschrift, 42 (s. aber 98.102f: P^E [= S]); *Weimar*, a.a.O., 360ff; *S. Owczarek*, Priesterschrift, 50f.319; *Frevel*, Blick, 157ff.380; s.a. *Cortese*, Tent, 11.15; für P^S hingegen etwa *Pola*, a.a.O., 224ff.343; *Witte*, Segen, 211; erwägend *Janowski*, Sühne, 309. Ein alternatives Modell entwickelt *Utzsneider*, Heiligtum, der Ex 39,43 und seine Volk-Heiligtum-Texte der zur P äquivalenten Ebene vorordnet (s. bes. 244f.257f).

jhwghemäßen Fertigstellung des Heiligtums – gleichsam kultisch institutionalisiert und abgesichert.

- Dabei wird der *Inhalt* allerdings nicht – und schon gar nicht kultisch – näherbestimmt; und dies gilt auch für den konkreten *Segensvollzug*: Er erfolgt zwar nach der Fertigstellung – und wohl als einer der Abschlüsse – des Heiligtums; allerdings ist das Heiligtum noch nicht »in Betrieb«, und entsprechend erfolgt der Segensvollzug (noch) nicht im Rahmen des Kults und als eine Funktion dessen – dies wird erst in Lev 9,22f etabliert.

Demnach besteht die wesentliche *Transformation* darin, den kultischen Segensvollzug bzw. den Segensvollzug an der Schwelle zum Kultbetrieb konzeptionell der Schöpfung entsprechen zu lassen⁸⁹⁰ und derart die *Kultordnung als Erfüllung und Vollendung der Schöpfungsordnung* darzustellen und zu fundieren (s.u.); dies ergibt sich aus dem universalgeschichtlichen Abriss der P und insbes. aus dem inkludierenden literarischen Rückbezug von Ex 39,32.43; 40,33 auf Gen 1,31–2,3.

Nach der Fertigstellung des Heiligtums folgt dessen faktische Inbetriebnahme: Die ersten Opfer der frisch eingesetzten (aaronitischen) Priester gipfeln in der *priesterlichen Segnung des Volks durch Aaron und Mose (Lev 9,22f)*.

Es ist sehr fraglich, ob und in welchem Umfang die den Betrieb des fertig gestellten Heiligtums regelnden Opferbestimmungen in Lev 1ff zur P^G gehören; deutlicher ist, dass zumindest die Einsetzung der ersten Priester, d.h. Aarons und seiner Söhne, in der P erzählt wird (Lev 9*), da das Heiligtum sonst außer Betrieb und somit funktionslos bliebe⁸⁹¹. Derart werden, um für das Volk die Herrlichkeit Jhwhs erscheinen zu lassen und Sühne (כַּפֵּר) zu erlangen (9,6f*), von Aaron und seinen Söhnen die ersten Opfer dargebracht (V.8–21*). Bevor Aaron – sei es am Ende oder eher am Höhepunkt des »Gottesdienstes« – herabsteigt, heißt es: וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת־יָדָיו אֶל־הָעָם וַיְבָרֶכֶם: »Und Aaron erhob seine Hände über das Volk, und er segnete sie« (V.22). Daraufhin begeben sich Aaron und Mose ins Begegnungszelt (אֹהֶל מוֹעֵד); als sie wieder herauskommen wird berichtet: וַיְבָרְכוּ אֶת־הָעָם: »und sie segneten das Volk« (V.23). Dann erscheint »dem ganzen Volk« (אֶל־כָּל־הָעָם) wie versprochen der כְּבוֹד יְהוָה (V.23; s. V.6) und Jhwh nimmt die Opfer an, während das Volk Jhwh verehrend und jubelnd auf das Angesicht fällt (V.24).

M.E. ergibt sich auf diese Weise *literarisch* eine stimmige und konzeptionell erforderliche Fortsetzung von Ex 39(f), ohne dass dies hier ausführlich begründet werden kann. In Übereinstimmung damit wird Lev 9,(1ff.)22–24 *literarkritisch* häufig zur P gerechnet und bildet nach dem hier vertretenen Modell deren Schluss und Höhepunkt, der einen – diachron einheitlichen – doppelten opfer- und erscheinungstheologischen Segensvollzug beinhaltet⁸⁹².

890 Vgl. dazu bes. *Janowski*, Tempel, 37.46ff.

891 S. das knappe Referat bei *Ruwe*, Structure, 55f; ausführlich *Niban*, Leviticus, 111ff.

892 So insbes. mit *Koch*, Priesterschrift, 69ff.98; *Steck*, Schöpfungsbericht 54; *Zenger*, Bogen, 159f; *Ruwe*, a.a.O., 63 u.ö.; *ders.*, Heiligkeitsgesetz, 45.46ff; *Owczarek*, Priesterschrift, 247; *Niban*, a.a.O. 117f.380; differenzierter *Noth*, Pentateuch, 19; *ders.*, ATD 6, 61f.66ff (ohne V.23a.24a); *Elliger*, Sinn, 122; *ders.*, HAT 1/4, 10.122f.127f

Die *Segens-Konstellationen* in Lev 9,22f führen Ex 39,43 in kultischer Zuspitzung konsequent weiter:

- *Situativ* erfolgt der Vollzug in V.22 als Abschluss der Opferdarbringung und in V.23 im Anschluss an die Begegnung mit dem כְּבוֹד יְהוָה.
- Durch dieses offenkundig kultische Setting erhält der *Segensinhalt*, der nicht explizit näher bestimmt wird, eine kontextuelle Präzisierung: Wenn der Segen in V.22 opfertheologisch im Rahmen und auf der Basis des durch Sühne bereinigten Gottesverhältnisses und in V.23 erscheinungstheologisch nach der Begegnung mit dem כְּבוֹד יְהוָה erfolgt, werden offenbar die Auswirkungen davon weitergegeben. Segen besteht demnach in der Anteilgabe an der (opfer)kultischen Sühne (V.22) und an der sichtbaren Präsenz des כְּבוֹד יְהוָה (V.23), der »dem ganzen Volk« »[e]rst anlässlich des ersten Opfers erscheint«⁸⁹³ – nicht mehr in konkreten materiellen Aspekten wie Fruchtbarkeit usw.
- *Segensspender* ist einmal der eben eingesetzte Priester Aaron allein (V.22), einmal das Paar Aaron und Mose, das im Zelt Jhwhs Herrlichkeit unmittelbar begegnet (V.23).
- Als *Empfänger* kommt im Anschluss an Ex 39,43 je das Volk Israel in den Blick.
- Es liegt also, wiederum Ex 39,43 fortsetzend, ein *horizontal-zwischenmenschlicher Segensvollzug* vor. In V.22 ist er mit dem Gestus der Handerhebung verbunden, umfasst also Handlung und (allerdings nicht explizit zitierte) Äußerung.
- Dabei handelt es sich ausweislich des gesamten Settings um einen dezidiert *kultischen Segensvollzug* (s.o.).

Diese kultisch gefassten Segens-Konstellationen bewirken die entscheidenden *Transformationen*: Zusammen mit Ex 39,43 und in Weiterführung davon (s.o.) stellen Lev 9,22f nichts weniger als die *kultische Vollendung der Schöpfungsordnung* dar. Denn innerhalb der P-Komposition etablieren ja die drei abschließenden Berichte kultischer Segensvollzüge ein dezidiert kultisches Segensverständnis, womit eine letzte Konzentration und Verengung des Segens erfolgt: vom universalen Schöpfungssegens (Gen 1,22.28; 2,3) über den Segen für alle Menschen (Gen 5,2; 9,1) zu den »abrahamitischen Erzvätern« (Gen

(ohne V.23a [Pg²].24a [Zusatz]); *Janowski*, Sühne, 315 mit Anm. 229 (ohne V.23a.24a); *Weimar*, Sinai, 374ff (V.22 sekundär) und mit Quellenaufteilung *v.Rad*, Hexateuch, 81f; s.a. *Utzschneider*, Heiligtum, summarisch 230.252f (Ohel-Moed-Texte [≈ P]); anders (P^s oder später) – sofern die P^G überhaupt bis Lev 9 reicht – etwa *Pola*, Priesterschrift, 221f; *Frevel*, Blick, 164ff.380. – Zum Ende der P in Lev 9,22–24 s.o. Anm. 809; ebenso für P^s *Otto*, Exodus, 65 Anm. 19.

893 *Köckert*, Pentateuch, 103; s.a. ähnlich *Wehmeiers* Fokussierung auf die »bleibende Zuwendung« Gottes (Segen, 217).

17,16.20; 25,11) und dann bes. Jakob-Israel (Gen 28,1.3f.6; 35,9; 48,3) sowie weiter zum (Stämme-)Volk Israel (Gen 49,28b²), für das der Segen – nach der Verwirklichung des Fruchtbarkeits- und Vermehrungssegens (Ex 1,7) – nun in der (von Jhwh sanktionierten) kultischen Segensvermittlung gipfelt (Ex 39,43; Lev 9,22f). Dass sich erst damit die Schöpfungsordnung letztlich vollendet, diese derart aber umgekehrt eine kultische Prägung oder zumindest Spitze erhält, wird noch auszuwerten sein (s.u. B.III.4.e).

Traditionsgeschichtlich nimmt die P damit gegenüber den vielfältigen kultischen Verortungen älterer Segensvollzüge (s. etwa den Kultständer von Ta'anach, die Pfeilerfigurinen, Dtn 28,3–6* u.a.m.) eine glasklare *Lozierung des Kults im von Mose institutionalisierten und schöpfungstheologisch fundierten Priestertum* vor.

Synchron lässt sich das *narrative Gefälle von Ex 39,43 zu Lev 9,22f* näherhin so summieren, dass »not through the mere existence and setting up of the sanctuary, but only through the complete establishment of the sacrificial cult does the promised presence of God in Israel become reality«⁸⁹⁴. Mit der Einsetzung der ersten Priester und der ersten Opferdarbringung sowie der Erlangung von Sühne für das Volk, das umgekehrt Jhwh verehrt, besteht offensichtlich endlich ein intaktes (und stabiles) Gottesverhältnis; es ist von der kultischen Segens-Konstellation geprägt, die in der Schöpfungsordnung angelegt ist, sich in der Geschichte sukzessive realisiert und – für Israel – nun kultisch verwirklicht wird (womit die Schöpfung an ihr definitives Ziel gelangt). Wenn somit deutlich ist, dass »[a]pparently, Lev 9:22–23 marks the climax of the priestly Sinai story«⁸⁹⁵, dann gewinnt m.E. auch die Hypothese des *literarischen Endes der P^G* in Lev 9,22–24 an Evidenz.

Ein *Rückblick* auf die Exodus-Heiligtum-Erzählung erübrigt sich angesichts der drei eng verbundenen und soeben für Lev 9,22f ausgewerteten Befunde.

e) *Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Priesterschrift*

Das Verständnis der priesterschriftlichen Segenstheologie hängt wesentlich vom vorausgesetzten Modell ab: Die o. erläuterte Annahme einer selbständigen quellenhaften P hat sich bei der Durchführung bewährt und erhärtet. Dementsprechend werden zunächst die Segens-Konstellationen und -Transformationen innerhalb der P selber synthetisiert (1), bevor knappe Ausblicke auf die segenthematischen Vorgänge folgen, die sich abspielen (2) bei der Erweiterung zur P^S (mit der Integration der vorpriesterschriftlichen Blöcke

894 *Ruwe*, Structure, 64.

895 *Ruwe*, a.a.O., 72; dennoch versucht er einen engen Konnex von Lev 9–27 aufzuweisen (s. a.a.O., 59ff.67ff).

der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50*) und danach (3) bei der Kombination der P^S mit einem dtr. Geschichtswerk Ex 1/2–2Kön 25* o.ä.

(1) Die wesentlich *schöpfungs- und kulttheologisch profilierten Segens-Konstellationen und -Transformationen der P^G* umfassen die 22 literarkritisch mehrheitlich wenig strittigen Belege Gen 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1; 17,16 (zweimal).20; 25,11; 28,1.3f.6 (zweimal); 35,9; 47,7.10; 48,3; 49,28b α^2 ; Ex 39,43; Lev 9,22f. Sie bilden kein bes. dichtes segenthematisches Netz, besitzen aber gleichwohl kompositionell wie konzeptionell eine wichtige Bedeutung:

- Schon *formal* zeigt sich die Geschlossenheit der priesterschriftlichen Segens-Konstellationen, wenn stets *unkonditionierte* sowie fast ausschließlich *verbale* (anders nur Gen 28,4) und *unbegründete* Formulierungen vorliegen (zur einzigen Ausnahme Gen 2,3 s.u.); außer in Gen 17 sind sie durchwegs als *Bericht* formuliert und ergehen situativ unter anderem in – nunmehr natürlich literarisch stilisierten – typischen Begegnungs- und Abschiedssituationen (Gen 28,1ff; 47,7.10; 49,28b α^2 ; s. übertragen a. Gen 1,22.28; Lev 9,22f).
- Eine *Begründung* erhält der Segen nur bei der Segnung des 7. Tags am Abschluss des Schöpfungsberichts im Ruhen Gottes von all seiner Arbeit – was offensichtlich anthropologische Implikationen mit sich bringt. (Hingegen bleiben die *Konditionierungen* in Kap. 17 und in 28,1.6 rein formal.)
- Der *Segensgehalt* präsentiert sich zunächst unauffällig und beinhaltet vorab Fruchtbarkeit und Vermehrung. Innovative Transformationen stellen indes – im Rahmen der kompositionell-literarischen Leistung der P (s.u.) – das neue Auftreten des Segens in Schöpfung (1,22.28; 2,3) und Urgeschichte (5,2; 9,1) dar.

Inhaltlich tritt dabei in der *Urgeschichte* – bei der Schöpfung wie nach der Sintflut – neu die Segensimplikation des dominium terrae et animalium (Unterwerfung der Erde, Herrschaft über die Tierwelt) auf (1,26ff; 9,1ff). Dasselbe gilt in der VG für die terminologische Fassung der Völkerwerdung (v.a. als לְרִשְׁתָּם 28,3; 35,11; 48,4; s.a. 17,4f.16.20) und der Landverheißung (v.a. als »ewiger Besitz« 17,8; 48,4; s.a. 28,4; 35,12)⁸⁹⁶. Dabei erfolgt in Weiterführung der vorpriesterschriftlichen VG eine Ausweitung und genealogische Vereinheitlichung der Segensinhalte, wobei innerhalb des umfassenden P-Erzählbogens v.a. Abraham und Jakob-Israel noch enger aufeinander bezogen werden (17,1ff/28,1ff; 35,9ff; 48,3f). Mit dieser genealogischen Einbindung und der Rückführung des Segens bis auf die Schöpfung verstärkt sich auch die (schon vorpriesterschriftlich angeleg-

896 Sie wird, daran sei erinnert, in der P literarisch-narrativ nicht eingelöst (s.o. zu 48,3) – wie immer man das deutet. Das Nämliche trifft übrigens für die Verheißung von Königen zu (17,16.20; 35,11).

te) Tendenz zur Interpretation des Segens als (teils weit vorausweisende) zukünftige Verheißung, die erst für kommende Generationen oder das Volk Israel erfüllt wird⁸⁹⁷.

Schließlich erfolgt am Ende der P, in der *Exodus-Heiligtum-Erzählung*, eine kultische Zuspitzung des Segens als Anteilgabe an Sühne und an der erscheinenden Präsenz des כבוד יהוה (Ex 39,43; Lev 9,22f). Damit wird die Segensvermittlung für die Folgezeit dezidiert auf den von Mose eingesetzten und schöpfungstheologisch fundierten priesterlichen Opferkult eingeschränkt.

- Als *Segensspender* begegnen einerseits Gott (אל שדי; אלהים), andererseits – bestimmte – Menschen. Dabei entfaltet der narrative Ablauf der P (s.u.) den Übergang von der vertikalen Segensrelation (Urgeschichte, Vätergeschichte) zur – göttlich sanktionierten (s. Gen 28,1ff; Ex 39,43; Lev 9,22f) – horizontal-zwischenmenschlichen Konstellation (Vätergeschichte, Exodus-Heiligtum-Erzählung). Der Übergang erfolgt innerhalb der VG, und zwar ab der Stelle, an der sich der Horizont auf Jakob-Israel verengt (Gen 28,1ff). Derart findet gegenüber der vorpriesterschriftlichen VG 12–35*; 49*, wo die Völker gemäß ihrer Stellung zu ›Israek Segen erhalten, insofern eine markante Transformation statt, als gemäß der P Gott selber – nicht nur in der Urgeschichte, sondern auch in der VG – den (völkerweiten) Segen unkontingiert, souverän und unmittelbar vollzieht⁸⁹⁸. Die horizontal-zwischenmenschliche Segensvermittlung kommt indes nur binnenisraelitisch zum Zug und läuft hier auf den schöpfungstheologisch fundierten priesterlichen Opferkult zu.
- Auch in Bezug auf die *Segensempfänger* zeigt sich eine narrative Entwicklung, die näherhin als Konzentrationsbewegung zu beschreiben ist: Der Schöpfungssegens gilt Wasser- und Flugschöpfungen, den Menschen und dem objekthaften Sabbat, was eine schöpfungstheologische Innovation der P darstellt. ›Problematisch‹ ist dabei nur der Segen für die Menschen, der im weiteren Verlauf zunehmend eingeschränkt wird. Zunächst gilt er in der Urgeschichte – vor und nach der Flut – sämtlichen Menschen (Gen 1,28; 5,2; 9,1), womit die P wiederum innovativ eine Entgrenzung des Segens vornimmt. Weitere Transformationen bestehen darin, die urge-

897 Durch die Einordnung des Segens in Verheißungszusammenhänge kommen, wie sich bereits ergeben hat, in der P und auch auf späteren Redaktionsebenen neue Themen hinzu, die schließlich ein recht generelles »literarisches Motiv« (Köckert, TRE 34, 699) in der VG bilden (s. etwa die Übersichten a.a.O., 699f; Blum, Vätergeschichte, 297ff.477; Seebass, Genesis 3, 235ff).

898 Diese unmittelbare Segensvermittlung beschreibt auch Carr, *Fractures*, 322f als zentrale Transformation der P. Es ist allerdings zu ergänzen, dass im weiteren literargeschichtlichen Verlauf die Vermittlungsfunktion ›Abraham-Israels‹ offenbar wieder gesteigert wurde (s. Gen 26,5.24, dazu o. B.III.2).

schichtlichen Segensaussagen (Gen 5,2; 9,1) als Auswirkung des Schöpfungssegens (Gen 1,28) zu deuten (wie die literarischen Rückbezüge zeigen) und dadurch zugleich die bislang selbständigen Segensformulierungen in der VG schöpfungstheologisch zu begründen. In der VG verengt sich die ›Segenslinie‹ dann über die ›abrahamitischen‹ Exponenten (Gen 17,16.20) auf Isaak (Gen 25,11) und – in der von der P verstärkten genealogischen Verkettung (s. Gen 25,11; 28,4; 35,11; 48,4; 49,28b^α) – auf Jakob-Israel (Gen 28,1ff; 35,9ff; 48,3f) bzw. auf das (Stämme-)Volk (Gen 49,28b^α). Dies gilt dann auch – in Erfüllung des Fruchtbarkeits- und Vermehrungssegens (Ex 1,7) – für das Volk in der Exodus-Heiligtum-Erzählung (Ex 39,43; Lev 9,22f).

Damit scheint die P innovativ eine (*beils*)*geschichtliche Segens-Differenzierung* vorzunehmen: Während der unkonditionierte urgeschichtliche Segen noch universal allen Menschen gilt, vollzieht sich danach eine zweistufige Konzentration: zunächst auf die abrahamitischen Völker, denen Fruchtbarkeit, Vermehrung und Volkswerdung zugesagt wird (Gen 17,20), sodann auf Jakob-Israel, dem Landbesitz versprochen und v.a. (ständige und menschlich verfügbare) kultische Segensvermittlung durch Priester zugeeignet wird⁸⁹⁹.

- Insgesamt wird auf diese Weise die *diesseitige Lebenssicherung und -steigerung durch Segen* in den (inklusive-)monotheistischen Universalhorizont von Gott und Welt eingeordnet, was gegenüber den kleinräumigeren, allenfalls auf die innerweltliche Unterscheidung von Kosmos und Chaos beziehbaren Segensvorgängen in den älteren Primär- und Sekundärtexten eine fundamentale Transformation des (religions)symbolischen Bezugssystems darstellt.
- Dass in der P *Segensvollzug und -vermittlung* zentral sind, belegen schon die verbalen Formulierungen; dabei liegen die beiden genannten, narrativ vermittelten Konstellationen der vertikalen und der horizontalen Segensrelation vor. In beiden Fällen erfolgt die Segensvermittlung – die in aller Regel als Bericht mitgeteilt wird – durch die Äußerung allein. Lediglich am Schluss wird einmal eine kultische Kombination präsentiert, wenn Aaron die Segnung vollzieht durch Äußerung plus Gestus der Handerhebung (der aber von Handlungen, wie sie etwa in Gen 27 erzählt werden, erheblich abweicht).
- Der Sitz im Leben der priesterschriftlichen Segensformulierungen ist natürlich wiederum ein *Sitz in der Literatur*; dabei werden verschiedene Sitze im Leben (Begegnungs- und Abschiedssituationen, Berichterstattung

899 In der VG wird somit der völkerweite Segenshorizont der vorpriesterschriftlichen VG 12–35*; 49* ignoriert bzw. wieder eingeschränkt, während in der Urgeschichte der Segen universal ausgeweitet wird.

gen u.a.) literarisch umgesetzt. Angesichts der (opfer)kulttheologischen Zuspitzung der Segensthematik, die sich zu weiteren Indizien fügt, kommt eine Verortung am Ende des 6. Jh. v.Chr. (im Exil oder wohl eher in Jerusalem) – kurz vor oder wahrscheinlich doch nach dem Tempelneubau 520–515 v.Chr. in Betracht, wie sie gegenwärtig häufig vertreten wird.

Zusammengefasst fußen die profilierten Segens-Konstellationen und -Transformationen der P also auf dem kühnen literarischen Unterfangen, erstmals eine Ursprungsgeschichte Israels von der Schöpfung bis zur Einrichtung von Heiligtum und priesterlichem Opferkult zu konzipieren⁹⁰⁰. Dabei erfährt, wie beschrieben wurde, auch die Segensthematik tiefgreifende Transformationen: Einführung in Schöpfung und Urgeschichte, Ausbau und Vereinheitlichung in der VG, kulttheologische Zuspitzung in der Exodus-Heiligtum-Erzählung sowie insgesamt (heils)geschichtliche Segens-Differenzierung (vertikal-göttliche und horizontal-zwischenmenschliche, binnenisraelitische Segensvermittlung).

Im Blick auf die *kompositionelle Relevanz* und die *konzeptionelle Eigenart* der Segensthematik lässt sich somit abschließend festhalten:

(1) Die Segensaussagen sind in der narrativ-literarischen Komposition der P planvoll positioniert und zeigen in mehrfacher Hinsicht klare Entwicklungen: inhaltsbezogene Auswirkungen des Schöpfungssegens mit Gipfelung im Kult, spenderbezogener Übergang von göttlicher zu menschlicher Segensvermittlung und empfängerbezogene Konzentrationsbewegung.

(2) Die priesterschriftlichen Segens-Konstellationen werden durch die beiden Relationen der universalen vertikal-göttlichen und der horizontal-zwischenmenschlichen, binnenisraelitischen Segensvermittlung geprägt, die narrativ miteinander vermittelt werden und sich mit den inhalts- und empfängerbezogenen Entwicklungslinien korrelieren lassen. Insgesamt umklammert die Rahmeninklusion von Schöpfungs- und Kultsegen (Gen 1/Ex 39f; Lev 9,22f) die narrative Entwicklung der Segensthematik; hier lässt sich der segenthematische Impetus der P vielleicht am deutlichsten greifen. Erst mit dem priesterlichen Opferkult am Heiligtum erreicht die Schöpfung ihr letztes Ziel⁹⁰¹: die dauerhafte Segensvermittlung (qua Anteilgabe an Sühne und Gottespräsenz) an Israel. So entsprechen sich Naturordnung und Kultordnung⁹⁰²; es ist eine – die problematische Segnung der Menschen (Gen 1ff) überwindende – stabile

900 Es wäre näher zu untersuchen, ob die P^G damit bereits kritisch auf das (spätexilische) dtr. Geschichtswerk Ex 1/2–2Kön 25* (s.o. Anm. 599.795) reagiert – die konzeptionellen Differenzen lassen dies keineswegs als unmöglich erscheinen.

901 So mit *v.Rad.*, Theologie 1, 247; *Zenger*, TRE 27, 441; *Janowski*, Sühne, 309ff; *ders.*, Tempel, 46ff.

902 Vgl. dazu eindrucklich *Janowski* (s.o. Anm. 890).

Schöpfungsordnung erreicht, in der die Segensvermittlung für Israel durch den priesterlichen Kult am Heiligtum gewährleistet ist und ein intaktes Gottesverhältnis zeitigt. So bleiben die schöpfungs- und die kulttheologischen Segens-Konstellationen wechselseitig aufeinander bezogen und interpretieren sich – gleichsam (heils)geschichtlich differenziert – gegenseitig: Der universale Schöpfungssegens mündet in der priesterlich-kultischen Segensvermittlung an Israel und diese gewinnt umgekehrt schöpfungsweite Dimensionen: »Indem Israel sich ›heilig‹, wird die ganze Schöpfung ›geheiligt‹«⁹⁰³. Die P entfaltet also insgesamt profiliert schöpfungs- und kulttheologische Segens-Konstellationen und -Transformationen⁹⁰⁴.

Die summierten Befunde zur priesterschriftlichen Segensthematik, insbes. die fundamentalen Transformationen, dokumentieren auf Schritt und Tritt *sekundäre Religion(serfabrungen)*, bei denen die einschlägigen Aspekte von Rationalität/Reflexivität, Universalismus und Geschichtlichkeit vielfach eine wichtige Rolle spielen. Dies ließe sich auch an zahlreichen Einzelstellen konkret nachweisen: Es sei bloß exemplarisch auf die Unterwerfung der Erde und die Herrschaft über die Tiere in Gen 1,28 verwiesen.

Die Segensformulierungen in ihrer narrativen Entfaltung und Entwicklung fügen sich stimmig in das – quellenhafte und selbständige (s.o. bei Anm. 810ff) – *literarische Werk* der P ein. Ohne hier eine eigene Kompositionsanalyse der P und ihrer fundamentalen Doppelstruktur erarbeiten zu können⁹⁰⁵, macht dies m.E. generell die weitgehende Einfügung der Segensformulierungen in die Toledot-Struktur der P⁹⁰⁶ wahrscheinlich; hinzu kommen die bei der Analyse der Segensbelege im literarischen Ablauf gemachten Beobachtungen (s.o. B.III.4.b–d): Die P^G-Komposition entfaltet eine weitgespannte Ursprungsgeschichte Israels von der Schöpfung der Welt mit universalem Schöpfungssegens für alle Menschen bis zur Kulteinrichtung für Israel mit priesterlich-kultischer Segensvermittlung an Israel; beides wird literarisch-narrativ durch die Linie der Segensformulierungen vermittelt, wie *Abb. 47* illustriert.

903 Zenger, TRE 27, 442, wobei ›heiliger‹ im Sinne von ›segnen‹ zu lesen ist.

904 Die (heils)geschichtlichen Differenzierungen der Segensthematik bilden in der P also nur ein Übergangsstadium und werden in die Rahmeninklusion von Schöpfungs- und Kultordnung integriert – etwa im Unterschied zur vorpriesterschriftlichen VG und zum Dtn.

905 Die Doppelstruktur hat Zimmerli, Sinaibund, 205ff gegen Wellhausen überzeugend nachgewiesen; vgl. seither v.a. Steck, Welt, 71ff; ders., Aufbauprobleme, bes. 305ff; Zenger, P, 167ff; s. dazu die Ablauflesung von Nihan, Leviticus, 59ff und zur weiteren Kompositionsanalyse s. Weimar, Toledot-Formel, 66ff.87ff; ders., Struktur, 81ff.156ff; Groß, Priesterschrift, 25ff; Zenger, TRE 27, 440f (Lit.; zuvor anders ders., Bogen, 137ff); Schmid, Differenzierungen, 28ff; Leuenberger, Konzeptionen, 52f Anm. 152; Bosshard-Nepustil, Sintflut, 132ff.

906 Vgl. Weimar, Toledot-Formel, 65ff; Blum, Vätergeschichte, 432ff; Ziemer, Abram, 365ff; Hieke, Genealogien, 241ff; Bosshard-Nepustil, a.a.O., 126f.132ff.140ff.292.

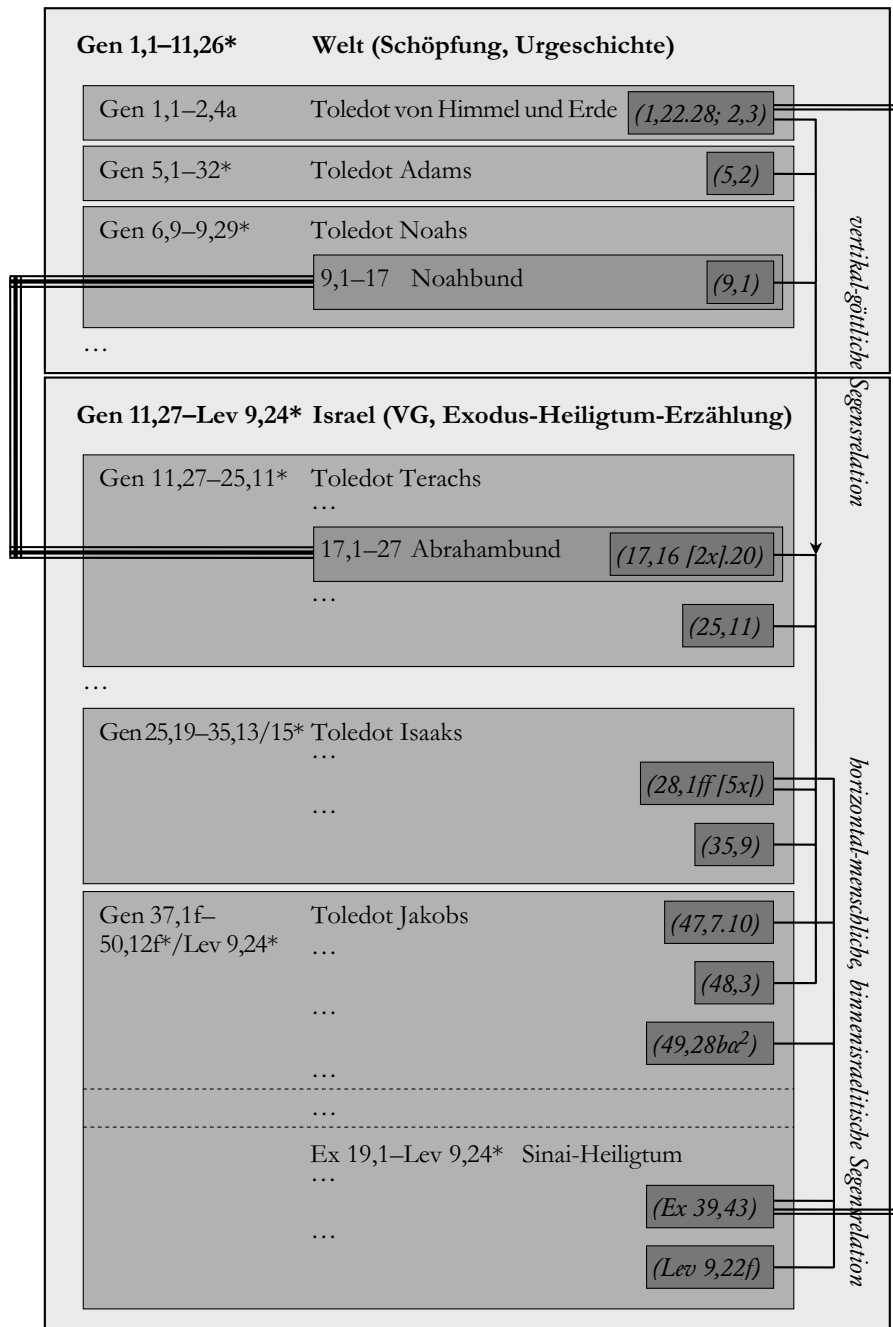


Abb. 47: Schöpfungs- und kulttheologisch gerahmte Segenentfaltung der PG

Damit stellt die P^G in spätexilisch-nachexilischer Zeit das profilierteste literarische Werk dar, das noch die vorliegende Endgestalt des Enneateuchs bzw. der Tora – v.a. am Anfang – nachhaltig prägt. Auf die zu diesem Ergebnis führenden Vorgänge kann hier aber nur noch ganz knapp ausgeblickt werden.

(2) Im Rahmen der weniger klar rekonstruierbaren und jedenfalls literarisch-kompositionell nicht in gleicher Weise wie die P^G von der Segensthematik bestimmten P^S, die grob ins 5. Jh. v.Chr. gehören dürfte, lassen sich die segenthematischen Aspekte wie folgt umreißen:

Während einschlägige Aspekte in der *Urgeschichte* wohl erst später hinzukommen (s.o. Anm. 824 und im Folgenden), haben sich für die VG einige Hinweise dafür ergeben, dass die P^S im Anschluss an die konzeptionelle Arbeit der P^G die vorpriesterschriftliche VG 12–35*; 49* sowie die vorpriesterschriftliche Josephgeschichte 37–50* nun auch materialiter integriert und überarbeitet (z.B. Josephgeschichte als Eisodoserzählung; Umstellung von Gen 49*); damit hätte die in der P^G sehr begrenzte VG eine massive Aufwertung erfahren und segenthematisch resultierte eine komplexe Synthese (s.o. 295ff): Damit wäre das Feld für die spätere segenthematische Rahmung des Pentateuchs durch das Dtn mit dem Mosesegens Kap. 33 bereitet. Allerdings bedürfte diese o. B.III.2 punktuell anhand von Gen 49 entwickelte Hypothese der eingehenderen Überprüfung, da sie konzeptionell nicht als typisch für die P^S gelten kann; auch eine erst spätere Einarbeitung von Gen 12–35*; 49* und Gen 37–50* scheint möglich (allerdings kaum auf einer Ebene mit dem Ausbau der Urgeschichte).

In *Ex-Num* lassen sich mit der P^S – abgesehen von den hier der P^G zugewiesenen Belegen Ex 39,43 und Lev 9,22f – m.E. einigermaßen plausibel die Belege im *Heiligkeitgesetz* und der *aaronitische Segen Num 6,22–27* verbinden. Im letzteren Fall scheint dies wahrscheinlicher, da hier scheinbar der Wortlaut des hohepriesterlichen Segens vom Schluss der P^G in Lev 9,22–24 nachgeliefert wird, was sich sehr gut in den Horizont einer literarisch noch selbständigen P^S fügt (s.o. B.II.4.c mit Anm. 214).

Das *Heiligkeitgesetz Lev 17–26*, das wohl für seinen literarischen Ort (in der P^S oder dem Pentateuch) verfasst worden ist⁹⁰⁷, schließt (sekundär) mit einer komplexen Segens-Synthese (26,3–13); sie kommt zwar ohne das Stichwort ברך aus (in Lev 17–26 findet sich nur ברכה 25,21), stellt aber bei Befolgung von Satzungen und Geboten (V.3) nicht nur agrarische Fülle (V.4f.9f) und politischen Frieden (V.6–8), sondern auch kultische Präsenz des befreienden Exodusgottes Jhwh (V.11f.13) in Aussicht, womit ältere Segens-Konstellationen (bes. Dtn 28,1–14) umfassend transformiert werden⁹⁰⁸.

907 Gegenüber der klassischen Annahme einer zunächst selbständigen Sammlung (seit Klostermann) wurde Lev 17–26 v.a. von *Blum*, Pentateuch, 318ff; *Crüsemann*, Tora, 323ff; *Ruwe*, Heiligkeitgesetz, 30ff als integraler Bestandteil der P^G aufgefasst. Demgegenüber scheint im hier verfolgten Modell konzeptionell (heiligkeitstheologische Fortschreibung der P^G) und redaktionsgeschichtlich (Ausbau und Verlängerung der P^G) eine Verbindung mit der P^S wahrscheinlicher zu sein – wenn nicht gar eine noch spätere Entstehung für den vorliegenden Kontext vorliegt (so *Otto*, Heiligkeitgesetz, 65ff; *ders.*, Exodus, 75; *ders.*, Pentateuchredaktion, 382ff und ausführlichst *Nihan*, Leviticus, 4ff.395ff.545ff.559ff.616ff), was zu prüfen wäre.

908 Vgl. dazu nur *v.Rad*, Gottesvolk, 49; *Lohfink*, Abänderung, bes. 165ff; und nun *Nihan*, a.a.O., 105f.540ff.

Wenn diese nur knapp skizzierten Vermutungen zutreffen, baut die literarisch noch selbständige P^S die Segens-Konstellationen synthetisierend aus (VG) und führt v.a. in Lev 17–26 und Num 6 den priesterlich-kultischen Duktus der P^G fort; dabei verliert jedoch die Segensthematik kompositionell (s. aber Num 6 [?]) und konzeptionell an Relevanz.

(3) Auch im anschließenden litera(tu)rgeschichtlichen Horizont zwischen P^S und Enneateuch bzw. Pentateuch finden vermutlich einige weitere segenthematische Ergänzungen statt (wenn hierher nicht auch manche der eben genannten Aspekte gehören).

In der *Urgeschichte* liegt die einzige nicht-priesterschriftliche Segensformulierung in der *Segnung Jhwhs durch Noah* 9,26 vor: בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁם »Gesegnet ist/sei Jhwh, der Gott Sems«. Die Stelle ist wahrscheinlich nachpriesterschriftlich⁹⁰⁹ und fällt auch sachlich gegenüber den P-Belegen auf: Nur hier in der Urgeschichte wird Segen partizipial konstatiert/gewünscht und nur hier erhält Gott (zumal als Jhwh) Segen, sonst ist er es, der Segen spendet; doch wird die *Segens-Konstellation* selbst nicht weiter präzisiert. Deutlich ist lediglich, dass sie im Kontrast zum (zwischenmenschlich geäußerten) Fluch für Kanaan steht; dies passt auch sachlich gut zu weiteren nicht-priesterschriftlichen Textbereichen in Gen 1–11* (v.a. in Kap. 2–4*) und legt eine damit verbundene (oder später anschließende) Verortung nahe – wahrscheinlich weniger im Horizont der P^S als im Rahmen größerer nachpriesterschriftlicher Werke, was im gegenwärtigen Forschungskontext vertiefte Klärung verdiente⁹¹⁰. Auf jeden Fall ist in aller Deutlichkeit festzuhalten, dass 9,26 die einzige nachpriesterschriftliche Fortschreibung der Segensthematik in der Urgeschichte bildet; ansonsten wird die urgeschichtliche Segensthematik der P^G in den nicht- und nachpriesterschriftlichen Partien nicht rezipiert⁹¹¹. Vielmehr wird hier

909 S.o. Anm. 253. Entgegen der älteren Zuordnung zum Jhwhisten (vgl. nur *Westermann*, BK 1/1, 658f; *Seebass*, Genesis 1, 248f.251; als vorjhwistisch beurteilt 9,26 *Steck*, Urgeschichte, 130f Anm. 36) hat sich in neuerer Zeit zu Recht die Einsicht durchgesetzt, dass – wie auch sonst oft in Gen 1–11 (s.o. Anm. 824) – für 9,26 die Gleichung »nicht-priesterschriftlich = nachpriesterschriftlich« korrekt ist (s. etwa *Levin*, Jahwist, 120; *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 200ff). Dafür sprechen v.a. die literarisch-intertextuellen Bezüge der (jetzt in V.25ff gipfelnden) Erzählung 9,(18f.)20–27 zur nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte.

Sollte, was keineswegs sicher ist, in V.25f literarkritisch oder traditionsgeschichtlich ein älterer, antithetischer Fluch-Segen-Spruch für Kanaan und Sem erhebbbar sein (s. *Witte*, Urgeschichte, 103.117; *Ruppert*, Genesis 1, 415f; *Westermann*, BK 1/2, 658f [zunächst nur Fluch]; dagegen *Levin*, Jahwist, 120; *Baumgart*, Umkehr, 385f), ergäbe sich eine markante Transformation des Segensempfängers, die durch die Kombination mit dem Gott als Urheber nennenden Wunsch V.27 bedingt wäre.

910 Prüfwert scheint mir der Versuch von *Witte*, a.a.O., 330f zu sein, (die Umgestaltung von) 9,26 in die Nähe von 14,18–20.22* zu stellen, was auf eine ziemlich späte Einschreibung in enneateuchischem Horizont hinausläuft (s.o. B.III.2.b z.St.; B.III.2.e; s. ähnlich *Bosshard-Nepustil*, a.a.O., 200ff).

911 Gegen *Westermann*, BK 1/1, 23, der – innerhalb seines entstehungsgeschichtlichen Modells – meint, dass das priesterschriftliche »Wirken des Segens« »nicht weniger

mittels Flüchen die Ambivalenz der lebensweltlichen Wirklichkeit betont⁹¹², in welchen Duktus auch 9,26 passt.

Nur verwiesen sei auf die segenthematischen Einzelfortschreibungen in der VG, die bereits einen enneateuchischen Horizont erkennen lassen (s.o. B.III.2.e). Dasselbe gilt für weitere Segensbelege in *Ex-Num*, *Dtn* und *Jos-2Kön*; sie gehören wie die einschlägigen Passagen des Dtn (s.o. B.III.3) wohl großmehrheitlich hierher, was insbes. auch für die Bileam-Erzählung Num 22–24 zutrifft (s.u. B.III.6.a–b).

Segenthematisch lässt sich beobachten, dass bei der Verbindung von P^(S) und Ex 1/2–2Kön 25* o.ä. zu einem Enneateuch die P den Anfang und das Dtn das Ende dominieren. (Aufschlussreich für die Arbeitsweise dieser Enneateuchredaktion wäre vorab der sich in beiden Werken überschneidende Mose-Exodus-Bereich, doch sprengt dies die hier untersuchte Segenthematik und kann nicht weiter verfolgt werden.) Diese Kombination priesterschriftlicher und dtr. Segens-Konstellationen mündet grundsätzlich in der nun vorfindlichen komplexen Synthese von Segens-Konstellationen, die einerseits den universalen Schöpfungssegens der P weit über deren ursprüngliches Ziel hinausführt und die andererseits den (konditionierten und geschichtlich spezifizierten) materielle Lebenssteigerung spendenden Segen des Dtn vom Anfang der Welt herleitet.

5 Die Rahmenerzählung des Hiobbuchs

Auf den ersten Blick mag man geneigt sein, die wenigen בָּרַךְ-Belege im Hiobbuch zu übergehen, da sie quantitativ vernachlässigbar sind, inhaltlich zum Teil gängige Konstellationen zeigen und innerhalb der (nicht zur engeren Heimat von בָּרַךְ zählenden) Weisheit begegnen. Und in der Tat scheint die Segenthematik für die Entstehung und Komposition des Hiobbuchs keine zentrale Rolle zu spielen. Wenn man jedoch die im Hiobbuch literarisch, entstehungsgeschichtlich und theologisch fundamentale Unterscheidung von prosaischer Rahmenerzählung und poetischer Dialogdichtung berücksichtigt, so lohnt sich in segenthematischer Hinsicht ein zweiter Blick – wenigstens auf die Rahmenerzählung – sehr wohl.

Denn die Rahmenerzählung des Hiobbuchs (REH) mit ihren wenigen, aber markanten (und vielleicht gar abgezählten) sieben Segensbelegen entfaltet eine profilierte Segenstheologie: בָּרַךְ fungiert thematisch (nicht indes kompositionell) gleichsam als »das theologische Leitmotiv« der REH⁹¹³, wie im Einzelnen

für J [gilt], auch wenn bei ihm der Segensbegriff in Gn 1–11 nicht vorkommt« (s. 23f.93ff.193).

912 Vgl. dazu *Bosshard-Nepustil*, Sintflut, 213f; s.a.o. Anm. 840 und thematisch *N. Levine*, Curse.

913 *Spieckermann*, Satanisierung, 434; vgl. 434ff (Lit.); s.a. *ders.*, RGG⁴ 3, 1779, wo er vielleicht treffender von einer »Leitfunktion« spricht (und damit ein kompositionel-

aufzuweisen sein wird (s.u. B.III.5.b–c). Dabei wird der weisheitstheologisch zentrale Tun-Ergehen-Konnex, der ja auch die Segensvorgänge zwischen Jhwh/Gott und Menschen (Hiob, seinen Söhnen und seiner Frau) beherrschen müsste, von Hiob durchbrochen, indem er auch noch als Leidender Jhwh »segnet«.

In der REH – als unbestrittener Exponentin der späte(re)n Weisheit – tritt die Segenthematik nun also interessanterweise auch *im Rahmen der (späteren) Weisheit* auf (s.a.u. B.III.6.d). Dabei begegnen nach der P offenkundig erneut Segens-Konstellationen, die ältere (Segens-)Traditionen im Kern kritisch transformieren und insofern wesentlich *sekundäre Religionserfahrungen* darstellen. Dies gilt jedenfalls zumindest für die jetzt vorliegende REH (unabhängig vom Urteil über eine allfällige ältere Hiob-Erzählung in 1,1–5*.13–21*; 42,11–17* mit einem möglicherweise relativ »harmlosen« Plot [s.u. B.III.5.c]); daher ermöglicht die REH – neben der P – als zweites Textcorpus einen exemplarischen Einblick in die nachexilische (Geschichte der) Segenthematik im AT und ist für deren religions- und theologiegeschichtliche Beschreibung und Erfassung relevant. Die Segens-Konstellationen der REH versprechen vertiefte Einsichten in kritisch-weisheitstheologische Transformationen gegenüber älteren segenthematischen Vorstellungen (auch in der Weisheit), mögen zusätzlich aber auch innerhalb der REH einen bestimmten segenthematischen Reflexionsprozess erkennen lassen (s. dazu u. B.III.5.c).

Die Forschungsdebatte zur *Entstehungsgeschichte des Hiobbuchs* gestaltet sich nach wie vor sehr kontrovers und soll hier lediglich im Blick auf das Verhältnis von Rahmenerzählung und Dialogdichtung knapp ausgewertet werden⁹¹⁴. Gegenüber der früher verbreiteten These eines älteren Volksbuchs⁹¹⁵ hat sich nun mit Recht das Urteil durchzusetzen begonnen, dass generell die Dichtung »älter« ist als die Erzählung⁹¹⁶. Dabei muss

les Missverständnis des Leitmotivs ausschließt); s. bereits *W. Berg*, Gott, 212 (Leitwort) und jüngst *G. Freuling*, Grube, 147; *M. Rohde*, Knecht, 106.

914 S. detaillierter zur neueren Forschungsgeschichte *Müller*, Hiobproblem, 36ff.173f; *W.-D. Syring*, Anwalt, 25ff, bes. 47ff; *v.Oorschot*, ThR 1995, 355f; *ders.*, Entstehung, 166ff; *Witte*, Leiden, 239ff; knapp *ders.*, Ketubim, 426f.

915 So seit *Budde*, HK 2/1, VIII und *Dubm*, KHC 16, VIII f über *N. H. Tur-Sinai*, Job, LVff.30ff; *M. H. Pope*, AB 15, XXVI bis etwa zu *Spieckermann*, Satanisierung, 433.

916 So mit *Syring*, Anwalt, 18; *Witte*, Leiden, 192 Anm. 66; *ders.*, Ketubim, 429f. Dies ergibt sich weniger aus der literarischen Eigenart beider Teile, die ja eben unterschiedlich beurteilt und literarkritisch umgrenzt werden, als vielmehr aus den religionsgeschichtlichen Paralleltextrn zu einer rahmenlosen »Hiobdichtung« – so vorab die »babylonische Theodizee« (s. TUAT 3/1, 143ff [*W. von Soden*]) und *ludlul bēl nēmeqi* (s. TUAT 3/1, 110ff [*v.Soden*]), der »sumerische Hiob« (s. TUAT 3/1, 102ff [*Römer*]) und »ein Mann und sein Gott« (s. TUAT 3/1, 135ff [*v.Soden*]) sowie ägyptisch die »Mahnworte des Ipu-wer« (s. ANET, 441ff [*J. A. Wilson*]); dazu *Schellenberg*, Ipuwer, 55ff) und »das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba« (s. ANET, 405ff [*Wilson*]).

man allerdings, wie neuere entstehungsgeschichtliche Untersuchungen m.E. überzeugend gezeigt haben, zwischen verschiedenen Etappen unterscheiden: Auch wenn die Dichtung älteren Ursprungs ist als die Erzählung, so machen die fundamentalen Differenzen zwischen beiden Teilen im vorliegenden Buch gleichwohl auch im literarischen Bereich zunächst zwei unabhängige Werke höchst wahrscheinlich⁹¹⁷, was angesichts der Bekanntheit »Hiobs«, d.h. des »Hiobstoffs« und des »Hiobproblems« im alten Orient keineswegs erstaunt. Obwohl der Prozess der Zusammenarbeit der beiden Werke komplex und umstritten ist, scheint sich mit der genannten neueren Forschungstendenz recht deutlich zeigen zu lassen, dass relativ breite und jetzt integrale Bereiche der Erzählung große Teile der Dialogdichtung voraussetzen und kritisch darauf reagieren⁹¹⁸, während die Dichtung umgekehrt – abgesehen von Kap. 28*; 29–31*; 32–37* – nur punktuell auf die (nunmehr schon erweiterte) Erzählung literarisch Bezug nimmt oder sie sogar voraussetzt.

Daraus ergibt sich, dass die Neubildungen der buchformative(n) Redaktionsebene(n), die das Hiobbuch aus Erzählung und Dichtung etabliere(n), schwergewichtig die REH betreffen. Deshalb ist das in neuerer Zeit gesteigerte Interesse an der REH sowohl redaktionsgeschichtlich als auch hermeneutisch-theologisch sehr berechtigt und begrüßenswert; derart ist die REH »nun nicht primär als ein- oder ausleitender Rahmen anzusprechen, sondern liefert in schlichter Form eine inhaltlich komplexe Stellungnahme zur ursprünglichen Dichtung«⁹¹⁹. Diese *Aufwertung der REH* im gegenwärtigen Forschungskontext erhält auch von der *Segensthematik mit ihrem prägnanten theologischen Profil* her Sukkurs.

Auch im Blick auf die *Genese der REH* ist die Forschung weit – und im Zuge der angedeuteten Intensivierung des Interesses weiter denn je – von einem Konsens ent-

Dementsprechend votieren für eine Priorität der Dichtung *Kaiser*, Grundriss 3, 78.81f; *Syring*, a.a.O., 151ff; *v.Oorschot*, Entstehung, 171f; *Witte*, a.a.O., 429f; s. vermittelnd etwa *C. Kuhl*, RGG³ 3, 356f; umgekehrt hingegen in jüngerer Zeit etwa *Schmidt*, Einführung, 337ff; *Schwienhorst-Schönberger*, Ijob, 341; *Lang*, NBL 2, 215; *F. Hesse*, ZBK 14, 8ff; *H. Groß*, NEB 13, 9.13; *V. Maag*, Hiob, 10ff; *Müller*, Hiobrahmenerzählung, 21f.38 (28ff mit altorientalischen Parallelen zur REH); *Römer*, Tendances, 54f; *Köhlmoos*, Auge, 48ff; *Spieckermann*, a.a.O., 434; *ders.*, RGG⁴ 3, 1778f; *M. Albani/M. Rösel*, Testament, 73).

917 Vgl. neben der Gattung das Hiobbild, die Gottesbezeichnung und die soziologische Verortung (s. dazu *Ebach*, TRE 15, 363f; *Schwienhorst-Schönberger*, a.a.O., 341f; *Syring*, a.a.O., 28f); so etwa mit *Witte*, a.a.O., 429f.

Dagegen wird eine literarkritische Trennung von Rahmen und Dichtung – nachdem schon *J. Kegler* eine »Tendenz ... zur Betonung ... der Einheitlichkeit« notiert hat (Hauptlinien, 12 [1977]); so etwa *G. Fohrer*, KAT 16, summarisch 57ff) – neuerdings wieder problematisiert – etwa von *D. J. A. Clines*, WBC 17, LVIII; *Schmid*, Hiobprolog, 13ff mit Anm. 24 (Lit.). Indes bildet m.E. der jetzige »Erzählverlauf« als »dramatischer Progress« gerade keine »Alternative zur literarkritischen Generalsonderung von Rahmen und Reden« (*Schmid*, a.a.O., 17), sondern zeigt vielmehr, wie beide Teile redaktionell miteinander verbunden werden.

918 So zumeist für 2,11–13; 42,7–9.10, m.E. aber auch für 1,6–12.21f*; 2,1–7a.7b–10, vgl. dazu neben den Komm. jetzt ausführlich *Syring*, a.a.O., 54ff und programmatisch *v.Oorschot*, Entstehung, 175ff; s.a.u. Anm. 923 und je z.St.

919 *V.Oorschot*, a.a.O., 172.

fernt⁹²⁰: Der reduktionistischen These einer (ebenso minimalen wie banalen) Grunderzählung in 1,1a.2–3*.13–19.20a.21aα*; 42,11α.b.12b–13⁹²¹ steht die Annahme literarischer Einheitlichkeit gegenüber⁹²². Dazwischen existieren differenziertere Rekonstruktionen einer selbständigen Hiob-Erzählung, wobei v.a. die Zugehörigkeit der Himmelszenen umstritten ist⁹²³. Diese vorsichtig differenzierende, »mittlere« Stoßrichtung führt m.E. am ehesten zu plausiblen, freilich unspektakulären Entstehungsmodellen (s. im Folgenden).

a) *Die Segensformulierungen im Hiobbuch:
Übersicht und elementare Beobachtungen*

Mit Hilfe von *Abb. 48* lässt sich ein vorläufiger Überblick über die Segensbelege im Hiobbuch gewinnen, der zu grundlegenden Beobachtungen und Folgerungen Anlass gibt.

Die wechselnde Einfärbung indiziert wiederum die entstehungsgeschichtliche Verortung, die sich bei der Analyse im Einzelnen ergeben wird; sie bleibt hier vergleichsweise einfach:

920 Vgl. etwa die neueren Übersichten bei *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 1f; *Köhlmoos*, Auge, 48ff; *Syring*, Anwalt, 37ff; *Strauß*, Hiobrahmens.

921 So *Syring*, a.a.O., 54ff.154ff, der von einer a-theologischen Beispielerzählung spricht (155f); doch ergeben sich vom literarkritischen Verfahren wie vom literarischen Sitz im Leben her erhebliche Vorbehalte gegen eine solche Minimallösung. In diesem Modell enthält die Grunderzählung denn auch keine Segensbelege; diese kommen vielmehr durchgehend auf die sog. Erweiterungsschicht zu stehen (s. summarisch 170f), die dann indes ihrerseits sehr vielfältig erscheint (s. 159ff).

922 So z.B. *Hempel*, Hiob, 131f; *Müller*, Hiobproblem, 43.45; s. dazu *Syring*, a.a.O., 30ff (Lit.) und das literarkritisch zurückhaltende Fazit von *Strauß*, Hiobrahmens, 565 (sekundär wären am ehesten 1,4f.13–19; 42,8f).

923 Vgl. statt vieler einerseits etwa *Witte*, Ketubim, 429f: 1,1–5.13–21; 42,11–17, andererseits z.B. *Spieckermann*, RGG⁴ 3, 1778f: 1,2–2,10; 42,11–17 (s.a. die jeweiligen Vertreter bei *Schmid*, Hiobprolog, 12f Anm. 7). Während beim Besuch der Freunde 2,11–13 und bei Hiobs Fürbitte für sie in 42,7–10 der Konnex zum Dialogteil unübersehbar ist (s. in synchroner Perspektive jetzt *K. Engljähringer*, Theologie, 15ff) und redaktionelle Herkunft weithin konsensfähig macht, bleibt dies bei den Himmelszenen 1,6–12; 2,1–7a und bei Hiobs zweiter Prüfung und Bewährung 2,7b–10 umstritten, lässt sich aber m.E. – mit dem mainstream der Forschung – (s. *Köhlmoos*, Auge, 50f; *U. Berges*, Ijobrahmen, 231ff; *Schwienhorst-Schönberger*, Ijob, 342; *Syring*, a.a.O., 40; *Rohde*, Knecht, 102ff) einigermaßen plausibilisieren, sodass eine Grunderzählung 1,1–5.13–20.21*; 42,11–17 den Vorzug verdient (s.u. je z.St.). Zusammengehörigkeit und redaktionsgeschichtliche Verortung der Zusätze bleiben zu klären; dabei sind die oft angenommenen Verbindungen zu einem Verfasser oder (v.a.) Redaktor der Dichtung schon deshalb problematisch, weil die Metaebene der REH die Dialoge a priori wesentlich relativiert; eher wird man spätere, die Dialoge literarisch in die REH integrierende Redaktionsebenen veranschlagen (vgl. insbes. *Rohde*, a.a.O., 114ff und *v. Oorschot*, Entstehung, 171f, bei dem dort methodisch aber nicht unproblematisch ist, dass er seine Kriterien an 42,7–9 gewinnt [s. 175ff], was allererst kriteriologisch zu begründen wäre).

- Hiob-Dialogdichtung (von Hiob-Erzählung literarisch unabhängig; Datierung variiert)
 Selbständige Hiob-Erzählung (jünger als Dialogdichtung, aber literarisch unverbunden; nachexilisch [5.–4. Jh. v.Chr.?.])
 redaktionell ergänzte REH (setzt literarisch Dialogdichtung voraus; nachexilisch [4.–3. Jh. v.Chr.?.])

Stelle	Form	Morphologie	Subjekt	Objekt	Inhalt/Näherbestimmung	Kommentar
Hiob 1,5	וּבְרָכָה	Pi. w-Pf.	Söhne Hiobs	Gott	– (par. zu חטא)	Erwägung Hiobs zum Verhalten seiner Söhne (בְּרַךְ im Kontext euphemistisch)
1,10	בְּרָכָה	Pi. Pf.	Jhwh (V.9)	das Werk der Hände Hiobs	par.: Besitz Hiobs ausbreiten; s.a. Schutz V.10a	Segenskonstatierung des Satan: umfassender, materieller Segen Jhwhs für Hiob
1,11	יִבְרַכֶּךָ	Pi. Impf.	Hiob	Jhwh bzw. sein Angesicht	–	Segens-Prognose des Satan (בְּרַךְ im Kontext euphemistisch)
1,21	יְהִי ... מְבָרָךְ	Pu. Pt.	Hiob	Jhwhs Name (שֵׁם יְהוָה)	–	Segensvollzug Hiobs
2,5	יִבְרַכֶּךָ	Pi. Impf.	Hiob	Jhwh bzw. sein Angesicht	–	Segens-Prognose des Satan (בְּרַךְ im Kontext euphemistisch)
2,9	בְּרַךְ	Pi. Imp.	Hiob	Gott	–	von Hiobs Frau geratenes Verhalten vor Tod (בְּרַךְ im Kontext <i>nicht</i> euphemistisch)
29,13	בְּרַכַּת אֲבִד	Nomen	der Zugrundegehende	Hiob	weil Hiob Elende und Waise rettete	Rückblick auf Segnung Hiobs durch Zugrundegehenden
31,20	בְּרַכּוֹנִי	Pi. Pf.	Lenden (חֲלָצִי) des Armen (V.19)	Hiob	weil Arme sich an der Wolle von Hiobs Lämmern wärmen konnten	Rückblick auf Segnung Hiobs durch Armen
42,12	בְּרַךְ	Pi. Pf.	Jhwh	Hiob	Viehbestand, Söhne und Töchter (V.12ff)	Segenskonstatierung: Jhwh segnete Hiobs Ende mehr als seinen Anfang

Abb. 48: Segensformulierungen im Hiobbuch

An dieser schematischen Übersicht lassen sich die folgenden *elementaren Beobachtungen* machen: (1) Die insgesamt *niedrige Dichte* mit total nur gerade

neun Belegen⁹²⁴, was ein Vorkommen auf 937,6 Wörter ergibt, kontrastiert mit der knapp 10-mal höheren Dichte in der REH, wo mit sieben Belegen auf 763 Wörter jedes 109. Wort בָּרַךְ ist. Dieser Befund rechtfertigt zweifellos eine Konzentration auf die REH.

Dies gilt umso mehr, als es sich bei den Belegen des Dialogteils, den beiden Passagen 29,13; 31,20 in Hiobs Abschlussrede, offensichtlich um zwei isolierte Formulierungen mit sehr ähnlichen Konstellationen handelt, in denen in einer an das Dtn erinnernden Weise *zwischenmenschliche* Segensvollzüge zugunsten Hiobs mit dessen hoher ›Sozialkompetenz‹ begründet werden, die sich in der solidarischen Sorge für Zugrundehende, Arme und andere sozial Randständige erweist.

(2) Die *Belegverteilung in der REH* ist mit Ausnahme von 1,10f sehr regelmäßig und weist sieben knappe Formulierungen auf, die möglicherweise (literarisch, redaktionsgeschichtlich oder theologisch) miteinander verbunden und vielleicht auch quantitativ abgezählt sind, wiewohl sich letzteres argumentativ nicht entscheiden lässt. (a) *Sprachlich* liegen dabei, abgesehen von 1,21 (Partizip Pu‘al), durchwegs finite Pi‘el-Belege vor. (b) Im Blick auf die *Segens-Konstellation* fällt zunächst im Unterschied zur Dialogdichtung auf, dass ausschließlich die ›vertikale‹ *Segensrelation* zwischen Gott und Menschen verhandelt wird, was eine enge Verbindung der Segensthematik mit der Frage nach der Gottesrelation indiziert. Da Jhwh bzw. Gott stets Spender oder Empfänger des Segens ist, lassen sich sofort zwei Gruppen unterscheiden: Einerseits berichten die beiden Belege mit *göttlichem Spender* von Jhwhs materiellem Segen für Hiob (1,10; 42,12). Andererseits wird Hiob vom Satan und von seiner Frau dreimal zum ›Segnen‹ *Jhwhs/Gottes* aufgefordert (1,11; 2,5.9); dabei sind die Stellen 1,11; 2,5 praktisch identisch formuliert und werden in der Forschung weithin und m.E. mit Recht als Prognose einer Verfluchung Jhwhs aufgefasst, wobei בָּרַךְ euphemistisch verstanden wird. Ähnliches gilt für 2,9, wo zwischen Hiob und seiner Frau eine analoge Kommunikationssituation vorliegt, jedoch scheint hier die Wertung von בָּרַךְ durch den Kontext anders bestimmt zu werden. Hingegen dürfte in 1,5, wo es um ein Segnen Gottes durch Hiobs Söhne geht, בָּרַךְ wieder ähnlich wie in 1,11; 2,5 geprägt sein. Bei diesen Stellen wird es also wesentlich darum gehen, eine euphemistische Bedeutung von בָּרַךְ abzuklären.

Zwei *elementare Folgerungen* ergeben sich aus diesen Beobachtungen: (1) Wie bereits erwähnt, ist eine Beschränkung der Analyse auf die REH in der Tat angezeigt, wobei insbes. den Segnungen Gottes (Gen. obj.) durch Hiob vertiefte Beachtung gelten muss. (2) Zudem drängt die unauffällige Belegverteilung – unabhängig von der sachlichen Bedeutung der Segens-Konstellationen

924 Nicht gezählt wird der zweimal belegte Personennamen בִּרְקָאֵל: »Gott hat gesegnet« (der Elihus Vater benennt) 32,2.6.

und Transformationen (s.o.) – den Schluss auf, dass der Segenthematik kompositionell und wohl auch entstehungsgeschichtlich keine dominante Funktion zukommt.

