Stuttgarter Theologische Themen

BAND/VOL. VI (2011)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. VI (2011)

ISBN 978-3-00-038690-9

http://www.sttonline.org

© 2011 EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH, Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten.

Herausgeber:
Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:
Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:
Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der
Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission.
Erscheint nach Bedarf.

Urheberrecht:
Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT.
Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:
Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden.
Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:
EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Fetzerstr. 13, D-70199 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart
Tel. 0700-54115411, Fax 0700-54115410
E-mail: info@eusebia.org

Geschäftsführer:
Peter Wassermann, Cornelie Wassermann

Gemeinnützigkeit:
EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH ist durch Bescheinigung des Finanzamtes Stuttgart (StNr 99124/00897) als kirchlich, gemeinnützig und mildtätig anerkannt.

Spendenkonto:
Deutschland: Ev. Kreditgenossenschaft (EKK) Kassel
Konto-Nr. 418 692 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE25 5206 0410 0000 4186 92 BIC: GENO DEF1 EK1

Schweiz: Postfinance
Konto-Nr. 40-786 593-7
IBAN: CH81 0900 0000 4078 6593 7 BIC: POFI CHBE XXX

STUTTGARTER
THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. VI (2011):

Literarische Strukturen alttestamentlicher Texte in ihrer Bedeutung für das biblisch-semitische Verständnis der Offenbarung Gottes

Literary Structures of Old Testament Texts and their Significance for the Biblical-Semitic Understanding of God's Revelation

Vorwort 5

Foreword 6

Peter Wassermann

Dialektik und biblische Offenbarung:
Ein hermeneutischer Ansatz 7

Dialectic and Biblical Revelation:
A hermeneutical Approach 15

Markus Piennisch

Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte 21

Introduction to the Literary Approach: The Monotheism of Old Testament Narrative 33

Meir Sternberg

Poetik und Politik in biblischer Erzählung (1 Könige 1-2) 43

Poetics and Politics in Biblical Narrative: (1 Kings 1-2) 59

Meir Sternberg

Die doppelte Höhle und die biblische Kunst des Dialogs (1 Mose 23) 75

The Double Cave and the Bible's Art of Dialogue (Genesis 23) 83

Clemens Wassermann

Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments
Teil 1: Die lexikalischen Semitismen 93

The Biblical-Semitic Background of the New Testament
Part 1: Lexical Semitisms 105

Tabelle / Table 117

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser!

Der sechste Band der Reihe STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN enthält die Vorträge der 6. Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 23. Oktober 2011. Sie stand unter dem Thema: **Literarische Strukturen alttestamentlicher Texte in ihrer Bedeutung für das biblisch-semitische Verständnis der Offenbarung Gottes.**

Zu Beginn wurde das Verhältnis von biblischer Offenbarung in Gestalt der Heiligen Schrift zum dialektischen Denken des abendländischen Weltbildes aufgezeigt. Die Realität Gottes bildet die Grundlage für die Erlösung des Menschen, die durch den Glauben an sein geoffenbartes Wort empfangen wird (Vortrag 1).

Diese Offenbarung des Wortes Gottes geschieht in der Gestalt literarischer Strukturen, die im Alten und Neuen Testament wieder neu zu entfalten sind. Sie erschließen den Erzählzusammenhang der biblischen Berichte, die eine verbindliche Gewissheit über das Erlösungshandeln Gottes ermöglichen (Vortrag 2).

Dieser Erzählzusammenhang wurde anhand des Berichtes vom Machtkampf Davids mit seinen Söhnen um die Thronfolge dargelegt (1 Könige 1-2). Darin zeigen sich besonders die literarischen Strukturen der indirekten Äußerung sowie des bewussten Schweigens, die für die Bibel charakteristisch sind (Vortrag 3).

Der abschließende Beitrag beleuchtete das Gespräch Abrahams mit den Hethitern über eine Grabstätte für Sara (1 Mose 23). Die literarische Struktur dieser Verhandlung um ein Grundstück zeigt auf, wie die ursprüngliche Landverheißung Gottes an Abraham erfüllt werden konnte (Vortrag 4).

Alle Beiträge erscheinen auf Deutsch und Englisch und sind ebenso auf CD im MP3-Format erhältlich.

Die siebte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission wird am 20. Oktober 2012 in Stuttgart zum Thema „Biblisch-semitische Grundlagen der Christologie im Neuen Testament" stattfinden.

Die Herausgeber

FOREWORD

Dear Readers,

The sixth volume of the series STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN contains the lectures of the 6. Professional Conference for Bible, Theology and Missions on 23. October 2011. The theme was: **Literary Structures of Old Testament Texts and their Significance for the Biblical-Semitic Unterstanding of God's Revelation.**

At the beginning the relationship between the Biblical revelation in the form of Holy Scripture and the dialectical thinking of the occidental world view was elucidated. The reality of God provides the basis for the salvation of man which is received through faith in His revealed word (paper 1).

This revelation of the word of God takes place in the shape of literary structures which need to be unfolded anew in the Old and New Testament. They disclose the narrative context of the Biblical reports which provide a definitive certainty of the salvific actions of God (paper 2).

This narrative context was explained according to the report of the power struggle between David and his sons concerning the throne succession (1 Kings 1-2). The literary structures of indirect expression and intentional silence become transparent here as typical aspects of the Bible (paper 3).

The concluding lecture focused on the discourse of Abraham with the Hethites regarding a burial ground for Sarah (Genesis 23). The literary structure of this negotiation about a piece of land demonstrates how God's original promise of land to Abraham would be fulfilled (paper 4).

All papers are published bilingually and are also available on CD in MP3-format.

The seventh Professional Conference for Bible, Theology and Missions will take place on 20. October 2012 in Stuttgart on the theme "Biblical-Semitic Foundations of Christology in the New Testament".

The Editors

Peter Wassermann

Dialektik und biblische Offenbarung: Ein hermeneutischer Ansatz

DIE WELT DER PHYSIK

Die Philosophie, meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Brüder und Schwestern, - die westliche Philosophie-, hat uns einen Strich durch die Rechnung gemacht! Denn unsere dialektische Philosophie, auf die wir hier im Abendland so stolz sind, hat eine Linie gezogen zwischen dem, was wir sehen und anfassen können, also der Physik, und dem, was wir *nicht* sehen und anfassen können, nämlich der Metaphysik.

In der Welt der Physik befindet sich die gesamte endliche Schöpfung: hierzu gehören die Erde, die Luft, die wir einatmen, und jeder Mensch mit seinen Emotionen und Verhaltensweisen. Hierzu gehört aber auch die Sonne, der Mond und Planeten, die wir sehen können, wie auch die Sterne und Galaxien, die wir nicht sehen können. Das nennen wir die Welt der Physik. Denn Physik ist alles das, was wir uns vorstellen können.

Dem gegenüber befindet sich die sogenannte Welt der Metaphysik, - so wie es die klassische Philosophie nennt -, der Raum also, in dem sich alles Unendliche befindet, das sich der Mensch *nicht* vorstellen kann und was für ihn scheinbar *unfassbar* ist. Dazu gehören der Tod, die Seelenwanderung nach dem Tod, die Engelwesen und nicht zuletzt Gott selbst.

All das, was der Mensch nicht kennt, nicht versteht und nicht nachvollziehen kann – denn es gehört ja nicht der Welt der Physik an -, hat sich der Mensch kurzerhand weg rationalisiert und in die Welt der Metaphysik platziert. Somit scheint diese Metaphysik eine Welt zu sein, die für den „rational" Denkenden nicht existiere, da alles das, was wir darunter verstehen, nicht empirisch nachweisbar sei.

Viele Menschen, die meinen sie seien objektiv und rational, geben sogar damit an, dass es so etwas wie „Gott", „Engelwesen" oder Leben nach dem Tod gar nicht gäbe, und meinen, das seien nur Mythen. Doch die Realität zeigt uns, dass jeder Mensch gerne so lange wie möglich lebt und gerne Glück und Freude erfährt. Darum wird ja soviel in die Medizin investiert. Denn der Mensch hofft dadurch sein Leben verlängern zu können und einen Ersatz für die Metaphysik zu finden, die seine Existenz zu einem Ende bringt.

Denn - und das ist ein Fakt der Welt der Physik -, die meisten Phänomene des Lebens sind mit physikalischen Erklärungen gar nicht nachweisbar oder exakt messbar, vor allem wenn es sich um Grenzbereiche des Lebens

und des Wissens handelt: so z.B. zwischen Leben und Tod, Bewusstsein und Bewusstlosigkeit oder Wachsein und Schlaf. Hier kommen immer metaphysische Elemente ins Spiel, die mit den üblichen Testmethoden der Naturwissenschaft gar nicht verifizierbar bzw. mit unserem jetzigen Wissensstand nicht kompatibel sind.

Bei diesem Thema geht es nicht darum, nur über übernatürliche Phänomene zu reden. Das normale Leben selbst ist ja schon so komplex, dass man es manchmal gar nicht verstehen kann. Warum z.B. muss es immer wieder Kriege geben in unserer Welt? Warum gibt es so viel Hass und Unzufriedenheit unter den Menschen? Warum ist Friede so ein unrealistisches Ziel? Für mich ist „Friede" daher eher ein metaphysischer Begriff, den zwar jeder Politiker in den Mund nimmt, der aber in der Realität nicht erreicht werden kann.

Das sind einfache Tatsachen im Leben, die uns alle immer wieder stutzig machen, weil sie uns tagtäglich widerfahren und wir dafür keine Lösung haben. Meiner Meinung nach sind das metaphysische Prozesse, die mitten in einer physikalischen Welt real existieren. Wir müssen nicht nach den Sternen greifen und in die Grenzbereiche des Lebens vordringen, um metaphysischen Fragen nachzugehen. Sie sind uns viel näher als uns das bewusst ist. Wir verdrängen sie nur, um damit nicht konfrontiert zu werden.

So wie wir in der Politik gerade den Schuldenberg unseres Weltfinanzsystems mit den sogenannten „Bad Banks" *virtuell* von den „gesunden" Banken ablösen wollen, damit es so aussieht als ob es noch ein gesundes Finanzsystem gäbe, so haben wir die Realität der Metaphysik von unserer Welt der Physik *virtuell* getrennt. Wir meinen, Metaphysik habe nichts mit unserer Welt zu tun bzw. sie, die Welt der Metaphysik, existiere gar nicht. Was aber nicht stimmt. Denn die Realität bringt uns immer wieder zurück auf den Boden der Tatsachen.

Es gibt also *keine* Trennungslinie zwischen der Welt der Physik, der erklärbaren Welt, und der Welt der Metaphysik, die für uns Menschen nicht immer erklärbar ist. Im Gegenteil, schon allein aus der Betrachtung unseres alltäglichen Lebens stellen wir fest, dass es eben unterschiedliche Prozesse und Phänomene im Leben gibt, die sowohl erklärbar, wie auch *nicht* nachvollziehbar sind, die aber interagieren und miteinander auf uns wirken. Dazwischen eine Trennungslinie ziehen zu wollen, wäre eine Illusion und würde diese reale Welt, in der wir leben, uns verfremden. Nur wenn wir die Realität beider Dimensionen des Lebens akzeptieren, können wir konkret leben. Alles andere macht uns zu Fremden in der Realität des Lebens.

Eine logische Trennung zwischen beiden Welten, die der Physik und der Metaphysik, kann zwar sinnvoll sein, um den theoretischen Aspekten der jeweiligen Welt nachgehen zu können, sie aber gegeneinander auszuspielen oder gar die Physik als die „reale" und die Metaphysik als die „unreale" Welt darzustellen, wäre fatal und würde unser Bewusstsein nur behindern und nicht fördern. Darum muss diese philosophische Trennung zwischen Physik und Metaphysik beim rational denkenden Menschen *wegfallen*, da wir sonst unsere gottgewollte Erkenntnis begrenzen und nicht weiter entwickeln könnten.

DIE WELT DER METAPHYSIK

Nun ist das Problem der Metaphysik, wie schon angedeutet, für uns Menschen nicht immer nachvollziehbar und kaum messbar, wie das der Fall ist in der Welt der Physik. Darum sind wir darauf angewiesen, dass sich die Welt der Metaphysik uns öffnet, damit wir einen Zugang zu den Problemen und Phänomenen dieser metaphysischen Welt finden können.

Hierzu gehören einmal die Grenzbereiche des Lebens, das Geboren-Werden oder das Sterben, auf die der Mensch kaum Einfluss hat. Hierzu gehört auch das Verhalten der Menschen untereinander, deren Probleme von der Psychologie und Soziologie zwar analysiert und beeinflusst aber bei weitem nicht gelöst werden können. Bei diesen Problemen des Lebens bleiben immer viele offene Fragen, über die man zwar theoretisch philosophieren kann, die aber unverändert zu einer metaphysischen Ebene gehören und wir Menschen somit keine konkrete Antwort darauf finden. Denn es gehört mehr dazu, als was wir aus unserer physikalischen Welt wissen. Viel mehr.

Das Buch Hiob aus dem Alten Testament ist ein hervorragendes Beispiel über den Kampf zwischen der physikalischen Realität und der metaphysischen Begegnung mit den Tatsachen des Lebens, von Glück und Unglück, die der Mensch täglich durchmachen muss! Wie kann der Mensch sein Leben bestimmen, solange diese Metaebene existiert, die es *nicht* zulässt, dass er sein Leben alleine bestimmen kann, und die immer wieder einen Strich durch die eigenen Pläne macht? Das ist die Tragik, die aus diesem Buch hervorgeht, und die Tragik, in der sich die Berater des Hiob befanden, die sowohl psychologisch, soziologisch wie auch theologisch eine Ursache für sein Unglück ergründen wollten. Aber wie so oft im Leben, sind die Ratschläge der Menschen, die in der physikalischen Welt gefangen sind, nicht mehr als heiße Luft. Denn ihre Ratschläge greifen nicht, auch wenn sie wohlgemeint sind. Denn die Metaebene, also die Kräfte, die auf unser Leben wirken, und auf die man keinen direkten Einfluss haben kann, bleibt dadurch unberührt.

Aber, und da zeigt sich die tiefe Weisheit Hiobs, er findet Hoffnung in seiner Hoffnungslosigkeit und ein Licht, das aus der Welt der Metaphysik in die Finsternis der Welt der Physik leuchtet, und ihm den Weg weist. Darum sagt er (Hiob 19,25): **Ich weiß, dass mein Erlöser lebt!**

Er erkennt also, dass die Dimension der Metaphysik real existiert, die wir als Menschen nicht rational erklären können, und eine Kraft ausstrahlt, die unser Leben bestimmt. Aber nicht nur, dass Hiob diese Metaebene *bekennt*, ist hier von Bedeutung, sondern dass er auch *erkennt*, ja, glaubt, diese höchste Instanz, die man nicht nachweisen und nicht beeinflussen kann, - so wie es seine drei Berater versuchten -, nicht zu seinem Nachteil sondern zu seinem Vorteil sein will und zu seiner Erlösung dient!

Was hat Hiob zu dieser Erkenntnis und diesem unerschütterlichen Glauben geführt?

Es ist das WORT Gottes, das zu Hiob redete und ihm die Tiefe und die Weite der Herrlichkeit Gottes offenbarte.

Es ist diese Offenbarung, die Gott seinem gerechten Knecht Hiob gab, die ihn einen Blick werfen ließ auf die Beschränktheit des menschlichen Vermögens und die unbeschränkte Gegenwart Gottes, gerade in dieser Welt, die wir Physik nennen und in der wir leben.

Menschlich betrachtet, waren es keine großen philosophischen Erkenntnisse, die den Hiob zu diesem „Vernunft-Glauben" geführt haben, sondern seine Erkenntnis über die Dimension der physikalischen Existenz, in der er als Mensch lebt, und die ungeheuerlichen Prozesse, sowohl physikalische wie auch metaphysische, die in ihm Respekt vor dem Allmächtigen erwirkt haben. Denn**: Die Furcht Gottes ist der Anfang aller Weisheit** (Hiob 28,28; Ps. 111,10).

Doch das zentrale Geschehen bei Hiob ist nicht diese Furcht Gottes, sondern, dass dieser allmächtige und omnipotente Gott der Heerscharen sich bemüht und mit Hiob redet und versucht ihm diese metaphysische Ebene zu deuten und klar zu machen, dass ER, Gott, derjenige ist, der nicht nur das Leben gibt sondern auch das Leben bewahrt, so dass kein einziges Haar vom Haupt auf den Boden fällt, ohne sein Wissen.

Während Hiob so klein und unscheinbar wird im Angesicht der Reden Gottes, so sehr getröstet wird er gleichzeitig durch das Bemühen Gottes, ihm, dem unverständigen Hiob, die Metaphysik des Lebens, das der Allmächtige alleine überblickt und kontrolliert, verständlich zu machen, um ihn zur Vernunft zu bringen und sich nicht zum Narren zu machen, wie seine Berater, die gemeint haben Gott und die Welt, Metaphysik und Physik, zu verstehen und beurteilen zu können. Vor diesem Hochmut bewahrte ihn Gott. Somit bestätigt sich auch bei Hiob die Erkenntnis, dass der Mensch niemals die Metaphysik von sich aus erklären und verstehen kann. Nur wem Gott dieses Wissen offenbart, der kann darüber Erkenntnis bekommen. Somit ist das Wissen des Menschen direkt *abhängig* von dem, was Gott ihm offenbart.

Auch die ganze Welt der Physik, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, ist nichts anderes als das, was Gott zuvor gesprochen und offenbart hat. Denn das, was wir sehen, fühlen und erkennen, hat Gott zuvor gesprochen und befohlen, dass es sei. Somit ist unsere Physik aus der Metaphysik Gottes entstanden. Und was Gott noch nicht ausgesprochen und geoffenbart hat, das kann der Mensch auch niemals wissen, denn es ist noch nicht „Physik" geworden. Das bedeutet wiederum, dass die Metaphysik, die wir nicht fassen können, keine *unreale* Welt ist, sondern lediglich dass sie für uns Menschen noch nicht physikalisch fassbar gemacht worden ist durch die Offenbarung des Allmächtigen.

So z.B. der *ewige Bund*, den Gott dem Abraham in seinem Sohn Isaak verheißen hat, oder der ewige Thron Davids, den ER seinem Nachkommen, dem Messias, verheißen hat. Das alles können wir heute sehen und erkennen, weil Gott diese Verheißungen in der Person Jesu Christi, in seiner Geburt, seinem Leben, seinem Tod und seiner leiblichen Auferstehung, geoffenbart und „fassbar" gemacht hat. Doch auch wenn Jesus Christus von den Toten auferstanden ist – gemäß den Verheißungen, so müssen wir alle im

Glauben an diese Verheißung *sterben*, bis auf den Tag, da der Menschensohn gemäß Daniel 7 und 12 offenbar wird und das Gericht Gottes physikalisch sichtbar macht, das das Phänomen der Auferstehung der Toten in die Realität umsetzen wird. Dennoch haben wir aber ein Angeld für diese Realität bekommen: den Heiligen Geist, der in unsere Herzen ausgegossen wurde. Diese „physikalische" Realität beruht jedoch ausschließlich auf der Realität der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Wer nicht die Realität der Auferstehung Christi bekennt, bekommt auch nicht den Geist der Verheißung in seinem Leben[1].

Das ist die tiefe Bedeutung des Wortes Gottes, das unsere Realität geschaffen hat. Jede Offenbarung vom lebendigen Gott schafft eine neue Realität in unserer physikalischen Welt, die nicht umkehrbar ist. Es ist somit die Metaphysik Gottes, die die Physik unserer Welt erwirkt. Dies geschieht durch sein Wort alleine.

Somit ist uns der Zugang sowohl zur Welt der Physik als auch der Metaphysik allein durch das Wort Gottes gegeben. Weil das sich so verhält, hat Gott dafür gesorgt, dass sein Wort auch niedergeschrieben und uns überliefert wurde. Nicht um Geschichten zu erzählen, sondern weil es Offenbarungen aus der Metaphysik sind, die Gott uns geschenkt hat. Es sind Offenbarungen, die die Welt geschaffen haben (Gen 1,1ff), und es sind Offenbarungen, die uns das Heil erwirkt haben. Diese Offenbarungen Gottes gelten bis zu dem Tag der Auferstehung.

Diese Offenbarungen Gottes, die allesamt durch sein Wort geschehen sind, haben immer eine neue Realität, eine neue „Physik" geschaffen. Zuerst bei der Schöpfung, danach durch die Heilsgeschichte von Abraham bis zur Auferstehung Jesu Christi. Die letzte Realität bzw. der letzte metaphysische Prozess, den Gott auf Erden einleitet, wird die Auferstehung der Toten sein, die bei der Wiederkunft unseres Herrn einsetzen wird.

DAS OFFENBARTE WORT GOTTES IN SEMITISCHER SPRACHE

Nun haben wir im Westen, die wir uns als rationale Menschen verstehen, ein Problem. Alle Personen, die wir aus der Bibel kennen und denen das Wort Gottes offenbart wurde, erlebten dies nicht in der komplizierten deutschen Sprache, auch nicht in der pragmatischen englischen Sprache. Es geschah auch nicht in den Sprachen der Philosophen, Latein oder Griechisch. Das macht es nun zu einem Problem für uns, weil wir dadurch nicht direkt auf unsere sprachlichen und kulturgeschichtlichen Werkzeuge zurückgreifen können, die uns helfen könnten diese Offenbarung Gottes richtig zu interpretieren.

Diese Offenbarungen der Bibel geschahen nämlich in einer semitischen Sprache, zuerst Hebräisch, dann auch Aramäisch. Die semitische Sprachstruktur jedoch ähnelt in keiner Weise den indogermanischen Sprachen und hat auch keine direkten Zusammenhänge dazu. Dieser Umstand macht es für uns im Abendland umso schwieriger die hermeneutischen, kulturhistorischen wie auch die etymologischen[2] Zusammenhänge dieser Sprache richtig einordnen zu können. Denn eine Sprache besteht nicht nur aus Vokabeln und Satzteilen, sondern auch aus einem

Vorverständnis, wie gewisse Worte und in welchem Zusammenhang sie verwendet werden. Dies ist umso mehr ein Problem, wenn sich die Sprachen strukturell unterscheiden, sowohl im Satzaufbau wie auch in der grammatikalischen Struktur.

Diese unsichere Interpretation der semitischen Sprache hat dazu geführt, dass in der westlichen Theologie die Probleme der Übersetzung des Alten Testaments und deren Interpretation zu eigenartigen Blüten geführt haben. Nicht zuletzt hat die liberale Theologie sogar das ganze Alte Testament vom Neuen trennen wollen. Dabei hat sie vergessen, dass das Neue Testament ohne den Alten Bund gar keine Bedeutung und Grundlage haben kann. Denn, wo es keine Thora und Propheten gibt, wodurch das Wort Gottes hätte offenbart werden können, kann es konsequenter Weise auch keinen Prozess der Offenbarung geben, der das neue messianische Heilsverständnis hätte Realität (Physik / Fleisch) werden lassen können. Denn diese Tatsachen können nur von Gott durch sein Wort offenbart und in die Realität umgesetzt werden. Wer aber diese Worte nicht hat, kann folglich auch den Messias nicht *erkennen* und seine wahre Bedeutung nachvollziehen. Und das ist genau was heute zur Verunsicherung in der Christenheit führt. Denn die fundamentale *Bedeutung* und *Wirkung* der messianischen Heilsgeschichte kommt nur *durch* das Wort der Offenbarung zu Stande.

Schon die jüdischen Gelehrten im dritten Jahrhundert vor Christus haben erkannt, dass durch die zunehmende Hellenisierung der damaligen Welt, viele Diaspora-Juden ihre eigene heilige Schrift nicht mehr richtig verstehen konnten, weil durch die griechische Sprache viele semitische Sprach- und Denkstrukturen verloren gingen. Darum haben sie es für wichtig gehalten, den Kanon des Alten Testaments in die griechische Sprache zu übersetzen und dabei so viel wie möglich von der Interpretation dieser Schrift in die Übersetzung mit hinein zu nehmen. Dennoch, wenn man heute die sogenannte Septuaginta liest und nicht den semitischen Hintergrund kennt, bleibt einem in dieser Übersetzung vieles aus der ursprünglichen Offenbarung Gottes verschlossen.

Darum ist es unabdingbar für jede theologische und wissenschaftliche Auslegung der heiligen Schrift, die Grundlagen der semitischen Sprache für das Verständnis der Bibel zu berücksichtigen. Ohne diese grundlegende Sicht der heiligen Schrift kann eine richtige Auslegung und Interpretation der Offenbarung Gottes nicht sichergestellt werden. Dieser biblisch-semitische Ansatz betrifft sowohl die grammatikalische Ebene der hebräischen und aramäischen Sprache als auch deren literarischen Aufbau. Nur eine gute und solide Kenntnis dieser Sprachstrukturen und deren literarischen Eigenarten erlauben dem Exegeten und Interpreten richtige Schlüsse aus dem Text. Denn zu schnell passiert es, dass man „fremde" Ansichten in den Text hineinträgt – bei uns im Westen sind es die griechisch-philosophischen Ansätze – die die Aussage eines hebräischen Textes verfremden würden.

Ein ganz einfaches Beispiel ist das gr. Wort LOGOS und das hebr. Gegenüber DAWAR. Normalerweise übersetzt bedeutet dies in deutscher Sprache „das WORT". Doch der Begriff LOGOS im griechischen bedeutet auch „Wahr-

heit", „Weisheit" oder „Erleuchtung". Im Hebräischen dagegen bedeutet DAWAR „Gottes Ausspruch", „Gesetz" oder gar „Existenz". Denn Gottes Wort und Ausspruch ist so viel wie die physikalische Realität und ist somit „Gesetz des Lebens". Wenn man dann versuchen will die Inhalte des Begriffes „Wort" ins Deutsche zu übersetzen oder zu interpretieren, muss man bereits wissen, was dieser Begriff im semitischen Ursprung bedeutet, bevor er ins Griechische übersetzt wurde und dadurch eine intrinsische Veränderung erfahren hat.

Als Europäer werden wir in diesen interkulturellen Fragen der semitischen Sprache Anfänger bleiben. Auf der anderen Seite ist diese Frage nicht unüberbrückbar, wenn das Problem erkannt wird. Denn dann kann man ja in dieser Richtung arbeiten und forschen. Zum Problem wird es nur, wenn die Theologie nicht bereit ist sich korrigieren zu lassen, um diese tieferen Schichten der semitischen Sprache und Literatur zu beachten. Dann kann es zu fatalen Fehlentwicklungen kommen, so wie wir es im vergangenen Jahrhundert erlebt haben und wie wir es heute in den vielen sogenannten „zeitgenössischen" Übersetzungen der Bibel erfahren. Martin Luther hat schon die Relevanz dieser biblisch-semitischen Hermeneutik erkannt. Darum hat er auch einige Verse der Bibel sinngemäß übersetzen müssen, weil eine wörtliche Übertragung die biblisch-semitische Aussage des Urtexts verändert hätte.

Wir freuen uns mit dieser Fachtagung (bzw. diesem STT-Band) einen weiteren Meilenstein in dieser Forschungsgeschichte der Offenbarung Gottes legen zu dürfen und dass Dr. Meir Sternberg, Professor für Literatur an der Universität Tel Aviv in Israel, unserer Einladung gefolgt ist, um uns einen Einblick in die semitische Literaturwissenschaft der Bibel zu geben und uns auf deren sprachliche und kulturbedingte Problemstellung mit seiner gut verständlichen Weise einzuführen.

ENDNOTEN

[1] Römer (5,5-8; 10,10) Hier sehen wir, wie zwei metaphysische Tatsachen von einander abhängig sind.
[2] Erklärung der Entstehung eines Wortes oder Redewendung in einer vorgegebenen Bedeutung.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mitherausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

DAS WORT
WARD
FLEISCH
UND WOHNTE
UNTER UNS,
UND WIR SAHEN
SEINE HERRLICHKEIT,
EINE HERRLICHKEIT
ALS DES
EINGEBORENEN SOHNES
VOM VATER,
VOLLER GNADE
UND WAHRHEIT.

JOH 1,14

Peter Wassermann

Dialectic and Biblical Revelation: A Hermeneutical Approach

THE WORLD OF PHYSICS

The philosophy, ladies and gentlemen, dear brothers and sisters, - the Western philosophy, has upset our perception! Because our dialectical philosophy, of which we are so proud here in the West, has drawn a line between what we can see and imagine, which is physics, and what we can*not* see and imagine, namely, metaphysics.

In the world of physics we find the whole of finite creation: this earth, the air we breathe and every person with his emotions and behavior. But it also includes the sun, the moon, the stars which we can see as well as all the planets and galaxies that we cannot see. This is what we call the world of physics. For physics is all what we can see and imagine.

On the other hand there is the so-called world of metaphysics, - as it is called in classical philosophy - the dimension to which all the infinite, which a person can not imagine and what is seemingly incomprehensible to him, is confined to. This includes death, the migration of the soul after death, the angelic beings and not least, God himself.

All that is unknown to man, what he can neither understand nor comprehend - because it does not belong to the world of physics - man has simply rationalized away and confined it into the world of metaphysics. Therefore this metaphysics seems to be a world that does not exist for the “rational” thinking, because everything that we mean by it, cannot by verified empirically.

Many people who think they are objective and rational, brag about it saying there is no such thing as "God", "angelic beings" or life after death. They think this is only myth. But reality shows us that every person likes to live as long as possible and experience happiness and joy. That is why so much is invested into medicine, because everyone hopes to prolong his life through these measures and find a replacement for metaphysics, which will bring his existence to an end.

Because - and this is a fact of the world of physics - most phenomena of life are not explicable or precisely measurable by scientific terms, especially when it comes to the threshold of life and knowledge: e.g. the limits between life and death, consciousness and unconsciousness or being awake and sleep. Here, metaphysical elements are always involved, which are not verifiable with the usual test methods of physics, and respectively are not compatible with our present state of knowledge.

Regarding this subject I am not only concerned about supernatural phe-

nomena. Normal life itself is often so complex that it is incomprehensible. Why, for example, must there always be war in our world? Why is there so much hatred and discontent among people? Why is peace such an unrealistic goal? For me, "peace" is more of a metaphysical concept, which is used verbally by every politician, but in reality can not be achieved by anyone.

These are simple facts in life that constantly make us curious, because they happen to us every day and we have no solution for them. In my opinion, these are metaphysical processes that actually exist in the midst of our physical world. We do not have to reach out for the stars nor do we have to approach the limits of life in order to delve in metaphysical questions. They are much closer to us than we are aware of. We only neglect them so that we may not be confronted with them.

Just as our politics is doing it currently, by virtually detaching the debt of our global financial system from the banks through so-called "bad" banks, in order to make it look as if we still have a healthy financial system, we have also virtually separated the reality of metaphysics from our world of physics. We think that metaphysics has nothing to do with our world and that the world of metaphysics does not exist at all. This is not true, though. Because reality always brings us back down to earth.

So there is *no* dividing line between the world of physics, the explicable world, and the world of metaphysics, which is mostly inexplicable. On the contrary, if only for the consideration of our everyday life, we face so many different processes and phenomena in life, both comprehensible and *in*comprehensible, which interact with each other and affect our lives. Trying to draw a line in between these two dimensions would create an illusion and alienate us from the real world which we live in. Only by accepting the reality of both dimensions of life, can we actually live. Anything else would make us strangers to the real life.

A *logical* separation between the two worlds of physics and metaphysics can indeed be useful in order to investigate the theoretical aspects of each corresponding world. But defining physics as the "real" and metaphysics as the "unreal" world would be fatal, since it would prevent us from developing our awareness rather than promoting it. Therefore the philosophical seperation between physics and metaphysics has to *disappear* in rational thinking, otherwise we are at risk of limiting our God-given knowledge rather than developing it further.

THE WORLD OF METAPHYSICS

Now, metaphysics, as already indicated, is not always comprehensible for us humans and very difficult to measure, compared with physics. That is why we have to rely on the world of metaphysics to open itself for us so that we may have access to it and understand the problems and phenomena of its world. These phenomena include the questions dealing with the threshold of life, such as birth and death etc., upon which we as humans have very little influence. This also includes the behaviour between people, whose problems can be analyzed and influenced by psychology and sociology, but can not be resolved. These basic questions of life which belong to metaphysics remain largely unanswered although many abstract

theories have been discussed. But it remains impossible to respond clearly to them since there is more to it than what we know from our physical world – much more.

The Book of Job from the Old Testament is an excellent example of the struggle between the physical reality and metaphysical encounter with the facts of life, of happiness and unhappiness, which any human being must go through every day! How can man be in control of his own life as long as this meta-level exists which determines his life from outside and which again and again upsets his own plans?

This is the tragedy that we see in this book and the tragedy in which the counselors of Job found themselves, who wanted to explore the psychological, sociological and theological causes of his misfortune. But as is often the case in life, the advice of people who are trapped in the physical dimension of our world themselves, has no more value than hot air. Their advice can not succeed even if their intentions were good. Because the meta-level, i.e. the meta-processes, which determine our lives and which cannot be directly influenced, remain unaffected by it.

But, and here we see the profound wisdom of this book, Job finds hope in his despair and a light that illuminates out of the world of metaphysics into the darkness of the world of physics, in which he is caught, and shows him the way out of his despair. This causes him to say (Job 19:25): **I know that my Redeemer lives!** Job has recognized that the dimension of metaphysics really exists, even though we humans cannot explain it rationally, and that it radiates a force which determines our lives. But it is not only that Job *confesses* this meta-level, which is of relevance here, but he also recognizes, and indeed, *believes* that this highest authority, God, who cannot be proven and cannot be influenced - as his three advisers have been trying to do – does not want to be to his disadvantage but rather to his advantage and, indeed, to his salvation!

What led Job to this realization and this unshakable faith?

It is the WORD of God that spoke to Job, and which revealed to him the depth and breadth of the glory of God. It is this revelation that God gave his righteous servant Job, that made him take a look at the limited human apprehension and the unlimited presence of God, especially in this world we call physics and in which we live in. Generally speaking, there were no great philosophical insights that led Job to this "rational" faith. It is his knowledge about the physical dimension of life in which he lives in and the enormous metaphysical processes which have affected his life, which evoke in him respect for the Almighty. After all, **the fear of God is the beginning of wisdom** (Job 28:28; Ps 111:10).

But the central event in the Book of Job is not the fear of God in itself, which is the basis for God to speak with Job, rather the fact that this all-powerful and omnipotent God of hosts tried hard to convey himself to Job and interpret to him the metaphysical dimension and make it clear that HE is God, who is behind the metaphysical processes which Job has experienced. This God is not only the One who gives life but also the One who preserves it, so that not a hair falls off the head on the ground without his knowledge.

While the rightouse Job becomes so small and insignificant in the face of the speeches of God, at the same time he is incredibly comforted through the efforts of God, to explain to him, the non-comprehending Job, the metaphysics of life which the Almighty alone overlooks and controls and to bring him to reason and not to make of himself a fool as his advisers did, who claimed to be able to understand and to evaluate everything under the sun, physics and metaphysics. God saved him from this pride. This confirms also that Job realized that man can never understand metaphysics on his own. Only the person to whom God reveals this knowledge will be able to understand it. *Thus the knowledge of mankind is directly related to what God has revealed.*

The whole world of physics which we perceive with our senses, is nothing else than what God has previously spoken of and revealed to us. Because what we see, feel and understand is what God has spoken of beforehand and commanded it to be. Thus, our physics was generated from the metaphysics of God. And all that God has not spoken of or not revealed yet, man can not know either, because it has not yet become "real" physics. This in turn means that the metaphysics which we cannot grasp yet, such as the promises of God in the Bible, is no unreal world, but only that it has not yet been made physically manifest for us humans by the revelation of the Almighty. For example, the promise of the *eternal covenant* which God promised to Abraham in his son Isaac, or the eternal throne of David, which He promised to his descendant, the Messiah. All of these promises we can conceive today, because God revealed it and made it "tangible" in the person of Jesus Christ: in his birth, in his life, in his death and, finally, in his physical resurrection. But even though Jesus Christ is risen from the dead according to these promises, we must all *die* by faith in this promise until the day when the Son of man will be revealed by God himself, according to Daniel 7 and 12, and make physically visible the day of Judgment which will implement the phenomenon of the resurrection of the dead into reality. However, we have received a deposit for this physical reality: the Holy Spirit which was poured out into our hearts. This "physical" reality, however, is exclusively based on the reality of the resurrection of Jesus the Christ from the dead. Anyone who does not confess the truth of the resurrection of Jesus from Nazareth, can not receive the Spirit of promise as a reality in his life[1].

This is the profound value of the word of God which has created our physical world. Each revelation of the living God creates a new reality in our physical world, which is *irreversible*. Thus, it is the metaphysics of God, which brings about the physics of our world. This is done through His Word alone.

Thus we are given access both to the world of physics and to the world of metaphysics only through the word of God. Because it is so, God has seen to it that his word is also written down and transmitted to us. Not to tell stories, but because they are revelations out of metaphysics that God has given us. These are revelations that have created the world (Gen 1:1ff), and these are revelations that have obtained salvation for us. These revelations of God are valid until the day of resurrection.

These revelations of God, which are all given by his word, always have created a new reality, a new "physics". First, the

original creation and then throughout salvation history (Abraham to the resurrection of Jesus Christ). The ultimate metaphysical process or reality which God initiated on earth aims towards the resurrection of the dead which will begin with the second coming of our Lord Jesus Christ.

THE REVEALED WORD OF GOD IN SEMITIC LANGUAGE

Now in Western cultures, where we see ourselves as rational people, we have a basic problem. All persons who we know from the Bible and who received the revealed the word of God, did not experience this in the complicated German language, nor in the pragmatic English language. It was not even given in the language of philosophers, in Latin or Greek. That creates now a problem for us because we cannot therefore rely directly on our linguistic and cultural-historical tools which could help us to interpret this revelation of God in the right way.

These revelations of the Bible happened indeed in a Semitic language, Hebrew first, then Aramaic. The Semitic language structure, however, in no way resembles the Indo-European languages and has no direct relationship to it. This fact makes it even more difficult for us in the Occident to properly classify the hermeneutical, culture-historical as well as the etymological[2] contexts of this language. For a language is not just about words and phrases, but also consists of a preconception, how certain words and in which context they are used. This is especially a problem if the languages are different structurally, both in the sentence structure as well as in the grammatical structure.