Diese Einschätzung wird auch durch die *Forschungsgeschichte zur Segenthematik in der REH* gestützt: Im Rahmen des aufkommenden religionsgeschichtlichen Interesses an der Segenthematik führt *Johannes Hempel* sein dreistufiges Modell (s.o. A.III.1) durch das Hiobbuch weiter⁹²⁵. Denn es dokumentiert die »Krisis eines der größten religiös-theologischen Systeme, der Lebensklärung aus der individuellen Vergeltung« (114); dieses System bildet neben der Leidenserklärung aus dem Zauber (115f) und aus dem Lebenszusammenhang (116ff) den dritten Antwortversuch, den Hempel nach einer Verortung im altorientalischen Horizont (119ff) erörtert. In der älteren REH (131) zeigt sich, wie die allgemeine Vergeltungslehre durch den Ausnahmefall »Hiob« (162ff) gesprengt wird: Die Pointe der REH besteht darin, dass das Bekenntnis Hiobs 1,21 in einer »geistreichen Wortspielverwendung« (131) »zwar das in der Wette verpönte Wort gebraucht, dennoch aber Jahve die Wette gewonnen hat« (131, s. 133). Damit ist deutlich, dass hier ein Zeugnis »starken religiösen Nachdenkens« (134) vorliegt, das nach Hempel im Dialog weitergeführt wird (138ff).

Hempel unterstreicht also die Bedeutung der Segenthematik in der REH und verortet sie innerhalb eines kritischen theologischen Diskurses. Wenngleich die litera(tu)rge-schichtlichen Verhältnisse anders zu bestimmen sind, weist die generelle Stoßrichtung Hempels der Forschung den einzuschlagenden Weg.

Ähnlich ordnet auch *Claus Westermann* in seiner Theologie⁹²⁶ das Hiobbuch insgesamt knapp in das »größte theologische Problem in der nachexilischen Zeit«, »daß so viele Gottlose am Segen teilhaben«, ein (96). Segen gilt also als Inbegriff des gelingenden Lebens. Dabei kontrastiert Westermann die Antwort der Freunde, die eine »strikte Vergeltungslehre« vertreten (96), mit Hiobs Ablehnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die am Ende von Gott Recht erhält (96f).

Entsprechend seiner Leitkategorie des segnenden und rettenden Handelns Gottes bekommt auch Westermann die Segenthematik im Hiobbuch in den Blick; seine knappen Ausführungen gilt es kompositionell-narrativ und konzeptionell zu präzisieren.

Im Gefolge Pedersens und Westermanns interpretiert *Gerhard Wehmeier*⁹²⁷ die weisheitliche »Gottesanschauung« grundsätzlich als »Theologie des Segens« (225), die Segen als Jhwhs konkrete Gabe an den Einzelnen versteht; sie ist »ebenso konkret und materiell gefasst wie in den erzählenden Partien des AT« (226). Wichtig ist nach Wehmeier v.a. die ältere Weisheit, der (neben Spr 10f.20–28) eben auch die REH zugehört (225).

Während aus heutiger Sicht die grundsätzliche Zuordnung zur Weisheit zutrifft, hat sich die Verortung der REH durch die mittlerweile fast allgemein anerkannte nachexilische Datierung massiv verändert, was auch auf das – ohnehin problematische – allgemeine Verständnis der Weisheitstheologie als Segenstheologie durchschlägt.

In *neuerer Zeit* konzentriert sich die segenthematische Diskussion auf zwei Aspekte: (1) Einerseits wird seit einem guten Jahrzehnt die zuvor allgemein anerkannte *euphemistische Deutung* der vier einschlägigen Stellen 1,5.11; 2,5.9 zunehmend kritisch und ablehnend diskutiert. Vorab *Tod Linafelt* hat diese von ihm sog. »standard euphemism« theo-

925 Hiob (1929); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

926 Theologie (1978).

927 Segen (1970); darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text.

ry⁹²⁸ kritisiert und alternative Deutungen vorgelegt; er folgert zu Recht: »ברך is the site of conflicted meaning in each occurrence«, fährt dann aber sogleich und etwas voreilig fort: »thereby reflecting the complexity of the book as a whole« (158)⁹²⁹.

So berechtigt diese Kritik der nicht mehr hinterfragten Euphemismus-Deutung forschungsgeschichtlich (gewesen) ist, so sehr steht sie in der Gefahr, ihrerseits einseitig einen euphemistischen Gebrauch a limine auszuschließen. Demgegenüber wird die Bedeutung von ברך fallweise aus dem Kontext zu erheben sein⁹³⁰, wobei aber eben auch bei einer euphemistischen Verwendung der semantischen Pointe von ברך eingehendere Beachtung zukommen muss.

(2) Andererseits wird im Zuge des intensivierten Interesses an der REH auch *die redaktionsgeschichtliche Verortung und die Bedeutung der Segensbelege* vertieft erörtert. Das jüngste und prominenteste Beispiel zum ersten Aspekt bildet das Modell von *Wolf Dieter Syring* (s.o. Anm. 921); weitere Vorschläge werden bei der Beleganalyse ergänzt. Im Blick auf die Bedeutung der Segenthematik steht die zitierte Annahme einer Leitfunktion von *Hermann Spieckermann*, die m.E. viel für sich hat, im Raum⁹³¹; sie greift den Begriff »Leitwort« von *Werner Berg* sowie den Aufweis einer theologischen Segensperspektive von *Ludger Schwienhorst-Schönberger* und *Georg Steins* auf und erfährt unterdessen Unterstützung durch *Melanie Köhlmoos*, *Hans Strauß* und *Kenneth N. Ngwa*⁹³².

Um dies zu substantiieren und im Detail zu differenzieren, kommen nun die Belege im Einzelnen zur Sprache.

b) Die Rahmenerzählung des Hiobbuchs

In der REH, die – mehr noch als die Dichtung – »meisterlich aufgebaut« ist⁹³³, bildet die Segenthematik, wie bereits bemerkt, eine der zentralen »Sachlinien«, deren Zusammenhang und Kontur nun entlang des literarischen Aufbaus herausgearbeitet werden soll.

928 Undecidability (1996), 160; darauf beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen im Text. Diese Deutung hält sich in der älteren Lit. fast ausnahmslos durch (so neben der BHS [s. Apparat] z.B. *Dubm*, KHC 16, 5.8.14f; *Budde*, HK 2/1, 3f.8f; *Keller/Wehmeier*, THAT 1, 358; *ders.*, Segen, 166; *Scharbert*, ThWAT 1, 827f; *Horst*, BK 16/1, 11; *Tur-Sinai*, Job, 9.26; *Pope*, AB 15, 8.22; *Fohrer*, Hiob, 71.77f usf.; *Groß*, NEB 13, 14ff; *Hesse*, ZBK 14, 14.23 usf.; *Ebach*, Streiten 1, 37f), und sie wird nach wie vor – m.E. teilweise mit Recht (s.u. zu 1,5.11; 2,5) – vertreten (so z.B. von *S. Schorch*, Euphemismen, 101.251f; *Berg*, Gott, 213.216f; *Maag*, Hiob, 23 u.ö.; *Mitchell*, BRK, 161ff; *Clines*, WBC 17, 2ff.16; *Syring*, Anwalt, 88f [für 1,5.11; 2,5.9 pauschal; dazu s.u. Anm. 937]; *v. Oorschot*, Entstehung, 175f; *Robde*, Knecht, 106).

929 S.a. *Linafelt*, a.a.O., 167ff. Diese Beurteilung der Forschung ist – mit Nuancen – bereits mehrfach rezipiert worden und findet Unterstützung namentlich von *Frettlöh*, Theologie, 308ff; *dies.*, Klage, 66; *C. Mangan*, Targum, 225 (225ff für Targum und antike Versionen ausgeführt); *v. Wolde*, Job, 32ff; *Spieckermann*, RGG⁴ 3, 1779; *J. Vette*, Fluch, 232 Anm. 4; s. vorsichtig auch *Strauß*, Hiobrahmens, 558f.

930 So mit Recht betont von *Strauß*, a.a.O., 558.

931 S.o. Anm. 913 (1994); zum Ergebnis s.u. B.III.5.c.

932 S. *Berg*, Gott (1981), 212; *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung (1989), 19f; *Köhlmoos*, Auge (1999), 54f; *Strauß*, Hiobrahmens (2001), 556f; *Ngwa*, Ending (2005), 92.

933 *Kuhl*, RGG³ 3, 355; s.a. *Hempel*, Hiob, 134; vgl. zur (abgesehen von 2,6–7; 42,10–11) weithin unstrittigen Gliederung neben den Komm. bes. *Syring*, Anwalt, 54.

Der Prolog des Hiobbuchs eröffnet mit der gleichsam märchenhaften Einführung Hiobs (1,1–5): Sie präsentiert den extrem reichen, ethisch wie religiös vollkommen integren Ausländer Hiob, der selbst für *seine potentiell ›gotteslästerlichen‹* (d.h. *Jhwb segnenden*) Söhne kultisch vorsorgt (1,5).

Der im (Ost)land Uz lebende Hiob wird dreifach eingeführt: Erstens gilt er in weisheitlich-idealtypischer Weise als »vollkommen und rechtschaffen und gottesfürchtig und das Böse meidend« (תָּם וְיִשָּׁר וְיִרְאָ אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע) V.1). Es geht ihm, zweitens, (ganz nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang) entsprechend gut: Er hat sieben Söhne und drei Töchter, dazu reichen Besitz an Vieh und Gesinde (V.2f). Drittens schließlich ist Hiob – in seiner religiösen Funktion als pater familias archaisierend überzeichnet – fast skrupulös um das religiöse Wohl seiner Söhne besorgt (V.4f), wenn er sie jeweils im Anschluss an ihr Festtreiben »heiligt« (קָדַשׁ) und für sie Brandopfer darbringt aufgrund der Überlegung: אִילַי הִטָּאוּ בְּנֵי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם: »Vielleicht haben meine Söhne gesündigt und Gott ›gesegnet, d.h. geflucht, in ihrem Herzen« (V.5).

Literarisch ist die Exposition offenkundig zumindest auf eine – wie immer umgrenzte – Hiob-Erzählung angelegt. Ob sie *diachron* zu differenzieren ist (literarische oder mündliche Vorstufen), spielt hier insofern keine Rolle, als V.4f unbestritten zu den jüngsten Teilen des Abschnitts zählen (außer V.1b); indes reicht m.E. ihr etwas breiterer Stil als in V.1–3 nicht aus, um V.4f davon abzuheben, sodass sie dem (literarischen) Grundbestand zugehören dürften⁹³⁴. *Historisch* führt dies, wie in 1,1–5 bes. deutlich sichtbar wird, jedenfalls in nachexilische Zeit⁹³⁵; dass sich so, zusammen mit den Folgepartien, eine an die VG der Gen erinnernde Segensgeschichte ergibt, spricht sicherlich nicht dagegen⁹³⁶.

Strittig ist vorab die Frage, ob בָּרַךְ hier *euphemistisch* zu verstehen ist und also »fluchen« bedeutet. Dafür sprechen zwei Beobachtungen im Kontext, von dem her sich die Entscheidung ergeben muss, da inhaltliche Konkretisierungen fehlen: Zum Ersten spricht für diese Deutung Hiobs Opfertätigkeit, deren Grund (כִּי) ja eben in der Befürchtung V.5aß² liegt. Zum Zweiten steht בָּרַךְ näherhin parallel zu הִטָּאוּ »sündigen«. Zwar kann man überlegen, ob eine antithetische Struktur vorliegt (im Sinne von »sündigen, aber dennoch im Herzen segnen«) oder ob בָּרַךְ eine Näherbestimmung vornimmt (»sündigen, indem ...«) und damit einen in irgendeiner Weise unkorrekten Segensvollzug bezeichnet⁹³⁷; das bleibt jedoch, da der Text eben keine Hinweise in diese Richtung gibt, ziemlich gesucht. Denn dass das Segnen bzw. eben Fluchen »im Herzen« der Söhne vollzogen wird/würde, ist schwerlich ein Indiz für einen unkorrekten Segensvollzug (nur im Herzen statt »reak), sondern ergibt sich vielmehr aus der Erzählperspektive:

934 So zumeist, etwa von *Duhm*, KHC 16, 5 bis zu *v.Oorschot*, Entstehung, 176f und *Rohde*, Knecht, 105ff; anders *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 2.7f; *Syring*, a.a.O., 67ff.102ff; *Strauß*, Hiobrahmens, 565.

935 Vgl. dazu die sprachlichen Nachweise von *A. Hurvitz*, Date, bes. 28ff; ebenso *Strauß*, a.a.O., 557.560; *Syring*, a.a.O., 155f; *Maag*, Hiob, 49ff; s.a. methodisch zu verschiedenen Ebenen von Hiobs »Heimat« *Knauf*, Heimat, 64ff (den realen Verfasser verortet er im spätperserzeitlichen oder frühhellenistischen Jerusalem).

936 So etwa mit *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 20; *Schwienhorst-Schönberger*, Ijob, 344.

937 Letzteres hält *Linafelt*, Undecidability, 163f für die wahrscheinlichste Option (ähnlich *Frettlöh*, Theologie, 310).

Hiob reagiert sogar auf ein potentielles Vergehen, von dem er prinzipiell eigentlich keine Kenntnis haben kann, da ihm eben die Herzen der Söhne nicht zugänglich sind. (Unabhängig davon lässt sich natürlich weitergehend fragen, inwiefern stellvertretende Brandopfer ein ›Fluchen/Segnen im Herzen‹ ausgleichen können ...) Ergänzen kann man vielleicht, dass derart der gemeinte Fluchbegriff (ארר, קלל o.ä.) im Munde des untadeligen Hiob terminologisch vermieden wird. Insofern stellt in 1,5 die ›klassische‹ euphemistische Deutung von ברך kontextuell m.E. nach wie vor die einfachste und plausibelste Lesart dar⁹³⁸.

Die ›Segens-Konstellation ist deutlich:

- *Situativ* vollziehen Hiobs Söhne »in ihrem Herzen« eine ›Segnung‹ Gottes.
- Dabei wird der *semantische Gehalt* des Segens nicht erläutert, lässt sich jedoch kontextuell am plausibelsten negativ bestimmen als ›Fluchen‹; ob dies – ebenso wie das Sündigen (חטא) – bewusst oder unbewusst geschieht, bleibt ungeklärt, denn entscheidend ist offenbar allein das potentielle Ergebnis.
- Dass als Empfänger »Gott« genannt wird, deutet wohl auf eine allgemeingültige Überlegung Hiobs hin und entspricht V.1 in 1,1–5⁹³⁹.

An *Transformationen* ist einerseits die ›Verinnerlichung‹ des Segensvollzugs zu nennen, der im Herzen geschehen kann; dies ist im Rahmen der Segenthematik bisher noch nicht begegnet und indiziert wohl die situativ bedingte Verortung des Vorgangs (s.o.): Der ›Segen‹ wird nicht realiter gesprochen oder vollzogen, sondern findet – Hiob verborgen – im Herzen statt. Im Übrigen entspricht es weisheitlicher Diktion, dass Argumente und Vollzüge im Innern der Person, v.a. in Herz, Seele, Eingeweiden und Nieren, stattfinden⁹⁴⁰. Andererseits ist die besprochene *semantische Umwertung* anzuführen, bei der ברך für ארר o.ä. steht. Dass man hier (und dann noch stärker in 1,11; 2,5) eine theologiegeschichtliche Entwicklung hin zu einer Vermeidung expliziter Fluchaussagen (zumindest bezüglich Gottes) feststellen kann, ist m.E. unwahrscheinlich; eher scheint der euphemistische Gebrauch eine vom sachlichen Gegenüber ›Seg(n)en und Fluch(en)‹ her mögliche, freilich seltene Verwendung darzustellen (s.a. 1Kön 21,10.13; Ps 10,3), die für die vorliegende Fragestellung insgesamt von nebensächlicher Bedeutung ist.

In der ersten Himmelszene (1,6–12) begegnen (später) die beiden nächsten Belege: Die *klassische Segenskonstatierung* (1,10) und die ›Segensprognose (1,11) des Satan.

938 So auch das Verständnis von ὄ, wenn der Text hier ohne Parallelismus und noch stärker ›vergeistigt‹ lautet: ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτῶν κακὰ ἐνειόησαν πρὸς θεόν (anders hingegen der Alexandrinus ἠλόγησαν θεόν).

939 Zum Problem der Gottesnamen vgl. die Komm. und Syring, *Anwalt*, 99f, der auf die typische Einbindung von אֱלֹהִים »in gefügte Begriffe« (99 Anm. 224) hinweist.

940 Vgl. nach wie vor Wolff, *Anthropologie*, 21ff; neuerdings anhand der Psalmen Janowski, *Konfliktgespräche*, 166ff; s.a. ders., *Mensch*, 149.

Die Erzählung nimmt ihren Lauf durch ein erstes Gespräch im Himmel zwischen Jhwh und dem Satan, einem der Göttersöhne, indem Jhwh die Aufmerksamkeit des von der Erde zurückgekehrten Satan auf den exzeptionell gerechten Knecht Hiob lenkt (V.8). Dies veranlasst den Satan zur Frage, ob Hiob denn *אֱלֹהִים ... הֲזֵנִם יָרָא*: »umsonst ... gottesfürchtig ist« (V.9) oder ob dies nicht Folge von Jhwhs Schutz (*שׁוּד*) sei, denn: *מַעֲשֵׂה יָדָיו בְּרִכְתָּהּ וּמִקְנֵהוּ פָּרִין בְּאֶרֶץ*: »Das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und sein Besitz hat sich ausgebreitet im Land« (V.10). Der Satan geht noch weiter und behauptet, kühn, dass Hiob, wenn seine Habe (*כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ*) angetastet wird, *אֵם-לֹא עַל-פְּנֵיךָ יִבְרָכְךָ*: »(verflucht sei ich,) wenn er dir nicht ins Angesicht flucht« (V.11). Darauf unterstellt Jhwh Hiobs Habe (*כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ*) – nicht aber ihn selbst – der Verfügungsgewalt des Satan.

Die Himmelszene ist *literarisch* natürlich eng verbunden mit der Parallele in 2,1–7a, darüber hinaus entspricht die Charakterisierung Hiobs in 1,8/2,3 genau 1,1 (so nur hier); sie setzt also den Kontext bzw. Prätext voraus, dieser jedoch nicht auch die Himmelszenen, die eine neue Perspektive einführen. Daher sind die beiden Himmelszenen *literarkritisch* wohl – mit dem mainstream der Forschung – einheitlich⁹⁴¹ sekundär ergänzt, wie hier neben den wechselnden Gottesnamen (nun v.a. Jhwh) insbes. die unmittelbare Fortführung von 1,4f in 1,13 (Kinder Hiobs) sowie das Fehlen des Satan (anders 2,7) wahrscheinlich machen⁹⁴². Die Himmelszenen benennen dann neu und in einer »allwissenden Erzählperspektive« (s. 1,22; 2,10), die im ganzen Hiobbuch nicht wieder erreicht wird, den wahren Grund für Hiobs Leiden; diese höchst profilierte Gesamtdeutung, die im Effekt auf eine selbstkritisch-ironische Begrenzung aller (Weisheits-)Theologie hinausläuft, wäre eingehender zu erörtern.

In 1,10 liegt eine *typische Segens-Konstellation* vor, die keine markanten *Transformationen* zu erkennen gibt:

- Situativ konstatiert der Satan, dass der *Spender* Jhwh den *Empfänger* Hiob materiell umfassend gesegnet hat.
- Der im Land ausgebreitete Besitz bezieht sich offensichtlich auf Viehherden, sodass ein »klassischer« *Gehalt* vorliegt⁹⁴³, der auch in nachexilischer Zeit für das menschliche Auskommen zentral ist: In den beiden parallelen Himmelszenen »stehen in der Mitte ... die beiden offensichtlich wichtigsten Segensgüter der nachexilischen Weisheit: vererbbarer (Vieh-)Besitz und das Leben des Menschen selbst bzw. seine gesundheitliche Unversehrtheit«⁹⁴⁴.

941 So zumeist, etwa *Syring*, a.a.O., 72; weitergehende literarkritische Hypothesen entwickeln *Weimar*, Ijobnovelle, 71ff; *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 1ff; *T. Mende*, Leiden, 263ff.

942 S.o. Anm. 923; so etwa *Horst*, BK 16/1, 4f; *Syring*, a.a.O., bes. 101ff; *v.Oorschot*, Entstehung, 176f.

943 Es scheint einerseits die VG und hier bes. der Jakobzyklus nachzuwirken (vgl. *ברך* + *פרץ* Gen 28,14; 30,30) und andererseits das Dtn rezipiert zu werden (*ברך* + **מעשה יד* Dtn 2,7; 14,29; 16,15; 24,19; 28,12; Jes 19,25; s.a. *Syring*, a.a.O., 71).

944 So *Strauß*, Hiobrahmens, 561, wobei er selber notiert, dass das Menschenleben in der zweiten Himmelszene nicht explizit als Segensgabe bezeichnet wird (dazu

Demgegenüber bietet die *Segens-Konstellation von 1,11* einen neuen Zug:

- *Situativ* liegt eine »Segens«-Prognose des Satan vor, die für den Fall des Segensentzugs (s. die parallele Habe in 1,10–12) behauptet, dass Hiob Jhwh (der selbstverständlich die alleinige Verantwortung trägt) ins Angesicht segnen – und d.h. im Kontext: fluchen – wird.
- *Formal* liegt ausweislich der Einleitung אֲבִי-לִי wahrscheinlich ein Fluchsatz mit impliziter Selbstverfluchung (»verflucht sei ich, wenn nicht ...«) vor⁹⁴⁵. Aber auch unabhängig davon macht der Kontext deutlich, dass »ins Angesicht segnen« eine negative Wertung besitzt: Denn der Duktus der Satansrede V.9–11 läuft offensichtlich darauf hinaus, dass auch Hiobs Gottesfurcht auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang basiert, sodass Hiob auf Jhwhs Segensentzug folgerichtig mit einer negativen Stellungnahme (Absage, Verfluchung o.ä.) reagiert. Eine erneut negative, *euphemistische* Bedeutung (wie immer sie näher gefasst wird) von בָּרַךְ drängt sich also kontextuell auf⁹⁴⁶.

Gegenüber V.5 ergibt sich eine »Transformation« dadurch, dass der Segens- bzw. eben Fluchvorgang nun verschärft wird, indem er direkt – und mit voller Absicht – *ins Angesicht Jhwhs* erfolgt. Dass ein Fluchbegriff wiederum vermieden wird und stattdessen בָּרַךְ in *Negativbedeutung* verwendet wird, hängt diesmal nicht an der Person des Sprechers (s.o. zu 1,5), sondern soll wohl einerseits die sehr harte »formelle, fluchende Lossage von Gott« verbaliter vermeiden⁹⁴⁷, obwohl sachlich genau dies gemeint ist; andererseits und hauptsächlich bringt m.E. das so verstandene בָּרַךְ das Argument des Satan tiefgründig auf den Punkt: Der auf Jhwhs Segensentzug reagierende »Segen« Hiobs ist – gemäß dessen (angeblich) »kalkulierender« Gottesfurcht – eben nichts anderes als Fluch oder Absage an Gott⁹⁴⁸. Insofern erscheint die Bedeutung von בָּרַךְ im Mund des Satan konsequent in den Tun-Ergehen-Zusammenhang integriert, wie es »klassisch« zu erwarten ist. Dass eben diese Integration von der (redi-

s.u.). – Redaktionsgeschichtlich aufschlussreich könnte auch sein, dass im Hiobbuch כָּל-אֲשֶׁר-לִי/לְאִיִּב nur in 1,10–12; 2,4; 42,10 auftritt.

945 Vgl. *GK*, Grammatik, § 149; *Brockelmann*, Syntax, § 170c; alternativ wären denkbar ein indirekter Fragesatz (»[und wir werden sehen,] ob er dich verfluchen wird oder nicht«, s. *Joüon/Muraoka*, Grammar, § 161f), ein negativer Bedingungssatz (»wenn er dich dann nicht – dir zum Trotz – segnen wird [, dann ...]!«, s. *Frettlöh*, Theologie, 311) oder ein vollständiger negativer Wunschsatz (»wenn er dich dann [bloß] nicht – dir zum Trotz – segnen wird!«, s. dazu und insgesamt *Frettlöh*, ebd.).

946 So, z.T. mit Abschwächungen, *Horst*, BK 16/1, 16 und die o. Anm. 928 genannten Exegeten (dezidiert für »fluchen« etwa *Maag*, Hiob, 25). Anders *Linafelt*, Undecidability, 164f; *Frettlöh*, a.a.O., 310f, die eine positive Bedeutung als »wirkliches« Segnen erwägen, was aber m.E. im Kontext sehr gezwungen wirkt.

947 *Schottroff*, Fluchspruch, 165.

948 S. ähnlich *Syring*, Anwalt, 72.

gierten) REH konsequent gesprenget und damit die Segens-Konstellation (weisheits)kritisch transformiert wird, wird sich sogleich zeigen.

Hiob bewährt sich nämlich in der (ersten) leidvollen Prüfung, die ihn seines Besitzes und seiner Kinder beraubt (1,13–22): Dies belegt abschließend und theologisch entscheidend die *Segnung Jhwhs durch Hiob (1,21)*.

In vier sich dramatisch jagenden Etappen wird erzählt, wie Hiob Schlag auf Schlag Groß- wie Kleinvieh und Kamele mitsamt Personal sowie seine Kinder verliert (V.13–19). Hiob reagiert auf diese »Hiobsbotschaften« mit einem umfassenden Bußritus« (V.20), »dem Bekenntnis zu seiner Geschöpflichkeit« (V.21a) »und dem Lobpreis Gottes« (V.21b)⁹⁴⁹: יהוה נתן ויהוה לקח יהי שם יהוה מבורך: »Jhwh hat gegeben, Jhwh hat genommen – gesegnet sei der Name Jhwhs«. Ein Erzählerkommentar hält fest, dass sich Hiob bei all dem nichts, aber auch gar nichts, hat zuschulden kommen lassen (V.22).

Literarisch schließt der Abschnitt, wie sich o. Anm. 942 ergab, gut an 1,4f an, benötigt also die Himmelsszene nicht zwingend (wenngleich diese natürlich die narrative Dynamik für den Leser steigert). Dass die Erzählung an diesem Punkt nicht abbrechen kann, sondern eine Fortsetzung braucht, ist weitgehend akzeptiert, und meist findet man sie m.E. zu Recht ursprünglich in 42,11–17; denn die zweite Himmelsszene ebenso wie die damit verquickte zweite Prüfung und Bewährung Hiobs (2,1–7a.7b–10) sind offensichtlich gleich (sekundär) zu beurteilen wie die erste Himmelsszene (s.o. mit Anm. 941), und der Besuch der drei Freunde in 2,11–13 sowie Hiobs Fürbitte für sie in 42,7–9.10 verbinden die Erzählung offenkundig mit der Dialogdichtung.

Literarkritisch ist dabei umstritten, ob in Teilen von V.20–22 spätere Zusätze vorliegen, wobei hier nur V.21 verhandelt werden kann⁹⁵⁰: Da der poetisch rhythmisierte V.21 im Narrativ gut an V.20(a/b) anschließt und das erste Wort Hiobs einleitet, gehört V.21a weithin unstrittig zum Grundbestand⁹⁵¹. Strittiger ist V.21aß–b, der die Lebensweisheit von V.21aα dezidiert jhwhistisch interpretiert und kultisch »absegnet«; daher und aufgrund des engen sachlichen – und m.E. auch literarischen – Rückbezugs auf 1,11 (Segensprognose des Satan) legt es sich nahe, V.21aß–b auf derselben redaktionellen Ebene anzusetzen⁹⁵².

Die theologisch höchst interessante *Segens-Konstellation* in 1,21 präsentiert sich wie folgt:

- Der tiefe Not leidende *Spender* Hiob segnet nun den *Empfänger* Jhwh tatsächlich in einer solennen Äußerung. Dass der Segen vom Menschen an Gott (bzw. genauer an den Namen Jhwhs als dessen Repräsentanz gegen außen) ergeht, entspricht ja 1,11; 2,5 (sowie 1,5; 2,9) und hat in der VG ihr prominentestes Vorbild.

949 Witte, Ketubim, 424.

950 Vgl. zu 1,13ff neben den Komm. das Referat von Syring, *Anwalt*, 77ff.

951 S. Syring, a.a.O., 79 (Lit.); anders Schwienhorst-Schönberger/Steins, *Entstehung*, 3.9.18, die hingegen V.21b dem Grundbestand zuschlagen.

952 So mit Schmidt, *Deo*, 167f; Mende, *Leiden*, 264f; Köhlmoos, *Auge*, 51; Syring, a.a.O., 80; v. Oorschot, *Entstehung*, 175f; anders etwa Hesse, *ZBK* 14, 34f; Ebach, *Streiten* 1, 26; Rohde, *Knecht*, 107ff.

- *Formgeschichtlich* begegnet man einer geprägten, »einfachen Kultformel« (im Partizip Pu'al)⁹⁵³, die Hiobs Urteil feierlich-verbindlich formuliert; dabei spricht Hiob nicht Jhwh selber an (im Sinne des in V.11 vom Satan prognostizierten על-פניך), sondern er spricht in der 3. Person über Jhwh, während der unmittelbare Adressat unbestimmt bleibt. Das – im gesamten Hiobbuch erste – Wort Hiobs kulminiert somit (zumindest redaktionell) in einer feierlichen Segnung Jhwhs (Gen. obj.) und »widerlegt somit den Satan« unzweideutig⁹⁵⁴.

Damit erreicht die *Transformation* der Segenthematik – im Horizont weisheitlicher Tradition – im Hiobbuch ihren (redaktionellen) Höhepunkt: Nach etablierter weisheitlicher Vorstellung, die vom Satan vertreten wird, bestimmt der dynamische, an Jhwh gebundene Tun-Ergehen-Zusammenhang auch die Segenthematik⁹⁵⁵, sodass der leidende Hiob den dieses Leid verursachenden Jhwh verfluchen, verwünschen o.ä., aber sicher nicht segnen würde. Dieses weisheitliche Schema durchbricht nun Hiob *weisheitskritisch*, wenn er Jhwh gleichwohl segnet – und zwar unbestrittenermaßen im Vollsinn des Wortes. So zeigt Hiobs Segensvollzug, dass er entweder – als fatalistischer Weiser – Jhwhs Macht bzw. Herrschaft anerkennt oder sogar – als stoisch-frommer Dulder⁹⁵⁶ – auf Jhwhs »Heilsgegenwart gegen die eigene Erfahrung« vertraut⁹⁵⁷. Die Segenthematik fokussiert hier also nicht auf die Segensgaben für Menschen, sondern auf die – konkret von allen Erfahrungen unabhängige – positiv (d.h. entweder machtvoll oder heilvoll) qualifizierte *Jhwhrelation*. Dieses (literarisch) erste Wort Hiobs ist derart zugleich auch sein (sachlich-theologisch) letztgültiges⁹⁵⁸ – was im Horizont des aus Rahmenerzählung und Dia-

953 *Strauß*, Hiobrahmens, 559; ähnlich z.B. *Fohrer*, KAT 16, 93f; s.a. die einzige Parallele in Ps 113,2.

954 *Witte*, Ketubim, 424.

955 Vgl. dazu etwa die beiden Belege im Dialogteil, die Segen für Hiob vonseiten Notleidender in dessen gerechtem Handeln für sie begründen (s.o. und z.B. *Strauß*, BK 16/2, 190.223).

Dass der Tun-Ergehen-Konnex insgesamt kein starres System, sondern dynamisch an Jhwh gebunden ist, hat sich spätestens seit *Koch*, Vergeltungsdogma breit durchgesetzt (vgl. *Janowski*, Tat, 248ff; *ders.*, Mensch, 164f); dies gilt unabhängig davon, ob man den Konnex – notabene je unter Einbezug Gottes – näherhin als »schicksalwirkende[.] Tatsphäre« (*Koch*, a.a.O., 88 u.ö.) oder als »Kategorie der sozialen Interaktion« nach dem »Prinzip der »konnektiven Gerechtigkeit« interpretiert (*Janowski*, Tat, 266; s. 255ff und die kritischen Anmerkungen zu Koch von *Krüger*, Geschichtskonzepte, 87ff).

956 So etwa *Dubm*, KHC 16, 12.

957 *Veijola*, TRE 31, 78.

958 Zu notieren ist allerdings, dass diese redaktionelle Ebene auf eine »objektive« segenthematische Bekräftigung in Kap. 2 verzichtet (während insbes. der Erzählerkommentar aus 1,22 in 2,10 akzentuiert repetiert wird [so auch *Freuling*, Grube, 155]); vielleicht lässt sich indes 2,9 als Entsprechung zu 1,21 verstehen (die im nar-

logdichtung kombinierten Hiobbuchs insgesamt unter Einbezug der kompositionellen und redaktionsgeschichtlichen Prozesse breiter herauszuarbeiten wäre.

Die zweite Himmelsszene (2,1–7a), die inhaltlich eine Steigerung bringt, entspricht formal weitestgehend der ersten, und der Satan wiederholt seine ›Segensprognose (2,5).

Nach einer im Wesentlichen identischen Einleitung lenkt Jhwh das Gespräch wieder auf seinen Knecht Hiob, der – so berichtet Jhwh dem Satan, der davon offenbar nichts weiß, jedenfalls nichts damit zu schaffen hat – auch im Leiden *עָדָנוּ מִחֻזֵק בְּתַמְחוֹ* »noch festhält an seiner Vollkommenheit« (V.3); der Satan nämlich hat Jhwh gegen Hiob aufgereizt, »ihn umsonst zu verderben« (*לְבַלְעוּ הַנֶּחֱם* V.3). Der Satan hingegen kontert, dass Hiob bei einem ›Schlag gegen seine Gesundheit und sein Leben« (*וְנָע אֶל־עַצְמוֹ וְאֶל־בְּשָׂרוֹ*) V.5) gewiss Jhwh fluchen werde. Exakt wie in 1,11⁹⁵⁹ behauptet er: *אִם־לֹא אֶל־פְּנֵיךָ יִבְרַחְךָ* »(verflucht sei ich,) wenn er dir nicht ins Angesicht flucht« (V.5). Und abermals gibt Jhwh Hiob in die Hand des Satan – unter der Bedingung, dass Hiob am Leben bleibt.

Die *literarischen* und *diachronen* Befunde entsprechen denen der ersten Himmelsszene⁹⁶⁰.

Die *Segens-Konstellation* ähnelt somit weitgehend 1,11:

- Das gilt zunächst *situativ* sowie für *Spender* und *Empfänger* des Segens.
- Demgemäß ist *בָּרַךְ* kontextuell erneut euphemistisch zu verstehen (s.o. z.St. mit Anm. 946).

Auch die *Transformationen* sind mit denen in 1,11 identisch; die einzige Veränderung ergibt sich dadurch, dass die *Szene narrativ nach 1,21* spielt: Jhwhs Segnung durch Hiob lässt die erneute Prognose des Satan sehr unwahrscheinlich werden, denn 1,21 hat ja die Geschöpflichkeit des Menschen, zu der Geburt und Tod gehören, bereits im Blick, sodass die Steigerung in 2,1ff wenig Aussicht auf Erfolg verspricht⁹⁶¹; daher erscheint der Vorschlag des Satan eher

rativen Ablauf eine veränderte Perspektive erhält [s.u. zu 2,9]), vielleicht gibt das Fehlen – obwohl man bei Urteilen e silentio Vorsicht walten zu lassen hat – auch einen Hinweis auf die kompositionell eben nicht dominante Rolle der Segensthematik.

959 Die einzige Differenz markiert der Präpositionswechsel zu *אֶל*, was aber in den Handschriften variiert (s. BHS z.St.) und keine erkennbare Bedeutungsverschiebung bewirkt (dagegen macht *Duhm*, KHC 16, 8 einen Abschreiber dafür verantwortlich). – Zur Parallelität der Himmelsszenen insgesamt vgl. die Synopse von *Mende*, Leiden, 267f.

960 So zumeist (s.o. Anm. 941f); anders jedoch *Mende*, a.a.O., 268f; *Schmidt*, Deo, 167f.176; *Berges*, Ijobrahmen, 232, doch reichen die minimalen sprachlichen Differenzen schwerlich aus, um dies zu begründen (s. dagegen *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 6f; *Syring*, Anwalt, 82ff).

961 Rein tendenzkritisch könnte man insofern erwägen, ob 1,21 gegenüber 1,11; 2,5 sekundär zu verorten ist; da aber weitere Indizien hierfür fehlen, scheint eine bewusste Varianz zwischen *בָּרַךְ* im Munde Hiobs und des Satan auf derselben literari-

als verwegene Verzweiflungstat, um den eigenen Irrtum (der ja eine Selbstverfluchung mit sich bringt) nicht eingestehen zu müssen (und er ›kommt‹ damit ja insofern ›durch‹, als er dann bei der ›Restitution‹ Hiobs in 42,11ff durch Abwesenheit glänzt – jedenfalls auf der vorliegenden Textebene).

Untrennbar mit der zweiten Himmelsszene verknüpft ist die Durchführung der zweiten Prüfung Hiobs – bei der Hiobs Frau zum *Segnen Gottes* vor dem Ableben rät (2,9) – und Hiobs erneute Bewährung (2,7b–10).

Entsprechend der Vorbereitung in 2,1–7a wird nun Hiob »geschlagen« (es bleibt in der Schwebe, ob von Jhwh oder vom Satan) und erkrankt schwer (V.7f). Es wird nicht erwähnt, wie sich Hiob verhält und daher bleibt offen, ob seine Frau erstaunt ausruft oder kritisch fragt: עָרַךְ מִחַיִּיק בְּחַמְתֶּךָ: »Immer noch hältst du fest an deiner Vollkommenheit!« (V.9, vgl. V.3). Jedenfalls fordert sie ihn dann imperativisch auf: בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת: »Segne Gott und stirb!« (V.9). Doch Hiob reagiert erneut stoisch mit der rhetorisch-kritischen Frage: יָגִם אֶת-הַטּוֹב וְנִקְבַּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת-הָרָע לֹא נִקְבַּל: »Das Gute nehmen wir an von Gott und das Böse nehmen wir nicht an?« (2,10). Danach hält der Erzähler explizit Hiobs Unschuld – auch was seine Aussagen betrifft – fest (2,10; s. 1,22). (In einer neuen Szene treffen schließlich die drei Freunde Hiobs ein, die von seinem Unglück gehört haben, und zeigen sich sieben Tage solidarisch [2,11–13].)

Literarisch führt 2,7bff unmittelbar die zweite Himmelsszene fort, sodass sich *redaktionsgeschichtlich* eine entsprechende Verortung ergibt; sie wird auch von 2,10 gestützt, wo offenbar der Hiob des Dialogteils mit im Blick ist (ebenso wie in 2,11–13)⁹⁶².

Wegen des offenen Kontexts ist das Verständnis des Segensratschlags von Hiobs Frau V.9b sehr strittig. בָּרַךְ wurde und wird auch hier oft euphemistisch verstanden⁹⁶³, was sich hier indes weniger deutlich ergibt⁹⁶⁴: Zwar kann man בָּרַךְ wiederum als ›fluchen‹ fassen und dann entweder als Absage an Jhwh vor dem Tod oder als sozusagen nachträgliche Beibringung eines hinreichenden Grundes für Leiden und (Fluch-)Tod (im Sinne von Lev 24,14–16.23) deuten, wofür v.a. Hiobs Reaktion in V.10 zu sprechen scheint. Berücksichtigt man jedoch die narrative Dynamik von Kap. 1f, so liegt es m.E. näher, V.9 so zu lesen, dass Hiobs Frau zunächst – empathisch oder zynisch – Hiobs konstante Vollkommenheit/Rechtschaffenheit konstatiert oder erstaunt nach ihr fragt. Im Anschluss daran rät sie dann Hiob angesichts des aussichtslosen Leidens (und seiner intakten Frömmigkeit) – ganz auf der Linie von Hiobs Verhalten –, Jhwh (ein letztes Mal) zu segnen (und damit die Vollkommenheit/Rechtschaffenheit konsequent durchzuhalten), um sodann⁹⁶⁵ sterben zu können⁹⁶⁶. Für diese Deutung spricht, dass sie von

schen Ebene wahrscheinlicher zu sein, zumal sich dies innerhalb der narrativen Dynamik der REH plausibel machen lässt.

962 So z.B. *Syring*, *Anwalt*, 80ff, bes. 87 (Lit.); *Müller*, *Hiob*, 20f; *v.Oorschot*, *Entstehung*, 175f.

963 Vgl. das Referat von *Frettlöh*, *Klage*, 67.

964 So urteilt zu Recht *Linafelt*, *Undecidability*, 167.

965 Bei Parallelstellung zweier Imperative bezeichnet der zweite oft die konsekutive Folge bzw. gar den beabsichtigten Zweck (s. *GK*, *Grammatik*, § 110f; *Joiyon/Muraoka*, *Grammar*, § 116f; *Budde*, *HK* 2/1, 9; *Fohrer*, *KAT* 16, 99; *Syring*, *Anwalt*, 88; dagegen nimmt *Tur-Sinai*, *Job*, 26 eine Textänderung vor).

einem konsistenten Verständnis der Hiobfigur in (den sekundären Teilen von) Kap. 1f ausgeht und der Frau Hiobs zutraut, Hiob korrekt einzuschätzen: Er bewahrt seine Frömmigkeit auch im körperlichen Leiden und segnet Gott nach wie vor. Auf dieser Linie ist V.10 dann so zu verstehen, dass Hiob nicht den Segensratschlag selber zurückweist, sondern den von seiner Frau hergestellten engen (fast kausalen [s.o.]) *Konnex von Segen und Sterben*, also den Effekt der Herbeiführung des Todes (und mithin die Argumentationsstruktur, in welche die Segenthematik eingebettet wird) als töricht beurteilt und ablehnt⁹⁶⁷: Auch im Leiden ist es in der Tat, so Hiob, angebracht, Gott zu segnen; da man von Gott, dem Schöpfer, indes nicht nur das Gute, sondern auch das Böse anzunehmen hat, ist die Spannung von Leiden und Segnen Jhwhs auszuhalten und nicht durch die Herbeiführung des Todes »aufzuheben«. Trotz dieser recht unkonventionellen Deutung von V.9f scheint mir dieses zweite Verständnis kontextuell-narrativ überzeugender zu sein, wenngleich keine eindeutige, allseits befriedigende Deutung resultiert.

Die *Segens-Konstellat*ion stellt sich nach dem Ausgeführten wie folgt dar:

- *Situativ* rät Hiobs Frau ihm, als *Spender* den *Empfänger* Jhwh zu segnen.
- Dabei wird der *Segensvollzug*, wie begründet, im (positiven) Vollsinn von בָּרַךְ verstanden.
- Völlig offen gelassen wird wiederum der *Segensinhalt*, sodass das Verständnisspektrum von einem »bloßen« Segensspruch bis zu einer »magischen« Kraftübertragung reicht, wobei sich letztere im Kontext der REH weitgehend ausschließen lässt.

Diese Konstellation zeigt dann – ähnlich wie in 1,21 – eine *Transformation* gegenüber der »klassischen« Weisheit, deren Pointe in der Segensrelation zwischen leidendem Gerechten und Jhwh besteht; damit wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang erneut komplett gesprengt und man kann pointiert festhalten: »Gottes Segen und Hiobs Ergehen sind nun schlechterdings unvereinbar – womit die Erzähler des Rahmens und des Buches ebenso prägnant wie subtil die Grundproblematik der sogen. *Krise der Weisheit* für das Individuum formuliert hätten, die die folgende Dichtung entfalten wird«⁹⁶⁸. Dass hingegen Hiob seine Vollkommenheit/Rechtschaffenheit etc. höher bewertet als sein Leben⁹⁶⁹, lässt sich angesichts der Entkopplung beider gerade nicht schließen: Hiob verzichtet nicht zugunsten des »höheren« Ruhmes der Gerechtigkeit auf

966 Vgl. zu dieser Auffassung v.a. *Mende*, Leiden, 261f; *Linafelt*, Undecidability, 167 (ohne indes auf V.10 einzugehen); *v. Wolde*, Job, 32ff; *Frettlöh*, Theologie, 313f; *dies.*, Klage, 70; anders etwa *Syring*, a.a.O., 88f.

967 Dagegen ist es methodisch sehr problematisch, die Reaktion Hiobs im klassisch verstandenen V.10 als Missverständnis abzuqualifizieren, wie es *Frettlöh*, ebd. tut: »Hiob selbst hat nach Auskunft von 2,10 den Rat seiner Frau nicht so verstanden ... Ihre Worte sind anders bei ihm »angekommen«.

968 So *Strauß*, Hiobrahmens, 563 (Hervorhebung M.L.), der »Hiobs Haltung gegenüber dem totalen Segensverlust an Leib und Leben als eine Art Realsatire« fasst; s. ähnlich *Spieckermann*, RGG⁴ 3, 1777; *ders.*, Satanisierung, 434f; *Freuling*, Grube, 152.

969 Dies behauptet *Budde*, HK 2/1, 7.

sein Leben, sondern er beharrt auf seiner Gerechtigkeit etc. *unabhängig* von seinem Ergehen. Von daher lässt sich vielleicht sogar vermuten, dass die vermisste *Entsprechung zu 1,21*⁹⁷⁰ in 2,9 vorliegt – wobei die Segnung Jhwhs durch Hiob nun nicht in der (objektiven) Erzählperspektive festgestellt, sondern als *Ratschlag* in der empathischen oder zynischen Rede von Hiobs Frau formuliert wird – wobei Hiob den dortigen Konnex des Segens mit und das Resultieren des Segens in dem Tod zurückweist.

Die ursprüngliche REH findet ihren Fortgang und Abschluss wahrscheinlich – nach dem Dialogteil – in 42,11–17, wo sich mit der nochmaligen und gar gesteigerten *Segnung Hiobs durch Jhwh* (42,12) die umfassende Wende erignet.

Hiobs ganze Verwandtschaft, die von seinem Leiden erfahren hat, versammelt sich bei ihm, und tröstet (נחם) ihn »über all das Unglück, das« – notabene – »Jhwh über ihn gebracht hat« (על כל־הרעה אשר־ביא יהוה עליו) 42,11). Danach wendet Jhwh – einigermassen abrupt und unmotiviert – Hiobs Geschick: וַיִּהְיֶה בְרֶךְ אֱתֵי־חַיִּיתָ אִיּוֹב מִרֵאשִׁיתוֹ: »Und Jhwh segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang« (V.12). Hiob erhält doppelten Besitz und wieder sieben Söhne und drei – wunderschöne und dazu noch voll erbberechtigte – Töchter (V.12–15). Und wie im Märchen lebt Hiob noch 140 Jahre, sodass er außergewöhnliche vier Generationen »sieht«, bevor er זָקֵן וְשָׂבַע יָמִים: »alt und satt an Tagen« stirbt (V.16f).

Literarisch fügt sich diese Schlusszene sehr gut an 1,13–19.20f* an, wo Hiob seinen ersten Leidenschub erfahren hat: Hiobs Verwandtschaft eilt ihm in seiner Not zu Hilfe, ähnlich wie es die drei Freunde nach der zweiten Prüfung tun; im Unterschied zu den Freunden sind die Verwandten aber nicht mit dem Dialog verbunden. (Bekanntlich fehlt in 42,11ff eine Bemerkung zu Hiobs leiblicher Gesundung, was zur vermuteten späteren Ergänzung von Kap. 2 passt.) Hingegen ist der vorliegende Anschluss von 42,11 an V.10 unbestreitbar recht holprig: Der Verwandtenbesuch erfolgt nach der bereits eingetretenen Wende in V.10 de facto zu spät; hinzu kommt, dass V.10 auch die Wende von V.12 vorwegnimmt, Hiobs gesteigerte Segnung (V.12) auf den Begriff bringt לְדוּשָׁנָה: »auf das Doppelte« V.10) sowie V.7–9 (re)interpretiert.

In *diachroner* Hinsicht ist es daher wahrscheinlich, dass V.10 sowohl V.7–9 als auch V.11–17 fortschreibt, sodass – da V.7–9 offensichtlich mit der Dialogdichtung verbunden sind⁹⁷¹ – V.11–17 zum Grundbestand der selbständigen Hiob-Erzählung gehören und deren Abschluss bilden⁹⁷².

970 S.o. Anm. 958; eine Entsprechung von 1,20–22 und 2,7–10 sieht auch *Syring*, Anwalt, 85 (bei anderer Deutung); s.a. *Maag*, Hiob, 31; anders *Berg*, Gott, 208.

971 Vgl. dazu statt vieler überzeugend *Syring*, a.a.O., 111ff (Lit.); *v.Oorschot*, Grenze, 9 Anm. 8; *ders.*, Entstehung, 175f, während früher V.7–9/10 oft als ursprünglich galten (so z.B. *Duhm*, KHC 16, 16.204).

972 So mit *Horst*, BK 16/1, IX; *v.Oorschot*, a.a.O., 176f; für V.12 *Weimar*, Ijobnovelle, 66ff, der V.11–17 stärker diachron differenziert; ebenso *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 4.11; *Berges*, Ijobrahmen, 233; *Syring*, a.a.O., 116ff.124ff (Lit.), der nur V.11–13* (ohne die Segensaussage V.12 [s. a.a.O., 126; *Mende*, Leiden, 273], was überhaupt nicht überzeugt) zum Grundbestand zählt.

Die abschließende *Segens-Konstellation* entspricht – wie es auch von der narrativen Dynamik her zu erwarten ist – weithin derjenigen von 1,10:

- Aus einer Erzähl- oder Beobachterperspektive wird berichtet, dass der *Spender* Jhwh – im invertierten Verbalsatz betont vorangestellt – den *Empfänger* Hiob noch umfassender gesegnet hat als zuvor (s. 1,2f).
- Der *Segensinhalt* umfasst in klassischer Weise Viehbesitz (wie in 1,10), dazu auch Kinder; thematisch kommt neu ein langes, unversehrtes Leben hinzu (V.17)⁹⁷³; die beiden zentralen Segensgehalte beziehen sich somit sachlich (und teils auch literarisch⁹⁷⁴) zurück auf die Leidensgeschichte Hiobs und bringen narrativ die vollständige Restitution Hiobs⁹⁷⁵ zum Ausdruck. Dasselbe gilt natürlich für die Gegenüberstellung des (damals schon beeindruckenden) »Anfangs« und des diesen noch »doppelt« übertreffenden, glücklichen »Endes«.

Distinkte *Transformationen* lassen sich somit keine erheben. Immerhin ist bemerkenswert, wie an dieser Stelle nur konstatiert werden kann, dass der die Wende bringende Segen Jhwhs in V.12 völlig *begründungslos* ergeht (anders dann vermutlich der späte Nachtrag 42,10) und damit *eine simple und harmlose Deutung als ›happy end‹ verunmöglicht*⁹⁷⁶. Weitergehende Erwägungen dazu, ob bereits hier, auf der Ebene der selbständigen Grunderzählung, eine »hypertrophe« Weisheitstheologie von einer *Erfabrungs›theologie‹* kritisch begrenzt wird (wie es später ausgeführt die Redaktion tut, welche die Himmelsszenen etc. einfügt [s. sogleich u. B.III.5.c])⁹⁷⁷, würden eine umfassendere Analyse und Interpretation der REH im Rahmen des Hiobbuchs erfordern.

973 Vgl. Gen 25,8; 35,29 usw.; s. dazu *Leuenberger*, *Leben*, 351f mit Anm. 29 und o. Anm. 944. – Ob dabei die Segnung Hiobs jedoch »in qualitatively superior terms over the former« beschrieben wird (*Ngwa*, Ending 91), scheint – im Gegensatz zur quantitativen Steigerung – fraglich zu sein (s. zum doppelten Ende im Folgenden und *Müller*, *Hiobrahmenerzählung*, 28).

974 Das ist für die (jetzt) erste Prüfung Hiobs offensichtlich. Im Duktus dieser Beobachtungen kann man überlegen, ob allenfalls V.17 ebenfalls einen literarischen Rückbezug auf 2,4f etabliert und entsprechend auf die Redaktionsebene der Himmelsszenen zu stehen kommt (so etwa *v.Oorschot*, a.a.O., 175f); dies ist indes keineswegs eindeutig und wäre genauer zu erörtern.

975 Nicht in den Blick kommen hier selbstverständlich moderne Anfragen, ob sich denn Kinder, Tiere und Besitz einfach durch »Ersatzexemplare« austauschen lassen und ob eine Leidensgeschichte nicht auch ganz grundsätzlich immer Spuren im späteren Leben hinterlässt.

976 Vgl. dazu ausführlicher *Ngwa*, *Ending*, bes. 131ff.143ff.

977 Dies ist indes kein einliniger Prozess, s. etwa zu 1,21 und im Folgenden; vgl. zur Sache *Schellenberg*, *Erkenntnis*, bes. 212f.

c) *Zwischenergebnisse: Synthese der Segens-Konstellationen und -Transformationen in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs*

Die vorangehende Analyse der Segensthematik in der REH hat die eingangs geäußerte Vermutung validiert, dass die Segensthematik zwar (im Unterschied zur VG, zum Dtn sowie zur P) auf keiner redaktionsgeschichtlichen Ebene eine kompositionell dominante Stellung in der Hiob-Erzählung (vom Hiobbuch insgesamt ganz zu schweigen) einnimmt, dass die sieben Segensbelege aber dennoch sachlich von hoher Bedeutung für die REH – und für das aus Erzählung und Dialogdichtung formierte Hiobbuch – sind. Die Segensbelege verteilen sich auf die beiden Ebenen der selbständigen Grunderzählung und der – im Zug der Verbindung mit der Dialogdichtung – erweiterten REH.

(1) Die *selbständige Hiob-Erzählung*, deren Umfang annäherungsweise 1,1–5.13–20.21αα; 42,11–17 (sowie allfällige verlorene Partien) umfasst (s.o. Anm. 917.923), beinhaltet bloß die beiden Segensbelege 1,5 und 42,12, die sich recht stark voneinander unterscheiden.

- An der Formulierung in 1,5, die ansonsten im Blick auf die Segens-Konstellation zwischen Hiobs Söhnen und Gott recht untypisch und eher nebensächlich ist, fällt die *euphemistische* Verwendung von בָּרַךְ auf, die diesen Bedeutungsaspekt von בָּרַךְ belegt und kontextuell im Rahmen der Vorstellung des überaus integren Hiob verständlich wird.
- Wichtiger ist zweifellos 42,12 am Wendepunkt der gesamten Erzählung; hier ist eine *traditionelle Segens-Konstellation* belegt. Jhwh segnet Hiob materiell reich, wie V.12–15 ausführen, sodass sein »Ende« (noch) reicher gesegnet ist als sein »Anfang«: mit Viehbesitz – sowie Kindern – und einem langen, erfüllten Leben (V.16f). Diese Segensdetaillierung erfolgt offensichtlich in einem literarischen Rückbezug auf 1,2f; dort fehlt zwar das Stichwort בָּרַךְ explizit, doch sowohl sachlich als auch durch den genannten Rückbezug in 42,12ff ist unübersehbar, dass schon in der »materiellen« Einführung Hiobs in 1,2f eine Segensperspektive vorliegt: Die »Ausmalung des Hiob gewährten Segens an Nachkommenschaft und Viehbesitz«⁹⁷⁸ gemäß 1,2f exponiert eine »prinzipiell theologische Perspektive«, die »dann aber auch strikt beibehalten werden [muß], um schließlich die Wiederaufnahme bzw. Erstattung dieses Segens im Rahmenschluss (42,10 מִשְׁנָה; 12f.) nicht als »Belohnung« oder als »happy end mißzuverstehen«⁹⁷⁹.
- Der Frage nach dem *Sitz im Leben* wurde nicht eigens nachgegangen; Gestalt und Gehalt der Erzählung (dazu s.a.u. zu den Transformationen) weisen jedoch auf eine – mündliche »Hiob-Legenden« voraussetzende –

978 *Strauß*, Hiobrahmens, 556; s. ähnlich zuvor etwa *Fobrer*, Hiob, 74; *Berg*, Gott, 210f.

979 *Strauß*, a.a.O., 557 (Hervorhebung M.L.).

literarische Erzählung hin, die eine traditionelle Weisheitstheologie narrativ subtil kritisiert; damit kommt grob ein Sitz in der Literatur eines weisheitskritischen Diskurses im 5.–4. Jh. v.Chr. in den Blick (s.o. Anm. 935), den es zu präzisieren gälte.

Im Blick auf *Transformationen* ergeben sich keine durchschlagenden Befunde. Notieren kann man die aus 1,5; 42,12 erschließbare *semantische Ambivalenz von 772*, die jedoch nicht weiter profiliert wird. Interessanter wird es, wenn man die Beobachtung ernst nimmt, dass Jhwh das Schicksal Hiobs grundlos wendet (s.o. zu 42,12)⁹⁸⁰, und wenn man hinzunimmt, dass auf dieser literarischen Ebene wahrscheinlich auch für die Prüfung Hiobs keine Gründe genannt werden. Dann wird man größte Vorsicht gegenüber der Annahme einer theologisch banalen Grunderzählung üben; vielmehr deutet sich ein hintergründiger Plot an, der bei aller narrativen Schlichtheit eine bemerkenswerte *»(erfahrungs)theologische«* *Selbstbescheidung* an den Tag legt und möglicherweise sogar eine – allerdings implizit bleibende – kritische Spitze gegen eine (hypertrophe) Weisheitstheologie besitzt, wie sie sich dann auf der nächsten Redaktionsebene deutlicher erkennen lässt. Indes bleibt dies nur eine – im mutmaßlichen Entstehungshorizont m.E. allerdings durchaus attraktive – Lesart, die umfassender analysiert und ausgearbeitet werden müsste.

Wenn diese Interpretation im Grundzug zutrifft, dann stellt bereits die Grunderzählung einen Reflex der sog. Krise der Weisheit dar und dokumentiert damit *sekundäre Religion(erfahrungen)*, die Jhwhs Segen *»erfahrungstheologisch«* auf empirisch beobachtbare Vorgänge beschränken. Versteht man hingegen 42,12 oberflächlicher, so fehlen – jedenfalls bezüglich der Segenthematik – sekundäre Aspekte und die Grunderzählung erscheint als relativ simple und harmlose Segensgeschichte; zu ergänzen ist indes, dass natürlich bereits das Hiobproblem selber – das Problem des Leidens des Gerechten coram deo/diis – ursprünglich eine sekundäre Religionserfahrung widerspiegelt, die sich dann über die Jahrhunderte in weisheitlicher Tradition etablierte und so *»reprimarisiert«* wurde.

Im Blick auf das *literarische Werk* schließlich ergibt sich eine einfach komponierte, dreigliedrige Hiob-Grunderzählung, bei der sich Anfang und Ende entsprechen. Näherhin kann man sogar vermuten, dass die dreigliedrige Einführung Hiobs (1,1–5) dem ebenfalls dreigliedrigen Schluss (42,11–17) korrespondiert, indem sich 1,1/42,16f (integroter Hiob: vollkommen/alt und lebenssatt), 1,2f/42,12–15 (Ergehen: Kinder, Besitz/Besitz, Kinder), 1,4f/42,11 (Familie: Hiobs Sorge für Kinder/Sorge der Verwandtschaft für Hiob) konzentrisch entsprechen⁹⁸¹. Dabei ist die *Segenthematik* freilich kompositionell

980 Dass die Wende geschieht, weil sich Hiob selbst im Leiden als *»vollkommen«* erwiesen hat, deutet der Text ja nicht einmal an (s. dann die andere Tendenz in 42,10)!

981 S. dazu z.B. *Weimar*, Ijobnovelle, 71 Anm. 37 (zweigliedrig); *Ebach*, Streiten 2, 167f.

(abgesehen von der Schaltstelle 42,12) nicht beherrschend; ihr kommt aber in thematischer Hinsicht eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, wenn man die einleitende Sachperspektive von 1,2f und die Segens-Wende in 42,12 zusammennimmt⁹⁸². Vereinfacht skizziert ergibt sich dann für die *selbständige Hiob-Grunderzählung* folgende Komposition:

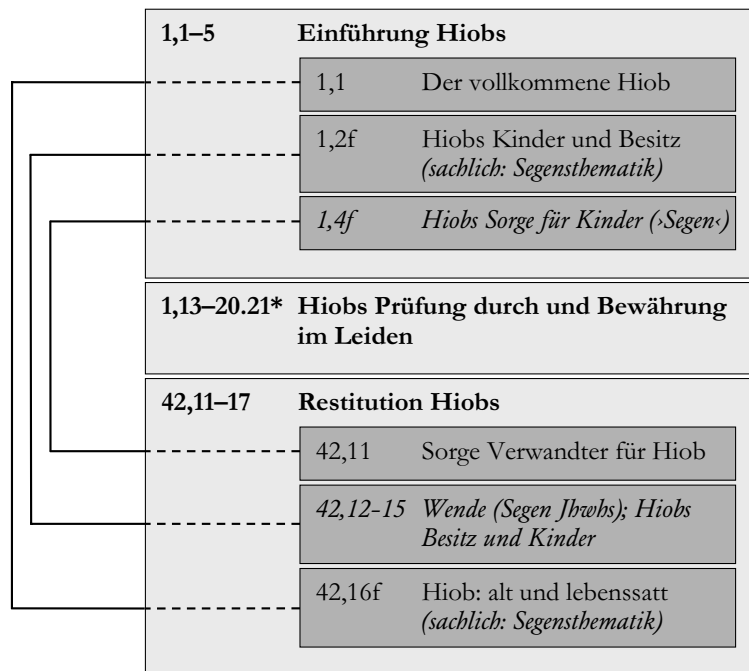


Abb. 49: Segens-Konstellationen der Hiob-Grunderzählung

(2) Diese Hiob-Grunderzählung wird nun zur *redaktionell erweiterten REH* umgestaltet: Höchst wahrscheinlich im Zug der Verbindung mit der Dialogdichtung werden die Himmelszenen mitsamt der zweiten Prüfung (1,7-12; 2,1-7a.7b-10), der (damit korrespondierende) Ausbau der Reaktion Hiobs (1,21aß-b.22) und die offenkundigen Brückentexte der drei Freunde (2,11-13; 42,7-9) hinzugefügt. Dabei setzt die Redaktion »genau an demselben Begriff an, der auch das Zentrum der Theologie der alten Novelle ist: בָּרַךְ«⁹⁸³.

Die *redaktionsgeschichtliche Zusammengehörigkeit* der verschiedenen Zusätze ist zunächst für die beiden parallel gestalteten Himmelszenen (1,6-12; 2,1-7a) sowie für die

982 Ähnlich *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, Entstehung, 19f für ihre 1,21; 42,12 beinhalten die Grunderzählung: »Ihr Thema ist der Segen ... In der Summe seines [sc. Hiobs, M.L.] Lebens erweist sich JHWH voll heilschaffender Kraft (*brk*)«.

983 So *Köhlmoos*, Auge, 55, ohne dies indes im Einzelnen nachzuweisen.

damit unlösbar verknüpfte zweite Prüfung/Bewährung (2,7b–10) weithin anerkannt (s.o. Anm. 941f.960.962); dass auch 1,21f* derselben Ebene angehören, machen die Bezüge zu 2,7b–10 wahrscheinlich (s.o. Anm. 971). Sodann fungieren die Aussagen zu den drei Freunden (2,11–13; 42,7–9) nach breitem Konsens als Brückentexte zum Dialogteil und entstammen daher sehr wahrscheinlich der Redaktion, die beide Buchteile verbindet (s.o. Anm. 962.972). Dass zudem beide Textbereiche diachron zusammengehören, ergibt sich m.E. deutlich aus der Einsicht, dass auch 2,10 (womit ja die Himmelsszenen sowie 1,21f* verbunden sind) auf den Hiob der Dialogdichtung Bezug nimmt, wenn es heißt: בְּכֹל-זֹאת לֹא-הִטָּא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו: »Bei all dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen«⁹⁸⁴.

Mit dieser Redaktionsebene wird also (abgesehen von 42,10) die *jetzt vorliegende REH* erreicht, die somit bereits die Ebene der *Endkomposition* repräsentiert.

Sie zeigt dementsprechend die zur REH eingangs (s.o. B.III.5.a) in groben Zügen überblickten *Segens-Konstellationen*:

- In *formaler Hinsicht* tritt בָּרַךְ mehrfach in (mehr oder weniger) geprägten, formelhaften Wendungen auf (1,21; 1,11/2,5), wobei es sich durchwegs um aus verschiedenen Bereichen stammende Kleinformen handelt, die in die weisheitliche REH eingefügt werden.
- Dabei begegnet ausschließlich die *vertikale Segensrelation* mit Jhwh/Gott als Spender oder Empfänger von Segen, wie bereits einleitend beobachtet und beschrieben wurde (s.o. B.III.5.a); darauf wird noch zurückzukommen sein.
- Der *Segensgehalt* (im engeren Sinn) kommt nur im Fall der vertikalen Segensrelation in den Blick, bei dem Jhwh Hiob segnet (1,10; zuvor 42,12) – also dort, wo ein menschlicher Empfänger vorliegt. Wie beschrieben halten sich traditionelle Vorstellungen durch, wenn Viehbestand und materieller Wohlstand Segen verkörpern (1,10); dabei kann man redaktionsgeschichtlich vermuten, dass 1,10 die sachlich bereits in der (ursprünglichen) Einleitung anvisierte Segensperspektive (1,2f) auf den Begriff bringt und so eine narrative Korrespondenz zur (ebenfalls vorgegebenen) Segenswende 42,12 darstellt. Derselbe Vorgang lässt sich wohl in 2,4f erkennen, wenn hier aus 42,16f die dortige sachliche Ergänzung des Segensinhalts um den Lebensaspekt aufgenommen wird (s.o. Anm. 974).
- Indirekt oder im weiteren Sinn mit dem Inhalt von Segen hängt die *Frage nach der (euphemistischen) Wertung von בָּרַךְ* zusammen, die sich mit Ausnahme von 1,21 bei sämtlichen Belegen des zweiten Typs in der REH stellt: dort, wo Gott Segen empfängt. Indem der euphemistische Gebrauch aus 1,5 für 1,11/2,5 übernommen wird, wie sich kontextuell wahrscheinlich machen lässt, ergibt sich ein strittiges Segensverständnis zwischen dem Satan (1,11/2,5) und Hiob (1,21; s. aber wohl anders den

984 Hingegen scheint 42,10 eine spätere Einzeleinschreibung mit eigenem Profil darzustellen (s.o. Anm. 971f).

Rat seiner Frau 2,9). Diese semantische Ambivalenz von בָּרַךְ »indiziert mit den beiden semantischen Antipoden segnen und fluchen das theologische Problem, das erzählt werden soll: den Verlust der Eindeutigkeit dessen, was zwischen Gott und dem Menschen gilt«⁹⁸⁵. Es wird m.E. narrativ so »aufgelöst, dass die positive בָּרַךְ-Wertung des »gerechten Helden« Hiob – die ja zugleich mit einer Entkoppelung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang einhergeht – ins Recht gesetzt wird: Erstens durch die Feststellung des untadeligen Verhaltens Hiobs im Leiden (1,21; 2,9f), zweitens durch die Informierung des Lesers über die wahre himmlische Ursache des Leidens (was nichts anderes impliziert, als dass Hiob tatsächlich »vollkommen« ist) und schließlich drittens durch den Gang der Erzählung mit der Segenswende für Hiob, die derart alles andere als ein simples »happy end« darstellt.

- Durch die skizzierten redaktionsgeschichtlichen Vorgänge erhält die so charakterisierte Segenthematik der REH natürlich einen *Sitz in der Literatur*, wobei wohl näherhin an »erfahrungstheologisch«-kritische Tendenzen in (Jerusalemer?) Weisheitsschulen des 4.–3. Jh. v.Chr. zu denken ist⁹⁸⁶, wie sich durch einen Quervergleich mit anderen späten und kritischen Weisheitsschriften genauer substantiieren ließe.

Transformationen der Segens-Konstellationen in der REH ergeben sich demnach – abgesehen von der *semantischen Profilierung von בָּרַךְ*, die ja bereits in 1,5 angelegt war und nun im skizzierten Sinn narrativ umgesetzt wird – aus den beiden *Spitzenbelegen 1,21 und 2,9* (wobei im Folgenden 1,21 im Mittelpunkt steht, da sich die Deutung des zweiten Belegs, der nach dem dargelegten Verständnis 1,21 sachlich und narrativ absichert, kontextuell als relativ schwierig darstellt). Indem in 1,21 Hiob, der leidende Gerechte, in und trotz seinem Leiden Jhwh im Vollsinn des Wortes segnet – sei es als fatalistischer Weiser, sei es als stoisch-frommer Dulder –, wird (wie vermutlich bereits in der Hiob-Grunderzählung 42,12 angelegt) der Tun-Ergehen-Zusammenhang grundsätzlich gesprengt. *Die Segenthematik*, die gemäß der (sich auf den Bahnen traditioneller Weisheit bewegenden) Argumentation des Satan darin eingebunden ist, *sprengt diesen Konnex von Tun und Ergehen fundamental*: Im Kontext der Krise »der« Weisheit(stheologie) wird die Jhwhrelation nicht mehr im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs definiert, sondern durch die davon radikal entkoppelte Segenthematik. Diese bestimmt als *vertikale Segensrelation* das intakte Gottesverhältnis⁹⁸⁷ unabhängig – bzw. inmitten, trotz oder

985 *Spieckermann*, Satanisierung, 435.

986 Vgl. zu dieser Verortung des realen Verfassers neben den Komm. dezidiert *Knauf*, Heimat, 66.

987 S. dazu *Gese*, Lebenssinn, 167ff und zur kritischen Begrenzung der Weisheit(stheologie) *Krüger*, Weisheit, Vff; *Stolz*, Psalmen, 18ff.65f; *J. Marböck*, Weisheit, 7ff.

jenseits – allen (menschlichen) Leidens. Es liegt auf der Hand, dass hier ausgesprochen *sekundäre Religion(erfahrung)en* vorliegen, die eng mit der genannten weisheitstheologischen Krise verbunden sind.

Religions- und theologiegeschichtlich ist an dieser Stelle ein kurzer *Vergleich mit den älteren Befunden der Primärquellen* instruktiv: Bildet dort – v.a. in dem seit Kuntillet 'Ağrud belegten, weit verbreiteten Briefpräskript »N.N. segnet hiermit N.N. vonseiten GN (Gottesname)« – die horizontale, zwischenmenschliche Segensrelation (natürlich durchaus unter Zuhilfenahme von Gottheiten) einen der zentralen Brennpunkte, so bildet die exklusiv die vertikale Segensrelation aufweisende REH den entgegengesetzten Pol. Wenngleich sich das Bild insgesamt differenzierter darstellt, so markieren diese beiden typischen Segens-Konstellationen m.E. doch holzschnittartig eine langzeitige religions- und theologiegeschichtliche Transformation der Segensthematik, die bemerkenswert ist. Sie zeigt vergrößert, wo jeweils zentrale Probleme liegen: in der zwischenmenschlichen Vermittlung von lebenssteigernder Segenskraft bzw. in der Äußerung und dem Vollzug der intakten Jhwhrelation in allen Widerfahrnissen des Lebens. (Notabene ist die vertikale Segensrelation der REH indes nach wie vor durch Reziprozität gekennzeichnet und zeigt gerade nicht einen nur göttlichen Segensspender: Menschen »segnen« Gott wie zuvor.)

Abschließend sei der Blick zurück zum *literarischen Horizont der REH im (werdenden) Hiobbuch* gelenkt: Die vorstehende Analyse hat gezeigt, dass sich die beiden in der Forschung verbreitet angenommenen *redaktionsgeschichtlichen Entstehungsphasen der Hiob-Erzählung* auch segenthematisch nachvollziehen und untermauern lassen. Dabei stellt, wie nochmals betont sei, die (redaktionell im Zuge der Verbindung mit der Dialogdichtung erweiterte) REH in der Tat eine narrativ zwar einfache, theologisch indes komplexe Stellungnahme zu und profilierte Interpretation der Dialogdichtung dar (s.o. Anm. 918).

Für diese REH ist nun die *Segensthematik* sachlich – jedoch nicht eigentlich kompositionell oder redaktionsgeschichtlich – von weitreichender Bedeutung: Zwar dominieren die sieben Segensbelege (bzw. die fünf redaktionellen Formulierungen) keineswegs die Komposition der REH und sie bilden auch nicht den genuin redaktionsgeschichtlichen Impetus der erweiterten REH. Wenn man die Belege jedoch im narrativen Ablauf der REH liest, bringen sie in ihrem Gegenüber von 1,11/2,5 und 1,21/2,9 das theologische Sachproblem prägnant zum Ausdruck; und auch die entscheidende Wende in 42,12 ist ja segenthematisch akzentuiert. Daher lässt sich die Sachbewegung der die Dialogdichtung zum Hiobproblem rahmenden REH dann sehr wohl angemessen als Entwicklung vom gesegneten zum leidenden Hiob (1,1–2,13) und vom leidenden zum abermals und sogar gesteigert gesegneten Hiob (42,7/11–17) beschreiben. In dieser dynamischen Segensgeschichte (s.o. Anm. 936), die durch die redaktionellen Elemente der REH ebenso wie durch die Verbin-

derung mit der Dialogdichtung *eine »erfahrungstheologisch«* profilierte, hintergründige (und keineswegs simple oder banale) Segenstheologie entfaltet, nimmt damit בָּרַךְ in der Tat nachgerade eine theologische Leitfunktion ein (s.o. Anm. 913). Stark vergrößert lässt sich die *theologische Relevanz der Segenthematik in der REH* daher wie in der folgenden *Abb. 50* darstellen:

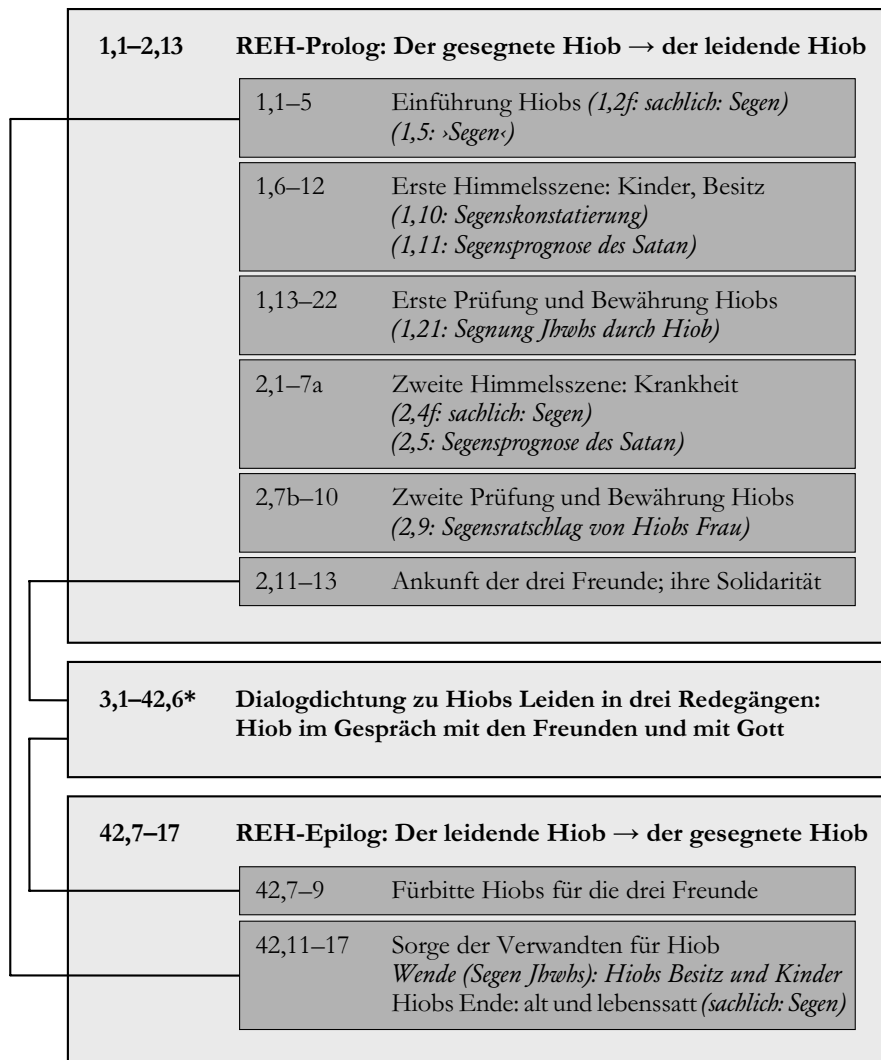


Abb. 50: Theologische Relevanz der Segenthematik in der REH

(3) Abgesehen von 42,10 (s.o. Anm. 971.984) ist damit die vorliegende Endgestalt der REH erreicht; hingegen werden später vermutlich noch mehre-

re, beschränktere *Fort- und Einschreibungen innerhalb der Dialogdichtung* vorgenommen, bei denen die Segenthematik indes keine Rolle mehr spielt⁹⁸⁸.

6 Übrige Textbereiche

Nach den eingehend erörterten wichtigsten atl. Textcorpora seien abschließend ganz knapp und im Einzelnen selektiv die übrigen Textbereiche des AT überblickt, in denen die Segenthematik insgesamt weniger prominent und relevant ist. Im Bereich von Tora und vorderen Propheten lohnen sich dabei im Anschluss an die Untersuchungen in B.III.2–4 auch kurze literarhistorische Korrelationen mit den behandelten (großräumigeren) Textcorpora.

a) Tora

Dass die jetzt vorliegende pentateuchische Tora auch segenthematisch durch die prominenten Konstellationen in der Gen und im Dtn gerahmt wird, hat sich en détail ergeben (s.o. B.III.2–4). Daneben sind die übrigen 27 Belege in Ex–Num aufs Ganze vernachlässigbar⁹⁸⁹. Erwähnung verdient – neben den drei P-Belegen (s.o. B.III.4) und den drei Nennungen im aaronitischen Segen (s.o. B.II.4.c) – vorab die Bileam-Erzählung in Num 22–24, wo sich mit 14 Belegen mehr als die Hälfte des gesamten Bestands in einer späten Einschreibung (mit vermutlich enneateuchischem Horizont) ballt.

Die wichtigsten Stellen aus *Ex-Lev* kamen bereits bei der Analyse des Dtn bzw. der P zur Sprache. Interessant ist im narrativen Ablauf der Nominalbeleg *Ex 32,29*, wo Mose – nach Abfall und Bestrafung des Volks (32,1–24.25–29) – die Leviten zum Jhwhdienst auffordert, וְלָחֹזֵן עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה: »um heute Segen auf euch zu bringen«; hier wird innerhalb des P-Aufrisses – und diachron wahrscheinlich im nachpriesterschriftlichen Horizont (32,1–34,35)⁹⁹⁰ – an einer zentralen Stelle innerhalb der Sinai-Geschehnisse (kultischer) Segen erneut als die für das Volk Israel entscheidende Schöpfungsvollendung in Erinnerung gerufen (und in der P dann ja weiter hinten auch verwirklicht).

Im *Numeribuch* sticht die von der Segenthematik beherrschte *Bileam-Erzählung* (Num 22–24) heraus, die hier wenigstens grob überblickt werden muss. Sie erzählt aus-

988 Vgl. dazu vorab *Witte*, Leiden, 190ff.193ff (der allerdings a.a.O., 193.227f die Stufe der redaktionell erweiterten REH mit seiner vorletzten Gerechtigkeitsredaktion anfangs des 2. Jh. v.Chr. verbindet); *v.Oorschot*, Entstehung, 179ff.

989 Vgl. zu den statistischen Angaben hier und im Folgenden bes. *Wehmeier*, Segen, 67ff, dessen Angaben eine Zählung mit *Bible-Works 7* bestätigt (s.a.o. A Anm. 7.9): Es treten total 27 = 25 (verbale) + 2 (nominale) Belege auf: Ex: 7 = 6 + 1; Lev: 3 = 2 + 1; Num: 17 = 17 + 0.

990 Diese den älteren Forschungsstand umkehrende Sicht wird nun auf breiter Basis geteilt (s. *Otto*, Exodus, 84ff; *Gertz*, Exodus 32–34, 91.95 und das Referat *Schmids*, Sinai, 10ff; anders *W. H. C. Propp*, AB 2A, 148ff). Ob dieser nachpriesterschriftliche Bereich schon den spädr.-enneateuchischen Horizont umfasst (s.o. Anm. 797; s. *Schmid*, a.a.O., 10; jetzt *T. B. Dozeman*, Ex 32, 175f.184ff), kann hier offen bleiben.

fürhlich, wie der nichtisraelitische divinatorische »Prophet« Bileam ben Beor das Volk Israel dreimal segnet – auf Jhwhs Geheiß, aber gegen den Willen seines »Auftraggebers« Balak ben Zippor, des Königs von Moab, der Israel verfluchen lassen will. Ohne den komplexen Erzählgang auch nur referieren zu können⁹⁹¹, ist offenkundig, dass er von der Alternative »Segen (ברך) vs. Fluch (ארר; קבב; זעם)« – für Israel – bestimmt ist.

Auf der vorliegenden Endkomposition zeigen die 14 Segensbelege (22,6 [zweimal].12; 23,11 [zweimal].20 [zweimal].25 [zweimal]; 24,1.9 [zweimal].10 [zweimal]) insgesamt recht einheitliche *Segens-Konstellationen*:

- *Formal* dominieren finite Pi‘el-Formen (mehrfach mit Infinitiven kombiniert), hinzu kommen drei Partizipien, die den Segenzustand akzentuieren (s.u.); dabei liegt an allen Stellen – die einzige Ausnahme ist 23,20 (wo der natürlich eindeutige Jhwhwillen referiert wird) – die Alternative von Segen und Fluch vor.
- Als *Empfänger* des Segens kommt stets kollektiv das Volk Israel in den Blick (bes. 22,12; 23,11; 24,1.9), was zum narrativen Großkontext (zuletzt ab 20,14) passt.
- *Segensspender* ist einerseits mehrheitlich der Nichtisraelit Bileam (22,6, wo das Partizip Pu‘al den durch den Vollzug erreichten Zustand betont; 23,11.20; s.a. 23,25; 24,1.10) und andererseits einmal explizit Gott/Jhwh selber (23,20; s.a. implizit die partizipiale Zustandsaussage 22,12), wobei jedoch mehrfach dezidiert betont wird, dass sich Bileams Segens- bzw. Fluch-Fähigkeit strikt am Willen Jhwhs ausrichten muss (s. 22,18.20.34f.38; 23,8.12.19f.26; 24,1.13)⁹⁹²; singulär ist die unpersönliche Segen-Fluch-Formel in 24,9⁹⁹³.
- Der *Gehalt* des Segens wird nirgends explizit ausgeführt, da offenbar die Opposition zum Fluch als Bestimmung ausreicht; kontextuell geben jedoch die drei poetischen Sprüche Bileams einige Hinweise, wenn hier Israel als zahlreiches, von den Völkern abgesondertes Volk (23,7–10), als unrechtfreies, kräftiges Volk (23,18–24) und als im fruchtbaren Land wohnendes, aus Ägypten herausgeführtes, mächtiges Volk (24,3–9) präsentiert wird.
- *Argumentativ* schließlich ergeht der Segen für Israel immer unbegründet und wird schlicht als unhintergehbare Tatsache vorausgesetzt (s. bes. die partizipiale Prädikation in 22,12⁹⁹⁴); einmal kommt eine heilsgeschichtliche Exodus-Perspektive in den Blick (24,8), die jedoch nicht begründend verwendet wird.

991 S. dazu etwa *Levine*, AB 4A, 139ff; *Schüle*, Sohn, 43ff; knapp *Groß*, NBL 1, 300, der auch den vierten Spruch Bileams sachlich als Segen fasst; jüngst *U. Weise*, Segnen, 21.65ff.202ff.229ff.

992 Vgl. zur Deutung der Propheten als Dolmetscher Gottes ohne eine eigene Interpretationsleistung *Schmid*, Erzväter, 66 (Verweis auf Philos Prophetieverständnis). *Witte*, Segen, 211 verweist auf die fast durchgängig späten, nachpriesterschriftlichen bis postdtr. Parallelen einer Segnung Israels durch eine (ausländische) Einzelperson (Gen 14,19 [allerdings nominell an Abram]; 49,28; Ex 39,43; Dtn 33,1; Jos 8,33 [Leviten]; 22,6f; s. dazu soweit behandelt o. je z.St.).

993 Die enge Entsprechung zu Gen 27,29; 12,3 ist offenkundig; dabei spricht die unpersönliche Formulierungsweise für eine traditionsgeschichtliche Priorität von Num 24,9 und Gen 27,29 gegenüber Gen 12,3 (s.o. B.III.2.b mit Anm. 285.302; gegen *Witte*, a.a.O., 211, der eine literarische Abhängigkeit aufseiten von Num 24,9 vermutet, konzeptionell allerdings zu Recht auf den verwandten Segen für Völker in Gen 18,18; 22,17f; 26,3f hinweist).

994 *Witte*, a.a.O., 210f bringt 22,12 (und 22,6) sachlich und diachron mit Dtn 7,13f; 28,1–14 in Verbindung, doch sind die Aussagen – abgesehen vom auch sonst be-

Diese Segens-Konstellationen ergeben in der jetzigen Endkomposition m.E. ein kohärentes Gefüge von Segensformulierungen im o. referierten Sinne einer dreifach durchgeführten, dem von Balak erhofften Fluch diametral entgegengesetzten Segnung Israels durch den in Jhwhs Dienst stehenden Nichtisraeliten Bileam⁹⁹⁵. Ob die bei allen Segens-Aspekten (Form, Gehalt etc.) vorliegende Vielfalt auf religions- und theologiegeschichtliche *Transformationen* zurückgeht, müsste in einer eingehenderen Untersuchung analysiert und die Ergebnisse in ein *redaktionsgeschichtliches Modell* integriert werden. Nach neueren Arbeiten weisen die Befunde eher auf eine redaktionelle »Segenschicht« hin, der viele oder gar alle Beleg angehören⁹⁹⁶; sie gehört wahrscheinlich in einen enneateuchischen Horizont (wobei die Bezüge zu Gen und Dtn verstärkt werden), weil schon die »Grundschrift« nachpriesterschriftlich und nachdeuteronomistisch anzusetzen ist⁹⁹⁷; diese hat allerdings ihrerseits eine längere Vorgeschichte.

legten Partizip Qal – sehr unterschiedlich (wie die Gehalte in den Dtn-Passagen zeigen, die auch diachron anders zu verorten sind [s. summarisch o. B.III.3.e]).

995 Die Segens-Konstellationen sind daher m.E. enger miteinander vernetzt und aufs Ganze vielfältiger, als dass sie sich sinnvoll in drei Kategorien aufteilen ließen (so *Witte*, a.a.O., 210ff; s. dazu o. Anm. 992–994 und *Weise* [s.o. Anm. 991]).

996 So *Witte*, a.a.O., 205.206f, der ihr alle Segensbelege zuweist; üblicherweise wird בָּרַךְ hingegen auf mehrere Ebenen verteilt – von Vertretern eines Quellenmodells (s. bes. *Schmidt*, Bileam, 333f) ebenso wie eines Ergänzungsmodells (s. *Groß*, Bileam, 64ff.143ff.419ff; *Levin*, Jahwist, 381.384ff; *Achenbach*, Vollendung, 394ff). In diese Richtung weisen m.E. grundsätzlich auch die angeführten Segens-Konstellationen (s. aber die folgende Anm.).

997 *Witte*, a.a.O., 210; s.a. 212 mit Anm. 77; man bewegt sich also im Bereich spätdtr. Ebenen, wie sie o. Anm. 797 erschlossen wurden und worauf auch die Indizien in Anm. 992–994 weisen (näherhin könnte »die« Segensredaktion relativ vielleicht vor die Ebene von Dtn 23,5 usw. zu stehen kommen [s.o. Anm. 720]; dagegen vermutet *Macchi*, Israel, 304 gar einen späteren »nachpentauchredaktionellen« Eintrag).

Methodisch sprechen die Befunde in Num 22–24 für ein redaktionsgeschichtliches Ergänzungsmodell (so mit *Groß*, Bileam, 328ff; *ders.*, NBL 1, 300f; *Rösel*, Bileamgestalt, 510ff; *Kratz*, Komposition, 295f.303.331; *Witte*, a.a.O., 197ff; *Achenbach*, Vollendung, 389ff; s. hingegen nach wie vor für ein Quellenmodell *Graupner*, Elohist, 159ff; *Seebass*, Bileam, 409ff; *ders.*, BK 4/3, 9ff; *Schmidt*, ATD 7/2, 117ff; *ders.*, Bileam, 333ff; für Einheitlichkeit jüngst *Weise*, Segnen, 200ff; s. zur Forschungsgeschichte *H. Rouillard*, Balaam, 9ff; *Witte*, a.a.O., 191ff; *Weise*, a.a.O., 4ff).

Dass Num 22–24 eine längere *Vorgeschichte* hat, ist allgemeiner Konsens und wird von der auf dem *Tell Deir 'Alla* gefundenen »aramäischen« Bileam-Inschrift (Kombination 1) aus dem 8.–7. Jh. v.Chr. bestätigt. Sie lässt sich indes kaum mehr rekonstruieren – zumal das Verhältnis zur Deir 'Alla-Inschrift eher traditionsgeschichtlicher Art ist und auf die Bileam-Figur beschränkt bleibt, als dass eine literarische Beziehung besteht (s. v.a. *Weippert*, Balaam, 175ff; *Weise*, a.a.O., 213f; s.a. *Rösel*, Bileamgestalt, 514; *Schüle*, Sohn, 140ff.248ff): Ob sich die Segens- und Fluchthematik literarkritisch gänzlich aus Num 22ff herauslösen lässt, scheint sehr fraglich, bildet sie doch das jetzige Hauptthema; wenn selbst *Witte* קָבַב: »(ver)fluchen« in seiner »Grundschrift« eine Leitwortfunktion« zuschreibt (a.a.O., 207 Anm. 58; s.o. Anm. 996), so wird ein literarisches Verhältnis zur Deir 'Alla-Inschrift sehr unwahrscheinlich: Dort fehlen in der relevanten Kombination 1 *brk* wie *qbb*, *qll* oder *kw* (vgl. *J. Hofstijzer/G. van der Kooij*, Deir 'Alla, 173ff.303ff; *Schwiderski* (Hg.),

Num 22–24 besitzt dabei wohl einen intendierten *makroliterarischen Ort*: Israel befindet sich nach dem Sinaiaufenthalt (Ex 19,1–Num 10,10) und der Wüstenwanderung (Num 10,11–20,13) im Ostjordanland (Num 20,14–36,13; Dtn), genauer in den »Ebenen Moabs jenseits des Jordan bei Jericho« (22,1), und ist unterwegs ins verheißene Land (Jos 1ff). Liest man Num 22–24 in diesem Großkontext (der sich ja auch aus den literarischen Bezügen erschließen lässt), bietet sich die folgende segenthematische Deutung an: Der nichtisraelitische Prophet Bileam erkennt im Rahmen der Völkerwelt (als des literarisch präsentierten geschichtlichen Kontexts Israels) exemplarisch und im Voraus den göttlichen Segen für Israel an. Die Erzählung verdeutlicht, dass der in der VG verheißene Segen Jhwhs für Israel (er steht neben dem sich im israelitischen Kult vollendenden Schöpfungssegens der P^{I(G/S)}) heilsgeschichtlich im Dtn durch Mose für die Existenz Israels im Land substantiiert werden wird (vertikale Segensrelation Jhwh – Israel). Dieses Gesegnetsein Israels macht die literarische Figur Bileams völkerweit bekannt bzw. sie vollzieht gar im Namen Jhwhs Segnungen Israels (horizontale Segensrelation), womit im literarischen Ablauf die im Dtn folgende Ordnung für Israels Existenz im Land vorbereitet wird⁹⁹⁸.

Neben Num 22–24 wären auch die übrigen, ungleich kleineren segenthematischen Einschreibungen im Horizont des werdenden Ennea- bzw. Pentateuchs genauer zu erörtern, wo sie unterschiedlich interessante, in vielen Fällen wahrscheinlich »postformative« Einschreibungen darstellen.

b) *Vordere Propheten*

Auch in den vorderen Propheten kommt der Segenthematik eine untergeordnete Bedeutung zu, bewegen sich die gut 60 Belege (ohne Personennamen)⁹⁹⁹ doch etwa auf dem Niveau des Dtn. Es handelt sich meist um isolierte Einzelbelege, die makrokompositionell unbedeutend bleiben. Kurz erläutert seien die wenigen Ausnahmen, die nach meiner Einschätzung entweder makrokompositionelle Relevanz besitzen oder (leichte) Ballungen von בָּרַךְ zeigen; sie finden sich v.a. in Jos 8; 22; 24, Ri 5, 1Sam 25, 2Sam 6f und 1Kön 1; 8; 21.

Inschriften 2, 187ff; *Schüle*, a.a.O., 127ff – s. aber *qbb* in den unabhängigen und fragmentarischen Stellen: Kombination 2, Z.17 [rekonstruiert]; 9a, Z.3 [s. *Hoftijzer/v.d.Kooij*, a.a.O., 174.177; *Dijkstra*, Balaam, 51]). Auch teilt die Erzählung insgesamt mit Num 22ff – abgesehen von Einzelmotiven – lediglich den Propheten Bileam als Hauptfigur (s. *Weippert*, Balaam, 151f; *Schüle*, a.a.O., 140ff; *Weise*, a.a.O., 210ff): Im Auftrag Els kommen die Götter des Nachts zu *bl'm br b'r* (Z.1ff) und künden ihm Unheil, das von Ša[mš] verursacht wird (Z.8ff) und das vielleicht näherhin in der »Zurückhaltung <von> Zeugung und Fruchtbarkeit« besteht (*qgn · šgr · w'str*, Z.16 [für diese Deutung, die eine von mehreren Möglichkeiten bleibt, spricht m.E. eine gewisse Ähnlichkeit mit Dtn 28,4; 7,13, s.o. je z.St.]); dies veranlasst Bileam zu Fasten und Klagen (Z.5ff).

998 S.a. die Überlegungen von *Schüle*, a.a.O., 86ff; zuvor bereits etwa *Wehmeier*, Segen, 194ff (im vorjwhistischen Horizont).

999 Es sind genau 62 = 54 (verbale) + 8 (nominale) Belege: Jos: 10 = 8 + 2; Ri: 7 = 6 + 1; 1Sam: 13 = 11 + 2; 2Sam: 15 = 14 + 1; 1Kön: 12 = 12 + 0; 2Kön: 5 = 3 + 2.

Im *Josua* besitzen die einzelnen Segensbelege in den Erzählungen vom Altarbau auf dem Ebal (8,33f) und vom Landtag zu Sichem (24,10) makrokompositionelle Bedeutung, insofern sie wahrscheinlich, wie erörtert, zu den Garizim-Stellen (s.o. B.III.3.c zu 11,26ff mit Anm. 652f) bzw. der Bileam-Linie (s.o. bei Anm. 720 zu Dtn 23,6 und o. B.III.6.a) gehören. In einem bücherübergreifenden Erzählsammenhang stehen wohl auch die (zufällig) leicht massierten Belege in Kap. 22: Josua segnet die ostjordanischen Stämme aufgrund ihrer Gesetzestreue (V.2f) zweifach (V.6f), und später segnen die Israeliten Gott (V.33) als Reaktion auf dieses Treuverhalten (V.31 u.a.).

Innerhalb des *Richter* scheinen der wiederholte Refrain-Ruf בְּרַכּוּ יְהוָה: »segnet Jhwh« des Deboralieds (5,2.9) ebenso wie die Segnung Jaëls (V.24), weil sie Sisera erstach (4,17ff), interessante Einzelstellen darzustellen.

Die *Samuelbücher* bringen in der Erzählung von Nabal und Abigail (1Sam 25) ganze sechs Segensbelege (V.14.27.32.33 [zweimal].39). Dabei spannt v.a. die Dynastieverheißung (V.26ff) an David als בְּרַכָּה: »Segensgeschenk« Abigails (V.27), auf die David mit der Segnung Jhwhs (einmal) und Abigails (zweimal) reagiert (V.32f), Fäden innerhalb der »Aufstiegsgeschichte«.

Ähnliches trifft im Horizont der Samuelbücher für das 1Sam 4–6 abschließende *Ende der Ladeerzählung in 2Sam 6* zu, wo sich immerhin vier Belege von בָּרַךְ finden, von denen namentlich die Aussage interessant ist: בְּרַכּוּ יְהוָה אֶת־בַּיִת עֲבָד אֲדָם ... בְּעִבּוֹר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים: »Jhwh segnete das Haus Obed-Edoms ... um der Lade Gotte willen« (V.12, vgl. V.11). Und offensichtlich einen noch umfassenderen Spannungsbogen besitzt das Gebet Davids für den *ewigen Dynastiebestand in 2Sam 7*, das schließlich in der Segensbitte gipfelt וּבְרַכּוּ אֶת־בַּיִת עֲבָדְךָ לְהֵיוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי־אַתָּה אֲרֹנִי יְהוָה דְּבַרְתָּ וּמִבְרַכְתָּךְ וּבְרַכּוּ בֵּית־עֲבָדְךָ לְעוֹלָם: »Und segne das Haus deines Knechts, damit es für immer besteht vor dir; denn du, mein Herr, Jhwh, hast geredet und mit deinem Segen wird/soll das Haus deines Knechtes gesegnet werden für immer« (V.29).

Und zu letzterem Erzählbogen gehört in den *Königsbüchern* – nach dem Doppelbeleg in 1Kön 1,47f gegen Ende der Thronnachfolgeerzählung – auch Salomos Tempelweihgebet 1Kön 8 mit fünf בָּרַךְ-Nennungen; dabei umrahmt der Bericht, dass Salomo die ganze Gemeinde Israel (אֵת כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל) und Jhwh, den Gott Israels, gesegnet habe (V.14f.55f), das ausführliche Gebet, bevor die Erzählung mit der korrespondierenden Segnung Salomos durch das Volk endet (V.66). (Dagegen sind die letzten beiden Belege in 1Kön 21,10.13 wieder unergiebig und hauptsächlich aufgrund des euphemistischen Gebrauchs von בָּרַךְ erwähnenswert.)

Ohne diese selektive Übersicht weiter vertiefen zu können, kommen die makrokompositionell interessanten Belege offensichtlich spätestens auf die Ebene des Enneateuchs zu stehen¹⁰⁰⁰, und sie fügen sich zu den entsprechenden spätdtr. Segens-Konstellationen, wie sie im Dtn erhoben wurden (s. summarisch o. B.III.3.e). Gerade in dieser Perspektive fällt aber auch auf, dass sich die Segensthematik in diesem enneateuchischen Horizont ungleich marginaler präsentiert als in den angrenzenden Ebenen von Dtn 5–30* einerseits und von Gen–Dtn^(*) andererseits.

1000 Im Detail wäre näherhin die ältere Ebene von Ex 1/2–2Kön 25* o.ä. als literarischer Horizont zu prüfen. Allerdings ist auf der anderen Seite deutlich erkennbar, dass später die Ausgrenzung der Tora gewisse größer angelegte Linien in Gen 1–2Kön 25 unterbricht (s.o. B.III.3.d–e).

c) *Hintere Propheten*

Die 26 auf die *hinteren Propheten* verteilten Segensbelege (ohne Personennamen) stammen fast zur Hälfte aus dem *Jesajabuch* (12 = 8 + 4), hinzu kommen 4 = 4 + 0 Nennungen bei *Jeremia*, 4 = 1 + 3 Belege bei *Ezechiel* und 6 = 2 + 4 Vorkommen im *Zwölfprophetenbuch*; entgegen der üblichen Verteilung im AT zeigt sich in diesem Bereich ein fast ausgeglichenes Verhältnis von Nomen (11-mal) und Verben (15-mal), was – trotz der geringen Anzahl – eine verstärkte Fokussierung auf die (menschlich) empfangene Segensgabe indizieren mag. Zudem lässt sich, wenig erstaunlich, oft eine eschatologisch-endzeitliche Verortung von Jhwhs Segen feststellen (z.B. Jes 19,25; 44,3; 61,9; 65,16.23; Jer 31,23; Ez 34,26; Joel 2,14; Hag 2,19; Sach 8,13; Mal 3,10). Insgesamt ist aber bereits auf den ersten Blick die nebensächliche Bedeutung der Thematik unübersehbar¹⁰⁰¹.

d) *Schriften*

Die – in dieser Kategorisierung freilich sehr heterogenen – Schriften bieten (ohne Personennamen) dann wieder total 144 Belege (wovon unterdurchschnittliche 22 auf Nomen entfallen); neben dem behandelten Hiobbuch (s.o. B.III.5) sticht der Psalter mit 83 Belegen heraus.

Allerdings sind im *Psalter* die 83 = 74 + 9 Belege recht unterschiedlich verteilt und erforderten eine eigene Untersuchung mit einer integrierenden redaktionsgeschichtlichen Perspektive¹⁰⁰². Die Segens-Konstellationen fokussieren einerseits auf den Segen für bestimmte Menschen/Gruppen und segnen andererseits Gott/Jhwh, wobei beide Ausprägungen sowohl in zahlreichen Einzelbelegen wie in kompositionell relevanten oder gar zentralen Partien begegnen: Der menschlich erbetene Segen spielt in den Sammlungen Ps 3–14 (Vertrauen und Segensbitten in Notlagen, s. 3,9; 5,13), dem ägyptischen Hallel 113–118 (113,2; 115,12f.15.18; 118,26) und dem Wallfahrtspsalter 120–134 (v.a. redaktionell Jhwhs umfassender Segen vom Zion [124,6; 128,4f; 129,8¹⁰⁰³; 132,15; 133,3; 134,1–3] – in Verbindung mit 135 [V.19–21]) eine Rolle; umgekehrt fehlt die Segenthematik in dem sich dem Tiefpunkt nähernden Buch III fast völlig (ברך in Ps 73–89 neben 89,53 nur 84,7). Und Jhwh erhält Segen – neben Einzelformulierungen (z.B. 66,8.20; 68,20; 96,2; 100,4; 144,1 s.a. die Selbstaufforderung 103,1f.22; 104,1.35) – in den buchkompositionell zentralen Schlussdoxologien, in denen sich die Segensformel «ברוך יהוה» als das konstanteste Element konsequent durchhält (41,14; 72,19; 89,53;

1001 S. *Wehmeier*, Segen, 218ff gegen *Westermann*, Bibel, 36ff; *ders.*, Theologie, 88ff.109ff.

1002 Zum Folgenden s. die Nachweise in meiner Dissertation (*Leuenberger*, Konzeptionen), die segenthematisch auszuwerten wären.

1003 Die zwischenmenschlichen Segensvollzüge, wie sie etwa 118,26 oder 129,8 begegnen, »durchbrechen« m.E. jedoch keineswegs »diese Linie [sc. eines zunehmenden Zurückdrängens des Magischen, M.L.]«, weil »man im Kult ... anders mit dem Segen umgehen [kann] als sonst« (*Wagner*, Sprechakte, 281); vielmehr stellen sie etwa ausweislich des Rutbüchleins auch in der späteren nachexilischen Zeit ziemlich unproblematische Möglichkeiten dar (s.u. im Folgenden).

106,48; s.a. 145,1f.21). Insofern kann der Psalter für die Segensthematik jedenfalls quantitativ und eingeschränkt auch im Blick auf Konstellationen und Transformationen eine ähnliche Stellung wie die VG und das Dtn beanspruchen; wenn er hier nur am Rand behandelt wird, so deshalb, weil – neben Raumgründen – eigene Vorarbeiten (s.o. Anm. 1002) den Ertrag für eine religions- und theologiegeschichtliche Fragestellung als weniger gewinnbringend einschätzen lassen: Aufgrund der poetischen Eigenart des Psalters erlauben die בִּרְךְ-Formulierungen häufig nur unpräzise Aufschlüsse über die im Einzelnen vorliegenden Konstellationen und Transformationen.

Hingegen beschränken sich die 14 = 6 + 8 Vorkommen im *Sprüchebuch* auf Einzelstellen (zu möglichen Ballungen s. 10,6f.22; 11,11.25f), wobei die (relativ häufigen) Nominal- wie die Verbalformulierungen großmehrheitlich traditionell zwischenmenschliche Segenswünsche/-aussagen ausdrücken.

Desgleichen bleibt die Segensthematik in den *narrativen Schriften* ein Nebenthema; das ergibt sich offenkundig aus den vier aramäischen Verbalformen im *Danielbuch*, den 7 = 5 + 2 Nennungen bei *Esra-Nehemia* sowie den 26 = 24 + 2 (teils mit Sam-Kön, teils mit dem Psalter verbundenen) Belegen in den *Chronikbüchern*.

In den *fünf Megillot* finden sich Belege nur im *Rutbüchlein* (5 = 5 + 0), wo viermal zwischenmenschlich Jhwhs Segen gewünscht und einmal Jhwh selber gesegnet wird.

Bereits diese grobe Übersicht bestätigt, dass die Segensthematik in den *weisheitlich geprägten Büchern bzw. Buchteilen* aufs Ganze gesehen einerseits eine weniger wichtige Stellung als in der Tora einnimmt¹⁰⁰⁴, andererseits jedoch im Vergleich zu den (hinteren, aber auch den vorderen) Propheten breiter gestreut ist. Allerdings besteht hier, auch dies hat der Überblick gezeigt, eine größere Vielfalt mit teils enormen Schwankungen zwischen verschiedenen Büchern oder Buchteilen, sodass erst vertiefte Untersuchungen ein differenzierteres Urteil ermöglichen würden.

IV Zur Nachgeschichte: Umriss von Segen und Segenstheologien in neben- und nachatl. Quellen aus Israel

Aus Gründen des Umfangs kann im vorliegenden Rahmen – und von der hiesigen Fragestellung aus formuliert – die »Nachgeschichte« von Segen und Segenstheologien in neben- und nachatl. Quellen aus Israel nicht einmal mehr überblickt werden. Abgesehen davon, dass auch hier die Eigenart und das Verhältnis der relevanten Quellen zu klären wäre, führen die äußeren Bedingungen in spätpersischer und v.a. hellenistisch-römischer Zeit zu einer starken Zunahme der schriftlichen Quellen; und auch die großpolitischen Gegebenheiten bewirken eine zunehmende Auflösung oder jedenfalls Durchlässigkeit

1004 S. dazu die andere Beurteilung von *Wehmeier* o. B.III.5.a bei Anm. 927.

politischer und kultureller Grenzen, sodass die zuvor einigermaßen sinnvolle bzw. praktikable räumliche Umgrenzung auf Israel modifiziert werden müsste. Dementsprechend zu adaptieren wäre die Untersuchung der Segenthematik; sie bleibt aber in breiten Bereichen jedenfalls der schriftlichen Dokumente (Apokryphen und Pseudepigraphen, Qumran, NT, rabbinische Schriften usw.) ein relevantes Thema, wie einige ausgewählte Beispiele illustrieren mögen:

So lässt etwa in *weisheitlicher Tradition* das *Sirachbuch* im frühen 2. Jh. v.Chr. den abschließenden Lobpreis der Väter (44–50) in einem Lob des Hohepriesters Simon münden (Kap. 50), das seinerseits darin gipfelt, dass Simon dem Volk Israel »den Segen Jhwhs« (ברכה יהוה/εὐλογία κυρίου) vermittelt (V.20f) und es umgekehrt auffordert: »Nun segnet doch Jhwh, den Gott Israels« (V.22)¹⁰⁰⁵. Die zwischenmenschliche – hier (hohe)priesterlich zugespitzte – Vermittlung des göttlichen Segens bleibt mithin nach wie vor virulent – ebenso wie der dankend-antwortende menschliche Segen für Jhwh (s. den literarischen Buchschluss im Nachtragskapitel 51: »Gesegnet ist/sei Jhwh für immer, ... gesegnet sei der Name Jhwhs von jetzt an und für immer« [V.30])¹⁰⁰⁶.

Im Bereich der *Apokalyptik* präsentiert sich z.B. die *LApchEn* bzw. das Wächterbuch wohl seit recht früher Zeit mit der Überschrift: [... מלי ברכתה די בריך בה] הניך לבה[ירין קשישין]: »[Die Worte des Segens, mit den]en Henoch die [gerechten] Erw[ählten] gesegnet hat ...]« (1,1)¹⁰⁰⁷; so eröffnet das Buch den auserwählten Lesern der Endzeit den göttlich legitimierten Segen der urzeitlichen Autorität Henochs. Sachlich gilt dieses Konzept mutatis mutandis für die Gattung der Testamentsliteratur insgesamt¹⁰⁰⁸.

Von den reichen Textfunden aus *Qumran* sei nur auf die genuin segenthematischen Texte der liturgischen Segnungen Gottes in 4QBerachot (inklusive anschließenden Verfluchungen Belia'als) und der Gott dankenden und preisenden Hymnen in 4QBarkī naphschi (so nach Ps 103,1f.22; 104,1.35) verwiesen¹⁰⁰⁹; daneben finden sich Segensformulierungen etwa in den wichtigen Schriften der Gemeinderegeln (1QS 2,2–4 bietet eine erweiternde Rezeption von Num 6,24–26, in der Priester liturgisch die »Vollkommenen« [ההולכים תמים] segnen), der Kriegerrolle (1QM 13,1–5 stellen ebenfalls Segnun-

1005 S. zur Strukturparallele zu 45,25 (MS^B) mit ברכו *Marböck*, Sir 50, 157.161.168.

1006 Zum Text vgl. *P. C. Beentjes*, Ben Sira, 94 (fehlt 178).

1007 So 4QEn^a (4Q201), Kol. 1, Z.1f in der sich an Dtn 33,1 anlehnenen Rekonstruktion von *Milik*, Enoch, 141f; ebenso *G. W. E. Nickelsburg*, 1 Enoch 1, 135. Der Segen wird hier und im ganzen Werk also auf die Gerechten/Erwählten eingeschränkt (s. *G. Macaskill*, *Wisdom*, 47). Dabei mag sich der von der Segenthematik gerahmte Prolog (s. 1,1/5,8f) zunächst allein auf das Wächterbuch bezogen haben (?) und wurde möglicherweise im späteren 2. Jh. v.Chr., sicher jedenfalls im 1. Jh. v.Chr. buchwirksam für das ›Testament Henochs‹ rezipiert (s. dazu *Leuenberger*, 10-Siebert-Apokalypse 2, 67ff [Lit.]).

1008 So mit *G. S. Oegema*: »The character of the subscription to the testament is that of a blessing, similar to Deut 33 (and Gen 49 as well), but with some significant differences, and it discloses the fate of Israel on the day of tribulation, the removal of all enemies, and the salvation of the righteous« (RBL 8/2005, 3, [Hervorhebung M.L.]).

1009 S. 4QBer^{a-c}: *DJD 11*, 1ff (*B. Nitzan*); 4QBarkī Nafshi^{a-c}: *DJD 29*, 255ff (*M. Weinfeld/D. Seely*).

gen Gottes und Verfluchungen Belia'als gegenüber) oder der 4QMMT (C, Z.12ff legt Dtn [28–]30 zugleich historisch und eschatologisch aus)¹⁰¹⁰.

Im NT kommt der Segensthematik bei Weitem keine dem AT vergleichbare Bedeutung zu, wenngleich einerseits Jesus vollmächtig segnet (s. Mt 5,3ff/Lk 6,20ff; Mt 14,19/Mk 6,41/Lk 9,16/Joh 6,11; Mt 26,26/Mk 14,22/Lk 22,19/1Kor 11,24; Mk 10,16; Lk 24,50) und andererseits im Frühchristentum verschiedene – meist auf den Aufgeweckten bezogene – Segensformeln und -gesten in Gebrauch stehen. Insgesamt wird das ntl. Segensverständnis gegenüber dem AT sowohl in Kontinuität (s. etwa die Schriftzitate [bes. von Gen 12,3 in Apg 3,25; Gal 3,8] und die semantische Neuprägung von εὐλογ* durch den atl. Traditionshintergrund von בָּרַךְ) als auch mit Transformationen (s. in den eben genannten Stellen bes. die universalen Entschränkungs-tendenzen) entwickelt, wobei natürlich das »Christusereignis« zentral ist und eine kriteriologische Funktion ausübt (s. bes. Eph 1,3; s. wiederum Gal 3,8f; Apg 3,25f)¹⁰¹¹.

Im rabbinisch-jüdischen Bereich stehen – neben Segenssprüchen in Siddur-Gebeten¹⁰¹² – die בְּרָכָה: »Segnungen/Segenssprüche« hervor, die den gesamten religiösen Alltag prägen und mit deren Erörterung die Mischna beginnt¹⁰¹³; die rabbinische Tradition unterscheidet die drei Typen von Segenssprüchen »vor und nach dem Genuß von Essen und Trinken ...[.] vor der Erfüllung religiöser Gebote ... [und] als Lobpreisungen Gottes bei besonderen Anlässen«¹⁰¹⁴. Dabei gilt es vor dem atl. Hintergrund hervorzuheben, dass die Segenssprüche Lob und Dank darstellen, sodass »sich die berakha a u f G o t t bezieht, nicht etwa auf das zu »weihende« Brot«¹⁰¹⁵.

In den genannten (und weiteren) Textbereichen wären im Einzelnen höchst interessante Segens-Konstellationen und -Transformationen zu erheben, die nicht nur für den weiteren Horizont der erörterten religions- und theologiegeschichtlichen Fragestellungen aufschlussreich wären, sondern auch im Blick auf gegenwärtige Rezeptionen biblischer Segens-Theologie(n) wichtige hermeneutische Gesichtspunkte beisteuern könnten – zumal in einem christlichen Kontext. Die so angedeutete Aufgabe bezüglich der »Nachgeschichte« der Segensthematik wird im Hinterkopf behalten, wenn nun der exegetische Ertrag summiert und ein systematischer Ausblick versucht wird.

1010 Vgl. zu 1QS: M. Burrows, *Scrolls* 2, 1ff; s. zu 1QS 2,2–4 K.-E. Grözinger, *Priester-segen*, 39ff; Seybold, *Segen*, 16f. – Vgl. zu 1QM: E. L. Sukenik, *Scrolls*, 16ff; 11QM: DJD 23, 243ff (F. García Martínez/E. J. C. Tigchelaar/A. S. van der Woude); s. zu 1QM 13,1–5 J. Schroedel, *Bedeutung*, 49ff (»wirkliche« Segnung Gottes). – Vgl. zu 4QMMT: DJD 10, 58ff (E. Qimron/J. Strugnell); s. zu 4QMMT C, Z.12ff S. D. Fraade, *Rhetoric*, 150ff. – Zum Vergleich dieser und weiterer Texte s. bes. Grözinger, a.a.O., 42ff; E. M. Schuller, *Blessings*, 139ff; A. Caquot, *Malédiction*, 3ff; Fraade, a.a.O., 154ff.

1011 Vgl. zum NT die Lit. o. A Anm. 248.

1012 S. dazu die Übersicht von J. Heinemann, *Prayer*, 77ff.

1013 Vgl. bes. die Nennungen in bBer 60b: L. Goldschmidt (Hg.), *Talmud* 1, 271ff; s. zur Einführung Vetter, *Gebete*, bes. 20ff.51ff.77f; M. Bar-Ilan, *TRE* 31, 84ff und generell I. Elbogen, *Gottesdienst*, bes. 67ff.115ff.236ff; s.a. die zeitgenössische jüdische Deutung von V. I. Baum, *Bedeutung*, 195.196f.

1014 P. Schäfer, *TRE* 5, 561f; s.a. Vetter, a.a.O., 17; s. 16ff; W. Homolka, *Segen*.

1015 P. Fiebig, *Berakha*, 202.

C Exegetischer Ertrag und systematischer Ausblick

Im abschließenden Hauptteil C kann zunächst der exegetische Ertrag der erarbeiteten religions- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen der Segens-Konstellationen und -Transformationen im alten Israel zusammengefasst werden (C.I). Im Anschluss daran soll knapp ein systematischer Ausblick entwickelt werden, der wichtige Impulse der altisraelitischen Segens-Konstellationen und -Transformationen für eine gegenwärtige Segenstheologie in einem abendländisch-postmodernen Kontext aufnimmt (C.II).

I Exegetischer Ertrag

Der exegetische Ertrag lässt sich in einer segenthematischen Synthese bündeln, die in diachroner Abfolge jeweils synchrone Querschnitte durch das alte Israel legt, wie sie aus den primären und sekundären Quellen erschlossen werden können. Derart werden die wichtigsten, in Primär- und Sekundärquellen aus dem alten Israel greifbaren *religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen* zu einer *Geschichte der Segensthematik im alten Israel* zusammengefasst, ohne dabei die bereits summierten Einzelergebnisse zu den verschiedenen Quellencorpora im Detail zu wiederholen (s. dazu die jeweiligen Zwischenergebnisse o. B.II–III).

(1) Zur *Vorgeschichte* der hier untersuchten Fragestellungen gehört die grundlegendste segenthematische Transformation der Eisenzeit, die sich in ikonographischen Primärquellen beobachten lässt: Segen wird hauptsächlich theriomorph als *reproduktive Fruchtbarkeit* (Konstellationen: Baum und Tier, säugendes Muttertier, isoliertes Attribut-/Symboltier) dargestellt, während die typisch bronzezeitliche phytomorphe Symbolisierung als vegetative Fruchtbarkeit (Konstellation: Göttin und Vegetation) zurücktritt. Diese Verschiebung spielt sich im Horizont primärer Religion(erfahrung)en ab und bildet eine der basalen Voraussetzungen der folgenden Segens-Konstellationen.

(2) In der *frühen und mittleren Königszeit* (Eisenzeit II[A–]B–C) lassen sich anhand der – methodisch Priorität besitzenden – ikonographischen und epi-

graphischen Primärquellen aus Kuntillet 'Ağrud und Ĥirbet el-Qom zwei Querschnitte anlegen: um ca. 800 v.Chr. und um ca. 700 v.Chr. Um etwa 800 v.Chr. wird die Segensthematik einerseits in den Primärquellen aus Kuntillet 'Ağrud und andererseits in den kritisch rekonstruierten Sekundärtexten der einzelnen *Segenserzählungen der VG* (Gen 26*; 27*; 32,23ff*: 10.-8. Jh. v.Chr.) und des *vordtn Segenssummariums* (Dtn 28,3-6*: 9.-8. Jh. v.Chr.) greifbar.

Die *Segens-Konstellationen* der verschiedenen – literarisch voneinander unabhängigen – Quellencorpora weisen trotz aller herausgearbeiteten Einzeldifferenzen insgesamt erstaunlich *hohe Konvergenzen* auf und lassen sich wie folgt summieren: Der zwischenmenschlich-horizontal vollzogene Segen vermittelt in Begegnungs- und Abschiedssituationen je unconditioniert materiell-diesseitige, transpersonale und selbstwirksame Lebenskraft; die einmal vollzogene Segensvermittlung ist selbstwirksam und funktioniert somit als magischer Transfer, der Anteil verleiht an der heilschaffenden Kraftsphäre des Segens.

Dieser Sachverhalt lässt sich durch einige Präzisierungen erläutern und differenzieren:

- *Situativ* liegt meist eine *Begegnungs-* (Gen 32,23ff*; übertragen auch KAgr 8–10) oder *Abschiedssituation* (Dtn 28,3ff*; Gen 27*) vor; hier besitzt die Segensthematik wahrscheinlich ihren ursprünglichen *Sitz im Leben*.
- Die Segensformulierungen ergehen, wie auch in den folgenden Phasen, in der Regel sprachlich recht *formelhaft* bzw. fest geprägt: Das gilt für die zentralen verbalen (KAgr 8–10; Gen 27,4.7.10.19.25.31), die partizipialen (KAgr 3; 6f; Gen 24,27; 26,29; 27,29.33; Dtn 28,3ff*) und die seltenen nominalen (Gen 27,12.35f) Aussagen, die bereits in dieser ersten textlich greifbaren Phase in so unterschiedlichen Gattungen wie Erzählungen, Aufzählungen, Briefpräskripten, Motivinschriften u.a. auftreten.
- Dabei werden alle möglichen *Segensrelationen* abgedeckt: Abgesehen von der (anthropozentrischen) Segnung dinglicher Objekte (KAgr 6; Gen 27,27; Dtn 28,4f; später etwa Dtn 7,12ff; 33,11.13ff; Gen 2,3; Hiob 1,10) tritt selten der menschlich-göttliche Vollzug auf (KAgr 7; später EGed 3f.6). Häufiger findet sich das göttlich-menschliche Pendant (s. KAgr 9,6f; Gen 26,12; 27,7.20.27f; 32,30), das indes in Dtn 28,3ff* höchstens implizit vorliegt; dominant ist hingegen die zwischenmenschliche Segnung (KAgr 8–10; Gen 27,4.7.10.19.25.31 [Isaak bzw. seine יִצְחָק]; Dtn 28,3ff*), die partizipial oder nominal formuliert sein kann.
- Grundlegend beim zwischenmenschlichen Segensvorgang ist, dass hier nicht nur ein menschlicher Sprecher, sondern ein *menschlicher Segensspender* agiert und Segen (performativ) vollzieht. Das ist in den Verbalaussagen in KAgr 8–10 und Gen 27* (wo zudem Wort und Handlung kombiniert werden) unbestreitbar, und es liegt implizit auch für die Partizipialsätze in Dtn 28,3ff* nahe (wo auf dieser Stufe eben Jhwh als kon-

textuelles Subjekt vermutlich bewusst fehlt). Damit verbunden ergibt sich die herausgearbeitete *Selbstwirksamkeit* und *magische Funktionsweise* des Segensvollzugs (s.o. B.II–III zu den Einzeltexten; s.u. C.II); die Anteilgabe an der heilschaffenden Kraftsphäre des Segen wird dabei exklusiv, einmalig und unteilbar (Gen 27*; dazu s.u.) oder aber (implizit) inklusiv, wiederholbar und teilbar (s. Dtn 28,3ff*) vorgestellt.

- Unabhängig davon kann der Segen – mehr oder weniger *synergistisch* und ohne Explikation des Gott-Mensch-Verhältnisses – auf eine *Gottheit* zurückgeführt werden (verbal: KAgr 8–10; Gen 27,7.20.27f; 32,30; selten bei Partizipien: KAgr 3), oder aber dies unterbleibt (v.a. Dtn 28,3ff*).
- Dabei ist die *adverbiale Präzisierung* des in der 1. Person Singular Perfekt Pi‘el formulierten performativen *Segensvollzugs* ›*lyhwh (wl’šrth)*‹ höchst interessant (KAgr 8–10; später Arad 40,3; 16,2f; 21,2f; Witwenbitte). Diese profilierte Spitzenformulierung begegnet – und dies gilt für die gesamte Eisenzeit – nur in der primärtextlichen ›Briefliteratur‹ (während sich umgekehrt die partizipialen Segensformeln [mit Personen oder Gottheiten als Empfängern] auf ›Monumentalinschriften‹ beschränken [KAgr 3; 6f; Felsblöcke; EGed]). Dies wirft ein interessantes Licht auf die spezifische Kommunikationssituation, in der diese performativen Segensvollzüge (zumindest in ihrer literarischen Form) ergehen: in der im Akt des Verlesens des Briefs hergestellten ›virtuellen‹ Begegnungssituation von Spender und Empfänger. Dagegen fehlt diese Formulierung im AT (s.o. A.II.1.b): Man kann (mit Bedauern) vermuten (und theologisch kritisieren), dass die späteren Sichtweisen des AT bzw. dessen (›orthodoxere‹ oder vorsichtigere) Redaktoren meinten, dieser konkrete menschliche Segensvollzug gestehe oder mute dem Menschen zuviel zu, selbst wenn in sämtlichen primärtextlichen Fällen die genannte adverbiale Präzisierung vorgenommen und damit sichergestellt wird, dass der menschliche Segensvollzug innerhalb des Wirkbereichs der Gottheit erfolgt.
- Schließlich besteht der *Segensinhalt* – auch dies ist für die Segenthematik insgesamt ziemlich repräsentativ – in umfassender materieller Prosperität und Lebenssteigerung, die unterschiedliche Nuancen und Ausdifferenzierungen erhalten: KAgr 6–10 hebt auf die Sicherung des individuellen Alltags (Reise, Schutz) wie des gemeinschaftlichen Lebensfelds ›Kampf/Krieg‹ ab, Dtn 28,3ff betont Fruchtbarkeit, Nahrungsversorgung und umfassende Alltagsvollzüge (Kommen/Gehen), und die Segenserzählungen der VG kumulieren agrarische Fruchtbarkeit, Viehbesitz, Dienerschaft und Reichtum (Gen 27,27ff*; 26,12ff*; s.a. die Kampfesstärke 32,23ff* und die volksperspektivische Herrschaft 27,29a.37.40a).

Hingegen sind distinkte *Transformationen* aufgrund des Fehlens älterer Vergleichstexte nur intrinsisch zu vermuten: In Dtn 28,3ff* könnte die Auffäche-

zung der Segensgehalte gegenüber älteren Kurzformeln innovativ sein; deutlicher greifbar scheinen in den Segenserzählungen der VG hauptsächlich die Jhwhisierung (27,7.20.27; 26,12) und die volksperspektivische Ergänzung von Herrschaft (s.o.) zu sein.

Im Vergleich mit der Gesamtzahl an Texten aus dieser Zeit erhellt generell die *hobe Präsenz und Relevanz der so ausgeformten Segenthematik* (in Primär- und Sekundärquellen schwergewichtig aus dem Nordreich [Gen 27*; 32,23ff*; s.a. KAgr], daneben auch aus dem Südreich [Gen 26*]); Segen bildet offenkundig ein zentrales Thema der religiösen Symbolsysteme im königszeitlichen Israel und Juda (wie sich für die späteren Phasen sogleich bestätigen wird). Entsprechend stellt sich auch binnenatl. das mehrfache, unabhängige Auftreten der Segenthematik als bezeichnendes *Emergenzphänomen* dar.

(3) Rund ein Jahrhundert später, am *Anfang der Eisenzeit IIC um ca. 700 v.Chr.*, zeigen sich in den Primärquellen aus *Hirbet el-Qom (Qom 3; Felsblöcke)*, *Arad (Ostrakon 40)* und *En Gedi (Höhleninschrift)* ebenso wie in der frühesten atl. segenthematischen Komposition des *Jakobzyklus (Gen 25-35*; 49*: spätes 8. Jh. v.Chr. [?])* erste Transformationen aufgrund sekundärer Religion(erfahrung)en:

Die *transformierten Segens-Konstellationen* lassen sich summarisch so charakterisieren, dass nun zumeist Jhwh selber Menschen – im Diesseits oder im Jenseits – segnet, wobei der Segen mehrfach in Begründungen und Volkshorizonte eingebunden wird.