This uncertain interpretation of the Semitic language has led to the problems of Western theology in the translation of the Old Testament and its interpretation, with some strange results. Not least, liberal theology has even tried to separate the entire Old Testament from the New. It has forgotten that the New Testament without the Old Covenant can have no meaning and basis at all. For where there is no Torah and the Prophets, through whom the word of God could be revealed, it follows that there can be no process of revelation which could make the new messianic understanding of salvation become a reality (physics / flesh). Because these facts can only be revealed and implemented into reality from God through His Word. Whoever does not have these words, therefore cannot *recognize* the Messiah and understand his true meaning. And that's exactly what creates confusion in today's Christianity. Because the fundamental *importance* and *impact* of the Messianic salvation history is established only *through* the word of revelation.

The Jewish scholars in the third century BC, have already recognized that through the increasing Hellenization of the ancient world, many Diaspora Jews could no longer understand their own scripture properly, because through the Greek language, many Semitic patterns of language and thought were lost. Therefore they considered it important to translate the canon of the Old Testament into the Greek language, while taking over as much as possible of the Hebrew pattern of scripture into the translation. However, if one reads today the so-called Septuagint and does not consider the Semitic background of the translation, a lot will be locked out from the original revelation of God.

Therefore it is essential for any theological and scientific interpretation of Holy Scripture, to consider the foundations of the Semitic language for understanding the Bible. Without this basic view of Scripture, a proper interpretation of God's revelation cannot be guaranteed. This Biblical-Semitic approach applies to both the grammatical level of the Hebrew and Aramaic language and its literary structure. Only a good and solid knowledge of these language structures and their literary characteristics allow the exegete and interpreter to draw correct conclusions from the text. Because it happens very easily that "foreign" views are introduced into the text – for us in the West these are the Greek philosophical approaches – which would alienate the proposition of a Hebrew text.

One simple example is the Greek word LOGOS and its Hebrew opposite DAWAR. Usually translated, this means in German "the Word". But the term LOGOS in Greek language means "truth", "wisdom" or "enlightenment." In Hebrew, however, DAWAR means "God's utterance," "law" or even "existence". Because God's word and utterance is as much as the physical reality and is therefore "the law of life." If you want to try to translate the contents of the term "word" into your own language, then you should know what the term means in its Semitic origin, before it was translated into Greek, and having received an intrinsic change through this translation.

As Westerners, we will remain beginners in these intercultural issues of the Semitic language. On the other hand, this question is not insurmountable, if the problem is recognized. Because then you are able to work and do research in this direction. It only becomes a real problem if theology is not willing to be corrected in order to consider these deeper layers of the Semitic language and literature. Then there will be fatal mistakes, as we have seen them in the past and as we know them today which appear in the many so-called "modern" translations of the Bible. Martin Luther had already recognized the relevance of this Biblical-Semitic hermeneutics. Because of this problem he translated some verses of the Bible dynamically, since a literal translation would have changed the Biblical-Semitic proposition of the original text.

We are happy to be able to lay another milestone in this history of research of the revelation of God with this conference (and this volume of STT), and that Dr. Meir Sternberg, Professor of Literature at Tel Aviv University in Israel, has accepted our invitation to give us an insight into the Semitic literary science of the Bible and to introduce us to its linguistic and cultural-related issues in his wonderful and articulate manner.

END NOTES

[1] Romans (5,5-8; 10,10). Here we see how two metaphysical facts depend upon each other.

[2] Explanation of the o word or phrase in a given meaning.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

Markus Piennisch

Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte

1. Einleitung

Die heutige Fachtagung hat das Ziel, in besonderer Weise die *literarische* Dimension der alttestamentlichen Texte herauszuarbeiten. Dieser Ansatz ist in der Theologie – vor allem in Deutschland und in Kontinental-Europa – bis in die Gegenwart hinein stark vernachlässigt und übersehen worden. Dies ist umso erstaunlicher, da das Gespräch zwischen Theologie und Literaturwissenschaft im Sinne des interdisziplinären Austausches international bereits seit einigen Jahrzehnten im Gange ist und zur gegenseitigen Befruchtung beiträgt. Hierzu beobachtet G. Langenhorst treffend:

> „'The Bible as Literature' – diese akademische Dialogdisziplin ist in England, Amerika und Israel seit 35 Jahren ein eigenständiges und überaus fruchtbares Forschungsfeld. Welche Perspektiven lassen sich gewinnen, wenn man die Bibel primär als Werk der Weltliteratur und mit den hermeneutischen und methodischen Verfahren der Literaturwissenschaft betrachtet – diese Doppelperspektive steht dort im Zentrum."[1]

Mit der „literarischen Dimension" ist gemeint, dass das Alte Testament Literatur ist, die von verschiedenen Autoren auf verschiedene Weise geschrieben wurde. Wir gehen davon aus, dass diese Autoren im Auftrag Gottes, wie er sich ihnen offenbart hat, geschrieben haben, so dass es nicht nur wichtig ist, WAS sie geschrieben haben, sondern auch WIE sie es geschrieben haben.[2] Somit gehört die Frage nach dem historischen Bezug der Texte des Alten Testaments untrennbar mit der Frage nach dem literarischen Charakter der Texte zusammen. Entsprechend bemerkt in treffender Weise der international sehr bekannte Alttestamentler J. Goldingay[3] in seinem Buch „*Models for Interpretation of Scripture*", indem er sich auf unseren heutigen Referenten bezieht:

> „Es ist kein bloßer Zufall, dass die meisten biblischen Erzählungen sowohl historische Bezüge als auch literarische Merkmale aufweisen. Sie sind nicht Romane oder Kurzgeschichten, obwohl sie die literarische und rhetorische Form von Romanen oder Kurzgeschichten teilen. So beschreibt Sternberg hebräische Erzählungen als ein Zusammenwirken von Ideologie, Geschichtsschreibung und Ästhetik - sie zielen auf eine Weltsicht hin und erzählen Geschichte, aber sie gebrauchen die Konventionen der Kunst um dies zu tun. Sie sind mehr als Geschichte, nicht weniger als die Geschichte. Daher sind sowohl historische als auch literarische

Ansätze zur Interpretation angebracht."[4]

Denn genau in der Art und Weise, WIE die verschiedenen Verfasser die Bücher des Alten Testaments geschrieben haben, liegt jeweils die genaue Botschaft und der Akzent, mit dem sie ihre Texte verstanden haben wollten. Sie haben ihre Texte nicht einfach so dahin geschrieben, sondern sich ganz bewusst überlegt, wie sie ihre Texte aufschreiben und gestalten. Hierzu bemerkt nochmals Goldingay in seinem soeben erschienenen neuen Buch, *Key Questions about Biblical Interpretation: Old Testament Answers,* in treffender Weise:

„Hinsichtlich der biblischen Erzählung im Allgemeinen, ist es sowohl wichtig dass sie sich bezieht auf Ereignisse, die tatsächlich geschehen sind, als auch, dass sie nicht nur eine Chronik von Ereignissen ist, sondern viel mehr als das; sie ist eine Erzählung, die eine Botschaft in der Geschichte herausstellt und darlegt, wie sie sich auf ihre Hörer bezieht."[5]

Dies zu erforschen gehört ebenso in das Gebiet der *Literaturgeschichte* des Alten Testaments,[6] die jedoch, international gesehen, von einer einheitlichen wissenschaftlichen Perspektive noch weit entfernt ist. So bemerkt der Alttestamentler K. Schmid[7] in treffender Weise:

„Schließlich ist die Vermittlung der unterschiedlichen internationalen akademischen Kulturen in der Bibelwissenschaft nach wie vor ein Desiderat. Namentlich im Bereich einleitungswissenschaftlicher Bestimmungen, die für den Entwurf einer Literaturgeschichte von entscheidender Bedeutung sind, divergieren die Forschungen in Europa, Nordamerika und Israel bezüglich Voraussetzungen, Methoden und Resultaten in einem solchen Maße, dass es wenig sinnvoll erscheint, sich mit dem *status quo* der gegenseitig informierten Beziehungslosigkeit zu bescheiden. Gerade hier könnte aber das Verfolgen von dezidiert literaturgeschichtlichen Fragestellungen gegenseitige Annäherungen und Aufklärungsprozesse mit sich bringen, die sich auch in anderen Teildisziplinen der alttestamentlichen Wissenschaft gewinnbringend auswirken könnten."[8]

Dies gilt natürlich in ganz besonderer Weise für die so genannten Erzähltexte, auch *narrative Texte* genannt. Wie im vergangenen Jahr dargelegt wurde, sehen wir in der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen die drei verbundenen Dimensionen von Offenbarung, Erfahrung und Niederschrift, wie sie in den biblischen Erzähltexten deutlich werden.[9] Diese Differenzierung wird jedoch zumindest in der amerikanischen christlichen Literaturwissenschaft nicht vorgenommen. Hier wird vor allem die Ebene der „story" behandelt, ohne die Fakten-Basis der Offenbarung Gottes zu betonen. So bemerkt der bekannte Literaturwissenschaftler L. Ryken[10] in seinem Artikel „Reading the Bible as Literature" zu seinem hermeneutischen Ansatz:

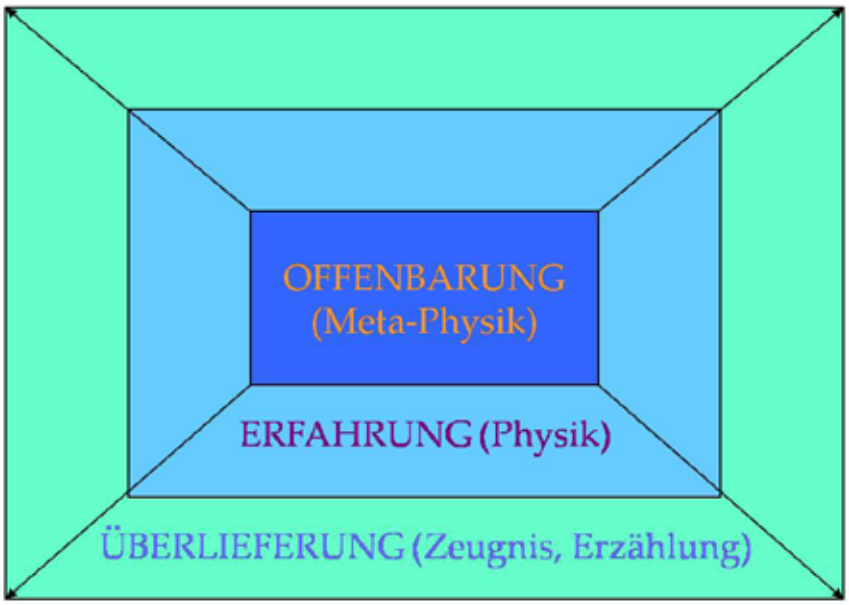
„Ein entscheidender Grundsatz der Auslegung muss daher von vornherein festgelegt werden: Sinn wird *durch die Form* mitgeteilt, beginnend mit den Worten eines Textes, aber zugleich weit darüber hinaus reichend hin zu Überlegungen zur literarischen Gattung und Stil. Wir können nicht sachgemäß über den theologischen

oder moralischen Gehalt einer Geschichte oder eines Gedichtes (zum Beispiel) sprechen, ohne uns zuvor mit der Geschichte oder dem Gedicht auseinandergesetzt zu haben. ... Jedes Schriftstück muss in Bezug auf die Art der Literatur, die es darstellt, interpretiert werden. Die Bibel ist ein literarisches Buch, in dem Theologie und Geschichte in der Regel in literarischen Formen verkörpert sind. Diese Formen schließen Genres, die Inkarnation der menschlichen Erfahrung in konkreter Form, stilistische und rhetorische Techniken und Kunstsinn ein."[11]

Dieser Faktor der „Inkarnation menschlicher Erfahrung" ist jedoch zu unspezifisch und undifferenziert, um die biblisch-semitische Offenbarungsstruktur der alttestamentlichen Erzähltexte angemessen zu verstehen. Damit greift dieser amerikanisch-literarische Ansatz jedoch gegenüber dem eigenen Anspruch der biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments zu kurz.[12] Denn bei der Niederschrift der Überlieferung geht es nicht um eine un-historische Erzählung, sondern um die Dokumentation von Fakten, also um ein „Zeitzeugnis".

Auch in der deutschen Literaturwissenschaft wird diese einzigartige Qualität der biblischen Offenbarung nicht angemessen gewürdigt. So beschreibt C. Hardmeier[13] den Rahmen, die Grenzen und die Aufgaben der biblischen Literaturwissenschaft,[14] einschließlich der Gliederungssignale von Erzähltexten. Jedoch geht er nicht auf die Differenzierung von Offenbarung – Erfahrung – Niederschrift ein. Dennoch betont er die hermeneutische Bedeutung

Die biblisch-semitische Weltsicht



biblischer Texte für die Gegenwart in treffender Weise:

> „Mit diesen Methoden der L.[iteraturwissenschaft] lassen sich somit die literale Kommunikation der bibl. Textüberlieferung und ihre Konventionen der Anknüpfung und Relecture mindestens seit dem 8. Jh. v.Chr. aus dem Nachvollzug der Medien selbst rekonstruieren, in denen sie bis heute weitergegeben wurden. Jedoch ergeben sich daraus nicht nur Einblicke in die bibl. Literaturgesch.[ichte], sondern auch in die innere Dynamik der bibl. Texte und ihre theol. Orientierungskraft, die auch für die gegenwärtige Auslegung fruchtbar werden können."[15]

Diese Einsicht in die heutige Aufgabe der Bibelauslegung führt uns zu unserer zweiten Überlegung:

2. Die Niederschrift des Handelns Gottes: Warum der Bericht für das Verstehen wichtig ist

Die grundlegende Frage ist, warum der biblische Text zu einem sehr großen Teil die Gestalt von Berichten hat. Daraus folgt die weitere Frage: Warum ist der Erzählzusammenhang dieser Berichte wichtig? Und letztendlich müssen wir fragen: Was bedeutet die Schriftform für die Erfahrungswelt des Menschen?

Diese Frage wird umso wichtiger im interreligiösen Kontext zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des neuen Jahrtausends.[16] Wenn wir uns verschiedene Religionen ansehen, dann sehen wir im Islam, dass der Koran eine Sammlung einzelner Sprichwörter bietet, jedoch sehr wenige Erzählzusammenhänge innerhalb seiner Texte. Als Beispiel sehen wir uns die Erzählung von David an.[17] In Bezug auf *David* gibt es mehrere Verse in Sure 38 über ihn.[18] In Sure 38,16 sagen die Bewohner von Mekka über ihn:

> „Unser Herr, gib uns unser Buch schnell, ja, vor dem Tag der Abrechnung."

Dann, in Vers 17, wird David genannt, jedoch ohne eine Einführung seiner Person („Dawud"). Ebenso wird David in den Versen 22-25 genannt, einschließlich eines angedeuteten Bezugs zu seiner königlichen Position, insbesondere in seinem Dialog mit zwei Gegnern. In der Tat bieten diese zwei Gegner einen Lobesspruch an David in Vers 26:

> „O Dawud, wir haben dich zu einem Herrscher auf Erden gemacht. Daher mögest du richten zwischen den Menschen entsprechend der Wahrheit und folge nicht deiner Neigung so dass sie dich nicht abirren lässt vom Wege Allahs …"[19]

So sehen wir hier eine gewisse Ähnlichkeit mit Davids königlicher Position im Alten Testament, jedoch ohne einen größeren Erzählzusammenhang hinsichtlich der Entwicklung seiner Person, seiner Berufung und seines Amtes. Dies bedeutet beispielsweise, dass der gesamte Bericht des Aufstiegs Davids zur königlichen Macht und des entsprechenden Abstiegs des Königtums Sauls, wie wir es in der Erzählung von 1 Samuel 9-31 sehen, vollständig fehlt.[20] (Siehe auch Grafik S. 25).

Im Hinduismus bietet die Bhagavad-Gita ebenfalls eine Sammlung einzelner Sprichwörter und Gedichte, jedoch ohne eine heilsgeschichtliche Erzählstruktur mit kontinuierlichen Handlungen an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten zu entwickeln.[21] So differenziert A. Michaels[22] die reli-

giöse Literatur des Hinduismus unter anderem in folgende Gattungen: Vedische Sanskrit-Literatur, einschließlich Texten zu Opferritualen, Hausritualen sowie Recht und Sitte.[23] Allenfalls lassen sich mythologische, jedoch nicht heilsgeschichtliche Erzählstrukturen finden. Hierzu bemerkt Michaels treffend:

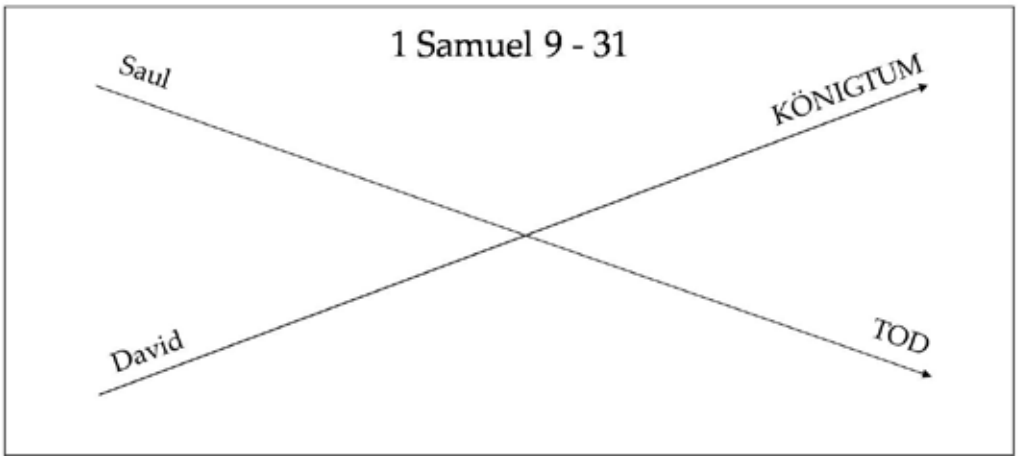
> „Für die hinduistische Mythologie sind neben den Epen (ab ca. 3. Jh. v.Chr.) v.a. die Puranas (wörtl. ‚alte Geschichten', ab ca. 4. Jh. n.Chr.) von Bedeutung; sie enthalten freilich nicht nur Mythen und Kosmologien, sondern auch Genealogien und philos. wiss. Abh.[andlungen]. Von der übrigen philos.-wiss. Lit.[eratur] haben die Texte der philos. Systeme … nachhaltigen Einfluß gehabt."[24]

Im Buddhismus[25] gibt es Schriften mit Erzählungen[26] und es existieren weitere literarische Gattungen wie Sprichwörter, Lehrsätze, Aphorismen, Fragmente u.a.[27] So bemerkt I. Astley[28] zur buddhistischen Literatur treffend:

> „Aufgrund seiner langen Gesch.[ichte] und geographischen Ausdehnung weist der B.[uddhismus] eine Fülle von lit. Werken auf, deren Spannbreite von einfachen Gesprächen des Buddha über analytische Kommentarwerke philos. Charakters bis hin zur didaktischen Lit.[eratur] reicht. … Die buddhistische Lit.[eratur] umfasst auch Schriften ausdrücklich rel.[igiöser] und mythologischer Art, Dichtung sowie Biogr.[aphien] und Hagiographien (…)."[29]

Trotz der Vielfalt dieser literarischen Formen gibt es keine entsprechende Erzählstruktur einer Heilsgeschichte wie im Alten Testament. Daher bieten die Berichte der biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments eine Form der Kommunikation, die nicht selbstverständlich ist, sondern die – im Gegenteil - ein Vorrecht darstellt, und deren Bedeutung in bewusster Weise ausgearbeitet werden muss.

Der Aufstieg Davids und der Abstieg Sauls

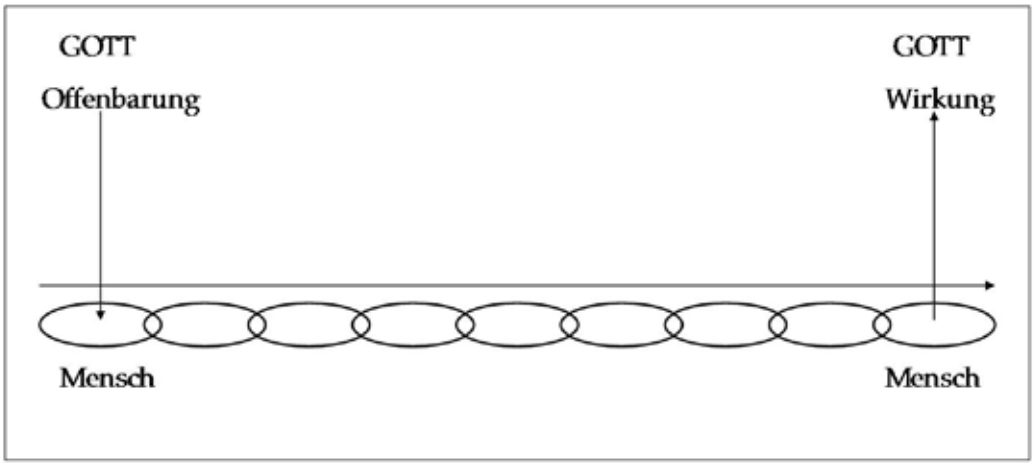


3. Was bedeutet die Dokumentation der Schrift für die Erfahrungswelt des Menschen?

Das grundlegende Problem der Erfahrungswelt des Menschen ist, dass er verbunden werden muss mit dem Kontinuum von Zeit und Raum, welche ihn umgeben und beeinflussen. Dies ist die *soziologische* Dimension unserer Frage. Die grundlegende Funktion der Heiligen Schrift für die Erfahrungswelt des Menschen ist, dass sie ihn verbindet mit dem ewigen Gott, der über und unabhängig von Zeit und Raum steht. In diesem Zusammenhang wird die Schrift zum Mittel der Information, welches die Offenbarung Gottes für den Menschen dokumentiert und interpretiert. Dadurch befähigt die Schrift den Menschen, ein Werturteil zu fällen über seine persönliche Existenz sowie über die Existenz seiner Familie, Gesellschaft und Nation mit Bezug auf den ewigen Gott. Die Offenbarung Gottes erzeugt eine *Fakten-Kette*, durch die der Mensch in soziologischer Sicht in Zeit und Raum betroffen wird. Dies wird durch folgende Grafik veranschaulicht:

Indem die Erfahrungen der offenbarten Taten Gottes dokumentiert werden, wird die Wahrnehmung des Menschen von der Abhängigkeit von Zeit und Raum hin zu den unbegrenzten Möglichkeiten der rettenden Taten Gottes gewendet, die ja *ewige* Qualität haben. Dies ist Heilige Schrift im Verständnis des Psalmbeters, wenn er in Ps 19:9 sagt (vgl. auch Ps 111:4,6): „Die Furcht des HERRN ist rein, sie bleibt ewig." Dies bedeutet, dass durch den Gehorsam gegenüber den Geboten des Herrn, welches „Furcht" ist, der Mensch, der auf Gottes Wort achtet, ewigen Nutzen erhält.[30] Daher ist es notwendig, den Blickwinkel des Menschen zu verlassen und auf den Blickwinkel Gottes zu sehen, wie er in seinen Geboten und Berichten seiner Taten dokumentiert ist.[31] In diesem Sinne wird M. Sternberg den folgenden Text (1 Könige 1-2) aus literarischer Sicht beleuchten.

Die Fakten-Kette der Offenbarung Gottes



ENDNOTEN

[1] Langenhorst, Georg. Rezension zu: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur* (Paderborn: Fink 2008). Augsburg, Dezember 2008. - www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/Theologie_und_Literatur/Rezension_Bibel_als_Literatur.pdf; Schmidt und Weidner widmen ein Kapitel dem Ansatz von Meir Sternberg: „Fiktion, Wissen und ‚ganze Wahrheit' (S. 57-82), den dieser in seinem grundlegenden Werk, *The Poetics of Biblical Narrative,* ausgeführt hatte: Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).

[2] Zur Einführung in die literarische Dimension biblischer Texte, cf. Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible.* Second Edition (Grand Rapids: Baker, 1992); Longman, Tremper III. "Literary Approaches to Biblical Interpretation", in: *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moisés Silva (Grand Rapids: Zondervan, 1997): 91-192; Ryken, Leland. "Bible as Literature", in: *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. David S. Dockery et al. (Nashville: Broadman & Holman, 1994): 55-72; Gabel, John B.; Wheeler, Charles B. et al. *The Bible as Literature: An Introduction.* Fifth Edition (New York: Oxford University Press, 2005); Crain, Jeanie C. *Reading the Bible as Literature: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2010); McConnell, Frank (ed.). *The Bible and the Narrative Tradition* (New York: Oxford University Press, 1992); Norton, David. *A History of the Bible as Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Gunn, David M.; Fewell, Danna Nolan. *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Fewell, Danna Nolan (ed.). *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster, 1992).

[3] John Goldingay ist Professor für Altes Testament am Fuller Theological Seminary in Pasadena/USA. Zuvor war er Rektor und Professor für Altes Testament und Hebräisch am St. John's Theological College in Nottingham, England. - www.fuller.edu/academics/faculty/john-goldingay.aspx

[4] Goldingay, John. "Scripture as Witnessing Tradition: Interpreting Narrative", *Models for Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), S. 32: „It is not mere chance that most biblical narratives have historical concerns as well as literary features. They are not novels or short stories, even though they share the literary and rhetorical form of novels or short stories. Thus Sternberg describes Hebrew narratives as combining ideology, historiography, and aesthetics – they aim to inculcate a worldview and to relate history, but they use the conventions of art to do so. They are more than history, not less than history. That makes both historical and literary approaches to interpretation appropriate to them."

[5] Goldingay, John. *Key Questions about Biblical Interpretation: Old Testament Answers* (Grand Rapids: Baker, 2011), S. 163-164: "'With the biblical narrative in general, it is important both that it relates to events that actually happened and that it is not a mere chronicle of happenings, but more than that; it is a narrative that brings out a message in the story and shows how it relates to its hearers."

[6] Zur Einführung cf. Utzschneider, Helmut. „Literaturgeschichte / Literaturgeschichtsschreibung. II. Altes Testament", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), S. 405-408.

[7] Konrad Schmid ist Professor für alttestamentliche Wissenschaft und frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität

Zürich. - www.theologie.uzh.ch/faecher/altes-testament/konrad-schmid.html

[8] Schmid, Konrad. „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven", *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011): 262. Er beobachtet jedoch eine beginnende Umsetzung des literaturgeschichtlichen Ansatzes speziell in Deutschland: „Diese Aufgabe hat sich auch institutionell in den Theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum festgesetzt. Eine ganze Reihe von Lehrstühlen im Bereich des Alten Testaments trägt als genauere Spezifizierung den Begriff der ‚Literaturgeschichte' in ihrer Bezeichnung (z.B. Berlin, Greifswald, Kiel, Tübingen). … Blickt man allerdings in die angebotenen Curricula, so wird die traditionelle Einleitungsvorlesung gegenüber einer literaturgeschichtlichen Herangehensweise nach wie vor privilegiert." – S. 247.

[9] Cf. Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

[10] Leland Ryken ist Professor of English am Wheaton College. Er hat zahlreiche Bücher und Artikel im Bereich der Bibel als Literatur und der Bibelübersetzung verfasst. - www.wheaton.edu/faculty

[11] Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm - „A crucial principle of interpretation thus needs to be established at the outset: meaning is communicated *through form*, starting with the very words of a text but reaching beyond that to considerations of literary genre and style. We cannot properly speak about the theological or moral content of a story or poem (for example) without first interacting with the story or poem. ... Any piece of writing needs to be interpreted in terms of the kind of writing that it is. The Bible is a literary book in which theology and history are usually embodied in literary forms. Those forms include genres, the incarnation of human experience in concrete form, stylistic and rhetorical techniques, and artistry." - Ryken nimmt hier eine Spaltung zwischen "Geschichte" und "Literatur" vor, um die hermeneutische Brücke vom "damals" zum "heute" zu schlagen, und dadurch den "garstigen Graben der Geschichte" (G.E. Lessing) zu überwinden: "The subject of literature is human experience rendered as concretely as possible. The result is that it possesses a universal quality. Whereas history and the daily news tell us what *happened*, literature tells us what *happens* — what is true for all people in all places and times. A text can be both informational and literary, but its literary dimension resides in its embodiment of recognizable human experience." (ebd.). Demgegenüber erzeugt die Fakten-Kette der Offenbarung Gottes die Kontinuität und durchgängige Einheit von Offenbarung, Erfahrung und Niederschrift als grundlegende Struktur der biblisch-semitischen Weltsicht. - cf. Ryken, Leland; Longman, Tremper III (ed.). *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

[12] Dennoch bleibt anzuerkennen, dass die Wahrnehmung der literarischen Gattungen biblischer Texte die generelle Richtung der Interpretation aufzeigt, wie Ryken ausführt: "The idea of the Bible as literature began with the Bible itself. The writers refer to a whole range of literary genres in which they write: proverb, saying, chronicle, complaint (lament psalm), oracle, apocalypse, parable, song, epistle, and many others. Secondly, some of these forms correspond to the literary forms current in the authors' surrounding cultures. For example, the Ten Commandments are cast in the form of the suzerainty treaties that ancient Near Eastern kings imposed on their subjects, and the NT epistles show many affinities to the structure of Greek and Roman letters of

the same era. ... The importance of genre to biblical interpretation is that genres have their own methods of procedure and rules of interpretation. An awareness of genre should alert us to what we can expect to find in a text. Additionally, considerations of genre should govern the terms in which we interact with a text." - Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm

[13] Dr. Christof Hardmeider ist Professor an der Universität Greifswald.

[14] Hierzu bemerkt Hardmeier, Christof. „Literaturwissenschaft, *biblisch*", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), S. 425-426: „Bibl. L. arbeitet auf der Grundlage, dass ihr Beobachtungsgegenstand ‚Text' … die überlieferte Spur und das einstige Medium literaler (schriftgestützter) Kommunikation von gesellschaftlichen Gruppen ist, die das bibl. Schrifttum von der altisraelit. Königszeit bis zum Juden- und Christentum der Spätantike geprägt haben. … Somit fällt der L. als Methode die primäre Aufgabe zu, die synchron-funktionale Einheit und text-pragmatische Gesamtanlage von Texten an ihrer Sprachgestalt zu erfassen, um sie als lit. Spuren und Zeugnisse einstiger gesellschaftlicher Kommunikation auf ihren literaturgesch. Ort und ihre soziohist. Funktionszusammenhänge hin befragen und untersuchen zu können."

[15] Hardmeier, S. 429.

[16] Als Einführung hierzu, cf. Piennisch, Markus. „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 113-133.

[17] *Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, übersetzt von Scheich ´Abdullah as-Samit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas (König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur'an: al-Madina al-Munauwara/ Königreich Saudi Arabien, o.J.).

[18] Dawud und auch Sulaiman erscheinen ebenfalls in Sure 21,78-79, jedoch nur als Teil einer Aufzählung von anderen biblischen Personen, wie Lut, Nuh, Ayyub, etc. - *Der edle Qur'an,* pp. 328-329; zum Hintergrund, cf. Speyer, pp. 377-378.

[19] *Der edle Qur'an,* S. 454.

[20] Cf. die Zusammenfassung zu „Mohammed and the Qoranic Da'ud- and Sulaiman-narrative" von Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim: Olms, 1988), S. 402-404. Wie Sternberg treffend ausführt, beinhaltet Davids Aufstieg von seiner Salbung bis zu seinem Regierungsantritt auch die Bewegung Israels von einem geeinten Königreich zu einer geeinten Nation. – Sternberg, Meir. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), S. 423.

[21] Cf. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A.C. *Bhagavad-Gita As It Is.* Second Edition, revised and enlarged, with the original Sanskrit text, roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports (Mumbai: Bhaktivedanta Book Trust, 1986).

[22] Dr. Axel Michaels ist Professor an der Universität Heidelberg.

[23] Michaels, Axel. "Hinduismus. III. Gesellschaft", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), S. 1770.

[24] Michaels, S. 1770.

[25] A Christian perspective on Buddhist thought is provided by: Burnett, David. *The Spirit of Buddhism*. Second edition (London: Monarch, 2003).

[26] An example from the Pali Canon of Theravada-Buddhism is the Sutta Pitaka, the Basket of eachings. - www.palikanon.com/khuddaka/jataka/j026.htm

[27] See www.palikanon.com; for a definition of Pali Canon, cf. "Pâli-Kanon. Bezeichnung für das in der Pali-Sprache

verfasste kanonische Schrifttum des frühen Buddhismus. Es setzt sich aus drei Einzelwerken zusammen: Vinayapitaka (Ordensdisziplin für Mönche und Nonnen) Suttapitaka (Lehrreden Buddhas) und Abhidhammapitaka (scholastische Ausführungen). Diese drei Bücher bilden zusammen den so genannten »Dreikorb« oder Tipitaka. Der Kanon wurde im 1. Jhd. v. Chr. schriftlich niedergelegt und bildet die dogmatische Grundlage des Theravada der ältesten und heute zugleich einzig überlebenden Schule des alten Buddhismus." - www.uni-protokolle.de/Lexikon/Pali-Kanon.html; for a short introduction on the transition from the oral to the written tradition in Buddhism, cf. Metz, Wulf (Hg.). *Handbuch Weltreligionen* (Wuppertal: Brockhaus, 1992), p. 234.

[28] Dr. Ian Astley, University of Edinburgh, Schottland.

[29] Astley, Ian. „Buddhismus. I. Religionsgeschichtlich", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), S. 1845.

[30] Zur Wechselwirkung von Gottesfurcht und Gerechtigkeit, cf. Wassermann, Peter. „Monotheismus und Gottesfurcht", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 7-10.

[31] Denn dadurch erhält der Mensch Gottes Nutzen in Ewigkeit (hb. *`olam*), und nicht nur fortlaufend von Generation zu Generation (hb. *le dor wa dor*).

BIBLIOGRAPHIE

Astley, Ian. „Buddhismus. I. Religionsgeschichtlich", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1845-1847.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A.C. *Bhagavad-Gita As It Is.* Second Edition, revised and enlarged, with the original Sanskrit text, roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports. Mumbai: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

Burnett, David. *The Spirit of Buddhism*. Second edition. London: Monarch, 2003.

Crain, Jeanie C. *Reading the Bible as Literature: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, übersetzt von Scheich ´Abdullah as-Samit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas. König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur'an: al-Madina al-Munauwara/ Königreich Saudi Arabien, o.J.

Fewell, Danna Nolan (ed.). *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster, 1992.

Gabel, John B.; Wheeler, Charles B. et al. *The Bible as Literature: An Introduction*. Fifth Edition. New York: Oxford University Press, 2005.

Goldingay, John. *Key Questions about Biblical Interpretation: Old Testament Answers.* Grand Rapids: Baker, 2011.

Goldingay, John. "Scripture as Witnessing Tradition: Interpreting Narrative", *Models for Interpretation of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995: 13-86.

Gunn, David M.; Fewell, Danna Nolan. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hardmeier, Christof. „Literaturwissenschaft, *biblisch*", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 425-429.

Langenhorst, Georg. Rezension zu: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur* (Paderborn: Fink 2008). Augsburg, Dezember 2008. - www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/ Theologie_und_ Literatur/Rezension_Bibel_als_ Literatur.pdf

Longman, Tremper III. "Literary Approaches to Biblical Interpretation", in: *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moisés Silva. Grand Rapids: Zondervan, 1997: 91-192.

McConnell, Frank (ed.). *The Bible and the Narrative Tradition*. New York: Oxford University Press, 1992.

Metz, Wulf (Hg.). *Handbuch Weltreligionen*. Wuppertal: Brockhaus, 1992.

Michaels, Axel. "Hinduismus. III. Gesellschaft", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1770-1771.

Norton, David. *A History of the Bible as Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

Piennisch, Markus. „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 113-133.

Ryken, Leland; Longman, Tremper III (ed.). *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Ryken, Leland. "Bible as Literature", in: *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. David S. Dockery et al. Nashville: Broadman & Holman, 1994: 55-72.

Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm

Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible.* Second Edition. Grand Rapids: Baker, 1992.

Schmid, Konrad. „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven", *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011): 243-262.

Schmidt, Hans-Peter; Weidner, Daniel (Hg.). *Bibel als Literatur*. Paderborn: Fink 2008.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Olms, 1988.

Sternberg, Meir. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Utzschneider, Helmut. „Literaturgeschichte / Literaturgeschichtsschreibung. II. Altes Testament", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 405-408.

Wassermann, Peter. „Monotheismus und Gottesfurcht", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 7-10.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

DIE FURCHT
DES HERRN
IST REIN
UND
BLEIBT EWIGLICH;

DIE RECHTE
DES HERRN
SIND WAHRHAFTIG
UND
ALLESAMT GERECHT.

PS 19,19

Markus Piennisch

Introduction to the Literary Approach: The Monotheism of Old Testament Narrative

1. Introduction

Today's conference aims at bringing out in a special way the *literary* dimension of Old Testament texts. This approach has been severely neglected and overlooked in theology - especially in Germany and continental Europe - to the present day. This is surprising, since the conversation between theology and literary science in the sense of interdisciplinary exchange has been in progress internationally for several decades, thus contributing to mutual cross-fertilization. On this, G. Langenhorst aptly observes:

> 'The Bible as Literature' – this academic discipline of dialogue is in England, America and Israel for 35 years an independent and highly fertile research field. Which perspectives can be gained if the Bible is primarily considered as a work of world literature and with the hermeneutical and methodological processes of literary science - this dual perspective is in the center there.[1]

The "literary dimension" means that the Old Testament is literature, written by different authors in different ways. We assume that the authors have written on behalf of God, as he has revealed himself to them, so it is important not only WHAT they have written, but also HOW they wrote it.[2] Thus, the question concerning the historical context of the texts of the Old Testament is inseparably linked with the question of the literary character of the texts. Accordingly, the internationally well-known Old Testament scholar J. Goldingay remarks in his book "*Models for Interpretation of Scripture*", as he refers to our lecturer today:

> It is not mere chance that most biblical narratives have historical concerns as well as literary features. They are not novels or short stories, even though they share the literary and rhetorical form of novels or short stories. Thus Sternberg describes Hebrew narratives as combining ideology, historiography, and aesthetics – they aim to inculcate a worldview and to relate history, but they use the conventions of art to do so. They are more than history, not less than history. That makes both historical and literary approaches to interpretation appropriate to them.[3]

This is because exactly in the manner HOW the various authors have written the books of the Old Testament, the exact message is expressed, and the accent with which they would have understood their texts. They did not

just write their texts unintentionally, but they were very aware about how they would write and shape their texts. On this again Goldingay aptly notes in his recently published new book, *Key Questions about Biblical interpretation: Old Testament Answers*:

> With the biblical narrative in general, it is important both that it relates to events that actually happened and that it is not a mere chronicle of happenings, but more than that; it is a narrative that brings out a message in the story and shows how it relates to its hearers.[4]

To explore this belongs to the field of *literary history* of the Old Testament,[5] however, from an international perspective it is still far removed from a unified scientific approach.[6]

This, of course, applies particularly to the so-called *narrative texts*. As presented last year, we see in the salvation history of God with man the three related dimensions of revelation, experience, and documentation, as it becomes visible in the Biblical narrative texts.[7] This distinction, however, is not made at least in the American Christian literary science. Especially the level of "story" is dealt with, without emphasizing the factual basis of the revelation of God. Thus the well-known literary scientist L. Ryken notes in his article "Reading the Bible as Literature" regarding his hermeneutical approach:

> A crucial principle of interpretation thus needs to be established at the outset: meaning is communicated *through form*, starting with the very words of a text but reaching beyond that to considerations of literary genre and style. We cannot properly speak about the theological or moral content of a story or poem (for example) without first interacting with the story or poem. ... Any piece of writing needs to be interpreted in terms of the kind of writing that it is. The Bible is a literary book in which theology and history are usually embodied in literary forms. Those forms include genres, the incarnation of human experience in concrete form, stylistic and rhetorical techniques, and artistry.[8]

This factor of the "incarnation of human experience", however, is too unspecific and undifferentiated to adequately understand the Biblical-semitic revelation structure of the Old Testament narrative texts. Therefore this American literary approach, falls short of the claim of the Biblical texts of the Old and New Testaments.[9] Because the documentation of the tradition does not provide an un-historical narrative, but the documentation of facts, i.e. a "testimony of the time". (see graphic on p 35).