Näherhin sind einige Ausdifferenzierungen von Belang:

- *Formal* besteht vorab Kontinuität zu älteren Konstellationen, doch setzt der Jakobzyklus in 49,25f einen markanten nominalen Schlusspunkt (fünfmal ברכה).
- Die verschiedenen Textcorpora konvergieren in ihrer Fokussierung auf *Jhwh allein als göttlichen Segensspender*. Im Jakobzyklus wird die ältere Jhwhisierung fortgeführt (s.o.), wenn in 49,25f El Šadday mit dem »Gott deines Vaters«, mit Jhwh also, identifiziert wird (s. allgemeiner 32,29.31). In *Qom 3* belegt der Segensvollzug für den verstorbenen Uriyahu im Jenseits, der exklusiv dem lokal unspezifizierten Jhwh zugeschrieben wird (und nicht mehr seiner Ašerah, die aber immerhin noch für die diesseitige Rettung Uriyahus zuständig ist), eine langfristige Kompetenzausweitung Jhwhs; dazu fügt sich die Konstruktion im Partizip Qal (passiv) stimmig, die den menschlichen Segenssprecher ausblendet. Hier liegt die *profilierteste Transformation* in Primärtexten vor, die dann in Ketef Hinnom fortgeführt wird (s.u.).

In diesen Kontext passt sich dann auch die adverbiale Kurzpräzisierung *lyhwh* auf Felsblock 4 ein.

- Damit korreliert der Befund, dass nahezu ausschließlich *menschliche Empfänger* auftreten (anders wohl nur *EGed*).
- Stärker variiert der *Segensgehalt*: Im *Jakobzyklus* setzt sich die ältere Vielfalt fort, was auch für den Schwerpunkt auf pflanzlicher, tierischer und menschlicher Fruchtbarkeit (49,25f) und auf Wohlstand (30,27.30; 32,1; 33,11) gilt.

In *Qom 3* liegt kontextuell eine Fokussierung auf Schutz und Rettung vor, was sich ikonographisch durch die abgebildete Hand erhärten lässt; entscheidend ist aber, dass die Verortung im Grabkontext jenseits der Lebensgrenzen eine Verlagerung dieser Segensgehalte ins Jenseits und damit eine »*Spiritualisierung*« bewirkt. Diese massive Transformation findet sich nur in den Primärtexten aus Hirbet el-Qom und Ketef Hinnom, fehlt jedoch in sämtlichen atl. Segenstexten (während sich Jhwhs Kompetenzausweitung ins und im Jenseits im AT anhand anderer Texte durchaus verfolgen lässt [s.o. B.II.2.c mit Anm. 145–147]). Dieser Befund dürfte mit dem *Sitz im Leben* zusammenhängen: Während die atl. Textcorpora »offizielle« Ursprungsgeschichten Israels darstellen, spiegeln *Qom 3* und KHin 1–2 *gehobene Privatreligion* der judäischen Oberklasse in der Eisenzeit IIB–C wider.

- Der Segen ergeht zwar weiterhin durchwegs *unkonditioniert*, er erhält indes in Hirbet el-Qom wie im *Jakobzyklus* – also dort, wo die Texte mehr oder weniger deutlich Zusammenhänge erkennen lassen – *Begründungen*: In *Qom 3* wird der außerordentlich kühne Segenswunsch für Uriyahus Geschick im Todesreich in biographischen Rettungserfahrungen fundiert und daraus extrapoliert.

Ähnlich verankert der *Jakobzyklus* – trotz des anderen Kontextes – den Segen in Gnadenerfahrungen (33,11) oder personal in Jakob (30,27.30).

- Mehrfach kommt ein *Volkshorizont* in den Blick: Im *Jakobzyklus*, der als Ursprungsgeschichte Israels konzipiert ist, werden bereits ältere volksperspektivische Ansätze fortgeführt (v.a. Kap. 27*; 49*; s.a. 32,28ff).

Und auch in der (formgeschichtlich-funktional nicht näher bestimmbar) Höhleninschrift aus *En Gedi* kommt ein solcher großpolitischer Horizont in den Blick, wenn hier das völkerweite Königtum Jhwhs gepriesen wird (*EGed 4*; hingegen fehlt ein solcher Horizont in den Zeugnissen privater Religion aus Hirbet el-Qom und auf den Felsblöcken dort).

- Ergänzt sei, dass der *Segensvorgang im Jakobzyklus* nun kritisch transformiert wird zu einer *inklusiv-teilbaren* Konstellation (27,36.38; 33,11), die quantitativ, inhaltlich und kompositionell prägend wirkt. Insbes. entfaltet die literarische Komposition des *Jakobzyklus* 25–35*; 49* die Segensthematik narrativ und lässt sie (volksperspektivisch) im *inklusiv-teilbaren Segen für ›Joseph‹* im Kreis der Stämme Israels (Kap. 49*) gipfeln.

Die weiterhin prominenten Segens-Konstellationen sind also wesentlich auch durch *in mehreren Textcorpora parallel und sachlich konvergierend auftretende Transformationen* gekennzeichnet: Dies gilt für Jhwh als exklusiven Spender, für Begründungen des Segens und für volksperspektivische Verortungen; zusätzlich zu nennen ist die Verlagerung ins Jenseits in Qom 3 sowie im Jakobzyklus die inklusiv-teilbare Segens-Komposition der (einstufigen patriarchalen) Ursprungsgeschichte Israels. Soweit die Texte also größere Zusammenhänge erkennen lassen, treten erstmals deutlich – und dies wird sich in den folgenden Epochen noch verstärken – *sekundäre Religion(erfahrung)en* in den Blick, die zu den angeführten Transformationen führen (s.o. B.II–III).

(4) Abermals rund ein Jahrhundert später, in der *späten Königszeit* (Eisenzeit IIC), lässt sich die Segenthematik dank der günstigen zeitlichen Verteilung der Primärquellen erneut profiliert beschreiben: Einerseits primärtextlich um ca. 600 v.Chr. anhand der *Segensamulette vom Ketef Hinnom*, einiger *Arad-Ostraka* (16; 21; 28) und der *Witwenbitte*, andererseits anhand der Sekundärtexte des *dtm Grundbestands* (*Dtn 6-28**: joschijanisch), der *VG 12-35**; *49** ([spät-/]nachjoschijanisch) und der *spät-dtm Redaktion* (*Dtn 6-28**: [spät-/]nachjoschijanisch).

Die *spätvorexilischen Segens-Konstellationen* führen einerseits ältere Tendenzen fort und zeigen andererseits einige parallel auftretende Innovationen, die angesichts teils fundamentaler theologischer Differenzen (v.a. [Un]Bedingtheit von Segen) umso interessanter sind: In Verbalformulierungen (im Pi‘el bzw. Nif‘al) spendet der nun als Solitär auftretende Jhwh einem fast durchwegs direkt angesprochenen Empfänger (Du/Volk; Erzväter) – meist im Diesseits, einmal im Jenseits – inhaltlich variierenden Segen, der in umfassendere Argumentationsstrukturen eingebunden ist und oft als Segen-Fluch-Alternative ergeht; in den späteren Sekundär Corpora dieser Phase treten zudem prominent ein Völkerhorizont und eine Historisierung hinzu.

Die folgenden Erläuterungen kommentieren die wichtigsten Aspekte:

- *Formal* liegen die Segensaussagen – insbes. im *dtm Bereich* und in *KHin 1–2* – weiterhin recht formelhaft vor, wobei das Schwergewicht durchwegs klar auf Verbalformulierungen ruht; im *dtm Bereich* dominiert die indikativisch-jussivisch unbestimmte Standardformulierung im Pi‘el ׀Jhwh (dein Gott) segne(t/te) dich, in der *VG 12-35**; *49** sind die sonst seltenen Nif‘al-Belege signifikant, die (wie sämtliche Neuformulierungen mit בָּרַךְ) in *Gottesreden Jhwhs* auftreten (12,1–3; 26,2f; 28,13f) und sich auch dadurch von allen übrigen Corpora abheben.
- Die *Inhalte* weisen nun eine große Varianz auf und beschränken sich auch nicht mehr durchwegs auf materiell-diesseitiges Wohlergehen. Am innovativsten ist zweifellos *KHin*, wenn hier – neben kontextuellen Bestimmungen des Segens als Rettung (vor Bösem) und als Erlösung (*KHin 1,9ff*) – in der *kompositionellen Ausweitungsbewegung* »Segen →

Schutz → freundliche Präsenz Jhwhs → Frieden« eine individuell-universale Segenstheologie angedeutet wird. Allerdings bleibt die *Spannung* zwischen dem »proto-orthodoxen« Textbestand und der apotropäisch-magischen Funktion als Amulett für Lebende (und sekundär dann für Tote) zu beachten. Wenn man die Textaussagen gleichwohl einmal in ihrer Sekundärverwendung als Segensamulette für Tote im *Grabkontext* auswertet, ergibt sich gegenüber Hirbet el-Qom eine Weiterführung der Kompetenzausweitung Jhwhs ins Todesreich und dazu korrespondierend eine konsequente Steigerung der Segens-»Spiritualisierung« und -Verlagerung ins Jenseits (s. neben den Rettungs-/Segensaussagen die Zusage von Jhwhs Bundestreue und die Lichtterminologie im Grabkontext).

Bemerkenswerterweise ist *Frieden* in zeitgenössischen *Primärtexten* als Segensgehalt recht stark verbreitet (KHin [1,20;] 2,11f; Arad 16,1f; 21,1; Witwenbitte Z.1), was eine breitere Universalisierungstendenz indiziert.

Demgegenüber sind die biblischen Gehalte konventioneller: Die *VG 12-35**; *49** zeigt allerdings mit (menschlicher) Mehrung/Volkswerdung, Namensvergrößerung, Landgabe (dazu s.a.u.) und Mit-Sein (12,2f; 26,2-3a; 28,14) ebenfalls eine Universalisierungstendenz und hebt sich vom Fokus auf Fruchtbarkeit und materielle Prosperität im dtn Bereich ab.

Der ältere *dtm Grundbestand* entfaltet Segen (im Anschluss an 28,3-6*) als Fruchtbarkeit von (Acker-)Land, Vieh und Mensch sowie als materieller Wohlstand (12,15; 14,24.29; 15,14; 16,10); somit liegt im dtn Bereich die größte Konkretisierung und Ausdifferenzierung der Segensgehalte vor.

Dies wird von der *spättn Redaktion* kontinuierlich weiter ausgebaut auf alles menschliche Tun hin (28,8.12f; s. zuvor bereits 15,10.18; 16,15); dabei erhält der Viehertrag einen Akzent (7,13; 28,4*.18.51) und die Landgabe wird *historisierend* verstanden (wie in der *VG 12-35**; *49** [s.u.]).

- Als *Segensspender* fungiert nun – in Weiterführung älterer Tendenzen – allein und exklusiv der *Solitär Jhwh*: Es zeigt sich durchwegs eine monojhwhistische Konzentrations- bzw. Jhwh-allein-Bewegung.

Aufschlussreich ist schon *KHin*, wo Jhwh durch syntaktisch überflüssige Wiederholung betont wird und umgekehrt Ašerah komplett fehlt: Die Verschiebung der Gewichte verdeutlicht ein Vergleich mit *KAgr 8-10*, wo Segen noch vonseiten Jhwhs und seiner Ašerah gesendet wird, und mit *Qom 3*, wo schon Jhwh selber für die Segnung, Ašerah aber noch für Rettung zuständig ist. Dieser *Wegfall Ašerahs* in Segensformeln (was auch für die knappen Befunde auf den performativen Arad-Ostraka zutrifft [16,2f; 21,2f]) lässt sich analog auf Siegeln beobachten und erhärtet den *langfristigen Rollentransfer von Ašerah zu Jhwh in der Eisenzeit IIB-C*.

Dieselbe Entwicklung belegt der Konnex des dtn Bereichs zur monojhwhistischen Jhwh-allein-Bewegung (s.o. A Anm. 347). Bei der Segens-

thematik lässt sich in Dtn 28 exemplarisch beobachten, wie das Summarium 28,3–6* zunächst im *dtm Grundbestand* implizit (28,1a*), in der *spät-dtm Redaktion* dann explizit (28,1bf) an Jhwh gebunden wird; einen analogen Duktus weist die im dtm Grundbestand neu gebildete und in den Primärtexten fehlende Nominalbildung *בְּרַכַּת יְהוָה* auf (12,15; 16,17; 33,23). Unbeschadet dessen hält sich hier eine *synergistische Verhältnisbestimmung* von Jhwhs Segen und menschlichem Tun durch (s. zunächst 14,24.29; 15,10; 16,17; dann 7,16; 28,8).

Die Konzentration auf Jhwh als Segensspender gilt auch für die *VG 12–35**; *49**, wo Jhwh – der ja schon zuvor mit dem Vätergott identifiziert wurde – schon fast selbstverständlich der ist, der segnet (28,13f; 12,1ff).

- Dass die *Segensempfänger* nahezu durchgängig direkt angesprochen werden, stellt eine Neuerung dar, die wohl mit der Dominanz der Verbalformulierungen zusammenhängt. Die Anrede, die sich in den sehr unterschiedlichen literarischen Kontexten von *KHin*, *dtm* Textbereich und *VG 12–35**; *49** durchhält, trägt – im Anschluss an die nunmehr (außer *Arad 16,2f*; *21,2f*) fehlenden performativen Segensformulierungen in der 1. Person – der situativen Verhaftung der Segenthematik in einer Begegnungssituation Rechnung, adaptiert dies jedoch im Fall der biblischen Corpora an die literarischen Großkontexte. (Umgekehrt tritt dabei der menschliche Sprecher oder Erzähler des Segens durchwegs ganz in den Hintergrund.)

Dies hält sich im unspezifizierten »du« von *KHin 1–2* konsequent durch (und lässt sich »nur« pragmatisch auf den Amulettträger beziehen).

Auch im *dtm Textbereich*, der literarisch als (von einem ungenannten menschlichen Sprecher proklamierte) autoritative Rechtsbestimmungen Jhwhs stilisiert ist, wird das kontextuell als Volk Israel identifizierbare »du« direkt angesprochen.

Schließlich adressiert die *VG 12–35**; *49** ihre Gottesreden Jhwhs unmittelbar an die Erzväter als Segensempfänger; hier kommen dann in der 3. Person zusätzlich weitere Segnende und sogar »alle Geschlechter der Erde« (12,3; 28,14) in den Blick.

- In allen hinreichend erhaltenen Texten wird die Segenthematik neu in *umfassendere Argumentationsstrukturen* eingebunden:

Am wenigstens gilt dies angesichts von Gattung und Erhaltungszustand natürlich von *KHin*. Doch kann auch hier einerseits auf die bundestheologische Segens-Konditionierung verwiesen werden (s.u.); andererseits fällt die *Kombination von dtm, psalmischen und priesterlichen (sowie primärtextlichen) Traditionen* auf, was andernorts – etwa im nachexilischen Kontext – nachgerade als schriftgelehrte Theologie verstanden würde.

In der VG 12-35*; 49* kann in diesem Zusammenhang neben der narrativ-literarischen Komposition (mit der Futurisierung des Segens), dem Völkerhorizont und der Historisierung (s.u.) vorab auf die *kriteriologische Funktion* von Abraham und Jakob verwiesen werden, die passiv als Segens-Kriterium für den Segenserwerb der Völker fungieren (12,3; 28,14). Am deutlichsten erfolgen die Einbindungen in der dtn Tradition: Nach dem *dtm Grundbestand* hängt Jhwhs Segen einerseits vom Solidarethos ab (14,24.29; 15,10.18; 23,21) und motiviert dieses umgekehrt (s.u.), andererseits dient er zur Begründung der essentiellen Kultzentralisation (12,15; 16,17); ähnlich übergreifende Aspekte wie in der VG 12-35*; 49* kommen hinzu.

Dies gilt auch für die *spät-dtn Redaktion*, wo zudem der Völkerhorizont und die Historisierung (s.u.) sowie die Begründung eines unterschiedlichen Ethos gegenüber Brüdern und Völkern (15,6) ergänzt werden.

- Während in KHin die *Segen-Fluch-Alternative* fehlt (s. aber in Primärtexten zuvor EGed), prägt sie die biblischen Corpora in unterschiedlicher Weise: In der VG 12-35*; 49* tritt sie zwar – nach älteren Erwähnungen in 27,12f.29b – gleich am Anfang in 12,3 in Verbindung mit der kriteriologischen Funktion Abrams auf, bleibt indes hier und in der narrativen Entwicklung nebensächlich.

Im Gegensatz dazu steht wiederum der dtn Bereich: Der *dtm Grundbestand* ist durch die Konditionierung (s.u.) zunächst implizit von der Segen-Fluch-Opposition geprägt; der Treueeid auf Jhwh endet dann aber mit einem expliziten und breiten Segen-Fluch-Abschluss in 28,1ff*.15ff*, der gegenüber den VTE eine (in westsemitischer Vertragstradition stehende) literarische Innovation darstellt.

Die *spät-dtn Redaktion* verstärkt dies noch kompositionell, indem nun das gesamte Werk durch eine Segen-Fluch-Inklusion (7,12-8,20*/28,1-68*) gerahmt wird, die den intendierten Segen dem Fluch als prominente Alternative gegenüberstellt. Auf dieser Stufe erreicht die Segenthematik im dtn Bereich zugleich ihre *größte kompositionelle Dichte*.

- Erst in den spät-/nachjoschijianischen Werken tritt neu ein *Völkerhorizont* hervor: Diese radikalste Transformation der *spät-dtn Redaktion* manifestiert sich als Völkerüberlegenheit durch Herrschaft oder gar Vernichtung (7,14ff.20ff; 15,6; 28,1.7ff).

Die VG 12-35*; 49* bietet mit dem Segen für »alle Geschlechter der Erde« (12,3; 28,14) eine noch umfassendere und zugleich friedvollere Perspektive.

- Und auch die *Historisierung* der Segenthematik beschränkt sich auf die beiden spät-/nachjoschijianischen Werke. Gemäß der *spät-dtn Redaktion* erfüllt sich der Segen historisierend in der als Erfüllung der Väterverhei-

ßung gedeuteten Landgabe (7,12f; 28,8.11; s.a. die ›heute‹ gegebenen Gebote 28,13).

Damit ergibt sich eine Entsprechung zur zeitgleichen *VG 12-35**; *49** (28,14). Wenn sie durch die wenigen, aber prominenten Neuformulierungen in Gottesreden (12,2f; 26,3; 28,14) die Segenthematik programmatisch auf den Abrahamerzählkranz ausdehnt, schafft sie erstmals eine *genealogisch übergreifende* (*›dreistufige‹ patriarchale*) *Ursprungsgeschichte Israels* (von Abraham über Jakob zu den Stämmen als Nachkommen Jakob-Israels): Das als generationenübergreifende Familiengeschichte stilisierte Werk nimmt mit Hilfe der Segenthematik eine familiär-genealogische Geschichtsdeutung vor. Dadurch wird Segen – nunmehr im Horizont eines literarischen Werks – *futurisiert* und volksperspektivisch als (unkonditionierte) *Verheißung* interpretiert, womit die bisherige (auch literarisch wirksame) Segensvermittlung in direkten Begegnungssituationen aufgeweitet wird.

- Während die Segensformulierungen im strengen Sinn stets *unbegründet* bleiben, wird die Frage der (*Un*)*Bedingtheit des Segens* grundsätzlich verschieden beurteilt. Diese beiden theologischen Grundpositionen des Dtn (sowie von KHin) und der VG (die als jüngeres Werk vermutlich kritisch auf die ältere dtn Sicht reagiert) bleiben in der Folgezeit nebeneinander bestehen und gelangen erst im Enneateuch zu einem gewissen (narrativen) Ausgleich (s.u.).

In *KHin* ergehen die eigentlichen Segenswünsche unkonditioniert, doch werden sie – zumindest in KHin 1 – innerhalb der Gesamtkomposition durch die vorangehende dtn Bundestheologie konditioniert (Dtn 7,9/ KHin 1,2–8 → KHin 1,14–18[–20]; 2,5–12/Num 6,24f[f]).

Für den dtn Textbereich stellt die Konditionierung das profilierteste Charakteristikum dar: Im *dtm Grundbestand* hängt Segen vom geforderten Sozialverhalten (14,29; 15,10.18; 23,21; 24,19) bzw. von den Rechtsbestimmungen (Kap. 28*) ab. Dies verschärft die *spättn Redaktion* zur Bindung an Gebotsgehorsam (7,12ff [inkl. bundestheologischer Segens-Fundierung]; 28,1.13f; 6,17/28,45).

Demgegenüber ergeht Segen in der *VG 12-35**; *49** völlig unkonditioniert als bedingungslose Verheißung/Zusage (s. namentlich 12,1ff und 28,13 gegenüber 28,20–22*).

In der späten Königszeit bzw. Eisenzeit IIC (ca. 720–587 v.Chr.) ballen sich also in Primärquellen wie in atl. Sekundärtexten die segenthematischen Corpora in hoher Dichte; diese Phase bildet die eigentliche *Blütezeit der Segenthematik im alten Israel*: Die konzentrierten und profilierten Segens-Konstellationen nehmen meist tiefgreifende, deutlich *sekundäre Religion(ser)fabrungen* *spiegelnde Transformationen* vor, die abermals konvergieren bezüglich Verbal-

formen, Monojwhisierung, Anrede der Empfänger, Argumentationsstrukturen, Segen-Fluch-Alternative (später zusätzlich bezüglich Völkerhorizont und Historisierung). Zudem lässt sich – insbes. anhand des Segensspenders, dann auch anhand der Segensinhalte und der Argumentationsstrukturen – eine weitgehende Angleichung von privater und offizieller Religion beobachten (vgl. bes. die dtn Tradition mit den Primärtexten aus KHin; s.a. die Zwischenstellung der Arad-Ostraka).

(5) Ab der folgenden *Exilszeit (Eisenzeit III)* stehen *keine segenthematischen Primärtexte* mehr zur Verfügung; wemgleich die umfassenderen Lebenswelten ausweislich der archäologischen Befunde weiterhin durch die Segenthematik mitgeprägt werden (s.o. A.II.2.b). Daher muss sich die (textbezogene) Rekonstruktion der Geschichte der Segenthematik auf das AT konzentrieren. Entsprechend lassen sich keine Konvergenzen von Primär- und Sekundärtexten mehr herausarbeiten, sodass im Folgenden die bereits summierten Vorgänge knapper und mit Fokussierung auf die innerbiblischen Rezeptions- und Transformationsprozesse dargestellt werden.

Zunächst wird in *spätexilischer Zeit* der dtn-dtr. Traditionsbereich weitergeführt, wenn eine monolatrische *dtr. Erweiterung (Dtn 5–30*)* das werdende Dtn (spätestens jetzt) zur Moserede umgestaltet und erstmals in einen bücherübergreifenden Horizont einfügt (wohl etwa im Umfang von Ex 1/2–2Kön 25*).

Die *dtr. Segens-Konstellationen* führen die (spät)dtm Ausprägung kontinuierlich weiter, *transformieren* sie aber durch das neue Verbot des Götterdienstes und durch Verschärfungen der Segen-Fluch-Opposition, der Konditionierung und der Historisierung.

Einige Kommentare detaillieren diese Punkte:

- In *formaler Hinsicht* treten nominale Formulierungen prominenter hervor; insbes. an kompositionellen Schlüssel- bzw. Schlussstellen werden sie zur nahezu *paritätischen Segen-Fluch-Alternative* ausgestaltet und *inhaltlich* als abstrakt-summarischer Gegensatz von Leben/Glück/Gutem und Tod/Unglück/Bösem gefasst (11,26ff; 30,1.15ff).
- *Spender* ist selbstverständlich weiterhin Jhwh; mit seinem Namen segnen etwa die Leviten (21,5). Die in älteren Texten zu beobachtende Jhwhisierung ist hier wie im Folgenden durchwegs vorausgesetzt. Auch die als ›du/› ihr‹ angesprochenen *Empfänger* bleiben für das Volk Israel transparent, wie z.B. 29,1 für Kap. 29f* herausstellt.
- Die *Konditionierung* des Segens wird terminologisch weiter gesteigert zur Einhaltung von Jhwhs Geboten, Satzungen und Rechtssätzen (30,16; ähnlich öfter).
- Dasselbe gilt für die *Historisierung* (15,4.15; 16,12), die nun auch den *Völkerhorizont* (28,36f) einschließt: In Kap. 29f* wird durch den Moabbund die Abfolge ›Segen → Fluch (29,21ff*) → Segen (30,1 → 30,2ff*)‹ in die

Geschichte Israels abgebildet und dabei mit der erneut gebotenen Umkehr und Wende (30,2ff*) das Exil verarbeitet.

- In diesen zeitgeschichtlichen Kontext passt auch die profilierteste Transformation, die eng mit der Verschärfung der Konditionierung verbunden ist: das genuin dtr. *Verbot, anderen Göttern zu dienen*. Es bildet den Höhepunkt der Androhungen von Fluch (v.a. 11,28; s.a. 7,16; 28,14.20.36f.64; 29,17.25; 30,17).

Die dtr. Segens-Konstellationen stellen also eine religions- und theologiegeschichtlich konsequente Weiterentwicklung der dtn Tradition unter spätexilischen Bedingungen dar; dabei prägt die Segenthematik – im dtn-dtr. Bereich ein letztes Mal – auch die *Komposition der dtr. Erweiterung in Kap. 5–30** wesentlich, obwohl vermutlich bereits eine Einbettung in ein übergreifendes literarisches Großgeschichtswerk erfolgt. Eine innerbiblische Auseinandersetzung mit dem segenthematischen Alternativmodell der älteren VG 12–35*; 49* lässt sich zumindest segenthematisch – möglicherweise auch aufgrund der verschiedenen erzählten Zeiten – nicht erkennen.

(6) In *frühnachexilischer Zeit* bietet die (quellenhafte) *PG* (*Gen 1,1–Lev 9,24**; *Ende 6. Jh. v.Chr.*) einen literarischen Neuentwurf der Segenthematik.

Die scharf gezeichneten *Segens-Konstellationen* entstehen in traditionsgeschichtlicher Auseinandersetzung mit älteren Vorstellungen und rezipieren in der Urgeschichte altorientalische Traditionskomplexe und in der VG das ältere Werk VG 12–35*; 49* kritisch; ob auch auf das konditionierte dtr. Großgeschichtswerk Ex 1/2–2Kön 25* reagiert wird, müsste anhand weiterer Themen untersucht werden, scheint aber im Blick auf die Segenthematik – zumindest konzeptionell – nahe zu liegen. Die Segen verbal, unkonditioniert, unbegründet und als Bericht (des wortgewirkten Vollzugs) darstellende Ursprungsgeschichte Israels von der Schöpfung bis zur Einrichtung des Heiligtums und des priesterlichen Opferkults zeigt markante *Transformationen* der Segenthematik (s. im Detail o. B.III.4.e):

- *Einführung von Segen in Schöpfung und Urgeschichte* (*Gen 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1*): dominium terrae et animalium und Fortwirken des Schöpfungssegens in der Geschichte;
- *Ausbau und Vereinheitlichung von Segen in der VG* (v.a. *Gen 17,16.20; 28,1.3f.6; 35,9; 48,3; 49,28*): genealogische Vereinheitlichung der verheißenen Segensinhalte, unter anderem durch die kultisch perspektivierte Völkerwerdung und durch das Land als ewige Besitzgabe;
- *kulttheologische Zuspitzung von Segen in der Exodus-Heiligtum-Erzählung* (*Ex 39,43; Lev 9,22f*): Anteilgabe an Sühne und Gottespräsenz, wobei ausweislich der Rahmeninklusion von Schöpfungs- und Kultsegens erst mit der Kultordnung eine stabile Schöpfungsordnung erreicht wird;

- (*heils*)*geschichtliche Segens-Differenzierung*: vertikal-göttliche und – ab Jakob-Israel in Gen 28,1ff – horizontal-zwischenmenschliche, binnenisraelitische Segensvermittlung, die eine inhaltlich-empfängerbezogene Konzentrationsbewegung vollzieht: Fruchtbarkeit und Vermehrung für alle Menschen, Fruchtbarkeit, Vermehrung und Volkswerdung für Abrahamiten, Landbesitz und kultisch-priesterlicher Segen für Jakob-Israel bzw. das (Stämme-)Volk Israel;
- *Segen in (inklusive)monotheistischem Universalhorizont von Gott und Welt*: derart verortete diesseitige Lebenssicherung und -steigerung als Transformation des Bezugssystems gegenüber älteren kleinräumigeren Segensvorgängen (im Horizont von Kosmos und Chaos [s.u.]).

Damit liegt – auch segenthematisch – das *profiliertere literarische Werk der exilisch-nachexilischen Zeit* vor; es bleibt auch im Folgenden von Bedeutung (P^S) und prägt durch seine Anfangsstellung selbst die jetzt vorliegende Endgestalt des Enneateuchs bzw. der Tora nachhaltig.

(7) In der *nachexilischen Zeit des 5. Jh. v.Chr.* führt die literarisch wahrscheinlich noch selbständige P^S durch die Integration der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50* sowie durch Erweiterungen (aaronitischer Segen Num 6,22–27 und Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 mit Segensabschluss 26,3–13) zu *komplex synthetisierten Segens-Konstellationen*:

- Die Integration der VG 12–35*; 49* und der Josephgeschichte 37–50* in den priesterschriftlichen Aufriss der VG führt im Wesentlichen – abgesehen von späteren Einzeleinschreibungen – zur jetzt vorliegenden Struktur der VG in Gen 12–50 (mit der Umstellung von Kap. 49*). Die neuen Segensbelege 39,5; 48,9.20; 49,28bβ in der Josephgeschichte ergänzen dabei die inklusiv-teilbare Segensvorstellung, den Segensspender Jhwh (singular in der Josephgeschichte), die patriarchale Segenssukzession, den genealogisch als Verheißung futurisierten Segen und den binnenisraelitischen Fokus auf dem Zwölfstämmevolk.
Segenthematisch fügen sich in der P^S insgesamt die VG 12–35*; 49* und die P^G bezüglich Futurisierung, Jhwhisierung, Unbedingtheit, genealogischer Geschichtsdeutung gut zusammen, während die kriteriologische Funktion von Gen 12,1ff der P^G zuwiderläuft; weiter relativiert die Synthese die narrative Entwicklung der Segensrelation in der P^G sowie deren direkte Segensvermittlung Gottes an die Väter.
- Konzeptionell am stimmigsten trägt der *aaronitische Segen Num 6,22–27* den in der P^G in Lev 9,22–24 vermissten Wortlaut des hohepriesterlichen Segens nach; das rezipierte ältere (in KHin 1–2 greifbare) Segensformular wird dabei als von den aaronitischen Priestern an die Israeliten zu sprechendes, wörtliches Jhwhzitat interpretiert, wobei Jhwh selber den Segen wirksam spendet.

- Auch das *Heiligkeitsgesetz Lev 17-26* gipfelt am Ende in Lev 26,3–13 in der kultischen Präsenz des befreienden Exodusgottes (ohne בָּרַךְ); dies fügt sich in den Horizont der P^S, doch bleiben die literarischen Verhältnisse und Kontexte von Lev 17ff und der P^S in der Schwebe.

Diese Vorgänge, bei denen die Segenthematik mehrheitlich eine untergeordnete Rolle spielt, können in der vorliegenden Untersuchung nur thesenartig vermutet werden und bedürften der eingehenderen Analyse. Wenn sie im Grundsatz zutreffen, schafft die P^S erstmals in einem größeren literarischen Rahmen eine *Synthese zweier grundlegender atl. Segenstraditionen*: der VG 12–35*; 49* (inkl. Vorstufen) und der P^G. Es kommt hinzu, dass Lev 26,3ff die dtn-dtr. Segens-Konstellation von Dtn 28,1–14 kennt, aufgreift und kultisch transformiert.

(8) In der *nachexilischen Zeit des 5.-4. Jh. v.Chr.* entsteht im weisheitlichen Traditionsbereich – unter Aufnahme älterer Hiob-Legenden – die *selbständige Hiob-Grunderzählung* (1,1-5.13-20.21aα; 42,11-17).

Die *Segens-Konstellationen* sind insgesamt wenig prägnant:

- Die *euphemistische Verwendung* von בָּרַךְ in 1,5 (in der REH dann auch in 1,11/2,5) belegt die semantische Ambivalenz von בָּרַךְ, die jedoch nicht weiter entfaltet wird und im AT selten hervortritt.
- Demgegenüber präsentiert 42,12 klassisch (d.h. in ähnlicher Ausprägung wie etwa in der VG 12–35*; 49*) eine *materielle Lebenssteigerung im Diesseits* für Hiob (in der REH ebenso 1,10), nachdem Jhwh sein Geschick – notabene grundlos – gewendet hat. Und 42,13ff erläutern diese *gesegnete Wende* materialiter.

In der dreigliedrigen Hiob-Grunderzählung spielt die *Segenthematik* kompositionell keine dominante Rolle, ist aber thematisch von wichtiger oder sogar zentraler Bedeutung durch die sachliche Segensperspektive in 1,2f und die Funktion des Segens bei der grundlosen Wende von Hiobs Schicksal in 42,12.

Dabei wird die Segenthematik gegenüber einer klassisch (weisheitlichen) Gestalt insofern *transformiert*, als sie zur *›(erfahrungs)theologischen Selbstbescheidung‹* gehört, mit der die hintergründige (und keineswegs banale) Hiob-Grunderzählung aufgrund sekundärer Religion(erfahrung)en eine subtile Kritik an einer überzogenen traditionellen Weisheitstheologie zu üben scheint. Dies wird jedoch mehr angedeutet als ausgeführt und lässt sich erst in der redigierten Rahmenerzählung deutlicher fassen (s.u.).

(9) Wohl im *späteren 4. Jh. v.Chr.* erfolgt die *Zusammenarbeitung der P^S mit Ex 1/2-2Kön 25* zum enneateuchischen Großgeschichtswerk Gen 1-2Kön 25**. Diesen weiten Horizont gibt eine Vielzahl segenthematischer Einzelfortschreibungen in der VG der Gen und im Dtn zu erkennen; dabei lassen sich im Einzelnen je drei spätdtr. Phasen vermuten: In der VG sind dies (1) Gen 22,17f; 24,1.27.31.35.60; 26,4.24; 48,15f, (2) Gen 18,18; 24,48; 28,15 und (3)

Gen 14,19f (vielleicht mit 9,26 [s.u.]); im Dtn handelt es sich um (1) Dtn 1,11; 2,7; 23,6 und Kap. 4*, (2) Dtn 11,29f; 27,11ff; 10,8f und (3) Dtn 33 mit V.1.11.13 sowie 26,15. Allerdings heben sich diese Phasen nur unscharf voneinander ab, und auch literarkritische Querverbindungen zwischen verschiedenen Ebenen der VG und des Dtn ergeben sich nicht mit auswertbarer Deutlichkeit.

Aufs Ganze ist es daher umso bedeutsamer, dass die *Segens-Konstellationen in der VG und im Dtn* eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen:

- In der VG wie im Dtn erscheinen die *Segensinhalte* relativ kumulativ und häufig mit umfassender Tendenz, wobei im Völkerhorizont auch Herrschaft auftritt (Gen 22,17; Dtn 33,16f; 12,29).
- Ebenso wechseln in beiden Bereichen *Spender* und *Empfänger* je nach Kontext; im Dtn wird der Adressat dabei traditionskonform oft als Volk benannt (Dtn 26,15; 27,1.9.11f; 33,1).
- Der bereits genannte *Völkerhorizont* führt in der VG und im Dtn vorangehende Innovationen fort und hängt v.a. mit dem folgenden Punkt zusammen:
- Innerhalb der bisher völlig unkonditionierten VG ist es höchst interessant, dass nun der Völkersegner neu im Gehorsam »Israels« eine *Begründung* und eine *Konditionierung* durch ein Wohl-Verhältnis zu »Israek« erhält (Gen 22,16ff; 26,3bf.24; 18,18; s. 28,15). Hier liegt die signifikanteste Entsprechung zu den auf der dtn-dtr. Traditionslinie liegenden spätdtr. Konstellationen im Dtn (Dtn 11,29f; 12,29; 27,2ff) vor; sie belegt in der VG sehr deutlich die Rezeption des dtn-dtr. Hauptkennzeichens des Junktims von Segen und Gebotsobservanz.
- Darüber hinaus ist für die VG, wo die Einzelfortschreibungen hauptsächlich im Abrahamerzählkreis stattfinden (neben 26,4.24 im Isaak-Bereich und 48,15f in der Josephgeschichte), festzuhalten, dass sich bezüglich inklusiv-teilhafter Sicht, Komplettierung der Segensgeschichte und genealogischer Futurisierung (Gen 22,17f; 24,1.35; 26,4.24; 48,15f) dieselben *Transformationen* zeigen wie in der vorangehenden P^S-VG (s.o.).
- Hingegen umfassen spezifische *Transformationen im Dtn* (1) die – näherhin als formelle Zeremonie stilisierte – nominale Segen-Fluch-Alternative (Dtn 11,29f; 27,2ff.11ff; s.a. Dtn 23,6), (2) eine damit verbundene Aufwertung der Levitenpriester (Dtn 10,8f) und (3) die Weiterführung der Segens-Historisierung (Dtn 1,11; 2,7; 23,6; 27,11ff; s. die Segen-Fluch-Linie der Garizim-Stellen Dtn 11,29; 27,12; Jos 8,33f; s.a. Ri 9,7).
- Zusätzlich kommen *weitere Segensformulierungen in diesen enneateuchischen Horizont* zu stehen:

In der *Urgeschichte* bildet die partizipiale Segnung Jhwhs in Gen 9,26 die einzige (nicht- und) nachpriesterschriftliche Fortschreibung (vielleicht im

Verein mit 14,19f), während in der Urgeschichte sonst umgekehrt die Fluchaussagen verstärkt werden (s.o. B.III.4.e).

Auch die meisten Belege in *Ex-Num* gehören in einen enneateuchischen Horizont; dies trifft insbes. für die *Bileam-Erzählung* (*Num 22-24*) zu, die ebenfalls in den (beginnenden) spätdtr. Zeithorizont gehört (s. *Num 22,5f/Dtn 23,5f*) und zur Vermittlung der P^S und des (kontextuierten) Dtn beiträgt (s.o. B.III.6.a).

Und dasselbe gilt wohl für die Mehrzahl der Aussagen in *Jos-2Kön*, wengleich hier die Abgrenzung gegenüber dem dtr. Geschichtswerk *Ex 1/2-2Kön 25** genauer untersucht werden müsste (s.o. B.III.6.b).

Innerhalb des umfassenden enneateuchischen Horizontes kann man demnach vorab aufgrund der gemeinsamen Segens-Konditionierung sowohl in der VG als auch im Dtn von *spätdtr.* Segens-Konstellationen sprechen. Dabei kommt der Segenthematik keine kompositionell prägende Stellung im Enneateuch mehr zu; vielmehr handelt es sich um literarisch kleinräumige, wenn auch theologisch nicht weniger *prägnante Einzelfortschreibungen*.

Dass der Enneateuch insgesamt eine komplexe Synthese vollzieht, gilt auch für die Segenthematik: Es kommt – literarisch wie sachlich – zur *umfassendsten Synthese der beiden in nachexilischer Zeit wichtigsten Traditionsströmungen* der unkonditionierten P^S (inklusive der VG 12–35*; 49*) und des konditionierten dtr. Geschichtswerks *Ex 1/2-2Kön 25**. Ohne diese literarische Synthese im Detail näher beschreiben zu können (wofür insbes. der segenthematisch wenig relevante Mose-Exodus-Bereich genauere Aufschlüsse verspräche), lässt sich die *segenthematische Gesamtdynamik* des Enneateuchs wie folgt summieren: Im heilsgeschichtlichen Ablauf des Großgeschichtswerks kommt durch den Einsatz bei der Schöpfung und bei der Urgeschichte sowie durch die Fortsetzung der VG dem unkonditionierten Modell der Vorrang zu (trotz den spätdtr. Konditionierungen in der VG), wobei der universale, unkonditionierte Schöpfungssegens der P nun bis in die Existenz im Land und in die Königszeit weitergeführt wird. Doch qualifiziert das Dtn diesen Segen dann zusätzlich – gegenüber Missverständnissen – ethisch-gesetzlich und sichert ihn auf diese Weise ab, ohne dabei auf die Herleitung vom Anfang der Welt her zu verzichten. Mit Fug und Recht lässt sich somit von einer komplexen und zugleich verschiedene (segens)theologische Interessen ausgleichenden Synthese sprechen, die gut in die spätpersischen Gegebenheiten passt.

(10) An diese große und komplexe enneateuchische Synthese schließt alsbald – ohne dass eine diachrone Abgrenzung eindeutig gelingt – die *postdtr. ausgrenzend-formative Pentateuchredaktion in Dtn 33 (Ende 4. Jh. v.Chr.)* an.

Die *transformierte Segens-Konstellation* ist primär durch die Eliminierung der Konditionierung charakterisiert und wird als futurischer Mosesegen für Israel formuliert, der theokratisiert und historisierend in der Mosevita verortet wird.

- Die zentrale und charakteristische Transformation liegt in der *Eliminierung der Konditionierung* (33,11; s.a. 26,15): Das (ur)dtm-dtr. Junktum von Segen und Gebotsgehorsam wird – literarisch und diachron am Ende des Dtm – aufgelöst zugunsten einer unkonditionierten Zusage:
- Der absolut unkonditionierte Mosesegen *futurisiert* den Segen, indem er eine umfassend positive Zukunftsperspektive für Israel entfaltet.
- Dabei wird der Segen *argumentativ* im immediaten Königtum Jhwhs fundiert (33,5), womit eine *Theokratisierung des Segens* vorgenommen wird.
- Im Anschluss an die spätdtm-dtr. Linie wird die *Historisierung* des Segens fortgeführt; der Segen wird nun allerdings näherhin auf die Mosevita bezogen und in ihr verortet.

Dass der *postdtr. Mosesegen Dtm 33* die lange dtm-dtr. Traditionslinie am Ende einschneidend transformiert, überrascht einigermaßen – zumal nachdem zuvor spätdtr. Elemente auch Eingang in die VG gefunden haben. Man kann dies als (im Anschluss an die Tradition der älteren VG 12–35*; 49* und der P erfolgende) Korrektur des spätdtr. Standpunkts deuten, die literarisch überhand zu nehmen drohte; dabei ist vielleicht – nach dem Zusammenbruch des universalen Perserreichs – der zeitgeschichtliche Kontext zu Beginn der hellenistischen Ära am Ende des 4. Jh. v.Chr. mit dafür verantwortlich, dass diese postdtr.-unkonditionierte und auf Israel fokussierte (segens)theologische Position Auftrieb erhält und sich literarisch prominent Gehör verschaffen kann:

Literarisch bringt der Rückbezug des Mosesegens Dtm 33 auf den Jakobsegen Gen 49 nämlich bereits vorliegende Entsprechungen von Gen und Dtm gegenüber Ex–Num zu einem definitiven Abschluss, indem durch die makrokompositionelle Segens-Klammer Gen 49/Dtm 33 der *Pentateuch* formativ aus dem älteren Enneateuch ausgegrenzt wird und dann, wie immer sich die näheren Umstände und Vorgänge abspielen, als maßgebliche Sammlung hebräischer Schriften religiöse (und politische?) Anerkennung findet.

(11) Die *Rahmenerzählung des Hiobbuchs (REH)* wird wahrscheinlich bei der Verbindung mit der Dialogdichtung durch 1,7–12.21aß–b.22; 2,1–7a.7b–10.11–13; 42,7–9 redigiert und (abgesehen von 42,10) zur vorliegenden REH ausgestaltet; dieser Vorgang lässt sich grob ins 4.–3. Jh. v.Chr. datieren und stellt wohl die *jüngste Bearbeitung* in den untersuchten atl. Segenscorpora dar.

Die *Segens-Konstellationen* konzentrieren sich auf die verfahrenstheologische Transformation der vertikalen Segensrelation:

- Die ergänzten *euphemistischen* בריך-Stellen 1,11/2,5 belegen das weiterhin ambivalente Segensverständnis; es wird im narrativen Ablauf durch 1,21 und (strittiger) 2,9 im Sinn der positiven Bedeutung geklärt (s.u.).
- Dabei beschränkt sich die REH exklusiv auf die *vertikale Segensrelation*, wobei Jhwh/Gott als Spender wie Empfänger von Segen auftritt. Wenn in den Spitzenbelegen 1,21 (und 2,9) der leidende Hiob gleichwohl Jhwh

(bzw. Gott) segnet (bzw. segnen soll), wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang grundsätzlich gesprengt: Die Jhwhrelation wird konsequent über die vom Tun-Ergehen-Konnex entkoppelte Segenthematik definiert. Derart wird das intakte Gottesverhältnis völlig unabhängig vom menschlichen Ergehen bzw. konkret: Leiden bestimmt, sodass der in der Grunderzählung vermutete »*erfahrungstheologisch-kritische Impetus*« (der aus Jerusalemer [?] Weisheitsschulen stammen dürfte) massiv verstärkt wird. Blickt man von hier aus auf die *segenthematischen Primärquellen* zurück, zeigen sich die unterschiedlichen Brennpunkte der jeweiligen Segens-Konstellation: einerseits die horizontal-zwischenmenschliche Vermittlung lebenssteigernder Segenskraft, andererseits die vertikale Segensrelation zwischen Gott und Mensch (die weiterhin durch Reziprozität gekennzeichnet ist). In einer Perspektive der *moyenne/longue durée* ergibt sich so eine grobe (im Einzelnen freilich differenziertere) Transformation, die schlaglichtartig die jeweiligen Hauptprobleme beleuchtet.

Im *narrativen Ablauf der REH* klären somit die transformierten Segens-Konstellationen im Gegenüber von 1,11/2,5 und 1,21/2,9 das verhandelte Sachproblem der intakten Jhwhrelation, und 42,12 substantiiert – nach der ausladenden Dialogdichtung (3,1–42,6*) – die Wende von Hiobs Geschick segenthematisch. Es wird somit eine dynamische Segensgeschichte erzählt, die sich vom gesegneten zum leidenden und weiter zum gesteigert gesegneten Hiob spannt. Die »*erfahrungstheologisch-kritische Segensgeschichte der REH*« verunmöglicht dabei einerseits eine simple und harmlose Deutung des guten Ausgangs als »happy end«; sie nimmt andererseits und hauptsächlich eine tiefsinnige *narrative Interpretation der Dialogdichtung* vor.

(12) Abgesehen vom Hiobbuch aus dem weisheitlichen Bereich werden, wie o. beschrieben, die untersuchten atl. Textcorpora der VG der Gen, des Dtn und der P schließlich im hochkomplexen literarischen Werk *des Pentateuchs bzw. der Tora* miteinander kombiniert und synthetisiert. Hier besitzt die Segenthematik im AT bzw. in der hebräischen Bibel ihren zentralen, aber vielgestaltigen Schwerpunkt; es wäre lohnenswert, dies kanontheologisch weiter zu verfolgen. Demgegenüber sind die übrigen Kanontexte der (vorderen und hinteren) *Nebiim* und der *Ketubim* nur punktuell und selten allenfalls in einzelnen Buchkompositionen (neben dem Hiobbuch v.a. im Psalter und im Rutbuch) von der Segenthematik geprägt; sie bleiben daher für die Geschichte der Segenthematik von untergeordneter Bedeutung.

Damit hat die – anhand der vorliegenden Primärquellen und der sekundärtextlichen Corpora der VG der Gen, des Dtn, der P und der REH rekonstruierte – *Geschichte der Segenthematik im alten Israel* ihren Abschluss erreicht; das folgende Schema überblickt sie summarisch.

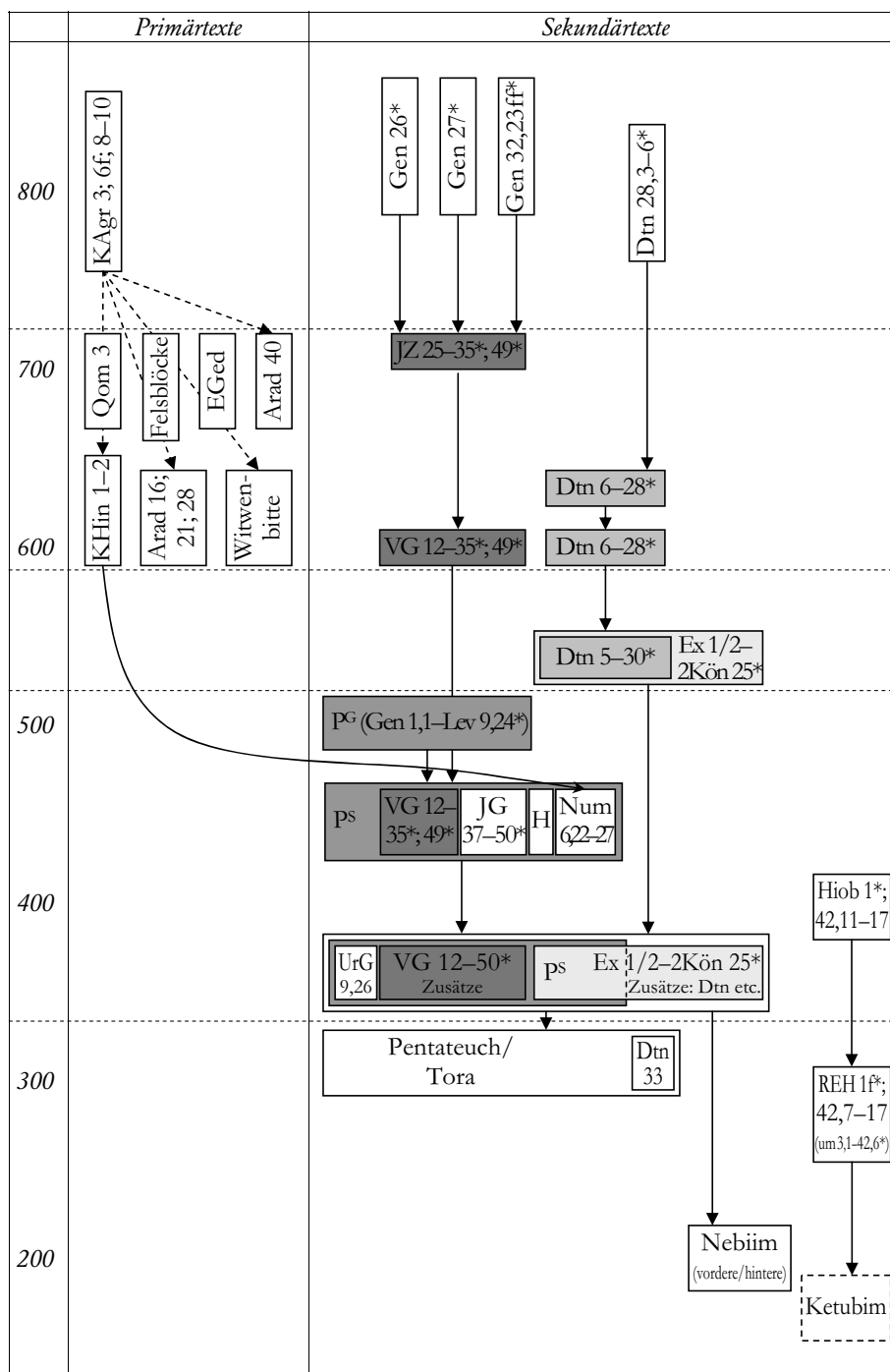


Abb. 51: Geschichte der Segenthematik im alten Israel

Wie die Graphik veranschaulicht, umfasst der *Horizont der Segensthematik* – einmal abgesehen vom eine mehrfache Zeitspanne umfassenden Niederschlag in ikonographischen Primärquellen – in den untersuchten primären und sekundären Textcorpora *mehr als ein halbes Jahrtausend*: Er reicht vom 10./9. bis ins 3. Jh. v.Chr. Die vielfältigen *religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und -Transformationen* zeigen dabei einerseits in älteren Stadien genuine Verwurzelungen in primären Religion(erfahrung)en und andererseits von relativ früher Zeit an bis zu den jüngsten atl. Ergänzungen zahlreiche Entwicklungen, Verschiebungen oder gar Umbrüche. Die außerordentlich breite Streuung der Segensthematik dokumentiert deren vielgestaltige, aber permanent anhaltende Relevanz, die bisher in der Forschung unterschätzt worden ist; demgegenüber hat die vorliegende Untersuchung *Segen und Segenstheologien als zentrale Faktoren in vielen und gewichtigen religiösen Symbolsystemen des alten Israel* herausgearbeitet.

II Systematischer Ausblick

Aus der eben summierten religions- und theologiegeschichtlichen Perspektive lassen sich einige interessante und teils ungewohnte Impulse für einen systematischen Ausblick auf eine gegenwärtige Segenstheologie in einem abendländisch-postmodernen Kontext gewinnen: Die »historische Tiefenschärfe« der exegetischen Untersuchung erlaubt einen – religionswissenschaftlich wie (christlich-)theologisch – kritischen Umgang mit gegenwärtigen Segensvorgängen und -theologien, indem etwa für bestimmte Defizite oder Übertreibungen, Ausblendungen oder Fokussierungen, Einseitigkeiten oder Polarisierungen usw. sensibilisiert werden kann. Damit leistet die Exegese m.E. einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen systematischen Konzipierung einer kritisch verantworteten christlichen Segenstheologie.

Ohne hier eine solche (zumal unter Einbezug methodischer Probleme wie etwa der Verhältnisbestimmung von Exegese und systematischer Theologie/Dogmatik) en détail ausarbeiten zu können, sollen im Folgenden – nach einer groben Lagebestimmung – die m.E. wichtigsten Impulse, die sich aus der exegetischen Untersuchung gewinnen lassen, knapp bedacht werden.

(1) Eine *gesellschaftliche Lagebestimmung zur Segensthematik* präsentiert sich in aller Kürze wie folgt: Bereits vor einem Jahrzehnt wurde im kirchlichen Raum zutreffend eine »*wachsende*.] *Segensbedürftigkeit* menschlicher Lebenssituatio-

nen« diagnostiziert¹. Sie hat seither zweifellos weiter zugenommen, und etwas weiter gefasst betrifft sie (nicht erst heute) auch umfassendere gesellschaftliche Horizonte.

- Seit einigen Jahrzehnten messen (zumindest hierzulande) recht breite Kreise der Gesellschaft *ökologischen Problemen* eine (überlebens)wichtige(re) Stellung zu. Dabei steht die – mit der Segensthematik durch Gen 1 und deren Auslegungstradition verbundene – »*Bewahrung der Schöpfung*« insgesamt und nicht nur anthropozentrisch die Bewahrung des menschlichen Lebens im Blickfeld.
- Im gegenwärtigen Konzert der Wissenschaft(spolitik) findet ein regelrechter Boom der *life sciences* statt: »Bio«-Wissenschaften und -Technologien im Allgemeinen und Genetik im Speziellen haben Hochkonjunktur. Die unterschiedlichen Forschungsgebiete verfolgen – über die zweckfreie Erforschung hinaus – das gemeinsame und (in säkularisierter Gestalt) durchaus »segenthematische« Ziel, das (*vorab menschliche*) *Leben qualitativ und quantitativ zu steigern und zu sichern*. Relativ starke analoge Tendenzen lassen sich auch in den Geisteswissenschaften beobachten, wie neben ungezählten Forschungsprojekten und -schwerpunkten z.B. innerhalb der Philosophie eine gewisse »*Renaissance der Lebensphilosophie*« in den 1990er Jahren illustriert².
- Sodann sei hier an die Bezogenheit der Segensthematik auf die *Frage des gelingenden und misslingenden Lebens* erinnert, die im alten Israel wiederholt aufgebrochen ist (s.o. A Anm. 310f; B.II–III). Diese Problematik stellt offenkundig – bei allen (religions)geschichtlichen Variationen zwischen der *Überlebens- und der Sinnfrage* – ein anthropologisches Grundthema dar, dem gegenwärtig (wieder) hohe Relevanz zukommt, wie die o. angeführten, darauf bezogenen Befunde verdeutlichen. (Allerdings wird man Segen – auch in einem modernen Kontext – nicht gerade als »die von der Bibel her gewiesene prägnanteste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens« bezeichnen können³.)
- Bei *lebenspraktischen Vollzügen in christlich-kirchlichen Kontexten* zeigt sich die »Segensbedürftigkeit« vorab in den Praxisfeldern des Gottesdienstes und der Seelsorge⁴. Im Rahmen von *Gottesdiensten* lässt sich in jüngerer Zeit neben dem traditionellen Element des Schlussegens⁵ und der neueren, m.E. sachgemäßen Deutung

1 *Frettlöh*, *Theologie* (1997), 13 (Hervorhebung M.L.; dabei geht es um die Personen in diesen Situationen); ebenso Gottes Segen, 9f.62; s. bereits knapp weitere zehn Jahre früher *Diebners* Beobachtung einer zunehmenden theologischen Beliebtheit der Segensthematik seit den 1970er Jahren (Segen [1988], 201; s.a. die praktisch-theologisch orientierte Übersicht von *J. Cornelius-Bundschuh*, TRE 31, 93ff).

2 *M. Großheim*, *Aktualität*, 13 (Hervorhebung M.L.); s.a. die forschungsgeschichtlichen Hinweise o. A.III.1.

3 So jedoch *B. Hildebrandt*, TRE 31, 91.

4 Vgl. dazu den Überblick von *Greiner*, Segen, 356ff (Lit.).

5 Seine Bedeutung wurde immer wieder reflektiert; neuerdings kommt der ambivalente Aspekt hinzu, dass sich der Segen auch hervorragend medial-visuell inszenieren lässt und inszeniert wird – die zunehmende Ästhetisierung und Medialisierung heutiger Lebenswelten zeigt sich hier exemplarisch. Solange dies in einem (z.B. liturgischen) Kontext erfolgt, der den Segen angemessen zu interpretieren vermag, ist dagegen nichts einzuwenden; problematischer scheinen päpstliche, bischöfliche

der Kasualien als Segenshandlungen⁶ vorab eine Zunahme spezieller »Segnungs-Gottesdienste« beobachten⁷. Die *poimenische* Segensbedürftigkeit⁸ manifestiert sich einerseits im Anschluss an die genannten Kasualien und andererseits – sei es »(pfarr)amtlich«, sei es »laizistisch« – in diversen individuell-biographischen Situationen (meist des Umbruchs oder der Lebensminderung/-gefährdung)⁹.

- Schließlich sei pauschal auf *weitere lebenspraktische Vollzüge in (neu)religiösen Bereichen* wie New Age, Esoterik, Astrologie u.ä. verwiesen, bei denen Segen und Segenskräften Bedeutung zugemessen wird.

Diese wenigen ausgewählten, aber einigermaßen repräsentativen Beobachtungen profilieren die gegenwärtige »Segensbedürftigkeit« und verdeutlichen, wie virulent in solchen Lebenswelten die Segensthematik als Frage des gelingenden und misslingenden Lebens ist.

Wenn dabei durch Segen Lebenssicherung und -steigerung erstrebt wird, ergibt sich trotz der sonstigen fundamentalen Differenzen gegenüber atl. Lebensauffassungen eine interessante Entsprechung zum »dynamischen« *Lebensverständnis* des AT, das von der asymmetrischen qualitativen Spannung zwischen Leben und Tod geprägt ist¹⁰.

Eine christliche Segenstheologie auf der Höhe der Zeit kann und sollte m.E. diese Segensbedürftigkeit sensibel wahrnehmen und darauf zugleich integrativ und kritisch reagieren. Dazu leistet die vorliegende historische Untersuchung zur Segensthematik im alten Israel¹¹ einen Beitrag, indem sie durch

usw. Segensgesten (und -worte) ohne liturgische o.ä. Einbindung, wo trotz des Öffentlichkeitscharakters eine kontextuelle Deutung nicht geleistet werden kann.

- 6 Dass und inwiefern Segen das Zentralthema der Kasualien – namentlich der (Säuglings-)Taufe (deren Pointe m.E. in einer unconditionierten Segnung besteht), der Konfirmation und der Hochzeit, variiert auch der »Abdankung« – darstellt, die ihrerseits in bestimmter Weise Segenshandlungen bzw. -vollzüge sind, müsste eingehender erläutert werden (s. dazu vorab *R. Volp*, Liturgik 1, 592f; 2, 1180f; *Barben-Müller*, Segen, 364f; ausführlich *Eyselein*, Gott, 2f.209ff; jüngst *Greiner*, RGG⁴ 7, 1130; *Heckel*, Kasualien, 188ff).
- 7 Sie ergeben sich entweder, in einer gewissen Nähe zu den »klassischen« Kasualien, aus biographischen Anlässen (s. dazu die Formulare bei *H. Bauernfeind/R. Geier [Hg.]*, Segensfeiern, 103ff) oder finden als regelmäßige Gottesdienste statt.
- 8 Vgl. dazu monographisch *M. Josuttis*, Segenskräfte (Lit.).
- 9 Hier ist insbes. die gestiegene Nachfrage (halb)privater Feld-, Wald- und Wiesen-Segensfeiern für Säuglinge und Kleinkinder zu erwähnen. So legitim das Bedürfnis ist, so problematisch bleibt dessen unkritische Befriedigung durch PfarrerInnen außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes (und anstelle der dort verorteten Taufe).
- 10 S. dazu *Sundermeier*, TRE 20, 514ff; *Ringgren*, ThWAT 2, bes. 883ff; *Leuenberger*, Leben, 343ff (Lit.).
- 11 Streng systematisch mag das Verhältnis von primärtextlichen und atl. Quellen einerseits, von AT und NT andererseits anhand der kriteriologischen Frage »was Christum treibt« im Kanon beider Testamente zu entwickeln sein. Im vorliegenden Rahmen interessanter und wichtiger scheinen mir – gleichsam vorkriteriologisch – die metaphorischen Prozesse zwischen fremden (Gottes-/

ihre differenzierte, abständige exegetische Arbeit nicht nur Traditionen verständlich macht, sondern auch neue und unkonventionelle Impulse vermittelt.

(2) Für eine christliche Segenstheologie im Horizont dieser gegenwärtigen ›Lagebestimmung‹ lassen sich nun die wichtigsten *Impulse* entwickeln, die sich der exegetischen Untersuchung verdanken:

(2.1) Das wohl konstanteste Kennzeichen von Segensvollzügen im alten Israel ist die Verortung in *gemeinschaftlichen Begegnungs- oder Abschiedssituationen*. Zwar werden diese Situationen sehr flexibel gehandhabt und reichen von individuellen Alltagsvollzügen (v.a. Primärtexte; Dtn 28,3–6*) und biographischen Übergangsphasen (Gen 27*; 32*; 49*; Dtn 33; Hiob; s. Qom 3; KHin 1–2) über kultische (Num 6,22–27; s. KHin 1–2) oder (staats)politische (Dtn 6–28*) Anlässe bis zu Verortungen in der Geschichte (z.B. Dtn 29f) und in der Schöpfung (Gen 1). Dennoch bleibt die grundsätzliche Situationsverhaftetheit der Segensvollzüge bestimmend: Die Vermittlung heilschaffender Kraft erfolgt nicht ›kontextlos‹, sondern in – freilich auf vielfältigste Weise – bestimmten, personal geprägten und damit gemeinschaftlichen¹² Begegnungs- und Abschiedssituationen.

Dieser (im Übrigen auch das NT prägende) Aspekt ist für christliche Segenstheologien unproblematisch, bleibt aber bei praktisch-theologischen Konkretionen zu beachten: Segen mag in ganz verschiedenen öffentlichen oder privaten Situationen gespendet werden (etwa, charakteristisch für unsere mobile Gesellschaft, als Reisesegen), und er setzt auch nicht zwingend eine leibliche Kopräsenz von Spender/Sprecher und Empfänger voraus¹³. Er wird aber – vorab in technischen und virtuellen Welten – dort unangemessen, wo er losgelöst von der Situation personaler Kommunikation automatisch (d.h. eben nicht mehr personal) ausgeteilt oder ›on demand‹ begehrt wird.