Also in the German literary science this unique quality of Biblical revelation is not adequately appreciated. Thus C. Hardmeier describes the framework, the limits and the tasks of Biblical literary science,[10] including the structural signals of narrative texts. However, he does not mention the differentiation of revelation – experience – documentation. However, he emphasizes the hermeneutical significance of Biblical texts for the present.[11]

This insight into the contemporary task of interpreting the Bible leads us to our second consideration:

2. The documentation of the actions of God: Why the report is important for understanding

The foundational question is why the Biblical text - to a very large extent - is given in the form of reports. From this follows the further question: Why is the narrative context of these reports important? And finally we must ask: What does the written form mean for the world of human experience?

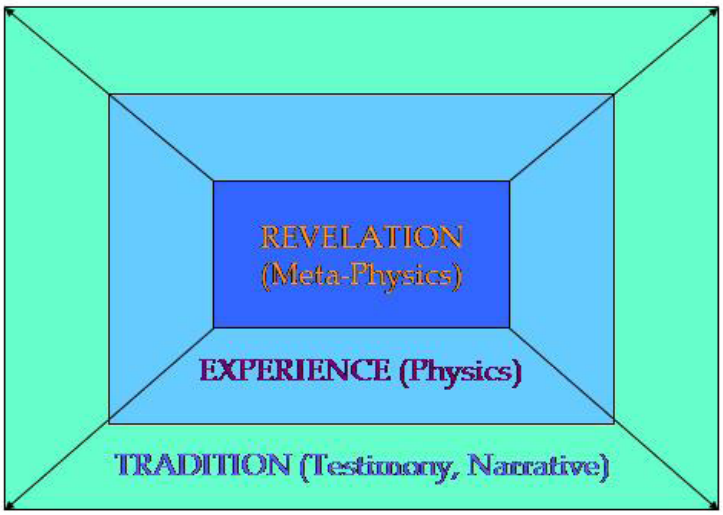
This question becomes even more important in the inter-religious context at the beginning of the second decade of the new millennium.[12] If we look at different religions, we see in Islam that the Qur'an provides a collection of individual proverbs, but very few narrative contexts within its texts. As an example, let's look at the story of David.[13] In relation to *David*, there are several verses in Sura 38 on him.[14] In Sura 38,16 the people of Mecca say of him:

> Our Lord, give us our book quickly, yes, even before the day of reckoning.

Then, in verse 17, David is mentioned, but without an introduction of his person ("Dawud"). Similarly, David is mentioned in verses 22-25, including an implied reference to his royal position, especially in his dialogue with two opponents. In fact, these two enemies express their praise to David in verse 26:

> O Dawud, we have made you a ruler on earth. Therefore, you may judge between people according to the truth and do not follow your inclination so that it may not make you stray from the path of Allah …[15]

The Biblical-semitic World View



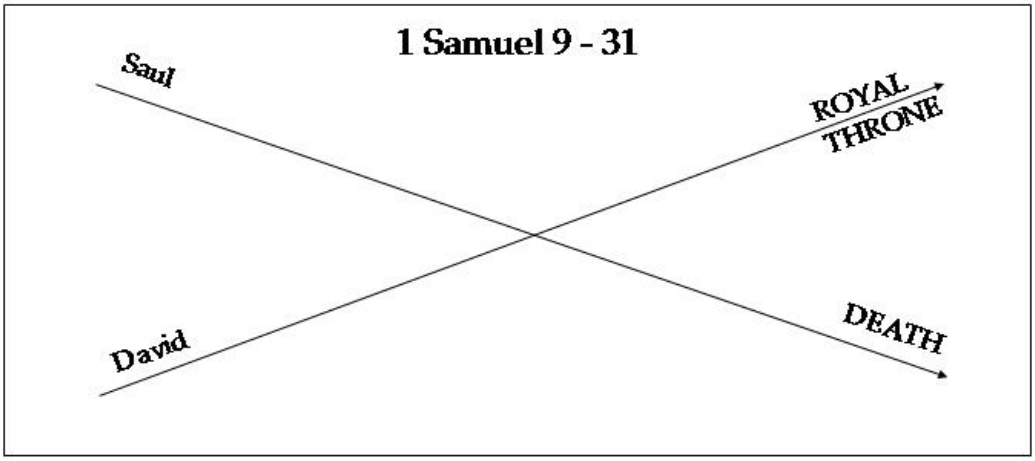
So we see here a certain resemblance to David's royal position in the Old Testament, but without a larger narrative context, regarding the development of his personality, his calling and his office. This means, for example, that the entire report of the rise of David to the royal power and the corresponding demise of the kingdom of Saul, as we see it in the narrative of 1 Samuel 9-31, is completely missing.[16] This is illustrated by the picture below:

In Hinduism, the Bhagavad-Gita also offers a collection of individual proverbs and poems, however, without developing a salvation-historical narrative structure with continuous actions in certain places at certain times.[17] As differentiated A. Michaels, the religious literature of Hinduism includes the following genres: Vedic Sanskrit literature, including texts of sacrificial rituals, domestic rituals, law and custom.[18] At most, mythological, but not salvation-historical narrative structures can be found.[19]

In Buddhism,[20] there are writings of short stories and there are other literary genres such as proverbs, axioms, aphorisms, fragments etc.[21]

Despite the diversity of these literary forms, there is no such corresponding narrative of a salvation history like in the Old Testament. Therefore, the reports of the Biblical texts of the Old and New Testaments provide a form of communication that is not self-evident, but - on the contrary - is a privilege, therefore its significance must be worked out in a conscious way.

The Rise of David and the Demise of Saul

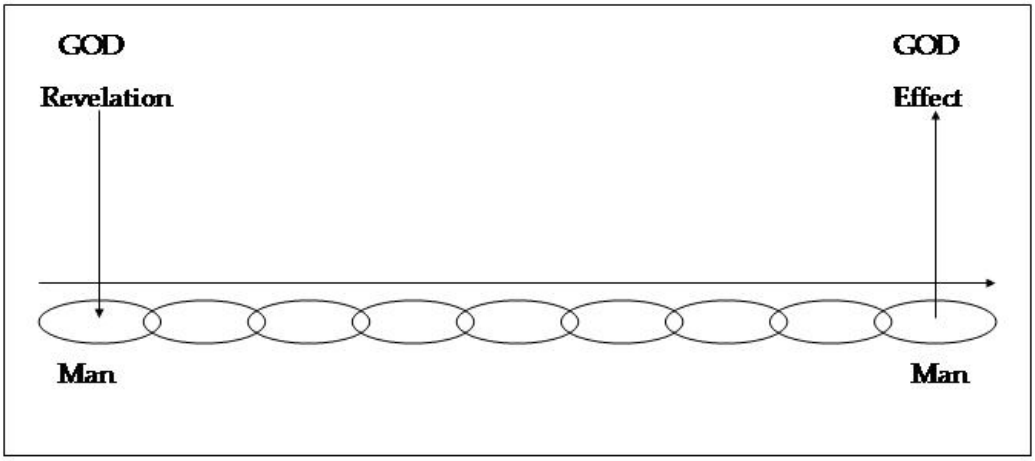


3. What does the documentation of Scripture mean for the world of human experience?

The foundational problem facing the world of human experience is that man must be connected to the continuum of time and space, which surrounds and influences him. This is the *sociological* dimension of our question. The basic function of Holy Scripture for the world of human experience is that it connects him with the eternal God who is above and independent of time and space. In this context, Scripture becomes the means of information, which documents and interprets the revelation of God to man. Thus Scripture enables the human person to make a value judgment about his personal existence as well as the existence of his family, society and nation with regard to the eternal God. The revelation of God creates a *chain of facts*, by which man is sociologically affected in time and space. This is illustrated by the picture below:

By the documentation of the experiences of the revealed actions of God, the perception of man is shifted from dependence on time and space to the infinite possibilities of the saving actions of God, which indeed have *eternal* quality. This is Holy Scripture in the understanding of the psalmist, when he says in Psalm 19:9 (see also Ps 111:4,6): "The fear of the LORD is pure, it remains forever." This means that through obedience to the commandments of the Lord, which is "fear", the man who observes the word of God, obtains eternal benefits.[22] Therefore it is necessary to leave the human point of view and see the perspective of God as it is documented in

The Chain of Facts of God's Revelation



his commandments and reports of his actions.[23] In this sense, M. Sternberg will illuminate the following text (1 Kings 1-2) from a literary point of view.

ENDNOTES

[1] Langenhorst, Georg. Review of: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur* (Paderborn: Fink 2008). Augsburg, Dezember 2008. - www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/Theologie_und_Literatur/Rezension_Bibel_als_Literatur.pdf; Schmidt and Weidner devote a chapter to the approach of Meir Sternberg: „Fiktion, Wissen und ‚ganze Wahrheit' (pp. 57-82), which he developed in his groundbreaking study, *The Poetics of Biblical Narrative*: Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).

[2] For in introduction to the literary dimension of Biblical texts, cf. Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible.* Second Edition (Grand Rapids: Baker, 1992); Longman, Tremper III. "Literary Approaches to Biblical Interpretation", in: *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moisés Silva (Grand Rapids: Zondervan, 1997): 91-192; Ryken, Leland. "Bible as Literature", in: *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. David S. Dockery et al. (Nashville: Broadman & Holman, 1994): 55-72; Gabel, John B.; Wheeler, Charles B. et al. *The Bible as Literature: An Introduction.* Fifth Edition (New York: Oxford University Press, 2005); Crain, Jeanie C. *Reading the Bible as Literature: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2010); McConnell, Frank (ed.). *The Bible and the Narrative Tradition* (New York: Oxford University Press, 1992); Norton, David. *A History of the Bible as Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Gunn, David M.; Fewell, Danna Nolan. *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Fewell, Danna Nolan (ed.). *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster, 1992).

[3] Goldingay, John. "Scripture as Witnessing Tradition: Interpreting Narrative", *Models for Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 32.

[4] Goldingay, John. *Key Questions about Biblical Interpretation: Old Testament Answers* (Grand Rapids: Baker, 2011), pp. 163-164.

[5] For an introduction, cf. Utzschneider, Helmut. „Literaturgeschichte / Literaturgeschichtsschreibung. II. Altes Testament", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), pp. 405-408.

[6] The OT scholar K. Schmid aptly remarks: „Schließlich ist die Vermittlung der unterschiedlichen internationalen akademischen Kulturen in der Bibelwissenschaft nach wie vor ein Desiderat. Namentlich im Bereich einleitungswissenschaftlicher Bestimmungen, die für den Entwurf einer Literaturgeschichte von entscheidender Bedeutung sind, divergieren die Forschungen in Europa, Nordamerika und Israel bezüglich Voraussetzungen, Methoden und Resultaten in einem solchen Maße, dass es wenig sinnvoll erscheint, sich mit dem *status quo* der gegenseitig informierten Beziehungslosigkeit zu bescheiden. Gerade hier könnte aber das Verfolgen von dezidiert literaturgeschichtlichen Fragestellungen gegenseitige Annäherungen und Aufklärungsprozesse mit sich bringen, die sich auch in anderen Teildisziplinen der alttestamentlichen Wissenschaft gewinnbringend auswirken könnten." - Schmid, Konrad. „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven", *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011): 262.

Er beobachtet jedoch eine beginnende Umsetzung des literaturgeschichtlichen Ansatzes speziell in Deutschland: „Diese Aufgabe hat sich auch institutionell in den Theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum festgesetzt. Eine ganze Reihe von Lehrstühlen im Bereich des Alten Testaments trägt als genauere Spezifizierung den Begriff der ‚Literaturgeschichte' in ihrer Bezeichnung (z.B. Berlin, Greifswald, Kiel, Tübingen). … Blickt man allerdings in die angebotenen Curricula, so wird die traditionelle Einleitungsvorlesung gegenüber einer literaturgeschichtlichen Herangehensweise nach wie vor privilegiert." – p. 247.

[7] Cf. Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

[8] Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm - Ryken here makes a split between "history" and "literature" in order to bridge the hermeneutical gap of "then" and "now", and thereby trying to overcome the "ugly ditch of history" (G.E. Lessing): "The subject of literature is human experience rendered as concretely as possible. The result is that it possesses a universal quality. Whereas history and the daily news tell us what *happened*, literature tells us what *happens* — what is true for all people in all places and times. A text can be both informational and literary, but its literary dimension resides in its embodiment of recognizable human experience." (ibid.). In contrast, the chain of facts of God's revelation provides the continuity and continuous unity of revelation, experience and documentation as a basic structure of the biblical Semitic worldview. - cf. Ryken, Leland; Longman, Tremper III (ed.). *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

[9] Nevertheless we have to recognize that the perception of the literary genres of biblical texts is showing the general direction of interpretation, as Ryken explains: "The idea of the Bible as literature began with the Bible itself. The writers refer to a whole range of literary genres in which they write: proverb, saying, chronicle, complaint (lament psalm), oracle, apocalypse, parable, song, epistle, and many others. Secondly, some of these forms correspond to the literary forms current in the authors' surrounding cultures. For example, the Ten Commandments are cast in the form of the suzerainty treaties that ancient Near Eastern kings imposed on their subjects, and the NT epistles show many affinities to the structure of Greek and Roman letters of the same era. ... The importance of genre to biblical interpretation is that genres have their own methods of procedure and rules of interpretation. An awareness of genre should alert us to what we can expect to find in a text. Additionally, considerations of genre should govern the terms in which we interact with a text." - Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm

[10] See the remark by Hardmeier, Christof. „Literaturwissenschaft, *biblisch*", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), pp. 425-426: „Bibl. L. arbeitet auf der Grundlage, dass ihr Beobachtungsgegenstand ‚Text' … die überlieferte Spur und das einstige Medium literaler (schriftgestützter) Kommunikation von gesellschaftlichen Gruppen ist, die das bibl. Schrifttum von der altisraelit. Königszeit bis zum Juden- und Christentum der Spätantike geprägt haben. … Somit fällt der L. als Methode die primäre Aufgabe zu, die synchron-funktionale Einheit und text-pragmatische Gesamtanlage von Texten an ihrer Sprachgestalt zu erfassen, um

sie als lit. Spuren und Zeugnisse einstiger gesellschaftlicher Kommunikation auf ihren literaturgesch. Ort und ihre soziohist. Funktionszusammenhänge hin befragen und untersuchen zu können."

[11] Hardmeier, p. 429, aptly remarks: „Mit diesen Methoden der L.[iteraturwissenschaft] lassen sich somit die literale Kommunikation der bibl. Textüberlieferung und ihre Konventionen der Anknüpfung und Relecture mindestens seit dem 8. Jh. v.Chr. aus dem Nachvollzug der Medien selbst rekonstruieren, in denen sie bis heute weitergegeben wurden. Jedoch ergeben sich daraus nicht nur Einblicke in die bibl. Literaturgesch.[ichte], sondern auch in die innere Dynamik der bibl. Texte und ihre theol. Orientierungskraft, die auch für die gegenwärtige Auslegung fruchtbar werden können."

[12] For an introduction, cf. Piennisch, Markus. „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 113-133.

[13] *Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, übersetzt von Scheich ´Abdullah as-Samit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas (König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur'an: al-Madina al-Munauwara/ Königreich Saudi Arabien, o.J.).

[14] Dawud and also Sulaiman appear also in Sure 21,78-79, however, only as part of a list of other Biblical persons, like Lut, Nuh, Ayyub, etc. - *Der edle Qur'an,* pp. 328-329; on the background, cf. Speyer, pp. 377-378.

[15] *Der edle Qur'an,* p. 454.

[16] Cf. the summary on „Mohammed and the Qoranic Da'ud- and Sulaiman-narrative" by Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim: Olms, 1988), pp. 402-404. As Sternberg aptly remarks, the rise of David from his anointing to his throne also includes the movement of Israel from a united Kingdom to a united nation. – Sternberg, Meir. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), p. 423.

[17] Cf. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A.C. *Bhagavad-Gita As It Is.* Second Edition, revised and enlarged, with the original Sanskrit text, roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports (Mumbai: Bhaktivedanta Book Trust, 1986).

[18] Michaels, Axel. "Hinduismus. III. Gesellschaft", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), p. 1770.

[19] Michaels, p. 1770, aptly remarks: „Für die hinduistische Mythologie sind neben den Epen (ab ca. 3. Jh. v.Chr.) v.a. die Puranas (wörtl. ‚alte Geschichten', ab ca. 4. Jh. n.Chr.) von Bedeutung; sie enthalten freilich nicht nur Mythen und Kosmologien, sondern auch Genealogien und philos. wiss. Abh.[andlungen]. Von der übrigen philos.-wiss. Lit.[eratur] haben die Texte der philos. Systeme … nachhaltigen Einfluß gehabt."

[20] A Christian perspective on Buddhist thought is provided by: Burnett, David. *The Spirit of Buddhism*. Second edition (London: Monarch, 2003).

[21] See www.palikanon.com; for a definition of Pali Canon, cf. "Pâli-Kanon. Bezeichnung für das in der Pali-Sprache verfasste kanonische Schrifttum des frühen Buddhismus. Es setzt sich aus drei Einzelwerken zusammen: Vinayapitaka (Ordensdisziplin für Mönche und Nonnen) Suttapitaka (Lehrreden Buddhas) und Abhidhammapitaka (scholastische Ausführungen). Diese drei Bücher bilden zusammen den so genannten »Dreikorb« oder Tipitaka. Der Kanon wurde im 1. Jahrhundert v. Chr. schriftlich niedergelegt und bildet die dogmatische Grundlage des Theravada der ältesten und heute zugleich einzig überlebenden Schule des alten Buddhismus." - www.uni-

protokolle.de/Lexikon/Pali-Kanon.html; for a short introduction on the transition from the oral to the written tradition in Buddhism, cf. Metz, Wulf (Hg.). *Handbuch Weltreligionen* (Wuppertal: Brockhaus, 1992), p. 234; I. Astley aptly remarks on Buddhist literature: „Aufgrund seiner langen Gesch.[ichte] und geographischen Ausdehnung weist der B.[uddhismus] eine Fülle von lit. Werken auf, deren Spannbreite von einfachen Gesprächen des Buddha über analytische Kommentarwerke philos. Charakters bis hin zur didaktischen Lit.[eratur] reicht. … Die buddhistische Lit.[eratur] umfasst auch Schriften ausdrücklich rel.[igiöser] und mythologischer Art, Dichtung sowie Biogr.[aphien] und Hagiographien (…)." - Astley, Ian. „Buddhismus. I. Religionsgeschichtlich", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 1845.

[22] On the interchange between the fear of God and righteousness, cf. Wassermann, Peter. „Monotheismus und Gottesfurcht", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 7-10.

[23] Because it gives to humans the benefit of God eternally (hb. *`olam*), and not only continuously from generation to generation (hb. *le dor wa dor*).

BIBLIOGRAPHY

Astley, Ian. „Buddhismus. I. Religionsgeschichtlich", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1845-1847.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A.C. *Bhagavad-Gita As It Is*. Second Edition, revised and enlarged, with the original Sanskrit text, roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports. Mumbai: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

Burnett, David. *The Spirit of Buddhism*. Second edition. London: Monarch, 2003.

Crain, Jeanie C. *Reading the Bible as Literature: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, übersetzt von Scheich ´Abdullah as-Samit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas. König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur'an: al-Madina al-Munauwara/Königreich Saudi Arabien, o.J.

Fewell, Danna Nolan (ed.). *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster, 1992.

Gabel, John B.; Wheeler, Charles B. et al. *The Bible as Literature: An Introduction.* Fifth Edition. New York: Oxford University Press, 2005.

Goldingay, John. *Key Questions about Biblical Interpretation: Old Testament Answers.* Grand Rapids: Baker, 2011.

Goldingay, John. "Scripture as Witnessing Tradition: Interpreting Narrative", *Models for Interpretation of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995: 13-86.

Gunn, David M.; Fewell, Danna Nolan. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hardmeier, Christof. „Literaturwissenschaft, *biblisch*", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 425-429.

Langenhorst, Georg. Rezension zu: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur* (Paderborn: Fink 2008). Augsburg, Dezember 2008. - www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/ Theologie_und_ Literatur/Rezension_Bibel_als_ Literatur.pdf

Longman, Tremper III. "Literary Approaches to Biblical Interpretation", in: *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moisés Silva. Grand Rapids: Zondervan, 1997: 91-192.

McConnell, Frank (ed.). *The Bible and the Narrative Tradition*. New York: Oxford University Press, 1992.

Metz, Wulf (Hg.). *Handbuch Weltreligionen*. Wuppertal: Brockhaus, 1992.

Michaels, Axel. "Hinduismus. III. Gesellschaft", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1770-1771.

Norton, David. *A History of the Bible as Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.

Piennisch, Markus. „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 113-133.

Ryken, Leland; Longman, Tremper III (ed.). *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Ryken, Leland. "Bible as Literature", in: *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. David S. Dockery et al. Nashville: Broadman & Holman, 1994: 55-72.

Ryken, Leland. „Reading the Bible as Literature", *Boundless Webzine*, October 16, 2008. - www.boundless.org/2005/articles/a0001870.cfm

Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible.* Second Edition. Grand Rapids: Baker, 1992.

Schmid, Konrad. „Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven", *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011): 243-262.

Schmidt, Hans-Peter; Weidner, Daniel (Hg.). *Bibel als Literatur*. Paderborn: Fink 2008.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Olms, 1988.

Sternberg, Meir. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Utzschneider, Helmut. „Literaturgeschichte / Literaturgeschichtsschreibung. II. Altes Testament", *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 405-408.

Wassermann, Peter. „Monotheismus und Gottesfurcht", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 7-10.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

Meir Sternberg

Poetik und Politik in biblischer Erzählung 1 Könige 1-2

Zunächst einige einleitende Worte, um zu erklären, worüber wir jetzt eigentlich genau sprechen. Politik wurde immer mit der Bibel in Verbindung gebracht. Es ist praktisch ein untrennbares Paar. In gewisser Weise kann man sagen, dass die Kunst des Erzählens in der Bibel so alt ist wie die Bibelauslegung als solche. Die Anfänge reichen zurück bis ins Altertum, sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradtition. Lassen Sie mich das ganz kurz illustrieren.

In der jüdischen Tradition haben wir die Rabbis, deren Worte niedergelegt wurden im Talmud. Dann haben wir die ältesten Ausleger der Bibel. Denn sie mussten letzten Endes von der Bibel die Gesetze ableiten, die jetzt für das Verständnis grundlegend sind. So entstand auch in der christlichen Tradition das Problem der Autorität. Also die Frage ist: Wenn wir Gottes Wort in der Bibel haben, welche Autorität haben dann Menschen, um etwas hinzuzufügen? Selbst wenn es Rabbis sind.

Wenn ich über Politik spreche, gibt es verschiedene gut klingende Definitionen usw., aber letzten Endes geht es bei Politik um die Frage der Macht. Es ist die Frage des Bekommens von Macht und des Ausübens von Macht. Und zumindest im Fall der Rabbis war es so, dass eben die Macht von der Autorität in den Augen der Menschen abhing. Daher sehen wir jetzt in der Praxis der Auslegung der Bibel, da haben sie versucht, Autorität zu demonstrieren, indem sie zeigen wollten, dass sie mit der Bibel mitgehen und in der Folge der Bibel weiter argumentieren. Kontinuität ist hier ein Schlüsselbegriff, denn sogar heute in der Gesetzgebung wird versucht, die Kontinuität zu dem Vorhandenen zu zeigen, denn sonst wäre es eine Revolution und das ist immer hoch kontraproduktiv. Also die Frage ist jetzt: Was bedeutet die Kontinuität im Prozess der Auslegung?

Ich gebe euch ein einfaches Beispiel: In der antiken rabbinischen Bibelauslegung haben sich die guten biblischen Personen wie die Rabbis verhalten. Z. B. werden Jakob und Esau beschrieben als welche, die jetzt zu einer Akademie jener Zeit gingen, um die Thora zu studieren. Ungeachtet dessen, dass die Thora noch gar nicht zu dem Zeitpunkt gegeben worden war. Die Rabbis begehen ganz bewusst diesen Traditionsbruch, um einfach zu zeigen, dass das Leben der Bibel und das Leben heute das gleiche ist, gegründet auf dem Studium der Thora. Auf diese Weise stellen sie eine Kontinuität her, und damit auch die gleiche Autorität - es ist die gleiche, damals wie heute, und damit haben sie sozusagen jetzt

die Autorität in die Gegenwart der Rabbis gerettet. Nur ein kleines Beispiel, um zu zeigen, dass sie die Macht und die Autorität der Thora für sich in Anspruch nahmen, auch gegenüber dem Volk. Dies war politischer, als man meinen könnte, denn zu der Zeit existierte eben der jüdische Staat nicht, zu der Zeit, als die Rabbis diesen Autoritätsanspruch erhoben. Also, insofern es Macht und Autorität gab, war sie konzentriert in den rabbinischen Kreisen. Was natürlich dann den Gipfel fand im Hohen Rat, dem Sanhedrin.

Gehen wir weiter zu dem christlichen Teil. Im frühen Christentum entstand grundsätzlich dasselbe Problem, das Problem der Autorität. Und hier war es jetzt noch wichtiger und schwieriger, weil jetzt Fremde eine Kontinuität beanspruchten mit der Bibel und den biblischen Zeiten. Dies ist sozusagen die politische Macht hinter der Aneignung des sogenannten Alten Testaments im Neuen Testament. Natürlich hat es durch die Jahrhunderte viele theologische Begründungen gegeben, dass man jetzt diese beiden Bücher AT und NT zusammenführt wie Zwillinge. Ich möchte jetzt aber nicht einsteigen in diese Gründe und natürlich auch nicht das Für oder Wider argumentieren, denn das ist gar nicht der Punkt, den ich heute machen möchte. Alles was ich machen möchte, ist, eine etwas andere Perspektive aufzuzeigen und zu sagen: Dies war ein Akt des Versuches der Legitimation.

Wie ich sagte, wie im Fall der Rabbis, aber jetzt in einer dringenderen, akuteren Weise, kommt da eine neue Religion und Leute fragen: „Wer seid ihr? Wo kommt ihr her? Aus welcher Autorität heraus sprecht ihr?“ Und deswegen war der Weg um Autorität zu bekommen, sich auf die alte Tradition abzustützen, eben auf das so genannte Alte Testament. Natürlich im Judentum selbst und auch im älteren israelitischen Wesen war das niemals als Altes Testament bezeichnet worden. Das heißt, der Begriff „Altes Testament“ war ein politischer Name, denn auf diese Weise wurde eine Kontinuität erzeugt zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Und hinsichtlich der Auslegung wurde dies eben festgelegt in der Auslegung des Neuen Testaments selbst. Wie ihr wisst, wird dieses Auslegungsgesetz als figürlich bezeichnet. Figura bedeutet, dass der Ausleger annimmt, voraussetzt, dass seine Auslegung vorher gesagt wurde schon im Alten Testament. Oder andersherum gesagt, dass das Neue Testament die Erfüllung des Alten Testaments ist. Und das sehen wir ebenso in den neutestamentlichen Evangelien, wo Jesus sagt, wie geschrieben steht. Und dann kommt ein Zitat aus dem Alten Testament. Wie ich sagte, es zeigt, dass es eine Erfüllung des Alten Testaments gab. Es ist nichts Neues in dem Sinne, sondern es ist die Erfüllung des Alten und damit wird die Legitimität hergestellt.

Ohne jetzt weiter in Details zu gehen, sehen wir, dass es eine bemerkenswerte Parallelität zwischen den alten Traditionen der rabbinischen Auslegung und der christlichen Auslegung im Neuen Testament gibt. Und ich hoffe, dass es klar geworden ist, dass, wenn wir jetzt in diesem Zusammenhang von der Politik sprechen, es nicht seltsam ist, wie es vielleicht am Anfang erschien. Denn in beiden Fällen geht es darum, Autorität zu bekommen, um zu handeln mit dieser Vollmacht. Es geht also darum, dass ein Establishment genug Einfluss bekommt, genug Au-

torität, um die Gesellschaft insgesamt zu beeinflussen. Wie ich sagte, das Verhältnis von Bibelauslegung und Machtlegitimierung geht zurück bis zu den frühesten Anfängen der Bibelauslegung. Ich überspringe jetzt einfach die Jahrtausende zwischendrin, denn die Beispiele wären unzählbar, und möchte euch nur an einige zeitgenössische Beispiele erinnern. Vieleicht ist das beste Beispiel der Feminismus, also das Aufkommen und der Kampf für Frauenrechte, wo versucht wird, die Unterstützung dieses Anliegens in der Bibel zu finden und die Bibel neu zu lesen oder, wie ich sagen würde, sie neu zu erfinden.

Zum Beispiel werden einige Fragen von feministischen Auslegern gestellt, die nie zuvor gestellt wurden. Man könnte jetzt zeigen, dass diese Fragen irrelevant sind, aber dennoch werden diese Fragen weiter gestellt. Zum Beispiel gibt es biblische Geschichten, wo eine Frau erwähnt wird und die Feministen würden jetzt fragen: Warum bekommt diese Frau keine größere Rolle? Zum Beispiel in Genesis 22 mit Abraham und Sarah ist da die Frage mit der anderen Frau und der Affäre. Warum wird Sarah in dem Zusammenhang gar nicht erwähnt? Oder die Vergewaltigung Dinas in Genesis 32 ist natürlich ein sehr wichtiger Text in feministischen Kreisen.

Meine Auslegung in dieser Erzählung wurde jetzt mehr als 2 Jahrzehnte lang angegriffen. Denn es geht darum, dass Dina vergewaltigt wurde von einem Kanaaniter und ihre Brüder haben Rache genommen, indem sie getötet haben. Aber ich hätte dabei nicht gesagt, wie Dina sich gefühlt hatte bei diesem Ereignis. Also soll ich jetzt auf ein Mal ein Verbrecher sein gegen die Menschheit. Oder genauer gesagt gegen das Frausein oder Frauen.

Was ich noch zeigen will: Es gibt einen politischen Kampf um die Frauenrechte, der wird importiert in die Bibel. Denn die Bibel ist so wichtig, dass niemand sie ignorieren kann. Also unterschiedliche Zeitpunkte und Methoden zwischen rabbinischer Auslegung und feministischer Auslegung und anderer Auslegung zeigen, dass es einen gemeinsamen Nenner gibt mit diesem Zugang. In jedem dieser Fälle gibt es eine Missverbindung zwischen der Bibel und irgendeiner Ideologie, die aber nichts zu tun hat mit den biblischen Texten. Aber das ist, worüber ich jetzt nicht reden werde. Worüber ich jetzt sprechen möchte, ist das Zusammenspiel von Poetik und Politik in dem biblischen Text selbst, und nicht von außen heran getragen.

Bevor wir uns jetzt konzentrieren auf unser Fallbeispiel in Könige, möchte ich ein größeres Beispiel kurz erwähnen, das relevant ist für das Beispiel, auf das wir uns dann konzentrieren. Es gibt ein Buch in der Bibel, das zu den am wenigsten gelesenen gehört, nämlich das Buch der Chronik. Es ist sehr bedauerlich, dass es nicht so oft gelesen wird, denn es ist aus gewissen Standpunkten heraus eines der interessantesten Bücher der Bibel. Wie ihr wahrscheinlich wisst, ist das meiste von Chronik ein Nacherzählen der biblischen Geschichte, die wir schon bereits kennen aus früheren biblischen Büchern. Das Buch der Chronik beginnt mit dem Wort Adam, also mit dem Anfang der Menschheit. Aber das Hauptinteresse liegt im Nacherzählen dessen, was in Samuel und Könige berichtet wird. Wenn wir vergleichen, was zuvor beschrieben wurde mit dem,

was Chronik nochmals schreibt, finden wir verschiedene Unterschiede. Und ich möchte mich auf eins konzentrieren, was direkt wichtig ist für unseren Text. Nämlich den Unterschied zu sehen von Samuel und Könige, die jetzt die Hauptströmung der biblischen Erzählung darstellen. Und der Blickwinkel von Chronik, was ein späteres Buch ist und auch ein politisch tendenziöses Buch ist. Und die politische Tendenz ist sehr klar. Für das Buch der Chronik ist David die ideale Person, weil von ihm der Messias kommt und seine Abstammung. In diesem Sinne ist jetzt das Neuerzählen der Chronik eine Neu-Interpretation der Geschichte.

Wenn also die Geschichte von David, die jetzt in Samuel und Könige neu erzählt wird in Chronik, betrachtet wird, dann sehen wir, dass hier das politische Interesse im Vordergrund steht in dieser Interpretation. Und es ist ganz einfach. Alles, was jetzt David in einem schlechten Licht darstellen würde in Samuel und Könige, wird einfach heraus geschnitten. Nichts bleibt übrig von Davids Fehlern. Nichts von seinen Verbrechen. Noch nicht mal die vielleicht bekannteste Geschichte von David und Bathseba, als er eben zu Kriegszeiten mit der Frau einer seiner Offiziere geschlafen hat. Als er erfuhr, dass sie schwanger war, hat er eben Uria, den Hetiter, zurückgerufen nach Jerusalem und, um es ganz kurz zu machen, er hat ihn dann töten lassen. In Chronik sehen wir also keine Spur dessen, dass er jetzt seine Macht missbraucht hat, um jemanden umzubringen. Alles dies findet dort nicht statt. Der Grund ist - aus perspektivischer Chronik - David und sein Königtum bestimmen die Vergangenheit, die Zukunft, und daher kann aus Davids Haus kein Ehebrecher und Mörder kommen. Was wir also in der Bibel sehen, es gibt in der Bibel Neuinterpretationen von früheren Ereignissen zu früheren Zeiten, die angetrieben werden von einer Mischung aus Ideologie und Politik. Was ich auch sagen wollte, dass wir jetzt eben hier sehen, wie jetzt ein Buch, was in zwei Teile geteilt ist – 1. und 2. Chronik - , geschrieben wurde, mit dem Ziel, David zu idealisieren.

Aber das selbe Prinzip erweist sich als zutreffend in fast jeder anderen biblischen Geschichte. Denn wir müssen im Auge behalten, dass die Bibel nicht eine Religion etablieren möchte in irgendeinem modernen Sinne des Begriffs Religion. In Religionen geht es nicht um Ideen, Glaubenssätze oder Glaube. Persönlicher Glaube, das ist gar nicht das Interesse der Bibel. Die Hauptsache in der Bibel ist Handlung, persönliche Handlung, gemeinschaftliche Handlung, nationale Handlung, soziale Handlung, internationale Handlung, diese ganzen Dimensionen. In diesem Sinne ist der Kampf um Macht durch Politik eingebaut in die Struktur der biblischen Erzählung.

Unsere Geschichte zu Beginn der Könige ist ein wunderbares Fallbeispiel hierfür. Wir werden uns das anschauen, aber ich möchte schon mal vorausschauend entschuldigen. Wir könnten ohne weiteres den ganzen Tag damit verbringen. Und ich übertreibe nicht. Wir könnten von morgens bis abends das machen. Denn ich hoffe, dass ihr sehen werdet, dass die Kunst der Bibel eine Kunst der Miniatur ist. Denn die Bibel komprimiert in ein einziges Kapitel, was in einer modernen Literatur ein ganzer Roman wäre. Z. B. Thomas Mann hat in einem mehrbändigen Werk über Josef und seine Brüder nur einige

wenige Kapitel in Genesis neu geschrieben. Man könnte noch viel mehr ins Detail gehen, aber wir wollen uns nur auf einige Faktoren beschränken.

Lasst uns die Eröffnung anschauen. Hier ist ein ziemlicher Sprung vom letzten Mal, als wir David gesehen haben als einen Mann mittleren Alters in seiner besten Kraft, jetzt zu diesen Versen 1 und 2. David war alt und gebrechlich, er konnte noch nicht mal richtig warm werden, und seine Knechte hier, seine nahen Berater, hatten eben auch Befürchtungen: Was passiert mit ihm, wenn es ihm nicht mehr gut geht? Dann verlieren wir auch unseren Einfluss. Das war das Umfeld. Also das Buch beginnt mit einem politischen Problem, denn die wichtigste politische Autorität, der König, ist schwach. Und natürlich sind jetzt seine Berater nicht nur besorgt um David als Mensch, sondern um David als König. Da fällt ihnen eine interessante Idee ein. Dass junges Fleisch die alten Knochen erwärmt. Es wird noch nicht mal gesagt, ob er damit einverstanden war, sie setzten einfach diesen Plan um. Denn wenn das Mädchen jetzt in seinen Armen liegen soll, soll sie dann eine Wärmflasche sein für ihn? Oder haben sie vielleicht etwas anderes im Sinn, was jetzt hier im Sinne eines Euphemismus, einer Beschönigung, ausgedrückt wird, was dann seinen alten Knochen dienen soll? Also in anderen Worten, eine Konkubine?