(2.2) Daraus ergibt sich auch der *relational-externe Charakter* des Seg(n)ens: Segen kann man zwar ersehnen und erbitten, man kann ihn sich aber – ähnlich wie eine Bitte oder einen Wunsch – nicht selber spenden, wie bereits Esau in Gen 27 eindringlich vor Augen führt¹⁴.

Welt-/Selbst-)Erfahrungen der Texte (bzw. Quellen) aus dem alten Israel und eigenen (Gottes-/Welt-/Selbst-)Erfahrungen der Gegenwart zu sein, die sich gegenseitig produktiv auslegen können.

12 Hier hat die Betonung der sozialen Heilssphäre durch Schottroff und Scharbert ihren Ort (s.o. A.III.3), ohne damit aber einen Gegensatz zu konkreten Lebenssteigerungen konstruieren zu wollen (s. dazu etwa in ekklesiologischer Hinsicht *H.-P. Großhans*, Kirche, 183ff).

13 Dafür sind insbes. die performativen Briefpräskripte der Primärtexte aufschlussreich. Diesbezüglich analog funktionieren heute TV-Gottesdienste oder die Telefon-Seelsorge.

14 S. in diesem Sinn auch Dtn 29,18; anders z.B. *U. Hahn*, Segen, 10 (Bekreuzigung).

Auch dieses Kennzeichen bereitet keine systematischen Probleme, verdient aber in einer Zeit des weiter voranschreitenden Individualismus eine Erinnerung.

(2.3) Der *Gehalt* der Segensvollzüge variiert im alten Israel ausgesprochen stark und hängt wesentlich vom jeweiligen Kontext ab (s. VG; Dtn; REH). Wenn es dabei allermeist im Rahmen von ›Diesseitsreligion‹ um lebenssicherndes und -steigerndes vitales Wohlergehen geht, so umfasst dies – und dasselbe ließe sich eingeschränkt auch im NT zeigen – beide Dimensionen von *Wohl und Heil*: Segen besitzt in aller Regel primär und hauptsächlich einen materiellen Grundzug, der um ›geistige‹ Dimensionen ergänzt werden kann.

Dass es in atl.-biblischer Tradition keinen Segen ohne materielle Güter gibt, ja dass das Schwergewicht eindeutig auf ihnen liegt, wird eine christliche Segenstheologie heute – gegenüber der (auch durch ntl. Aussagen forcierten) ›Vergeistigung‹ der Segensgüter in evangelischer Tradition – verstärkt bedenken müssen¹⁵. (Und im lebenspraktischen Vollzug des christlichen Glaubens im ›kirchlichen‹ wie ›privaten‹ Kontext werden entsprechende Begleitmaßnahmen hinzukommen.) Dies führt, was den Segen für Menschen betrifft (um den Blick einmal darauf zu beschränken), zu einer stärker integrativen, die ›leib-seelische Ganzheit‹ würdigenden Perspektive: Segen beinhaltet umfassendes heilvolles Wohlergehen, das sich weder mit irdisch-materiellem Erfolg (oder sozialpolitisch mit einer ›Option für die Armen‹) gleichsetzen noch (davon abgekoppelt) auf jenseitig-geistiges Heil reduzieren lässt, sondern beides spannungsvoll im Diesseits zusammenhält. In systematischer Hinsicht lassen sich daher die Segensvollzüge in diversen individuell-sozialen Lebenssituationen, in denen gelingendes Leben aufscheint, als *fragmentarische Erfahrungen des (eschatologischen) Heils* bezeichnen. Dass dies keineswegs auf einen praktischen Syllogismus von Segen und irdischem Ergehen hinausläuft, sondern beides letztlich in einem gebrochenen und differenzierten Verhältnis steht, versteht sich angesichts der kriteriologischen Funktion der christlichen Grunderfahrung von Ostern – zumal im Anschluss an die REH – von selbst, ändert aber nichts am materiellen Grundzug des Segens.

(2.4) Die Frage der *Segens-Konditionierung* wird bereits in den atl. Traditionen kontrovers beurteilt. Wenn dabei im Verlauf der atl. Literaturgeschichte des Pentateuchs die unkonditionierte P^(S) gegenüber dem konditionierten Dtn (im Rahmen von Ex 1/2–2Kön 25*) den Vorrang erhält, ist dies m.E. auch systematisch-theologisch sachgemäß – und entspricht im Übrigen der evange-

15 Vgl. so mit Recht *Hildebrandt*, TRE 31, 90f; *Greiner*, RGG⁴ 7, 1136; s. zur wirkmächtigen Unterscheidung von geistigem und leiblichem Segen Luthers *dies.*, Segen, 212ff (mit der [nicht nur] aus atl. Sicht allzu zurückhaltenden Kritik 242ff).

lischen Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz. Die christliche Ausrichtung zeigt sich also nicht nur oder zwingend in expliziten trinitarischen Formeln o.ä., sondern ebenso im strukturellen oder argumentativen Gefälle von Segensaussagen bzw. -vollzügen.

Eine christliche Segenstheologie wird daher eine eigentliche Konditionierung durch Gebots- oder Gesetzesgehorsam à la dtn-dtr. Tradition vermeiden¹⁶. Dadurch droht keineswegs ein ›billiger Segen‹ (ebenso wenig wie in anderen Kontexten eine oft fehlinterpretierte billige Gnade), sofern die o. erörterte Situationsgebundenheit zum Tragen kommt, die eine situationssensitive personale Kommunikation des Segens gewährleistet.

Und dasselbe ist gegen den Vorstoß einzuwenden, der etwas überspitzt auf die These ›kein Segen ohne Fluch‹ hinausläuft¹⁷. Wiewohl der Fluch in Exegese und Systematik fast völlig vernachlässigt wird, ist es voreilig und exegetisch unangemessen, Segen und Fluch als einfaches, paritätisches Gegensatzpaar zu fassen; denn die jeweiligen Kontexte und Aussagestrukturen sind komplexer. Wie gerade die ältesten Texte belegen, gibt es im alten Israel sehr wohl Segen ohne Fluch, sodass es sich nicht empfiehlt, von diesem vielleicht eingängigen Gegensatz auszugehen (s.o. A Anm. 101); vielmehr müsste der Fluch zunächst ebenso differenziert untersucht werden wie der Segen.

Hingegen lässt sich eine christliche Segenstheologie – im Anschluss an zahlreiche atl. Beispiele (zumal im Dtn) – sehr wohl mit *Begründungen* oder mit *Motivierungen zu einem bestimmten Tun* verbinden, wie es etwa die o. erwähnten lebenspraktischen sozial(politisch)en Begleitmaßnahmen vollziehen, denn dabei werden ›Evangelium‹ und ›Gesetz‹ sachgemäß zueinander in Beziehung gesetzt.

(2.5) Im Fall der *vertikalen Segensrelation*, bei dem eine Gottheit Menschen (und dinghaften Objekten) Segen spendet, markiert vorab der *Spender* die *differentia specifica* einer christlichen Segenstheologie, während Gehalt, Empfänger usw. weniger signifikant sind. Dabei kann der Spender bei neu formulierten Segensaussagen *explizit* gemacht werden, z.B. durch trinitarische Formen¹⁸. Häufiger und interessanter ist der Fall, dass in biblischen oder neu formulierten Segensaussagen unspezifisch von Gott gesprochen wird und eine Präzisierung *implizit durch den Kontext* erfolgt: etwa durch die Spendung in

16 Anders Hildebrandt, TRE 31, 89f, der Segen an »moralischen Faktoren« ausrichtet.

17 So Jörns, Segen, der behauptet, »daß der Segen ›dumm‹ (vgl. Mt 5,13) wird und also nicht mehr segnen kann, wenn seine Kehrseite, der Fluch, nicht mitgedacht und mitgesagt werden darf« (257, dort kursiv). In höchst fragwürdiger Weise meint er, auf dieser Linie »könnte allerdings der aaronitische Segen z.B. dadurch eindeutiger reden, daß er im Mittelteil folgendermaßen ergänzt würde: › ..., der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig *im Gericht*, ...« (272). Ἐνάθεμα ἔστω!

18 So etwa Heckel, Segnung, 155; vgl. dazu einige Beispiele in: Gottes Segen, 80ff.

christlichen Gottesdiensten, durch die seelsorgerliche Verortung in individuell-christlichen Biographien oder genereller durch die Verwendung in christlich geprägten Situationen und Kontexten. Stets sollte dabei auf die eine oder andere Weise und mehr oder weniger distinkt zum Ausdruck kommen, dass der Segen auf den Gott, den der christliche Glaube als Vater Jesu Christi kennt, bezogen wird. Solche implizit-kontextuellen Deutungen basieren sehr wohl auf biblisch-theologischen Grundlagen: Wenn etwa traditionelle Funktionen von Fruchtbarkeitsgottheiten oder von Ašerah auf Jhwh übertragen werden (Primärtexte; s. Dtn 7,13; 28,4), wenn unbestimmte Segensformulierungen jhwhisiert werden (Dtn 28,1ff), wenn litera(tu)rsgeschichtlich Jhwh schließlich als Schöpfergott, Vätergott und Exodusgott verstanden wird (s. P^G, P^S, Enneateuch, Pentateuch) oder wenn später atl. und ntl. Segensaussagen in zweiteiligen Bibel-Codices zusammengebunden werden, so handelt es sich auf sehr verschiedenen Stufen um analoge Vorgänge.

Grundsätzlich dieselben Möglichkeiten bestehen im Fall der *horizontal-zwischenmenschlichen Segensrelation*; das trifft allerdings nur dort zu, wo eine Gottheit explizit angeführt wird, konkret also dort, wo eine adverbale Näherbestimmung vorliegt (in Primärtexten: *lyhwh* [wł'šrth]); im AT selten, s. לִפְנֵי יְהוָה Gen 27,7, לִיהוָה Rut 2,20; 3,10 oder לְאֵל עֲלִיּוֹן Gen 14,19).

Dabei sei daran erinnert, dass die *performativen Formulierungen* in den Primärtexten diese adverbale Näherbestimmung durchwegs aufweisen (KAgr 8–10; Arad 16,2f; 21,2f; 40,3; Witwenbitte [s.o.]), und dasselbe trifft auch für das AT zu (wo solche Fälle indes nur in Ps 118,26; 129,8 mit der Präzisierung מִבֵּית יְהוָה bzw. בְּשֵׁם יְהוָה belegt sind [s.a. Gen 27,7]).

Wenn also zwischenmenschliche performative Segensvollzüge in Primärtexten wie (allerdings selten) im AT belegt sind, so lässt sich das Fehlen von Formulierungen der 1. Person Singular im AT schwerlich so erklären, dass sie »weder liturgie- noch literaturfähig geworden« sind¹⁹, sondern dürfte vielmehr mit formgeschichtlichen Gegebenheiten zusammenhängen (s.o. A.II.1.b mit Anm. 14f). Auf jeden Fall ist die sachliche Differenz zwischen diesen primärtextlichen Aussagen und den erwähnten Psalmenformulierungen marginal und beschränkt sich im relevanten Bereich auf stilistische Differenzen (Singular/Plural; Näherbestimmung mit ל/ב²⁰).

Diese performativen Segensformulierungen in Primärtexten und im AT – auf sie wird noch zurückzukommen sein – nehmen also konsequent eine ad-

19 So Müller, *Kolloquialsprache*, 24.

20 Dass die Psalmenaussagen den Segen Jhwhs mit Bezug auf dessen Tempel bzw. Namen präzisieren, markiert selbstverständlich eine wichtige theologische Differenz: Sie hängt mit der Verortung im »Kompendium nachexilischer Zions- und Segenstheologie« des Wallfahrtspsalters zusammen (Zenger, *Wallfahrtspsalmen*, 179, s. 183f.186f; zum Ganzen Leuenberger, *Konzeptionen*, 300ff [Lit.]), ist aber für den hier verhandelten Vergleich mit der Struktur primärtextlicher Aussagen offensichtlich nicht relevant.

verbale Näherbestimmung und damit eine Zuordnung zu Gottheiten vor, womit sie im hier erörterten Sinn prinzipiell christlich rezipierbar sind.

Schwieriger stellt sich eine implizite Bestimmung des Spenders dar, wenn partizipiale Konstruktionen *ohne adverbale Zuordnung* zu einer Gottheit vorliegen (s. in Primärtexten fragmentarisch KAgr 6,1; einmal auf den Felsblöcken; im AT z.B. Gen 27,33; Dtn 7,14; 28,3–6*; 33,24 öfters in Primär- und Sekundärtexten auch von Gottheiten; s.a. die relativ wenigen absoluten Nominalbelege KHin 1,9; s. Arad 28,1,7; Gen 12,2; 27,12; Dtn 11,26f; 28,2; 30,19; 33,1 u.a.); auch hier kommt der situativ-kontextuellen Einbettung entscheidende Bedeutung zu, wie die erhaltenen Kontexte der biblischen Partizipial- und Nominalbelege instruktiv und in vielfältiger Weise zeigen.

(2.6) Auf der *Empfängerseite* sind zunächst die vielfach variierenden menschlichen Adressaten zwischen spezifisch identifiziertem Individuum und umfassender Menschheit unproblematisch; wie bei anderen biblisch-theologischen Problemen lässt sich m.E. etwa im Blick auf die Relation von Israel und Kirche aufgrund der traditions- und wirkungsgeschichtlichen Relationen in der Bibel eine systematische Verhältnisbestimmung vornehmen, bei der »die Kirche« Israel nichts »wegnimmt« und keinen Segen »stiehlt«²¹. Selbstverständlich gilt es dies auch bei praktischen Segensvollzügen transparent zu machen.

Die Problematik im Fall von *Gott als Segensempfänger* wird später erörtert.

Neben den überwiegend an Menschen gerichteten Belegen erhalten im AT – wie in Primärtexten (s. KAgr 6,1) – auch *dinghafte Objekte* Segen; interessant ist, dass hierbei in aller Regel – sei es in göttlicher oder menschlicher Rede – Gott selber als Spender benannt wird (Gen 2,3; 27,27; 39,5; Ex 20,11; Dtn 7,13; 28,12; 33,11.13; Hiob 1,10), während partizipial-offen nur Dtn 28,4f formulieren und performative Vollzüge gänzlich fehlen. Umgekehrt lässt sich durchgehend eine *anthropozentrische* Perspektive beobachten (s.o. B.II–III je z.St.), welche die Objekte den menschlichen Lebenswelten zuordnet und im Blick auf ihre Bedeutung für sie segnet. Diese (recht verstandene) anthropozentrische Perspektive²² der Bibel ist m.E. auch für eine christliche Segens-theologie wegweisend: In dieser Stoßrichtung gilt es – gegenüber einer allzu rigiden evangelischen Tradition, die Segen auf Personen beschränken zu müssen meinte²³ – die Angemessenheit von jussivischem (d.h. nicht-performati-

21 Demgegenüber nimmt diese Problematik bei *Frettlöh*, *Theologie*, 271ff breiten Raum ein (s.a.o. B Anm. 279).

22 Eine solche teilen in der einen oder anderen Form alle Religionen. Sie ist nicht mit einem Anthropomonismus zu verwechseln, der die nicht-menschliche Welt (und bei einer gruppenspezifischen Zuspitzung auch außenstehende Menschen) konsequent funktionalisiert und damit auf ein Mittel zum Zweck reduziert.

23 So etwa Gottes Segen, 60f.63; *C. Käbler*, segnen, 270; differenzierter *Eyslein*, *Gott*, 209ff.299. Demgegenüber verweist *Volp*, *Liturgik* 1, 591f mit Recht auf evangeli-

vem) Segen (mit Nennung des göttlichen Spenders in der 3. Person) für dinghafte Objekte (Gegenstände, Zeiten, Anlässe, Institutionen) zu betonen. Auch hier kommt die Angewiesenheit menschlicher Lebenswelten auf Gottes Segen angemessen zum Ausdruck. Eine kriteriologische Funktion wird dabei – und hier beginnen die Schwierigkeiten bei der heutigen Konkretion einer christlichen Segenstheologie allererst – der Sicherung und Steigerung des menschlichen Lebens (Lebensförderlichkeit) zukommen.

(2.7) Die (systematisch-)theologische *Pointe der vertikalen Segensrelation*, die im alten Israel die große Mehrheit der Segensbelege ausmacht, lässt sich als Verbindung von Gott und Welt bestimmen. Im Fall der *göttlichen Segnung von Menschen (bzw. Objekten)* gibt eine Gottheit Menschen (bzw. Objekten) Anteil an der heilvollen, numinosen Lebenskraft; dadurch werden Gott und Mensch (bzw. Objekt) in einer gemeinsamen Sphäre der Wirklichkeit verbunden: Das Band des Segens bringt und hält Gott und Mensch bzw. Welt in einer gemeinsamen Wirklichkeitssphäre zusammen. Die göttliche Segnung von Welt und Mensch wirkt eine *Wohl und Heil implizierende »Gotthaltigkeit der Welt« bzw. des Menschen selbst*²⁴.

Gerade weil die Unterscheidung von *Gott und Welt (bzw. Mensch)* in der Segensthematik der eisenzeitlichen Religion(erfahrung)en aus dem alten Israel nicht die fundamentale Strukturierung der Wirklichkeit darstellt (sondern vielmehr durch ihre Ausrichtung auf Lebenssicherung und -steigerung »quer« dazu auf die Unterscheidung von *lebensgünstigem Kosmos und lebensfeindlichem Chaos* abhebt), kann sie für die – in exilisch-nachexilischer wie neuzeitlicher Ära auf unterschiedliche Weise zentrale – theologische »Grundunterscheidung zwischen Gott und der Welt«²⁵ interessante und relevante Einsichten beisteuern. Das gilt zumal im Kontext des hierzulande neuerdings zu beobachtenden Revivals natürlicher Religion(erfahrung)en und natürlicher Theologie(n)²⁶.

Diese segenthematische Vermittlungs- bzw. Integrationsleistung, wie sie o. B.II–III im Einzelnen herausgearbeitet und konkretisiert wurde, stellt m.E. einen der zentralen Ausgangspunkte für die systematische Entfaltung einer christlichen Segenstheologie dar. Dabei spielt es dann keine entscheidende Rolle, ob man eher schöpfungstheologische²⁷ oder pneumatologische oder nochmals andere Verortungen favorisiert.

sches Brauchtum, das Segnungen von Dingen durchaus kennt und pflegt; ähnlich *Hahn*, Segen, 39.

24 *Müller*, Segen, 1 (Hervorhebung M.L.), der dies vorsichtiger formuliert (»so etwas wie«, »gleichsam«), s. 1ff.13.31f.

25 *Stolz*, Einführung, 186; s.a. 186ff.204ff; *ders.*, Weltbilder, 139ff.

26 Vgl. dazu *C. Kock*, Theologie, 103ff (Lit.); *C. Link*, RGG⁴ 6, 120ff.

27 So die Vorstöße von exegetischer Seite (s. etwa *Uehlinger*, Segen, 398; *Vetter*, NBL 3, 554; ähnlich, aber insgesamt sehr randständig *Kaiser* [s.o. A Anm. 370]) und von systematischer Seite (s. v.a. *M. Fox*, Segen, dessen Werk hier nicht zu erörtern ist [s.

Im umgekehrten Fall der *menschlichen Segnung Gottes*, die im alten Israel eine – beachtliche – Minderheit von Belegen umfasst, spenden Menschen einer Gottheit (Jhwh, Ba'al) Segen. Dies geschieht zwar nirgends performativ, wird aber – in unterschiedlichen narrativen Einbettungen, die vom wörtlichen Zitat (Gen 9,26; 24,27; Hiob 1,21) über Aufforderungen und Vermutungen (Dtn 8,10; Hiob 2,9; euphemistisch: Hiob 1,5.11; 2,5) bis zum objektiven Bericht aus der allwissenden Erzählperspektive (Hiob 1,21) reichen – verbal (Gen 27,48; Dtn 8,10; Hiob 2,9) oder häufiger mit (den menschlichen Spender zurücknehmenden) Partizipialkonstruktionen (KAgr 7; EGed 3f.6; Gen 9,26; 14,20; 24,27; Dtn 33,20; Hiob 1,21; s. die Psalter-Schlussdoxologien 41,14; 72,19; 89,53; 106,48; s.a. 145,1f.21) formuliert.

Bezüglich der *Semantik* sei zunächst wiederholt, dass die sich bei der vertikalen Relation mit göttlichem wie menschlichem Objekt durchhaltende ברך-Grundkonstellation die Annahme unterschiedlicher Bedeutungen von ברך II* – »segnen« bei menschlichem Objekt, »loben« oder »preisen« bei göttlichem Objekt – sehr unwahrscheinlich macht²⁸. Damit verbunden, aber nicht identisch ist die Frage, ob man diese semantische Einheitlichkeit von ברך auch in der deutschen Übersetzung durchhalten will, wie es m.E. angemessen ist und in dieser Untersuchung getan wird.

Die semantische Einheitlichkeit impliziert eine *theologisch-anthropologische Reziprozität von ברכ*²⁹. Im Horizont der bisher erörterten Aspekte der Segens-Grundkonstellation lässt sich die menschliche Segnung einer Gottheit systematisch m.E. so beschreiben, dass der Segensvollzug des menschlichen Spenders einen *reaktiven Kraftzuwachs Gottes* bewirkt (der abermals zum Menschen zurückströmen kann)³⁰. Dabei sind zwei Aspekte wichtig: (1) Einerseits indi-

dazu Greiner, Segen, 250ff). S. zur systematischen Diskussion den Überblick von Greiner, die selber einen trinitarischen Ansatz entfaltet (a.a.O., 266ff).

28 S.o. A.II.1.c; anders etwa Mitchell, BRK, 146f.170f (s.o. A.III.4 mit Anm. 223) und Scharbert, ThWAT 1, 825, der zwar als einzige Grundbedeutung des verbum dicendi ברך »ehrfurchtsvoll von/zu jemandem reden« annimmt, dies dann aber bezüglich Gott und Mensch ausdifferenziert (s.o. A.III.3 mit Anm. 210f).

29 Entsprechend bestimmt Vetter, Gebete, 15 den »Gegenseitigkeitsbegriff »segnen««. Und auch Frettlöh, Theologie, 401f spricht von einer »asymmetrischen Reziprozität zwischen Gott und Mensch«. (Zum asymmetrischen Aspekt, der nicht bestritten wird, m.E. in den Texten aber auch nicht betont wird, s. im Folgenden.)

Demgegenüber behauptet Wehmeier – im Anschluss an jüdische und ntl. Verwendungsweisen – abschließend: »Nicht der Mensch segnet Gott, sondern Gott segnet den Menschen. Diese Beziehung ist nicht reziprok« (Segen, 231 [Hervorhebung M.L.]). Dazu s.a.o. A.II.1.c mit Anm. 27.

30 Verwiesen sei an dieser Stelle auf den analogen »Topos vom »Verstummen der Lobpreisungen Gottes im Tod« (s. Ps 6,6; 30,10; 88,11; 115,17; Jes 38,18; Sir 17,27f), der als *argumentum ad deum* betont: »Der – drohende – Tod des Menschen hat aber auch Konsequenzen für das Gottsein Gottes«, weil »Gott selbst einen

zieren die kontextuell wiederholt erschließbaren Bezüge auf vorangehende Erfahrungen den *reaktiven Charakter* der Segnung Gottes (KAgr 7; Gen 9,26; 14,20; 24,27; Dtn 33,20); Menschen verorten aufgrund lebensförderlicher (Segens-)Erfahrungen die dafür verantwortlich gemachte Gottheit – durchaus auch preisend, lobend und dankend – in der heilvollen Machtsphäre des Segens, die Gottheit und Mensch (bzw. Welt) miteinander verbindet (oder im Problemfall eben nicht verbindet: Hiob 1,21). Dies kann dann natürlich auch im Vorblick auf zukünftig erhoffte Segenserfahrungen erfolgen, in denen die Segenskraft dann erneut von der Gottheit zum Menschen (bzw. zur Welt) strömen soll (s. Gen 9,26; 24,27.48; Dtn 8,10; 33,20; s.a. Hiob 1,5 bzw. 2,9). (2) Andererseits lässt sich – zumal in den älteren Belegen – eine *magische Funktionsweise* religions- und theologiegeschichtlich kaum widerlegen, und dies wird auch systematisch zu bedenken sein (s. dazu im Folgenden). Dabei ist zum Einen exegetisch zu beachten, dass ja performative Segnungen von Gottheiten, die das stärkste magische ›Potential‹ aufweisen, fehlen. Und zum Andern sei – wie immer man die magischen Funktionen historisch einschätzt und sachlich beurteilt – systematisch auf die Möglichkeit der Interpretation der Segnung Gottes in Analogie zu vertrauteren und in der Regel weniger skeptisch beurteilten Figuren verwiesen, wie sie diejenige von keiner Menschenlosigkeit Gottes oder diejenige der (in Liebe erfolgenden) freien Selbstbestimmung Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen darstellen³¹.

In diesem Zusammenhang sei an *M. Frettlöhs* (pelagianische) Interpretation des Segnens Gottes als Intensivlob und Mitarbeit des Menschen an der Erlösung erinnert, die zwar den reaktiven Charakter berücksichtigt, mit der Erlösung aber m.E. der Segens-thematik eine fremde Kategorie überstülpt, die in ihrer strengen dogmatischen Fassung das theologische Potential der Segens-thematik ebenso überlastet wie die Möglichkeiten des Menschen (s.o. A.III.4 mit Anm. 236).

(2.8) Schließlich ist die bereits wiederholt angesprochene *Selbstwirksamkeit und magische Funktionsweise von Segensvollzügen* zu erörtern, die es m.E. systematisch zu rehabilitieren gilt.

Virulent wird die Frage hauptsächlich – jedoch nicht nur (s. vorab Gen 32,23ff*) – bei der horizontal-zwischenmenschlichen Segensvermittlung; sie findet sich in Primärtexten wie im AT sowohl performativ und dann stets mit adverbialer Zuordnung zu einer Gottheit (KAgr 8–10; Arad 16,2f; 21,2f; 40,3; Witwenbitte; Ps 118,26; 129,8) als auch nicht-performativ und dann mit oder ohne adverbiale Zuordnung zu einer Gottheit (VG: Gen 27*; 49*; s.a. 14,19;

Verlust bzw. eine Niederlage erleidet, wenn er einen Beter dem Tode preisgibt« (*Janowski*, Toten, 25; s. 24ff; *ders.*, Konfliktgespräche, 246ff [Lit.]).

31 Vgl. zur ersten im Anschluss an *K. Barths* Diktum in der Versöhnungslehre (KD 4/3, 133) in erster Linie *E. Jüngel*, Menschenlosigkeit, 332ff; zur zweiten (ebenfalls in Barthscher Tradition) neuerdings etwa *W. Härle*, Dogmatik, 236ff.

22,18/26,4; 24,60; 32,1; 33,11; Dtn: 10,8; 21,5; 24,13; 27,12; 29,12; 33,1.24 [s.a. offen: 28,3ff; 33,13]; P: Gen 28,1.6; 47,7.10; 49,28; Ex 39,43; Lev 9,22f; in Hiob nur in der Dichtung 29,13; 31,20). Die zwischenmenschliche Segensvermittlung mit ihrer – außer bei explizit auf eine Gottheit bezogenen Wünschen – meist vorliegenden Affinität zu magisch-selbstwirksamen Funktionsweisen weist also eine zeitlich recht breite Streuung von der ältesten VG (Gen 27* u.a.) bis zur nachexilischen P auf, wobei die Jhwhbindung ja sehr stark variiert.

Es verhält sich exegetisch also namentlich in den älteren eisenzeitlichen Segenstexten gerade nicht so, dass »die religiösen Urworte Segen und Fluch an das *souveräne Wirken Gottes*« gebunden und »der Verfügungsmacht des Menschen entzogen« sind³² und dass sich in der Bibel Segen – im Unterschied zum Wunsch – immer »in einer *personalen Dreierbeziehung*« vollzieht³³.

Vielmehr stellen sich erst in religions- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen – als Reflexe sekundärer Theologisierungen – zunehmende *Bindungen an eine Gottheit*, d.h. konkret: eine *Jhwhbindung* ein, wie namentlich Gen 27*; 49* und Dtn 28* in aller Deutlichkeit erkennen lassen (s.o. Exkurs 2 und B.II–III je z.St.). Diese Transformations- und Kontextuierungsprozesse gilt es zu beachten, es ist aber deutlich, dass sie die wesentlich magisch-selbstwirksamen Funktionsweisen vieler älterer Segens-Konstellationen nicht aufheben, zumal dies auch in jüngeren Texten gelegentlich noch neu auftritt (s. z.B. P; Gen 14,19f; 24,60; Dtn 33).

Hauptsächlich, aber nicht nur in älteren (v.a. horizontal-zwischenmenschlichen) Segens-Konstellationen ist – unabhängig vom Vorliegen einer adverbialen Bindung des Segens an eine Gottheit³⁴ – die selbstwirksam-magische Funktionsweise von Segen mit Händen zu greifen (s.o. B.II–III je z.St.): Der einmal korrekt vollzogene Segen ist selbständig wirksam und besitzt eine gewisse (mehr oder weniger ausgeprägte) Autonomie gegenüber dem Spender³⁵; der Segensvollzug funktioniert mithin nachgerade *selbstwirksam und insofern magisch*.

Dabei ereignet sich die magisch-selbstwirksame Segensvermittlung entsprechend als *magischer Transfer von Segenskraft* vom Spender zum Empfänger; dieser Vorgang wird im Anschluss an Klaus Koch am besten als Anteilgabe an

32 Hildebrandt, TRE 31, 89 (Hervorhebung M.L.).92; s. 88f.

33 Greiner, Segen, 44 (Hervorhebung M.L.), die im Übrigen den Vollzugscharakter gut herausstellt (s. 44ff.50); ebenso etwa Eyslein, Gott, 63ff; Kähler, segnen, 267.

34 Systematisch kann man die Unterscheidung zwischen direkt wirkendem göttlichen und vermittelt wirkendem menschlichen Seg[n]en vornehmen (s.o. A.II.1.c mit Anm. 30), doch spielt sie in den Texten insgesamt eine untergeordnete Rolle: Das Zusammenspiel wird häufig (v.a. im Dtn, aber etwa auch in Gen 27*) als unausdifferenzierter Synergismus formuliert.

35 Vgl. in diesem Zusammenhang nun – nach der selbständigen Analyse der בָּרַךְ-Vorgänge – auch das parallele Phänomen des selbstwirksamen Fluchs (s.o. A Anm. 30f).

der (relativ) autonomen *heilvollen Wirklichkeitssphäre des Segens* verständlich³⁶, über die der (menschliche oder göttliche) Spender als Segensträger verfügen kann und in der Gottheiten (Jhwh, Ba'al, Ašerah), göttliche Wirkgrößen (Ašerah, Himmel [שָׁמַיִם], Flut [תְּהוֹמִים], Brüste [שָׁדַיִם], Mutterschoß [רֶחֶם]), Berge [הָרִים], Korn [תְּבֵנִים], Most [תִּירוֹשׁ], Wurf [שֶׁנֶר], Zucht [עֲשֵׂתֶרֶת]) und Menschen miteinander verbunden sind (s.o.).

Diese magische Wirklichkeitsmodellierung lässt sich nun m.E. systematisch in Analogie zur (theologisch intensiv aufgenommenen) Sprechakttheorie rezipieren: Ähnlich wie in (auf realistischen Sprachauffassungen basierenden) performativen, poetischen oder religiösen Sprachvollzügen stellt auch »[f]ür ein magisches Sprachverständnis ... die Sprache einen unmittelbaren Faktor der Wirklichkeitsveränderung dar: sie verändert die Welt ... bereits in dem, wie sie ist«³⁷. In Anknüpfung an diese Überlegungen von Hans-Peter Müller scheint mir eine *systematisch-theologische Rehabilitierung magisch-selbstwirksamer Segens-Vorstellungen* angezeigt.

Das bisher (implizit) verwendete Verständnis von magischen Funktionsweisen als auf Partizipation beruhender Selbstwirksamkeit praktischer Religionsvollzüge basiert auf wesentlichen Elementen gängiger *Magie-Definitionen*, obwohl kein allgemein anerkannter Vorschlag existiert³⁸. Neuerdings wird auf breiter Front zu Recht auf »die fließenden Grenzen und die Unterschiede zw[ischen] Rel[igion] und M[agie]« hingewiesen³⁹ und Magie als Teil von Religionen und deren religiösen Symbolsystemen verstanden⁴⁰. Im Blick auf das alte Israel hat Rainer Albertz vor über 15 Jahren moniert: »Eine angemessene ... theologische Bewertung der Magie ... steh[t] noch aus«⁴¹. Dies stellt zur Zeit immer noch ein – auch für die Segensthematik wichtiges⁴² – systematisch-theologisches Desiderat dar, das umfassend auszuarbeiten wäre.

36 S. dazu o. A Anm. 326; ähnlich für die Segensthematik Müller, Segen, 1ff und passim.

37 So Müller, a.a.O., 7; dazu s.o. A.III.4–5 mit Anm. 250; demgegenüber unterscheidet etwa eine semiotische Hermeneutik prinzipiell zwischen Zeichen und Welt (s.o. A.IV.1.a mit Anm. 261).

38 Vgl. C. H. Ratschow, TRE 21, 686; F. A. M. Wiggermann, RGG⁴ 5, 661; Schmitt, Magie, 63ff. S. zur Forschungsdiskussion und zu den erörterten Definitionsmerkmalen v.a. Ratschow, a.a.O., 687ff.690f; Schmitt, a.a.O., 5ff.62ff; Busch, Magie, 12ff und für die Segensthematik systematisch (allerdings allein auf weiter Flur) Greiner, Segen, 104ff, die ihre neutrale Zugangsweise zur Magie durch die folgende Engführung des biblischen Segens auf Gottesvertrauen (120ff) nicht fruchtbar zu machen weiß.

39 H. Streib, RGG⁴ 5, 675; s.a. die Lit. in der vorigen Anm.

40 So nach Wiggermann, RGG⁴ 5, 662; s.a. die Lit. o. Anm. 38.

41 Albertz, TRE 21, 694. Für die systematisch-theologische Beurteilung trifft dies auch nach der exegetischen Monographie von Schmitt, Magie unverändert zu.

42 So führt etwa Albertz, a.a.O., 693 Gen 27* als Beispiel kontagiöser Segensmagie an, während Schmitt, a.a.O., 134ff Segen zu Unrecht von der Magie abgrenzt und auf Jhwh bezieht (s.o. bei Anm. 32f).

Die magische Selbstwirksamkeit von Segen stellt sicherlich die *systematisch-theologisch brisanteste Problematik* dar. Der aufgeklärte Mensch befürchtet hier sofort eine anmaßende Verfügung über Gott, der doch unverfügbar ist (bzw. sich allenfalls christologisch »verfügbar« gemacht hat). Deshalb wird Segen heute in der Regel irgendwo zwischen Magie und Fürbittegebet loziert⁴³. Indes: »Ein Segenswunsch aber ist ... kein Segen«⁴⁴. Demgegenüber belegen die obigen Ausführungen den engen Konnex von Segen – zumindest in vielen frühen Konstellationen aus dem alten Israel – und magischer Selbstwirksamkeit.

Dabei wird auch ein magisch-selbstwirksame Funktionsweisen rehabilitierendes Segensverständnis kritisch auf sachgemäße *Begrenzungen* hinweisen: Am Wichtigsten ist aus altisraelitischer Perspektive zweifellos – und dies gilt ante wie post Christum natum gleichermaßen –, dass die Selbstwirksamkeit des Segens keine »objektive«, extern verfügbare Erfolgsgarantie bedeutet, sondern durch die situative Einbettung (s.o.) eine personale Begrenzung ihres ex opere operato-Charakters einschließt.

(3) Die angeführten Impulse und dabei insbes. der zuletzt genannte Aspekt der oft wichtigen magisch-selbstwirksamen Funktionsweise von Segen gälte es m.E. systematisch zu rezipieren und zu einer *magische Funktionsweisen kritisch integrierenden christlichen Segenstheologie* auszuarbeiten. Die exegetischen Impulse aus dem alten Israel wehren dabei einem theoretischen Überhang theologisch glatter Systembildung, indem sie zur Integration christlich-theologisch vielleicht widerständiger, aber lebenspraktisch bewährter Elemente altisraelitischer Segens-Konstellationen zwingen. Wie sich gezeigt hat, können im alten Israel – und vergleichbare Vorgänge lassen sich auch in christlich geprägten Kontexten der postmodernen Gegenwart beobachten⁴⁵ – magisch-selbstwirksame Segensvorgänge offensichtlich im gewöhnlichen Alltag wie in Extrem-

Im Übrigen ist es bezeichnend, dass – im Gegensatz zu Greiner (s.o. Anm. 38) – noch in der TRE und der RGG⁴ ein Artikel »Magie, systematisch-theologisch/dogmatisch« o.ä. fehlt.

43 So etwa Greiner, Segen, 47ff; Maier, TRE 31, 75; Hildebrandt, TRE 31, 89.92; Kähler, segnen, 261f.

44 Dies konstatiert Cornelius-Bundschuh, TRE 31, 94 im Anschluss an Diebner, Segen, 210ff und Wonneberger, Segen, 1073 völlig zu Recht, wobei im hiesigen Zusammenhang v.a. der fehlende Spendecharakter und die marginalisierte Bedeutung des Segnenden relevant sind.

S. dazu bereits die ältere Front zwischen P. Brunner, Gottesdienst, 201, der meinte, es »wäre kleingläubig«, »nur noch in der Form des Gebetes um Segen« zu bitten, aber nicht »in direkter Anrede zu segnen« (s. 201f), und Schenk, Segen, 133ff, der – im Anschluss an Barth (KD 3/2, 705–712: 707) u.a. – Segen und Fürbitte gleichsetzte, was indes zu Recht keine Gefolgschaft gefunden hat.

In praktisch-theologischer Hinsicht ist darauf zu insistieren, dass hier – auch ohne eschatologischen Vorbehalt – keine durch Verfügbarkeit und Magisierung bewirkte »Baalisierung« des Segens droht (gegen Eyslein, Gott, 283f, der an R. Bohren, Kasualpraxis, 14 u.ö. anschließt).

45 S. dazu o. die einleitenden Bemerkungen zur Segensbedürftigkeit; s.a. knapp etwa Hahn, Segen, 27ff.

situationen auch dann noch für Verständnis und Bewältigung von Lebens- und Wirklichkeitserfahrungen fruchtbar sein, wenn die magisch-selbstwirksamen Voraussetzungen nicht (mehr) vorbehaltlos geteilt, sondern vielmehr bezweifelt und kritisch umgestaltet werden⁴⁶. Denn wer wollte bestreiten, dass solche magisch-selbstwirksamen Segensvollzüge nicht doch – zumindest bisweilen und in Ansätzen – funktionieren? Die »Magie« enthält eben »manchmal mehr Wahrheit als die pure Aufgeklärtheit«⁴⁷.

Insgesamt ist eine derart konzipierte christliche Segenstheologie in der Lage, die *gegenwärtige Segensbedürftigkeit* sensibler wahrzunehmen, als es in der evangelisch-theologischen Tradition bisher meistens der Fall gewesen ist, und darauf zugleich integrativ und kritisch zu reagieren: Sie kann im Anschluss an *altisraelitische Segens-Konstellationen* die spannungsvollen und widersprüchlichen Wirklichkeitserfahrungen (auch des christlichen Glaubens) produktiv aufnehmen und mit ihren Spannungen integrieren – nicht in ein glattes theologisches System, sondern in ein magische Aspekte einschließendes Segens- (und Wirklichkeits)verständnis, das gerade so theologisch interessant und lebenspraktisch »verifizierbar« ist. Eine solche systematisch auszuarbeitende, *magische Funktionsweisen kritisch integrierende christliche Segenstheologie* ist insofern ausbalanciert, als sie einerseits situationssensitiv auf gegenwärtige Segensbedürftigkeiten reagiert, ohne andererseits objektiv-verfügbaren Erfolgsgarantien zu verfallen: In einem christlichen Horizont wird stets bewusst bleiben, dass diesseitiger Segen vom unverfügbaren eschatologischen Heil Gottes (wie es sich in der Ostererfahrung erschlossen hat) unterschieden bleibt und von da her immer noch einmal kritisch eingeholt werden wird. Gleichwohl gibt es – darauf insistieren die altisraelitischen Segens-Konstellationen und dies wäre systematisch-theologisch en détail herauszuarbeiten – auch für den Segen bestimmte *καίροι* mit eigener Qualität und Dynamik: Wohl und Heil diesseitigen Segens manifestieren sich in bestimmten individuellen und kollektiven Lebenssituationen als irdische Fragmente eschatologischen Heils.

46 Im alten Israel lassen sich bekanntlich analoge Prozesse vorab in den Bereichen von Kult und Weisheit verfolgen.

47 *Steffenski*, Segnen, 10; s. *ders.*, Grundgeste, 13.

Literatur

Die in der Arbeit und im Literaturverzeichnis verwendeten Abkürzungen richten sich nach S. M. Schwertner, TRE. Abkürzungsverzeichnis, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin u.a. 1994, einige ergänzende wurden ThWNT 10/1, 53–85 (hg. von G. Kittel/G. Friedrich, Stuttgart 1978) entnommen oder sind nachstehend aufgeführt. Die Kurztitel, nach denen zitiert wird (das erste oder das aussagekräftigste Nomen), werden hier kursiv gesetzt, um Verwechslungen auszuschließen.

Eingearbeitet ist die mir bis zum Abschluss des Manuskripts Ende September 2007 zugänglich gewordene Literatur.

Ergänzende Abkürzungen

AB	The Anchor Bible, Garden City 1964ff.
ABD	The Anchor Bible Dictionary, New York 1992.
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Leipzig 2000ff.
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens, Münster 1988ff.
aram.	aramäisch(es/er).
alphabet.	alphabetisch(es/er).
ATM	Altes Testament und Moderne, Münster 1998ff.
AUS	American University Studies (Series 7: Theology and Religion), New York et al. 1984ff.
BAR	The Biblical Archaeology Review, Washington 1975ff.
BAR.IS	British Archaeological Reports, International Series, Oxford 1978ff.
BInt	Biblical Interpretation, Leiden 1993ff.
BInt.S	Biblical Interpretation Series, Leiden 1993ff.
BZAR	Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden 2000ff.
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology, Leuven 1990ff.
ChrG	Chronistisches Geschichtswerk.
COS	<i>W. W. Hallo (Ed.)</i> , The Context of Scripture, 1. Canonical Compositions from the Biblical World; 2. Monumental Inscriptions from the Biblical World; 3. Archival Documents from the Biblical World, Leiden 1997–2002.
CTSRR	College Theology Society Resources in Religion, Lanham et al. 1985ff.
DCH	<i>D. J. A. Clines (Ed.)</i> , The Dictionary of Classical Hebrew, 1ff, Sheffield 1993ff.
DDD	<i>K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst (Ed.)</i> , Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2., Extensively Revised Ed., Leiden et al. 1999.

- DSD Dead Sea Discoveries. A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature, Leiden 1994ff.
- DtrG Deuteronomistische(s) Geschichtswerk(e).
- EGed En Gedi.
- FoSub Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes, Berlin 2003ff.
- Frg. Fragment(e).
- GAAL Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur, Göttingen 2000ff.
- hb. hebräisch(es/er).
- HBS Herders biblische Studien, Freiburg u.a. 1994ff.
- hl. heilig(es/er).
- HThK Herders Theologischer Kommentar zum AT, Freiburg u.a. 1999ff.
- IDD *C. Uehlinger et al. (Ed.)*, Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East (<http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/index.php>).
- IR Inscriptions Reveal. Documents from the Time of the Bible, the Mishna and the Talmud (Israel-Museum Catalogue 100), Revised 2nd Edition, Jerusalem 1973.
- KAgr Kuntillet 'Ağrud.
- KHin Ketef Hinnom.
- Kol. Kolumne(n).
- Komm. Kommentar(e).
- KStTh Kohlhammer-Studienbücher Theologie, Stuttgart u.a. 1991ff.
- LMG *K. Müller/T. Sundermeier (Hg.)*, Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987.
- M.a.W. Mit anderen Worten.
- N/A²⁷ *Nestle-Aland*, Novum Testamentum Graece, 27., rev. Aufl., Stuttgart 1993.
- NEA Near Eastern Archaeology. A Publication of the American Schools of Oriental Research, Atlanta 1998ff.
- NEAEHL *E. Stern (Ed.)*, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem 1993.
- NIDOTTE *W. A. VanGemeren (Ed.)*, New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, 1–5, 2nd Ed., Grand Rapids 1997.
- NSK Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, Stuttgart 1992ff.
- OBC Orientalia Biblica et Christiana, Wiesbaden 1991ff.
- P Priesterschrift.
- Qom Hîrbet el-Qom.
- REH Rahmenerzählung des Hiobbuchs.
- RÉS Répertoire d'Épigraphie Sémitique.
- SAIS Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Leiden 2002ff.
- SBL.SS Society of Biblical Literature. Symposium Series, Atlanta 1996ff.
- SEL Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, Verona 1984ff.
- TA Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Tel Aviv 1974ff.
- Taf. Tafel(n).
- Theophil. Theophil. Zürcher Beiträge zu Religion und Philosophie, Zürich 1995ff.
- Trans. Transeuphratène, Paris 1989ff.

TSLKHB	Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der hebräischen Bibel, Gütersloh 2003ff.
u.a.	und andere(s/r).
u.ä.	und ähnliche(s/er).
u.U.	unter Umständen.
VG	Vätergeschichte(n).
VTE	Vassal Treaties of Esarhaddon.
VWGTh	Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh 1980ff.
WBC	World Biblical Commentary, Waco 1977ff.
Z.	Zeile(n).
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden 1995ff.

I Quellen (Primäreditionen, Textausgaben, Übersetzungen)

- Ahituv, S.*, *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions. From the Period of the First Commonwealth and the Beginning of the Second Commonwealth (Hebrew, Philistine, Edomite, Moabite, Ammonite and the Bileam Inscription)* (The Biblical Encyclopedia Library 7), Jerusalem 1992.
- Amiran, R.*, A *Cult Stele* from Arad, IEJ 22 (1972), 86–88.
- Avigad, N.*, *Baruch* the Scribe and *Jerahmeel* the King's Son, IEJ 28 (1978), 52–56.
- Avigad, N.*, The Epitaph of a Royal *Steward* from Siloam Village, IEJ 3 (1953), 137–152.
- Avigad, N.*, Excavations in the *Jewish Quarter* of the Old City of Jerusalem, 1971, IEJ 22 (1972), 193–200.
- Avigad, N.*, *Jerahmeel* & *Baruch*, BA 42 (1979), 114–118.
- Avigad, N./Sass, B.*, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem 1997.
- Avigad, N./Yadin, Y.*, A *Genesis Apokryphon*. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll. Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX–XII, Jerusalem 1956.
- Bar-Adon, P.*, An Early Hebrew *Inscription* in a Judean Desert Cave, IEJ 25 (1975), 226–232.
- Barkay, G.*, Ketef Hinnom. A *Treasure* Facing Jerusalem's Walls, Jerusalem 1986.
- Barkay, G.*, The Priestly Benediction on Silver *Plaques* from Ketef Hinnom in Jerusalem, TA 19 (1992), 139–192.
- Barkay, G./Lundberg, M. J./Vaughn, A. G./Zuckerman, B./Zuckerman, K.*, The *Challenges* of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and their Context, NEA 66 (2003), 162–171.
- Barkay, G./Vaughn, A. G./Lundberg, M. J./Zuckerman, B.*, The *Amulets* from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation, BASOR 334 (2004), 41–71.
- Beit-Arieh, I./Cresson, B.*, An Edomite *Ostrakon* from Horvat 'Uza, TA 12 (1985), 96–101.
- Beentjes, P. C.*, The Book of *Ben Sira* in Hebrew: A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts (VT.S 68), Leiden et al. 1997.

- Berger, P.-R., Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch, ZA 64 (1975), 192–234.
- Biblia Hebraica*, hg. von R. Kittel, 3. Aufl., Stuttgart 1973 (zit. als: BHK).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hg. von K. Elliger/W. Rudolph, 4., verb. Aufl., Stuttgart 1990 (zit. als: BHS).
- תורה נביאים וכתובים. *Biblia Hebraica*. Quinta editione. Cum apparatu critico novis curis elaborato ... ed. A. Schenker/Y. A. P. Goldman/A. van der Kooij et al., Stuttgart 2004ff (zit. als: BHQ).
- Bierbrier, M. L./De Meulenaere, H. J. A., Hymne à Taouêret sur une Stèle de Deir el Médineh, in: Sundries in Honour of T. Säve-Söderbergh (BOREAS 13), Uppsala 1984, 23–32.
- Bordreuil, P./Israel, F./Pardee, D., Deux Ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Mousaieff: I) Contribution financière obligatoire pour le temple de YHWH; II) Réclamation d'une veuve auprès d'un fonctionnaire, Semitica 46 (1996), 49–76.
- Bordreuil, P./Israel, F./Pardee, D., King's Command and Widow's Plea. Two New Hebrew Ostraca of the Biblical Period, NEA 61 (1998), 2–13.
- Borger, R., Babylonisch-Assyrische Lesestücke, 1. Die Texte in Umschrift; 2. Elemente der Grammatik und der Schrift. Glossar. Die Texte in Keilschrift, 2., Neubearb. Aufl. Rom 1979.
- Bowman, R. A., An Aramaic Religious Text in Demotic Script, JNES 3 (1944), 219–231.
- Burrows, M., The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, 1. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, 1950; 2. Plates and Transcription of the Manual of Discipline, 1951, New Haven.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris 1881ff (zit. als: CIS).
- Crowfoot, J. W./Crowfoot, G. M./Kenyon, K. M., The Objects from Samaria. With Contributions by S. A. Birnbaum, J. H. Iliffe, J. S. Kirkman, S. Lake, E. L. Sukenik, London 1957.
- Davies, G. I., Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance, 1–2, Cambridge et al. 1991–2003.
- Deutsch, R./Heltzer, M., Forty New Ancient West Semitic Inscriptions, Tel Aviv-Jaffa 1994.
- Deutsch, R./Heltzer, M., New Epigraphic Evidence from the Biblical Period, Tel Aviv-Jaffa 1995.
- Deutsch, R./Heltzer, M., Windows to the Past, Tel Aviv-Jaffa 1997.
- Dever, W. G./Lance, H. D./Wright, G. E., Gezer I. Preliminary Report of the 1964–66 Seasons (AHUC 1), Jerusalem 1970.
- Dietrich, M./Loretz, O., Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah, UF 13 (1981), 201–269.
- Dietrich, M./Loretz, O./Sanmartín, J., The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other Places (KTU: Second, Enlarged Ed.) (ALASP 8), Münster 1995 (zit. als: KTU²).
- DJD 1: D. Barthélemy/J. T. Milik, Qumran Cave 1, Oxford 1955.
- DJD 3: M. Baillet/J. T. Milik/R. de Vaux, Les »petites grottes« de Qumrân: Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, le rouleau de cuivre, Oxford 1962.
- DJD 5: J. M. Allegro, Qumrân Cave 4/1 (4Q158–4Q186), Oxford 1968.
- DJD 10: E. Qimron/J. Strugnell, Qumran Cave 4/5. Miqsat ma'ase ha-torah. In Consultation with Y. Sussmann and A. Yardeni, Oxford 1994.
- DJD 11: E. Eshel/H. Eshel/C. Newsom et al., Qumran Cave 4/6. Poetical and Liturgical Texts, Part 1, Oxford 1998.

- DJD 12: E. Ulrich/F. M. Cross, Qumran Cave 4/7. Genesis to Numbers, Oxford 1994.
- DJD 14: E. Ulrich/F. M. Cross/S. W. Crawford et al., Qumran Cave 4/9. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings, Oxford 1995.
- DJD 23: F. García Martínez/E. J. C. Tigchelaar/A. S. van der Woude, Qumran Cave 11/2. 11Q2–18.20–31, Oxford 1998.
- DJD 29: E. Chazon/T. Elgvin/E. Esbel et al., Qumran Cave 4/20. Poetical and Liturgical Texts, Part 2, Oxford 1999.
- Dobbs-Allsopp, F. W./Roberts, J. J. M./Seow, C. L./Whitaker, R. E., *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven et al. 2005.
- Donner, H./Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. Rößler, 1. Texte (1962), ³1971; 2. Kommentar, 1964; 3. Glossare und Indizes. Tafeln, 1964, Wiesbaden (zit. als: KAI 1–3).
- Dossin, G., L'Inscription de *Fondation* de Iaḥdun-Lim, Roi de Mari, Syria 32 (1955), 1–28.
- Driver, G. R., *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C. Transcribed and Edited with Translation and Notes*, Oxford 1954.
- Dunand, M., *Fouilles de Byblos, I. 1926–1932. Texte – Atlas (BAH 24)*, Paris 1939.
- Ebeling, E., Die akkadische Gebetsserie »*Handerhebung*«. Von neuem gesammelt und herausgegeben (VIOF 20), Berlin 1953.
- Ebeling, E., Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, 1–2 (WVDOG 28/34), Leipzig 1915–1922 (zit. als: KAR 1–2).
- Ebeling, E., *Quellen* zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1–2 (MVG 23/1–3), Leipzig 1919.
- Edel, E., Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Ḫattušili III. von Ḫatti (WVDOG 95), Berlin 1997.
- Galling, K., Textbuch zur Geschichte Israels, 2. neubearb. Aufl., 1968; 3. durchges. Aufl. 1979, Tübingen (zit. als: Galling, TGI²; TGI³).
- Garfinkel, Y./Korn, N./Miller, M. A., *Art from Sha'ar Hagolan: Visions of a Neolithic Village in the Levant*, in: Y. Garfinkel/M. A. Miller (Ed.), *Sha'ar Hagolan, 1: Neolithic Art in Context*, Oxford 2002, 188–208.
- George, A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 1–2, Oxford 2003.
- George, A. R./Al-Rawi, F. N. H., *Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḫasīs*, Iraq 58 (1996), 147–190.
- Gitin, S./Dothan, T./Naveh, J., A Royal Dedicatory Inscription from *Ekron*, IEJ 47 (1997), 1–16.
- Giveon, R., *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum (OBO.A 3)*, Freiburg (Schweiz) u.a. 1985.
- Glanville, S. R. K., *The Instructions of Onksheshonqy. British Museum Papyrus 10508. 1. Introduction, Transliteration, Translation, Notes and Plates (Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum 1/2)*, London 1955.
- Goldschmidt, L. (Hg.), *Der Babylonische Talmud. Neu übertragen*, 1–12, Berlin 1929–1936.
- Herrmann, C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (OBO 138)*, Freiburg (Schweiz) u.a. 1994.
- Herrmann, C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel, II (OBO 184)*, Freiburg (Schweiz) u.a. 2002.

- Hoftijzer, J./Kooij, G. van der*, Aramaic Texts from *Deir 'Alla*. With Contributions by H. J. Frankena ... Preface by P. A. H. de Boer. With 33 Plates and 5 Textfigures (DMOA 19), Leiden 1976.
- Horowitz, W./Oshima, T.*, *Cuneiform in Canaan*. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times; Seth Sanders: Alphabetic Cuneiform Texts, Jerusalem 2006.
- Jaroš, K.*, Hundert Inschriften aus *Kanaan* und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet, Freiburg (Schweiz) 1982.
- Jaroš, K.*, *Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden* (CD-ROM), Mainz 2001.
- Kaiser, O. (Hg.)*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden, Historisch-chronologische Texte, 1982–1985; 2/1. Orakel, Rituale, Bau- und Motivinschriften, Lieder und Gebete, 1986–1991; 2/2. Religiöse Texte, 1988; 3. Weisheitstexte, Mythen und Epen, 1990–1997; Ergänzungslieferung, 2001, Gütersloh (zit. als: TUAT 1–3/Erg.).
- Kamlah, J./Lange, A./Schwidorski, D./Sieker, M.*, Dokumentation neuer Texte, *ZAH* 9 (1996), 89–108.
- Kautzsch, E. (Hg.)*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1–2, Darmstadt 1962.
- Keel, O.*, Corpus der *Stempelsiegel*-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit; *Einleitung* (OBO.A 10), 1995; Katalog Band *I*: Von Tell Abu Fara bis 'Atlit ... (OBO.A 13), 1997, Freiburg (Schweiz) u.a.
- Kletter, R.*, The Judean *Pillar-Figurines* and the Archaeology of Ascherah (BAR.IS 636), Oxford 1996.
- Kümmel, W. G. (Hg.)*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 1–6. In Zusammenarbeit mit C. Habicht u.a., Gütersloh 1973ff (zit. als: JSHRZ).
- Lambert, W. G./Millard, A. R.*, *Atra-Ḥasīs*. The Babylonian Story of the *Flood*. With the Sumerian Flood Story by M. Civil, Oxford, 1969.
- Lapp, P. W.*, The 1963 *Excavation* at Ta'anek, *BASOR* 173 (1964), 4–44.
- Lapp, P. W.*, The 1968 *Excavation* at Tell Ta'anek, *BASOR* 195 (1969), 2–49.
- Livingstone, A.*, *Court Poetry and Literary Miscellanea*. Illustrations ed. by J. Reade (SAA 3), Helsinki 1989.
- Macalister, R. A. S.*, The *Excavation of Gezer* 1902–1905 and 1907–1909, 1–3, London 1912.
- Mesbel, Z.*, Kuntillet 'Ajrud. A Religious *Centre* from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai (Israel-Museum Catalogue 175), Jerusalem 1978.
- Meshorer, Y.*, Ancient Jewish Coinage, 1. Persian Period through Hasmonaeans; 2. Herod the Great through Bar Cochba, New York 1982.
- Meshorer, Y.*, *A Treasury of Jewish Coins*. From the Persian Period to Bar Kokhba, Jerusalem et al. 2001.
- Milik, J. T.*, The Books of *Enoch*. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. With the Collaboration of M. Black, Oxford 1976.
- Naveh, J.*, Hebrew *Graffiti* from the First Temple Period, *IEJ* 51 (2001), 194–207.
- Owen, D. I.*, An Akkadian *Letter* from Ugarit, *TA* 8 (1981), 1–17.
- Parpola, S.*, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki 1993.
- Perrot, J.*, Les deux premières campagnes de fouilles a *Munhatta* (1962–1963). Premiers résultats, *Syria* 41 (1964), 323–345.
- Perrot, J.*, La troisième campagne de fouilles a *Munhatta* (1964), *Syria* 43 (1966), 49–63.
- Porten, B./Yardeni, A.*, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly copied, edited and translated into Hebrew and English, 1. Letters, 1986; 2. Con-

- tracts, 1989; 3. Literature, Accounts, Lists, 1993; 4. Ostraca and assorted Inscriptions, 1999, Winona Lake (zit. als: TADAE 1–4).
- Pritchard, J. B. (Ed.)*, Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament, 2nd Ed. with Supplement, Princeton 1969 (zit. als: ANEP).
- Pritchard, J. B. (Ed.)*, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd Ed. with Supplement, Princeton 1969 (zit. als: ANET).
- Pritchard, J. B. (Ed.)*, The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament, Princeton 1969 (zit. als: ANE.S).
- Renz, J.*, Dokumentation neuer Texte, *ZAH* 12 (1999), 238–245; 13 (2000), 106–120; 14 (2001), 86–98; 15/16 (2002/2003), 176–194.
- Renz, J./Röllig, W.*, Handbuch der althebräischen Epigraphik, 1. Text und Kommentar, 1995; 2/1. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar, 1995; 2/2. Materialien zur althebräischen Morphologie. Siegel und Gewichte, 2003; 3. Texte und Tafeln, 1995, Darmstadt (zit. als: HAE 1; 2/1; 2/2; 3).
- Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Tome 1, 1–500, Paris 1900–1905 (zit. als: RÉ.S).
- Richter, W.*, Biblia Hebraica transcripta: *BHt*, das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet (ATS 33), St. Ottilien 1991–1993.
- Rowe, A.*, A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum, Kairo 1936.
- Rowe, A.*, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan, 2/1. The Temples and the Cult Objects (PPSP), Philadelphia 1940.
- Salonen, E.*, Die Gruß- und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen (StOr 38), Helsinki 1967.
- Scheil, V.*, Textes élamites-sémitiques, quatrième Série (*MDP 10*), Paris 1908.
- Schroer, S./Keel, O.*, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (*IPLAO*). Eine Religionsgeschichte in Bildern, 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg (Schweiz) 2005.
- Schwiderski, D. (Hg.)*, Die alt- und reichsaramäischen *Inschriften*. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions, 2. Texte und Bibliographie (FoSub 2), Berlin u.a. 2004.
- Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes, 1–2, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate, hg. von A. Rahlfs u.a., Göttingen 1931ff.
- Shanks, H.*, *Fingerprint* of Jeremiah's Scribe, *BAR* 22 (2/1996), 36–38.
- Shehata, D.*, Annotierte *Bibliographie* zum altbabylonischen Atramḫasis-Mythos Inūma ilū awīlum (GAAL 3), Göttingen 2001.
- Shuval, M.*, A *Catalogue* of Early Iron Stamp Seals from Israel, in: O. Keel/M. Shuval/C. Uehlinger (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Bd. 3. Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg (Schweiz) u.a. 1990, 67–161.
- Steiner, R. C./Nims, C. F.*, You can't offer your *Sacrifice* and eat it too: A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script, *JNES* 43 (1984), 89–114.
- Stern, E. et al. (Ed.)*, Excavations at Dor, Final Report, I B. Areas A and C: The Finds (Qedem Reports 2), Jerusalem 1995.
- Sukenik, E. L.*, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, The Dead Sea *Scrolls* of the Hebrew University, 1–2, Jerusalem 1955.

- Thissen, H. J.*, Die *Lehre* des Anchescheschonqi (P. BM 10508). Einleitung, Übersetzung, Indices (PTA 32), Bonn 1984.
- Thureau-Dangin, F.*, *Rituel* accadiens, Osnabrück 1975 (EA 1921).
- Ussishkin, D.*, The *Necropolis* from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem, BA 33 (1970), 34–46.
- Ussishkin, D.*, The Village of *Silwan*. The *Necropolis* from the Period of the Judean Kingdom, Jerusalem 1993.
- Vleeming, S. P./Wesseliuss, J. W.*, *Studies* in Papyrus Amherst 63. Essays on the Aramaic Texts in Aramaic/Demotic Papyrus Amherst 63, Vol. 1, Amsterdam 1985.
- Vleeming, S. P./Wesseliuss, J. W.*, *Betel* the Saviour, JEOL 28 (1983/84), 110–140.
- Vogüé, M. de*, Stèle de *Yehawemelek*, Roi de Gebal, CRAI 4/3 (1875), 24–49.
- Zgoll, A.* Die *Kunst* des Betens – Einführung in Texte und Studien zu babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar (AOAT 308), Münster 2003.