Hier sehen wir also eine interessante Art, wie die Bibel erzählt, nämlich das Mittel der Wiederholung, was hier verwendet wird. Also, wir haben hier ein Szenario, und sie sagen ihm, was sie vorhaben zu tun. Und jetzt lesen wir, was sie dann tatsächlich machen. Und ganz typisch für die Bibel: Die tatsächliche Ausführung ist ein bisschen anders als das Szenario. Was ist der Unterschied? Im Szenario sagen sie, sie werden schauen nach einer Jungfrau. Und hier suchen sie nach einer hübschen Jungfrau. Denn sie wird effektiver sein für die Absicht, wenn sie hübsch ist. Jetzt sagt der Erzähler, dass sie nicht nur schön war, sondern sie war sehr schön. Also, in der einfachsten Sprache, sie suchten nach der Schönheitskönigin Israels im ganzen Land. Und sie bringen dann diese Frau zum Bett des Königs. In Vers 4 sehen wir, sie versorgte ihn, aber er erkannte sie nicht. Also mit anderen Worten: Noch nicht mal das schönste Mädchen Israels kann den König erregen. Das heißt, es muss schon wirklich schlecht um David gestanden haben. Es scheint, dass David wirklich so alt war, dass er total unfähig war zu regieren. Das heißt, das Königreich Israels war in Schwierigkeiten.

So sehen wir also ganz typisch in der Bibel, wie das Persönliche und das Politische sich vermischen. Und das lehrt uns etwas über die Kunst der Bibel. Ich will die Kunst der Bibel darlegen, während sich die Geschichte entfaltet. Aber ich möchte jetzt ein Prinzip schon am Anfang sagen über die Kunst der Bibel. Als erstes müssen wir sehen, die Kunst der Bibel Geschichte zu erzählen, ist zu allererst die Kunst der Stille, des Schweigens. Anders gesagt: Das was wirklich wichtig ist, ist nicht unbedingt das, was sie sagt, sondern das, was sie nicht sagt. Und was sie nicht sagt, besteht hauptsächlich aus zwei Dimensionen des Schweigens.

Zunächst die Abwesenheit von Gericht oder Beurteilung oder Bewertung. Die Bibel beurteilt nicht ihre Darsteller und

schon gar nicht die Hauptdarsteller. Und das andere ist das Schweigen, die Abwesenheit von anderen wichtigen Einzelheiten. Manchmal werden die wichtigsten Einzelheiten nicht erzählt. Z.B. in dieser Geschichte bekommen wir keinen einzigen Hinweis über das innere Leben der handelnden Personen. Es ist eine Geschichte, die voll ist von innerem Leben, weil die handelnden Personen ständig irgendwelche Pläne machen. Sie haben Absichten, Pläne, sie manövrieren, aber davon erfahren wir nichts. Wir bekommen nur Informationen über die offensichtlichen Handlungen. Das ist wichtig im Gedächtnis zu behalten, wenn wir jetzt diese Geschichte weitergehen.

Das zweite Prinzip, was jetzt auch noch größeren Umfang hat, ist die Kunst der Bibel – die indirekte Form der Kommunikation. Mit anderen Worten: Die Bibel erzählt uns nicht die Dinge gerade heraus. Sogar in dem, was die Bibel uns sagt, erwartet sie, dass wir verstehen und Schlussfolgerungen ziehen zu dem, was wir verstehen sollen. Z. B. wenn wir die vier Verse nehmen, die wir gerade gelesen haben. Die in Absicht handelnden Personen oder der König, er will mit der Frau schlafen. Diese Absichten werden nicht offen dargelegt. Und noch viel weniger spricht jetzt der Erzähler über die weiteren Implikationen und Folgen der Schwäche des Königs. Formal gesehen, sprechen diese Anfangsverse einfach nur über einen alten Mann, über den sich seine nächsten Angehörigen einfach Sorgen machen. Aber die weitere Implikation, dass hier jetzt ein großes politisches Problem entsteht, wird nirgends vom Erzähler formuliert. Das Gleiche gilt auch für die unmittelbar folgenden Verse.

Jetzt sehen wir auch in Vers 5 ein weiteres Beispiel für die Kunst der Bibel des Schweigens und der indirekten Äußerung. Hier zeigt sich die indirekte Herangehensweise in der Form der Zusammenstellung - oder technisch gesprochen von Parataxis. Die Frage ist ja, warum geht es hier in Vers 5 mit der Erzählung über Adonia weiter, der sich jetzt als König erheben möchte? Der biblische Erzähler erwartet von uns, dass wir die Antwort selber folgern können. Es gibt ja den Spruch „Die Natur verabscheut das Vakuum". Und das Gleiche gilt auch für Politik. Wenn es eine Schwäche gibt im Machtzentrum, wird es einen geben, der versucht in das Zentrum der Macht hinein zu kommen. Das ist genau, was im Fall von Adonia passiert. Er merkt, der König ist schwach, also will er sich selbst als König erheben und er macht das sogar, während sein Vater noch lebt.

Lasst mich euch ein wenig Hintergrund geben über den weiteren politischen Rahmen innerhalb dessen diese Geschichte stattfindet. Der Anfang zeigt ja, David und auch ganz Israel sind in Schwierigkeiten und diese Schwierigkeiten sind tiefer, als wir annehmen würden. Nicht, dass der Erzähler etwas darüber sagen würde. Aber er erwartet, dass wir unsere Schlussfolgerungen ziehen aus dem Buch Samuel, wo ja das Königtum etabliert wurde. Und das Buch Samuel zeigt uns, dass das Königreich auf zwei Füßen steht. Das erste ist, damit ein König Autorität haben kann, muss er von Gott eingesetzt worden sein. Aber er muss auch vom Volk akzeptiert worden sein. Wenn wir an Saul denken, der erste König, der von Gott gewählt wurde - da wurde Samuel berufen, um ihn zu salben. Und einige Leute wollten ihn nicht akzeptieren und fragten also: „Will

jetzt dieser Mann über uns herrschen"? Dann gab es aber einen nationalen Notstand. Israel musste verteidigt werden gegen einen Feind. Saul handelte sehr entschlossen, energisch. Er versammelte das Volk und hat den Krieg gewonnen. Dann sagt Samuel: „Nach dem Sieg lasst uns jetzt das Königtum erneuern mit Saul". Denn jetzt stützt sich Sauls Königtum nicht nur auf Gott, sondern auch auf das Volk, was dann letztendlich doch hinter ihm steht. So, wie der Aufstieg Sauls ist, so ist auch sein Abstieg. Als er dann letzten Endes das Wohlgefallen Gottes verlor aufgrund seiner Sünden, verlor er auch das Wohlgefallen des Volkes und David wird zum populären Helden. Indem er jetzt der populäre Held ist, kommt wieder diese doppelte Unterstützung, denn er war von Gott gesalbt, schon damals als kleiner Junge. Jetzt, wo Saul die Unterstützung verliert, sowohl von Gott als auch den Menschen, wird David zum populären Helden. Denn er ist der Mann, der Israel in den Krieg gegen die Feinde führt. Mit anderen Worten, was das Buch Samuel uns gelehrt hat, ist folgendes: Es gibt kein Königtum ohne diese doppelte Unterstützung. Also gibt es sozusagen einen Prototyp, eine Voraussetzung, was ein König braucht, um herrschen zu können.

Wenn ein König stirbt, wie läuft dann das Vermächtnis zum nächsten – und das Königreich? Es gibt kein Gesetz der Nachfolge, denn in Samuel gab es keinen Nachfolger. Saul starb ja auf dem Schlachtfeld, aber David ist ihm nicht gefolgt in diesem Sinne, sondern wurde unabhängig von Gott gesalbt. Wir müssen also daran erinnern, in diesem Kapitel gibt es kein Gesetz der Nachfolge. Das bedeutet politisches Chaos. Denn der König ist schwach, es gibt das Vakuum im Zentrum der Politik. Und es gibt keine Art und Weise festzustellen, wer nach dem König kommen sollte. Es ist ein offener Kampf. Da es eben keine Gesetzmäßigkeit gibt in diesem Vakuum, entscheidet Adonia, dass er jetzt einen Putsch machen will in dieses Vakuum hinein. Es gibt keine Regeln, keine Vorschriften, keine Vereinbarungen darüber. In diesem Licht müssen wir jetzt die unmittelbaren Folgen sehen.

Verse 5 und 6 zeigen uns, dass er ein verwöhntes Kind war. Wie alle Kinder von David war auch er verwöhnt. David war einer der härtesten Männer in der Geschichte, und es gibt natürlich die interessante Frage, ob er wirklich viele menschliche Gefühle hatte im Unterschied zu seiner warmen Beziehung zu Gott. Aber er hatte eine Schwäche, und das waren seine Kinder. Ihr kennt die Geschichte in Samuel: Da wo es um die Kinder geht, übt er keine Kontrolle aus. Und vergesst nicht, er war ein „Kontrollfreak". Denn das war die einzige Möglichkeit, wie ein junger Schafhirte aus Betlehem zum Herrscher werden konnte. Er war nicht nur König über Israel, sondern tatsächlich hat er das ganze Territorium beherrscht, was von Gott verheißen war. Vom Fluss Euphrat bis zum Fluss Ägyptens. Das war ein riesiges Gebiet, viel größer als das eigentliche Israel, und das kannst du nicht machen, außer wenn du ganz starke Kontrolle ausübst über deine Armee, Offiziere, usw. Aber hier ist das Chaos in seinem Haus. Er hat einen Sohn, der seine Halbschwester vergewaltigt. Die Geschichte von Amnon und Tamar. Dann der notorische Absalom, der volle Bruder der Schwester, bringt Amnon um aus Rache. David scheint hilflos zu sein. Er schreitet nicht ein, er agiert machtlos.

Das ist der persönliche Hintergrund, in dem erst das Verhalten von Adonia zu verstehen ist. Das politische Chaos ist vielleicht größer, als wir denken mögen, weil David unfähig ist, seine Kinder zu kontrollieren. Natürlich ist jetzt Adonia zu alt, um kontrolliert zu werden. Er möchte gern das Erbe antreten während sein Vater noch lebt. Darum nenne ich es einen Putsch.

Die Frage ist in Vers 6: Warum ist es jetzt wichtig? Das kleine Wort „auch" ist hier sehr entscheidend. Die Frau Abischag war die letzte Person, die als schön bezeichnet wurde. Es ist kein Zufall, dass er im nächsten Kapitel sie heiraten möchte. Wie man sagt: Die Schönen gehen zu den Schönen, wie es scheint. Aber jetzt sehen wir, dass er geboren wurde nach Absalom. Jetzt „klingelt's". Denn Absalom wird beschrieben wie kein anderer der biblischen Helden. Es war aber so in 2. Samuel 14, Vers 25: *Es war aber in ganz Israel kein Mann so schön wie Absalom und er hatte dieses Lob vor allen. Von der Fußsohle bis zum Scheitel war nicht ein Fehl an ihm. Und wenn man sein Haupt schor - das geschah jedes Jahr, denn es war ihm zu schwer, so dass man es abscheren musste - so wog sein Haupthaar 20 Lot nach dem königlichen Gewicht.*

Das klingt nicht sehr biblisch, das ist ein Lobgesang auf die Schönheit. So etwas gibt es nicht noch einmal in der ganzen Bibel. Er musste tatsächlich ein außergewöhnlich schöner Mann gewesen sein. Aber zugleich, wenn wir die Könige weiter lesen, ist er die dramatische Figur schlechthin im Leben Davids. Denn wir wissen, was danach passierte: Dieser schöne Mann, der poetisch beschrieben wurde, rebellierte gegen seinen Vater. Der Vater, der ihn mehr liebte als irgendeinen anderen Menschen im Leben. Und David rennt weg von seinem Sohn als er hört, dass er sich in Hebron zum König ausgerufen hat. David sagte: „Wir müssen hier weglaufen!" Und das Volk folgte ihm. David sagte: "Wir müssen Jerusalem verlassen und um unser Leben rennen!" David rennt von der Hauptstadt weg mit den Leuten, die ihm jetzt noch treu ergeben sind. Wenn ihr es in letzter Zeit nicht gerade gelesen habt, möchte ich sehr empfehlen, das wieder einmal zu lesen. Auf dem Weg fluchen ihm seine Feinde und bewerfen ihn mit Steinen, bis er den Jordanfluss im östlichen Teil (des Reiches) überquert, der heute zu Jordanien gehört. Da versammelt er die Armeen aus verschiedenen Teilen Israels.

In der Zwischenzeit kommt Absalom nach Jerusalem und kann es ohne Kampf einnehmen, weil der König ja geflohen war. Er begeht das unerhörte Verbrechen, dass er auf dem Dach mit den Frauen seines Vaters schläft, dass alle das sehen können, um zu dokumentieren, er ist König. Um zu sagen: Ich bin König, ich kann machen, was ich will, einschließlich mit den Frauen meines Vaters zu schlafen. Dann kommt der Kampf, und wie gewöhnlich gewinnt David. Absalom stirbt dabei. Er wird getötet und David trauert um seinen Sohn. Also der Name Absalom ist ein Trauma am Hofe Davids und jeder weiß davon. Was also hier passiert ist, dass Adonia verglichen wird mit Absalom. Dass er analog dargestellt wird zu Absalom. Denn wenn er hier als schön bezeichnet wird, ist er nicht schön wie die Frau Abischag sondern schön wie im Rückblick der andere Sohn Absalom. Der erste, der jetzt Pferd und Reiter

usw. organisierte, war Absalom. Hier sehen wir eine sehr schöne Analogie zwischen dem, was Adonia macht, und dem schönen "Monster" Absalom. Hier sehen wir also die Kunst der indirekten Äußerung. Die Bibel hat kein einziges Wort gesagt gegen Absalom und gegen Adonia. Alles was der Text gemacht hat, ist eine leise Analogie mit der Vergangenheit herzustellen. Aber wenn wir wissen was Absalom gemacht hat, dann bedeutet das ein sehr ernstes Gericht über Adonia. Letztlich heißt es, dass er es nicht wert ist, König zu sein. Genau wie Absalom. Wir dürfen nicht vergessen, Absalom hat das nicht an sich gerissen, sondern er war König, wenn auch nur für eine kurze Zeit. Wenn wir das lesen, sehen wir, hier ist der Stempel der unrechtmäßigen Anmaßung und der Illegitimität über Adonia und seinem Herrscheranspruch.

Vers 6: Sie sind verbunden, nicht im Charakter, sondern durch Geburt, so dass er jetzt der älteste überlebende Sohn (Davids) ist. Es scheint, als ob er deswegen denkt, dass er den Thron verdient. Aber denkt daran, es gibt kein Gesetz der Nachfolge. Es gibt kein Erstgeburtsrecht in Israel, definitiv nicht im Königshaus und bei den Nachfolgern. Gemäß Gottes Recht ist das Gegenteil der Fall. Denn nach göttlicher Logik ist es so durch die Bibel hindurch, dass der jüngste Sohn erwählt wird. Denn dadurch wird deutlich: Erstens ist Gottes Logik nicht menschliche Logik und Gottes Logik ist immer stärker als menschliche Logik. Gemäß der Bibel ist Adonia nicht würdig des Königtums aufgrund der Ähnlichkeit zu Absalom. Und er ist unwürdig, weil er der älteste überlebende Sohn ist. Und das ist wirklich eine indirekte Form (der Beurteilung), so wie es präsentiert wird. Denn in der ganzen Welt ist sonst der älteste überlebende Sohn der Erbe.

Aber niemand versteht die Bibel, wenn er nicht versteht, dass Gottes Logik die menschliche Logik umkehrt. Und es geht nicht nur um Nachfolge, Thronfolge oder Erbe. Nach der Logik der Bibel ist klein besser als groß. Gemäß der Bibel war David ein kleiner, schmaler, schmächtiger Junge. Er war besser als seine großen Brüder, die alle viel kräftiger waren als er. Zur Zeit des Richterbuches in Bethel sagt Gott zu Gideon: „Sende die anderen Kämpfer weg!“ Und er hat nur 300 Leute, mit denen er einem Feind widersteht, der zahlreiche Kämpfer hat. Natürlich gewinnt er mit der Hilfe Gottes, denn die göttliche Logik funktioniert. Klein ist besser als groß. Wenige sind besser als viele. Und wenn ich jetzt schon einmal das Buch der Richter erwähne, schauen wir uns die Richter an. Sehr interessant. Wir können sehen, dass jeder Richter in irgendeinem Sinne unnormal ist. Er hat also Eigenschaften, die in anderen Kulturen ihn automatisch disqualifizieren würden, überhaupt Richter werden zu können.

Richter ist hier nicht nur im technischen, rechtlichen Sinne, gemeint, sondern er ist der Führer des gesamten Volkes. Der erste Richter ist Linkshänder. Wir wissen, dass seit Tausenden von Jahren die linke Seite die Seite ist, die Unglück bringt. In Lateinisch heißt links „sinister“, was die Bedeutung hat: schlechtes Omen. Und die Bibel sagt in diesem Zusammenhang nicht, dass er Linkshänder war, nein, sie sagt, er war schwach in seiner rechten Hand. Also, er ist schwach, aber ein sehr erfolgreicher Richter. Das nächste ist – um Himmels Willen, eine Frau: Deborah,

die Prophetin. Auch das ist abnormal. Sie soll jetzt das Volk in den Krieg führen, aber sie ist kein General. General ist Barak. Und dieser General ist nicht willig oder fähig, einen einzigen Schritt zu gehen ohne ihre Hand zu halten. Sie sagt ihm: „Geh raus, rette das Volk!" Er sagt: „Wenn du mitgehst, geh ich, sonst geh ich nicht!". Oder der Richter Jephta, der Sohn einer Prostituierten oder Samson, der die meiste Zeit mit Prostituierten verbrachte. Auch hier sehen wir wieder: Gott arbeitet nicht so, wie menschliche Vorgehensweisen in der Regel funktionieren.

Zurück zu unserer Ausführung: die Tatsache, dass Adonia der älteste überlebende Sohn ist, dient letzten Endes - in Analogie zu Absalom - nicht zu seinem Vorteil. Das heißt aber auch, bis jetzt gibt es keinen anderen Mitbewerber für die Herrschaft. Aber gemäß der biblischen Kunst der indirekten Darstellung wäre fast jeder andere Sohn ihm gegenüber vorzuziehen. Wenn wir jetzt vorausschauen, sehen wir, dass der Sohn, der letzten Endes gewinnen wird, Salomo ist. Aber in diesem Kapitel sehen wir nichts über Salomo, denn er macht nichts. Wie wir sehen werden, die Person, die handelt, ist seine Mutter. Wir sehen nichts von ihm, er macht nichts hier, aber wir haben die eine Implikation: Er ist immer noch vorzuziehen dem Adonia. Er hat keine Ähnlichkeit mit Absalom und er ist ein jüngerer Sohn. Sozusagen ist die Belobigung Salomos indirekt. Sie besteht darin, dass er eben nicht Adonia ist. Es ist also kein besonders großes Lob. Aber im Vergleich zu Adonia schneidet er doch ganz gut ab.

Also ich hoffe dass ihr die indirekte Darstellungsweise seht. Es steht hier nicht explizit geschrieben, aber es ist vorhanden und es ist wichtig, um das hier richtig zu verstehen. Joab ist der Cousin von David und der Kriegsminister. Und Abiatar ist jetzt nicht nur irgendein Priester, sondern er ist der Hohepriester. Wir sehen hier, auch das Bedürfnis nach Kontinuität ist überall sichtbar. Was wir sehen werden, wenn Adonia jetzt der zukünftige König sein sollte: Er braucht zwei anerkannte Figuren bzw. Personen, die auf seiner Seite stehen, damit das Volk ihn akzeptieren würde. Vers 8 zeigt uns Personen, die er nicht überzeugen konnte oder die er nicht einlud. So veranstaltet er ein Fest, auf dem er dann sich selbst zum König erklären möchte mit ihrer Unterstützung. Hier ist wieder eine Implikation, die wir heraus arbeiten müssen.

Im nächsten Kapitel sehen wir, wie Adonia seine Geschichte erzählt nachdem er verloren hat. Die Geschichte geht so: Er sagt: „Das Volk war bei mir. Gott war aber mit Salomo." Somit steht die *vox populi*, die Stimme des Volkes, gegen die *vox Dei*, die Stimme Gottes. Und Gott gewinnt, weil er stärker ist. Also wird Salomo König. Das ist die Geschichte. Das ist aber eine falsche Geschichte, wenn wir auf Kapitel 1 schauen. Das Volk ist hier gar nicht beteiligt, niemand hat es gefragt. Es ist also eine Hofverschwörung. Nur Kriegsminister Joab und der Hohepriester, die versucht er zu gewinnen als Unterstützung für sein Königtum, aber er hat keine Basis beim Volk. Alles passiert nur im engen und geschlossenen Kreis des königlichen Hofes, dort findet diese Politik statt. Adonia will sich jetzt eine Verschwörung organisieren, aber die Gegenkräfte sind auch am Werk. Es ist sozusagen eine Versammlung der Nicht-Eingeladenen.

Nathan war nicht eingeladen und auch nicht Bathseba und ihr Sohn. Und Nathan hat natürlich sofort die Bedeutung dessen verstanden. Er sagt, wenn Adonia König wird, würden Bathseba und ihr Sohn getötet werden.

Also hier geht es nicht nur darum, dass wir um Macht kämpfen, sondern um dein Leben und das Leben deines Sohnes. Und er gibt ihr „Coaching", wie sie jetzt mit dem König sprechen soll. Und es geht darum, dass sie jetzt den König David daran erinnern soll, einen Schwur, den er geschworen hatte, dass Salomo König werden sollte, einzuhalten. Das ist sehr seltsam, denn es gibt keine Erwähnung, dass so ein Eid jemals geleistet wurde. Und es wäre erwähnt worden, wenn es stattgefunden hätte. Und Adonia hätte niemals so öffentlich gewagt den Thron zu beanspruchen, wenn er gewusst hätte, dass so ein Schwur von David an Salomo existierte. Er hätte eine Verschwörung planen können, aber nicht so offen. Was bedeutet es? Heißt es, dass dieser Schwur niemals geleistet wurde und Nathan vielleicht hofft, dass David, der nicht mehr ganz beieinander war, dies vielleicht vergessen hätte. Es klingt alles ein bisschen seltsam, aber es kann durchaus sein, dass Nathan, wo es ja auch um seine Position ging, einfach dem senilen David jetzt etwas in den Mund legt, um auf diese Weise zum Ziel zu kommen. Und wie so oft, haben wir hier wieder das Szenario in den Worten Nathans. Jetzt kommt die Ausführung.

In Vers 15 sehen wir, wie nochmal im einzelnen die Schwäche des David beschrieben wird, wie Abischag ihm hilft usw. Warum wird es noch einmal erwähnt? Wir wissen es ja eigentlich schon. Aber in der Bibel gibt es keine überflüssige Wiederholung. Was auf einer Ebene überflüssig erscheint, erweist sich als funktional auf einer anderen Ebene. Das bedeutet, als Information ist es überflüssig, aber im Zusammenhang ist es eine nützliche Erinnerung. Dass nämlich, als Bathseba zu ihm kommt um mit ihm zu sprechen, sie zu einem alten und schwachen Mann spricht und das stärkt die Hypothese, dass dieser Eid tatsächlich nie stattgefunden hat. Also jetzt, wo es um die Ausführung geht, spricht Bathseba mit David. Sie hat ihren Vers auswendig gelernt, was sie ihm jetzt im einzelnen sagt mit dem Eid, usw. Aber um David tatsächlich, auch wenn er alt und schwach ist, zu bewegen darauf zu reagieren, kommt jetzt das neue Element, Vers 20, dass die Augen ganz Israels auf ihm sind, was jetzt passieren soll, was vorher bei der Planung nicht vorhanden war. So sehen wir hier die Steigerung, um David irgendwie zum Handeln zu bewegen. Sie ist seine Lieblingsfrau, aber sie drückt jetzt einen sehr großen Respekt aus, um ihn zu bewegen. Alle Augen Israels starren jetzt auf ihn: Was wird er jetzt machen?

Sie nennt ihn nicht einfach David, obwohl er ja für sie getötet hat, sondern „mein Herr, der König". Sie will ihm also das Gefühl geben, dass jetzt alles von ihm abhängt. Oder andersherum gesagt, dass Adonia sich Davids Autorität anmaßen will. Denn sie stellt es so dar, dass das ganze Volk jetzt hören möchte, was David sagt über die Thronfolge. Aber hier ist Adonia, der die Verschwörung plant, nicht nur gegen den König sondern auch gegen das Volk. Und wir sehen hier, das ist alles gelogen, weil das Volk gar keine Ahnung hat, was jetzt im Hofe des Palastes vor sich geht. Aber natürlich

kämpft Bathseba für ihr Leben, und für das Leben ihres Sohnes und für das Königtum ihes Sohnes. Und von daher: Der Zweck heiligt die Mittel. Sie erhöht jetzt den Druck in Vers 21, indem sie praktisch sagt, wenn David sich jetzt nicht zu ihnen stellt, dann sorgt er dadurch dafür, dass sie als Verbrecher angesehen werden und getötet werden.

Die Bibel sagt es nicht ausdrücklich, aber die Schlussfolgerung ist offen für uns zu ziehen. Wir haben den Kampf im Hofe, was wir „geschlossene Politik" nennen können. Sie appellieren gar nicht nach draußen außer als eine rhetorische Figur um den König zu beeinflussen, als ob das ganze Volk jetzt an seinen Lippen hängt und wartet, was er zu sagen hat. Aber die manövrieren alle nur im Hofe, und sie spielt die einzige Karte die sie hat, nämlich den König selbst. Er kann alt sein oder schwach und impotent, aber das ist alles, was sie hat. Entweder so oder tot. Als sie fertig ist, kommt Nathan und bringt seine Version, die ein bisschen anders ist in den Details. Ihm geht es darum, dass er vor allen Dingen gegen Adonia ist - nicht so sehr für Salomo -, um auf diese Weise auch seinen Beitrag zu leisten, die Argumentation von Bathseba zu vervollständigen. Wir sehen hier, dass diese Menschen sich aber sehr eloquent ausdrücken, ganz anders als sonstige biblische Charaktere, die eigentlich wenige Wörter benutzen. Und das Schweigen des Königs spricht sehr laut, er sagt kein Wort. Das erzeugt natürlich jetzt Spannung. Wie würde er reagieren? Würde er jetzt sagen: „Ihr Deppen oder Kriminelle! Wie könnt ihr einen Schwur erfinden, den ich nie geleistet habe?" Also indem wir diese langen Redebeiträge von Bathseba und Nathan sehen, baut sich jetzt die Spannung auf: Wie wird David jetzt reagieren? Und am Ende spricht er dann tatsächlich.

Vers 28: David wird also ausdrücklich als König bezeichnet. Nicht einfach nur David sondern König David. Indem er jetzt sagt: „Ruft Bathseba herein" bedeutet dies, dass, als Nathan mit ihm sprach, Bathseba vorher hinausgesandt wurde. Hier sehen wir, David bestätigt diesen Schwur, obwohl wir ihn vorher sonst nirgendwo sehen – der sicherlich erwähnt worden wäre, denn damit wäre ja der ganze Kampf von Kapitel 1 vermieden worden. Also wusste er nicht mehr, wer er war und sie sagt: „Du hast geschworen", und er glaubt es dann auch. Oder hat David vielleicht einen anderen Zweck? Er hat eine andere Möglichkeit und die werden wir noch sehen.

Vers 31: Obwohl er sich Gedanken macht, was nach seinem Sterben ist, sagt sie jetzt also - den Wunsch seines Wohlergehens: „Möge mein Herr, der König David, für ewig leben!" Der König sprach. Jetzt handelt er. Wir werden jetzt sehen, wie die Handlung aussieht. Das ist jetzt der Schlüsselabsatz der gesamten Geschichte. Und die größte Überraschung ist: David, der alt, schwach und impotent erschien, zeigt sich hier als nichts von all dem. Wir sehen hier David in Bestform. In gewisser Weise plant er hier eine Kampagne. Und er plant hier die Salbung Salomos zum König wie in seinen besten Tagen als General. Das größte Problem ist Autorität. Hier ist ein neuer König. Wir wissen nichts von ihm und seine Mutter versteckt sich vielleicht unter dem Bett. Dieser Unbekannte muss jetzt zum König gemacht werden, der vom Volk akzeptiert wird. Das war das

Problem. Und das erklärt das Szenario, was er jetzt hier durchgeführt haben möchte. Wenn wir denken, das sind alles nur Details, Lokalkolorit, dann liegen wir völlig falsch.

Alles ist geplant. Er legt sogar fest, wie jetzt Salomo transportiert werden soll vom Palast zum Ort der Salbung. Das soll auf Davids persönlichem Maultier stattfinden. Denn darin liegt symbolische Macht, Kraft. Denn das heißt, Salomo hat Davids persönliches Eigentum übernommen. Ähnlich verhält es sich auch mit der Tatsache, dass Salomo zum Thron, zum persönlichen Thron Davids, gebracht werden und darauf sitzen soll. Eine weitere Handlung von enormem symbolischem Wert. Und ich meine symbolischer Wert in Bezug auf Legitimation. Der dritte wichtige Teil dieser Legitimierung ist, Menschen einzusetzen, die diese Zeremonie durchführen. Hier kommt ein sehr interessanter Punkt. Wir schauen auf die Person, die er jetzt ruft: Zadok, den Priester. Das ist verständlich. Denn er ist der Rivale zu Abiatar, der der Hohepriester ist zu Adonia. Also wenn Adonia eine religiöse Autoritätsfigur hat, dann ernennt David auch eine solche Figur. Und Nathan ist natürlich auch eine respektierte Figur unter dem Volk – als Prophet. Wir haben also hier den heiligen Priester, wir haben Gottes Propheten. Gemäß Davids Willen sollen sie die Salbung durchführen mit dem größten Pomp und öffentlichen Ankündigungen. Alles das ist verständlich.

Aber was ist mit der dritten Figur? Der dritte ist Benaja, der Sohn von Jojada. Was soll diese Person Benaja? Niemand kennt ihn von vorher wie z. B. Nathan. Warum antwortet gerade jetzt der dritte Unbekannte und nicht Nathan der Prophet? Die Antwort ist einfach. Weil Benaja, der Sohn von Jojada, der Leiter der Palastwache ist. Die Palastwache ist die einzige militärische Macht in Jerusalem. Joab ist der Kriegsminister, aber die Armee ist außerhalb Jerusalems. Keine Armee durfte in Jerusalem einmarschieren wie später auch keine Armee nach Rom einmarschieren durfte. Das heißt, die einzige wirksame militärische Macht ist die Palastwache und Benaja war der Leiter der Palastwache. Das zeigt, David weiß genau, wie die Umstände sind. David weiß also die traurige Wahrheit. Die symbolische Macht, der Pomp, ist alles wichtig, schön und gut, aber letzten Endes gilt nur die brutale militärische, physische Macht. Und Benaja weiß das auch. Und weil er es weiß, ergreift er jetzt das Wort und antwortet anstelle der anderen, obwohl er weiß, dass er die am wenigsten respektierte Person im Raum ist. Aber er hat das Schwert.

Wenn wir die spannende Szene danach lesen - David läuft hier noch einmal zur Höchstform auf. Als David merkt, dass seine Macht herausgefordert wird, ist er rücksichtslos. Er mag alt, schwach und impotent sein, aber wenn seine Macht angegriffen wird, kann er nur noch töten wie früher. Und er weiß schon, dass Adonia deswegen sterben muss. Denn so wie er weiß, dass Adonia auch Salomo und Bathseba töten würde, so weiß er, dass Salomo auch Adonia töten würde. Sie waren töricht. Sie haben den Fehler gemacht, Davids Macht herauszufordern, und David würde niemals seine Macht abgeben bis zu seinem letzten Moment. In diesem Licht kann es sogar sein, dass der Eid, auf den er sich jetzt bezieht, sogar noch seine Wahl stärker legitimiert. Neben den Zeichen der Inthronisation usw. hat dann sogar Salomo den königlichen Schwur als Legitimierung.

In der Bibel ist es oft ironischerweise so, es ist gar nicht so wichtig was passierte, sondern das Bild, was sich daraus ergab.

Bei allem, was wir gelesen haben: Wie wurde Salomo König? Durch die Schwerter der Palastwache. Alles andere ist Verzierung, Verbesserung, symbolische Macht, Beiwerk. Aber letzten Endes ist alles in den Händen von Benaja. Das war Davids persönliche Wahl, der ihm am nächsten stehende Mann. Sie haben eine Kameradschaft alter Soldaten und ein Leben lang gemeinsamen Kämpfens. David anvertraut Benaja die ganze Zeremonie. Er hatte sehr fähige Hände, mordende Hände, denn später sehen wir, wie Benaja mit eigenen Händen die Gegner Salomos tötet, einschließlich Adonia. Salomo sagt: „Töte ihn!“ und Benaja geht hin und tötet ihn. Das war eine weitere Geschichte in Kapitel 2.

Erinnern wir uns an den Anfang, was wollen wir beschreiben? David und seine Abstammung in idealen Zügen. Die originale Geschichte, die wir hier gesehen haben, hat nichts Idealisiertes an sich. Die Bibel hat eine sehr realistische Sicht von Macht. Hier sehen wir das in der Bestform. Das ist auch das Traurigste vielleicht. Denn letzten Endes hängt Macht von Macht ab. Die Macht des Schwertes. Es geht aber nicht darum, dass sie jetzt besser sind als die Alternative. Salomo ist vielleicht nicht ideal, aber wir wissen nichts von ihm. Aber er ist nicht Adonia, nicht wie Absalom. Und er ist nicht der ältere Sohn, das heißt, Gott könnte mit ihm sein. Zwei Kapitel später gibt ihm Gott tatsächlich seinen Segen. Also das Gesetz des Sieges des jüngeren Sohnes geht weiter. Salomo bekommt dann sein zweites Standbein. Hier hat er die Unterstützung des Volkes. Das zweite Standbein kommt in Kapitel 3, wo Gott mit ihm spricht: „Was möchtest du?“ usw., und ihn als wahren Erben Davids anerkennt. In einer verschlängelten Art und Weise und auch traurigen Weise wird dann letzten Endes doch der richtige König gewählt. Nicht der ideale König in Chronik, aber der bessere als die Alternative. Hier sehen wir in Miniatur die Sicht, wie die Bibel mit Politik umzugehen versteht. Für uns ist es das Wichtigste, das, womit wir angefangen haben. Es ist nicht so, dass die biblische Kunst der Erzählung eine Sache wäre und Politik wäre eine andere Sache, sondern die Politik wird dramatisiert und bewertet durch die biblische Kunst der Erzählung. Da haben wir eben zwei hauptsächliche Prinzipien zu sehen. Die Kunst des Schweigens, der Stille, und die Kunst der indirekten Äußerung.

Vielen Dank!

MEIR STERNBERG (Ph.D.), Tel Aviv, ist Professor für Poetik und vergleichende Literaturwissenschaft an der Tel Aviv University. Internationale Vortragstätigkeit in Amerika und Europa im Bereich der Literatur des Alten Testaments. Herausgeber der führenden Fachzeitschrift zur Literaturwissenschaft, „Poetics Today“. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze zur biblischen Literatur des Alten Testaments. Israel-Preis Laureat.

LITERATUR VON DR. M. STERNBERG

Sternberg, Meir. *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Sternberg, Meir. "Factives and Perspectives: Making Sense of Presupposition as Exemplary Inference", Poetics Today, 22/1 (2001): 129-244.

Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Sternberg, Meir. "How Narrativity Makes a Difference", *Narrative* 9/2 (2001): 115-122.

Sternberg, Meir. "Omniscience in Narrative Construction: Old Challenges and New", Poetics Today, 28/4 (2007): 683-794.

Sternberg, Meir. „Ordering the Unordered: Time, Space, and Descriptive Coherence", Yale French Studies 61 (1981):60-88.

Sternberg, Meir (ed.). *Poetics Today.* Journal of the Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University.

Sternberg, Meir. "Polylingualism as Reality and Translation as Mimesis", Poetics Today, 2/4 (1981): 221-239.

Sternberg, Meir. „Reconceptualizing Narratology. Arguments for a Functionalist and Constructivist Approach to Narrative" - http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/1186

Sternberg, Meir. "Telling in Time (I): Chronology and Narrative Theory", Poetics Today, 11/4 (1990): 901-948.

Sternberg, Meir. "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity", Poetics Today, 13/3 (1992): 463-541.

Sternberg, Meir. "Telling in Time (III): Chronology, Estrangement, and Stories of Literary History", Poetics Today, 27/1 (2006): 125-235.

Sternberg, Meir; Perry, Menahem. "The King through Ironic Eyes: Biblical Narrative and the Literary Reading Process", Poetics Today, 7/2 (1986): 275-322.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Sternberg, Meir. "Universals of Narrative and Their Cognitivist Fortunes (I)", Poetics Today, 24/2 (2003): 297-395.

Sternberg, Meir. "Universals of Narrative and Their Cognitivist Fortunes (II)", Poetics Today, 24/3 (2003): 517-638.

BLESSED
BE THE LORD,
THAT HAS GIVEN REST
UNTO HIS PEOPLE
ISRAEL,
ACCORDING TO ALL
THAT HE PROMISED.
THERE HAS NOT FAILED
ONE WORD
OF ALL HIS GOOD PROMISE,
WHICH HE PROMISED
BY THE HAND OF MOSES
HIS SERVANT.

1 KINGS 8:9

Meir Sternberg

Poetics and Politics in Biblical Narrative (1 Kings 1-2)

First, let me explain exactly what we are going to talk about. Now politics has always being associated with the Bible. They are an inseparable pair. In a way you might say that the association of politics with poetics meaning the art of storytelling in the Bible is as old as Biblical interpretation, which means that it goes back to ancient times. I mean the beginning goes back to ancient times in both: Jewish and the Christian tradition. Let me briefly, very briefly illustrate.

In the Jewish tradition for example you have the ancient Rabbis. I mean, those whose words and works are immortalized in the Talmud. And they were of course the most ancient interpreters of the Bible. Not least, because they had to derive from the Bible the laws which round out Biblical law. So, and I return to it also in the Christian tradition, there arose the problem of authority. Authority, in other words, if you have God's word in the Bible, what right have humans to add to it, even if they are Rabbis? So in a sense it becomes a political problem. In other words, when I talk about politics there are nice sounding definitions but ultimately politics comes down to power. It's a question of obtaining power and the use, the exercise of power. And in the case of the Rabbis at least power depended on the authority in the eyes of the people. And so in the interpretation practice of the Bible you can see how they took steps to increase the authority by trying to show that today is continuous with the Bible. Continuity is a key word because actually to this day when new laws are made then there is usually in the temple shown that it is not a revolution because revolutions in society have never worked. So they try to show continuity. What does continuity in interpretation in practice mean? So let me give you a simple example.

In rabbinical interpretation the good Biblical characters behaved like the ancient Rabbis. For example Jacob and Esau are described as going to the academy of the day to study the Torah. Never mind that the Torah was not given at that time. The Rabbis commit this break of tradition in order to show that Biblical life and present day life is the same. So in this way they establish a kind of continuity and authority, because if it's the same they have an authority to interpret the verses because it's the same, isn't it? So this is a very small example. We could speak about it all day of the ways that they obtain the power of establishing the law and they obtained it in a way that was acceptable to the people. And it was even more political than might be seen because at the time there was no longer a Jewish state. Most of the time

of the rabbis, the Jewish state did not exist. So in so far as there was authority in power it was concentrated in the rabbinic circles, which was epitomized by the high court of the Rabbis, the Sanhedrin.

So let's move to the Christian part. In ancient Christianity the same problem arose. Basically, the same problem: the problem of authority. And it was even more acute than in the case of the Rabbis because here foreigners claim continuity with the Bible, with the Hebrew Bible, at Biblical times. This is, if you think about it in political terms, the power behind the annexation of the so called Old Testament to the New Testament. Now of course there are very theological reasons that have been given over the ages for this twinning of the books. And I don't want to go into these reasons and certainly I don't want to dispute them here because that's not my point. All I want to do is simply to present a slightly new perspective on this act and say it was an act of trying to obtain legitimation.

As I said in the case of the Rabbis but now in a much more acute way, there arises a new religion and people ask: "Who are you? Where do you come from? With what authority do you speak?" So the way to obtain authority was again to lean on the old tradition, in this case, the so called Old Testament. And of course in Judaism and earlier in Israel it was not even called the Old Testament. The Old Testament is a political name in the sense that then you have, as it were, a continuity from the "old" to the "new". And these interpretive terms found expression in the central law of interpretation that was established in the New Testament itself. As you know, this principle of law of interpretation is the one called "figura". The figura means that the interpretive term is used that the New Testament is already predicted by the Old Testament. Or the other way round, that the New Testament is the fulfillment of the Old Testament. And you can find it made explicit within the New Testament itself, in the gospels, when they say: "Jesus said: This and that as it is written". And "is written" is always followed by interpretation from the Old Testament, in other words, that I said: "This is the way to show that the new is a fulfillment of the old". It's not a new thing, it simply makes manifest, it realizes, it fulfills what was written in the old. So, even without going to further details, I think you can see there is a remarkable parallel between the ancient traditions of interpretation in Judaism and Christianity. And I also hope that it is clear that what sounds at first sight strange speaking of politics in this context, is not so strange, because in each case it is a question of obtaining authority, authority to act, authority to influence, and so forth. In short it is a question of how an establishment gets enough legitimation so that it could influence society at large. So as I said, the relation between the Biblical text and politics or the art of Biblical narrative and politics goes back to the earliest times of interpretation.

So I will skip the older millennia in between because the examples are innumerable and just remind you of a few contemporary examples. Perhaps the best known one is feminism. That is, the rise and the struggle for women rights has of course tried to find a support in the Bible or tried to re-read, if you ask me, to reinvent the Bible.

Then for example questions are asked by feminism interpreters which were never asked before and it could be shown that the questions are irrelevant but it doesn't matter, they keep asking them. For example there is a Biblical narrative where a woman is mentioned and those interpreters will ask: "Why isn't the woman given a larger role?" To give one example of hundreds, in the story in Genesis 22, when Abraham goes to sacrifice his son Isaac, they keep asking: "And why is nothing said about Sarah in this affair?" Or in another story the analysis became very famous in feminist circles and has been attacked ever since the story of the rape of Dinah in Genesis 34. And my interpretation of that narrative has been attacked now for over two decades. Because it's a story of how Jacob's daughter Dinah was raped by a Canaanite and her brothers took revenge by killing them off. But they say: "I have said nothing about how Dinah felt about this business." So I'm a criminal against human kind, or more exactly against woman kind. So what I want to show again, the point is obvious. There is a political fight for the rights of women. And it is important in the Bible because the Bible is such an important text that no one can ignore it. So despite all the immense differences in time, in ideology, in the mode of operation between the Rabbis or the early writers of the New Testament and feminism, you can see that there is a disassociation of the Bible and its art of telling with some external interest, some external ideology, that does not have anything to do with the Bible itself. So this is what I'm not going to talk about. What I want to talk about is the politics within the Bible itself, the play, the interplay of politics and poetics in Biblical narrative itself as part of its own message and its own communication.

So before we concentrate on our case in point in Kings, let me bring a larger example briefly that is relevant to this example we'll be focusing on. Well, there is a book in the Bible which is among the least read books, the book of Chronicles. And it's a pity that it's not more read because it's one of the most important interesting books in the Bible from certain points of view. As you probably know the book of Chronicles retells Biblical history. Most of it is a retelling of what was told already in earlier books. So the book of Chronicles starts with the word "Adam". That is with the beginning of humanity. But its main interest is retelling what was told in the books of Samuel and Kings. And when we compare what was written before to what Chronicles rewrites we find various differences. And among them I want to concentrate on the one that is of direct concern to us. And that is the difference between the books of Samuel and Kings which represent the mainstream of Biblical narrative and the view of Chronicles which is a later book and a very politically tendentious book. And political tendency is very clear. To the book of Chronicles David is an ideal. He is an ideal person and he's an ideal forever because the Messiah is going to arise from his lineage. And in a way the rewriting or the retelling of Chronicles is a reinterpretation of history.

That is when the Chronicler retells the stories about David, especially in the book of Samuel but also our story in what is told here in the book of Kings. It has a policy dictated by its ideal political interests. And the policy is very simple. All that those books tell,

Samuel and Kings, which is in David's disfavour and which present him in a bad light, is cut out. Nothing remains of David's faults, nothing of his crimes. Not even the fact that, for example to take the most famous crime in the story of David and Bathseba, when you're in a time of war he slept with the wife of one of his officers. And then when she told him she was pregnant he got the officer recalled, Uriah the Hittite. He got him recalled to Jerusalem and, to cut the long story short, got him killed. So, if you look for any mention of this terrible scandal, where a king abuses his power and commits adultery and murder, if you look for it in Chronicles, no place. And again the reason is simple. The reason is again the political ideal. It's that David is the one who determines in his house, the one who determines the past and who determines the future as well because the Messiah will come from him and the Messiah can't come from an adulterer and murderer. So again what you find is that within the Bible itself there are reinterpretations of earlier times or earlier writings that are driven by a mixture of ideology and ideal politics, as I call it. And what I want to claim further this is an example. We find a whole book. A book made up of two parts which is devoted to idealizing David. But the same principle holds to the Bible itself in fact of almost every Biblical book in every Biblical story. Because you have to remember that the Bible does not establish a religion in some of the modern senses of the word. The main thing in the Bible is action, human action, individual action, social action, national action, international action. And in this sense, the politics in the sense of relational struggles for power and for politics is built into the fabric of Biblical narrative.

And our story in the beginning of Kings is, I think, a wonderful case in point. So we'll get down to it but I want to apologize in advance. We could easily spend the whole day on it and I'm not exaggerating, from morning to night. Because as I think as I hope we'll see the Bible's art is an art of miniature. And the Bible packs into a single chapter what is sometimes written in the modern period in the form of a whole novel. Just think of how Thomas Mann who wrote a few chapters in Genesis into a multi-volume work about Joseph and his brothers. So what I think is, we're going to see some parts and some points but we could go into a lot of further details and therefore I apologize in advance that we're not going to go into everything, we simply don't have time.

Now King David was old and advanced in years and although they covered him with clothes he could not get warm. Therefore his servants said to him: "Let a young maiden be brought for the Lord my King and let her wait upon the King and be his nurse. Let her lay in your bosom that my Lord the King may be warm." So if we stop a moment here. This is quite a jump from the last time, we saw David when he was a middle aged man but still in his best strength, and here (in v. 1 and 2) we find him old. I mean he can't even get warm and his servants, which doesn't mean servant in a modern sense but it means the people close to him, the advisers, the people with whom he spent most of his life. And so they're worried of course for their own interest as well because the King is old and they lose much of their influence if he is sick. So in any fact the book starts with a political problem. The main political authority, the King, is weak. And the servants of

course not only worried about David the man, they are worried about David the King. And they hit upon an interesting idea. That young flesh will warm up these old bones. And it's not even said that David agreed, but they go ahead with the plan. And we are not shown what the plan is. I mean when they say: "Let her lay in your bosom, that my Lord the King may be warm", what do they have in mind? That she will act as a warm bottle of water? Or perhaps they have something else in mind which in the sense of an euphemism is something more radical for these old bones? In other words: A new concubine?

Now you find here in a very typical way one of the Bible's main forces or main devices of telling, namely the device of repetition. So you find here that there is a scenario. They tell him what they purposed to do. And now what we just read is the performance. This is what they will do. And in a way typical to the Bible, the performance is a little different from the scenario. And what is the difference? In the scenario they said that they will look for a virgin girl, a virgin maiden. And here in the performance we find that they're looking for a beautiful virgin maiden because she will be more effective for the purpose if she is beautiful. And if we missed a point, then the narrator repeats. Not only was she beautiful, he says. He says that she was very beautiful. So in other words, in plain language: They looked throughout the land for the most beautiful girl in Israel, the beauty Queen. And this is what they bring to the King's bed. And we learn in verse 4: And she became his minister but the King knew her not. In other words, not even the most beautiful girl in Israel can arouse the King which means that the situation is really bad. David, as appears, is really so old as to become totally ineffective to rule, which means that the Kingdom of Israel is in trouble.

So in a way so typical to the Bible you can see how the personal and the political intermingle. And this teaches us something about the art of the Bible. I mean, I prefer that we see that art of the Bible as the tale unfolds but I'd like to say one thing, perhaps formulate a principle too, that you have already seen in action. Well, let me for now say just this: that the Bible's art of storytelling, is first of all an art of silence. In other words: what is significant is sometimes not so much what a narrator says as what he does not say. And what he does not say consists of mainly two silences:

First, the absence of judgment. The Bible rarely judges its characters and even more rarely its main characters. And the second silence is the silence about the world that is represented in the story that is told, the many important details. Sometimes the most important facts are not told. For example: here, as in many other Biblical stories, we do not get any, not even a single indication of the inner life of the characters. It is a story full of inner life in the sense that the characters are constantly plotting. So they have intentions, they have plans, they have maneuvers, but we are told nothing about them. We are told only about the obvious actions. This is important to keep in mind as we progress with the story.

Now a second principle which is even wider is that the Bible's art is an art of indirection. In other words, the Bible will not tell us things straight. Even in

what it says it expects us to infer for ourselves the real meaning of what was told. For example if we take the 4 verses we just read you realize that much of the few things even that we said are not said there by the narrator himself. They do not speak for example about the real intentions of the servants, for example, the hope of sexual intercourse of warming up the King. And even less does the narrator speak about the wider implications of the King's weakness. I mean officially, nominally those opening verses talk about an old man whose associates worry about him. The wider implication is the fact that this is a huge political problem which is never formulated by the narrator. And the same holds for the immediate sequel.

Look at verse 5: Now we can see another manifestation of what I call the Bible's art of silence and indirection. Here the indirection manifests itself in the art of composition, or, in more technical terms, of parataxis. So when you ask yourself: Why is the story, I mean after opening, why is the continuation about Adonia who exalts himself saying: "I will be King"? And the Biblical narrator expects us to infer the answer. There is a saying that nature abhors a vacuum. And the same is true of politics. When there is a weakness in the centre of power then somebody will try to push his way in. And that is exactly what happens in the case of Adonia. The King is weak, so he says: "I will be King!" And he will do it even in his father's lifetime.

Now let me quickly give you some background about the wider political framework in which this story happens. I said that the opening shows not only David but Israel to be in trouble, and the trouble is even deeper than you might think. The narrator does not say everything about it but he expects us to make our conclusions from our knowledge of the book of Samuel where the Kingdom was established. And the book of Samuel showed us that the Kingdom rests on two feet: A King, in order to receive legitimate authority, needs first of all to be accepted or sometimes initiated by God. But he must also then be accepted by the people. If you remember the first King to be chosen by God was Saul. God ordered a prophet to anoint him, but the people did not accept him. And even some said: "Hey, will this man be lord over us?" Then arose a national emergency. Israel had to be defended against an enemy. Saul took very energetic action. He united the people, brought them together and won the war. Then he was in fact what Samuel proposed him to be. After this victory, he says: "Let us renew the Kingship." In other words: Now the King rests not only on one foot, God, but on the other foot as well, the people are finally behind him. And as we saw Saul's rise so we saw his fall. Once he lost his favour with God because of his sins, he also loses favour with the people and David becomes the popular hero. And in becoming the popular hero, he of course obtains the solid position of a double support, for he was anointed by God, already as a boy; and now when Saul loses his support, both, by God and the people. He becomes the popular hero, because he is the man who leads Israel to war against the enemy. In other words, what the book of Samuel has told us is this: There is no Kingship without this double support. So there is at least a kind of precedent for what a King needs in order to become established.

But how does a King, when he goes out, when he dies, or perhaps is killed, how does a King inherit the Kingdom? There is no law of succession, because in (the book of) Samuel there was no successor. Saul was killed on the battle field. David did not succeed him in the sense that he inherited it from him. But he was independently anointed and supported by the people. So you have to remember that here in our present chapter there is no law of succession, which means political chaos, because the King is weak. There is this vacuum at the heart of the political centre. And there is no way to determine who will come after the King. So it means an open struggle. And this is the context in which we have to see that Adonia decides that as there is no rule, there is no heir, no etiquette of succession, he is going to make himself King, King by force in fact. What he plans is a putsch. And it is in this light that we have to see the immediate continuation.

So we are told that he exalted himself, saying: "I will be King". And he prepared for himself chariots, horsemen and fifty men to run before him. His father had never at any time displeased him by asking: "Why have you done thus and so?" In other words, he is a spoiled child. In fact like all David's children. David was one of the toughest men in history. And there is a very, very interesting question: Were there any human feelings? I mean as distinct from his warm relationship with God? But he had one weakness, and these were his children. If you remember the book of Samuel, you find that wherever his children are concerned he exerts no control. And remember he was a control freak! This is the only way that a young shepherd from Bethlehem could become a ruler. He was not only King of Israel. What he ruled was in effect the whole territory promised by God. From the river of Euphrates to what's called the river of Egypt. So this was a territory he controlled which is many times bigger than Israel itself. And you can't do it without exerting very, very careful control over your army, over your officers and so forth. And so you see the chaos in his house. There is one son that rapes a sister. Not a full sister, a half-sister because the mothers were different. This is the story of Amnon and Tamar. And then the brother, the full brother of the sister, the famous Absalom or the notorious Absalom, kills Amnon as a revenge. And David seems to be helpless. I mean he does not say anything and does not even react forcefully. So I come back to Absalom in a minute.

This is the background in which this behaviour of Adonia has to be seen. The chaos, the political chaos is even greater than you might think because David has no control over his children. And now Adonia is too old to be controlled. And he wants to inherit his father in his lifetime. That's why I call it a "putsch". So what we are told in verse 6, his father has never displeased him by asking: "Why have you done thus and thus?" He was also a very handsome man and he was born next to Absalom. Why is this told? Why is this important? This verse, the most interesting thing is this little word "also". Also like whom? If you say also, it's like somebody else. Now who was the last mentioned handsome person? It was Abishag the Shunammite. And it is no accident that in the next chapter he wants to marry her. As they say: "the handsome goes to the handsome". And so it looks. But when we hear that next he said: he was born after

Absalom, then a bell rings. Because if you remember, Absalom is described in terms that no Biblical hero is described, I mean in terms of his beauty. I read quickly a couple of verses from 2 Samuel 14, describing him: "Now", says the narrator, "in all Israel there was no one so much to be praised for his beauty as Absalom. From the sole of his foot to the top of his head there was no blemish in him. And when he cut the hair of his head, for at the end of every year he used to cut it, when it was heavy on him he cut it. So when he cut the hair of his head he weighed the hair of his head 200 Shekels by the King's weight".

Now this doesn't sound very Biblical. This is a song of praise for beauty. You will find nothing like it through all the Bible. He was really, apparently, he was really a man of extraordinary beauty. But at the same time when we are reading Kings, he is the drama, the dramatic figure in David's history. Because we remember what happened afterwards. I mean, there is this poetic description of his beauty, but then this beautiful young man rebelled against his father, the father who loved him more than he loved anyone else in his life. And there is this terrible description of David running away. David knows his son. And when he hears that he is in Hebron and has declared himself a King, David says: "Let's run!" And the people are following him. So David says: "We must leave Jerusalem and run away for our lives!" And if you haven't read those chapters recently, I strongly advise you to read them. These are the terrible chapters of this great King. He is running away from his capital and followed by the few people who are loyal to him. On the way his enemies curse him and throw stones at him until he crosses the Jordan river to the other side. There he gathers the people who are loyal to him, the armies from different parts of Israel, and prepares for the attack. In the mean time Absalom comes to Jerusalem. He conquers Jerusalem without any fight because the King has left. He then commits the really incredible act of sleeping with his father's wives on the roof of the palace so that all the people will see that he is the King now. Then there is of course the battle and, as usual, David wins. So Absalom is killed in the battle and there is the story of David's grief and so forth. So the story of Absalom, the name of Absalom, is a trauma in David's court and everyone knows it.

So now, what happens here, Adonia is likened to Absalom, he is analogized to Absalom. Because when he says he was also very handsome, then he is not only handsome like Abishag, but he is handsome like the handsomest man in Israel, his brother Absalom. And once we notice that, we also remember what Adonia did: prepare for himself chariots and horsemen and fifty men to run before him. This, the first to do, was Absalom. So, if you put all these things together, you have a very detailed analogy between Adonia and this beautiful monster Absalom. So, you see the art of indirection. The Bible has said not one word in Adonias disfavour. All it has done is very quietly allow us to draw a likeness in analogy with the past. But if we remember Absalom and what he did, this is a very civil judgment on Adonia. In effect, it means he is not worthy to be King, just like Absalom. And remember, Absalom made himself King. He did not aspire to be a King. He was King for a short while. And so, when you read this, there is this stamp of illegitimacy and

disfavour on Adonia which we have to remember as the story unfolds.

So now, when we read the verse again, he was also a very handsome man and he was born next after Absalom. Again, why is that important? First of all, to link him with Absalom. But it also means that he is the oldest surviving son. And apparently, that is why he thinks that he deserves the throne. But remember, there is no such law of succession. There is no primogeniture in Israel, certainly not in the Kingdom and its succession. And according to God's law the opposite is true. Because according to divine logic it is throughout the Bible the youngest son who gets chosen. That is what the Bible says: that first of all God's logic is not human logic, and second, that God's logic is always stronger than human logic. So according to the art of indirection, the Bible's art of indirection, Adonia is not worthy because he is like Absalom with all the faults. And he is unworthy because he is the eldest surviving son. And this is really an indirection, because the eldest should be the worthiest, right? In most of the world the eldest son is automatically heir. But one doesn't understand the Bible, if one doesn't understand the reversal of human logic by divine logic. And it is not only a matter of succession or inheritance. According to the Bible's logic, small is better than big. For example David, who was the smallest, not only the youngest, the smallest in height. He is described as a boy who is better than his bigger brothers, who are all as tall as Saul was. Again, in battle, for example, in the time of Gideon, in the book of Judges, God tells him: "Send most of the people home!" And he stays with 300 people against an enemy who was numberless. And he of course wins with God's help because the divine logic works. Small is better than big. Few are better than many. And if we are talking about the book of Judges, look at the Judges! It's very interesting! You find that every judge is in some sense abnormal. That is, he has some quality that in other contexts or in other cultures would automatically disqualify him from being a judge, a judge in a large sense, because a judge is not mainly even a legal position but a position of leadership. So the first judge is left-handed. And we know that for thousands of years the left side is the unlucky side. Next what we have is, heaven forbid, a woman, which is Deborah the prophetess. And if you don't get the point, it is an abnormal situation for a woman suddenly to lead the people to war. She is not a general. The general is Barak. And this general is not ready to go a single step without her holding his hand. When she tells him: "Go out and save the people", he says: "If you go with me, I'll go, if you don't go with me, I won't go!" So here is another abnormality. And you could go on. I mean, you have Jephta who is the son of a whore and you have Samson who spends most of his time with whores. In short, again it's divine logic at work. God does not work the way that human affairs usually operate.

So, if we return to our case in point, the fact that Adonia is the eldest surviving son works in his disfavour together with his analogy to Absalom, which also means that there is yet no other contender. But according to the Bible's art of indirection, almost any other son is preferable. So if we look forward, the son who will win is of course Salomon. And nothing is said about Salomon in this chapter because he does nothing. As we'll see, the one

who acts is his mother. And so we don't know anything about him. He doesn't do anything. But never the less, the implication is that he is preferable to Adonia. He has no resemblance to Absalom and he is of course a younger son. So in fact, the praise of Salomon is indirect, negative in fact. He is not Adonia, so it's not very high praise. But it is relative praise. Relative to Adonia, he is a reasonable candidate. I hope you see how much indirection the story involves.

So we go on, and Adonia conversed with Joab, the son of Zeruiah, and with Abiatar, the priest, two important figures. One is Joab, who is David's cousin and the minister of defence, minister of war. So that's why he conversed with him. He forms a pact with him and with Abiatar, the priest. And Abiatar is not just a priest, he is the high priest. You see, the need for continuity is everywhere. I mean what he needs, Adonia, if there would be a new King: he needs two established figures who are known to the people and who will show that they are with him, so there is a continuity of the old regime. So he conversed with them and they followed Adonia and helped him. But Zadok, the priest, and Benaja and Nathan, the prophet, who are other important figures, are David's mighty men who are not with Adonia, and for some reason he did not invite them.

So I skip verse 9: and then Adonia invites those who are allied with him to a feast, a feast in which he wants to proclaim himself King with their support. So again, there is an implication that we need to draw. What I mean is, in the next chapter you will find Adonia telling his story of what happened after his loss. And the story is as follows: "The people were with me, but God was with Salomon." In other words, there is "vox populi" and "vox dei". And God wins because he is stronger. So Salomon became King. That's the story. But this is not true. This is a false story. If we look at chapter one, the people are not at all involved. Nobody asked them. It is a court conspiracy by those important figures on the court: Joab, who is in fact the concentration of power as the minister of war, and the holiest man in the Kingdom, the high priest. They are part of the court. They are of David's court and they are David's own supporters. And it is with them that he hopes to proclaim himself King. It's not "vox populi" and "vox dei". God is not with him and the people are neither. So, what I mean, it is another implication which we are supposed to draw. It all happens within the closed circle of the court. It's closed politics.

So we proceed to verse 11: Then Nathan said to Bathseba, the mother of Salomon: "Have you not heard that Adonia the son of Hagid has become King and David does not know it? Now let me give you the counsel that you may save your own life and the life of your son Salomon. Go in to King David and say to him: 'Did you not, my Lord the King, swear to your maid saying: Salomon, your son shall reign after me and he shall sit upon my throne? Why then is Adonia king?' And while you are speaking with the king, I will also come in after you and confirm your words."

Now, as I just said, Adonia arranges a court conspiracy, but the counter force is also part of the court. It is in fact an association of the "uninvited". Nathan, the prophet, was not invited and of course Bathseba and her son. And

Nathan, of course, as an old courtier, knows the meaning of this. He says in a few words that if Adonia becomes King, Bathseba is going to be killed and her son. So he says: "We're not just fighting for power, but fighting for your life and the life of your son." And he coaches her what and how to speak to the King. And the main point of his advice is that she reminds David of the oath he has sworn that her son Salomon will inherit (the throne). And that is very strange because there is no mention of such an oath ever having been sworn. And it would have been mentioned if it had happened. And how would Adonia have been able to rise publicly if it was known that David had promised his Kingdom to Salomon? He might then have plotted but not so openly. So what does it mean? Does it mean that such an oath was never sworn by David? And then maybe Nathan hopes that the King, who is gaga, will not remember? Now this might look a little strange but we saw the situation of the King. I mean he seems to be completely helpless and so maybe there is Nathan, who is fighting for his status, maybe for his life and certainly he wants Bathseba and her son to win and wants to use the weakness of the King, who he knows his memories are gone. So Bathseba was to say: "You have sworn to me". And he (David) was expected to answer her: "Yes, yes, I have sworn!" And now, as usual in the Bible, we have the scenario here in Nathan's words. And next comes the performance. So we go on.

So, Bathseba went to the King into his chamber. Now the King was very old and Abishag the Shunammite was ministering to the King. Why repeat this? I mean, don't we know that he is old? The opening verses told us in graphic details how old he is, how weak he is, how impotent he is, and Abishag the Shunammite serving him and so forth. Why is this mentioned? But of course in the Bible there is no redundancy. What is redundant on one level proves to be functional on another. That is, as information this is redundant! But in context it is a useful reminder that when Bathseba comes to talk to him, she is talking to a very old man, to a very weak man and, this of course, strengthens the prophecy that the oath *never* happened. But the hope is somehow to pass it on as a fact. So we are reminded of this and then we have her talk. And she said to him: "My Lord, you have sworn to your maid by the Lord your God saying: Salomon, your son, shall reign after me, he shall sit upon my throne." So she has learned by heart what Nathan instructed her. And she goes on: "And now behold, Adonia is King over you, and my Lord the King does not know it! He has slaughtered oxen and made a feast and invited all the sons of the King, Abiatar, the priest, and Joab the commander of the army. But Salomon, your servant, he has not invited. And now my Lord the King, the eyes of all Israel are upon you".

Now this is the performance when she says: the eyes of all the people are upon you to tell them who shall sit on the throne of my Lord the King after him. In other words, she tries to awaken somehow the man from his lethargy to get him to understand that all the eyes of Israel are upon him. This is, of course, not true. David doesn't know that outside there is a fight for the throne. So she tells him: "All the eyes of Israel are upon you to tell them who shall sit on the throne of

my Lord the King after him!" She is his favourite wife but she speaks to him here with unusual respect. "My Lord the King" she calls him, not David. You remember, she is the wife for whom he killed. He killed her husband. You remember the adultery of the story of David and Bathseba that we mentioned before. She shows him respect to give him the feeling that it all depends on him, whereas all the other way around Adonia is trying to usurp his (David's) authority. Because while all the people, according to her, are waiting to hear what the King will say about the succession, he, Adonia, is plotting against the will, not only of the King but of the people. And you realize this is all lies. This is, I mean, what she says, is all lies. The people don't have any idea of what's happening in the court, in the palace. But Bathseba is fighting for her life and the life of her son and of course the kingship of her son. And so the end justifies the means.

And she continues the pressure at the end of verse 21: "... otherwise", that is, if you don't decide in favour of Salomon, "it will come to pass when my Lord the King sleeps with his fathers, that I and my son will be counted offenders". In other words, if you don't declare Salomon King, you are in fact deciding that we both, Salomon and me, will be killed. So, you see again, the Bible doesn't say it but the inference is open for us to draw. It is a fight within the court, it is called "closed politics". They don't appeal outside except as a rhetorical figure. In order to influence the King she says that all the people are waiting on his lips, waiting to hear what he is going to say. But in fact they are all maneuvering within the court. And she is using the only card she has, the King himself. He may be old, he may be weak, he may be impotent, but he is all she has: either that or death. So that's what she says. And, she's immediately followed by the prophet who, as he promised, comes to confirm her words. And he does confirm her words. We don't have time but he has his own text and he puts pressure again on the King against Adonia - not so much for Salomon as against Adonia. And he plays on the fact that the King doesn't know and so forth. The argument is a little different from that of Bathseba, but the point is, as he said, he wants to confirm her words to complement what she said. But you'll, of course, have noticed that those people speak very much unlike most Biblical characters.

And the King's silence is loud. He doesn't say a word. And this of course arouses a question: How is he going to react? And especially, is he going to say for example "you fools" or "you criminals, how have you dared to invent an oath that I have never given"? So as we read those long speeches of Bathseba and then of Nathan, suspense keeps mounting up: "Will he finally speak?" And finally, he does speak.

Verse 28: Then King David answered. And we must note the term of reference. He is not called David, as sometimes the narrator calls him. He is King David. He speaks in his royal voice. King David answered: "Call Bathseba to me!" In other words, we are not told but we understand from this, that when Nathan came, Bathseba was sent outside so that Nathan can talk privately to the King. So she is brought and the King swore saying: "As the Lord lives, who has redeemed my soul out of every adversity, as I swore to you by the Lord, the God of Israel saying: Salomon, your

son, shall reign after me and he shall sit upon my throne instead of me, even so will I do this day!" So he confirms the oath. But we cannot be certain that it took place (before). Because it would have been mentioned if such a thing had happened and it would have saved this whole ugly scene of fight within the court and between sons. I mean we don't know! Is it because he is gaga and she told him "You swore" and he says: "Yes, yes, I swore and I'll keep my oath!" Or does David have another purpose? We don't know. And we find out that this, the last possibility, is the true one as we follow the narrative in order.

Verse 31: So Bathseba bowed with her face to the ground and gave her reverence to the King and said: "May my Lord, King David, live forever!" It sounds a little ironic, right? Because she is speaking about what's going to happen after his death! And she wants her son Salomon to inherit, but of course she wants the King to live forever. And now David acts. And let's see how his action will be.

Verse 32: King David said: "Call me Zadok the priest, Nathan the prophet and Benaja, the son of Jojada." So they came before the King. And the King said to them: "Take with you the servants of your Lord, that is my servants, and call Salomon my son to ride on my own mule and bring him down to Gihon. And let Zadok the priest and Nathan the prophet anoint him there King over Israel. Then blow the trumpets and say: Long live Salomon! You shall then come up after him and he shall come and sit upon my throne for he shall be King in my stead and I have appointed him to be ruler over Israel and over Judah." And Benaja, the son of Jojada, answered the King: "Amen. May the Lord, the God of my Lord the King say so. As the Lord has been with my Lord the King even so may he be with Salomon and make his throne greater than the throne of my Lord, King David."

This is the key passage of the whole story. And the biggest surprise is that David who looked old and weak and impotent, suddenly reveals that he is none of these things. We see here David at his best. He is planning a campaign in a way. And he plans this campaign for the anointing of Salomon with great care and great cleverness as in his best days as general. So you need to remember: The main problem is authority. I mean it's a new King. He is unknown. He is even unknown to us. We haven't heard anything about him. We have seen his mother in action. What was he doing? Perhaps hiding under the bed? So it's an unknown. And David knows the main problem is to take this unknown and turn him a King that the people will accept. And this explains what he plans here: the scenario he orders to be performed. If you think it's full of details that are local colour and so forth, you are mistaken. Everything is planned. For example: He takes care to specify that the means of transportation of Salomon from the palace to the place of the anointment is on David's personal mule because this has symbolic power. He has taken over the King's personal property. The same holds true of his command that Salomon shall be led to the throne, his, David's, throne, and sit upon it, another act of enormous symbolic value and I mean symbolic value as legitimation. And the third important part of this legitimation is that the people he appoints are to look after the ceremony and performance.

And here, a very interesting point arises. Because, look at the people he orders to be called to him. He says: "Call me Zadok the priest!" That's understandable. Because Zadok the priest is a rival to Abiatar the high priest who is with Adonia. In other words: If Adonia has one authority, a religious authority figure, then David appoints the other one. And Nathan the prophet, needless to say, is another known and respected figure among the people. So we have the holy priest, we have God's prophet, they are according to David, they are to perform the anointment with the highest pomp and public acclaim. So all this is understandable. But what about the third figure? The third figure is Benaja, the son of Jojada. And I'm almost sure that nobody of you remembers him. Who is Benaja, the son of Jojada? I mean we know who Zadok is. We know who Nathan is. Because they play a role in (the book of) Samuel when they were associated with David. But who is Benaja, the son of Jojada? Why does David call him? And more interesting or even stranger: Why of all these three people who are called it is Benaja who answers? It's not Zadok, the holy priest. It's not Nathan, God's prophet. It's Benaja who says: "Yes, we will perform as you say, my Lord!" And the answer is very simple: Benaja, the son of Jojada, is the commander of the palace guard. And the palace guard is the only military force in Jerusalem. So Joab may be the minister of war but the army is outside Jerusalem. No army is allowed into Jerusalem as in later times no army was allowed in Rome, which means that the only effective military force is the palace guard. Benaja is the leader of the palace guard, which shows that David knows the sad truth. The symbolic power is very well. The mule, the throne, the known people, but ultimately it's brute power that's going to decide. And Benaja knows it too. And that's why he takes it upon himself to respond for the three. Knowing he is of course the least respected person in the room. But he carries the sword. And so ultimately, when you read the exciting scene that follows: Zadok the priest, Nathan the prophet and Benaja, the son of Jojada, went down and called Salomon to ride on King David's mule and brought him to Gihon. You see David's orders are in every detail performed because these are David's people. Then Zadok the priest took the horn of oil from the tent and anointed Salomon. Then they blew the trumpet and all the people said - finally the people are brought in and David knew that the important thing is to bring the people in, because it's the people's support that's needed, not the court's - and all the people said: „Long live King Salomon!" And all the people went up after him. You see the narrator doesn't let this go. He wants to elude us to this point: Went up after him, playing on pipes and rejoicing with great joy, so that the earth was split by the noise. In other words: David is actually at his best here. When it comes to a challenge to his power David is ruthless. So he may be old, he may be weak, he may be impotent, but touch his power and he will kill as he did all his life. And he in effect knows that Adonia is going to die because of this. Because just as Adonia would kill Salomon and his mother, so he predicts Salomon would kill Adonia. But those fools made the mistake of challenging David's power. And he will not let go of this power until his last moment.

Now in this light even the oath that he repeats may be simply one of his tricks of giving more legitimacy to his

choice. In other words: Just like the mule and the throne and the holy people and so forth, there is the oath. So this unknown man has God, even the royal word, the royal oath, to support him. So, as often in the Bible, ironically, what really happened is sometimes not so important as the *image* of what happened. We must draw the conclusions for ourselves.

Ultimately how did Salomon become King? By the swords of the palace guard! All else is embellishment, symbolic power. But ultimately it's all in the hands of Benaja, the son of Jojada who is David's personal choice, the closest man to him. They have between them the camaraderie of old soldiers and a lifelong of fighting together. In fact David entrusts the whole ceremony to Benaja's hands, very capable hands, those of Benaja, murderer's hands. Because later we learn how Benaja with his own hands kills Salomon's opponents, including Adonia. Salomon tells him to go and kill him, and he goes and kills him. But this is another story told in the second chapter.

What I want to remind you is what we started with. What we started with is the story of Chronicles which describes David and his line in ideal terms. The original story here in Samuel and, in our case, in Kings, has nothing ideal about it. The Bible has a very realistic view of power and here we see it at its best, which may be at its saddest, because ultimately power depends on power, the power of the sword. But if we think about it in picture of the figures, it's not so much that praise of David and his son Salomon as they are better than the alternative. So maybe Salomon is not ideal. By the way, we don't know anything about him. Maybe he's not ideal but certainly he is not Adonia, he is not like Absalom and he is not the eldest son, which means that God may be with him. And two chapters later, God addresses him and gives him his blessing. So the law of the victory of the youngest son goes on. And Salomon gets his second foot. I mean, he has the support of the people here, because his father arranged the anointment so cleverly.

And what remains, the second foot is in chapter three, when God comes and says: "What do you want? What do you ask for?" And he says: "I ask for wisdom." And God grants it. And he recognizes him as David's true heir. So in a little tortuous way and a little sad way the right King is finally chosen. Not the ideal King of Chronicles, but the better, as I said, better than the alternative. So here you get in miniature a view of the Bible's handling of politics. And from our point of view the most important thing is the thing we started with. That it is: not the Bible's art of narration as one thing and politics is another thing, but that politics is dramatized and evaluated in terms of the Bible's finest art, of which we saw at work two of the main principles. The art of *silence* and the art of *indirection.*

Thank you very much.

This manuscript was produced from an audio-file. For original reference please refer to the audio-file which is included on the CD-ROM.

LITERATURE BY DR. M. STERNBERG

Sternberg, Meir. *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Sternberg, Meir. "Factives and Perspectives: Making Sense of Presupposition as Exemplary Inference", Poetics Today, 22/1 (2001): 129-244.

Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Sternberg, Meir. "How Narrativity Makes a Difference", *Narrative* 9/2 (2001): 115-122.

Sternberg, Meir. "Omniscience in Narrative Construction: Old Challenges and New", Poetics Today, 28/4 (2007): 683-794.

Sternberg, Meir. "Ordering the Unordered: Time, Space, and Descriptive Coherence", Yale French Studies 61 (1981):60-88.

Sternberg, Meir (ed.). *Poetics Today.* Journal of the Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University.

Sternberg, Meir. "Polylingualism as Reality and Translation as Mimesis", Poetics Today, 2/4 (1981): 221-239.

Sternberg, Meir. „Reconceptualizing Narratology. Arguments for a Functionalist and Constructivist Approach to Narrative" - http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/1186

Sternberg, Meir. "Telling in Time (I): Chronology and Narrative Theory", Poetics Today, 11/4 (1990): 901-948.

Sternberg, Meir. "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity", Poetics Today, 13/3 (1992): 463-541.

Sternberg, Meir. "Telling in Time (III): Chronology, Estrangement, and Stories of Literary History", Poetics Today, 27/1 (2006): 125-235.

Sternberg, Meir; Perry, Menahem. "The King through Ironic Eyes: Biblical Narrative and the Literary Reading Process", Poetics Today, 7/2 (1986): 275-322.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Sternberg, Meir. "Universals of Narrative and Their Cognitivist Fortunes (I)", Poetics Today, 24/2 (2003): 297-395.

Sternberg, Meir. "Universals of Narrative and Their Cognitivist Fortunes (II)", Poetics Today, 24/3 (2003): 517-638.

MEIR STERNBERG (Ph.D.), Tel Aviv, is Professor of Poetics and Comparative Literature at Tel Aviv University. International lecturing in America and Europe on literature of the Hebrew Bible. Editor of the leading journal on literary science, „Poetics Today". Author of numerous books and articles on literature of the Hebrew Bible. Israel Prize Laureate.