II Hilfsmittel (Konkordanzen, Grammatiken, Wörterbücher, Varia)

- Bartelmus, R.*, *Einführung* in das biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben-Ascher – mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch, Zürich 1994.
- Bauer, H./Leander, P.*, *Historische Grammatik* der hebräischen Sprache des Alten Testaments, 1. Einleitung, Schriftlehre, Laut- und Formenlehre. Mit einem Beitrag (§§ 6–9) von P. Kahle und einem Anhang: Verbparadigmen, Halle 1922, ND Hildesheim 1965 (zit. als: *Bauer/Leander*, Grammatik mit Paragraphenangabe).
- Bergsträßer, G.*, *Hebräische Grammatik*. Mit Benutzung der von E. Kautzsch bearb. 28. Aufl. von W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, 1. Einleitung, Schrift- und Lautlehre; 2. Verbum, 7. Nachdruckaufl. der Ausg. 1918, Hildesheim u.a. 1995 (zit. als: *Bergsträßer*, Grammatik 1–2 mit Paragraphenangabe).
- Bible-Works 7*. Program and Databases CD, BDAG and HALOT Modules, Bigfork 2006.
- Botterweck, G. J./Fabry, H.-J./Ringgren, H. (Hg.)*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1–10, Stuttgart, 1973–2000.
- Brockelmann, C.*, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956 (zit. als: *Brockelmann*, Syntax mit Paragraphenangabe).
- Crystal, D.*, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 5th Ed., Malden et al. 2003.
- Duden*. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., hg. vom Wiss. Rat der Dudenredaktion, Mannheim u.a. 1999.
- Gesenius, W.*, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unveränd. ND der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin u.a. 1962 (zit. als: *Gesenius*, WB).
- Gesenius, W.*, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Unter verantwortlicher Mitarbeit von U. Rütterswörden bearb. und hg. von R. Meyer und H. Donner, 18. Aufl., Berlin u.a. 1987ff (zit. als: *Gesenius*, WB¹⁸).

- Gesenius, W.*, Hebräische Grammatik. Völlig umgearb. von E. Kautzsch, 7. Nachdruckaufl. der 28., vielfach verb. und verm. Aufl. 1909, Hildesheim u.a. 1995 (zit. als: *GK*, Grammatik mit Paragraphenangabe).
- Grimm, J./Grimm, W.*, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971.
- Hannig, R.*, Ägyptisches Wörterbuch, 1. Altes Reich und Erste Zwischenzeit (Kulturgeschichte der antiken Welt 98), Mainz 2003.
- Hannig, R.*, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Deutsch – Ägyptisch (2800–950 v.Chr.) (Kulturgeschichte der antiken Welt 86), Mainz 2000.
- Hoftijzer, J./Jongeling, K.*, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions (HdO 1/21,1–2), Leiden u.a. 1995.
- Jenni, E./Westermann, C. (Hg.)*, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 1–2, Gütersloh 1971–1976.
- Joüon, P./Muraoka, T.*, A Grammar of Biblical Hebrew, 1–2 (SubBi 14/1–2), Rom 1991 (zit. als: *Joüon/Muraoka*, Grammatik mit Paragraphenangabe).
- Kluge, F.*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 22. Aufl. unter Mithilfe von M. Bürgisser und B. Gregor völlig neu bearb. von E. Seebold, Berlin u.a. 1989.
- Köhler, L./Baumgartner, W.*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. neu bearb. von W. Baumgartner u.a., 1. 1967; 2. 1974; 3. 1983; 4. 1990; 5. 1995; Suppl. 1996, Leiden u.a. (zit. als: *HAL*).
- Landis Gogel, S.*, A Grammar of Epigraphic Hebrew (SBL Resources for Biblical Study 23), Atlanta 1998.
- Lewandowski, T.*, Linguistisches Wörterbuch, 1–3 (UTB 1518), 5., überarb. Aufl., Heidelberg u.a. 1990.
- Lipiński, E. (Ed.)*, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Turnhout 1992.
- Lisowsky, R.*, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.
- Mandelkern, S.*, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraice atque Chaldaice, 1–2, Graz 1955.
- Meyer, R.*, Hebräische Grammatik, 1–3, 3., neubearb. Aufl., Berlin 1966; 1969; 1972 (zit. als: *Meyer*, Grammatik mit Paragraphenangabe).
- Waltke, B. K./O'Connor, M.*, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.
- Watson, W. G. E.*, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques (JSOT.S 26), Sheffield 1984.

III Übrige Literatur

- Achenbach, R.*, Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11 (EHS.T 422), Frankfurt a.M. u.a. 1991.
- Achenbach, R.*, Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung, ZAR 11 (2005), 122–154.
- Achenbach, R.*, The Pentateuch, the Prophets and the Torah in the 5th and 4th Centuries BCE, in: Lipschits, O./Knoppers, G. N./Alberty, R. (Ed.), Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E, Winona Lake 2007, 253–285.

- Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Ackroyd, P. R., Art. Hand, *NBL* 2, 25–27.
- Aimé-Giron, N., *Adversaria Semitica (III)*, ASAE 40 (1940), 435–460.
- Albani, M./Röse, M., *Altes Testament*, Stuttgart 2002.
- Albertz, R., Art. Isaak, I. Altes Testament; II. Neues Testament, *TRE* 16, 292–298.
- Albertz, R., Art. Magie, II. Altes Testament, *TRE* 21, 691–695.
- Albertz, R., Jahwe allein. Israels Weg zum *Monotheismus* und dessen theologische Bedeutung, in: ders., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 236), Berlin u.a. 2003, 359–382.
- Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CThM.BW 9), Stuttgart 1978.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit; 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT/ATD.Erg 8/1–2), Göttingen 1992.
- Albertz, R., *Segen Gottes. Wo ist er erfahrbar? Wie gehen wir damit um?*, in: ders., *Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will*, Neukirchen-Vluyn 1996, 85–113.
- Al-Ghul, O., *Der Aufbau der nordwestsemitischen Weibinschriften* (vom 10.–4. Jh. v.Chr.) (Diss. phil. [masch.]), Tübingen 1991.
- Alon, D., A Chalcolithic Temple at *Gilath*, BA 40 (1977), 63–65.
- Amiran, R./Ilan, O., *Arad. Eine 5000 Jahre alte Stadt in der Wüste Negev, Israel. Mit einem Beitrag von W. Helck*, Jerusalem u.a. 1992.
- Angerstorfer, A., *Ašerah als »consort of Jahwe« oder Aširtah?*, BN 17 (1982), 7–16.
- Arndt, T., *Überlegungen zur hebräischen Wurzel בָּרַךְ*, Mitteilungen und Beiträge. Forschungsstelle Judentum, Theologische Fakultät Leipzig 9 (1995), 49–54.
- Arneth, M., *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen 2007.
- Assmann, J., *Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit. Vertrag und Monument als Allegorien des Lesens*, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Schrift (Materialität der Zeichen A 12)*, München 1993, 233–255.
- Assmann, J., *Das Bild des Vaters im Alten Ägypten*, in: H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, Stuttgart u.a. 1976, 12–49.
- Assmann, J., *Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion (serfahrung) im Alten Ägypten*, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 269–280.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Assmann, J., *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I. Mit 8 Tafeln hieroglyphischem Textanhang* (MÄSt 19), Berlin 1969.
- Assmann, J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann, J., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München u.a. 2003.
- Assmann, J., *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten*, GöMisZ 25 (1977), 7–43.

- Assmann, J., Die *Zeugung* des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: W. Burkert/F. Stolz (Hg.), *Hymnen in der Alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 131), Freiburg (Schweiz) u.a. 1982, 13–61.
- Audet, J.-P., *Esquisse historique du genre littéraire de la »bénédictio« juive et de l'»eucharistie« chrétienne*, RB 65 (1958), 371–399.
- Aurelius, E., Der *Ursprung* des ersten Gebots, ZThK 100 (2003), 1–21.
- Aurelius, E., *Zukunft* jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch (BZAW 319), Berlin u.a. 2003.
- Avigad, N., The Inscribed *Pomegranate* from the »House of the Lord«, BA 53 (1990), 157–166.
- Badanjak, S., *Götter* und Dämonen, in: *Horizonte. Schweizer Forschungsmagazin* 63 (4/2004), 9–12.
- BAR 31 (2/2005), 58–69: o.A., The Other Shoe. Five Accused of Antiquities Fraud.
- Barben-Müller, C., *Segen* und Fluch, EvTh 55 (1995), 351–373.
- Bar-Ilan, M., Art. Segen/Segen und Fluch, IV. Judentum, TRE 31, 84–88.
- Barkay, G., The Priestly *Benediction* on the Ketef Hinnom Plaques, *Cathedra* 52 (1989), 37–76 (hebräisch).
- Barkay, G./Im, M., *Egyptian Influence* on the Painted Human Figures from Kuntillet 'Ajrud, TA 28 (2001), 288–300.
- Bartelmus, R., Art. םַיִּיִּם, *ThWAT* 8, 204–239.
- Bartelmus, R., *šāmajim – Himmel*. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte, in: B. Janowski/B. Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 87–124.
- Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* 1/1–4/4, Zürich 1952–1967 (zit. als: *Barth*, KD 1/1–4/4).
- Bauernfeind, H./Geier, R. (Hg.), Leben braucht Segen. Segensfeiern. Für alle, die segnen und gesegnet werden wollen*, Freiburg u.a. 2002.
- Bauks, M., Genesis 1 als *Programmschrift* der Priesterschrift (P^s), in: A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BEThL 155), Leuven et al. 2001, 333–345.
- Baum, V. I., *Gesegnet seist Du, Ewiger. Zur Bedeutung* des Segens, *Freiburger Rundbrief* 13 (2006), 195–198.
- Baumgart, N. C., Die *Umkehr* des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22), Freiburg u.a. 1999.
- Baumgarten, O., Art. Segen, *RGG¹* 5, 565–566.
- Beck, M./Schorn, U. (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt* von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin u.a. 2006.
- Beck, P., The *Art* of Palestine during the Iron Age II: Local Traditions and External Influences, in: C. Uehlinger (Ed.), *Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE)* (OBO 175), Freiburg (Schweiz) et al. 2000, 165–183.
- Beck, P., The *Cult-Stands* from *Taanach*: Aspects of the Iconographic Tradition of Early Iron Age Cult Objects in Palestine, in: I. Finkelstein/N. Na'aman (Ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, 352–381.
- Beck, P., The *Drawings* from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud), TA 9 (1982), 3–68.
- Becking, B., Die *Gottheiten* der Juden in Elephantine, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 203–226.

- Becking, B./Dijkstra, M./Korpel, M. C. A./Vriezen, K. J. H. (Ed.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BiSe 77), Sheffield 2001.
- Bellefontaine, E., *The Curses of Deuteronomy 27: Their Relationship to the Prohibitives* (1975), in: D. L. Christensen (Ed.), *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (Sources for Biblical and Theological Study 3), Winona Lake 1993, 256–268.
- Ben-Shlomo, B./Garfinkel, Y., *The Spatial Distribution of the Anthropomorphic Figurines in Area E*, in: Y. Garfinkel/M. A. Miller (Ed.), *Sha'ar Hagolan, 1. Neolithic Art in Context*, Oxford 2002, 209–213.
- Ben-Tor, A. (Ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven et al. 1991.
- Berg, W., *Gott und der Gerechte in der Rahmenerzählung des Buches Ijob*, MThZ 32 (1981), 206–221.
- Berges, U., *Der Ijobrahamen* (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17), BZ 39 (1995), 225–245.
- Berlejung, A., *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 2006, 55–185.
- Berlejung, A., *Ikonophobie und Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament*, in: B. Janowski/M. Köckert (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 208–241.
- Berlejung, A., *Quellen und Methoden*, in: J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 2006, 19–54.
- Berlejung, A., *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg (Schweiz) u.a. 1998.
- Berlejung, A., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, in: B. Janowski/B. Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 465–502.
- Berlejung, A./Schüle, A., *Erwägungen zu den neuen Ostraka aus der Sammlung Mousaieff*, ZAH 11 (1998), 68–73.
- Bertholet, A., *Deuteronomium* (KHC 5), Freiburg u.a. 1899.
- Beyer, H. W., *Art. εὐλογέω κτλ.*, ThWNT 2, 751–763.
- Beyerle, S., *Evidence of a Polymorphic Text. Towards the Text-History of Deuteronomy 33*, DSD 5 (1998), 215–232.
- Beyerle, S., *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), Berlin u.a. 1997.
- Bickermann, E. J., *Bénédiction et Prière*, RB 69 (1962), 524–532.
- Binger, T., *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (JSOT.S 232/Copenhagen International Seminar 2), Sheffield 1997.
- Blanco-Wissmann, F., *»Er tat das Rechte ...«. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12–2Kön 25* (Diss.theol. [masch.]), Zürich 2007.
- Blenkinsopp, J., *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter*, Stuttgart u.a. 1998.
- Blenkinsopp, J., *A Post-exilic lay source in Genesis 1–11*, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 49–61.
- Blenkinsopp, J., *The Structure of P*, CBQ 38 (1976), 275–292.

- Blum, E., Art. Abraham, *RGG⁴ 1*, 70–74.
- Blum, E., Die Komposition der *Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Blum, E., Die literarische *Verbindung* von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 119–156.
- Blum, E., Noch einmal: Jakobs *Traum* in Bethel – Genesis 28,10–22, in: S. L. McKenzie/T. Römer/H. H. Schmid (Ed.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of J. Van Seters (BZAW 294), Berlin et al. 2000, 33–54.
- Blum, E., Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches *Werk* in der hebräischen Bibel?, in: T. C. Römer/K. Schmid (Ed.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 67–97.
- Blum, E., Das sogenannte »Privilegrecht« in Exodus 34,11–26, in: M. Vervenne (Ed.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126), Leuven et al. 1996, 347–366.
- Blum, E., Studien zur Komposition des *Pentateuch* (BZAW 189), Berlin u.a. 1990.
- Blum, E., Von *Gottesunmittelbarkeit* zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: G. Eberhardt/K. Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9–29.
- Boase, E., Life in the Shadows: The Role and Function of *Isaac* in Genesis – Synchronic and Diachronic Readings, VT 51 (2001), 312–335.
- Boecker, H. J., 1. Mose 25,12–37,1. Isaak und Jakob (*ZBK 1/3*), Zürich 1992.
- Boehm, G., Die *Wiederkehr* der Bilder, in: ders. (Hg.), Was ist ein Bild, München 1994, 11–38.
- Boehm, O., The *Binding* of Isaac: An Inner-Biblical Polemic on the Question of »Disobeying« a Manifestly Illegal Order, VT 52 (2002), 1–12.
- Boehm, O., Child *Sacrifice*, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel, VT 54 (2004), 145–156.
- Bobren, R., Unsere *Kasualpraxis* – eine missionarische Gelegenheit? (TEH 83), München 1960.
- Bosshard-Nepustil, E., Vor uns die *Sintflut*. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Flutzerzählung Genesis 6–9 (BWANT 165), Stuttgart 2005.
- Braulik, G., Die *Ausdrücke* für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 11–38.
- Braulik, G., Das Buch *Deuteronomium*, in: E. Zenger u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 136–155.
- Braulik, G., The *Destruction* of the Nations and the Promise of Return: Hermeneutical Observations on the Book of Deuteronomy, Verbum et Ecclesia 25 (2004), 46–67.
- Braulik, G., Deuteronomium, 1. 1,1–16,17 (*NEB 15*), 1986; 2. 16,18–34,12 (*NEB 28*), 1992, Würzburg.
- Braulik, G., Das Deuteronomium und die *Gedächtniskultur* Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*, in: ders., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997, 119–146.
- Braulik, G., Die deuteronomischen *Gesetze* und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145), Stuttgart 1991.
- Braulik, G., *Literarkritik* und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1–6,3 und 29,1–30,10 durch D.

- Knapp, in: ders., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997, 29–61.
- Braulik, G., *Theorien* über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung, in: E. Zenger u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 191–202.
- Bredenkamp, H., *Drehmomente* – Merkmale und Ansprüche des *iconic turn*, in: C. Maar/H. Burda (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 15–26.
- Britt, B., *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text* (JSOT.S 402), London et al. 2004.
- Brown, M. L., Art. 772, NIDOTTE 1, 757–767.
- Brun, L., *Segen und Fluch im Urchristentum* (SNVAO.HF 1/1932), Oslo 1932.
- Brunner, P., Zur Lehre vom *Gottesdienst* der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, Leit. 1 (1952), 83–364.
- Budd, P. J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- Budde, K., Das Buch Hiob. Übersetzt und kommentiert (*HK 2/1*), Göttingen 1896.
- Budde, K., Der *Segen* Mose's. Deut. 33. Erläutert und übersetzt, Tübingen 1922.
- Burckhardt, A., Art. Semiotik, II. Philosophisch-linguistisch, *TRE 31*, 116–134.
- Burrows, E., *The Oracles of Jacob and Balaam* (The Bellarmine Series 3), London 1938.
- Busch, P., *Magie* in neutestamentlicher Zeit (FRLANT 218), Göttingen 2006.
- Campbell, A. F., The Priestly *Text*: Redaction or Source?, in: G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, Freiburg u.a. 1993, 32–47.
- Campbell, A. F./O'Brien, M. A., *Rethinking the Pentateuch. Prolegomena to the Theology of Ancient Israel*, Louisville 2005.
- Campbell, E. F., Art. Shechem. Tell Balâtah, NEAEHL 4, 1345–1354.
- Caquot, A., *Malédiction*s et *Bénédictions* Qoumrâniennes, RHPHR 82 (2002), 3–14.
- Carr, D. M., *Genesis* in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives, in: A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 273–295.
- Carr, D. M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.
- Catastini, A., Note di epigrafia ebraica, I–II, *Henoch 6* (1984), 129–138.
- Chase, D. A., A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ajrûd, BASOR 246 (1982), 63–67.
- Chirichigno, G. C., *Debt-Slavery* in Israel and the Ancient Near East (JSOT.S 141), Sheffield 1993.
- Christensen, D. L., Deuteronomy, 1. 1:1–21:9 (WBC 6A), 2001; 2. 21:10–34:12 (WBC 6B), 2002, Nashville.
- Clines, D. J. A., *Job 1–20* (WBC 17), Dallas 1989.
- Coats, G. W., The *Curse* in God's Blessing. Gen 12,1–4a in the Structure and Theology of the Yahwist, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), *Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1981, 31–41.
- Cohen, C., The Biblical Priestly *Blessing* (Num. 6:24–26) in the Light of Akkadian Parallels, TA 20 (1993), 228–238.
- Collins, J. J., *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis 2004.
- Coogan, M. D., 10 Great *Finds*, BAR 21 (3/1995), 36–47.
- Cornelius-Bundschuh, J., Art. *Segen/Segen und Fluch*, VI. Praktisch-theologisch, *TRE 31*, 93–96.

- Cortese, E., The Priestly Tent (Ex 25–31.35–40). Literary Criticism and the Theology of P Today, SBFLA 48 (1998), 9–30.
- Couroyer, B., Brk et les formules égyptiennes de salutation, RB 85 (1978), 575–585.
- Crawford, T. G., Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age (AUS 7/120), New York et al. 1992.
- Crüsemann, F., Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics, Semeia 66 (1994), 67–77.
- Crüsemann, F., Die Eigenständigkeit der *Urgeschichte*. Ein Beitrag zur Diskussion um den »Jahwisten«, in: J. Jeremias/L. Perliitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29.
- Crüsemann, F., Der erste Segen: Gen 1,26–2,3. Übersetzung und exegetische Skizze, BiKi 58 (2003), 108–118.
- Crüsemann, F., »Ihr sollt ein Segen sein«. Das Motto des Ökumenischen Kirchentages – eine theologische Kritik, ÖR 52 (2003), 3–18.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 2., durchges. und korr. Aufl., Gütersloh 1997.
- Dahmen, U., Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (BBB 110), Frankfurt a.M. 1996.
- Dever, W. G., Art. Qôm, Khirbet el-, NEAEHL 4, 1233–1235.
- Dever, W. G., Ashera, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ‘Ajrûd, BASOR 255 (1984), 21–37.
- Dever, W. G., Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel, Grand Rapids et al. 2005.
- Dever, W. G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm, HUCA 40–41 (1969–1970), 139–204.
- Diebinger, F., Die Funde von Gehinnom, BiLi 59 (1986), 259–261.
- Diebner, B. J., Der sog. »Aaronitische Segen« (Num 6,24–26) – biblischer Text und liturgische Praxis, in: H. Riehm (Hg.), Freude am Gottesdienst. FS für F. Schulz, Heidelberg 1988, 201–218.
- Diebner, B. J., Ein übersehener Iterativ: Die gängige Übersetzung ושמרו *šāmú* (Num 6,27a) als Beispiel inadäquater TNK-Interpretation, DBAT 26 (1988), 138–143.
- Dieckmann, D., Gen 26 als Segenserzählung, BZ 49 (2005), 264–274.
- Dieckmann, D., Segen für Isaak. Eine rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten (BZAW 329), Berlin u.a. 2003.
- Diedrich, F., Zur Literarkritik von Gen 12,1–4a, BN 8 (1979), 25–35.
- Diesel, A. A., Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann, in: A. Wagner (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 23–41.
- Dietrich, W., Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk, RGG⁴ 2, 688–692.
- Dietrich, W., Art. Staat/Staatsphilosophie, I. Altes Testament, TRE 33, 4–8.
- Dietrich, W., Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33), in: J.-D. Macchi/T. C. Römer (Ed.), Jacob. Commentaire à plusieurs voix de/Ein mehrstimmiger Kommentar zu/A Plural Commentary of Gen. 25–36. Mélanges offerts à A. de Pury (MoBi 44), Genève 2001, 197–210.
- Dietrich, W., Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThSt 14), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Dijkstra, M., I Have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel, in: B. Becking/M. Dijkstra/

- M. C. A. Korpel/K. J. H. Vriezen (Ed.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BiSe 77), Sheffield 2001, 17–44.
- Dijkstra, M., *Is Balaam also among the Prophets?*, JBL 114 (1995), 43–64.
- Dillmann, A., *Die Genesis (KEH 11)*, Leipzig ⁵1885.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 1–2 (GAT/ATD.Erg 4/1–2), Göttingen ³2000–2001.
- Donner, H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (SHAW.PH 2/1976), Heidelberg, 1976.
- Dothan, T., *Ekron of the Philistines, I. Where they came from, how they settled down and the place they worshipped in*, BAR 16 (1/1990), 26–35.
- Dozeman, T. B., *The Composition of Ex 32 within the Context of the Enneateuch*, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin u.a. 2006, 175–189.
- Dürr, L., *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient. Ein Beitrag zur Erklärung des Segens des vierten Gebots*, Münster 1926.
- Dubm, B., *Das Buch Hiob (KHC 16)*, Freiburg u.a. 1897.
- Dubm, B., *Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft*, Basel 1889.
- Dunand, M., *Byblos. Son histoire, ses ruines, ses légendes*, Beirut 1963.
- Dunand, M., *Encore la Stèle de Yehavmilk, Roi de Byblos*, BMB 5 (1941), 57–85.
- Ebach, J., *Art. Hiob/Hiobbuch*, TRE 15, 360–380.
- Ebach, J., *Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: ders., *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit*. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 16–47.
- Ebach, J., *Ihr sollt ein Segen sein. Das Leitwort und die Bibel. Eine Problemanzeige*, BiKi 58 (2003), 62–70.
- Ebach, J., *Streiten mit Gott, 1. Hiob 1–20; 2. Hiob 21–42* (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1995–1996.
- Eberhardt, G., *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT 2/23), Tübingen 2007.
- Eco, U., *Einführung in die Semiotik*. Autorisierte deutsche Ausgabe von J. Trabandt (UTB 105), München 1972.
- Edzard, D. O./Grayson, A. K./Otten, H., *Art. Königslisten (und Chroniken)*, RLA 6, 77–135.
- Ego, B., *»Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums«*. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110 (1998), 556–569.
- Eißfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumrānschriften*. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, 3., neubearb. Aufl., Tübingen 1964.
- Elbogen, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2. Nachdr. der 3., verb. Aufl. Frankfurt a.M. 1931, Hildesheim u.a. 1995.
- Elliger, K., *Leviticus (HAT 1/4)*, Tübingen 1966.
- Elliger, K., *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, ZThK 49 (1952), 121–143.
- Emerton, J. A., *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntilet ‘Ajrud*, ZAW 94 (1982), 2–20.

- Emerton, J. A., »Yahweh and his Asherah«: The Goddess or the *Symbol*?, VT 49 (1999), 315–337.
- Endmann, P., Der sogenannte aaronitische *Segen*. Eine Auslegung zu Num 6,22–27, ThGl 92 (2002), 518–537.
- Englbringer, K., *Theologie im Streitgespräch*. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198), Stuttgart 2003.
- Eph'al, I./ Naveh, J., Remarks on the Recently Published Moussaieff *Ostraca*, IEJ 48 (1998), 269–273.
- Eyselein, C., Segnet Gott, was Menschen schaffen? Kirchliche Einweihungshandlungen im Bereich des öffentlichen Lebens (CThM 20), Stuttgart 1993.
- Fabry, H.-J., Der *Altarbau* der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literargeschichte?, in: U. Dahmen/A. Lange/H. Lichtenberger (Hg.), Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2000, 35–52.
- Fabry, H.-J., Deuteronomium 15. *Gedanken* zur Geschwister-Ethik im Alten Testament, ZAR 3 (1997), 92–111.
- Fabry, H.-J., Erst die *Erstgeburt*, dann der Segen. Eine Nachfrage zu Gen 27,1–45, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte. FS für E. Zenger, Würzburg 1989, 51–72.
- Fabry, H.-J., Noch ein *Dekalog!* Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS zum 65. Geburtstag von W. Breuning, Düsseldorf 1985, 75–96.
- Fecht, G., *Metrik* des Hebräischen und Phönizischen (ÄAT 19), Wiesbaden 1990.
- Fensham, F. C., Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern *Vassal-Treaties* and the Old Testament, in: D. L. Christensen (Ed.), A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy (Sources for Biblical and Theological Study 3), Winona Lake 1993, 247–255.
- Fenz, A. K., Auf Jahwes *Stimme* hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (WBTh 6), Wien 1964.
- Fiebig, P., Der Sinn der *Berakha*, MGKK 34 (1929), 201–203.
- Finkelstein, I., The Archaeology of the United *Monarchy*: An Alternative View, Levant 28 (1996), 177–187.
- Finkelstein, I., Bible Archaeology or Archaeology of Palestine in the *Iron Age*? A Rejoinder, Levant 30 (1998), 167–174.
- Finkelstein, I./Silberman, N. A., *The Bible Unearthed*. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts, New York et al. 2001.
- Finsterbusch, K., *Weisung* für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld (FAT 44), Tübingen 2005.
- Firmage, E., *Genesis 1* and the Priestly Agenda, JSOT 82 (1999), 97–114.
- Fischer, G., Die *Josefsgeschichte* als Modell für Versöhnung, in: A. Wénin (Ed.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 243–271.
- Fischer, G., Keine *Priesterschrift* in Ex 1–15?, ZKTh 117 (1995), 203–211.
- Fischer, G., Zur *Lage* der Pentateuchforschung, ZAW 115 (2003), 608–616.
- Fischer, I., Der erkämpfte *Segen* (Gen 32,23–33), BiKi 58 (2003), 99–107.
- Fischer, I., Die *Erzelter* Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin u.a. 1994.
- Fishbane, M., *Biblical Text and Texture*. A Literary Reading of Selected Texts (1979), Oxford 1998.

- Fishbane, M.*, *Composition and Structure in the Jacob Cycle* (Gen 25:19–35:22), *JJS* 26 (1975), 15–38.
- Fohrer, G.*, *Das Buch Hiob (KAT 16)*, Gütersloh 1963.
- Fokkelman, J. P.*, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (BiSe 12), Sheffield ²1991.
- Fowler, J. D.*, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOT.S 49), Sheffield 1988.
- Fox, M.*, *Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von J. Wichmann, München 1991* (englische EA Santa Fe 1983).
- Fraade, S. D.*, *Rhetoric and Hermeneutics in Miqsat Ma'aše Ha-Torah (4QMMT): The Case of the Blessings and Curses*, *DSD* 10 (2003), 150–161.
- Frankfort, H.*, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, New York 1948.
- Frankfort, H.*, *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London 1939.
- Freedman, D. N.*, *The Aaronic Benediction* (Numbers 6:24–26), in: J. W. Flanagan/A. Weisbrod Robinson (Ed.), *No Famine in the Land. Studies in Honor of J. L. McKenzie*, Claremont 1975, 35–48.
- Freedman, D. N.*, *Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry*, in: id., *Pottery, Poetry, and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake 1980, 77–129.
- Freedman, D. N.*, *Yabweh of Samaria and his Asherah*, in: J. R. Huddlestun (Ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of D. N. Freedman*, 1. History and Religion, Grand Rapids et al. 1997, 403–408.
- Frettlöh, M. L.*, *Gott segnen. Systematisch-theologische Überlegungen zur Mitarbeit des Menschen an der Erlösung im Anschluß an Psalm 115*, *EvTh* 56 (1996), 482–510.
- Frettlöh, M. L.*, *Isaak und seine Mütter. Beobachtungen zur exegetischen Verdrängung von Frauen am Beispiel von Gen 24,62–67*, *EvTh* 54 (1994), 427–452.
- Frettlöh, M. L.*, *Eine Klage, einen Namen, einen Segen für Hiobs Frau*, in: K. Butting/G. Minnaard (Hg.), *Hiob. Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur, Kunst*, Wittingen 2003, 65–79.
- Frettlöh, M. L.*, *Der Segen Abigajils und die unmögliche Möglichkeit der Rache Davids. Eine segens- und toratheologische Lektüre von 1Sam 25*, in: C. Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht. FS für F. Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 339–359.
- Frettlöh, M. L.*, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 1998 (⁵2005).
- Freuling, G.*, *»Wer eine Grube gräbt ...«. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Frevel, C.*, *Art. Qudschu*, *NBL* 3, 224–227.
- Frevel, C.*, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, 1–2 (BBB 94/1–2), Weinheim 1995.
- Frevel, C.*, *Eisenzeitliche Kultständer als Medien in Israel/Palästina*, in: H. von Hesberg (Hg.), *Medien der Antike. Kommunikative Qualität und normative Wirkung* (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 1), Köln 2003, 147–202.
- Frevel, C.*, *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch*, in: U. Rütterswörden (Hg.),

- Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58), Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95.
- Frevel, C. (Hg.), *Medien* im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie, Tübingen 2005.
- Frevel, C., Mit *Blick* auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg u.a. 2000.
- Frevel, C., YHWH und die *Göttin* bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 49–75.
- Frevel, C./Konkel, M./Schnocks, J. (Hg.), *Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik* (QD 212), Freiburg u.a. 2005.
- Fripp, E. I., Note on Gen XLIX,24b–26, ZAW 11 (1891), 262–266.
- Frolov, S., The Other *Side* of the *Jabbok*: Genesis 32 as a Fiasco of Patriarchy, JSOT 91 (2000), 41–59.
- Galling, K., Art. Segen, B. Palästina-Syrien, RLV 12, 10–12.
- Gamberoni, J./Lang, B., Art. Theophanie, NBL 3, 828–830.
- Garbini, G., Su un'iscrizione ebraica da Khirbet el-Kom, AION 38 (1978), 191–193.
- García López, F., Analyse littéraire de *Deutéronome*, V-XI, RB 84 (1977), 481–522; 85 (1978), 5–49.
- García López, F., Deut. VI et la *Tradition-Rédaction* du Deutéronome, RB 85 (1978), 161–200; 86 (1979), 59–91.
- García López, F., Un *peuple* consacré. Analyse critique du Deutéronome VII, VT 32 (1982), 438–463.
- Gaster, M., Samaritan Phylacteries and *Amulets*, in: ders., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, New York 1928, 387–461.
- Geoghegan, J. C., The *Time*, Place, and Purpose of the Deuteronomistic History. The Evidence of »Until This Day« (BJSt 347), Providence 2006.
- Gertz, J. C., Von *Adam* zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2–4, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS für O. Kaiser zum 80. Geburtstag*, 1 (BZAW 345/1) Berlin u.a. 2004, 215–236.
- Gertz, J. C., Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in *Exodus 32–34*, in: M. Köckert/E. Blum (Hg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10* (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 88–106.
- Gertz, J. C., Die *Gerichtsorganisation* Israels im deuteronomistischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994.
- Gertz, J. C., Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomistischen *Festkalender*, in: T. Veijola (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Publications of the Finnish Exegetical Society 62), Helsinki 1996, 56–80.
- Gertz, J. C., Die *Stellung* des kleinen geschichtlichen Credo in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS zum 70. Geburtstag von L. Perlitt* (FRLANT 190), Göttingen 2000, 30–45.
- Gertz, J. C., *Tora* und Vordere Propheten, in: ders. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 2006, 187–302.
- Gertz, J. C., *Tradition* und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000.

- Gese, H., Die Frage nach dem *Lebensinn*: Hiob und die Folgen, ZThK 79 (1982), 161–179.
- Gese, H., Jakob, der Betrüger?, in: M. Weippert/S. Timm (Hg.), Meilenstein. Festgabe für H. Donner zum 16. Februar 1995 (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 33–43.
- Gevirtz, S., Simeon and Levi in »The Blessing of Jacob« (Gen. 49:5–7), HUCA 52 (1981), 92–128.
- Gillmayr-Bucher, S., Genesis 24 – ein *Mosaik* aus Texten, in: A. Wénin (Ed.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 521–532.
- Gilula, M., To *Yabweh* Shomron and his Asherah, Shnaton 3 (1978–1979), 129–137. XV–XVI.
- Gitin, S., *Echron* of the Philistines, II. Olive-Oil Suppliers to the World, BAR 16 (2/1990), 33–42.59.
- Giuntoli, F., L'*Officina* della Tradizione. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19–50,26) (AnBib 154), Rom 2003.
- Görg, M., Art. Abwehrmittel, NBL 1, 24–25.
- Görg, M., Art. Jahwe, NBL 2, 260–266.
- Golka, F. W., BECHORAH und BERACHAH: Erstgeburtsrecht und *Segen*, in: S. Beyerle/G. Mayer/H. Strauß (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. FS für H. Seebass zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 133–144.
- Gosse, B., *Abraham* comme figure de substitution à la royauté davidique, et sa dimension internationale à l'époque postexilique, Theoforum 33 (2002), 163–186.
- Gottes *Segen* und die Segenshandlungen der Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz (o.A.), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Gottfriedsen, C., Beobachtungen zum alttestamentlichen *Segensverständnis*, BZ 34 (1990), 1–15.
- Gottfriedsen, C., Die *Fruchtbarkeit* von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen (EHS.T 267), Frankfurt a.M. 1985.
- Grätz, S., Das *Edikt* des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26 (BZAW 337), Berlin u.a. 2004.
- Graupner, A., Der *Elohist*: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Greiner, D., Art. Segen/Segnung, praktisch-theologisch, III., RGG⁴ 7, 1130–1131.
- Greiner, D., Art. Segen und Fluch, V. Theologiegeschichte und dogmatisch, RGG⁴ 7, 1136–1137.
- Greiner, D., *Segen* und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 1998.
- Grözingen, K.-E., Midraschisch erweiterte *Priestesege*n in Qumran, FJB 2 (1974), 39–52.
- Gronenberg, B., »Zieh hinweg aus deinem Land!« *Abraham*, der Mann aus Ur in Chaldäa, in: R. G. Kratz/T. Nagel (Hg.), »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 22–39.
- Groß, H., Ijob (NEB 13), Würzburg 1986.
- Groß, W., Art. Bileam, NBL 1, 300–301.
- Groß, W., *Bileam*. Literar- und formkritische Untersuchungen der Prosa in Num 22–24 (StANT 38), München 1974.
- Groß, W., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der *Priesterschrift*, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart, 1999, 11–36.

- Groß, W., Die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 37–54.
- Groß, W., *Jakob*, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen, Bib. 49 (1968), 321–344.
- Großhans, H.-P., *Die Kirche* – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, Leipzig 2003.
- Großheim, M., Zur *Aktualität* der Lebensphilosophie, in: ders. (Hg.), Perspektiven der Lebensphilosophie. Zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 253), Bonn 1999, 9–20.
- Gruber, M. I., The Many *Faces* of Hebrew פנים נשא lift up the face, ZAW 95 (1983), 252–260.
- Grüneberg, K. N., *Abraham*, Blessing and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context (BZAW 332), Berlin u.a. 2003.
- Grünwaldt, K., *Exil* und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt a.M. 1992.
- Gubel, E. (Ed.), *Art Phénicienne*. La sculpture de tradition phénicienne, Paris 2002.
- Gubler, M.-L., *Segen* und Fluch in der Bibel, Diak. 33 (2002), 11–17.
- Gunkel, H., Genesis. Übersetzt und erklärt (*HK I/I*), Göttingen ⁵1922.
- Gunkel, H./Begrich, J., *Einleitung* in die Psalmen, Göttingen ²1966.
- Hadley, J. M., The *Cult* of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess (UCOP 57), Cambridge 2000.
- Hadley, J. M., The *Fertility* of the Flock? The De-Personalization of Astarte in the Old Testament, in: B. Becking/M. Dijkstra (Ed.), On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of F. van Dijk-Hemmes, Leiden et al. 1996, 115–133.
- Hadley, J. M., Some *Drawings* and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet ‘Ajrud, VT 37 (1987), 180–213.
- Hadley, J. M., The Khirbet El-Qom *Inscription*, VT 37 (1987), 50–62.
- Härle, W., *Dogmatik*, 3. überarb. Aufl., Berlin u.a. 2007.
- Hahn, U., *Segen*. Grundbegriffe Christentum (Gütersloher-TB 688), Gütersloh 2002.
- Hamilton, J. M., *Social Justice* and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15 (SBL.DS 136), Atlanta 1992.
- Haran, M., The Priestly *Blessing* on Silver Plaques. The Significance of the Discovery at Ketef Hinnom, Cathedra 52 (1989), 77–89 (hebräisch).
- Hardmeier, C. (Hg.), *Steine* – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen (ABG 5), Leipzig 2001.
- Hardmeier, C., Zur *Quellenevidenz* biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: ders. (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen (ABG 5), Leipzig 2001, 11–24.
- Hartenstein, F., Altorientalische *Ikonographie* und Exegese des Alten Testaments, in: S. Kreuzer/D. Vieweger/J. Hausmann u.a., Proseminar 1. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart u.a. 2005, 173–186.
- Hartenstein, F., Das »*Angesicht* Jhwhs«. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (Habil. theol. [masch.]), Marburg 2000.
- Hartenstein, F., Der Beitrag der Ikonographie zu einer Religionsgeschichte Kanaans und Israels, VF 40 (1995), 74–85.

- Hartenstein, F., Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, *VF* 48 (2003), 2–28.
- Hartenstein, F., *Wolkendunkel* und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: B. Janowski/B. Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125–179.
- Heckel, U., *Kasualien* als Segenshandlung. Eine theologische Grundlegung der kirchlichen Passageriten, *US* 58 (2003), 188–204.
- Heckel, U., *Der Segen* im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150), Tübingen 2002.
- Heckel, U., *Segnung* und Salbung. Theologische und praktische Überlegungen zur Einführung einer neuen Gottesdienstform, *KuD* 47 (2001), 126–155.
- Heide, M., Die theophoren *Personennamen* der Kuntillet-‘Ağrūd-Inschriften, *WdO* 32 (2002), 110–120.
- Heinemann, J., *Prayer* in the Talmud. Forms and Patterns (SJ 9), Berlin u.a. 1977.
- Heinrich, K., Art. Segen, *EKL*³ 4, 190–194.
- Helfmeyer, F. J., *Segen* und Erwählung, *BZ* 18 (1974), 208–223.
- Hempel, J., Art. Segen und Fluch, I. Religionsgeschichtlich; II. Im AT, *RGG*² 5, 388–393.
- Hempel, J., Die israelitischen Anschauungen von *Segen* und Fluch im Licht altorientalischer Parallelen (1925), in: ders., *Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (BZAW 81), Berlin 1961, 30–113.
- Hempel, J., Das theologische Problem des *Hiob* (1929), in: ders., *Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (BZAW 81), Berlin 1961, 114–173.
- Henderson, M. E., *The Significance of Blessing in Genesis 12–50* (Diss. theol. [masch.]), New Orleans 1977.
- Hermelink, J., Das kirchliche *Recht* des Segnens. Freiheit und Verbindlichkeit im liturgischen Vollzug, *PTh* 90 (2001), 235–251.
- Hermisson, H.-J., *Alttestamentliche Theologie* und Religionsgeschichte Israels (ThLZ.F 3), Leipzig 2000.
- Hermisson, H.-J., Jakobs *Kampf* am Jabbok (Gen 32,23–33), *ZThK* 71 (1974), 239–261.
- Hermisson, H.-J., *Der Segen* (Num 6,22–27), *ThBeitr* 30 (1999), 297–302.
- Hesse, F., *Hiob* (ZBK 14), Zürich 1978.
- Hestrin, R., *The Cult Stand from Ta’anach and its Religious Background*, in: E. Lipiński (Ed.), *Studia Phoenicia V. Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985* (OLA 22), Leuven 1987.
- Hieke, T., *Die Genealogien* der Genesis (HBS 39), Freiburg u.a. 2003.
- Hildebrandt, B., Art. Segen/Segen und Fluch, V. Dogmatisch, *TRE* 31, 88–93.
- Hillers, D. R., Some Performative *Utterances* in the Bible, in: D. P. Wright/D. N. Freedman/A. Hurvitz (Ed.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of J. Milgrom*, Winona Lake 1995, 757–766.
- Hirth, V., Jakobs *Segen* über Ephraim and Manasse (Gen. 48,15f.) als Beispiel frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit, *BN* 86 (1997), 44–48.
- Hölscher, G., *Komposition* und Ursprung des Deuteronomiums, *ZAW* 40 (1922), 161–255.
- Holladay, J. S., Art. Kom, Khirbet el-, *ABD* 4, 97–99.

- Holzinger, H., Genesis (*KHC 1*), Freiburg u.a. 1898.
- Holzinger, H., Numeri (*KHC 4*), Tübingen u.a. 1903.
- Homolka, W., *Segen* und Segnen nach jüdischem Glaubensverständnis, Freiburger Rundbrief 11 (2004), 1179–1185 (<http://www.whomolka.de/PDFs/bracha.pdf> <30.08.2007>).
- Hoop, R. de, Genesis 49 and the Early History of Israel: A *Reply* to J. C. de Moor, UF 32 (2000), 675–706.
- Hoop, R. de, *Genesis 49* in its Literary and Historical Context (OTS 39), Leiden et al. 1998.
- Hoop, R. de, Genesis 49 Revisited: The Poetic *Structure* of Jacob's Testament and the Ancient Versions, in: M. C. A. Korpel/J. M. Oesch (Ed.), Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature (Pericope 4), Assen 2003, 1–32.
- Horst, F., Art. Segen und Fluch, II. Im AT, *RGG*³ 5, 1649–1651.
- Horst, F., Hiob, 1. Hiob 1–19 (*BK 16/I*), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Horst, F., Das *Privileg* Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (1930), in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres hg. von H. W. Wolff (ThB 12), München 1961, 17–154.
- Horst, F., *Segen* und Segenshandlungen in der Bibel (1947), in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres hg. von H. W. Wolff (ThB 12), München 1961, 188–202.
- Houtman, C., Das *Bundesbuch*. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden u.a. 1997.
- Hrouda, B., *Grundlagen* und Methoden, in: ders. (Hg.), Methoden der Archäologie. Eine Einführung in ihre naturwissenschaftlichen Techniken, München 1978, 18–39.
- Hübner, U., Die *Ammoniter*. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v.Chr. (ADPV 16), Wiesbaden 1992.
- Hurwitz, A., The *Date* of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered, HThR 67 (1974), 17–34.
- Hutter, M., *Religionen* in der Umwelt des Alten Testaments, 1. Babylonier, Syrer, Perser (KStTh 4/1), Stuttgart u.a. 1996.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. *Genesis*. Übersetzt und erklärt, Berlin 1934.
- Janowski, B., *Herrschaft* über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von הָרָא, in: G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, Freiburg u.a. 1993, 183–198.
- Janowski, B., *Konfliktgespräche* mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 2., durchges. und erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2003.
- Janowski, B., Die lebendige *Statue* Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS für O. Kaiser zum 80. Geburtstag, 1 (BZAW 345/1) Berlin u.a. 2004, 183–214.
- Janowski, B., Der *Mensch* im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, ZThK 102 (2005), 143–175.
- Janowski, B., *Sühne* als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Janowski, B., Die *Tat* kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«, ZThK 91 (1994), 247–271.
- Janowski, B., *Tempel* und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priester-schriftlichen Heiligtumskonzeption, JBTh 5 (1990), 37–69.

- Janowski, B., Die *Toten* loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 3–45.
- Janowski, B./Zchomelidse, N. (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposion (AGWB 3)*, Stuttgart 2003.
- Jaroš, K., *Die ältesten Fragmente eines biblischen Texts. Zu den Silberamuletten von Jerusalem*, Mainz 1997.
- Jaroš, K., *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qōm*, BN 19 (1982), 31–40.
- Jenni, E., *Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Pi'el in verbesserter Sicht*, ZAH 13 (2000), 67–90.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen*, 1. Die Präposition *Beth*, 1992; 3. Die Präposition *Lamed*, 2000, Stuttgart u.a.
- Jeremias, J., *Art. Theophanie, RGG⁴ 8*, 335–338.
- Jeremias, J., *Gen 20–22 als theologisches Programm*, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag* (BZAW 370), Berlin u.a. 2006, 59–73.
- Jeremias, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- Jeremias, J., *Neuere Entwürfe zu einer »Theologie des Alten Testaments«*, VF 48 (2003), 29–58.
- Jeremias, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), 2., überarb. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1977.
- Jeremias, J., *Vier Jahrzehnte Forschung am Alten Testament – ein Rückblick*, VF 50 (2005), 10–25.
- Jeremias, J./Hartenstein, F., *»JHWH und seine Aschera«. »Offizielle Religion« und »Volksreligion« zur Zeit der klassischen Propheten*, in: B. Janowski/M. Köckert (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 79–138.
- Jidejian, N., *Byblos through the Ages. With a Foreword by M. Dunand*, Beirut 1968.
- Jörns, K.-P., *Segen – und kein Fluch? Überlegungen zur Einheit Gottes im Vorfeld der Praktischen Theologie*, BThZ 1 (1984), 255–273.
- Josuttis, M., *Segenskräfte. Potentiale energetischer Seelsorge*, Gütersloh 2000.
- Jüngel, E., *... keine Menschenlosigkeit Gottes Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, in: ders., *Barth-Studien* (ÖT 9), Gütersloh u.a. 1982, 332–347.
- Junker, H., *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im Alten Testament*, in: J. Coppens/A. Descamps/E. Massaux (Ed.), *Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica* (BETHL 22–23), Paris et al. 1959, 548–558.
- Kähler, C., *Was tun wir, wenn wir segnen?*, ThBeitr 33 (2002), 260–273.
- Kaemmerling, E. (Hg.), *Ikonographie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme. Bildende Kunst als Zeichensystem*, 1 (DuMont-TB 83), Köln 1979.
- Kaiser, O., *Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22*, in: ders., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und bibli-*

- schen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320), Berlin u.a. 2003, 199–224.
- Kaiser, O., *Einleitung* in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 5., grundlegend Neubearb. Aufl., Gütersloh 1984.
- Kaiser, O., Der Gott des Alten Testaments. *Theologie* des AT, 1. Grundlegung (UTB 1747), 1993; 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen (UTB 2024), 1998; 3. Jahwes Gerechtigkeit (UTB 2392), 2003, Göttingen.
- Kaiser, O., *Grundriss* der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, 1. Die erzählenden Werke; 2. Die prophetischen Werke; 3. Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1994.
- Kaiser, O., *Pentateuch* und Deuteronomistisches Geschichtswerk, in: ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (FzB 90), Würzburg 2000, 70–133.
- Kaminski, C. M., *From Noah to Israel. Realization of the Primaeval Blessing After the Flood* (JSOT.S 413), London et al. 2004.
- Kaufmann, Y., *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York 1974.
- Kebekus, N., *Die Joseferzählung*. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50 (Internationale Hochschulschriften), Münster u.a. 1990.
- Keel, O., Art. Iconography and the Bible, *ABD* 3, 358–374.
- Keel, O., Art. Siegelamulett, *NBL* 3, 587–601.
- Keel, O., Fern von Jerusalem. Frühe Jerusalemer *Kulttraditionen* und ihre Träger und Trägerinnen, in: F. Hahn/F.-L. Hossfeld u.a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS L. Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 439–502.
- Keel, O., *Die Geschichte* Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1–2 (OLB 4/1), Göttingen 2007.
- Keel, O., Das Recht der *Bilder*, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode und Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg (Schweiz) u.a. 1992.
- Keel, O., *Sturmgott – Sonnengott – Einziger*. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen, *BiKi* 49 (1994), 82–92.
- Keel, O., *Die Welt* der altorientalischen *Bildsymbolik* und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 5. Aufl., Göttingen 1996.
- Keel, O./Schroer, S., *Eva – Mutter* alles Lebendigen. Frauen und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2004.
- Keel, O./Schroer, S., *Schöpfung*. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Mit 169 Abbildungen, Freiburg (Schweiz) u.a. 2002.
- Keel, O./Uehlinger, C., *Göttinnen*, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), 5. Aufl., Freiburg (Schweiz) u.a. 2001.
- Keel, O./Uehlinger, C., Jahwe und die *Sonnengottheit* von Jerusalem, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? Jahweverehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg (Schweiz) 1994, 269–306.
- Kegler, J., *Hauptlinien* der Hiobforschung seit 1956, in: C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* (CThM.BW 6), 2., erw. Aufl., Stuttgart 1977, 9–25.
- Keller, C. A./Webmeier, G., Art. בָּרַךְ, *THAT* 1, 353–376.
- Keller, S. R., An Egyptian *Analogue* to the Priestly Blessing, in: M. Lubetski/C. Gottlieb/S. Keller (Ed.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to C. H. Gordon* (JSOT.S 273), Sheffield 1998, 338–345.

- Kellermann, D., Die *Priesterschrift* von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditions- geschichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin 1970.
- Kessler, R., Chieftdom oder *Staat*? Zur Sozialgeschichte der frühen Monarchie, in: C. Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), Freiheit und Recht. FS für F. Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2004, 121–140.
- Kessler, R., Die *Querverweise* im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs (Diss. theol. [masch.]), Heidelberg 1972.
- King, P. J./Stager, L. E., *Life* in Biblical Israel (Library of Ancient Israel), Louisville 2001.
- Kittel, R., Art. Segen und Fluch, *RE³* 18, 148–154.
- Kittsteiner, H. D., »Iconic turn« und »innere Bilder« in der *Kulturgeschichte*, in: ders. (Hg.), Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten, München 2004, 153–182.
- Knapp, D., *Deuteronomium 4*. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), Göttingen 1987.
- Knauf, E. A., Art. Israel, II. Geschichte, 1. Allgemein und biblisch, *RGGA* 4, 284–293.
- Knauf, E. A., Art. JHWH, *RGGA* 4, 504–505.
- Knauf, E. A., *Audiatur* et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, *BiKi* 53 (1998), 118–126.
- Knauf, E. A., *Buchschlüsse* in Josua, in: T. C. Römer/K. Schmid (Ed.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 217–224.
- Knauf, E. A., From *History* to Interpretation, in: D. V. Edelman (Ed.), The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOT.S 127), Sheffield 1991, 26–64.
- Knauf, E. A., The Glorious Days of *Manasseh*, in: L. L. Grabbe (Ed.), Good Kings and Bad Kings (Library of Hebrew Bible/OTSt 393; European Seminar in Historical Methodology 5), London 2005, 164–188.
- Knauf, E. A., Grenzen der *Toleranz* in der *Priesterschrift*, *BiKi* 58 (2003), 224–227.
- Knauf, E. A., Ijobs multikulturelle *Heimat*, *BiKi* 59 (2004), 64–67.
- Knauf, E. A., Der *Kanon* und die Bibeln. Die Geschichte vom Sammeln heiliger Schriften, *BiKi* 57 (2002), 193–198.
- Knauf, E. A., Die *Priesterschrift* und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. C. Römer (Ed.), The Future of the Deuteronomistic History (BETHL 147), Leuven et al. 2000, 101–118.
- Knauf, E. A., »Seine *Arbeit*, die Gott geschaffen hatte, um sie auszuführen«. Syntax und Theologie in Gen 2,3, BN 111 (2002), 24–27.
- Knauf, E. A., Towards an Archaeology of the *Hexateuch*, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 275–294.
- Knauf, E. A., Die *Umwelt* des Alten Testaments (NSK 29), Stuttgart 1994.
- Knauf, E. A., War »Biblisch-Hebräisch« eine *Sprache*? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur, *ZAH* 3 (1990), 11–23.
- Knibb, M. A., *Life* and Death in the Old Testament, in: R. E. Clements (Ed.), The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives. Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Cambridge et al. 1989, 395–415.
- Koch, C., Zwischen Hatti und Assur: Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den aramäischen Inschriften von *Sfire*, in: M. Witte/K. Schmid/D. Prechel u.a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche

- Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. Unter Mitarbeit von J. F. Diehl (BZAW 365), Berlin u.a. 2006, 379–410.
- Koch, K., Gestaltet die *Erde*, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zu *dominium terrae* in Genesis 1, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 223–237.
- Koch, K., Gibt es ein *Vergeltungsdogma* im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.
- Koch, K., *P* – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, VT 37 (1987), 446–467.
- Koch, K., Die *Priesterschrift* von Exodus 25–Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung (FRLANT 71), Göttingen 1959.
- Koch, K., Die *Profeten I*. Assyrische Zeit (Urban-TB 280), 3., völlig neu bearb. Aufl., Stuttgart u.a. 1995, 197–260.
- Kock, C., *Natürliche Theologie*. Ein evangelischer Streitbegriff (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 31), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Köckert, M., Art. Erzväter/Erzväter-/Erzelterüberlieferung, *RGG*⁴ 2, 1540–1541.
- Köckert, M., Art. Verheißung, I. Altes Testament, *TRE* 34, 697–704.
- Köckert, M., Leben in Gottes Gegenwart: Wandlungen des Gesetzesverständnisses in der priesterlichen Komposition des *Pentateuch*, in: ders., Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament (FAT 43), Tübingen 2004, 73–107.
- Köckert, M., *Vätergott* und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988.
- Köckert, M., *Wandlungen* Gottes im antiken Israel, BThZ 22 (2005), 3–36.
- Köckert, M., War Jakobs *Gegner* in Gen 32,23–33 ein Dämon?, in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römheld (Hg.), Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 160–181.
- Köhler, L., *Theologie* des Alten Testaments (NTG), 4., überarb. Aufl., Tübingen 1966.
- Köhlmoos, M., Das *Auge* Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999.
- Köhlmoos, M., *Bet-El* – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung (FAT 49), Tübingen 2006.
- Koenen, K., *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie (OBO 192), Freiburg (Schweiz) u.a. 2003.
- Körtner, U. H. J., Die *Totensegnung* als Problem der Beerdigung. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis von Segen und Tod, WuD 17 (1983), 175–198.
- Korpel, M. C. A., The Poetic *Structure* of the Priestly Blessing, JSOT 45 (1989), 3–13.
- Kratz, R. G., »Höre Israel« und *Dekalog*, in: C. Frevel/M. Konkel/J. Schnocks (Hg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (QD 212), Freiburg u.a. 2005, 77–86.
- Kratz, R. G., Die *Komposition* der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Kratz, R. G., Noch einmal: *Theologie* im Alten Testament, in: C. Bultmann/W. Dietrich/C. Levin (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, Göttingen 2002, 310–326.
- Kratz, R. G. (Hg.), *Religion* und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh, 2002.

- Kratz, R. G., *Reste* hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen, NAWG 2/2004, 27–65.
- Kratz, R. G., Der vor- und der nachpriesterschriftliche *Hexateuch*, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 295–323.
- Kraus, H.-J., *Geschichte* der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 4. Aufl., unveränd. Nachdr. der 3., erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1988.
- Krebernik, M./Oorschot, J. van (Hg.), *Polytheismus* und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002.
- Kreuzer, S., Die *Frühgeschichte* Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178), Berlin u.a. 1989.
- Kronholm, T., Art. ׀׀׀׀, *ThWAT* 7, 477–482.
- Krüger, T., »ach ja die seele«. Der Verlust der *Seele* – ein Gewinn für die theologische Anthropologie?, *Hermeneutische Blätter* 2005, 34–41.
- Krüger, T., Anmerkungen zur Frage nach den *Redaktionen* der großen Erzählwerke im Alten Testament, in: T. C. Römer/K. Schmid (Ed.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 47–66.
- Krüger, T., *Geschichtskonzepte* im Ezechielbuch (BZAW 180), Berlin u.a. 1989.
- Krüger, T., *Kritische Weisheit*. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997.
- Krüger, T., Das menschliche *Herz* und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: R. G. Kratz/T. Krüger (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld* (OBO 153), Freiburg (Schweiz) u.a. 1997, 65–92.
- Krüger, T., Der Weg zu einer Konzeption von *Frieden* ohne Kriegführung in der Hebräischen Bibel, in: B. Meissner/O. Schmitt/M. Sommer (Hg.), *Krieg – Gesellschaft – Institutionen*. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte, Berlin 2005, 117–134.
- Krüger, T., Zur Interpretation der Sinai/Horeb-*Theophanie* in Dtn 4,10–14, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS für O. H. Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 85–93.
- Kübel, P., Zum *Aufbau* von Dtn 28, BN 122 (2004), 5–9.
- Kubl, C., Art. Hiobbuch, *RGG*³ 3, 355–361.
- Kubnen, H.-P., *Palästina* in griechisch-römischer Zeit. Mit Beiträgen von L. Mildenberg und R. Wenning (HdA 2/2), München 1990.
- Kundert, L., Die *Opferung*/Bindung Isaaks, 1. Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament (WMANT 78), Neukirchen-Vluyn 1998.
- Kvanvig, H. S., *Roots of Apocalyptic*. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988.
- Lanckau, J., *Der Herr der Träume*. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel (AThANT 85), Zürich 2006.
- Landsberger, B., Die *Eigenbegrifflichkeit* der babylonischen Welt, in: ders./W. von Soden, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft, Darmstadt 1965, 1–18.
- Landsberger, B., Das »gute Wort«, *MAOG* 4 (1929), 294–321.
- Lang, B., Art. Ijob (Buch), *NBL* 2, 215–219.
- Lang, B., Die *Erfindung* des Himmels, *Welt und Umwelt der Bibel* 26 (4/2002), 11–15.

- Lang, B., Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die *Anfänge* des biblischen Monotheismus, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 97–110.
- Lang, B./Schweizer, E., Art. Gott, *NBL* 1, 904–915.
- Lemaire, A., *Abécédaires* et exercices d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique, *JA* 266 (1978), 221–235.
- Lemaire, A., *Date* et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud, *SEL* 1 (1984), 131–143.
- Lemaire, A., *Les Écoles* et la formation de la Bible dans l'ancien Israël (OBO 39), Freiburg (Schweiz) u.a. 1981.
- Lemaire, A., *Les Inscriptions* de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH, *RB* 84 (1977), 595–608.
- Lemaire, A., *Veuve* sans enfants dans le royaume de Juda, *ZAR* 5 (1999), 1–14.
- Lemaire, A., Who or what was Yahweh's *Asherah*?, *BAR* 10 (6/1984), 42–51.
- Lenchak, T. A., »Choose Life!« A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69–30,20 (AnBib 129), Rom 1993.
- Leuenberger, M., Die *10-Siebt-Apokalypse* im Henochbuch. Ihre Stellung im material rekonstruierten Manuskript 4QEn^s und Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen (83–91) und des paränetischen Briefs (92–105), *BN* 124 (2005), 57–102 (Teil 1); 126 (2006), 45–82 (Teil 2).
- Leuenberger, M., *Blessing* in Text and Picture in Israel and the Levant. A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in Hîrbet el-Qom and on the Stela of Yehawmilk of Byblos, *BN* 137 (2008) (im Druck).
- Leuenberger, M., »Deine Gnade ist besser als *Leben*« (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel, *Bib.* 86 (2005), 343–368.
- Leuenberger, M., *Konzeptionen* des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (AThANT 83), Zürich 2004.
- Levin, C., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Levine, B. A., Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary (*AB* 4), 1993; Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary (*AB* 4A), 2000, New York et al.
- Levine, N., *The Curse and the Blessing: Narrative Discourse Syntax and Literary Form*, *JSOT* 27 (2002), 189–199.
- Levinson, B. M., *Deuteronomy* and the Hermeneutics of Legal Innovation, Oxford et al. 1997.
- Liess, K., *Der Weg* des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT 2/5), Tübingen 2004.
- Linafelt, T., The *Undecidability* of בָּרַךְ in the Prologue to Job and beyond, *BI* 4 (1996), 154–172.
- Link, C., Art. *Natürliche Theologie*, *RGG*⁴ 6, 120–124.
- Liss, H., The Imaginary *Sanctuary*: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible, in: O. Lipschits/M. Oeming (Ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 663–689.
- Liwak, R., »Wer eine *Grube* gräbt ...«. Zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel einer Ausgrabung in Jerusalem, in: C. Maier/R. Liwak/K.-P. Jörens (Hg.), *Exegese vor Ort. FS für P. Welten zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2001, 217–247.

- Loader, J. A.*, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions* (CBET 1), Kampen 1990.
- Lohfink, N.*, Die *Abänderung* der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11–13, in: ders., *Studien zum Pentateuch 1* (SBAB 4), Stuttgart 1988, 157–168.
- Lohfink, N.*, Der *Bundesschluß* im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69–32,47, *BZ* 6 (1962), 32–56.
- Lohfink, N.*, Deuteronomium und *Pentateuch*, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 3* (SBAB 20), Stuttgart 1995, 13–38.
- Lohfink, N.*, Das Deuteronomium. *Jahvegesetz* oder Mosegesetz? Die Subjektzuordnung bei Wörtern für »Gesetz« im Dtn und in der dtr Literatur, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 3* (SBAB 20), Stuttgart 1995, 157–165.
- Lohfink, N.*, *Dtn 28,69* – Überschrift oder Kolophon?, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 3* (SBAB 20), Stuttgart 1995, 279–291.
- Lohfink, N.*, *Fortschreibung?* Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 4* (SBAB 31), Stuttgart 2000, 163–203.
- Lohfink, N.*, Das *Hauptgebot*. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20), Rom 1963.
- Lohfink, N.*, Die *buqqîm ûmišpâtîm* im Buch Deuteronomium und ihre *Neubegrenzung* durch Dtn 12,1, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 2* (SBAB 12), Stuttgart 1991, 229–256.
- Lohfink, N.*, *Kultzentralisation* und Deuteronomium. Zu einem Buch von E. Reuter, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 4* (SBAB 31), Stuttgart 2000, 131–161.
- Lohfink, N.*, *Moab* oder Sichem – wo wurde Dtn 28 nach der Fabel des Deuteronomiums proklamiert?, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 4* (SBAB 31), Stuttgart 2000, 205–218.
- Lohfink, N.*, Der Neue *Bund* im Buch Deuteronomium?, *ZAR* 4 (1998), 100–125.
- Lohfink, N.*, Die *Priesterschrift* und die Geschichte, in: ders., *Studien zum Pentateuch 1* (SBAB 4), Stuttgart 1988, 213–253.
- Lohfink, N.*, Die *Sicherung* der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22), in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 1* (SBAB 8), Stuttgart 1990, 305–323.
- Lohfink, N.*, Die *Väter* Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von T. Römer (OBO 111), Freiburg (Schweiz) u.a. 1991.
- Loretz, O.*, Altorientalischer Hintergrund sowie inner- und nachbiblische Entwicklung des aaronitischen *Segens* (Num 6,24–26), *UF* 10 (1978), 115–119.
- Loretz, O.*, *Aschera*, die Gattin von El-Jahwe. Die Entwicklung des bildlosen jüdischen Kults im Lichte der ugaritischen Texte sowie der Inschriften aus Khirbet el-Qôm, Kuntillet 'Ajrud und Tell Miqne, in: M. Dietrich/O. Loretz, »Jahwe und seine Aschera«. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (UBL 9), Münster 1992, 77–172.

- Maag, V.*, *Hiob*. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen (FRLANT 128), Göttingen 1982.
- Maar, C./Burda, H. (Hg.)*, *Iconic Turn*. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004.
- Maas, U./Wunderlich, D.*, *Pragmatik* und sprachliches Handeln. Mit einer Kritik am Funkkolleg »Sprache« (Athenäum Skripten Linguistik 2), Frankfurt a.M. 1972.
- Macaskill, G.*, Revealed *Wisdom* and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity (S.JSJ 115), Leiden et al. 2007.
- Macchi, J.-D.*, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Freiburg (Schweiz) 1999.
- Macuch, R.*, Hermeneutical *Divergencies* between the Samaritan and Jewish Versions of the Blessings on the Patriarchs (Genesis 49 and Deuteronomy 33), in: A. D. Crown/L. Davey (Ed.), *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines III and IV*. FS G. D. Sixdenier (Studies in Judaica), Sydney 1995, 365–379.
- Maiberger, P.*, Art. Granatapfel, *NBL* 1, 949–950.
- Maier, B.*, Art. Segen/Segen und Fluch, I. Religionsgeschichtlich, *TRE* 31, 75–76.
- Mangan, C.*, Blessing and cursing in the prologue of *Targum* Job, in: P. V. M. Flesher (Ed.), *Targum and Scripture*. Studies in Aramaic Translations and Interpretation. In Memory of E. G. Clarke (SAIS 2), Leiden et al. 2002, 225–229.
- Marböck, J.*, Der Hohepriester Simon in *Sir* 50. Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch, in: ders., *Weisheit und Frömmigkeit*. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (ÖBS 29), Frankfurt a.M. u.a., 155–168.
- Marböck, J.*, Die jüngere *Weisheit* im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns*. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. von I. Fischer (HBS 6), Freiburg u.a. 1995, 3–22.
- Margalit, B.*, The Meaning and Significance of *Asherah*, VT 40 (1990), 264–297.
- Margalit, B.*, Some *Observations* on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm, VT 39 (1989), 371–378.
- Martin-Achard, R.*, Remarques sur *Genèse* 26, ZAW 100 Suppl. (1988), 22–46.
- Mastin, B. A.*, A Note on some Inscriptions and Drawings from Kuntillet 'Ajrud, PEQ 137 (2005), 31–32.
- Mathys, H.-P.*, *Dichter* und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg (Schweiz) u.a. 1994.
- Mathys, H.-P. (Hg.)*, *Ebenbild* Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998.
- Mattson, D. L.*, The *Blessing* Themes in the Abraham Story and their Implications for the Date and Purpose of the Story (Ph.D. [masch.]), Michigan 1983.
- Mayes, A. D. H.*, *Deuteronomy* (NCeB), London 1979.
- Mayes, A. D. H.*, *Deuteronomy* 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy, in: D. L. Christensen (Ed.), *A Song of Power and the Power of Song*. Essays on the Book of Deuteronomy (Sources for Biblical and Theological Study 3), Winona Lake 1993, 195–224.
- Mazar, A.*, *Archaeology* of the Land of the Bible 10'000–586 B.C.E. (AB Reference Library), New York et al. 1990.
- McBride, S. D.*, Art. Deuteronomium/Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, I. Deuteronomium, *TRE* 8, 530–543.
- McCarter, P. K.*, Aspects of the *Religion* of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data, in: P. D. Miller/P. D. Hanson/S. D. McBride (Ed.), *Ancient Israelite Religion*. Essays in Honor of F. M. Cross, Philadelphia 1987, 137–155.
- McConville, J. G.*, *Law* and Theology in Deuteronomy (JSOT.S 33), Sheffield 1984.

- Mende, T., *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37) (TThSt 49)*, Trier 1990.
- Merendino, R. P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26 (BBB 31)*, Bonn 1969.
- Mesbel, Z., Art. Kuntillet 'Ajrud, *ABD* 4, 103–109.
- Mesbel, Z., Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai, *BAR* 5 (2/1979), 24–35.
- Mesbel, Z., בנותיה-עני רוד – אהר מתקופת המלוכה בנבול סיני, *Qad.* 9 (1976), 119–124.
- Mettinger, T. N. D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context (CB.OT 42)*, Stockholm 1995.
- Mettinger, T. N. D., *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, in: K. van der Toorn (Ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (CBET 21)*, Leuven 1997, 173–204.
- Mettinger, T. N. D., *JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern*, *ZAW* 117 (2005), 485–508.
- Metzger, M., *Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition*, in: W. Härle/M. Marquardt/W. Nethöfel (Hg.), *Unsere Welt – Gottes Schöpfung. E. Wölfel zum 65. Geburtstag am 16. April 1992 (MThSt 32)*, Marburg 1992, 1–34.
- Meyer-Blanck, M., *Segnen und segnen lassen. Zu M. Frettlöhs Theologie des Segnens*, *EvTh* 60 (2000), 79–82.
- Michel, A., *Wem nützen Glaubensbekenntnisse? Eine Reflexion auf das heilsgeschichtliche Credo in Deuteronomium 26*, *ThQ* 185 (2005), 38–51.
- Millard, M., *Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Miller, P. D., *The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22–27*, *Interp.* 29 (1975), 240–251.
- Miller, P. D., *El, The Creator of Earth*, *BASOR* 239 (1980), 43–46.
- Mitchell, C. K., *The Meaning of BRK »to bless« in the Old Testament (SBL.DS 95)*, Atlanta 1987.
- Mittmann, S., *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*, *ZDPV* 97 (1981), 139–152.
- Mittmann, S., *Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie*, in: R. Kieffer/J. Bergman (Ed.), *La Main de Dieu. Die Hand Gottes*, Tübingen 1997, 19–47.
- Moenikes, A., *Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige*, in: G. Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium (ÖBS 23)*, Frankfurt a.M. 2003, 69–85.
- Moenikes, A., *Tora ohne Mose. Zur Vorgeschichte der Mose-Tora (BBB 149)*, Berlin u.a. 2004.
- Mørstad, E., *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst – Die primären Einführungen zu Dtn. 28,3–6 und 16–19*, Oslo 1960.
- Moor, J. C. de, *Genesis 49 and the Early History of Israel*, in: id./H. F. van Rooy (Ed.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets (OTS 44)*, Leiden et al. 2000, 176–198.
- Moor, J. C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETHL 91)*, Revised and Enlarged Ed., Leuven 1997.
- Morenz, S., Art. Segen und Fluch, I. Religionsgeschichtlich, *RGG*³ 5, 1648–1649.

- Morris, C. W.*, *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie*. Übersetzt von R. Posner unter Mitarbeit von J. Rehbein. Nachwort von F. Knilli (Reihe Hanser 106), München 1972.
- Morrow, W. S.*, *Fortschreibung in Mesopotamian Treaties and in the Book of Deuteronomy*, in: B. M. Levinson/E. Otto (Hg.), *Recht und Ethik im Alten Testament*. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags G. von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (ATM 13), Münster 2004, 111–123.
- Morrow, W. S.*, *Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1–17:13 (SBL.MS 49)*, Atlanta 1995.
- Mowinckel, S.*, *Psalmstudien V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Kristiania 1924.
- Mowinckel, S.*, *The Psalms in Israel's Worship 1–2*, Transl. by D. R. Ap-Thomas, Oxford 1962.
- Mowinckel, S.*, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.
- Mowley, H.*, *The Concept and Content of »Blessing« in the Old Testament*, *BiTr* 16 (1985), 74–80.
- Müller, H.-P.*, *Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiobbuches (ThSt 103)*, Zürich 1970.
- Müller, H.-P.*, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84)*, 3., um Nachträge erw. Aufl., Darmstadt 1995.
- Müller, H.-P.*, *Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnehmung*, in: W. A. M. Beuken (Ed.), *The Book of Job (BETHL 114)*, Leuven 1994, 21–39.
- Müller, H.-P.*, *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntilet 'Ağrūd und Hirbet el-Qōm*, *ZAH* 5 (1992), 15–51.
- Müller, H.-P.*, *Die phönizische Grabinschrift aus dem Zypern-Museum KAI 30 und die Formgeschichte des nordwestsemitischen Epitaphs*, *ZA* 65 (1975), 104–132.
- Müller, H.-P.*, *Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas*, *ZThK* 87 (1990), 1–32.
- Müller, H.-P.*, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109)*, Berlin 1969.
- Müller, H.-P./Riesner, R.*, *Art. Inschriften*, *NBL* 2, 228–233.
- Muffs, Y.*, *The Personhood of God. Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*, Woodstock 2005.
- Murtonen, A.*, *The Use and Meaning of the Word l̄bārek and b̄rākāh in the Old Testament*, *VT* 9 (1959), 158–177.
- Nauerth, T.*, *Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches (BEATAJ 27)*, Frankfurt a.M. u.a. 1997.
- Naumann, B./Pankow, E. (Hg.)*, *Bilder-Denken. Bildlichkeit und Argumentation*, München 2004.
- Naumann, T.*, *Ismael – Abrahams verlorener Sohn*, in: R. Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 70–89.
- Naveh, J.*, *Graffiti and Dedications*, *BASOR* 235 (1979), 27–30.
- Naveh, J./Shaked, S.*, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem ³1998.

- Nebeling, G.*, Die *Schichten* des deuteronomischen Gesetzeskorpus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse von Dtn 12–26 (Diss. theol. [masch.]), Münster 1970.
- Neef, H.-D.*, *Ephraim*. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit (BZAW 238), Berlin u.a. 1995.
- Ngwa, K. N.*, The Hermeneutics of the »Happy« *Ending* in Job 42:7–17 (BZAW 354), Berlin u.a. 2005.
- Nielsburg, G. W. E.*, *1 Enoch 1*. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–109 (Hermeneia), Minneapolis 2001.
- Nicol, G. G.*, The *Chronology* of Genesis: Genesis XXVI 1–33 as »Flashback«, VT 46 (1996), 330–338.
- Nicol, G. G.*, The Narrative *Structure* and Interpretation of Genesis XXVI 1–33, VT 46 (1996), 339–360.
- Niebr, H.*, Auf dem *Weg* zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemkreis, in: B. Janowski/M. Köckert (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 57–78.
- Niebr, H.*, *Religionen* in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas (NEB.Erg 5), Würzburg 1998.
- Niebr, H./Steins, G.*, Art. תַּוֹשָׁב, *ThWAT* 7, 1078–1104.
- Nielsen, E.*, Deuteronomium (*HAT* 1/6), Tübingen 1995.
- Niemann, H. M.*, Kein *Ende* des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12). – Wann begann es?, BiKi 53 (1998), 127–134.
- Niemann, H. M.*, Von *Oberflächen*, Schichten und Strukturen. Was leistet die Archäologie für die Erforschung der Geschichte Israels und Judas?, in: C. Hardmeier (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (ABG 5), Leipzig 2001, 79–121.
- Nihan, C.*, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of *Leviticus* (FAT 2/25), Tübingen 2007.
- Nihan, C./Römer, T. C.*, Le *débat* actuel sur la formation du Pentateuque, in: T. C. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), Introduction à l’Ancien Testament (MoBi 49), Genf 2004, 85–113.
- Noble, W./Davidson, I.*, *Human Evolution*, Language and Mind. A Psychological and Archaeological Inquiry, Cambridge 1996.
- Nocquet, D.*, *Genèse 37* et l’épreuve d’Israël. L’intention du cycle de Joseph, ETR 77 (2002), 13–35.
- Nocquet, D.*, La mort des patriarches, d’Aaron et de Moïse. L’apport de l’écriture sacerdotale à la constitution du *Pentateuque* à l’époque perse, Trans. 29 (2005), 133–153.
- Nöldeke, T.*, *Untersuchungen* zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869.
- Nöth, W.*, Handbuch der *Semiotik*, 2., vollst. neu bearb. und erw. Aufl. mit 89 Abb., Stuttgart u.a. 2000.
- Noort, E.*, For the Sake of *Righteousness*. Abraham’s Negotiations with YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16–33, in: id./E. J. C. Tigchelaar (Ed.), Sodom’s Sin. Genesis 18–19 and its Interpretations (Themes in Biblical Narrative 7), Leiden et al. 2004, 3–15.
- Noort, E.*, Genesis 22: Human *Sacrifice* and Theology in the Hebrew Bible, in: id./E. J. C. Tigchelaar (Ed.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (Themes in Biblical Narrative 4), Leiden et al., 2002, 1–20.
- Noth, M.*, Das 2. Buch Mose. Exodus. Übersetzt und erklärt (*ATD* 5), Göttingen, ⁵1973.
- Noth, M.*, Das 3. Buch Mose. Leviticus. Übersetzt und erklärt (*ATD* 6), Göttingen, ⁵1985.

- Noth, M., Das 4. Buch Mose. Numeri. Übersetzt und erklärt (*ATD* 7), Göttingen 1982.
- Noth, M., Die *Gesetze* im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn (1940), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 6), München 1957, 9–141.
- Noth, M., Die israelitischen *Personennamen* im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung (*BWANT* 46), Stuttgart 1928.
- Noth, M., »Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem *Fluch*«, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 6), München 1957, 155–171.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, ND Darmstadt 1963 (EA Halle 1943).
- Nowell, L., Der narrative *Kontext* von »Segen« im Alten Testament, *Conc(D)* 21 (1985), 81–88.
- Obermann, A., *An Gottes Segen ist alles gelegen*, Neukirchen-Vluyn 1998.
- O'Connell, R. H., Deuteronomy VII 1–26: Asymmetrical *Concentricity* and the Rhetoric of Conquest, *VT* 42 (1992), 248–265.
- O'Connor, M., The Poetic *Inscription* from Khirbet el-Qôm, *VT* 37 (1987), 224–230.
- Oegema, G. S., Review of G. W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108, *RBL* 8/2005 (http://www.bookreviews.org/pdf/1837_3493.pdf <30.08.2007>).
- Oeming, M., Art. אֱלֹהִים , *ThWAT* 7, 1068–1072.
- Oeming, M./Schmid, K. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (*AThANT* 82), Zürich 2003.
- Olyan, S. M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (*SBLMS* 34), Atlanta 1988.
- Oorschot, J. van, Die *Entstehung* des Hiobbuches, in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (*AThANT* 88), Zürich 2007, 165–184.
- Oorschot, J. van, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches* (*BZAW* 1987), Berlin u.a. 1987.
- Oorschot, J. van, »Höre Israel ...!« (*Dtn* 6,4f.) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: M. Krebernik/J. van Oorschot (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (*AOAT* 298), Münster 2002, 113–136.
- Oorschot, J. van, Tendenzen der Hiobforschung, *ThR* 60 (1995), 349–388.
- Oswald, W., Die *Erzeltern* als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von *Gen* 12,10–20 mit Ausblick auf *Gen* 20,21,22–34 und *Gen* 26, *BN* 106 (2001), 79–89.
- Otto, E., Art. Dekalog, I. Altes Testament, *RGGA* 2, 625–628.
- Otto, E., Art. Deuteronomium, *RGGA* 2, 693–696.
- Otto, E., Art. Mosesegen/Moselied, *RGGA* 5, 1546.
- Otto, E., Art. Pentateuch, *RGGA* 6, 1089–1102.
- Otto, E., Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des *Deuteronomiumrabmens* (*FAT* 30), Tübingen 2000.
- Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (*BZAW* 284), Berlin u.a. 1999.
- Otto, E., Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch, *ThR* 67 (2002), 125–155.
- Otto, E., Forschungen zur Priesterschrift, *ThR* 62 (1997), 1–50.
- Otto, E., *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007.
- Otto, E., Gesetzesfortschreibung und *Pentateuchredaktion*, *ZAW* 107 (1995), 373–392.

- Otto, E., Das *Heiligkeitsgesetz* Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: P. Mommer/W. Thiel (Hg.), *Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS für H. Graf Reventlow*, Frankfurt a.M. u.a. 1994, 65–80.
- Otto, E., *Mose. Geschichte und Legende*, München 2006.
- Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch *Exodus*, in: M. Verenne (Ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven et al. 1996, 61–111.
- Otto, E., Die *Paradieserzählung* Gen 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religiösen Kontext, in: A. A. Diesel/R. G. Lehmann/E. Otto et al. (Hg.), »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. D. Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin u.a. 1996, 167–192.
- Otto, E., Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (*an*-)durāru-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische *Erlaßjahr* in Dtn 15, ZAR 3 (1997), 26–63.
- Otto, E., Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte. Literaturbericht 1994–2004, *ThR* 71 (2006), 389–421.
- Otto, E., Sozial- und rechtshistorische *Aspekte* in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht, in: ders., *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (OBC 8), Wiesbaden 1996, 94–111.
- Otto, E., Soziale *Restitution* und Vertragsrecht. *Mīšaru(m)*, (*an*-)durāru(*m*), *kirezi*, *parā tarnumar*, *šmitta* und *d'rôr* in Mesopotamien, Syrien, in der Hebräischen Bibel und die Frage des Rechtstransfers im Alten Orient, RA 92 (1998), 125–160.
- Otto, E., Soziale *Verantwortung* und Reinheit des Landes. Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in Deuteronomium 19–25, in: ders., *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (OBC 8), Wiesbaden 1996, 123–138.
- Otto, E., Theologische *Ethik* des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart u.a. 1994.
- Otto, E., Die *Tora* des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19 [2/2001]), Göttingen 2001.
- Otto, E., *Treueid* und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, ZAR 2 (1996), 1–52.
- Otto, E., Ursprünge der *Bundestheologie* im Alten Testament und im Alten Orient, ZAR 4 (1998), 1–84.
- Otto, E., Die *Vorgeschichte* der Mose-Tora. Zu einem Buch von A. Moenikes, ZAR 11 (2005), 346–350.
- Owczarek, S., Die Vorstellung vom »*Wohnen Gottes inmitten seines Volkes*« in der *Priesterschrift*. Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS.T 625), Frankfurt a.M. u.a. 1998.
- Paap, C., Die *Josephsgeschichte* Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (EHS.T 534), Frankfurt a.M. u.a. 1995.
- Paganini, S., »Wir haben *Wasser* gefunden«. Beobachtungen zur Erzählanalyse von Gen 25,19–26,35, ZAW 117 (2005), 21–35.
- Panofsky, E., *Ikongraphie* und Ikonologie, in: E. Kaemmerling (Hg.), *Ikongraphie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme. Bildende Kunst als Zeichensystem*, 1 (DuMont-TB 83), Köln 1979, 207–225.
- Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture*, 1-2, 1926; 3-4, 1940, London et al.
- Perlitt, L., *Bundestheologie* im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.

- Perlitt, L., Deuteronomium (BK 5/1ff), Neukirchen-Vluyn 1990ff.
- Perlitt, L., »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: ders., Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen 1994, 50–73.
- Person, R. F., The Deuteronomic *School*. History, Social Setting, and Literature (SBL Studies in Biblical Literature 2), Leiden et al. 2002.
- Pezzoli-Olgiati, D., Art. Segen und Fluch, I. Religionsgeschichtlich, RGG⁴ 7, 1131–1132.
- Pezzoli-Olgiati, D., *Imagini* urbane. Interpretazioni religiose della città antica (OBO), Freiburg (Schweiz) u.a. 2002.
- Pfeiffer, H., Art. *Mosesegen*, WiBiLex, 2007 (<http://www.wiblex.de> <30.08.2007>).
- Pfeiffer, H., Das *Heiligtum* von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183), Göttingen 1999.
- Pfeiffer, H., Jahwes *Kommen* von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- Pflug, G., Art. Lebensphilosophie, HWPb 5 (1980), 135–140.
- Plassmann, T. B., The *Signification* of B^ERAKĀ. A Semasiological Study of the Semitic Stem B-R-K, Paris 1913.
- Plöger, J. G., Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische *Untersuchungen* zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967.
- Pola, T., Die ursprüngliche *Priesterschrift*. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^e (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Pola, T., Was ist »Leben« im Alten Testament?, ZAW 116 (2004), 251–252.
- Pope, M. H., Job. Introduction, Translation, and Notes (AB 15), Garden City 1965.
- Posner, R., *Systematik*, in: ders./K. Robering/T. A. Sebeok (Hg.), Semiotik. Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture (HSKW 13/1), Berlin u.a. 1997, 1–14.
- Preuß, H. D., *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982.
- Propp, W. H. C., Exodus 19–40 (AB 2A), New York et al. 2006.
- Puech, E., Art. Palestinian Funerary Inscriptions, ABD 5, 126–135.
- Pury, A. de, Le cycle de *Jacob* comme légende autonome des origines d'Israël, in: J. A. Emerton (Ed.), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43), Leiden et al. 1991, 78–96.
- Pury, A. de, *Genèse 12–36*, in: T. C. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), Introduction à l'Ancien Testament (MoBi 49), Genf 2004, 134–156.
- Pury, A. de, *Gottesname*, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 25–47.
- Pury, A. de, P^G as the Absolute *Beginning*, in: T. C. Römer/K. Schmid (Ed.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128.
- Pury, A. de, Der priesterschriftliche *Umgang* mit der Jakobsgeschichte, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS für O. H. Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 33–60.
- Pury, A. de, *Promesse* divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, 1–2, Paris 1975.
- Pury, A. de, Situer le *Cycle* de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard, in: A. Wénin (Ed.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 213–241.

- Pury, A. de, La tradition patriarcale en *Genèse 12-35*, in: id./T. C. Römer (Ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), 3^e éd. augmentée, Genf 2002, 259–270.
- Pury, A. de/Römer, T. C. (Ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), 3^e éd. augmentée, Genf 2002.
- Rad, G. von, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), 4. unveränd. Aufl., Göttingen 1983.
- Rad, G. von, Das 1. Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt (ATD 2-4), 10., durchges. Aufl., Göttingen 1976.
- Rad, G. von, Das formgeschichtliche Problem des *Hexateuch* (1938), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München 1958, 9–86.
- Rad, G. von, Das *Gottesvolk* im Deuteronomium (1929), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament 2* (ThB 48), München 1973, 9–108.
- Rad, G. von, *Die Priesterschrift* im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet, Stuttgart 1934.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (KTB 2), ¹⁰1992; 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels (KTB 3), ⁹1987, München.
- Radner, K., Assyrische *tuppi adê* als *Vorbild* für Deuteronomium 28,20–44?, in: M. Witte/K. Schmid/D. Prechel u.a. (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*. Unter Mitarbeit von J. F. Diehl (BZAW 365), Berlin u.a. 2006, 355–382.
- Rapp, H. A., *Jakob* in Bet-El. Gen 35,1–15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts (HBS 29), Freiburg u.a. 2001.
- Ratschow, C. H., Art. *Magie*, I. Religionsgeschichtlich, *TRE 21*, 686–691.
- Rauschenbach, B., Art. *Horn*, *NBL 2*, 196.
- Redford, D. B., *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Genesis 37–50) (VT.S 20), Leiden 1970.
- Reindl, J., *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (EThSt 25), Leipzig 1970.
- Reiner, E., *Plague Amulets and House Blessings*, *JNES 19* (1960), 148–155.
- Rendsburg, G. A., *Some False Leads in the Identification of Late Biblical Hebrew Texts: The Cases of Genesis 24 and 1 Samuel 2:27–36*, *JBL 121* (2002), 23–46.
- Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin u.a. 1977.
- Renz, J., *Der Beitrag der althebräischen Epigraphik zur Exegese des Alten Testaments und zur Profan- und Religionsgeschichte Palästinas. Leistung und Grenzen, aufgezeigt am Beispiel der Inschriften des (ausgehenden) 7. Jahrhunderts vor Christus*, in: C. Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen* (ABG 5), Leipzig 2001, 123–158.
- Reuter, E., *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12* (BBB 87), Frankfurt a.M. 1993.
- Ringgren, H., Art. *תָּיִבָה*, *ThWAT 2*, 874–898.
- Ringgren, H./Rüterswörden, U./Simian-Yofre, H., Art. *עֵבֶר*, *ThWAT 5*, 982–1012.
- Roeck, B., *Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit*. Mit 66 Abbildungen, Göttingen 2004.

- Röllig, W., Zur *Typologie* und Entstehung der babylonischen und assyrischen Königslisten, in: ders. (Hg.), *lišān miḥḥurti*. FS W. Freiherr von Soden (AOAT 1), Neukirchen-Vluyn 1969, 265–277.
- Römer, T. C., Brève *présentation* du débat actuel sur le Pentateuque: Le Pentateuque toujours en question, in: A. de Pury/T. C. Römer (Ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), 3^e éd. augmentée, Genf 2002, VII–XXXIX.
- Römer, T. C., La *construction* du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraires de la bible hébraïque, in: id./K. Schmid (Ed.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 9–34.
- Römer, T. C., *Entstehungsphasen* des »deuteronomistischen Geschichtswerkes«, in: M. Witte/K. Schmid/D. Prechel u.a., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*. Unter Mitarbeit von J. F. Diehl (BZAW 365), Berlin u.a. 2006, 49–74.
- Römer, T. C., La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois: Ouvertures vers la *Diaspora*. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque, in: D. Böhler/I. Himbaza/P. Hugo (Ed.), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à A. Schenker* (OBO 214), Freiburg (Schweiz) u.a. 2005, 285–294.
- Römer, T. C., La *formation* du Pentateuque: Histoire de la Recherche, in: id./J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Genf 2004, 67–84.
- Römer, T. C. (Ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven et al. 2000.
- Römer, T. C., Hauptprobleme der gegenwärtigen *Pentateuchforschung*, ThZ 60 (2004), 289–307.
- Römer, T. C., L'*Histoire* deutéronomiste (Deutéronome–2Rois), in: id./J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Genf 2004, 234–250.
- Römer, T. C., *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg (Schweiz) u.a. 1990.
- Römer, T. C., Qui est *Abraham*? Les différents figures du patriarche dans la Bible hébraïque, in: id. (Ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (EssBib 28), Genf 1997, 13–33.
- Römer, T. C., Recherches actuelles sur le *Cycle* d'Abraham, in: A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 179–211.
- Römer, T. C., *The So-called Deuteronomistic History*. A Sociological, Historical and Literary Introduction, London et al. 2005.
- Römer, T. C., *Tendances* dualistes dans quelques écrits bibliques de l'époque perse, Trans. 23 (2002), 45–58.
- Römer, T. C., *Transformations* in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On »Book-Finding« and other Literary Strategies, ZAW 109 (1997), 1–11.
- Römer, T. C./Macchi, J.-D./Nihan, C. (Ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Genf 2004.
- Römer, T. C./Pury, A. de, *Deuteronomistic Historiography* (DH): History of Research and Debated Issues, in: A. de Pury/T. C. Römer/J.-D. Macchi (Ed.), *Israel Constructs its*

- History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research (JSOT.S 306), Sheffield 2000, 24–141.
- Rösel, H. N., Zur *Formulierung* des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom, BN 35 (1986), 30–36.
- Rösel, M., Die Interpretation von *Genesis 49* in der Septuaginta, BN 79 (1995), 54–70.
- Rösel, M., Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der *Bileamgestalt*, Bib. 80 (1999), 506–524.
- Rofé, A., The Book of Deuteronomy: A *Summary*, in: id., Deuteronomy. Issues and Interpretation (Old Testament Studies), London et al. 2002, 1–13.
- Rofé, A., The *Covenant* in the Land of Moab (Dtn 28,69–30,20): Historico-Literary, Comparative, and Formcritical Considerations, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985, 310–320.
- Rofé, A., An *Enquiry* into the Betrothal of Rebekah, in: E. Blum/C. Macholz/E. W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für R. Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 27–39.
- Rofé, A., The *Strata* of the Law about the Centralization of Worship in Deuteronomy and the History of the Deuteronomistic Movement, in: id., Deuteronomy. Issues and Interpretation (Old Testament Studies), London et al. 2002, 97–101.
- Rogerson, J./Davies, P. R., Was the Siloam *Tunnel* Built by Hezekiah?, BA 59 (1996), 138–149.
- Rohde, M., Der *Knecht* Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch (ABG 26), Leipzig 2007.
- Rollefson, G. O., Prehistoric *Time*, in: G. W. Ahlström, The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest (JSOT.S 146), Sheffield 1993, 72–111.
- Rollefson, G. O., *Ritual* and Ceremony at Neolithic Ain Ghazal (Jordan), Paléorient 9/2 (1983), 29–38.
- Rollston, C. A., Are they genuine? Laboratory *Analysis* of the Moussaïeff Ostraca using the Scanning Electron Microscope (SEM) with an Energy Dispersive X-Ray Microanalyzer (EDS), NEA 61 (1998), 8–9.
- Rose, M., 5. Mose, 1. 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze; 2. 5. Mose 1–11 und 26–34. Rahmenstücke zum Gesetzkorpus (ZBK 5), Zürich 1994.
- Rose, M., *Deutéronome*, in: T. C. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), Introduction à l'Ancien Testament (MoBi 49), Genf 2004, 211–227.
- Rose, M., *Genèse 28,10–22*. L'exégèse doit muer en herméneutique théologique, in: J.-D. Macchi/T. C. Römer (Ed.), Jacob. Commentaire à plusieurs voix de/Ein mehrstimmiger Kommentar zu/A Plural Commentary of Gen. 25–36. Mélanges offerts à A. de Pury (MoBi 44), Genève 2001, 77–86.
- Ross, A. P., *Creation and Blessing*. A Guide to the Study and Exposition of Genesis, Grand Rapids 1988.
- Roth, W., Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, TRE 8, 543–552.
- Rouillard, H., La Péricope de *Balaam* (Nombres 22–24). La prose et les »oracles« (EtB 4), Paris 1985.
- Rudolph, W., Die *Josefsgeschichte*, in: P. Volz/W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert (BZAW 63), Gießen 1933, 143–183.
- Rüterswörden, U., Das Buch Deuteronomium (NSK 4), Stuttgart 2006.

- Ruppert, L., Abraham und die *Ostkönige* (Gen 14), in: G. J. Selz (Hg.), FS für B. Kienast. Zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen (A-OAT 274), Münster 2003, 423–446.
- Ruppert, L., *Genesis*. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Gen 1,1–11,26 (FzB 70), 2003; 2. Gen 11,27–25,18 (FzB 98), 2002; 3. Gen 25,19–36,43 (FzB 106), 2005, Würzburg.
- Ruppert, L., *Die Josephserzählung* der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (StANT 11), München 1965.
- Ruwe, A., »Heiligkeitsgesetz« und »Priesterschrift«. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2 (FAT 26), Tübingen 1999.
- Ruwe, A., *The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story* (Exod 19:1–Num 10:10*), in: R. Rendtorff/R. A. Kugler (Ed.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception* (VT.S 93), Leiden et al. 2003, 55–78.
- Sass, B., *The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism*, in: ders./C. Uehlinger (Ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991* (OBO 125), Freiburg (Schweiz) u.a. 1993, 194–256.
- Sauerländer, W., *Iconic turn? Eine Bitte um Ikonoklasmus*, in: C. Maar/H. Burda (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 407–426.
- Scagliarini, F., *Osservazioni sulle Iscrizioni di Kuntillet 'Ağrud*, RSO 63 (1989), 199–212.
- Schäfer, P., *Art. Benediktionen*, I. Judentum, *TRE* 5, 560–562.
- Schäfer-Lichtenberger, C., *JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7*, BZ 40 (1996), 194–218.
- Schaper, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31), Tübingen 2001.
- Schaper, J., *Auf der Suche nach dem alten Israel? Text, Artefakt und »Geschichte Israels« in der alttestamentlichen Wissenschaft vor dem Hintergrund der Methodendiskussion in den Historischen Kulturwissenschaften*, ZAW 118 (2006), 1–21.181–196.
- Scharbert, J., *Art. אֱרֶר*, *ThWAT* 1, 437–451.
- Scharbert, J., *Art. בָּרַךְ*, *ThWAT* 1, 808–841.
- Scharbert, J., *Art. Segen*, *BThW³*, 1240–1249.
- Scharbert, J., *Art. Segen, II. Biblisch*, *LThK²* 9, 590–592.
- Scharbert, J., »Fluchen« und »Segnen« im Alten Testament, *Bib.* 39 (1958), 1–26.
- Scharbert, J., *Genesis 1–11* (*NEB* 5), 1983; *Genesis 12–50* (*NEB* 16), 1986, Würzburg.
- Scharbert, J., *Die Geschichte der bārûk-Formel*, BZ 17 (1973), 1–28.
- Scharbert, J., »Gesegnet sei Abram vom Höchsten Gott«? Zu Gen 14,19 und ähnlichen Stellen im Alten Testament, in: W. Groß/H. Irsigler/T. Seidl (Hg.), *Text, Methode und Grammatik. W. Richter zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1991, 387–401.
- Scharbert, J., *Numeri* (*NEB* 27), Würzburg 1992.
- Scharbert, J., *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, 1. Väterfluch und Vätersegen (BBB 14), Bonn 1958.
- Schatz, W., *Genesis 14*. Eine Untersuchung (EHS.T 2), Bern u.a. 1972.
- Schauerte, G./Hossfeld, F.-L./Kindl, E.-M./Lamberty-Zielinski, H., *Art. אָרָר*, *ThWAT* 7, 117–147.
- Scheffczyk, L. (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969.
- Schellenberg, A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO 188), Freiburg (Schweiz) u.a. 2002.
- Schellenberg, A., *Hiob und Ipuwer*. Zum Vergleich des alttestamentlichen Hiobbuchs mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den *Admonitions* im Besonderen, in: T. Krü-

- ger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 55–79.
- Schellenberg, A., »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«. Die Erzählung von Jakobs Kampf am *Jabbok* (Gen 32,23–33) und deren Rezeption im Werk von Schütz und Bach, *Hermeneutische Blätter* 2/2003, 24–34.
- Schelske, A., Die kulturelle Bedeutung von *Bildern*. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation, Wiesbaden 1997.
- Schenk, W., *Der Segen im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie* (ThA 25), Berlin 1967.
- Schenker, A., Die *Segnung* des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3, in: ders., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien* (OBO 172), Freiburg (Schweiz) u.a. 2000, 41–51.
- Schmid, H., Art. *Baruch*, A. Jüdisch, *JAC* 17 (1974), 177–185.
- Schmid, H. H., Art. *Frieden*, II. Altes Testament, *TRE* 11, 605–610.
- Schmid, H. H., *Der sogenannte Jabwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.
- Schmid, H. H., šalôm. »*Frieden*« im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart 1971.
- Schmid, K., Buchtechnische und sachliche Prolegomena zur *Enneateuchfrage*, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag* (BZAW 370), Berlin u.a. 2006, 1–14.
- Schmid, K., Das *Deuteronomium* innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2Kön, in: E. Otto/R. Achenbach (Hg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, 193–211.
- Schmid, K., *Differenzierungen* und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 11–38.
- Schmid, K., *Erzväter* und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmid, K., *Fülle* des Lebens oder erfülltes Leben? Religionsgeschichtliche und theologische Überlegungen zur Lebensthematik im Alten Testament, in: E. Herms (Hg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik. Kongreßband des XI. Europäischen Kongresses für Theologie*, 15.–19. September 2002 in Zürich (VWGTh 24), Göttingen 2004, 154–164.
- Schmid, K., Die *Geschichte* im Credo. Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs alttestamentlichen Glaubens, in: P. Bühler/E. Campi/H. J. Läubli (Hg.), *»Freiheit im Bekenntnis«. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich 2000, 129–149.
- Schmid, K., Gibt es »*Reste* hebräischen Heidentums« im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 105–120.
- Schmid, K., Das Hiobproblem und der *Hiobprolog*, in: M. Oeming/K. Schmid, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid* (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 1–34.
- Schmid, K., Hatte *Wellhausen* recht? Das Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomiums in den Königebüchern, in: M. Witte/K. Schmid/D. Prechel u.a.

- (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. Unter Mitarbeit von J. F. Diehl (BZAW 365), Berlin u.a. 2006, 23–47.
- Schmid, K.*, *Himmelsgott*, Weltgott und Schöpfer. »Gott« und der »Himmel« in der Literatur des Zweiten Tempels, *JBTh* 10 (2005), 111–148.
- Schmid, K.*, Innerbiblische *Schriftauslegung*. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS für O. H. Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 1–22.
- Schmid, K.*, Israel am *Sinai*. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: M. Köckert/E. Blum (Hg.), *Gottes Volk am Sinai*. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 9–40.
- Schmid, K.*, Die *Josephsgeschichte* im Pentateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten*. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 83–118.
- Schmid, K.*, Der *Pentateuchredaktor*. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34, in: T. C. Römer/K. Schmid (Ed.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 183–197.
- Schmid, K.*, Persische Reichsautorisation und Tora, *ThR* 71 (2006), 494–506.
- Schmid, K.*, Die *Rückgabe* der Verheißungsgabe. Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS für O. Kaiser zum 80. Geburtstag, 1 (BZAW 345/1) Berlin u.a. 2004, 271–300.
- Schmid, K.*, Die *Unteilbarkeit* der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, *ZAW* 114 (2002), 21–39.
- Schmid, K.*, Die *Veränderungen* innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten zwanzig Jahren und ihre theologische Relevanz (unveröffentlicht).
- Schmid, K.*, Die *Versöhnung* zwischen Jakob und Esau (Genesis 33,1–11), in: J.-D. Macchi/T. C. Römer (Ed.), *Jacob*. Commentaire à plusieurs voix de/Ein mehrstimmiger Kommentar zu /A Plural Commentary of Gen. 25–36. *Mélanges offerts à A. de Pury* (MoBi 44), Genève 2001, 211–226.
- Schmidt, B. B.*, *The Aniconic Tradition*. On Reading Images and Viewing Texts, in: D. V. Edelman (Ed.), *The Triumph of Elohim*. From Yahwisms to Judaisms (CBET 13), Kampen 1995, 75–107.
- Schmidt, B. B.*, *Israel's Beneficent Dead*. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition (FAT 11), Tübingen 1994.
- Schmidt, L.*, Das 4. Buch Mose. Numeri, Kap. 10,11–36,13 (*ATD* 7/2), Göttingen 2004.
- Schmidt, L.*, *Bileam*. Vom Seher zum Propheten Jahwes. Die literarischen Schichten der Bileam-Perikope (Num 22–24), in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS für O. Kaiser zum 80. Geburtstag, 1 (BZAW 345/1) Berlin u.a. 2004, 333–351.
- Schmidt, L.*, »De Deo«. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22 ff. und von Hi 1 (BZAW 143), Berlin u.a. 1976.
- Schmidt, L.*, *Israel ein Segen für die Völker?* (Das Ziel des jahwistischen Werkes – eine Auseinandersetzung mit H. W. Wolff), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (BZAW 263), Berlin u.a. 1998, 1–17.
- Schmidt, L.*, Jakob erschleicht sich den väterlichen *Segen*. Literarkritik und Redaktion von Genesis 27,1–45, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (BZAW 263), Berlin u.a. 1998, 85–109.

- Schmidt, L.*, Literarische Studien zur *Josephsgeschichte*, in: A. Aejmelaeus/L. Schmidt, The Traditional Prayer in the Psalms. Literarische Studien zur Josephsgeschichte (BZAW 167), Berlin u.a. 1986, 121–297.
- Schmidt, L.*, Die Priesterschrift in der *Josephsgeschichte* (Gen 37; 39–50), in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin u.a. 2006, 111–123.
- Schmidt, L.*, Studien zur *Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin u.a. 1993.
- Schmidt, L.*, *Väterverheißungen* und Pentateuchfrage, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch (BZAW 263), Berlin u.a. 1998, 110–136.
- Schmidt, W. H.*, *Einführung* in das Alte Testament, 5., erw. Aufl., Berlin u.a. 1995.
- Schmidt, W. H.*, Die *Schöpfungsgeschichte* der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1964.
- Schmitt, H.-C.*, *Arbeitsbuch* zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften. Mit 5 Karten (UTB 2146), Göttingen 2005.
- Schmitt, H.-C.*, Eschatologische *Stammesgeschichte* im Pentateuch. Zum Judaspruch von Gen 49,8–12, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS für H. Stegemann zum 65. Geburtstag (BZNW 97), Berlin u.a. 1999, 1–11.
- Schmitt, H.-C.*, Die nichtpriesterliche *Josephsgeschichte*. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154), Berlin u.a. 1980.
- Schmitt, H.-C.*, Das sogenannte jahwistische *Privilegrecht* in Ex 34,10–28 als Komposition der spätdeuteronomistischen Endredaktion des Pentateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 157–171.
- Schmitt, H.-C.*, Das spätdeuteronomistische *Geschichtswerk* Genesis I–2 Regum XXV und seine theologische Intention, in: ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 277–294.
- Schmitt, H.-C.*, Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der *Endredaktion* des Pentateuch, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität (VWGTh 8), Gütersloh 1995, 259–278.
- Schmitt, R.*, *Magie* im Alten Testament (AOAT 313), Münster 2004.
- Schmitt, R.*, Die nachexilische *Religion* Israels: Bekenntnisreligion oder kosmotheistische Religion?, in: A. Wagner (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 147–157.
- Schmitt, R.*, Philistäische *Terrakottafigurinen*, UF 31 (1999), 577–676.
- Schmitt, R.*, Philistäische Terrakottafigurinen. Archäologische, ikonographische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu einer *Sondergruppe* palästinischer Kleinplastik der Eisenzeit (Diss. theol. [masch.]), Groningen 1994.
- Schmitt, R.*, Das *Problem* der Deutung von Terrakottafiguren aus Palästina/Israel, in: A. Leinhäupl-Wilke/S. Lücking/J. M. Wiegand (Hg.), Texte und Steine. Biblisches Forum Jahrbuch 1999, Münster 2000, 44–55 (<http://www.bibfor.de/archiv/99-1.schmitt.htm> <30.08.2007>).
- Schöpflin, K.*, Art. Seele, II. Altes Testament, *TRE* 30, 737–740.
- Schöpflin, K.*, *Jakob* segnet seinen Sohn. Genesis 49,1–28 im Kontext von Josefs- und Vätergeschichte, *ZAW* 115 (2003), 501–523.
- Scholz, O. R.*, *Bild*, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung, 2., vollst. überarb. Aufl., Frankfurt a.M. 2004.

- Scholz, O. R., *Semiotik und Hermeneutik*, in: R. Posner/K. Robering/T. A. Sebeok (Hg.), *Semiotik. Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture* (HSKW 13/3), Berlin u.a. 2003, 2511–2561.
- Schorch, S., *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden 2000.
- Schorn U., *Genesis 22 – Revisited*, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt zum 65. Geburtstag* (BZAW 370), Berlin u.a. 2006, 89–109.
- Schorn, U., *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs* (BZAW 248), Berlin u.a. 1997.
- Schottruff, W., *Der altisraelitische Fluchspruch* (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Schreiner, J., *Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter*, in: ders., *Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments*. Hg. von E. Zenger zum 65. Geburtstag des Autors, Würzburg 1987, 196–226.
- Schroedel, J., *Zur Bedeutung von בָּרֵךְ* in 1QM 13,1–5, BN 13 (1980), 49–54.
- Schroer, S., Art. *Ikonographie, Biblische*, *NBL* 2, 219–226.
- Schroer, S., *Beobachtungen zur Aktualisierung und Transformation von Totenweltmythologie im alten Israel. Von der Grabbeigabe bis zur Rezeption ägyptischer Jenseitsbilder in Mal 3,20*, in: H. Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg u.a. 2004, 290–317.
- Schroer, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Freiburg (Schweiz) u.a. 1987.
- Schroer, S., *Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm*, UF 15 (1983), 191–199.
- Schroer, S./Staubli, T., »Wie man sagt, wenn Saft in der Traube sich findet: Verdirb sie nicht, es ist ein Segen darin.« (Jes 65,8), in: L. Hangartner/B. Vielhaus (Hg.), *Segnen und gesegnet werden. Reflexionen, Impulse, Materialien*, Düsseldorf 2006, 30–42.
- Schüle, A., *Israels Sohn – Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope* (Num 22–24) (ATM 17), Münster 2001.
- Schüle, A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte* (Genesis 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006.
- Schuller, E. M., *Some Observations on Blessings of God in Texts from Qumran*, in: H. W. Attridge/J. J. Collins/T. H. Tobin (Ed.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins. Presented to J. Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (CTSRR 5), Lanham et al. 1990, 133–143.
- Schulz, A., *Sprache aus dem Nichts? Känogenese – Phänomene linguistischer Schöpfung und Stabilisierung unter besonderer Berücksichtigung spontaner Gebärdensprachen* (Bochum Publications in Evolutionary Cultural Semiotics 2), Frankfurt a.M. u.a. 2000.
- Schurte, R., Art. *Tammuz, IDD*, s.v. (http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_tammuz.pdf <20.12.2007>).
- Schwartz, B. J., *Leviticus. Introduction and Annotations*, in: A. Berlin/M. Z. Brettler (Ed.), *The Jewish Study Bible. Jewish Publication Society Tanakh Translation*, Oxford 2004, 203–280.

- Schwartz, B. J., The Priestly *Account* of the Theophany and Lawgiving at Sinai, in: M. V. Fox/V. A. Hurowitz/A. Hurvitz et al. (Ed.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to M. Haran*, Winona Lake 1996, 103–134.
- Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch *Ijob*, in: E. Zenger u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 335–347.
- Schwienhorst-Schönberger, L., Das *Bundesbuch* (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin u.a. 1988.
- Schwienhorst-Schönberger, L./Steins, G., Zur *Entstehung*, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), BZ 33 (1989), 1–24.
- Seebass, H., Art. Elohist, TRE 9, 520–524.
- Seebass, H., Art. Pentateuch, TRE 26, 185–209.
- Seebass, H., Art. וַיְהִי , ThWAT 5, 531–555.
- Seebass, H., *Garizim* und Ebal als Symbole von Segen und Fluch, Bib. 63 (1982), 22–31.
- Seebass, H., *Genesis*, 1. Urgeschichte (1,1–11,26), 1996; 2/1. Vätergeschichte 1 (11,27–22,24), 1997; 2/2. Vätergeschichte 2 (23,1–36,43), 1999; 3. Josephsgeschichte (37,1–50,26), 2000, Neukirchen-Vluyn.
- Seebass, H., Numeri 22,2–24,25; 22,2–26,65 (BK 4/3), Neukirchen-Vluyn 2004–2005.
- Seebass, H., Die *Stämmesprüche* Gen 49,3–27, ZAW 96 (1984), 333–350.
- Seebass, H., Zur literarischen Gestalt der *Bileam*-Perikope, ZAW 107 (1995), 409–416.
- Segal, D., ¹⁴C Dates from Horvat Teiman (Kuntillet ‘Ajrud) and their Archaeological Correlation, TA 22 (1995), 208–212.
- Seidl, U., Die babylonischen *Kudurru*-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (OBO 87), Freiburg (Schweiz) u.a. 1989.
- Seitz, G., Redaktionsgeschichtliche *Studien* zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart u.a. 1971.
- Seybold, K., *Erzählen* vom Erzählen. Beobachtungen zu einer biblischen Erzähltheorie, ThZ 61 (2005), 14–26.
- Seybold, K., Der *Segen* und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel, Zürich 2004 (EA Neukirchen-Vluyn 1977).
- Shanks, H., The »Three Shekels« and »Widow’s Plea« *Ostraca*: Real or Fake?, BAR 29 (3/2003), 40–44.
- Shea, W. H., The Khirbet El-Qom Tomb *Inscription* again, VT 40 (1990), 110–116.
- Singer-Avitz, L., The *Date* of Kuntillet ‘Ajrud, TA 33 (2006), 196–228.
- Ska, J.-L., *L’Appel* d’Abraham et l’acte de naissance d’Israël. Genèse 12,1–4a, in: M. Ver-venne/J. Lust (Ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*. FS C. H. W. Brekelmans (BETHL 133), Leuven 1997, 367–389.
- Ska, J.-L., *Introduction* à la lecture du Pentateuque. Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible. Traduction de F. Vermorel, Rom 2000.
- Skinner, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC I)*, Edinburgh 1912.
- Smelik, K. A. D., *Historische Dokumente* aus dem alten Israel. Mit zahlreichen Abbildungen im Text (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1528), Göttingen 1987.
- Smend, R., *Richtungen*. Ein Rückblick auf die alttestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert, ZThK 97 (2000), 259–275.
- Smend, R., *Theologie* im Alten Testament, in: E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck (Hg.), *Verifikationen*. FS für G. Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, 11–26.
- Smith, M., Religiöse *Parteien* bei den Israeliten, in: B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott*. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Mit Beiträgen von B. Lang, M. Smith und H. Vorländer, München 1981.

- Smith, M. S.*, *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis 2004.
- Smyth, F.*, Genèse 27,1–40: *Lecture*, in: J.-D. Macchi/T. C. Römer (Ed.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de/Ein mehrstimmiger Kommentar zu /A Plural Commentary of Gen. 25–36. Mélanges offerts à A. de Pury (MoBi 44)*, Genève 2001, 60–68.
- Soggin, J. A.*, Abraham and the Eastern Kings: On *Genesis 14*, in: Z. Zevit/S. Gitin/M. Sokoloff (Ed.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of J. C. Greenfield*, Winona Lake, 1995, 283–291.
- Soggin, J. A.*, Abraham hadert mit Gott. Beobachtungen zu Genesis 18,16–32, in: I. Kottsieper/J. van Oorschot/K. F. D. Römheld u.a. (Hg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?« *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für O. Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 214–218.
- Soggin, J. A.*, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997.
- Somekh, A.*, *Il Commiato di Ya‘āqōb (Gen. 49,2–27). Un’ipotesi di interpretazione in chiave »mediterranea«*, Florenz 1990.
- Sonnet, J.-P.*, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy (BInt.S 14)*, Leiden et al. 1997.
- Sparks, K.*, Genesis 49 and the Tribal List Tradition in Ancient Israel, *ZAW* 115 (2003), 327–347.
- Speiser, E. A.*, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes (AB 1)*, Garden City 1964.
- Spieckermann, H.*, *Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f*, in: A. Graupner/H. Delkurt/A. B. Ernst (Hg.), *Verbindungslinien. FS für W. H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376.
- Spieckermann, H.*, Art. Hiob/Hiobbuch, *RGG⁴ 3*, 1777–1781.
- Spieckermann, H.*, Art. Theologie, Christliche, II. Geschichte, 1. Urformen der Theologie in den biblischen Überlieferungen, 1. Altes Testament, *TRE 33*, 264–268.
- Spieckermann, H.*, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129)*, Göttingen 1982.
- Spieckermann, H.*, Mit der *Liebe* im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 157–172.
- Spieckermann, H.*, Die *Satanisierung* Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: I. Kottsieper/J. van Oorschot/K. F. D. Römheld u.a. (Hg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?« *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für O. Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 431–444.
- Spieckermann, H.*, »Ein Vater vieler Völker«. Die Verheißungen an *Abraham* im Alten Testament, in: R. G. Kratz/T. Nagel (Hg.), »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 8–21.
- Spronk, K.*, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Staerk, W.*, *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, Leipzig 1894.
- Staubli, T.*, *Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK 3)*, Stuttgart 1996.
- Steck, O. H.*, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17)*, Neukirchen-Vluyn 1991.

- Steck, O. H., *Aufbauprobleme* der Priesterschrift, in: D. R. Daniels/U. Gleßmer/M. Rösel (Hg.), *Ernten, was man sät*. FS für K. Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, 287–308.
- Steck, O. H., *Exegese* des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, 14., durchges. und erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1999.
- Steck, O. H., Genesis 12,1–3 und die *Urgeschichte* des Jahwisten, in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 117–148.
- Steck, O. H., *Israel* und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Christentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Steck, O. H., Der Mensch und die *Todesstrafe*. Exegetisches zur Übersetzung der Präposition Beth in Gen 9,6a, in: *Veritas Hebraica*. Alttestamentliche Studien. E. Jenni gewidmet zum 70. Geburtstag (ThZ 53), Basel 1997, 117–130.
- Steck, O. H., Die *Paradieserzählung*. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24, in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 9–116.
- Steck, O. H., Der *Schöpfungsbericht* der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Gen 1,1–2,4a (FRLANT 115), Göttingen, 1975.
- Steck, O. H., *Welt* und Umwelt (Kohlhammer-TB 1006), Stuttgart u.a. 1978.
- Steffenski, F., SEGEN: *Grundgeste* der jüdisch-christlichen Tradition, Arbeitsstelle Gottesdienst 28 (1997), 1–15.
- Steffenski, F., *Segnen*. Gedanken zu einer Geste, PTh 82 (1993), 2–11.
- Steinmetzer, F. X., Die babylonischen *Kudurru* (Grenzsteine) als Urkundenform (SGKA 11/4–5), Paderborn 1922.
- Steins, G., Die »*Bindung* Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg 1999.
- Steins, G., Für alle(s) gibt es *Zeit!* Schöpfung als Zeitbotschaft (Gen 1,1–2,3), BiKi 58 (2003), 6–11.
- Stern, E., *Archaeology of the Land of the Bible*, 2. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732–332 BCE (AB Reference Library), New York et al. 2001.
- Stern, E., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C.*, Warminster et al. 1982.
- Steuernagel, C., Das Deuteronomium (*HK 1/3,1*), Göttingen 1898.
- Steymans, H. U., Art. Segen, Segnung, II. Biblisch-theologisch, *LThK*³ 9, 395–396.
- Steymans, H. U., Art. Segen und Fluch, II. Altes Testament, *RGG*⁴ 7, 1132–1134.
- Steymans, H. U., Eine assyrische *Vorlage* für Deuteronomium 28,20–44, in: G. Braulik (Hg.), *Bundesdokument und Gesetz*. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg u.a. 1995, 119–141.
- Steymans, H. U., Deuteronomium 28 und die adê zur *Thronfolgeregelung* Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg (Schweiz) u.a. 1995.
- Steymans, H. U., Die neuassyrische *Vertragsrhetorik* der »Vassal Treaties of Esarhaddon« und das Deuteronomium, in: G. Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Frankfurt a.M. u.a. 2003, 89–152.

- Stipp, H.-J., »Meinen Bund hat er gebrochen« (Gen 17,14). Die *Individualisierung* des Bundesbruchs in der Priesterschrift, MThZ 56 (2005), 290–304.
- Stolz, F., *Einführung* in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.
- Stolz, F., *Grundzüge* der Religionswissenschaft (UTB 1980), 3., durchges. Aufl. (mit Literaturnachträgen), Göttingen 2001.
- Stolz, F., *Monotheismus* in Israel, in: O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz (BiBe 14), Freiburg (Schweiz) 1980, 143–189.
- Stolz, F., *Psalmen* im nachkultischen Raum (ThSt 129), Zürich 1983.
- Stolz, F., *Unterscheidungen* in den Religionen, in: H. F. Geißer/W. Mostert (Hg.), *Wirkungen hermeneutischer Theologie*. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag G. Ebelings, Zürich 1983, 11–24.
- Stolz, F., *Weltbilder* der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil 4), Zürich 2001.
- Strauß, H., Hiob, 2. 19,1–42,17 (BK 16/2), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Strauß, H., Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literaturgeschichte des (vorderen) *Hiobrahmens*. Hiob 1–2, ZAW 113 (2001), 553–565.
- Streib, H., Art. Magie, V. Praktisch-theologisch, RGG⁴ 5, 674–675.
- Streibert, C., *Schöpfung* bei Deuterocesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit (BEATAJ 8), Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- Sundermeier, T., Art. Leben, I. Religionsgeschichtlich, TRE 20, 514–520.
- Sundermeier, T., Art. Religion, Religionen, LMG, 411–423.
- Sundermeier, T., Implizite *Axiome* in der Religionsgeschichte. »Primäre und sekundäre Religionserfahrung«, in: W. Huber/T. Petzold/T. Sundermeier (Hg.), *Implizite Axiome*. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, 79–92.
- Sundermeier, T., Nur gemeinsam können wir leben. Das *Menschenbild* schwarzafrikanischer Religionen (GTBS 784), Gütersloh 1988.
- Sundermeier, T., *Schmerz* – Akzeptanz und Überwindung. Eine religionsgeschichtliche Perspektive, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 281–291.
- Sundermeier, T., Die »*Stammesreligionen*« als Thema der Religionsgeschichte. Thesen zu einer »Theologie der Religionsgeschichte«, in: ders. (Hg.), *Fides pro mundi vita*. Missionstheologie heute. H.-W. Gensichen zum 65. Geburtstag (MWF 14), Gütersloh 1980, 159–167.
- Sundermeier, T., Was ist *Religion*? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch (ThB 96), Gütersloh 1999.
- Suzuki, Y., The »*Numeruswechsel*« in Deuteronomy (Diss.theol. [masch.]), Claremont 1982.
- Syrén, R., The Forsaken *First-Born*. A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives (JSOT.S 133), Sheffield 1993.
- Syring, W.-D., Hiob und sein *Anwalt*. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336), Berlin u.a. 2004.
- Taschner, J., *Verheißung* und Erfüllung in der Jakobserzählung (Gen 25,19–33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens (HBS 27), Freiburg u.a. 2000.
- Testa, E., La formazione letteraria della *benedizione* di Giacobbe (Gen. 49,2–27), SBFLA 23 (1973), 167–205.
- Teugels, L. M., *Bible* and Midrash. The Story of »The Wooing of Rebekah« (Gen. 24) (CBET 35), Leuven et al. 2004.

- Teugels, L. M., »A Strong Woman, Who Can Find?« A Study of Characterization in Genesis 24, with some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives, JSOT 63 (1994), 89–104.
- Thiel, W., *Genesis 26 – eine Segensgeschichte des Jahwisten*, in: P. Mommer/W. H. Schmidt/H. Strauß (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum*. FS für H. J. Boecker. Unter Mitarbeit von E. Schwab, Neukirchen-Vluyn 1993, 251–263.
- Thiel, W., *Unabgeschlossene Rückschau. Aspekte alttestamentlicher Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Mit einem Anhang: Grundlinien der Erforschung des »Deuteronomistischen Geschichtswerkes«* (BThSt 80), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Thiselton, A. C., *The Supposed Power of Words in the Biblical Writings*, JThS 25 (1974), 283–299.
- Thompson, T. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin et al. 1974.
- Thurnwald, R., *Art. Segen, A. Allgemein*, RLV 12, 5–10.
- Tigay, J. H., *Deuteronomy. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translations* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia et al. 1996.
- Tigay, J. H., *You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta 1986.
- Timm S., *Ein assyrisch bezeugter Tempel in Samaria?*, in: U. Hübner/E. A. Knauf (Hg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für M. Weippert zum 65. Geburtstag* (OBO 186), Freiburg (Schweiz) u.a. 2002, 126–133.
- Toll, C., *Ausdrücke für »Kraft« im Alten Testament mit besonderer Rücksicht auf die Wurzel BRK*, ZAW 94 (1982), 111–123.
- Toorn, K. van der, *Anat-Yahu, some other Deities, and the Jews of Elephantine*, Numen 39 (1992), 80–101.
- Toorn, K. van der, *Israelite Figurines. A View from the Texts*, in: B. M. Gittlen (Ed.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake 2002, 45–62.
- Toorn, K. van der (Ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997.
- Tournay, R. J., *Le Psaume et les Bénédictiones de Moïse*, RB 103 (1996), 196–212.
- Towner, W. S., *»Blessed be YHWH« and »Blessed art Thou, YHWH«: The Modulation of a Biblical Formula*, CBQ 30 (1968), 386–399.
- Treasures of the Holy Land. Ancient Art from the Israel Museum*, New York 1986 (o.A.).
- Tropper, J., *Der Gottesname *YAHWA*, VT 51 (2001), 81–106.
- Tur-Sinai, N. H., *The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957.
- Uehlinger, C., *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in: K. van der Toorn (Ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997, 97–155.
- Uehlinger, C., *Art. Kuntilet 'Ağrūd*, NBL 2, 566–568.
- Uehlinger, C., *Bildquellen und »Geschichte Israels«. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele*, in: C. Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen* (ABG 5), Leipzig 2001, 25–77.
- Uehlinger, C., *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie*, in: J. A. Emerton (Ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (VT.S 66), Leiden u.a. 1997, 297–349.
- Uehlinger, C., *Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph* (Genèse 37–50*), in: J.-D. Macchi/T. C. Römer (Ed.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de/Ein*

- mehrstimmiger Kommentar zu /A Plural Commentary of Gen. 25–36. *Mélanges offerts à A. de Pury* (MoBi 44), Genève 2001, 303–328.
- Uehlinger, C., Die Frau im *Efa* (Sach 5,5–11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, BiKi 49 (1994), 93–103.
- Uehlinger, C., Gab es eine jorschijanische *Kultreform*? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung« (BBB 98), Weinheim 1995, 57–89.
- Uehlinger, C., *Genèse 37-50: Le »Roman de Joseph«*, in: T. C. Römer/J.-D. Macchi/C. Nihan (Ed.), Introduction à l’Ancien Testament (MoBi 49), Genf 2004, 157–172.
- Uehlinger, C., *Introduction*, in: id. (Ed.), Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE) (OBO 175), Freiburg (Schweiz) et al. 2000, XV–XXXII.
- Uehlinger, C., *Medien* altorientalischer Theologien: Antwort an K. van der Toorn, in: M. Oeming/K. Schmid/A. Schüle (Hg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags G. von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (ATM 9), Münster 2004, 139–176.
- Uehlinger, C., »Medien« in der *Lebenswelt* des antiken Palästina?, in: C. Frevel (Hg.), Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie, Tübingen 2005, 31–61.
- Uehlinger, C., Dem *Segen* Raum geben. Biblische Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie, Diak. 32 (2001), 393–400.
- Uehlinger, C., *Weltreich* und »eine Rede«. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (OBO 101), Freiburg (Schweiz) u.a. 1990.
- Urbrock, W. J., Art. Blessings and Curses, *ABD* 1, 755–761.
- Utzschneider, H., Das *Heiligtum* und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40; Lev 8–9) (OBO 77), Freiburg (Schweiz) u.a. 1988.
- Utzschneider, H./Nitsche, S. A., *Arbeitsbuch* literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.
- Van Seters, J., *Abraham* in History and Tradition, New Haven et al. 1975.
- Van Seters, J., *Prologue to History*. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992.
- Veijola, T., *Abraham* und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle, in: C. Bultmann/W. Dietrich/C. Levin (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, Göttingen 2002, 127–144.
- Veijola, T., Art. Segen/Segen und Fluch, II. Altes Testament, *TRE* 31, 76–79.
- Veijola, T., Deuteronomismuskforschung zwischen Tradition und Innovation I–III, *ThR* 67 (2002), 273–327. 391–424; 68 (2003), 1–44.
- Veijola, T., Das *Bekenntnis* Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9, ThZ 48 (1992), 369–381.
- Veijola, T., Bundestheologische *Redaktion* im Deuteronomium, in: ders. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (Publications of the Finnish Exegetical Society 62), Helsinki 1996, 242–276.
- Veijola, T., Der *Festkalender* des Deuteronomiums (Dtn 16,1–17), in: E. Blum/R. Lux (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient (VWGTh 28), Gütersloh 2006, 174–189.
- Veijola, T., Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kap. 1,1–16,17 (*ATD* 8/1), Göttingen, 2004.