Meir Sternberg

Die doppelte Höhle und die biblische Kunst des Dialogs 1. Mose 23

Wir springen jetzt zurück in der Zeit. Wir gehen in die Zeit der Patriarchen in Genesis 23, wo Abraham ein Grab kauft für Sarah in Machpelah. Im Wesentlichen geht es um einen langen Dialog zwischen Abraham und den Hethitern, von denen er das Land kaufen möchte. Bevor wir zu den Einzelheiten der Geschichte selbst kommen, müssen wir uns einem viel größeren Problem stellen. Und das ist: Warum wurde diese Geschichte überhaupt erzählt? Das ist eine ernsthafte Frage, denn zunächst einmal erscheint diese Geschichte trivial. Wenn wir uns das Buch der Genesis anschauen, erzählt es da nicht nur die Geschichte der Patriarchen, sondern die generelle universelle Geschichte. Am Anfang der Genesis geht es ja ganz generell um die Geschichte des Universums und die Flut und den Turmbau zu Babel. Also im Vergleich zu diesem großen Ereignis am Anfang von Genesis und bis hin zur Geschichte der Patriarchen: Warum soll eine Geschichte über eine Höhle erzählt werden? Darüber hinaus ist es eine der längsten Geschichten in Genesis, die also am meisten Verse verbraucht, und diesen Platz könnte man für etwas anderes, was viel wichtiger erscheinen würde, verwenden. Das ist unsere erste Frage nach der relativen Unwichtigkeit dieser Geschichte.

Aber die Geschichte geht noch tiefer, denn es geht jetzt nicht nur um die künstlerischen Proportionen, sondern es geht letzten Endes um Ideologie. Es geht wesentlich um Ideologie, weil es hier inhaltlich um Themen geht wie Tod und Beerdigung und dergleichen. Das ist einer der Gründe, warum die Bibel Ägypten so sehr hasst. Nicht nur, weil Ägypten das Land der Sklaven war. Ein Sklave ist jemand, der das Ebenbild Gottes verloren hat, weil er nicht wählen kann. Also das Land der Sklaven ist für die Bibel das Land der größten Greuel und Verwüstung. Aber abgesehen davon hasst die Bibel Ägypten, weil das alte Ägypten eine Kultur des Todes war.

Ein Pharao, vor allen Dingen, wenn er adelig war, hat einen großen Teil seines Lebens darauf verwendet, sein Grab vorzubereiten. Auf der anderen Seite ist die Bibel eine Kultur des Lebens. Es geht soweit, dass es ein Befehl in der Bibel ist, auf sich selbst acht zu haben, so wie es ein Befehl ist, den Sabbat zu halten. Also ihr sollt euch nicht selber ohne Notwendigkeit Schaden zufügen, sondern sollt auf euch selber achten. Also ist es eine direkte Konfrontation zwischen der Kultur des Lebens und der Kultur des Todes. Daher gibt es im biblischen Recht Gesetze gegen ein zu großes Maß an Trauern über den Tod. Es gibt ein ausdrückliches

Gesetz, was sagt: Du sollst nicht dein Gesicht zerkratzen wenn du trauerst um deine geliebten Angehörigen. Es ist also nicht nur eine Frage der Kultur des Lebens und des Todes, sondern es ist eine Frage des Verständnisses der Konzeption von Heiligkeit.

Für die Bibel ist nichts heilig außer zwei Dingen. Eines ist Gott und das andere ist das Ebenbild Gottes im Menschen. Das sind die einzigen Dinge, die heilig sind. Der Tempel ist nicht heilig. Die Opfer, die Gott dargebracht werden, sind nicht heilig. Die sind im besten Falle nur Instrumente für das Heilige oder Ausdruck einer Einstellung zum Heiligen. Von daher ist das Konzept von Heiligkeit niemals definiert durch Dinge. Sogar den Tempel als etwas Heiliges zu betrachten ist letzten Endes einfach die Anbetung falscher Götter, Götzendienst. Denn das Fassbare, das Konkrete, das Ding ist niemals heilig. Und so, wie der Tempel schon nicht heilig ist, umso weniger unsere Gräber. Die Bibel will nicht, dass Menschen einen Teil ihrer gedanklichen Energie verwenden, um Gräber zu besuchen. Wenn es schwer fällt das zu glauben, schaut einfach an das Ende von 5. Mose, wo es um den Tod des Mose geht. In den letzten 8 Versen sehen wir hier, wie Mose alleine auf dem Berg stirbt. Allein außer in der Gemeinschaft mit Gott. Da gibt es diesen geheimnisvollen Vers über sein Begräbnis. Es heißt: Und er beerdigte ihn dort und dort. Die Frage ist: Wer ist er? Dort gab es keinen. Die einzige Möglichkeit ist: Gott. Er ist der einzige dort. Mit anderen Worten: Gott wollte nicht, dass wir wissen, wo Mose begraben liegt, damit dort keine Pilgerreise hingeht.

Denn eine Pilgerreise zu einem Grab ist Götzendienst. Deswegen, das heilige Grab von Machpelah, was Abraham hier kauft – heilig im heutigen Sinne. Die Bibel sagt nicht, dass es heilig sei -, also Sarah wird jetzt dort begraben. Dann Abraham, dann Isaak, Jakob, Rebekka, die werden dort alle begraben sein. Dort liegen die Patriarchen mit ihren Frauen begraben. Also muss es eigentlich ein heiliger Platz sein. Aber außerhalb dieses Kapitels wird das Grab von Machpelah nirgendwo nochmal in der Bibel erwähnt. Nirgends. Und der Grund ist klar. Die Bibel will nicht viel zu tun haben mit den Gräbern der Toten. Heiligkeit soll sozusagen nicht gegenständlich gemacht werden, nicht in einem Tempel und nicht in einem Grab. Aber wenn es so ist, warum wird dann diese Geschichte überhaupt erzählt? Es ist keine Geschichte über etwas Unwichtiges, ein Grab, sondern es ist eine Geschichte, die sich direkt gegen die biblische Ideologie stellt, denn sie könnte die Anbetung von Toten ermutigen. Ich will es jetzt noch nicht beantworten, aber diese große Frage steht nun über der Geschichte, und wir werden versuchen, eine Antwort darauf zu finden.

Jetzt können wir uns die Einzelheiten der Geschichte anschauen. So wie wir bei Könige nicht alles genau anschauen konnten, so auch hier nicht. Wir wollen aber versuchen, etwas von dem Geist dieser Erzählung mit zu bekommen in dieser kurzen Zeit. Also auf den ersten Blick sehen wir hier, wie es eine Harmonie gibt zwischen beiden Seiten, um die es hier geht. Abraham fragt die Hethiter nach einem Begräbnisgrundstück, und es erscheint, als ob sie ihm etwas anbieten - mehr als was er überhaupt erbeten hatte. Aber wenn alles so harmonisch läuft, warum geht dann der Dialog weiter? Denn wenn sie sagen würden: „Du bist so ein

toller Prinz unter uns“, dann würde er den Leichnam nehmen und beerdigen. Warum gibt es jetzt vier weitere Runden des Dialogs in dieser Geschichte? Und hier sehen wir wieder die biblische Kunst der indirekten Äußerung, dass die Harmonie nur auf der Oberfläche vorhanden ist.

Wir schauen noch einmal die Verse an, was Abraham erbittet und was die Hethiter anbieten. Wie üblich, was er tut, ist sehr einfach und gerade heraus. Er beschreibt seinen politischen Status. Er ist Fremder und Ausländer. Er bittet um ein Begräbnisgrundstück, um die Tote zu begraben. Was sagen sie? Sie sind praktisch davon beleidigt, dass er jetzt sich so demütig bezeichnet: „Ich bin nur Ausländer“, denn er ist viel mehr in ihren Augen. „Du bist ein Fürst unter uns.“ Er möchte ein Grundstück haben, und sie sagen: „Begrabe sie auf einem unserer besten Grabgrundstücke. Keiner von uns wird es dir verwehren, dass du jetzt hier in diesem Grab deine Tote begräbst.“ Aber wenn wir die Worte genau anschauen, diese Worte ergeben kein „Ja“. Was heißt das: Begrabe deine Tote in unserem vornehmsten Grab? Er braucht nicht die verschiedenen Grabstellen, er braucht nur einen einzigen Ort, wo er sie begraben kann. Indem ihm alles angeboten wird, kann er letzten Endes die Frau nirgendwo beerdigen. Also sie sagen: „Keiner von uns wird es dir nicht nicht (!) geben.“ Also was sie sagen, letzten Endes, ist nichts wert. Oberflächlich betrachtet klingt es alles sehr gut. Aber Worte kosten nichts. Auf der anderen Seite, was er jetzt sagt, ist sehr wichtig, denn er bezeichnet sich als Fremder und Ausländer. Also jemand ohne politische Rechte. Er hat nämlich kein Recht, Land zu kaufen, aber er braucht das Land für dieses Begräbnis. Und weil sie ihm nichts geben wollen, sagen sie: „Nein, nein, begrab sie nicht in deinem eigenen Land, begrab sie irgendwo in unserem Land.“ Und der Schlüsselbegriff ist ein kleines Wort. „Gib mir ein Erbbegräbnis bei euch.“ Im biblischen Hebräisch ist dies ein Wort für „Besitz“. Sie wollen eben dem Fremden kein politisches Recht geben Land zu besitzen. Also letzten Endes haben sie nicht ja und nicht nein gesagt, es hängt freischwebend in der Luft.

Jetzt werde bloß nicht sentimental deswegen, denn Sentimentalität bringt überhaupt nichts. Denn wenn sie nicht irgendwie zustimmen, dass er Sarah begraben kann, dann kann er sie überhaupt nicht begraben. Denn für sie ist er ein Fremder aus dem Irak. Sie könnten sagen: „Nimm diesen Leichnam und geh zurück, wo du herkommst. Von uns bekommst du kein Land!“ Also keine moderne Sentimentalität, wie man jetzt mit diesem Leichnam angemessen umgeht. Er ist Fremder, er bekommt kein Land von ihnen und fertig. Die Frage ist, wenn es so ist, warum haben sie nicht einfach nein gesagt? Sie sind sehr höflich. Aber Höflichkeit hindert einen nicht daran, nein zu sagen. Also auf Japanisch ist es natürlich unmöglich, einfach nein zu sagen. Also sagst du: „Ja, aber ...“. Warum sagen sie nicht nein? Sie könnten sagen: „O, du bist ein großer Prinz, aber leider haben wir kein Land für dich.“ Also könnten wir folgern, dass sie vielleicht offen sind, mit ihm zu verhandeln. Und wir müssen daran denken, dass Abraham in Genesis immer wieder als sehr reicher Mann dargestellt wird. Also sie sagen nicht ja, nicht nein, und sie überlassen es ihm. Also soll er sich überlegen, wie er jetzt weitermachen will, dass es

vorwärts geht. Nun schauen wir, wie es weitergeht.

Es wird also nichts über die Charaktere gesagt im einzelnen, wie Abraham sich gefühlt hat, als er abgelehnt wurde. Wir können ihn nur anhand seiner Worte beurteilen. Was können wir jetzt aus seinen Worten herausfinden? Hier sehen wir erst einmal, dass er in einer ganz anderen Art und Weise spricht als in der ersten Runde. Denn in Vers 4 sehen wir drei kurze Sätze nebeneinander gestellt, wie er sich ausdrückt. Sehr deutlich über alles, was zu wissen wichtig ist. Die jetzige Antwort aber ist ganz anders, denn sie ist ein großer Satz, ein sehr komplizierter Satz mit untergeordneten Satzteilen, die aufeinander folgen. Was passierte? Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass er von den Hethitern gelernt hat, dass man es nicht gerade heraus sagen soll. Man muss eben auch die schlimmsten Dinge mit einer schönen Fassade verpacken; das hat er jetzt gelernt. Er hat auch gelernt „Hethitisch" zu sprechen. Er beginnt mit indirekter Redeweise. Also er beginnt damit: „Wenn ihr wirklich das und das machen wollt...", d.h. er nimmt an, dass sie dem zustimmen würden, „dann hört mir zu und bittet für mich bei Ephron." Jetzt ist das Problem, dass eben dieser Ephron überzeugt werden soll, und das trägt er ihnen auf, damit er dieses Grab bekommt. „Also lasst uns unsere Kräfte zusammen tun, und ihr Hethiter, die ihr Einfluss habt, überzeugt ihn, dass er die Höhle verkauft." Ihm geht es vor allen Dingen um diese spezielle Höhle in Machpelah. Machpelah heißt „doppelt", die „doppelte Höhle". Das ist seine Höhle und die liegt am Ende seines Feldes. Warum beschreibt er sie als am Ende des Feldes liegend? Er will sie überzeugen, dass er sie nicht belästigen würde, wenn jetzt das Grab mitten auf dem Feld wäre, sondern ganz am Rand. „Ich stehe keinem im Weg". So versucht er also, seine Bitte so demütig zu machen wie möglich.

In der ersten Runde wollte er den Begräbnisgrund haben. Gib ihn mir! Ja, für wie viel sagt er nicht und jetzt will er den vollen Preis bezahlen. Im biblischen Hebräisch ist der Begriff „gib" oder „geben" mehrdeutig. Es kann heißen „geben als Geschenk" oder „geben als Verkauf". Jetzt wissen wir auch, warum die Hethiter diesen Begriff vermieden haben und sie sagen nur: „Keiner von uns wird es dir verweigern." Denn wenn sie sagen würden: „Wir geben", kann es ja sein, dass er es als Geschenk versteht, aber sie verstehen es als Verkauf. Abraham hat dieses mögliche Missverständnis im Rückblick verstanden. Jetzt interpretiert er das und sagt: „Wenn ich sagte ´gib`, dann meine ich Bezahlen mit dem vollen Preis." Ich zahle den vollen Preis ohne Abzug. „Ja, ich will euch den vollen Preis bezahlen!" Ja, wie wir in Vers 9 sehen, hier wiederholt er: Es soll ein Erbbegräbnis unter ihnen sein. Das ist das Minimum, ohne das es nicht geht. Ich bin bereit, den vollen Preis zu zahlen. Es kann am Ende des Feldes sein, aber ich will zum Erbbegräbnis dieses Grab haben. Denn in Kapitel 24 sehen wir, wie er seine Knechte zurück schickt in das alte Heimatland Irak um eine Frau zu finden für seinen Sohn Isaak. Also mit anderen Worten: Er möchte nicht eine Heirat haben mit den Kanaanitern. Und so wie er sich nicht mit ihnen verheiraten will, eine Mischehe, so will er auch nicht ein Begräbnis haben unter ihnen. Alles andere ist für ihn verhandelbar, aber deswegen will er nicht aufgeben, dass er ein eigenes Grab separat für sich hat.

Es ist eine große Überraschung, dass jetzt ihm dieser Wunsch erfüllt wird. Er sagt: „Ich habe es dir schon gegeben“, nicht „Ich werde es dir geben“. Das Wichtige ist für ihn: Begrabe deine Tote. Aber wenn das der Fall wäre, warum sagt nicht Abraham: „Dankeschön“, und er geht hin und begräbt sie. Warum geht der Dialog weiter? Wenn wir aber genauer hinschauen was Ephron sagt, dann gibt es eine große Distanz zwischen den schönen Worten und der harten Bedeutung dahinter. Also für ihn als Hethiter, einem Fremden ein Grab zu geben, eine Höhle zu geben, wäre ein Zeichen von extremer Großzügigkeit. Und es ist auch ein wichtiger politischer Akt, denn indem er ihm das Land gibt für das Grab, gibt er ihm auch Bürgerrechte. Das wäre also unglaublich. Abraham wollte ja nur das Grab, aber er sagt: „Nein, nicht nur das Grab, sondern das gesamte Feld gebe ich dir!“ Das kann man nicht ernst nehmen. Abraham konnte unmöglich dieses Geschenk annehmen, denn er würde sich erniedrigen vor der gesamten Gemeinschaft. Er wollte den vollen Preis bezahlen, aber Ephron sagt: „Wenn, dann nur geschenkt“, und darum hat Ephron sozusagen das Ausmaß dieses Deals festgelegt. Ephron sagt zu Abraham: „Also du willst sozusagen, dass ich den Ist-Zustand jetzt verändere nur wegen einem Grab. Nein, nein, wenn, dann nur mit dem ganzen Feld!“

Es gibt diese Ausdrucksweise „wenn ich als religiöser Jude Schweinefleisch essen sollte, dann möge das Fett des Schweines in meinen Bart fließen“. Also wenn du von mir verlangst, dass ich etwas machen soll für dich, was ganz gegen unsere Tradition ist, dann soll es wenigstens so extrem ablaufen, dass ich auch meinen Spaß damit habe. Das ist meine Auslegung dessen, was er sagt, vielleicht liege ich falsch. Wie geht es weiter?

Also, was hier Abraham sagt, bestätigt meine Leseweise. Abraham versteht, es geht jetzt nicht nur mehr um die Höhle an sich, sondern es geht darum: „Kauf das Feld mit der Höhle oder es gibt gar nichts.“ Jetzt spricht er gar nicht mehr über die Höhle sondern nur über das Feld. Er hat den Punkt verstanden. Er sagt: „Gut, ihr wollt, dass ich das ganze Feld kaufe. Ich kaufe das ganze Feld!“ Aber er muss das Spielchen mitspielen und er muss jetzt so höflich klingen wie die Hethiter. Schaut auf die Zeitformen. Ephron sagt praktisch: „Ich habe dir das Feld schon gegeben“, und Abraham reagiert, macht mit und sagt: „Ja, ich habe das Feld schon gekauft!“ Also sagt er: „Ich habe euch das Geld schon bezahlt.“ Damit sagt Abraham: „Ich will es kaufen!“ Sie müssen ihm das Feld geben, weil er das Geld schon gegeben hat. Stellt euch vor: Hier ist dieser alte Mann. Die Frau ist gerade gestorben, mit der er fast 100 Jahre gelebt hat. Die Hethiter manipulieren ihn nicht nur dahingehend, dass er jetzt eine Abmachung trifft, ein Geschäft, was er gar nicht wollte, sondern sie zwingen ihn, dass er ihr Spiel mitspielt, denn sie sprechen indirekt und sie zwingen ihn dazu, ebenfalls indirekt zu sprechen. So bekommt Abraham unser Mitgefühl, denn sein Herz ist gebrochen und er muss das Spiel der Hethiter mitspielen.

Ja, es geht hier noch weiter mit Ephron. Wir sehen hier in Vers 15: Er sagt: „400 Schekel ist das Feld wert. Ein Feld, das 400 Schekel wert ist, ist nichts zwischen uns. Wichtig ist, dass du deine Tote begräbst.“ Er sagt: „Das ist der Preis des Feldes.“ Als Abraham sagte: „Ich bezahle den vollen Preis“, war das

nicht genug für Ephron. Die Frage ist, das harte Faktum: Wie viel sind 400 Schekel? Ist es viel oder wenig? Wenn wir andere Zahlen in der Bibel anschauen, sehen wir, dass es eine Menge Geld ist. Am Ende von Samuel kauft David Land, wo der Tempel gebaut werden sollte von anderen Kanaanitern. Das ist Land in der Hauptstadt, nicht irgendwo ganz weit draußen bei Hebron, und David wollte den vollen Preis bezahlen. Und der volle Preis ist 50 Schekel. 100 Jahre später war wahrscheinlich eine Inflation dahinter. Also, er verlangt hier acht mal mehr als den Preis, den David für ein Stück Land in der Hauptstadt zahlte. Oder bei Jeremia in seinem Land Anatot, da geht es um ein Feld, das wird für 17 Schekel verkauft. Das wäre also der Wert des Landes beim vollen Preis. Also Ephron sagt: „Okay, was ist schon 1 Million Dollar zwischen dir und mir?" Und so bestimmt letzten Endes eben Ephron wiederum die Bedingungen des Geschäfts. Früher sagte er: „Keine Höhle! Das ganze Feld oder nichts!" Jetzt sagt er: „Nicht den vollen Preis. 400 Schekel oder nichts!" Und wir verstehen: Abraham versteht wiederum den Hinweis. Jetzt steht: Abraham sagte gar nichts und hörte nur zu. Die Zeit des Redens ist vorbei.

Wir sehen in Vers 16, wie jetzt das Gewicht dieses Geschäfts, dieser Transaktion, wie er jetzt das Geld dort ihm darbietet. Abraham unterschreibt nicht einfach einen Scheck. Und er zieht nicht einfach das Geld aus seiner Hosentasche. Also besorgt er das Geld (Silber) in Säcken und legt es dorthin, dass es gewogen würde. Abraham bezahlt mit dem besten Silber, was erhältlich war zum Verkauf. Jetzt auf ein Mal beginnt wieder der Erzähler mehr zu erzählen als vorher. Warum kommen jetzt diese ganzen Einzelheiten ab Vers 17 – 20? Denn der Erzähler hätte ja auch sagen können: Nachdem er das Geld dargelegt hatte, bekam er das Feld und die Höhle darauf. Jetzt wird es wieder sehr spezifisch: Das Feld und die Höhle auf dem Feld. Und die Bäume auf dem Feld. Und die Umrisse des Feldes. Warum jetzt auf ein Mal diese Details? Das hört sich an, als sei dies zitiert worden von einem Verkaufsdokument. Und man hat im Vorderen Orient Verkaufsdokumente gefunden, die genauso strukturiert waren. Und wenn ihr Häuser oder Wohnungen gekauft habt, dann habt ihr auch viele Details in dem Vertrag, die an sich selbstverständlich sind, aber nicht aufgeschrieben sind. Wenn du jetzt eine Wohnung kaufst, steht nicht einfach nur „du kaufst eine Wohnung", sondern alle Einzelheiten und was dazu gehört, wird genau spezifisch vom Anwalt darauf notiert.

Also, wo wir jetzt hier weiterlesen, sehen wir, wie die Maske auf dem Gesicht der Hethiter langsam fällt. Die Maske fiel schon von Ephrons Gesicht, als er sagte: „Was ist eine Million Dollar zwischen uns?" Wenn aber die Zeit des Redens vorbei ist und die rauen Realitäten kommen, dann ist keine Zeit mehr für Gerede. Bis jetzt ging es einfach nur um die Säcke von Silber. Und es ging um dieses spezielle, spezifische Grundstück als Eigentum. Das ist eine Geschichte zwischen Abraham und den Hethitern.

Jetzt gehen wir zurück zu der größeren Frage: Warum erzählt die Bibel diese Geschichte? Warum soll es erzählt werden, wenn die wichtigsten Ereignisse im Leben der Patriarchen z. B. ausgelassen werden? Und wichtiger noch: Warum wird es jetzt erzählt gegen den ideologischen Kampf der Bibel,

gegen die Anbetung der Toten? Ich will es kurz sagen: Die Geschichte wird erzählt, weil sie zeigt, dass Gottes Verheißungen nicht einfach kommen. Von Anfang an hat Gott an Abraham, Isaak, Jakob usw., eine doppelte Verheißung gegeben. Zwei Verheißungen, die letzten Endes eine sind. Wenn man auf die ersten Worte an Abraham schaut und wie sie wiederholt werden in den dazwischen liegenden Kapiteln, also die Kapitel zwischen Genesis 12 und hier, Kapitel 23, sehen wir die Verheißungen Gottes immer wieder wiederholt. Auf der einen Seite verheißt Gott dem Abraham einen Nachkommen, einen Samen seiner selbst, auf der anderen Seite verheißt er ihm ein Land, das er sein Eigen nennen sollte. Und es gehört zusammen, denn die Verheißung eines Sohnes bedeutet die Verheißung von Ewigkeit. Denn die Söhne werden Söhne haben, usw., d.h. die Linie, die Nachfahren Abrahams gehen immer weiter bis zur Ewigkeit.

Und die Verheißung des Landes: Denn er wird zu einem großen Volk werden. Ein großes Volk braucht ein großes Land. Wir sehen diese beiden Verheißungen wiederholt, aber auch zunichte gemacht, immer wieder. Bezüglich des Sohnes: Ja, du wirst Nachkommen haben. Deine Nachkommen werden so viele werden wie die Sterne am Himmel. Aber nichts passiert. Und das führt so weit, dass die Engel kommen und ihm zum x-ten Mal verheißen, dass er einen Sohn bekommt und Sarah, die das mithört, lacht. Was sie sagt: „Ich habe nicht mehr die Periode. Und mein Mann ist alt, 100 Jahre alt. Also wie soll das gehen? Also vielleicht war Sarah etwas voreilig, aber nach 25 Jahren kann man schon die Zeit erwarten, dass Gott ein Wunder tut. Aber was viel erstaunlicher ist, dass Abraham auch lacht. Als ihm zum x-ten Mal die Verheißung gegeben wird, fällt er auf sein Gesicht und lacht. Er möchte also nicht, dass jetzt die Botschaft Gottes sich erfüllt. Er versucht auch zu Gott höflich zu sein, er sagt: „Okay! Nimm doch Ismael und wenn du dann ihn dafür nimmst, dann ist es in Ordnung für mich.“ Und nur nach diesen wiederholten Verheißungen und Rückschlägen tritt ein, dass Isaak letzten Endes geboren wird. Gegen die Naturgesetze, denn Sarah hat nicht mehr ihre Periode. Und Abraham ist so alt. Also in Könige ist David vielleicht 60, aber Abraham ist schon 100.

In Genesis 22 treibt es dann Gott auf die Spitze, indem er eben Abraham sagt, dass er den Sohn, den verheißenen Sohn opfern soll. Und Abraham gehorcht und er setzt das Messer an den Hals an und gerade wo er durchziehen will, erst dann kommt der Engel und sagt: „Nein, jetzt ist es genug. Jetzt weiß ich, dass du ein gottesfürchtiger Mensch bist.“ Also, die ganze Beziehung zu dem Sohn ist sehr dramatisch und nimmt die Aufmerksamkeit jedes Lesers in Anspruch. Aber wenn wir die dazwischen liegenden Kapitel sorgfältig lesen zwischen 12 und 23, sehen wir, dass das Drama des verheißenen Landes parallel durchläuft. Gott sagt zuerst: „Deine Söhne werden dieses Land erben.“ Dann sagt er: „Du wirst dieses Land erben. Du wirst es als Erbbegräbnis erben. Und du wirst es von den Stämmen Kanaans bekommen.“ Und er nennt ganz genau die Hethiter. Wie muss sich jetzt Abraham gefühlt haben, als er vor den ganzen Hethitern stand und jetzt darum betteln musste, ein Loch im Boden zu bekommen? Gott sagte ihm: „Das ist sowieso dein Land, nicht deren Land!“ Aber er hat noch nicht einmal ein eigenes Erdloch, das er sein Eigen nennen kann.

Wie hat er sich gefühlt? Was ist Gottes Verheißung wert, wenn ich auf diese Situation zurück geworfen werde? Hier stehe ich alt, alleine und werde betrogen von diesen Hethitern. Und ich, der ich die Verheißung habe, das Land zu bekommen, muss jeder Forderung von diesen Leuten nachgeben. Kein Feld, keine Höhle, sondern das Feld, und noch zu diesem vollen Preis: 400 Schekel. Wie hat er sich gefühlt? Der Erzähler sagt uns das nicht, denn es gibt keine Innenansicht von Abraham. Sehr wichtig ist auch Kapitel 22 davor, als ihm gesagt wurde, er soll Isaak opfern. Da gibt es keine Innenansicht Abrahams. Was muss er gefühlt haben? Nach 25 Jahren kommt der Sohn und jetzt sagt Gott ihm: „Schlachte diesen Sohn!" Aber der Erzähler sagt nicht, wie er sich fühlte dort, und auch nicht jetzt. Abraham handelte, so gut er konnte, dort, indem er Gott gehorchte. Und wenn es sein muss, dass er diesem Geschäft zustimmt, das von den Hethitern bestimmt wurde. So haben wir in Kapitel 22 und 23 die beiden wichtigsten Prüfungen in Abrahams Leben. Das eine ist die Versuchung, die Prüfung wegen dem Sohn und seinem Nachkommen. Und hier die größte Prüfung bezüglich der Verheißung des Landes. Wenn die Verheißung des Sohnes für euch wichtiger erscheint als die Verheißung des Landes, dann denkt daran, dass die Prüfung bezüglich des Landes in gewissem Sinne schlimmer ist als die erste. Denn die Prüfung, dass er jetzt auf dem Berg Moriah den Sohn opfern soll, ging ja glücklich aus, denn Isaak überlebt. Aber Abraham stirbt, ohne zu wissen, ob die Verheißung des Landes jemals erfüllt würde. Alles was er weiß: Als er das Erdloch brauchte, musste er 400 Schekel Silber bezahlen. So sehen wir, dass diese beiden Geschichten am Ende von Abrahams Leben ein sich ergänzendes Paar bilden, die die Prüfungen in Abrahams ganzem Leben zu einem Höhepunkt bringen. Die Prüfung des Sohnes und die Prüfung des Landes. Und so, wie sie parallel liefen von Kapitel 12 bis hier, so werden hier die beiden Höhepunkte zusammen gebracht.

Also wir sehen: Diese Geschichte ist wirklich wert, erzählt zu werden trotz des ideologischen Problems, denn es dramatisiert ein Problem, das zentral ist für die Bibel. Das ist nämlich die Distanz, die Entfernung und auch manchmal die Spannung zwischen dem, was Gott verheißt und dem, was passiert. Gottes Verheißungen werden letzten Endes erfüllt, immer. Aber manchmal ist das Leiden, was der Empfänger der Verheißung durchmachen muss, sehr herzzerreißend. Also, wenn du denkst, dass das, was Gott dir verheißt, schnell geliefert wird, dann bedenke, dass Gott sich Zeit nimmt dafür.

Vielen Dank!

MEIR STERNBERG (Ph.D.), Tel Aviv, ist Professor für Poetik und vergleichende Literaturwissenschaft an der Tel Aviv University. Internationale Vortragstätigkeit in Amerika und Europa im Bereich der Literatur des Alten Testaments. Herausgeber der führenden Fachzeitschrift zur Literaturwissenschaft, „Poetics Today". Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze zur biblischen Literatur des Alten Testaments. Israel-Preis Laureat.

Meir Sternberg

The Double Cave and the Bible's Art of Dialogue (Genesis 23)

We are now jumping back in time to patriarchal times to the story in Genesis 23, of how Abraham bought the cave of Machpelah for the burial of Sarah. And the story, if you look at it, mostly consists of a long dialogue between Abraham and the Hethites who own the land that he wants to buy. But before we come to the details of the story itself we need to face a much bigger problem. And that is: Why was the story told in the first place? Now this is a real question. Because first of all the story looks trivial. If you remember the book of Genesis: The book of Genesis is a book that not only tells us patriarchal history. It tells universal history. As we know it starts with the creation of the universe and then goes on, not with the affairs of Israel and all the patriarchs but with universal affairs. Some of them are bad like the flood, some of them are worse, maybe like the tower of Babel. So compared to these large events in the history of mankind and the history of the patriarchs, why tell this story about the cave? And moreover, this is one of the longest stories in Genesis in terms of space. And this space could be used for a lot of other stories that we might have considered more important.

So that is the first question in terms of the relative unimportance of the story. But the problem goes deeper because the problem is not just a matter of artistic proportion, but it's a matter of ideology. It is a problem of ideology because the Bible has a constant and major fight against the ceremonies having to do with death and funerals and things like that. That is one of the reasons why the Bible so hates Egypt. Not just because Egypt is the land of slaves. And a slave is one who has lost the image of God because he can't choose. So a land of slaves is for the Bible the place of the worst abomination. But apart from that the Bible hates Egypt because ancient Egypt was all about the culture of death. An Egyptian, especially if you were not just the Pharaoh but an aristocrat, spent much of his life preparing his grave. And on the other hand the Bible is a culture of life so much, so that "taking care of oneself" is a commandment in the Bible. Just as keeping observing the Sabbath is a commandment, you should very much guard your souls. In other words: Do not harm yourselves without necessity.

So it's a head-on clash between the culture of death and the culture of life. That is why in Biblical law there are laws against excessive grief, excessive mourning for the dead. For example, there is an explicit law that says that you should not scratch your face when you are mourning for your

beloved ones. And moreover it's not just a matter of the culture of life versus the culture of death. It is a matter of the conception of holiness. **To the Bible nothing is holy except two things: One is God, the other is the image of God in man.** These are the only things that are holy. The temple isn't holy. The sacrifices made to God are not holy. They are only at most vehicles for the holy or expressions of some attitude to the holy. And in this sense the concept of holiness is never a concept that is involved with things. To regard even the Temple, the holy Temple, to regard it as holy in the eyes of the Bible, is simply worship of false Gods. Because the tangible concrete, the thing is never holy. And just as the Temple is not holy, so then you might say, even more so our graves. The Bible doesn't want the people to spend their life or to spend part of their mental energy visiting graves.

And if you find it difficult to believe then just look at the end of Deuteronomy which describes the death of Moses. There you find in the last eight verses that Moses dies alone on the mountain. Alone except for the company of God. And there is the very mysterious verse about his burial. I translate literally: "And he buried him in the land of Moab ...". Who is he? There is nobody there. The only possibility is God, because he is the only one who is there. In other words: God did not want us to know where Moses is buried so that there will be no pilgrimage to the grave of Moses, because a pilgrimage to a grave is idolatry. And this is also why the holy cave of Machpelah which Abraham buys here – I mean „holy" in terms of today, I mean everyone regards it as a holy place; the Bible doesn't. In Machpelah Sarah is buried now, Abraham will be buried later, then Isaac will be buried with Rebekkah and Jacob will be buried with Rachel/Leah. So you might think there the patriarchs with their wives are buried, it must be a holy place. But outside this chapter, outside Genesis, the cave of Machpelah is never mentioned in the Bible again. Never! So why?

And the reason is clear: Just because the Bible doesn't want to have much business, you know, with the graves of the dead, holiness must not be materialized, not in a temple, not in a grave. Now the question is: If so, why is the story told? It's not only a relatively unimportant story, a story about an unimportant thing, a grave, but it is a story that goes straight against Biblical ideology. Because it might encourage a worship of the dead. So, I mean, we have this big question. I don't want to answer it now. But we have to understand, there is this big question hanging over the whole story and I hope we will find an answer to it. So we can keep this question in mind and get down to the details of the story. And for the story in Kings I apologize for the length of reading of the whole. This apology holds even more true of the present story where we really have no time to go into any important details. But I do hope that in the little time we have we will again manage to perceive something of the spirit of this tale.

Let us look at the text: Sarah died in Hebron, in the land of Canaan. And Abraham came to mourn for Sarah and to weep for her. Then Abraham got up before his dead and spoke to the Hethites, saying: „I am an alien and a resident with you. Give me a holding for a burial ground with you and I will

bury my dead out of my sight." The Hethites answered Abraham, saying to him: „Hear us, my Lord. Thou art a great prince amidst us." In the original it is an „Elohim prince", a great prince, amidst us. „Bury thy dead in our choicest burial grounds. No man of us will deny thee his burial ground to bury thy dead." So on the face of it, what we have here, is a kind of ideal harmony between the two sides. Abraham requests the Hethites for a burial ground, and what they do is that they seem to offer him more than he asked for. But if things are so harmonious why does the dialogue go on? Because if they said: „Yes, of course, you are such a great prince among us", then he would go home and take the corpse and bury it. Why are there four further rounds of dialogue in the story? So this is again the Bible's art of indirection which tells us that apparently the harmony is only on the surface.

So let us look again at those verses, again what Abraham requests and what the Hethites offer. So actually what he as usual does is simple and forthright. He describes his political status. He is an alien and a resident, and he asks for a burial ground so that he can bury his dead. Now look what they say: „Hear us, my Lord. Thou art a great prince among us." They seem to be offended by his humble self-description. As a sojourner and a resident. „You are a stranger? You are an alien? No, you are a great prince! Don't call yourself such ugly names! Thou art a great prince among us." Now he says, he wants a grave and they say: „Bury thy dead in our choicest burial grounds. Because no man of us will deny these burial grounds to bury thy dead. There is no one here who is saying „no", if you say you want to bury your dead, your wife, among us."

But if you look at their words, the words do not amount to „yes". Because what does it mean: „Bury thy dead in our choicest burial grounds?" What he needs is not several choicest burial grounds, what he needs is one burial ground. He can't bury his wife in more than one place. So if you tell him that you can bury your dead in our choicest burial grounds you say nothing. Nothing dramatic. He can't bury her anywhere. And when they add and say: „No man of us will deny thee his ground", they don't even say „every man of us will give you." He says: „Give me!" They say: „No man of us will deny you." In other words: „No man of us will not give you." So what they say amounts to nothing. And on the face of it, it looks fine. But words cost nothing. On the other hand, what he said, is really significant. He describes himself as an alien and a resident and so a man without political rights. So he has no right to buy land and he wants the land to be his. He has no right for this. And apparently they do not want to give him any land. That's why they say: „You bury, whatever happens, you don't bury her in a land of your own. You bury her among us." And the key to all this lies in a very humble word. When he says: „Give me a holding for a burial ground!" Now in Biblical Hebrew a holding is a word for possession. So it's the keyword because what he wants is possession of the land. They do not want to give an alien and a resident the political right to possessing land. So in fact they haven't said „yes" and they haven't said „no". They leave it in the air.

Now please don't be sentimental about it, because sentimentality will lead us nowhere. If they don't agree to somehow let him bury Sarah, he

can't bury her. Because to them he is an alien from Iraq. Iraq I mean Mesopotamia as it's called in Biblical times. They in effect might say to him: „Take your corpse and go back to where you came from! We are not going to give you land." So please no sentimentality duty to the dead, and so forth. To them he is a foreigner and again the big words mean nothing. „You're a great prince", and so forth. Nonsense! What they say is: „We are not going to sell you any land". They don't repeat the word „holding", they don't repeat the word „give". He says: „Give us!" They say: „No one of us will deny you." So the question is: If so, why didn't they say no? They are very polite. But as you know politeness doesn't prevent one from saying no. In Japanese for example, if you take a modern example, it is considered not done to say no. So what you do is you say: „Yes, but...". So why don't they say no? You can say: „You are a great prince", and so forth, „but sorry, there is no land". So what we can conclude is that perhaps they are ready to negotiate. And we have to remember that Abraham is described throughout Genesis as a very very rich man. So they don't say yes. They don't say no. They leave him to, as we say in English, make the running, to go ahead, to find a way to proceed. So let us see how he proceeds. That comes next.

Abraham spoke to the people of the land, the Hethites, saying: „If you wish to bury my dead out of my sight, hear me and intercede for me with Ephron that he will give me the cave of Machpelah which is his, which is at the edge of his field, at the full price. Let him give it to me amidst you as a holding for a burial ground." Now again the Biblical narrator tells us nothing as in the story in Kings. There is nothing, no information given about the characters in a life. Neither about what the Hethites really wanted, nor about how Abraham felt when he found his request in effect half rejected. What we can judge is only from his words. So what can we judge, what can we find out from his words? First of all he now speaks in a completely different way from what he spoke in the first round. Because look again: What he spoke in the first round is composed of three short protective sentences: "I am an alien resident among you", "give me a burial grave, a holding for a burial grave among you" and "I will bury my dead". Three short sentences that follow one another. Very explicit about everything, about his status, about what he wants. And suddenly if you look at his present response, it's completely different. It's composed of one very long sentence, a very complicated sentence with subordinate sentences following one upon another.