- Veijola, T., Höre Israel! Der *Sinn* und Hintergrund von Deuteronomium 6,4–9, VT 42 (1992), 528–541.
- Veijola, T., Die Geschichte des *Pesachfestes* im Lichte von Deuteronomium 16,1–8, in: ders., Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum (BWANT 149), Stuttgart u.a. 2000, 131–152.
- Veijola, T., Das *Opfer* des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988), 129–164.
- Vermeylen, J., Tradition et rédaction en *Genèse 1*, Trans. 16 (1998), 127–147.
- Vermeylen, J., Le *vol* de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27, in: C. Brekelmans/J. Lust (Ed.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (BETHL 94), Leuven, 1990, 23–40.
- Vervenne, M., Genesis 1,1–2,4. The Compositional *Texture* of the Priestly Overture to the Pentateuch, in: A. Wénin (Ed.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven et al. 2001, 33–79.
- Vette, J., Hiobs *Fluch* als thematische Klammer, in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 231–239.
- Vetter, D., Art. Segen, NBL 3, 552–555.
- Vetter, D., *Gebete* des Judentums. Erläutert und ausgewählt (GTB 712), Gütersloh 1995.
- Vetter, D., Jahwes *Mit-Sein* – ein Ausdruck des Segens (AzTh 1/45), Stuttgart 1971.
- Volp, R., *Liturgik*. Die Kunst, Gott zu feiern, 1. Einführung und Geschichte, 1992; 2. Theorien und Gestaltung, 1994, Gütersloh.
- Volz, P., Grundsätzliches zur elohistischen *Frage*. Untersuchung von Genesis 12–36. Kurzer Anhang über den Priesterkodex, in: ders./W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert (BZAW 63), Gießen 1933, 1–142.
- Vuk, T., Neue Ausgrabungen in Jerusalem – Ketef *Hinnom*, BiKi 42 (1987), 30–36.
- Waaler, E., A Revised *Date* for Pentateuchal Texts? Evidence from Ketef Hinnom, TynB 53 (2002), 29–55.
- Wagner, A. (Hg.), Primäre und sekundäre *Religion* als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin u.a. 2006.
- Wagner, A., Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der *Religionsgeschichte*, in: ders. (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 3–20.
- Wagner, A., *Sprechakte* und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253), Berlin u.a. 1997.
- Wagner, A., Zum Problem von Nominalsätzen als *Sprechhandlungen* am Beispiel des SEGNENS im Althebräischen; oder: Gibt es neben primär und explizit performativen Äußerungen eine dritte Kategorie von Äußerungen?, Grazer Linguistische Studien 41 (1994), 81–93.
- Wahl, H. M., Die *Jakobserzählungen*. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (BZAW 258), Berlin u.a. 1997.
- Wallis, G., Art. הָשִׁיב, ThWAT 7, 709–718.
- Warning, W., Terminological *Patterns* and Genesis 24, EstB 60 (2002), 51–76.
- Watanabe, K., *Segenswünsche* für den assyrischen König in der 2. Person Sg., ASJ 13 (1991), 347–387; 14 (1992), 369–377.
- Watts, J. W. (Ed.), *Persia* and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch (SBL.SS 17), Atlanta 2001.

- Weber, B., »Nomen est Omen«. Einige Erwägungen zu Gen 32,23–33 und seinem Kontext, BN 61 (1992), 76–83.
- Wehmeier, G., *Deliverance* and Blessing in the Old and New Testament, IJT 20 (1971), 30–42.
- Wehmeier, G., *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk* (ThDiss 6), Basel 1970.
- Weimar, P., *Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23–33, 1–2*, BN 49 (1989), 53–81; 50 (1989), 58–94.
- Weimar, P., Gen 17 und die priesterschriftliche *Abrahamgeschichte*, ZAW 100 (1988), 22–61.
- Weimar, P., Literarkritisches zur *Ijobnovelle*, BN 12 (1980), 62–80.
- Weimar, P., *Sinai* und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 95 (1988), 337–385.
- Weimar, P., *Struktur* und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BN 23 (1984), 81–134; 24 (1984), 138–162.
- Weimar, P., Die *Toledot-Formel* in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BZ 8 (1974), 65–93.
- Weimar, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des *Pentateuch* (BZAW 146), Berlin u.a. 1977.
- Weinfeld, M., Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary (*AB* 5), New York et al. 1991.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy* and the »Deuteronomic School«, Oxford 1972.
- Weinfeld, M., Kuntillet 'Ajrud *Inscriptions* and their Significance, SEL 1 (1984), 121–130.
- Weippert, H., *Metallzeitalter* und Kulturepochen, ZDPV 107 (1991), 1–23.
- Weippert, H., *Palästina* in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von L. Mildenberg (HdA 2/1), München 1988.
- Weippert, M., Art. Edom und Israel, *TRE* 9, 291–299.
- Weippert, M., The *Balaam* Text from Deir 'Allā and the Study of the Old Testament, in: J. Hoftijzer/G. van der Kooij (Ed.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden et al. 1991, 151–184.
- Weippert, M., *Synkretismus* und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., *Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24.
- Weippert, M., Zum *Präskript* der hebräischen Briefe von Arad, VT 25 (1975), 202–212.
- Weise, U., Vom *Segnen* Israels. Eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung Num 22–24 (TSLKHB 3), Gütersloh 2006.
- Welke-Holtmann, S., Das *Konzept* von primärer und sekundärer Religion in der alttestamentlichen Wissenschaft – eine Bestandesaufnahme, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin u.a. 2006, 45–55.
- Wellhausen, J., *Die Composition* des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 4., unveränd. Aufl., Berlin 1963.
- Wenham, G. J., *Genesis 16–50* (*WBC* 2), Dallas 1994.
- Wenham, G. J., *Numbers*, Sheffield 1997.
- Wenham, G. J., The *Priority* of P, VT 49 (1999), 240–258.
- Wénin, A., *Abraham: Élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, RThL 27 (1996), 3–24.

- Wénin, A., *Joseph* ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37–50, Brüssel 2005.
- Westermann, C., Art. שֶׁבַע , *THAT* 2, 71–96.
- Westermann, C., Art. Segen, *BHH* 3, 1757–1758.
- Westermann, C., Art. Segen und Fluch, I. Religionsgeschichtlich; II. AT, *EKL* 3, 916–919.
- Westermann, C., *Altes Testament*, in: ders. (Hg.), *Theologie*. VI x 12 Hauptbegriffe, Stuttgart u.a. 1967.
- Westermann, C., Genesis, 1. Genesis 1–11; 2. Genesis 12–36; 3. Genesis 37–50 (*BK* 1/1–3), Neukirchen-Vluyn 1966–1982.
- Westermann, C., *Genesis 1–11* (EdF 7), Darmstadt 1972.
- Westermann, C., *Genesis 12–50* (EdF 48), Darmstadt 1975.
- Westermann, C., *Mahnung*, Warnung und Geschichte. Die Paränese Deuteronomium 1–11, in: H. M. Niemann/M. Augustin/W. H. Schmidt (Hg.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*. FS für K.-D. Schunck zu seinem 65. Geburtstag (*BEATAJ* 37), Frankfurt a.M. u.a. 1994, 51–67.
- Westermann, C., *Segen*, in: H.-C. Schmidt-Lauber/M. Seitz (Hg.), *Der Gottesdienst*. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken, Stuttgart 1992, 243–255.
- Westermann, C., *Der Segen in der Bibel* und im Handeln der Kirche, München 1968.
- Westermann, C., *Theologie* des Alten Testaments in Grundzügen (*GAT/ATD*.Erg 6), Göttingen 1978.
- Westermann, C., *Die Verheißungen* an die Väter. Studien zur Vätergeschichte (*FRLANT* 116), Göttingen 1976.
- Wette, W. M. L. de, *Dissertatio* critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur, Jena 1805.
- Whybray, R. N., *The Good Life* in the Old Testament, London et al. 2002.
- Wiggermann, F. A. M., Art. Magie, I. Religionswissenschaftlich, *RGG⁴* 5, 661–662.
- Wildgen, W., *The Evolution* of Human Language. Scenarios, Principles, and Cultural Dynamics, Amsterdam u.a. 2004.
- Williamson, P. R., *Abraham*, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis (*JSOT.S* 315), Sheffield 2000.
- Willi-Plein, I., Genesis 27 als *Rebekkageschichte*. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten, *ThZ* 45 (1989), 315–334.
- Willi-Plein, I., Historiographische Aspekte der *Josefsgeschichte*, *Henoch* 1 (1979), 305–331.
- Winter, U., *Frau* und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (*OBO* 53), Freiburg (Schweiz) u.a. 1983.
- Witte, M., Die biblische *Urgeschichte*. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 (*BZAW* 265), Berlin u.a. 1998.
- Witte, M., Schriften (*Ketubim*), in: J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation* Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (*UTB* 2745), Göttingen 2006, 403–508.
- Witte, M., *Der Segen* Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum »Jahwisten« in Num 22–24, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten*. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (*BZAW* 315), Berlin u.a. 2002, 191–213.
- Witte, M., Vom *Leiden* zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (*BZAW* 230), Berlin u.a. 1994.

- Witte, M./Schmid, K./Prechel, D. u.a. (Hg.), Die deuteronomistischen *Geschichtswerke*. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. Unter Mitarbeit von J. F. Diehl (BZAW 365), Berlin u.a. 2006.
- Wolde, E. J. van, Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs. Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit, *Conc(D)* 38 (2002), 10–17.
- Wolde, E. J. van, *Telling and Retelling: The Words of the Servant in Genesis 24*, in: J. C. de Moor (Ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OTS 34), Leiden et al. 1995, 227–244.
- Wolde, E. J. van, A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible. Illustrated with Noah and Job, *JBL* 113 (1994), 19–35.
- Wolff, H. W., *Anthropologie* des Alten Testaments (KTB 91), Gütersloh 1994.
- Wolff, H. W., Das *Kerygma* des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1964, 308–324.
- Wolff, H. W., Das *Kerygma* des *Jabwisten* (1964), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1964, 345–373.
- Wonneberger, R., Der *Segen* als liturgischer Sprechakt. Ein Beitrag zur Pragmatik der Institution Gottesdienst, in: K. Oehler (Hg.), *Zeichen und Realität. Akten des 3. Semiotischen Kolloquiums der Deutschen Gesellschaft für Semiotik e.V.* Hamburg 1981, 3 (Probleme der Semiotik 1/3), Tübingen 1984, 1069–1079.
- Woude, A. S. van der, Erwägungen zum *Rahmenpsalm* von Deuteronomium 33, in: F. García Martínez/A. Hilhorst/J. T. A. G. M. van Ruiten et al. (Ed.), *Studies in Deuteronomy. In Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (VT.S 53), Leiden et al. 1994, 281–288.
- Wynn-Williams, D. J., The State of the *Pentateuch*. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum (BZAW 249), Berlin et al. 1997.
- Yardeni, A., *Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem*, *VT* 41 (1991), 176–185.
- Yeivin, S., *‘Edūth*, *IEJ* 24 (1974), 17–20.
- Yoreh, T., Jacob’s *Struggle*, *ZAW* 117 (2004), 95–97.
- Zager, W., Art. Segen/Segen und Fluch, III. Neues Testament, *TRE* 31, 79–84.
- Zeeb, F., Jahwe und der *Sonnengott*, in: O. Loretz/K. A. Metzler/H. Schaudig (Hg.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. FS für M. Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 281), Münster 2002, 899–917.
- Zenger, E., Art. Priesterschrift, *TRE* 27, 435–446.
- Zenger, E., Die Bücher der *Tora*/des *Pentateuch* als Ganzes, in: ders. u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 60–73.
- Zenger, E., Gottes *Bogen* in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.
- Zenger, E., *Jabwe*, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. Kasper (Hg.), *Die Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg u.a. 1977, 39–62.
- Zenger, E., Die Komposition der *Wallfahrtspsalmen* Ps 120–134. Zum Programm der Psalterexegeese, in: M. Ebner/B. Heiningen (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. FS für K. Müller zu seiner Emeritierung* (NTA 47), Münster 2004, 173–190.
- Zenger, E., Das priester(schrift)liche Werk (»P«), in: ders. u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 156–175.

- Zenger, E., Der Prozess der Pentateuchredaktion, in: ders. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), 5., gründlich überarb. und erw. Aufl., Stuttgart u.a. 2004, 124–135.
- Zenger, E., Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: ders. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 74–123.
- Zenger, E., Die vor-priester(schrift)lichen *Pentateuchtexte*, in: ders. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), 6., durchges. Aufl., Stuttgart u.a. 2006, 176–187.
- Zevit, Z., The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, BASOR 255 (1984), 39–47.
- Zevit, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London et al. 2001.
- Zgoll, A., Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar (AOAT 308), Münster 2003.
- Ziemer, B., Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17 (BZAW 350), Berlin u.a. 2005.
- Zimmerli, W., 1.Moses 12–25: Abraham (ZBK 1/2), Zürich 1976.
- Zimmerli, W., Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 205–216.
- Zobel, H.-J., Der bildliche Gebrauch von šmn im Ugaritischen und Hebräischen, ZAW 82 (1970), 209–216.
- Zobel, H.-J., Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen Israel (BZAW 95), Berlin 1965.
- Zwickel, W., Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 2002.
- Zwickel, W., Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern, in: B. Janowski/M. Köckert (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 9–56.
- Zwickel, W., Überlegungen zur wirtschaftlichen und historischen Funktion von Kuntillet 'Agrūd, ZDPV 116 (2000), 139–142.

Stellenregister (Auswahl)

Das Stellenregister ist so eingerichtet, dass Fettdruck auf die wichtigsten Erörterungen, Kursivdruck auf Anmerkungen verweist.

I Altes Testament

Gen

- 1,1–2,4a 25, 382, 385, 475
1/Ex 39f; Lev 9,22f 413
1–9; 10–36; 37–50 182
1–11 182, 183, 383, 417
1–11; 12–36; 37–50 182
Gen/Dtn **373**
P^(G) **179f**, 183, 192, 295, 368, **376ff**,
382, **464f**, 469, 483
P^S 263, 296ff, **378**, **379**, 408, **416f**, 418,
465f, 476
1–Dtn 34 368, **370ff**, 448
1–2Kön 25 247, 302, 303, 368, **370ff**,
378, 448, **466ff**
1,21 386
1,22 30, 272, 377, **385ff**, 410, 464
1,26–31 297, 385, 389, 410
1,28 30, 272, 377, 383, **385ff**, 389, 391,
408, 410, 412, 414, 464
1,29f 392
1,31 30
1,31–2,3 406
2–4* 199, 417
2–11* 197
2–35* 183, 199
2,2f 30
2,3 2, 30, 92, 376f, **385ff**, 408, 410, 454,
464, 479
2,4b–3,24 384, 388
2,19f 390
3 73
5,1 391
5,1–3* 389
5,1ff 297
5,2 272, 377, 385, **389f**, 391, 395, 408,
410, 412, 464
6–9 385
6,3 373
6,5 373
6,9–8,19* 390
6,11–13 390
8,10 481
8,13*.14–19 391
8,17 386
8,21 200, 373
9,1 30, 377, 384f, 389, **391f**, 395, 410,
412, 464
9,1–7 391f, 410
9,7 384, 386
9,8–17 391
9,26 185, 296, 382, 389, **417f**, 467, 481f
9,28f 392
10* 392
10,9 231
11,1–8* 199
11,4 200
11,10–26* 200, 392
11,27ff 195, 200
11,27–32*/25,11 392
12 59, 185, 191, 294, 383
VG **179f**, **181ff**
12–35* 198, 243, 283

- 12–35*; 49* 200f, 205, 212, 218, 221, 223, 227, 245, 247, 249ff, 259, 261, 265, 274, 276, 282f, **290ff**, 294, 296, 299, 398f, 401, 404f, 411f, 416, **458ff**, 464f, 468f
 12–36 262, 272
 12/25–36/50 182
 12–50* 1, 81ff, 263, **277**, 283
 12–50; Exff 182
 12,1 199, 200, 209
 12,1ff 49, 183, 193, **196ff**, 209, 223f, 227, 245f, 280, 395, 399, 458, 460, 462, 465
 12,1–25,11* 292
 12,1–25,18 192, **195ff**, 217f
 12,1ff/28,13f(f) 218
 12,1.7/Dtn 34,1.4 199, 373
 12,2 30, 310, 479
 12,2f 30, 208, 292ff, 401, 459, 462
 12,3 195, 207f, 210, 225f, 232, 243, 247, 251, 261, 263, 265, 267, 297f, 445, 452, 460f
 12,4–8 196
 12,4bf 200, 392
 12,7 199, 202, 221, 243
 12,10ff 221
 12,16 212
 13–21* 291, 294
 13*; 18f*(; 21*) 202, 217
 13,2 212
 13,14 243
 13,14–17 199, 205, 245f
 13,15f 243
 13,18 205
 14 205
 14,18–20 206, 239, 417
 14,19 7, 216, 272, 445, 478, 482
 14,19f **205ff**, 208, 218, 251, 468, 483
 14,20 481f
 14,22 206, 417
 15,5 209
 15,7 243, 292
 16*/21* 218
 16,1.3.15f* 393
 16,10 209
 17 382, **393f**, 397, 399f, 403, 410
 17,1 221, 243, 265
 17,1ff 378
 17,4f 398, 410
 17,5 400
 17,8 243, 398, 400, 402, 410
 17,15 400
 17,16 192, 207, 218, 377, 389, **393f**, 396, 398, 410, 464
 17,20 192, 199, 207, 218, 386, 389, **393f**, 410, 412, 464
 17,21 396
 18* 217
 18,1 221
 18,3.5 226
 18,9ff 212, 393
 18,16–19 207
 18,17ff 193, 224
 18,18 198f, 204, 206, **207f**, 211, 218, 247, 263, 265f, 296ff, 445, 467
 18,(17–)19 245
 18,22 231
 19,2.19 226
 20,1ff 221
 21 209, 217f
 21,1ff 212
 21,1f*.3–5 394f
 21,18 199
 21,22ff 221
 22 209
 22,2 227
 22,15–18 209, 215, 221, 222, 224, 227, 266
 22,16f 225
 22,16–18 246, 251, 467
 22,17 202, 209, 467
 22,17f 204, 206, **209ff**, 217f, 225f, 296, 445, 467
 22,18 198, 208f, 221, 263, 265, 483
 22,20ff 212
 23 211, 213, 395
 23*; 25* 378
 23,1ff 212
 24 191, **211ff**, 218, 227, 395
 24,1 **211ff**, 224, 296ff, 467
 24,1ff 266
 24,2–4 396
 24,7 225
 24,14 226
 24,27 1, **211ff**, 283, 285, 296ff, 454, 481f
 24,29 229
 24,31 7, **211ff**, 222, 227, 296ff

- 24,35 30, **211ff**, 296ff, 467
 24,40 265
 24,48 **211ff**, 218, 296ff, 482
 24,50 229
 24,60 1, 30, 60, 209, **211ff**, 237, 272, 296ff, 310, 483
 25–35*; 49* 245, 276, 283, 291, 294, **456**
 25,(1ff.)5ff 212
 25,7ff* 213, 395
 25,8 30, 436
 25,11 192, 207, 218, 272, 377, 382, **395**, 398, 404, 410, 412
 25,12–18 195, 218, 395
 25,16 394
 25,19 195
 25,19f* 396
 25,19–34* 219, 228f, 231f, 235, 244, 260, 284, 290
 25,19–34*; 27,1–40* 235, 257
 25,19–36,43 181, 192, **218ff**, **260**
 25,19–35,20/22*; 49* 261, **287ff**
 25,20 229
 25,21ff 220, 229
 25,23 242, 258
 25,26 256, 396
 25,27 236
 25,27f 229
 25, 29 236
 25,29ff 229
 26(*) 191, **219ff**, 228, 283, 291, 294, **454ff**
 26f 218
 26*; 27*; 32* 287
 26,2f* 399, 459
 26,2f 458
 26,2ff 246
 26,3 30, 243f, 292ff, 395, 399, 462
 26,3f 206, **219ff**, 261, 310, 445, 467
 26,3ff 293, 398
 26,4 198, 202, 204, 208f, 218, 263, 265f, 296ff, 467, 483
 26,4f 209, 251
 26,5 411
 26,12 **219ff**, 395, 454, 456
 26,12ff 30, 455
 26,23 243
 26,24 202, **219ff**, 243f, 261, 296ff, 310, 398, 411, 467
 26,28 30
 26,29 7, 214, **219ff**, 454
 26,34f 221, 230, 396
 27 1, 49, 60, 111, 191, 220, 222f, **228ff**, 244, 247, 249, 254, 257, 259f, 265, 267, 278, 282, 285, 297, 387, 397, 401, 403f, 412, **454ff**, 457, 475, 482ff
 27f 251, 399
 27,1–40* 232, 283, 288ff
 27,3 236
 27,4 30, 230, 235, 238, 272, 284, 454
 27,5 236
 27,7 6f, **230**, 235, 237f, 241, 251, 272, 284f, 348, 454ff, 478
 27,10 230, 235, 238, 272, 284, 348, 454
 27,11–13 **231**, 284
 27,12 454, 479
 27,12f 461
 27,19 230, 235, 238, 272, 284, 454
 27,20 **231**, 237, 241, 245, 251, 284f, 456
 27,23f **231**
 27,25 230, 235, 238, 272, 284, 454
 27,25f 30, 265
 27,27 284, 237, 241, 251, 285, 454ff, 479
 27,27–29 181, **228**, **232**, 454ff
 27,28 237
 27,28 284, 329
 27,29a 242, 284, 455
 27,29b 284, 461
 27,29 30, 203, 238, 250f, 258, 261, 394, 399, 445, 454
 27,30 **233**
 27,31 30, 230, 235, 238, 272, 284, 454
 27,33 454, 479
 27,33–38 **233**
 27,35f 454
 27,36 256, 399, 457
 27,36f 284, 394
 27,37 242, 284, 329, 455
 27,38 284, 457
 27,38f 181
 27,39f **234**, 242, 394
 27,40 236, 242, 250, 258, 261, 284, 292, 295, 455
 27,41–45 **234**, 242, 244, 288
 27,43 243
 27,46 211
 27,46–28,9 230, 242, 249, 396ff

- 27,48 481
 28 191, 207, 212, **242ff**, 259, 294, 382
 28–35* 234
 28,1 192, 211, 218, 272, 377, **396ff**,
 402, 404, 406, 410, 464, 483
 28,1ff 2, 378, 410ff, 465
 28,2 211, 397
 28,3 386, **396ff**, 410
 28,3f 192, 207, 218, 377, 400ff, 410,
 464
 28,4 185, 258, 382, **395ff**, 399f, 410
 28,6 192, 207, 211, 218, 377, **396ff**,
 402, 404, 406, 410, 464, 483
 28,10 222
 28,10–22(*) *111*, **242ff**, 252, 275, 287,
 290, 296, 400, 401
 28,13 462
 28,13f 399, 458, 460
 28,14 198f, 202, 218, **243ff**, 250, 251,
 254, 261, 263, 265, 292ff, 297f, 395,
 401, 428, 459ff
 28,14f *161*, 399
 28,15 30, 218, 221, 261, 296ff, 467
 28,20 221
 28,20–22* 288, 292, 462
 29f *261*
 29ff *212*, 216
 29,1 243, 250
 29,1–32,1/3* **250ff**, 290
 30,27 218, 254, 259, 261, 263, 288ff,
 293, 457
 30,28–30 394
 30,30 218, 254, 259, 261, 288ff, 293,
 428, 457
 31,3 221, 244, 245
 31,5 221, 244
 31,13.42.53 243
 32* 235, 259, 475
 32f 244, 252
 32,1 2, 60, 218, 254, 261, 272, 288ff,
 457, 483
 32,1/3 250
 32,2f 243, 252
 32,2–22 250
 32,4ff 252, 257
 32,4–33,17/20* 290
 32,5 258
 32,8f 258
 32,10 221, 243f
 32,10ff 245
 32,11 *214*
 32,13 209, 221, 244
 32,19.21 258
 32,23–25 *254*
 32,23–32* 283, 288ff
 32,23–33* *111*, 181, 245, 250, **252ff**,
 260, 284f, **454ff**, 482
 32,26 *254*
 32,27 218, 258
 32,28–30 400, 457
 32,29 456
 32,30 218, 258, 454f
 32,31 253, 258, 456
 32,32f *254*
 33 **257ff**
 33,1ff 250
 33,3 252
 33,11 218, *241*, 242, 254, **257ff**, 286,
 288ff, 457, 483
 33,12ff 257
 33,14 252
 33,17 252
 33,17(ff) 275
 34,25 *272*
 35*; 45*; 50* *276*
 35,1–20/22* 244, 275, 290
 35,3 221, 244
 35,6 400, 403
 35,9 192, 207, 218, *221*, 260, 272, 377,
 384, 395, 399, **400f**, 410, 464
 35,9–13/15 *378*, **395**, 400ff, 412
 35,10 *221*, 400
 35,11 30, 384, 386, 398f, 410
 35,12 243, 399, 410
 35,19f/21f **275**
 35,22 *271*
 35,22–29* 400
 35,27 397
 35,29 30, 436
 36,(1–5*.)6(–8*.40–43*) 400
 36,7 398
 37 262
 37–50* *182*, 192, *218*, **261ff**, 277, **282f**,
 296, 299, 405, 416, 465
 37,1 398
 37,1f *218*, 261
 37,1f–50,12f* 401
 37,2–50,21* 275, 277

- 38 263
 39 **262ff**
 39,5 7, 212, **262ff**, 282, 296, 465, 479
 41,46 401
 41,49 209
 43,27f 30
 44,3 212
 46,1 222
 46,3 199
 46,3f 221, 244
 46,5 222
 46,6f 401
 46,30 264
 47,5f 401f
 47,7 192, 207, 377, 382, **401f**, 404, 406,
 410, 483
 47,9 266
 47,10 2, 192, 207, 377, 382, **401ff**, 404,
 406, 410, 483
 47,27 386
 47,27f 402
 47,28 266
 47,29 214
 47,29–31 264f
 48 **264ff**
 48f 1, 191, 220, 241, 242, 262f, **264ff**,
 286, 299
 48,1f 264
 48,3 272, 377, 382, 395, 399, **402f**, 410,
 464
 48,3f 192, 207, **395**, 398, 400, 412
 48,3–6/7 264, 402, 404
 48,4 410
 48,5 269
 48,8ff 60
 48,9 192, **264ff**, 278, 282f, 289, 296ff,
 404, 465
 48,10 298
 48,15 272
 48,15f 192, **264ff**, 283, 296, 467
 48,16 **264**
 48,20 192, **264ff**, 278, 282f, 289, 296ff,
 404, 465
 49* *III*, 296, 403f, 416, 457, 475, 482f
 49 194, 218, 260f, 266, **269ff**, 288ff,
 294, 377, 451, 469
 49/Dtn 33 322, **348ff**, 352, 371
 49,1a 403
 49,1 277
 49,1bf **273f**
 49,1a.28b α^2 .29–33 272, 299
 49,2–27/28b α^1 **274ff**
 49,2–28b α^1 282, 299
 49,4 271
 49,5–7 271
 49,18 263
 49,22–26 30, **274**, **276**, 297
 49,25 30, 346
 49,25f 60, 218, **270**, **278ff**, 288ff, 348,
 352, 456f
 49,26 349, 398
 49,28 **271**, **273f**, 282, 296ff, 445, 464f,
 483
 49,28b α^2 192, 207, 297, 377, 382, **403f**,
 406, 410
 49,29–33 272, 299, 403
 50,1 275
 50,1ff 265
 50,12f 403, 405
 50,14 275
 50,22 275
 50,22–26 199
 50,24 275
 50,26 261

Ex 183, 199
 1–15 377
 1/2–(1Kön 12*/)2Kön 25* 101
 1/2–2Kön 25* 302, **365ff**, 368, 372,
 378f, 392, 413, 418, 448, 463f, 466,
 468, 476
 1,1ff 262, 405
 1,(1–)7 391, 405
 1,6 262
 1,7 199, 386, 405, 406, 412
 1,13f 405
 2,23–25* 405
 3,2f 221
 3,2–4 349
 3,15f 310
 6,2–8/12 405
 6,4 398
 7–11* 405
 12* 405
 13,5 344
 13,9 163
 14* 405
 16(f)* 405

19,1–Lev 9,24* 382, 405
 19,1–Num 10,10 447
 20(ff) 368
 20,11 2, 30, 92, 387, 479
 20,24 328
 21,2 335
 21,2–6 334f
 21,2–11 334
 21,7ff 334
 22,24–26 342
 22,26 343
 23(/34) 318ff
 23,10f 332
 23,14–19 337
 23,15 339
 23,16 337
 23,20–33 313
 23,25 318
 23,25f 30
 23,26 1, 317
 25–29/31* 383, 405
 29,46 377
 32,1–24,25–29 444
 32,1–34,35 444
 32,10 199
 32,29 444
 33,19 166, 169
 34,10ff 313
 34,18–26 337
 34,20 339
 34,22 337
 35–39* 406
 35–40* 383
 39(f) 407
 39,32 406
 39,42 406
 39,43 2, 272, 376f, **405f**, 408ff, 445,
 464, 483
 40,33 406
 40,33/34/35 377
 40,33–35 406
 40,34 384

Lev

1ff 407
 6,18 167
 9 383, 407
 9–27 409

9,22f 2, 376f, 382f, **407ff**, 410ff, 464,
 483
 9,22–24 168, 384, 465
 9,24 377
 16,34 377
 17–26 **416f**, 465f
 17,2 167
 19,9f 343
 22,2.18 167
 23,22 343
 24,14–16.23 433
 25,21 30, 416
 25,34.46 403
 26,3–13 416, 465f
 26,6 30
 26,9 386
 26,20 30

Num

5,1.5.11 167
 6 54
 6,1 167
 6,22–27 50, 165, 167f, 383, 416, 465,
 475
 6,23.27 172, 175
 6,23ff 52, 341
 6,24 123, 161
 6,24–26 30, 41, 55, 156, 162, **165ff**, 265,
 268, 451, 462
 6,25f 161, 162
 6,26 162
 8,1.5.23 167
 10,11–20,13 447
 14,12 199
 20,14–36,13 447
 20,14 445
 22–24 2, 28, 30, 49, 52, 134, 235, 341,
444ff, 468
 22,1 447
 22,5 341
 22,5f 468
 22,6 198, 342, 445
 22,12 342, 445
 22,17 342
 22,18.20.34f.38 445
 23,7 342
 23,7–10 445
 23,8 445
 23,11 342, 445

- 23,12 445
 23,18–24 445
 23,25 342, 445
 23,26 445
 24,1 342, 445
 24,3–9 445
 24,5ff 60
 24,8 445
 24,9 199, 203, 232, 342, 445
 24,10 342, 445
 24,13 445
 25 100
 27,20 30
- Dtn** 81f, **179f**
- 1–3* 302, 310, 368
 1–4 101
 1–11 309
 1–Jos 21* 361
 1–Jos 22* 96
 Dtn–Jos/1Sam–2Kön 302
 Dtn–2Kön 302
 1,1–5 101, 310
 1,3 352
 1,6–8 310
 1,8 321
 1,9ff **310**
 1,10 328
 1,11 91, **310**, **370ff**, 467
 2,1–15 **310**
 2,4 385
 2,7 2, 91, **310**, **370ff**, 428, 467
 4 **100**, 302
 4–30* 100
 4,1–40 90
 4,1 310, 328
 4,8 321
 4,10 330
 4,31 313
 4,40 328
 4,41–5,1 101
 4,44 347
 5 322
 5–11* 321, 323f, 368
 5–11/27f; 29f 96, 322
 5–26* 101
 5–30* 99f, 302, 316, 321, 323, 334, 356,
 365ff, 448, **463f**
 5,1ff/29,1.9ff 100
- 5,1 321, 323, 365
 5,6 367
 5,7ff 315, 366
 5,13 312
 5,15 367
 5,16.29 328
 5,33 328
 6–8 312
 6–11* 316
 6–28* **94f**, 99, 101, 314, 316f **360ff**,
 458ff, 475
 6,1 312, 327
 6,1–3 313, 322
 6,1–7,6* 314, 316
 6,1–7,11 312
 6,2 327
 6,3 328
 6,4 36, 324, 359
 6,4f* 94
 6,(1[ff]*.)4(ff*) **93**, 314, 316, 321
 6,4(ff*); 12–26* **100**
 6,5 313
 6,6 327
 6,8 163
 6,10 313
 6,12 367
 6,14 312, 315, 366
 6,17 96, 316, 362, 462
 6,18 328
 6,21 367
 6,24 328
 6,20–25 97
 7 **311ff**, 320
 7*/28* 361, 364
 7,1ff 363
 7,4 313
 7,6 363
 7,8 363, 367
 7,9 158, 168f, 175, 462
 7,12f 462
 7,12–16 30, 98, 102, 224, 307ff, **311ff**,
 316, 322, 334, 354, 454, 462
 7,12–8,20* 316, 363, 461
 7,13* **358**
 7,13 318, 328, 355, 447, 459, 478f
 7,13f **361ff**, 445
 7,13–15 91
 7,14 479
 7,14ff 461

- 7,15 30
 7,16 *32If*, 324, 460, 464
 7,16aß.b 366
 7,17f 363
 7,20ff 461
 7,21 *158*
 8 **319**
 8,10 **319f**, 351, **361ff**, 481f
 8,14 367
 8,19 97, 313
 8,19f *313*
 9,1 *32I*, 322f
 9,(18f.)20–27 *417*
 10,8 7, *167*, 308, **340**, **370ff**, 483
 10,8f 320, *351*, 467
 10,12 321
 10,17 *158*
 11 **320ff**
 11,9 *344*
 11,14 313
 11,18 *163*
 11,21–28 308
 11,22–25 367
 11,26f **365ff**, 479
 11,26–32 97, 307, 309, **320ff**, 365ff,
 448, 463
 11,27 356
 11,28 97, 366, 464
 11,29 308, 353, 356, 467
 11,29f 97, **370ff**, 467
 12 **325ff**
 12–26* 83, 93, 302, 316, *32I*, 323f, 325
 12–28* *322*
 12,1 321
 12,1–13,1 325
 12,1–16,17 325
 12,2f 366
 12,7 91, *232*, **325ff**, 331, 337, **370ff**
 12,10 367
 12,12 337
 12,13–18* 325
 12,13–18*/16,1–17* 331
 12,13ff *316*
 12,15 **325ff**, 329, 338, **358ff**, 459ff
 12,15/16,17 307, 324
 12,17 313, 318, 329, 362
 12,17f 328
 12,18 337
 12,29 367, 371, 467
 12,30f 366, 371
 13,2–10* 93, 331
 13,2–18 328
 13,3.7.14 97
 13,19 333
 14,22–29 93, **328ff**, 337, 339, *344*
 14,22–29*/15,19–23 331
 14,23 313, 318, 362
 14,24 91, **328ff**, **358ff**, 459ff
 14,26 337
 14,29 91, **329ff**, 332f, 335f, 339, 342,
 358ff, *428*, 459ff
 14,29/15,10.18 307
 15,1–3 364
 15,1–11 307, **331ff**
 15,1–11.12–18 *339*
 15,4 91, **331ff**, 342, **365ff**, 463
 15,5 366, 367
 15,5 *327*
 15,6 **331ff**, **361ff**, 461
 15,10 **331ff**, 339, 342, **358ff**, 459ff
 15,11 *327*
 15,12–18 307, 334ff
 15,14 *232*, *311*, **335ff**, 338, **358ff**, 459
 15,15 *327*, 338, 463
 15,18 **334ff**, 339, 342, **358ff**, 459, 461f
 15,19–23(*) 329, 336f, 339
 16,1–17 93, 307, **336ff**, 339
 16,10 *311*, **337ff**, **358ff**, 459
 16,12 463
 16,15 91, **338ff**, **358ff**, *428*, 459
 16,17 308, 326, **338f**, **358ff**, 460f
 16,18 *327*, 345
 16,18–18,22 340
 16,18–25,19 *344*
 16,18–26,19 325
 16,20 *328*
 17,3 97
 17,9ff *340*
 17,19 330
 18,4 313
 18,15ff 348
 19,1–25,19 340ff
 19,13 *328*
 21,1–9 **340f**
 21,5 7, *167*, **340f**, **365ff**, 463, 483
 22,7 *328*
 23,2–9 **341f**
 23,5 *341*, *446*

- 23,5f 468
 23,6 310f, 323, **341**, **370ff**, 448, 467
 23,10–15 342
 23,16ff **342**
 23,21 *91*, **342f**, **358ff**, 363, 461f
 24,6ff **342f**
 24,13 **342f**, **358ff**, 483
 24,18.22 367
 24,19 *91*, 342, **343**, **358ff**, 428, 462
 24,19–22 **343**
 26 93
 26,1–15 **343f**
 26,5 199
 26,5–10 97, 276
 26,15 **343f**, 347, 366, **370ff**, 467, 469
 26,16 321
 26,16ff 363
 26,17 *312*
 26,19 363
 27 97, **101f**, 322, 325, 353
 27f 321, 348, 371
 27–30* 301, 307, 309, 314, 345, 355
 27–34 309
 27,1 317, 467
 27,2 102
 27,2ff 467
 27,4 322
 27,9 101, 317, 467
 27,11 101f
 27,11f 89, 317, 467
 27,(1–10.)11–26 102, 322f, 325, 467
 27,12 322, **370ff**, 467, 483
 27,12–14 *102*
 27,13 *94*, 322
 27,14 *351*
 27,15–26 29, 98, 101, 371
 28 59, 101, 149, 307, **313ff**, 318ff, 356,
 461, 478, 483
 (28–)30 323, 452
 28,1* *91*, *94*, 333, **358ff**, 362, 410, 460ff
 28,1f 96f, 460
 28,1–14 *94*, 416, *445*, 466
 28,1a*.3–6*.15a*.16–19*.20–44* *94*
 28,2 *91*, *94*, **361ff**, 479
 28,3–6(*) 2, 30, 84, **88ff**, **92ff**, 98, *102*,
137, 173, 224, 277, 301, 345, 354,
357, 409, **454ff**, 475, 479, 483
 28,4 1, 355, 362, *447*, 478
 28,4*.18.51 459
 28,4f 115, 137, 454, 479
 28,6 116, 410
 28,7 97
 28,7–14 95f, *321*, 331, 342, 363, 461
 28,8 *91*, 96f, 334, 356, **361ff**, 459f, 462
 28,9f 97
 28,11 89, 334, 462
 28,12 2, *91*, 96f, 333f, **361ff**, 428, 459,
 479
 28,13 96f, 363, 459, 462
 28,14 96f, 322, 365f, 462, 464
 28,15* *91*, *94*, 333, **358ff**
 28,15ff 29
 28,15*.20–44 93
 28,16–19 *91*, 95, 98, *102*, **358ff**
 28,18 89
 28,20 366, 464
 28,20f* 93
 28,20–44* 93, 95, **358ff**
 28,21 97, 363
 28,25 93
 28,25–27 97, 363
 28,32f 97, 363
 28,36f 93, 97, 366f, 463f
 28,41.43f 97, 363
 28,44 333
 28,45 *96*, *316*, 362, 462
 28,45–68 89, 95f, 101, 363
 28,51 89
 28,52 327
 28,56 327
 28,64 366, 464
 28,69 100, *347*, 367
 28,69–29,1 101
 29f *90*, 99, **100f**, 103, 348, 356, 365,
 368, 463, 475
 29,1 366, 463
 29,3 373
 29,9–14 101
 29,11 367
 29,12 483
 29,13f 367
 29,17 366, 464
 29,18 101, *154*, **365ff**
 29,21ff 367, 463
 29,25 97, 366, 464
 29,28 366
 30 96
 30,1 *94*, 101, 323, 356, **365ff**, 463

- 30,1ff 367, 463
 30,2 367
 30,2ff 101
 30,6 366, 373
 30,9 366
 30,10 333
 30,11 367
 30,15 323
 30,15–20 101, 323, 366f, 463
 30,16 328, **365ff**, 463
 30,17 323, 366, 464
 30,18 323
 30,19 94, 323, 356, **365ff**, 479
 30,19f 367
 30,20 101
 31–34 302, 347, 349, 368
 31,1 100, 345
 31,9 340
 31,12 330
 31,13 330
 31,16ff 348
 31,19ff 348
 31,20 344
 31,21 373
 31,28 274
 32 348, 371
 32f 355, 372
 32,39ff 348
 32,47 348
 32,48–52 347, 350
 32,50 348
 33 1, 102, 111, 277, 280, 303, 307,
 345ff, 371, 416, 451, 475, 483
 33,1 274, **345ff**, **370ff**, 445, 451, **467ff**,
 479, 483
 33,2 117
 33,5 349, 469
 33,11 2, 30, 224, **344ff**, **370ff**, 454, 469,
 479
 33,13 2, 7, **345ff**, **370ff**, 479, 483
 33,13ff 224, 272, 454
 33,16f 467
 33,17 371
 33,20 320, **345ff**, **361ff**, 481f
 33,20(f) 363
 33,23 7, 460
 33,23f **345ff**, **358ff**
 33,24 479, 483
 33,28 329
- 34 373
 34,1 100, 199
 34,1*.7–9*.10–12 352
 34,1–12 347, 350
 34,4 199
 34,5 348
 34,5f 100
 34,7 373
 34,8/9 377
 34,10–12 348
- Jos**
- 1ff 447
 Jos–2Kön 368, 372
 2f 100
 5,6 344
 8,30–35 322, 353
 8,33 2, 322, 445
 8,33f 371, 448, 467
 18,1 377
 18,3 310
 19,51 377
 22,2f 448
 22,6f 2, 445, 448
 22,31.33 448
 24 341, **350**, 352
 24,1 **349**
 24,10 341, 448
 24,29/33 377
- Ri**
- Ri–2Kön 103
 4,17ff 448
 5,2 448
 5,4f 117
 5,9 448
 5,24 448
 6,23 30
 9,7 322, 371, 467
 17,2 7, 214
 19,20 30
- 1Sam**
- (Ri–)1Sam–2Kön 352
 1,1f 200
 4–6 448
 13,10 2
 15,13 7, 214

18,14 30
 23,21 7, 214
 25,14 2, 448
 25,27 448
 25,32f 448
 25,39 448

2Sam

2,5 7
 6,11f 2, 448
 6,18 2, 7
 7,29 2, 448

1Kön

1,47 30
 1,47f 448
 7,23ff 15
 8,14f.55f.66 2, 448
 18,3ff 118
 21,10.13 427, 448

2Kön

9,32 167
 23,15.19f 100

Jes

6 73
 6,3 268
 8,2 1
 19,25 428, 449
 22,15f 28
 38,18 481
 41,8f 201
 44,3 449
 51,2 201
 60,1–3 117
 60,17 162
 61,9 449
 63,19 117
 65,8 30
 65,16 449
 65,23 7, 449
 66,1f 344

Jer

3,16 386
 7,18 40

20,14 92
 23,3 386
 25,20 344
 31,23 2, 449
 44,17f 40
 44,17–19.25 40
 49,7.20 116

Ez

1 73
 23,14f 73
 25,12ff 116
 34,26 449
 36,11 386

Joel

2,14 449

Am

1,12 116
 9,2 148

Mi

1,3f 117
 5,4 30

Hab

3,3 116
 3,3–6 117

Hag

1,6 30
 2,19 30, 449

Sach

1,17 344
 4 40
 5 41
 8,13 449

Mal

1,9 167, 169
 3,10 30, 449

Ps 180

1,1 29

3,3.8f 147
 3,9 449
 4,7 161, 168
 5,13 449
 6,6 481
 8,4ff 388
 10,3 427
 11,7 161
 14,2 344
 16,7 2
 16,11 161
 17,15 161
 22,22 147
 23 30
 24,6 161
 29,11 154, 162
 30,10 481
 31,17 161
 41,14 1, 30, 449, 481
 44,8 147
 45,2 2
 49,19 238
 53,3 344
 65,10f 2
 66,8.20 449
 67,2 161, 168
 67,7 2
 68,6 344
 68,8f.16f 117
 68,20 449
 72,15 2
 72,18f 30
 72,19 449, 481
 77,14 158
 80,4.8.20 161
 84,6f 30
 84,7 30, 449
 85,12 344
 85,13 30
 88,11 481
 89,53 30, 449, 481
 95,3 158
 96,2 449
 96,10 151
 97,5 117
 100,4 30, 449
 102,20 344
 103,1f.22 238, 449, 451
 104,1.35 238, 449, 451

105,1 30
 106,48 30, 449, 481
 113,2 449
 115,12f 449
 115,15 7, 214, 449
 115,17 481
 115,18 449
 118,26 6, 449, 478, 482
 119,135 161
 120–134 2
 124,6 449
 127,2 30
 128,4f 449
 128,5f 30
 129,8 6f, 449, 478, 482
 132,15 449
 133,3 449
 134,1–3 449
 135,19–21 449
 139,7f 148
 144,1 449
 145,1f.21 449, 481
 147,13 2
 147,14 30, 162

Hiob 179f, 475

1,1 428, 438
 1,1–5f 200, 426
 1,1–2,13 1, 433, 442
 1,1a.2f*.13–19.20a.21α*;
 42,11α.b.12b–13 421
 1,1–5.13–20.21α; 42,11–17 419, **421**,
 437ff, **466**
 1,2f 436f, 439, 466
 1,2–2,10; 42,11–17 59, **421**
 1,4f 428, 430, 438
 1,5 **426f**, 430, **437ff**, 440, 466, 481f
 1,6–12 427f
 1,6–12.21f* **420**
 1,6–12; 2,1–7a **421**
 1,7–12.21aβ–b.22; 2,1–7a.7b–10.11–13;
 42,7–9 **439**, **469f**
 1,8 428
 1,9–11 429
 1,10 2, 30, 423, **427f**, 436, **440ff**, 454,
 466, 479
 1,10f 423
 1,10–12 429

- 1,11 423, **427f**, 430, 432, **440ff**, 466, 469f, 481
 1,13 428
 1,13–19.20f* 430f, 435
 1,20–22 **435**
 1,21 423, **431**, **430f**, 432, 434f, **439**, **440ff**, 469f, 481f
 1,22 428, **431**
 2,1–7a 428, 432f
 2,1–7a.7b–10 **420**, 430
 2,3 428
 2,4(f) **429**, **436**
 2,5 **423f**, 427, 430, **432f**, **440ff**, 466, 469f, 481
 2,7b–10 **421**, 433f, **435**
 2,9 **423f**, 430f, **433f**, **440ff**, 469f, 481f
 2,10 428, **431**, **434**
 2,11–13 **420f**, 430, 433
 3,1–42,6* 470
 7,17f 388
 11,15 **167**
 28* 420
 29–31* 420
 29,13 423, 483
 31,20 423, 483
 32–37* 420
 42,7–9.10 **420f**, 430, 435
 42,7/11–17 442
 42,10 **429**, **435f**, **438**, 469
 42,11 438
 42,11–13* **435**
 42,11–17 1, 430, 433, 435f
 42,12 423, **435f**, **439**, **440ff**, 466
 42,12–15 30, 437f
 42,13ff 466
 42,16f 437f, 440
- Spr**
 3,17 30
 8,32 29
 10f 424
 10,6f.22 450
 10,22 7
 11,11.25f 450
 15,11 **148**
 20–28 424
- Rut**
 1,1ff **200**
 2,20 7, **214**, 478
 3,10 7, **214**, 478
- Klgl**
 3,50 **344**
- Est**
 9,30 **30**
- Dan**
 9,4 **158**
 9,17 161
- Neh**
 1,5 **158**
 11,2 **103**
 13,2 **103**
- 1Chron**
 17,27 2

II Apokryphen und Pseudepigraphen

- Sir**
 17,27f **481**
 44–50 451
 50,20f 451
 50,22 451
- 1ApcHen**
 1,1 451
 5,8f **451**

III Qumran

1QDtn

1QDtn^a, Frg. 6 322
 1QDtn^b, Frg. 4 322
 1QDtn^b, Frg. 20 346

1QGenAp

22,16 206

1QM

13,1–5 451

1QS

2,2–4 170, 451

4QGen

4QGen^f, Frg. 1, Z.4f 402

4QDtn

4QDtn^c, Frg. 43–45 89, 94

4QDtn^c 311

4QDtn^b, Frg. 11–15 345f
 4QDtn^o, Frg. 8 90

4QTest

10 345

4QEn^a

Kol. 1, Z.1f 451

4QBer^{a–c} 451

4QMMT

C, 12ff 452

4QBarki naphschi^{a–c} 451

8QGen

1,6 393

IV Neues Testament

Mt

5,3ff 452
 5,13 477
 14,19 452
 26,26 452

Mk

6,41 452
 10,16 452
 14,22 452

Lk

6,20ff 452
 9,16 452
 22,19 452
 24,50 452

Joh

6,11 452

Apg

3,25f 452

1Kor

1,3 30
 11,24 452

Gal

3,8 198
 3,8f 452

Eph

1,3 452

V Altisraelitische und altorientalische Primärquellen

Abydos, aramäische Graffiti 24

Ägyptischer Lederbrief 162

Ägyptisch-hethitischer Friedensvertrag (Ramses II. / Ḫattušili III.), Z.32ff (ägyptisch) 23, 94

‘Ain Ghazal 32

Akitu-Ritual

Taf. 2, Z.58f 22

Taf. 2, Z.226f 22

Amherst, Papyrus

63, Kol. 7, Z.13f.16 22

63, Kol. 8 22

63, Kol. 12, Z. 18f 22

63, Kol. 13, Z.15f 22

‘Anḫšešonqy

Kol. 8, Z.17–Kol. 9, Z.4 21

Aphek 52055/1 (akkadischer Brief aus Ugarit), Z.9ff 21

Arad 154, 155

Kulstele 33

Ostrakon 10,4 118

Ostrakon 16 28, 458ff

Ostrakon 16,1f 459

Ostrakon 16,2f 7, 92, 147, 153ff, 455, 478, 482

Ostrakon 18,3 28

Ostrakon 21 28, 458ff

Ostrakon 21,1 459

Ostrakon 21,2f 7, 92, 147, 153ff, 455, 478, 482

Ostrakon 28 458ff

Ostrakon 28,1.7 5, 358, 479

Ostrakon 40 456ff

Ostrakon 40,2f 28

Ostrakon 40,3 7, 92, 147, 153ff, 455, 482

Asarhaddon (VTE) 23, 93f, 99, 360, 463

Aššurbanipal

Krönungshymnus (VAT 13831), Z.19 22

Prophetischer Brief (K. 939A), Verso, Z.3f 21

Aštarte-Plaketten 112

Gezer, Aštarte-Plakette 35

‘Atlit, Skarabäus 42

Atramḫasis 391

Taf. 1, Z.287 25

Sippar-Taf. 2, Z.63ff 25

Baruch-Bulle 27

Behistun-Inschrift Darius’ I., § 60f.66f 24

Bet-Schean, Goldanhänger 35

Brkyhw-Siegel 5, 27

Byblos

Aḫiram-Sarkophag 142

Yḫawmilk-Stele 17ff, 24

Codex Hammurapi

Kol. 47ff (Epilog) 98

Kol. 48, Z.41ff 21

Kol. 49, Z.2–17 23

Kol. 49, Z.18–Kol. 51, Z.91 23

Codex Lipit-Ištar

Kol. 19, Z.45–48 98

Kol. 19, Z.49–Kol. 20, Z.50 98

Deir ‘Alla, Tell 28, 56, 134, 446f

Komb. 1, Z.1ff 447

Komb. 1, Z.8ff 447

Komb. 2, Z.17 447
Komb. 9a, Z.3 447

Drei-Schekel-Zahlungsanweisung
154

En Ged (EGed) 28, 151f, 155, 455ff

3 214
3f.6 454, 481
4 155
4.6f 92

Eḫulḫul-Bericht Nabonids, Kol. 2,
Z.30f 24

Ekron

Philistäische Weihinschriften für Ašerah 26
Phönizische Tempelweihinschrift 24

Elephantine (TADAE)

1, 10ff 21
2, 146f (Nr. 7.3, Recto, Z.3) 26
3, 234 (Nr. 7.15, Z.126ff) 26
4, 172 (Nr. 7.21, Z.3) 21
4, 284 162

Enuma Eliš, Taf. 5, Z.114ff 20

Erra-Epos, Taf. V, Z.48ff 163

Etemenanki-Bericht Nabopolassars,
Taf. 3, Z.51f 24

Far'a Süd, Tell el-, Quarzkonoid 36,
69

Felsblöcke, israelitische (Ḥirbet el-
Qom [?]) 92, 142, 150f, 455ff

4 456

Gezer

Räucherkästchen 42
Skarabäus 34

Gilat, Frau/Göttin mit ›Butterfass‹
32

Gilgameš

Taf. 3, Kol. 1, Z.1ff 20
Taf. 10, Z.328 25
Taf. 11, Z.192–195/Z.202–205 391
Uruk-Frg., Recto, Kol. 6, Z.11ff 20
Yale-Taf., Kol. 6, Z.247ff 20

Grabinschriften, nordwestsemitische
23

Handerhebungsgebet Ištar 13, **Z.40**
22

Hermopolis-Briefpapyri 21

Ḥirbet Bet Layy (BLay)

1,1f 176
1,2 147
2 125
2–3 142
4–7 28, 142

Ḥirbet el-Qom 27, 73, 138ff, 150, 165,
170, 174f, 177ff

3 139ff, 155, 360, 456ff, 475
3,2 1, 7, 92, 214
3,2f 99
3,3 172, 386
3 (Hand) 143ff

Ḥorvat 'Uza, Ostrakon 5, 28

Ḥorvat Minḥa 32

Ḥorvat Qitmit 26, 42

Jaḫdunlim von Mari

Šamaš-Tempel-Gründungsurkunde,
Kol. 4, Z.14ff 24

Jerusalem

Grabinschrift Šebnas (Silwan, Nr. 35),
Z.2f 28
Granatapfel 43
Krugaufschrift (Jer 30) 206

Joasch-Inschrift, Z.15 5

- Kalksteinsiegel** 40
- Kalksteinstele, aramäische, Z.1–3** 23
- Karatepe, phönizisch-hethitische Bilingue**
A/B/C, Kol. 1, Z.1 24
C, Kol. 3, Z.16ff 24
- Ketef Hinnom (KHin)** 27, 41, 54, 76, 147, 153, **155ff**, **177ff**, 286, 360, **457ff**, 465, 475
1,2–8 462
1,9 358, 479
1,9ff 458
1,14f *123*, 285
1,14–16 171, 176
1,14–18[–20] 462
1,20 459
2,1f 92
2,5 *123*
2,5f 285
2,5–7 171, 176
2,5–12 462
2,11f 459
- Kudurru** 25
- Kuntillet ‘Aḡrud (Ḥorvat Teman)**
27, 69, 73, **114ff**, **177ff**, 442
3 7, 92, 99, **118f**, 122, *135f*, 147, 155, 159, 171, *214*, **454ff**
6 **115f**, *121f*, 137, 155, *224*
6f **454ff**
6,1 92, 135, 479
6,2 *125*, *127*, 136
7 27, 92, **116f**, 137, 152, 155, *214*, 454, 481f
7,2 92
8 **119ff**, 124, 135, 155
8–9 153
8–10 *127ff*, 147, **454ff**, 459, 478, 482
8,1f 7, *125*, 147
8,2 386
Pithos A (Bild) 38, 73, **129ff**, 145
9 **122ff**, 155
9,3 28
9,4ff 7, *125*
- 9,5 *118*
9,6 154, 386
9,6f *156f*, 161, *170ff*, 176, 454
9,6ff *121*, 127, 147
10 *121*, **125ff**, 153, 155
10,1 *122*, 386
10,1f *136*
10,2 *118*, 128, 134
Pithos B (Bild) **131ff**
- Kyros-Zylinder, Z.27f** 21
- Lachisch**
Amulett **39**
Ostrakon 2,2f 28
Ostrakon 3,3 28
Ostrakon 5,2 28
Ostrakon 6,2 28
Ostrakon 9,2 28
Ostrakon 31,2 1
- lmlk-Stempel** 37
- Mazar, Tell el-, Privatbriefe** 28
- »Memorialformeln«, nabatäische 23
- Meša-Stele, Z.17** 26
- Münzen, makkabäische** 42f
- Murabba‘at Papyrus**
1,1 28
- Namburbi-Rituale** 22
- Pfeilerfigurinen, judäische** 38
- Qudšu-Göttin** 35, 111
- Samaria**
Ostrakon 1.50,2 *118*
Ostrakon 3,1f *150*
Ostrakon 9 *150*
Rollsiegel 28
- Saqqara, phönizischer Briefpapyrus**
21

Sefire

I C 94

I C, Z.15f 23

Sidon

Ba'alšillem 24

Ešmun'azar 142

Tabnit 142

**Sohn des Tafelhauses (sumerisch),
Z.69ff 21****Ša'ar Hagolan, Frauen-/Göttinnen-
figurinen 32**

Šu-ila-Gebet (VAT 13681), Z.129 22

Synagogeninschrift, galiläische 24

Talmud

bBer 60b 452

Ta'anach

Kultständer (jüngerer) 14ff, 36, 69

Terrakotte (Frau mit Scheibe) 37

**Taweret-Gebet (ägyptisch), Z.3.6ff
22****Tyrus, Votivinschrift des 'Abdadoni
24****Ugarit**Aqhat (KTU 1.17), Kol. 1, Z.23ff.34ff
25Ba'al (KTU 1.3), Kol. 2, Z.39f; Kol 4,
Z.43 232

Kirta (KTU 1.15), Kol. 2, Z.18ff 25

Kirta (KTU 1.15), Kol. 3, Z.17ff 20

Lied über Götter (KTU 1.108), Z.23–27
22

Pugat (KTU 1.19), Kol. 4, Z.32ff 21

Uruk, Ritualtext 21

VAT 10593, Recto, Z.13f 20

Votiv-/Opferinschriften

punische 23, 92

zyprische 24

Votivsteine, palmyrenische 24**Weihinschriften, phönizisch-puni-
sche 24****Witwenbitte (Ostrakon) 28, 154f,
171, 176, 285, 459, 478, 482****VI Abbildungen***Abb. 1:* Statistische Verteilung von
בִּרְךְ* II 5*Abb. 2:* בִּרְךְ-Grundkonstellation 8*Abb. 3:* Konzeptionelle Horizonte der
Segensthematik und methodische
Zugänge 13*Abb. 4:* Jüngerer Kultständer aus Ta'a-
nach (aus: *Keel/Uehlinger*, Göttinnen,
179) 16*Abb. 5:* Kalksteinstele des Yehawmilk
von Byblos (aus: *de Vogüé*, Yehawme-
lek, 28f) 18*Abb. 6:* Figurine aus Ša'ar Hagolan (aus:
Garfinkel/Korn/Miller, Art, 197) 32*Abb. 7:* Frau/Göttin mit Butterfass aus
Gilat (aus: *Weippert*, Palästina, 130)
33*Abb. 8:* Kreideplatte aus Arad (aus: *Ben-
Tor*, Israel, 117) 33*Abb. 9:* Skarabäus aus Gezer (aus: *Give-
on*, Scarabs, 115) 34*Abb. 10:* Goldanhänger aus Bet-Šean
(aus: *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 99)
34

- Abb. 11:* 'Aštarke-Plakette aus Gezer (aus: *Dever/Lance/Wright*, Gezer I, Pl. 37,11) 35
- Abb. 12:* Quarzkonoid mit Kugelbohrgravur vom Tell el-Far'a (Süd) (aus: *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 143) 36
- Abb. 13:* Terrakotte aus Ta'anach (aus: *Winter*, Frau, Abb. 63) 37
- Abb. 14:* Pithos A aus Kuntillet 'Ağrud (aus: *Beck*, Drawings, 7) 38
- Abb. 15:* Judäische Pfeilerfigurine (aus: *Kletter*, Pillar-Figurines, 86) 39
- Abb. 16:* Amulett aus Lachisch (aus: *Herrmann*, Amulette, 117) 39
- Abb. 17:* Kalksteinsiegel (aus: *Sass*, Iconism, 233) 40
- Abb. 18:* Räucherkästchen aus Gezer (aus: *Stern*, Culture, 189) 42
- Abb. 19:* Skarabäus aus 'Atlit (aus: *Keel*, Stempelsiegel 1, 762) 42
- Abb. 20:* Füllhorn auf makkabäischer Münze (aus: *Meshorer*, Treasury, 49) 42
- Abb. 21:* Granatapfel und Füllhorn auf makkabäischer Münze (aus: *Meshorer*, Treasury, 33) 43
- Abb. 22:* Triadische Semiose ikonographischer Quellen (statisch) 67
- Abb. 23:* Kommunikationsgeschehen der triadischen Semiose ikonographischer Quellen (dynamisch) 72
- Abb. 24:* Komposition und Konzeption des ältesten Segenssummariums Dtn 28,3–6* 90
- Abb. 25:* Typologie der Segenstexte aus dem alten Israel nach Kategorien und Quellen 110
- Abb. 26:* Wandinschrift (KAgr 6) (aus: *Ahituv*, Handbook, 159) 116
- Abb. 27:* Segensinschrift auf einer Steinschale (KAgr 3) (aus: *Renz*, HAE 3, Taf. 2) 118
- Abb. 28:* Inschrift und Bildmotive (Ausschnitt) von Pithos A (KAgr 8) (aus: *Keel/Uehlinger*, Göttinnen, 241) 120
- Abb. 29:* Inschrift (Ausschnitt) von Pithos B (KAgr 9) (aus: *Lemair*, Écoles, 27) 123
- Abb. 30:* Inschrift über Verehrer(innen)gruppe (Ausschnitt) auf Pithos B (KAgr 10) (aus: The Jerusalem Post vom 13.3.1979, 3) 126
- Abb. 31:* Zeichnung und Photographie der Segensinschrift mit Hand aus Hirbet el-Qom (aus: *Hadley*, Inscription, 52 [Umzeichnung]; *Ahituv*, Handbook, 113 [Photographie]) 138
- Abb. 32:* Großes (links) und kleines (rechts) silbernes Segensamulett aus Ketef Hinnom (KHin 1–2) (aus: *Barkay*, Plaques, 152.162 [Umzeichnungen; Photographie 1]; *Ahituv*, Handbook, 21 [Photographie 2]) 157
- Abb. 33:* Thematische Komposition der beiden Segensamulette aus Ketef Hinnom (KHin 1–2) 160
- Abb. 34:* Segensformulierungen in der Gen 184
- Abb. 35:* Segensformulierungen in der VG der Gen 185–190
- Abb. 36:* Segens-Konstellationen des Jakobzyklus 25–35*; 49* als Ursprungsgeschichte Israels 291
- Abb. 37:* Futurisierte Segens-Konstellationen der genealogischen VG 12–35*; 49* 295
- Abb. 38:* Segensformulierungen im Dtn 304–307
- Abb. 39:* Dtn 28(*) und Ex 23,20–33 als Spendetexte für Dtn 7,12–16 313f
- Abb. 40:* Synopse von Gen 49,25f/Dtn 33,13.15f 348
- Abb. 41:* Zentrale Segensformulierungen der Komposition des dtn Grundbestands 361
- Abb. 42:* Segenstheologisch gerahmte spätdtn Komposition 6–28* 365
- Abb. 43:* Segenstheologische Schlussabschnitte 11,26ff; 30,15ff in der dtr. Erweiterung 5–30* 369
- Abb. 44:* Kompositionelle Segens-Klammer Gen 49/Dtn 33 im postdtr. Pentateuch 374
- Abb. 45:* Segensformulierungen in der P 380f

- Abb. 46:* Synopse der P-Rahmeninklusion Gen 1*/Ex 39f* 406
- Abb. 47:* Schöpfungs- und kulttheologisch gerahmte Segensentfaltung der PG 415
- Abb. 48:* Segensformulierungen im Hiobbuch 422
- Abb. 49:* Segens-Konstellationen der Hiob-Grunderzählung 439
- Abb. 50:* Theologische Relevanz der Segensthematik in der REH 443
- Abb. 51:* Geschichte der Segensthematik im alten Israel 471