What happened? Well, I think that the most probable hypothesis is that he learns from the Hethites that you don't speak straight. That there must be a nice dressing, a nice front to even the darkest things you are planning. For example the way they speak, they call him „a great prince with the choicest of graves", and it amounts to nothing. So he must learn to speak „Hethite". So what he does is he starts with indirections. So look at how he proceeds now. He starts and says that: „If you wish to bury my dead out of my sight." What does it mean? It means that he pretends that they said „yes". He says: „If you really want to do it as you say, hear me and intercede for me with Ephron". That's how he pretends that they said „yes". And the problem is to

convince this person Ephron to sell the cave he has. So Abraham now says: „Let us join forces, right? And you, who have influence with him, talk to him that he will sell me the cave.“ And he has in mind a very particular cave, the cave of Machpelah - Machpelah means „double“-, the double cave. Which is his, which is at the edge of his field. Why does he describe that it is at the "edge" of his field? Because he wants to convince them that he will not be a nuisance to them, I mean, to be not in the middle of the field where they have to work and so forth. It is at the edge of the field, I will be in nobody's way. And so, in other words, he tries to make his request as simple as possible. Moreover he goes on "... at the full price that it will be given to me". That is, he in fact interprets what he said before. Before, in the first round, he said: „Give me a holding for a burial ground!“ What does "give me" mean? Give me for nothing?

In Biblical Hebrew „give“ is an ambiguous word. It may mean „give“ as a gift and it may mean „give“ as something sold. And now we understand why the Hethites didn't want to use the word „give“. They said: „No one of us will deny.“ Because if they said „give“, he might understand it as if they agreed to give him a gift. So Abraham apparently understood it, in retrospect, this possible misunderstanding. And now he interprets what he said. He said: „When I said 'give me', what I meant is at the full price let it be given to me!“ The full price. I don't want any reductions. I don't want any favours. Yes, no discount! What I am willing to pay, the full price. So please don't misunderstand. I didn't mean a „gift“! And after all this he said: „It is at the edge of the field, I am willing to pay the full price.“ Finally he has apparently softened them. Finally he repeats his request: As a holding for a burial ground. This is his minimum. On this he is not willing to compromise. In effect he says: „I'm willing to be at the edge of the field. I'm willing to pay the full price. But I'm not willing to give up the possession of the grave". Why? Because in the next chapter, chapter 24, we see he sends his servant back to the old country, to Iraq, to find a wife for his son Isaac. In other words, he doesn't want to marry with the Canaanites. And just as he doesn't want to intermarry with them, he doesn't want to bury his dead among them. That is why he is so firm about this. He is willing to give way in everything but not in the possession. In other words, a grave of his own.

So we go on quickly. Ephron was sitting among the Hethites and Ephron the Hethite answered Abraham in the hearing of the Hethites of all who came at the gate of the city, saying: „No my Lord, hear me my Lord.“ You will remember they called him a great prince, and he continues: „My Lord, hear me! The field I've given thee and the cave that is in it, I've given thee. Before the eyes of my people I have given it to thee. Bury thy dead!“ It's a surprise, isn't it? I mean perhaps we have suspected the Hethites for nothing. Because look at what he says! He says: „I have already given it to you!“ Not: „I will give it to you!“ „I have already given it to you!“ And the important thing is for him: „Bury your dead!“ But again the question is: If this is the case, why didn't Abraham say: „Thank you very much“, and go to bury his dead? Why does the dialogue go on? And again, if we take a harder look at what Ephron says, then we see again that there is a large distance between the nice words

and the hard meaning behind. What gives away his show, Ephron's show, is of course that he says again, if you look at the words: „The field I've given thee and the cave that is in it, I've given thee!" That is for a citizen and he is a Hethite citizen. To give an alien a cave is really an extraordinary act of generosity. And also it is a very significant political act. Because in giving him that land, he gives him citizen rights. So that will be incredible. But he doesn't give the grave alone, the burial ground alone. He says: „I give you the field, the whole field! Abraham said: „I want the grave at the edge of the field." He says: „No, I give you the field and I give you the cave in it." This we can't take seriously. And in fact Abraham can't take such a gift, you know, because he would humiliate himself in front of the whole community. In other words, he understands that he can't say: „Thank you". And he doesn't want to say: „Thank you". He doesn't want to receive any gift, he offered to pay the full price. He knows that what in fact Ephron has done, Ephron has set the terms of the deal. So behind those fine words, what Ephron is saying is: „Look Mister, you want me to break the status quo in your favour. If so I'm not going to do it for a cave at the edge of the field. If you want, then buy the whole field and then we will talk business."

I don't know if you know there is a famous Jewish story which is made into a play. And it says: there is a character who says, that if I, a religious Jew, am going to eat pork, let the fat spill over into my beard. In other words, what he says is: „If you want me to do this thing which is so in your favour, so against our will, then at least make it worth my while." Now this is of course my interpretation of what he says. Maybe I'm wrong. But let us look at the immediate continuation.

How does Abraham understand it? And Abraham in verse 12, Abraham bowed before the people of the land and he spoke to Ephron, all the people hearing, then saying: „If thou would only hear me. I have given the price of the field. Take it from me and I will bury my dead there." So what Abraham says confirms my reading. Abraham understood that now the talk is not about the cave. The talk is about the field and the cave in it. I mean either you buy the field with the cave in it or nothing. So he does not talk about the cave any longer. He talks about the field. He got the point. And so first of all he says: „Okay, you want me to buy the field. I want to buy the field." But he has to play the game, you know? And to sound as polite as the Hethite. So look at the tenses he uses. Just as Ephron has said: „The field I have given thee already and the cave that is in it I've given thee", so Abraham now says: „I have given the price of the field. If you have already given, I have already given the money." So if you say: „I've given the money", that means that I agree to it and at the same time I sound polite and in effect he says: „If you don't take the money, I don't bury my dead. I mean you have to take the money from me because you have already given me the field."

Now just imagine the situation. There is this old man whose wife just died. I mean the wife with whom he's lived almost a hundred years. And those Hethites not only manipulate him into a deal that he is not interested in, but they force him into playing their game. Because they don't speak explicitly. What they speak is indirectly

and they force him to speak the same way. And of course our heart goes out to Abraham. You know he is alone, faced by all these Hethites and having to know to play the game while his heart is probably broken, but he has to play the game. And the game goes on. I mean, Ephron doesn't give up so easily. So Ephron answered Abraham saying to him: „Hear me my Lord! Hear me my Lord! A piece of land worth four hundred silver Shekels. What is that between me and thee? Bury thy dead!" Again very kind, very generous, right? You say: „What is four hundred Shekels of money between people like ourselves? He says: „A field worth four hundred Shekels is nothing between us. The important thing is that you bury your dead." But again, what does he actually say? Actually, of course, he says: „This is the price of the field." In other words, when Abraham said he is ready to pay the full price, that was not enough for Ephron. And the key again lies in the hard facts: How much is four hundred Shekels? Is it much or is it little? If you look at other figures in the Bible you find that it is a lot of money.

Let me give you one example. At the end of the book of Samuel, David buys from another Canaanite - the Hethites are Canaanites -, the plot of land where the Temple is to be built. So there is a plot of land in the capital. Not, you know, somewhere remote like the hole near Hebron. And he pays the full money. He says: „I don't want any gifts", like Abraham. He says: „I want to pay the full money". And the full money is fifty Shekel, hundreds of years later! Then there is probably a devaluation in between. So he asks him eight times as much as David paid for a plot of land in the capital. Or take another example, in Jeremiah where there is described a sale of a field and the field is sold at Anatot. It's the home town, the home village of Jeremiah. And the field, is said, is sold for seventeen Shekel. So this more or less will be the worth of the land at the full price.

So Ephron in effect says to him: „Look, what is a million dollars between you and me?" And in fact he now sets again the terms of the deal. Earlier he said: „No, no cave. The full field or nothing!" And now in fact he says: „No full money, no full price. Four hundred Shekel or nothing." And then we find that Abraham again understands the hint. Because this time Abraham says nothing. It's written: "Abraham listened". There, I mean, the time for talk has passed. Abraham listened to Ephron, he listened well, you know, to what Ephron meant. Not to what he said. "And Abraham weighed out for Ephron the silver that he had named to the weight current, in the hearing of the Hethites four hundred Shekels of silver according to the weight current among the merchants". Look how heavy the verse is, how all the details. What I mean is, Abraham doesn't sign a check. And he doesn't pull out of his pocket the money. Note what the verse says: Abraham weighed out the money. That is Abraham came with sacks of money and weighed them, because the four hundred Shekels is a matter of weight. Weighing done in front of the whole community. So now look again at the verse: "And Abraham weighed out for Ephron the silver that he had named in the hearing of the Hethites". In other words, the price that he had said in the hearing of the Hethites, four hundred Shekels of silver. And not only that! But he adds according to the weight current among the

merchants. This is the Biblical phrase meaning the best money possible. In other words: It's accepted everywhere. So Abraham in effect pays not just the four hundred. But he pays with the best silver that is available. And then finally we see the silent narrator suddenly become talkative. The narrator who was so sparing of speech, who told us nothing in effect during the tale, now suddenly becomes talkative. He starts to talk. So the field of Ephron is in Machpelah, east of Mamre. The field and the cave which is in it and the trees in all the field and all the borders round about was made over to Abraham as his possession before the eyes of the Hethites, all who came in at the gate of the city. Then Abraham buried Sarah his wife in the cave of the field of Machpelah, east of Mamre, that is Hebron, in the land of Canaan. The field and the cave which is in it were made over to Abraham as a holding for a burial ground by the Hethite.

The question is: Why all these details? Because the narrator could have simply said: And then after he weighed out the money he got the cave. And all the field and the cave in it. Instead what we have is a specification. The field and the cave in it. And the trees in the field. And exactly the contours of the field. Why all these details? It sounds as if it is quoted from a bill of sale. And in archeological findings over the last decades bills of sale were found in the ancient Orient which were exactly like this. I suppose many of you have bought apartments. And then you find it, if you look at the text of it, is reminiscent of this because it contains a lot of details that should have been understood by themselves. When you sign a contract, it says not just „you buy the apartment" but there is a closet in here, there is this kind of gadget and so forth. And the lawyers, you know, make a point of specifying it. So what I want to say is that as the story moves forward, the mask over the faces of the Hethites is slowly dropping. The mask is already slipped from Ephron's face when he said: „What is a million dollars between us?" But when the time for talk has ended and the hard reality is coming there is no longer any doubt. All the time it was about sacks of money and for this return, for this specified possession. So this is the story between Abraham and the Hethites.

But now let's return to the bigger question: Why does the Bible tell the story? What is so significant about the story that it should be told when the most important events in the life of the patriarchs and in the life of humanity are omitted. And more important: Why is it told against the Bible's ideological fight against the worship of the dead?

So let me give the answer very briefly. The story is told because it shows how God's promises do not come easily. What I mean is this, that from the beginning God has promised to Abraham and then of course to Isaac and to Jacob and to the people as a whole. He has made in effect a double promise, two promises that are in fact one. If you look from the first words spoken by God to David and then repeat it through all the intervening chapters between Genesis 12 and this chapter of Genesis 23, you find this promise of God repeated again and again. On the one hand God promises Abraham a seed of his own and on the other hand he promises him a land of his own. And these two promises are one because on the one hand the promise of seed,

of sons, means a promise of eternity. In other words: Sons will have sons and so forth. And so the line will go throughout history in time. And on the other hand there is a promise of land because if you grow as God tells him from the first promise: "You will grow into a great people". A great people needs a place for living. So what you find is two promises repeated again and again. In the case of the son, God keeps repeating to him: „You'll have sons and your descendants will be as many as the stars in the sky." But nothing happens. So much so that there is a story that the angels come and promise him, for the who knows what time, that he will have sons. And Sarah hears it from the tent and she laughs. What she says is: „I no longer have periods and my husband is old. He is a hundred years old. So what do you come and promise me a son?" Okay, so Sarah, you can say, is perhaps a little hasty. Even though after the twenty five years the time has come from God to fulfill his promise. Twenty five years! But what is much more astonishing is that Abraham laughs as well. Because when God comes, God himself comes and promises him, for I don't know what time, that he will have a son, Abraham falls on his face and laughs. I mean he is polite. He doesn't want to show God that he laughs. So he falls on his face and laughs. And he says very politely: „May Ismael live before you. That is not the son from Sarah but the son from Hagar. I mean, if you keep him, that's okay." And it is only after all these repeated promises and frustrations that Isaac is finally born. Against the laws of nature because Sarah has no longer her period, as she said, and Abraham is so old. I mean, in Kings they said that David was old. How old was he? He was probably in his sixties. Abraham is a hundred years old. And then what you find is that God drives this long suffering to a limit. In the chapter before this, in Genesis 22, he says: „Take the son of yours and sacrifice him in the place where I will show to you." And Abraham obeys and only when he puts his knife over the throat of the son as he was going to cut it, then the angel says: „No, don't do anything because now I know that you are a God-fearing man." So the whole business with the son is very dramatic and occupies the attention of almost every reader. But if you read those intervening chapters carefully, the chapters between 12 and 23, you will see that the drama of the land promised is running parallel, because God keeps repeating himself to Abraham. He says: „The land first" – you look at the phrase for yourself. First he says: „Your sons will inherit this land." Then he says: „You will inherit this land." And you will again see that the word is used in chapter 23: „You will inherit it as a holding" and "you will get it from the tribes of Canaan". And he names the Hethites among them.

So what must Abraham have felt when he now stands before the company of the whole city, of the men, of the Hethites and he has to plead for a hole in the ground? God has told him: „The land is yours! Not theirs." But he doesn't even have a hole of a ground of his own to bury Sarah. What must he have felt? What is God's promise worth that I'm reduced to this situation? Here I stand old, alone and being blackmailed by those Hethites. And I, who according to God, have inherited the land, am forced to obey every demand of theirs. Not a cave but a field. Not the full price but four hundred Shekels of silver. What must he have felt? The

narrator never tells us. Because there is no inside view of Abraham. And, significantly, in the chapter before it, in chapter 22, when he is told to sacrifice his son, there is no inside view either. What must Abraham have felt after twenty five years of repeated promises and repeated frustrations? A son was born to him. Now God tells him: „Go and slaughter the son for me!" But the narrator doesn't tell us what he felt then and he doesn't tell us what he felt now. What we have is Abraham acting for the best as far as he can. He is going to do the deal that is dictated by the Hethites.

So in this sense we have in those two chapters, chapter 22 and chapter 23, the two supreme trials in Abraham's life. One is the trial for the promise of the son, of the seed. And here we have the supreme trial for the promise of the land. And if the promise of the son seems more important to you than the promise of the land, remember that the second trial, the trial of the land is in a sense even worse than the first. Because in the trial of the son, God told him to go to the mountain of Moriah and sacrifice Isaac there. Happily, Isaac survives. But Abraham dies without knowing if the promise of the land will ever be realized. All he knows is that when he needed a hole in the ground, he had to pay four hundred Shekels for it. So, as we see, these make a pair, these two stories at the end of Abraham's life make a complementary pair. Which brings to a climax the trials of Abraham's whole life.

The trial of the son and the trial of the land, now just as they were run together throughout the intervening chapters 12 to this one, so are the two climaxes brought together. So in effect the story is worth telling for the Bible, despite the ideological problem. Because it dramatizes a problem that is central to the Bible. And that is the distance and sometimes a tension between what God promises and what happens. God's promises are finally realized, always! But sometimes the suffering that the beneficiary of the promise suffers on the way is really heart-rending. So the Bible in effect tells us, if what you expect is a promise by God and you expect a swift delivery, forget it! God acts in his own ways and he tries you all the time.

Thank you very much.

This manuscript was produced from an audio-file. For original reference please refer to the audio-file which is included on the CD-ROM.

MEIR STERNBERG (Ph.D.), Tel Aviv, is Professor of Poetics and Comparative Literature at Tel Aviv University. International lecturing in America and Europe on literature of the Hebrew Bible. Editor of the leading journal on literary science, „Poetics Today". Author of numerous books and articles on literature of the Hebrew Bible. Israel Prize Laureate.

Clemens Wassermann

Der Biblisch-Semitische Hintergrund des Neuen Testaments
Teil 1: Die lexikalischen Semitismen

חַסְדֵי יְהוָה כִּי לֹא־תָמְנוּ
Die Güte des HERRN ist's, dass wir nicht gar aus sind
(Klagelieder 3,22)

1. Die Erforschung der Semitismen im Neuen Testament: von Luther bis Dalman

Bereits in den frühen 1530er Jahren, kurz nachdem *Martin Luther* seine deutsche Übersetzung des Danielbuches fertiggestellt hatte, sagte er einmal folgendes zum semitischen Sprachhintergrund des Neuen Testaments:

„Der Griechen Weisheit, wenn sie gegen der Juden Weisheit gehalten wird, ist gar viehisch; denn außer Gott kann keine Weisheit noch einiger Verstand und Witze sein. […] Darum nennent Daniel recht und fein artig alle Reich der Welt, Bestien und unvernünftige Tiere.[1] *[…]*
Alle Sprachen sind vermischt und unter einander gemenget[2]*, denn die Länder sind benachbart, und eins stößt an das ander; darum borget eins vom andern etliche Wort. […] Die ebräische Sprache ist nach der babylonischen Gefängnis also verfallen, dass sie nicht hat konnt wiederum zurecht bracht werden, sondern man hat gemeiniglich chaldäisch*[3] *geredt, und doch corrupte, vermischt und unrein […]*
[…]
Ich habe mehr Ebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen dem andern gehalten habe, denn wenn ichs nur gegen der Grammatica gerichtet habe. Wenn ich jünger wäre, so wollte ich die Sprache lernen[4]*, denn ohne sie kann man die h. Schrift nimmermehr recht verstehen.* ***Denn das neue Testament, obs wohl Griechisch geschrieben ist, doch ist es voll von Ebraismis und ebräischer Art zu reden. Darum haben sie recht gesagt: Die Ebräer trinken aus der Bornquelle; die Griechen aber aus den Wässerlein, die aus der Quelle fließen; die Lateinischen aber aus den Pfützen****. Ich bin kein Ebräer nach der Grammatica und Regeln, denn ich lasse mich nirgendan binden, sondern gehe frei hindurch. Wenn einer gleich die Gabe der Sprachen hat, und verstehet sie, doch kann er darum nicht eine in die andere so bald bringen und wol verdolmetschen. Dolmetschen ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes".*[5]

Die Fertigstellung der deutschen Übersetzung des Danielbuches im Jahre 1530[6] scheint in der hier zitierten Tischrede noch nicht weit zurückzuliegen, denn Luther redet hier noch sehr nachdrücklich von „*Daniel*" und vom „*Dolmetschen*". Vermutlich brachte er in dieser Tischrede sprachliche

Erkenntnisse aus seiner Übersetzung des Danielbuches ein. Wer sich wie Luther mit dem Urtext des Danielbuches beschäftigt hat, weiß, dass der ganze Mittelteil dieses Propheten auf Aramäisch[7] aufgeschrieben wurde. Luther bewegte in seiner Tischrede wohl ausgehend von dem Phänomen der Zweisprachigkeit des Danielbuches die Frage der Sprachvermischung, die während bzw. nach dem babylonischen Exil ganz offensichtlich eingetreten ist. Ausgehend von der Beobachtung der Korruption und Vermischung der hebräischen Sprache mit dem Aramäischen zieht Luther dann eine Linie zum Neuen Testament und stellt fest, dass auch im griechischen Originaltext des Neuen Testaments viele „*Hebraismen und hebräische Art zu reden*" zu finden seien. Wir haben also nach Luthers Ansicht im Neuen Testament ein Griechisch, das eine Mischsprache mit dem Hebräischen darstellt. In dem Buch *Und Jesus sprach* von *G. Schwarz* wird dieser Schlussteil der Tischrede von Luther ebenfalls aufgegriffen und aufgrund der gegenwärtigen Forschungsergebnisse als „*Aramaismen und die aramäische Art zu Reden*"[8] gedeutet. Allerdings ist dies eine sehr einseitige Sicht, sowohl auf Luthers Tischrede, als auch auf den gegenwärtigen Forschungsstand in der Semitismenfrage.[9] Man könnte daher bestenfalls behaupten, dass Luther mit seiner Wendung „*Hebraismen und hebräische Art zu reden*" neben dem Hebräischen aufgrund der Sprachvermischung mit dem Aramäischen auch „*Aramaismen und die aramäische Art zu Reden*" gemeint haben kann, aber nicht nur. Luther redet in seiner Tischrede ja nicht von einer einzelnen Sprache, sondern vielmehr von dem Phänomen der *Sprachvermischung*, also von dem Miteinander und Ineinander von Hebräisch, Aramäisch und Griechisch. Wenn wir uns daher im Folgenden etwas eingehender mit dem *semitischen Hintergrund des Neuen Testaments* bzw. den *neutestamentlichen Semitismen* beschäftigen, dann geht es eigentlich um die Frage: *Wo wird im griechischen Neuen Testament die Sprachvermischung mit dem Hebräischen und Aramäischen greifbar?* Meines Erachtens erkannte Luther durch seine eingehende Beschäftigung mit dem Danielbuch bereits um 1530 das Problem der Sprachvermischung als das grundlegende und prägende Phänomen der jüdischen Geschichte seit der babylonischen Gefangenschaft, das sich bis in die Zeit der römischen Vorherrschaft über Palästina und der Ankunft Jesu fortsetzte.[10]

Im Anschluss an Luthers grundlegende Beobachtungen zur Sprachvermischung im NT sowie durch ähnliche Ansichten einiger Calvinisten[11] wurden seit dem Ende des 16. Jahrhunderts erste ernstzunehmende Versuche unternommen den Einschlag der semitischen Sprachen (vor allem des Hebräischen) im griechischen Neuen Testament eingehender zu erforschen.[12] Das erste Werk, das sich ausschließlich der Semitismenfrage im Neuen Testament widmete, stammte von dem Belgier *Johannes von den Driesche* (1550-1616), lateinisch *Drusius* genannt. Sein Vater war wegen seines evangelischen Glaubens enteignet worden und nach England geflohen. Auch *Johannes Drusius* folgte seinem Vater später nach England und wurde dort Professor für orientalische Sprachen in Oxford. Nach dem Frieden von Gent (1576) kehrte er in seine Heimat zurück und wurde nun in Leiden Professor für orientalische Sprachen. Danach

wechselte er nach Franeker, wo er Professor für Hebräisch wurde und bis zu seinem Lebensende blieb.[13] Er veröffentlichte im Jahr 1582 ein 51-seitiges Werk mit dem Titel *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*[14]. In diesem Werk geht Drusius auf die ganz offensichtlichen lexikalischen Semitismen im NT ein, wie zum Beispiel *Abaddon*[15] oder *Abba*[16] und erklärt sie aus den zugrundeliegenden Wortwurzeln im hebräischen AT oder, wo nötig, auch aus außerbiblischen Quellen, wie der altsyrischen und rabbinischen Literatur.[17]

Auf deutscher Seite wurde ein stärker grammtisch ausgerichteter Ansatz zur Erforschung der Semitismen im NT gesucht. Luther hatte einen solchen Ansatz bereits durch vereinzelte Anmerkungen zu Hebraismen in seinen neutestamentlichen Vorlesungen vorgegeben.[18] Aber erst der zur lutherischen Orthodoxie zählende *Salomo Glaß* (1593-1656) aus Sondershausen in Thüringen konnte diesen grammatischen Ansatz in seinem sehr umfassenden Werk *Philologia Sacra*[19] zur Reife bringen. Er studierte Theologie in Jena und Wittenberg und wurde dann, wiederum in Jena, Professor für Hebräisch und Griechisch.[20] In seiner *Philologia Sacra* befasst er sich in Buch III+IV[21] sehr eingehend mit der hebräischen Grammatik und stellt in diesem Zusammenhang auch sprachliche Parallelen im griechischen NT dar. So beschreibt er zum Beispiel die verschiedenen Verwendungen von Wortwiederholungen im Hebräischen AT und führt dabei auch die doppelte Verwendung des Wortes *symposia symposia*[22] in Markus 6,39 als Beispiel für eine dem Hebräischen entsprechende Wortwiederholung im griechischen NT an.[23]

Durch die Arbeiten von Drusius und Glaß waren zwei prägende Beispiele vorgegeben, die die nun entstandene Forschungsrichtung der *Hebraisten* bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bestimmen sollten.[24] Allerdings gewann in dieser Zeit während des dreißigjährigen Krieges (1618-1648) auch die Aufklärung in Deutschland und Europa an Einfluss, durch die die Autorität der Kirche zunehmend in Frage gestellt wurde. In dieser Phase des geistlichen Umbruchs entstand in Hamburg ein Streit um die Reinheit der Sprache des Neuen Testaments. Pastor *Jacob Grosse* (1592-1652) trat unter Berufung auf ein 1629 in Amsterdam erschienenes Werk *über die Reinheit der griechischen Sprache des Neuen Testaments*[25] gegen den Hamburger Gymnasialdirektor *Joachim Jungius* auf. Jungius hatte im Griechischunterricht am Gymnasium die Meinung verbreitet, das NT sei nicht in klassischem, sondern in hellenistischem Griechisch verfasst worden. Durch diese Äußerung sah Pastor Grosse die sprachliche *Reinheit*, *Inspiration* und *Würde* des Neuen Testaments und damit dessen Bedeutung als grundlegende Lektüre für den Griechischunterricht in Frage gestellt und wies den Gymnasialdirektor zurecht.[26] Auch wenn diese Auseinandersetzung sehr unklar und fruchtlos verlief, so ist sie dennoch als Geburtsstunde der Forschungsrichtung der *Puristen* anzusehen, die seither die *Reinheit* des neutestamentlichen Griechisch von Semitismen durch den Vergleich mit der von Juden unbeeinflussten griechischen Literatur zu beweisen versuchten. Es dauerte allerdings noch bis ins 18. Jahrhundert hinein, bis in Deutschland erste streitbare Schriften der Puristen erschienen.[27] So wurde dieser kleine, auf den ersten Blick sehr

unbedeutende Streit ein Vorbote für den noch bevorstehenden größeren Epochenumbruch ins Zeitalter der Aufklärung.

Der Schweizer Gymnasiallehrer *Caspar Wyss* († 1659) war der erste, der versuchte die beiden divergierenden Forschungsrichtungen der Hebraisten und Puristen in seinem Werk *Dialectologia Sacra*[28] zu vereinen. Er unternahm dazu den Versuch die Gräzismen[29] von den Hebraismen zu trennen. Allerdings fällt der Teil zu den Hebraismen in seinem Werk relativ gering aus (nur 29 von insgesamt 324 Seiten), was deutlich macht, dass Wyss sich als Griechischlehrer vor allem in der griechischen Sprache und Literatur auskannte. Im Verlauf der Forschungsgeschichte wurde sein Werk besonders später wegen der für seine Zeit sehr moderaten Einschätzung des Semitismenanteils im NT wichtig.

Als Widerlegung zu Wyss erschien wenige Jahre später ein sehr ausführliches Werk von *Johann Vorst* unter dem von Glaß vorgeprägten Titel *Philologia Sacra*[30]. In seiner Schrift nimmt Vorst bereits gemachte Beobachtungen zu den Hebraismen im NT auf und erweitert sie besonders im lexikalischen Bereich. So führt er in seinem Werk zum Beispiel das griechische Wort *cheilos*[31] „*Lippe*" auf, das im NT[32] so wie in der Septuaginta[33] auch in der übertragen Bedeutung „*Sprache*" verwendet wird.[34] Vorst führt diese für rein griechische Schriftsteller unübliche Wortverwendung auf die Bedeutungsbreite des zugrundeliegenden hebräischen Wortes *safah*[35] „*Lippe, Sprache, Kante/Ufer*" zurück, das im NT und in der Septuaginta nachgeahmt wird. Vorsts gründliche Studie blieb bis zum Ende des 19. Jahrhunderts unwiderlegt, was sicher auch daran lag, dass er sowohl einen gelegentlichen Gegenvergleich mit den rein-griechischen Schriftstellern unternahm, als auch eine für die damalige Zeit sehr breite Kenntnis der semitischen Sprachen (Hebräisch, Aramäisch/Altsyrisch und Arabisch) an den Tag legte. Es galt seit dem Erscheinen seines Werkes als allgemein anerkannt, dass Hebraismen einen wesentlichen Bestandteil des griechischen Neuen Testaments bilden.[36]

Der immer weiter um sich greifende Sieg der Aufklärung in Europa im 18. Jahrhundert war der Semitismenforschung im NT nicht sonderlich zuträglich. Die Umorientierung weg von der biblischen Philologie hin zur klassischen Philosophie führte hauptsächlich dazu, dass die Puristen nach ihrer vorhergehenden teilweisen Anerkennung der Hebraismen im NT nun wieder zu einer völligen Abstreitung letzterer zurückkehrten.[37] Dazu schuf die zunehmend rationalistische, die menschliche Vernunft vergöttlichende Ausrichtung der Aufklärung kein Umfeld, das die strikt vom Bibeltext ausgehende philologische Beobachtung des vorigen Jahrhunderts zuließ, ohne dabei auch immer den überlieferten Urtext kritisch zu hinterfragen. Dennoch gab es einige, die die Semitismenfrage im NT auch im 18. Jahrhundert weiter verfolgten. Zu ihnen zählt einerseits *Johann August Dathe* (1731-1791), Professor für orientalische Sprachen und Theologie, der den grammatischen Teil der Philologia Sacra von Glaß nach den neuen Fragestellungen der Aufklärung straffte, überarbeitete und neu herausgab[38] sowie andererseits *Gottlob Christian Storr* (1746-1805), ein Kind des württembergischen Pietismus.

Bereits sein Vater *Johann Christian Storr* (1712-1773), zeitweise Prediger an der Stuttgarter Stiftskirche, galt als Vertreter des älteren württembergischen Pietismus in der Schule von *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). Daher ist es nicht verwunderlich, dass auch der junge Gottlob Christian in die Klosterschule nach Denkendorf geschickt wurde, wo Bengel zuvor als Lehrer für angehende Theologiestudenten gewirkt hatte.[39] Nach dem Theologiestudium unternahm Gottlob Christian Storr eine Bildungsreise nach England, Frankreich und in die Niederlande, bevor er 1775 Professor für Philosophie und 1777 Professor für Theologie in Tübingen wurde.[40] Nach seinen ersten zwei Jahren als Theologieprofessor veröffentlichte Storr eine ausführliche Abhandlung über die Hebraismen im Neuen Testament unter dem Titel *Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes*.[41] In der Einleitung seines Werkes erwähnt Storr auch die damals neu erschienene *Philologia Sacra, his temporibus accomodata* von Glaß und Dathe.[42] Auffällig ist der grammatisch angeordnete Aufbau seines Werkes in Anlehnung an Glaß. Eine Neuerung in Storrs Werk ist die häufige Argumentation mit den exilisch/nachexilischen Schriften des ATs, insbesondere mit dem Buch Daniel. Dazu fällt seine häufige, oft nur schwer nachvollziehbare Erörterung von grammatischen Einzelheiten auf.[43]

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die Blütezeit der Aufklärung bereits durchschritten war, erschien nochmals ein sehr nützliches Werk zur Semitismenforschung im NT. *Philipp Heinrich Haab* (1758-1833), Stadtpfarrer von Schweigern im Landkreis Heilbronn, verfasste die erste *Hebräisch-griechische Grammatik*[44] in deutscher Sprache. Im Vorwort von Prälat Süskind wird dieser auch damals schon außergewöhnlichen Schrift folgendes vorausgeschickt: „*Möge sie besonders in unserem Vaterlande dazu mitwirken, den Geist des gründlichen Bibelstudiums, der […] unter uns noch nicht erloschen ist, ferner zu erhalten, und zu verbreiten!*“[45]. Haab orientierte sich im Aufbau seiner Grammatik stark an dem Werk von Storr, aber vereinfachte und kürzte es an einigen Stellen. Im Unterschied zu Storr fällt Haabs häufige Erweiterung der biblischen Belegstellen durch Beispiele aus den Chronikbüchern[46] und aus dem Neuen Testament auf.

Der wichtigste weitere Vertreter der Semitismenforschung im 19. Jahrhundert war *Franz Delitzsch* (1813-1890), gebürtig aus Leipzig. Er wuchs mit einem jüdischen Buchhändler als Hausnachbarn auf, wodurch schon früh sein Interesse für die Juden und ihre Schriften geweckt wurde. Nachdem er in der Knabenschule zum völligen Rationalisten erzogen worden war studierte er zunächst Philologie und Philosophie. Während des Studiums hatte er dann, angestoßen durch einen gläubigen Studienfreund, ein Bekehrungserlebnis und wechselte zum Theologiestudium.[47] Seither verkehrte Delitzsch in gläubigen Leipziger Familienkreisen und lernte so auch zwei Judenmissionare kennen, die verstanden ihm das jüdische Volk ganz neu aufs Herz zu legen. 1844 wurde Delitzsch Professor für Altes Testament in Leipzig.[48] Neben seiner Lehrtätigkeit beschäftigte sich Delitzsch seit 1838 intensiv mit der Frage, wie das Neue Testament auf Hebräisch übersetzt werden kann.[49] Bis 1877 stellte er die erste Ausgabe[50] seines hebräischen

Neuen Testaments fertig, die er mit bewusst missionarischer Absicht verfolgt hatte.[51] Im Jahre 1886 gründete er dann das *Institutum Judaicum* in Leipzig zur Ausbildung von Judenmissionaren. Seine Übersetzung des NTs in das Hebräisch der Zeit Jesu (so wie es nach der damaligen Quellenlage rekonstruierbar war) ist bis heute ein wichtiges Hilfsmittel zur Aufspürung und Prüfung von Semitismen im NT. Delitzsch kam im Laufe seiner Übersetzungsarbeit zu dem Schluss, dass es mehr sprachliche Überschneidungen zwischen dem neutestamentlichen Griechisch und dem Hebräischen als dem Aramäischen gab.[52] Durch seine langwierige Arbeit am Neuen Testament zeigte er, wie wichtig die Übersetzung des griechischen Textes auf Hebräisch ist, um einerseits die Semitismenforschung im NT und andererseits die Missionsarbeit voranzubringen.

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse Delitzschs war der Theologe und Orientalist *Emil Kautzsch* (1841-1910), aus Plauen in Sachsen. Heute ist Kautzsch noch weithin durch seine Neubearbeitung der *Hebräischen Grammatik*[53] von Gesenius bekannt. Seit 1879 war Kautzsch zeitweise Theologieprofessor in Tübingen, wo er 1884 seine *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*[54] herausgab. In der Einleitung dieser Grammatik listet Kautzsch alle aramäischen Worte im NT, wie z. Bsp. *Rabbouni*[55], sowie einzelne aramäische Sätze[56] auf und erklärt sie in textkritischer und philologischer Hinsicht. Wichtig ist, dass er bereits hier die Vermutung äußert *Rabbouni* sei ein „*galiläischer Provinzialismus*“[57].

Diesen zunächst als Frage formulierten Ansatz nach dem galiläisch-aramäischen Einschlag im Neuen Testament nahm der bekannte Alttestamentler und Palästinaforscher *Gustaf Dalman* (1855-1941) auf, der insbesondere in seiner *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*[58] den galiläisch-aramäischen Dialekt der Juden ganz neu erschloss. Dalman wurde in Niesky nahe der deutsch-polnischen Grenze geboren. Ab 1874 besuchte er das Theologische Seminar der Herrnhuter Brüdergemeine in Gnadenfeld (Oberschlesien).[59] 1887 wurde Dalman von Delitzsch als Lehrer an das Institutum Judaicum in Leipzig berufen, wo er Einführungen in die Schriften des rabbinischen Judentums unterrichtete und so interessierte Theologen zum Dienst in der Judenmission ausbildete.[60] 1895 wurde Dalman dann außerordentlicher Professor an der Universität Leipzig. Ab 1902 war er der erste Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem. Nach dem Ausbruch des ersten Weltkrieges 1914 blieb Dalman in Deutschland, wo er seit 1917 Professor für Altes Testament und Palästinawissenschaft in Greifswald wurde.[61] Als Mitarbeiter Delitzschs kannte Dalman auch die Probleme der Übersetzung des NTs ins Hebräische und er versuchte deshalb einen eigenständigen Zugang zur Semitismenfrage über die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums aufzubauen. Dalmans ausführlichste Schrift zu den neutestamentlichen Semitismen ist *Die Worte Jesu*[62]. Im Hintergrund dieser Arbeit stehen seine *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, sowie sein *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*. In seiner Grammatik begründete Dalman seinen aramäischen Ansatz in der Semitis-

menfrage damit, dass bei Josephus und im Johannesevangelium eigentlich aramäische Worte als Hebräisch bezeichnet werden.[63] In *Die Worte Jesu* geht Dalman noch weiter und stellt die umfassende These auf, „*dass das Aramäische die gewöhnliche Sprache* [des Volkes zur Zeit Jesu] *gewesen sein muss*“[64]. Damit setzt Dalman sich grundlegend von der vor ihm gemachten Forschung ab, die zumindest mit einem hebräischen Anteil in der Volkssprache zur Zeit Jesu rechnete. Dalman reagierte mit seinem rein aramäischen Ansatz auf ein Problem, das der Semitismenforschung seit 1895 durch den Neutestamentler *Adolf Deissmann* (1866-1937) gestellt worden war. Deissmann hatte in seinen *Bibelstudien* aufgrund von neu veröffentlichten griechischen Papyri aus Ägypten gezeigt, dass viele der bisher für Hebraismen gehaltenen ungewöhnlichen Wortverwendungen im NT den allgemeinen Sprachgebrauch des *Koine-Griechisch* darstellen, das mit Alexander dem Großen (356-323 v. Chr.) den Vorderen Orient erobert hatte.[65] Damit war das bis dahin für verlässlich gehaltene hebräische Fundament der Semitismenforschung im NT gefährlich angegriffen. Dalman schreibt nun als Antwort auf diese veränderte Forschungslage: „*Über die Hebraismen des Neuen Testaments hat man seit ihren ersten bedeutenderen Bearbeitern [...] nicht wenig geschrieben. Aber von Anfang an ist nicht klar genug erfasst worden, dass das Griechische der jüdischen Hellenisten in verschiedener Weise durch semitische Sprachen bestimmt sein musste. Erstlich ist anzunehmen, dass das von Syrien bis Ägypten gesprochene Griechisch allenthalben durch die aramäische Landessprache nicht unwesentlich bestimmt war, [...] Auch die geistige Berührung, welche jüdische Hellenisten und Hebraisten in Palästina stets hatten, besagte einen stetigen Austausch griechischer und aramäischer, nicht hebräischer Ausdrucksweise. Hebräischer Einfluss war nur mittelbar vorhanden, insofern hinter der aramäischen Gegenwart des jüdischen Volkes eine hebräische Vergangenheit lag*“[66]. Für Dalman schien also die Annahme eines länderübergreifenden aramäischen Einflusses auf das Koine-Griechisch von Syrien bis Ägypten einen gesicherten Neuansatz in der Semitismenforschung des NTs auch gegenüber der veränderten Forschungslage durch die Arbeiten von Deissmann zu gewährleisten.

2. Die lexikalischen Semitismen im NT nach dem Wörterbuch von Bauer-Aland

Das bis heute in der Theologie gängige *Griechisch-deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*[67] von *Walter Bauer* (1877-1960) und *Kurt und Barbara Aland* verarbeitet die Forschungsgeschichte der Semitismen im NT (weitgehend nach dem Forschungsstand bis Dalman). Dies wird insbesondere in der Einführung der älteren 2. Auflage des Wörterbuches von 1928 deutlich, wo Bauer folgendes schreibt: „*Als mit dem 17. Jahrhundert der gelehrte Streit über die Reinheit des ntl. Griechisch anhob, wollten die sog. Hebraisten die Eigentümlichkeiten dieses Griechisch aus der Beeinflussung durch das Hebräische erklären. Wenn sie auch teilweise gewaltig übertrieben haben, so enthielt doch ihre Anerkennung einer besonderen Eigenart der ntl. Sprache ein starkes Wahrheitsmoment gegenüber der Auffassung ihrer Gegner, der*

Puristen […] Aber es wurde anders, als in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts anhebend in fast überreicher Fülle die Bände zu erscheinen begannen, die der gelehrten Welt die in Ägypten gefundenen griechischen Papyri vorlegen […] Der Ruhm, hier Entdecker und Bahnbrecher gewesen zu sein, gebührt Adolf Deißmann"[68].

Mit dieser Einführung machte Bauer deutlich, dass die wichtigste Forschungsneuerung in der Entstehungszeit seines Wörterbuches die neugefundenen griechischen Papyri aus Ägypten und die damit verbundenen Forschungen von Adolf Deissmann waren. Seither gab es mindestens eine weitere so wichtige und bahnbrechende Forschungsneuerung, nämlich die Entdeckung und Veröffentlichung der Schriftrollen vom Toten Meer seit 1947.[69] Leider hat diese die Quellenlage für die neutestamentliche Zeit sehr stark erweiternde Forschungsneuerung in die Standardwerke der ntl. Wissenschaft wie zum Beispiel das Wörterbuch von Bauer-Aland bisher noch keinen Einzug gehalten. Deshalb spiegelt die folgende Tabelle der lexikalischen Semitismen im NT, die beim Durcharbeiten von Bauer-Alands Wörterbuch entstanden ist, weitgehend einen veralteten Forschungsstand wieder. Diese Tabelle möchte dennoch das in Vergessenheit geratene Thema der Semitismen im NT neu in Erinnerung rufen und dazu eine Hilfestellung zum Einstieg in das Themenfeld bieten. Durch die zwei Spalten *Hebräisch* und *Aramäisch* wurde versucht der neueren Forschungslage seit Dalman Rechnung zu tragen, dass das Hebräische neben dem Aramäischen wieder stärker als lebendige, das neutestamentliche Griechisch beeinflussende Sprache betrachtet wird.[70]

ENDNOTEN

[1] Vgl. Dan 7.

[2] Vgl. Dan 2,41+43 in der Lutherbibel (1984).

[3] = Aramäisch; vgl. dazu Dan 2,4 in der Lutherbibel (1912).

[4] Luther redet hier so, als könne er kein Hebräisch, weil er Hebräisch nicht aus der Grammatik, sondern aus dem Gebrauch des Bibeltextes gelernt hatte (vgl. etwas später: „*Ich bin kein Ebräer nach der Grammatica…*").

[5] *D. Martin Luthers Werke (WA), Tischreden 1. Band*, S. 524f.

[6] Vgl. *WA, Die Deutsche Bibel, 2. Band*, S. 484.

[7] Dan 2,4-7,28; außerdem sind im hebräischen AT Esr 4,8-6,18; 7,12-26; Jer 10,11 und zwei Worte in Gen 31,47 aramäisch.

[8] *G. Schwarz, Und Jesus sprach*, S. 1 (erschienen 1985).

[9] Bereits 1954 hatte *Harris Birkeland* in seinem Aufsatz *The Language of Jesus* gezeigt, das vieles was im NT seit *Dalman* gemeinhin als Aramäisch eingeordnet wird, auch sehr gut Hebräisch sein kann, sogar das absolut aramäisch anmutende Wort *Abba* (vgl. S. 24-27). Eine ebenso hebräische Sicht auf die Worte Jesu zeigte *Isaac Rabinowitz* in seinem Artikel *„Be opened" = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?* und machte deutlich, wie unter Beachtung der neuen sprachlichen Erkenntnisse aus der Qumranforschung das bisher eindeutig für aramäisch gehaltene Wort Εφφαθα eigentlich nur Hebräisch sein kann. Dazu wurden ausführliche Studien zum Qumranhebräischen wie *E. Y. Kutschers* Monographie *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa[a])* steit 1974 auch auf Englisch verfügbar.

[10] Vgl. das *eine* Bildnis in Nebukadnezars Traum (Dan 2,29-45), dessen Körper-

teile die verschiedenen nachfolgenden Herrscher/Weltreiche bis zum Anbruch des Reiches Gottes symboliseren.

[11] Z. Bsp. von *Theodor de Bèze* (1519-1605) in seinen Anmerkungen zum NT. Vgl. *Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 5.

[12] Eine hilfreiche Zusammenstellung der älteren Literatur zu diesem Thema (bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts) findet sich in *P. Schmiedel, Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 4-15. Die ältere (von den Literaturangaben her unvollständigere) siebte Auflage des Buches findet sich unter <http://www.google.de/books?id=_YIR0ah9uhwC> (12.06.2012).

[13] Vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Drusius", Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) Bd. I (1990), Sp. 1397-1398*, <http://www.bautz.de/bbkl/d/drusius_j.shtml> (12.06.2012).

14 Erste Auflage Antwerpen 1582; zweite erweiterte Auflage Franeker 1616, <http://www.google.de/books?id=kdg2AAAAMAAJ> (12.06.2012).

[15] Ἀβαδδών

[16] ἀββα

[17] Vgl. *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*, S. 1-5.

[18] Beispielsweise sagt Luther zur präsentischen Bedeutung von ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν in 1 Joh 1,10: „*For the Hebrew manner of speaking explains a verb in the past tense through a verb in the present tense. Indeed, it is my understanding that John himself often uses Hebraisms.*", *Luther's works, vol. 30: The Catholic Epistles* (= englische Übersetzung von WA 20).

[19] Diese 1495 Seiten umfassende Schrift erschien in drei Teilen: Buch I+II (*Generalia de S. Scripturae Stylo & Sensu*, Jena 1623), Buch III+IV (*Grammatica Sacra*, Sondershausen 1634) und Buch V (*Rhetorica Sacra*, Sondershausen 1636). Für diesen Artikel habe ich die Gesamtausgabe Frankfurt & Leipzig 1691 (erschienen bei Christoph & David Fleischer) herangezogen, <http://www.google.de/books?id=fSdBAAAAcAAJ> (12.06.2012).

[20] Vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz , Art. „Glassius", BBKL Bd. II (1990)*, Sp. 252-253, <http://www.bautz.de/bbkl/g/glassius_s.shtml> (12.06.2012).

[21] *Glaß, Philologia Sacra*, S. 186-1023.

[22] συμπόσια συμπόσια = „*tisch-/gruppenweise*".

[23] Vgl. *Glaß, Philologia Sacra*, S. 387-391.

[24] Vgl. *Denis Thouard, „His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung"* In: *Christoph Bultmann; Lutz Danneberg (Hrsg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, S. 557-568.

[25] *Sebastian Pfochen, Diatribe de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate*, <http://www.google.de/books?id=ThoPAAAAQAAJ> (12.06.2012).

[26] Der eigentliche Auslöser des Streites war eine vorausgehende Änderung des Lehrplans, durch welche die Lektüre des griechischen NTs vom alltäglichen Unterricht auf den Samstag verlegt wurde. Zur genaueren Beschreibung der Auseinandersetzung aus der Sicht von Jungius vgl. *Johannes Geffcken, Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637*, S. 10-31.

[27] Z. Bsp. *Christian Sigismund Georgi, Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <http://www.google.de/books?id=TUsrsa7jsPYC> (12.06.2012).

[28] Erschienen in Zürich 1650 (324 Seiten).

[29] Damals noch in der Unterscheidung von Attizismen, Ionismen, Dorismen,

Aeolismen usw., da noch nicht bekannt war, dass das Neue Testament im länderübergreifenden Dialekt des *Koine-Griechisch* geschrieben worden war.

[30] Erschienen in Leiden 1658 (412 Seiten), <http://www.google.de/books?id=yD9EAAAAcAAJ> (12.06.2012). Die Schrift wurde bis 1665 von Vorst erweitert und 1778 von *Johann Friedrich Fischer* zusammen mit anderen kleinen Schriften zum Thema unter dem Titel *Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius* in Leipzig neu herausgegeben.

[31] χεῖλος

[32] Vgl. 1 Kor 14,21: ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ.

[33] Vgl. Gen 11,1: καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἕν.

[34] Vgl. *Vorst, Philologia Sacra*, S. 4f.

[35] שָׂפָה

[36] Vgl. *Winer's Grammatik*, S. 6.

[37] Z. Bsp. *Christian Sigismund Georgi, Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <http://www.google.de/books?id=TUsrsa7jsPYC> (12.06.2012), der in seinem Werk einen strengen Purismus vertritt. Ebenso *Johann Conrad Schwarz, Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini*, Leipzig 1736, <http://www.google.de/books?id=SMI-AAAAcAAJ> (12.06.2012). Vgl. *Winer's Grammatik*, S. 6f.

[38] Vgl. *Denis Thouard, His temporibus accomodata*, S. 559f.

[39] Vgl. *Martin H. Jung, Art. „Johann Albrecht Bengel", RGG[4] Bd. 1 (1998)*, Sp. 1299-1300.

[40] Vgl. *Hans-Martin Kirn, Art. „Johann Christian Storr/Gottlob Christian Storr", RGG[4] Bd. 7 (2004)*, Sp. 1749.

[41] Erschienen in Tübingen 1779 (475 Seiten), <http://www.google.de/books?id=VqAwAAAAYAAJ> (12.06.2012).

[42] *Storr, Observationes*, S. VI.

[43] Vgl. Winer's Bewertung der Arbeiten dieser Zeit als „*geistlose Empirie*", *Winer's Grammatik*, S. 11.

[44] Erschienen in Tübingen 1815 (360 Seiten), <http://books.google.de/books?id=bqIsAAAAYAAJ> (12.06.2012).

[45] *Haab, Hebräisch-griechische Grammatik*, S. XVI.

[46] Z. Bsp. *a.a.O.*, § 18, S. 56.

[47] Vgl. *Jean Carmignac, Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch*, S. V-VII (= Delitzschs Selbstzeugnis nach *Saat auf Hoffung 27 (1890)*, S. 147-151).

[48] Vgl. *Rudolf Smend, Art. „Franz Delitzsch", RGG[4] Bd. 2 (1999)*, Sp. 642-643.

[49] Vgl. *Franz Delitzsch, The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, S. 5.

[50] *Sifre ha-berit ha-Hadaša*, Leipzig 1878.

[51] Vgl. *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, S. 31.

[52] „*The Shemitic woof of the New Testament Hellenism is Hebrew, not Aramaic. Our Lord and his apostles thought and spoke for the most part in Hebrew*", *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, S. 31.

[53] 22. Auflage Leipzig 1878; 28. Auflage Leipzig 1909.

[54] Erschienen in Leipzig 1884.

[55] ῥαββουνί

[56] Z. Bsp. *eli eli lema sabachthani* ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι in Mt 27,46.

[57] *Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, S. 10.

[58] 2. Auflage Leipzig 1905.

[59] Vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Gustaf Dalman", BBKL Bd. I (1990)*, Sp. 1197-1198, <http://www.bautz.de/bbkl/d/dalmann_g.shtml> (12.06.2012).

[60] Vgl. *Julia Männchen, Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Univer-*

sität Leipzig 1855-1902, S. 48f.

[61] Vgl. *Julia Männchen, Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941*, S. 63ff.

[62] 2. Auflage Leipzig 1930.

[63] *Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, S. 1.

[64] *Dalman, Die Worte Jesu*, S. 6.

[65] Vgl. *Adolf Deissmann, Bibelstudien*, S. 80ff.

[66] *Dalman, Die Worte Jesu*, S. 13.

[67] 6. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin 1988.

[68] *Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 2. Auflage Gießen 1928, S. XII.

[69] Die seither stark veränderte Forschungslage beschreibt z. Bsp. Albert *L. Hogeterp, „New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke's Greek", ZNW 102 (2011)*, S. 178-200.

[70] So z. Bsp. *Klaus Haacker, „Hebraica Veritas im Neuen Testament: Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem"* In: *Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, S. 19ff. Der neuste Trend z. Bsp. der *Jerusalem School of Synoptic Research* geht wieder dahin, vornehmlich zur Erforschung des hebräisch-jüdischen Hintergrundes im NT zurückzukehren, vgl. *Guido Baltes, Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*, S. 65ff.

LITERATURVERZEICHNIS

Baltes, Guido. Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (zweite, völlig neu gearbeitete Auflage). Gießen: Töpelmann [2]1928.

—. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (6. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland). Berlin/New York: De Gruyter [6]1988.

Birkeland, Harris. The language of Jesus. Oslo: Dybwad 1954.

Carmignac, Jean. Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902). Turnhout: Brépols 1984.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 2. Band. Weimar: Böhlau 1909.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1. Band. Weimar: Böhlau 1912.

Dalman, Gustaf. Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (3. Nachdr. d. 3., unveränd. Aufl., Göttingen 1938). Hildesheim: Olms 1997.

—. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs [2]1930.

—. Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

Danker, Frederick W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Chicago/London: The University of Chicago Press [3]2000.

Deissmann, Adolf. Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur

Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Marburg: Elwert 1895.

Delitzsch, Franz. Sifre ha-berit ha-Hadaša. Leipzig: Ackermann & Glaser 1878.

—. The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. Leipzig: Dörffling & Franke 1883.

Drusius, Johannes. Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti Commentarius Duplex. Franeker: Heynsius 1616.

Fischer, Johann Friedrich. Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius. Leipzig: Boehm 1778.

Geffcken, Johannes. Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637. Hamburg: Meißner 1863.

Glaß, Salomo. Philologia Sacra. Frankfurt & Leipzig: Fleischer 1691.

Haab, Philipp Heinrich. Hebräisch-griechische Grammatik zum Gebrauch für das Neue Testament. Tübingen: Osiander 1815.

Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal: Brockhaus 1989.

Hogeterp, Albert L. A. "New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke's Greek". ZNW 102 (2011), 178-200.

Kautzsch, Emil. Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament. Leipzig: Vogel 1884.

Kutscher, Eduard Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa[a]). Leiden: Brill 1974.

Luther's works (hrsg. von J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann). Vol. 30: The Catholic Epistles. Saint Louis: Concordia Publishing House 1999.

Männchen, Julia. Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941. Wiesbaden: Harrassowitz 1993.

Männchen, Julia. Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig, 1855-1902. Wiesbaden: Harrassowitz 1987.

Pfochen, Sebastian. Diatribe de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate. Amsterdam: Jansonium 1629.

Rabinowitz, Isaac. ""Be opened" = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?". ZNW 53 (1962), 229-238.

Schmiedel, Paul. Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [8]1894.

Schwarz, Günther. Und Jesus sprach: Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. Stuttgart: Kohlhammer 1985.

Schwarz, Johann Conrad. Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini. Leipzig: Braun 1736.

Sigismund, Christian Georgi. Hierocriticus Novi Testamenti. Wittenberg & Leipzig: Teubner 1733

Storr, Gottlob Christian. Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes. Tübingen: Heerbrandt 1779.

Thouard, Denis. „His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung" In: Bultmann, Christoph; Danneberg, Lutz (Hrsg.). Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Berlin/Boston: De Gruyter 2011.

Vorst, Johann. Philologia Sacra. Leiden: Baron 1658.

Wyss, Caspar. Dialectologia Sacra. Zürich: Bodmer 1650.

CLEMENS WASSERMANN, Ostfildern, ev. Theologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der EUSEBIA School of Theology (EST) mit dem Forschungsschwerpunkt semitische Sprachen und Neues Testament.

Clemens Wassermann

The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 1: Lexical Semitisms

חַסְדֵי יְהוָה כִּי לֹא־תָמְנוּ
It is of the LORD'S mercies that we are not consumed
(Lamentations 3:22)

1. The History of Research in NT Semitisms: From Luther to Dalman

In the early 1530s, shortly after *Martin Luther* finished his German translation of the book of Daniel, he said the following concerning the Semitic background of the New Testament:
"The wisdom of the Greeks, if it is compared to the wisdom of the Jews, is beastlike; for apart from God there can be neither wisdom nor understanding nor wit. […] Therefore Daniel calls all kingdoms of the world beasts and insane animals.[1]
[…]
All languages are mixed and mingled[2] *with each other, for all countries are neighbours and one borders with the other; thus one borrows several words from another. […] The Hebrew language degenerated after the Babylonian captivity in a way that it could not be restored after. One commonly spoke Chaldaic*[3] *and yet in a corrupt manner, mixed and unclean […]*
[…]
I learned more Hebrew when I compared one verse and saying with the other while I was reading, than when I only compared it with grammar. If I were younger, I would like to learn this language[4]*, for without it one can never understand the Holy Scriptures correctly.* ***For the New Testament, although it is written in Greek, is full of Hebraisms and the Hebrew manner of speaking. Therefore they have said rightly: The Hebrews drink from the source, the Greeks from the little stream that flows from the source, but the Latins from the puddles****. I am not a Hebrew according to grammar and rules, for I never allow myself to be bound, but walk along freely. If someone has the gift of languages and understands them he still cannot easily bring one into the other and translate in a good manner. Translation is a particular grace and gift of God".*[5]

The completion of the German translation of the book of Daniel in 1530[6] does not seem to be long finished before this table talk, for Luther still talks very vividly about "Daniel" and "translation". Presumably Luther also put some insights from his work of translating the book of Daniel into this table talk. Whoever has worked through the original text of the book of Daniel as Luther did, knows that the entire middle part of this prophetic book was written in Aramaic[7]. Luther likely understood the phenomenon of

language mixing to be a major part of Jewish history since the Babylonian captivity as it is also evident within the bilingualism of the book of Daniel. After having observed the corruption and mixture of the Hebrew language with Aramaic in his table talk, Luther moves on to the New Testament and says that also the original Greek text of the NT contains many "*Hebraisms and Hebrew manner of speaking*". According to Luther, the Greek of the New Testament, therefore, is a language which is mixed with Hebrew. The book *Und Jesus sprach* by *G. Schwarz* also cites the end of this table talk and says that in light of recent research what Luther actually wanted to say is that New Testament Greek contains many "*Aramaisms and Aramaic manner of speaking"*[8]. However, this view is very one-sided when considering both Luther's table talk and recent research in the field of New Testament Semitisms[9]. If one considers the context of this table talk, which touches on the topic of language mixing with Aramaic, one can hold at most that Luther's statement "*Hebraisms and the Hebrew manner of speaking"* also means "*Aramaic and the Aramaic manner of speaking",* but not exclusively. Luther does not talk about a single language, but about the phenomenon of language mixing; that is the joining and interweaving of Hebrew, Aramaic and Greek. Now if we try to take a closer look at the *Semitic background of the New Testament* or the *New Testament Semitisms* in this article, we actually ask the question: *Where can we grasp the language mixing of Hebrew and Aramaic within the Greek New Testament?* In my opinion Luther already recognized the problem of language mixing around 1530 as the foundational and formative phenomenon of Jewish history since the Babylonian captivity, which continued until the time of Roman dominion over Palestine and the advent of Christ.[10]

In continuation of Luther's foundational observations on language mixing in the NT, as well as through other similar observations by some Calvinists[11] since the end of the 16th century, serious endeavors were undertaken to research the influence of Semitic languages (especially Hebrew) on New Testament Greek.[12] The first work which was solely dedicated to the question of Semitisms in the New Testament was written by the Belgian *Johannes von den Driesche* (1550-1616), also called *Drusius* in Latin. His father had been disowned because of his protestant faith and fled to England. *Johannes Drusius* followed his father to England later on and there became professor for oriental languages in Oxford. After the peace treaty of Gent (1576) he returned home and became professor of oriental languages in Leiden. Afterwards he moved to Franeker where he became professor of Hebrew, a position he held until his death.[13] In 1582 he published a 51-page work with the title *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*[14]. In this work Drusius treats the very obvious lexical Semitisms in the New Testament such as *Abaddon*[15] or *Abba*[16] and explains them from the underlying root in the Hebrew OT or, where needed, through extra-biblical sources such as Syriac or Rabbinic literature.[17]

On the German side research was biased towards a more grammatical approach in the question of NT Semitism research. Luther had already outlaid such an approach through his sporadic

notes on Hebraisms in his New Testament lectures.[18] It was not, however, until *Salomo Glaß* (1593-1656), an orthodox Lutheran from Sondershausen in Thüringen, that this grammatical approach could be brought to maturity through his monumental work *Philologia Sacra*[19]. Glaß studied theology in Jena and Wittenberg and then became professor for Hebrew and Greek in Jena.[20] In his *Philologia Sacra* he treats Hebrew grammar in book III+IV[21] and in this context also points out linguistic parallels in the Greek NT. For example, he discusses the various usages of word repetitions in the Hebrew OT and then also lists the duplicate use of *symposia symposia*[22] in Mark 6:39 as an example of Hebrew word repetition in the Greek NT.[23]

Through the works of Drusius and Glaß two important examples were set which shaped the research of the newly formed school of *Hebraists* until the end of the 18th century.[24] However, in this time during the Thirty-Years-War (1618-1648) the enlightenment also gained influence in Germany and Europe and people started to question the authority of the church. Amidst this time of spiritual change a dispute broke out in Hamburg concerning the purity of the language of the New Testament. Pastor *Jacob Grosse* (1592-1652) stood up against *Joachim Jungius*, the headmaster of Hamburg's Gymnasium, basing himself on a work *about the purity of the Greek language of the New Testament*[25] which had appeared in 1629 in Amsterdam. Jungius had voiced his opinion in the Greek lessons at the Gymnasium, that the Greek of the NT is not classical, but Hellenistic. It was this remark which Pastor Grosse counted as an insult against the *purity*, *inspiration* and *dignity* of the New Testament and against its importance as the foundational literature for Greek instruction at school. Thus he rebuked the headmaster of the Gymnasium.[26] Although this dispute was very intransparent and fruitless in itself, it still has to be regarded as the birth of the school of the *Purists*, who since then tried to research the *purity* of NT Greek by disproving Semitisms through the comparison with Greek literature which was uninfluenced by Jews. However, it took until the 18th century before the first thorough works of the Purists appeared in Germany.[27] Who would have thought that this little, at first sight very unimportant dispute, would prove to be a forerunner for the greater changes lying ahead in the age of enlightenment.

The Swiss high school teacher *Caspar Wyss* († 1659) was the first who tried to harmonize the diverging schools of Hebraists and Purists in his work *Dialectologia Sacra*[28]. He endeavored to separate Greek[29] from Hebrew elements in the NT. However, the section on Hebraisms in his work is seemingly short (only 29 of 324 pages), which shows that Wyss, being a Greek instructor, was mainly at home in the Greek language and its literature. Only later on his work became important because of his very moderate estimation of Semitisms in the NT.

A few years later *Johann Vorst* published a very solid work under the previously coined title *Philologia Sacra*[30] in order to reprove Wyss. In this work Vorst summarizes earlier observations of Hebraisms in the NT and extends them especially in the area of lexicography. For example, he discusses the Greek word *cheilos*[31] "*lip*", which also

appears in the sense of "*language*" in the NT[32] and in the Septuagint[33].[34] Vorst explains that the, in classical Greek, unusual usage is an imitation of the underlying Hebrew word *safah*[35] which can mean "*lip, language, edge/shore*". The thorough study of Vorst remained un-disproved until the end of the 19th century. The reason for this was probably that, besides his occasional comparisons with other writers in pure Greek, he had a very broad knowledge of Semitic languages (Hebrew, Aramaic/Syriac and Arabic) for his time. After his work was published it became common consensus that Hebraisms are an integral part of the Greek New Testament.[36]

The spread of enlightenment in 18th century Europe did not help to advance the research of NT Semitisms. The orientation away from biblical philology towards classical philosophy had the effect that the Purists, who had formerly accepted Hebraisms in the NT to a certain degree, started to completely deny them again.[37] The increasingly more rationalistic direction of the enlightenment, which declares the human intellect as God, did not allow anymore the strictly philological observation of the Bible text, as in the previous century, without also questioning its transmitted original. Still there were some who continued in researching NT Semitisms throughout the 18th century. One of them was *Johann August Dathe* (1731-1791), professor in oriental languages and theology. He edited a new edition of the grammatical part of Glasses *Philologia Sacra*, which he shortened and revised according to the new questions that arose through the enlightenment[38]. The other major Semitism researcher was *Gottlob Christian Storr* (1746-1805), a child of the pietistic movement in Württemberg. His father *Johann Christian Storr* (1712-1773), who was the minister of the Stuttgart Stiftskirche for some time, was already known to represent the older pietistic movement in Württemberg in the line of *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). Thus, it is no wonder that the young Gottlob Christian attended the monastery school in Denkendorf where Bengel had served before as teacher for future students in theology.[39] After finishing his theological studies, Gottlob Christian Storr travelled to England, France and the Netherlands before becoming professor of philosophy in 1775 and professor of theology in 1777 in Tübingen.[40] After his first two years as professor of theology he published a detailed study on the Hebraisms in the New Testament under the title *Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes*.[41] In the introduction of his work Storr also cites the newly published *Philologia Sacra, his temporibus accomodata* from Glaß and Dathe.[42] It is obvious that the grammatical arrangement of his work is inspired by Glaß. However, one innovation is the frequent argument with examples from exilic/post-exilic writers in the OT, especially from the book of Daniel. Another specialty is his in-depth, often hard-to-follow discussion of grammatical details.[43]

In the beginning of the 19th century, when the blossoming of the enlightenment was already over, another instrumental work on NT Semitisms appeared. *Philipp Heinrich Haab* (1758-1833), minister of the city of Schweigern in the rural district of Heilbronn, wrote the first *Hebrew-Greek Grammar*[44] in German. In the foreword prelate Süskind writes about

this even then outstanding work: "*May it help especially in our home country to keep and extend the spirit of close bible-study, which [...] has not been extinguished among us yet*"[45]. From its structure Haab's work is very dependent on Storr, but he managed to simplify and shorten it in several places. In contrast to Storr, Haab often extends the list of biblical references through further examples from Chronicles[46] and the New Testament.

The other most important representative of NT Semitism research in the 19th century was *Franz Delitzsch* (1813-1890), born in Leipzig. He grew up with a Jewish book-trader as neighbour, through whom his interest for the Jews and their books was already awakened in his youth. After having been educated into a complete rationalist at the boys' school which he attended in his youth, he decided to study philology and philosophy. But during his university years he had a conversion experience stirred by one of his believing university friends.[47] From his conversion on, Delitzsch joined Christian gatherings of believing families in Leipzig where he also met two missionaries to the Jews, who were able to newly lay the Jewish people on Delitzsch's heart. In 1844 Delitzsch became Professor of Old Testament in Leipzig.[48] Beside his lectures at the university, Delitzsch was occupied since 1838 with the question of how the New Testament could be translated into Hebrew.[49] In 1877 he finished the first edition[50] of his Hebrew New Testament, which he had worked on over the years out of his keen missionary interest for the Jews.[51] In 1886 he founded the *Institutum Judaicum* in Leipzig to train missionaries for serving among the Jews. His translation of the NT into the Hebrew language of the time of Jesus (as far as it could be reconstructed from the known sources of his time) is an important tool for identifying and checking NT Semitisms even up to this day. In the course of his translation work Delitzsch came to the conclusion that there are more parallels between NT Greek and Hebrew existing than with Aramaic.[52] Delitzsch showed through his tedious work how important the translation of the Greek text into Hebrew is not only for advancing NT Semitism research, but also for missionary outreach.

A younger contemporary of Delitzsch was the theologian and orientalist *Emil Kautzsch* (1841-1910), from Plauen in Saxony. Today Kautzsch is mainly known for his revision of the *Hebrew Grammar*[53] of Gesenius. From 1879 on, Kautzsch temporarily was Professor of Theology in Tübingen, where he also published his *Grammar of Biblical-Aramaic: with a critical discussion of the Aramaic words in the New Testament*[54] in 1884. In the introduction of his grammar Kautzsch lists all Aramaic words, as for example *Rabbouni*[55], as well as the few Aramaic sentences[56] found in the NT, and explains them from a text-critical and philological point of view. It is important to note that already then he voiced the assumption that *Rabbouni* could be a word of Galilean-Aramaic[57] origin.

This hint at the Galilean-Aramaic influence in the New Testament was picked up by the well-known Old Testament scholar and explorer of Palestine, *Gustaf Dalman* (1855-1941), who made the Galilean-Aramaic dialect of the Jews newly accessible in his *Gram-*

mar of Jewish-Palestinian Aramaic[58]. Dalman was born in Niesky near the German-Polish border. From 1874 on he attended the Theological Seminary of the Moravians in Gnadenfeld (Oberschlesien).[59] In 1887 Dalman was called by Delitzsch to become a teacher at the Institutum Judaicum in Leipzig. There he held introductory lectures in the literature of Rabbinic Judaism and thus equipped interested theologians for the missionary ministry among the Jews.[60] In 1895 Dalman became professor at the University of Leipzig. From 1902 on he was the first director of the German Protestant Institute of Archeology in Jerusalem. After the beginning of the First World War in 1914, Dalman stayed in Germany where he became Professor of Old Testament and Archeology of Palestine in Greifswald in 1917.[61] As a colleague of Delitzsch Dalman also knew the difficulties of translating the NT into Hebrew. Thus he soon tried to establish his own approach in NT Semitism research based on the Aramaic literature of Rabbinic Judaism. Dalman's most extensive work on NT Semitisms is the *The Words of Jesus*[62]. The background of this influential work are his *Grammar of Jewish-Palestinian Aramaic* as well as his *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*. In his grammar Dalman justifies his solely Aramaic approach in the research of NT Semitisms with evidence from Josephus and the Gospel of John where Aramaic words are labeled Hebrew.[63] In *The Words of Jesus* he goes one step further and voices his broader thesis, "*that Aramaic must have been the language of popular speech* [in the time of Jesus]"[64]. With this thesis Dalman distinguishes himself from all previous scholarship, which at least reckoned with some Hebrew influence in the popular speech of the time of Jesus. With his solely Aramaic approach Dalman responded to a new problem that was posed to NT Semitism research in 1895 by the New Testament scholar *Adolf Deissmann* (1866-1937) in his *Bibelstudien.* He showed through newly published Greek papyri from Egypt that many un-Greek word usages in the NT (which so far had been explained as Hebraisms) should rather be regarded as common features of Koine-Greek, which had conquered the Middle East with Alexander the Great (356-323 BC).[65] Through Deissmann's study the firmly established Hebrew foundation of NT Semitism research was dangerously wounded. As an answer to this changed research situation Dalman writes: "*About the Hebraisms of the New Testament not a few things have been written since their first editors [...]. But from the beginning it has not been grasped clearly enough that the Greek of the Jewish Hellenists must have been affected by Semitic languages in various ways. Firstly one has to hold, that the Greek spoken from Syria to Egypt must have been affected considerably by the local Aramaic language, [...] Also the mutual contact which Jewish Hellenists and Hebraists had all the time in Palestine meant a continuous exchange of Greek and Aramaic diction, not of Hebrew diction. Hebrew influence existed only indirectly, as there lay a Hebrew past behind the Aramaic present of the Jewish people*"[66]. Thus Dalman postulated a transnational Aramaic influence on Koine Greek from Syria to Egypt in order to secure his Aramaic approach to NT Semitisms against the changed research situation since Deissmann.

2. The Lexical Semitisms in the NT according to the Bauer-Aland Lexicon

To this day one commonly used NT lexicon in theology is the *Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* by *Walter Bauer* (1877-1960) and *Kurt and Barbara Aland*, also known as *BDAG*.[67] This lexicon processes the history of research in NT Semitisms (mostly until the time of Dalman) which becomes evident in the introduction of the older 2nd edition from 1928. There W. Bauer writes: „*When in the 17th century the scholarly dispute about the purity of NT Greek began, many of the so-called Hebraists wanted to explain the peculiarity of this Greek through the influence of Hebrew. Even if some of them exaggerated greatly, still their acknowledgement of the peculiarity of NT diction had a strong part of the truth on its side against their opponents the Purists. […] But this changed, when in the 90s of the previous century in an almost too great abundance the volumes began to appear which provided the scholarly world with the Greek papyri found in Egypt. […] The fame, to be the explorer and way-maker in this area belongs to Adolf Deissmann*"[68].

With this introduction Bauer made clear that the most important new development in research at the time when he wrote his lexicon were the newly found and published papyri from Egypt and the related works of Adolf Deissmann. Since then at least one such important new development in research has taken place, which is the discovery and publication of the Dead Sea Scrolls from 1947 onward.[69] Unfortunately this new discovery which greatly extended our knowledge of literary sources in New Testament times has not found its way into common standard works of NT scholarship such as the BDAG lexicon. Thus the following table of lexical Semitisms in the NT, which originated while working through the BDAG lexicon, is mostly outdated. However, this table still can serve as a means to call to memory the nowadays forgotten topic of NT Semitisms and it may guide the reader further into the topic. The two columns *Hebrew* and *Aramaic* try to accommodate the more recent research since Dalman, which again regards Hebrew beside Aramaic as a living language that also influenced New Testament Greek.[70]

CLEMENS WASSERMANN, Ostfildern, protestant Theologian, is a research fellow at EUSEBIA School of Theology (EST) with main research in Semitic languages and New Testament.

ENDNOTES

[1] Cf. Dan 7.

[2] Cf. Dan 2:41+43 in the German Luther-Bible from 1984.

[3] = Aramaic; cf. Dan 2:4 in the German Luther-Bible from 1912.

[4] Luther speaks here as if he didn't know Hebrew, but what he means is that he didn't know Hebrew according to Grammar. He rather learned his Hebrew from reading and comparing the Bible text (cf. also a bit further: "*I am not a Hebrew according to grammar…*").

[5] *D. Martin Luthers Werke (WA), Tischreden 1. Band*, p. 524f.

[6] Cf. *WA, Die Deutsche Bibel, 2. Band, p. 484.*

[7] Dan 2:4-7:28; the other Aramaic passages in the Old Testament are Esr 4:8-6:18; 7:12-26; Jer 10:11 and two words in Gen 31:47.

[8] *G. Schwarz, Und Jesus sprach*, p. 1 (published in 1985).

[9] Already in 1954 *Harris Birkeland* showed in his article *The Language of Jesus* that many Semitisms which are usually regarded as surely Aramaic since *Dalman* can also be seen as Hebraisms, even the absolutely Aramaic sounding word *Abba* (cf. pp. 24-27). Likewise, *Isaac Rabinowitz* also showed in his article *"Be opened" = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?* how, under consideration of recent linguistic research from the Qumran scrolls, the word Εφφαθα (which was until then understood to be Aramaic) could only be Hebrew. Furthermore in 1974 *E. Y. Kutscher's* in-depth study on Qumran-Hebrew *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa[a])* became available to all English readers.

[10] Cf. the *one* image in Nebukadnezar's dream (Dan 2:29-45), whose body parts symbolize the different rulers/kingdoms until the advent of the kingdom of God.

[11] E.g. *Theodor de Bèze* (1519-1605) in his annotations to the NT. Cf. *Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, p. 5.

[12] A helpful compilation of the older literature on NT Semitisms (until the beginning of the 19th century) can be found in *P. Schmiedel, Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, pp. 4-15. The older 7th edition of this book (which is less complete in its bibliography) can be found under <http://www.google.de/books?id=_YIR0ah9uhwC> (12.06.2012).

[13] Cf. *Friedrich Wilhelm Bautz, Art. "Drusius", Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) Vol. I (1990)*, 1397-1398, <http://www.bautz.de/bbkl/d/drusius_j.shtml> (12.06.2012).

[14] First edition Antwerpen 1582; second enlarged edition Franeker 1616, <http://www.google.de/books?id=kdg2AAAAMAAJ> (12.06.2012).

[15] Ἀβαδδών

[16] ἀββα

[17] Cf. *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*, pp. 1-5.

[18] For example Luther explained the present tense meaning of ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν in 1 Joh 1,10 as follows: "*For the Hebrew manner of speaking explains a verb in the past tense through a verb in the present tense. Indeed, it is my understanding that John himself often uses Hebraisms.*", *Luther's works, vol. 30: The Catholic Epistles*.

[19] This 1495 page long work appeared in three parts: book I+II (*Generalia de S. Scripturae Stylo & Sensu*, Jena 1623), book III+IV (*Grammatica Sacra*, Sondershausen 1634) and book V (*Rhetorica Sacra*, Sondershausen 1636). For this article I used the complete edition Frankfurt & Leipzig 1691 (published by Christoph & David Fleischer), <http://www.google.de/books?id=fSdBAAAAcAAJ>

(12.06.2012).

[20] Cf. *Friedrich Wilhelm Bautz , Art. "Glassius", BBKL Vol. II (1990)*, 252-253, <http://www.bautz.de/bbkl/g/glassius_s.shtml> (12.06.2012).

[21] *Glaß, Philologia Sacra*, pp. 186-1023.

[22] συμπόσια συμπόσια = "*in tables/groups*".

[23] Cf. *Glaß, Philologia Sacra*, pp. 387-391.

[24] Cf. *Denis Thouard, "His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung"* In: *Christoph Bultmann; Lutz Danneberg (Hrsg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, pp. 557-568.

[25] *Sebastian Pfochen, Diatribe de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate*, <http://www.google.de/books?id=ThoPAAAAQAAJ> (12.06.2012).

[26] What actually triggered the dispute was a previous change in the curriculum through which reading the Greek NT was moved from weekdays to Saturdays. For a more detailed description of the dispute from the perspective of Jungius cf. *Johannes Geffcken, Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637*, pp. 10-31.

[27] E.g. *Christian Sigismund Georgi, Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <http://www.google.de/books?id=TUsrsa7jsPYC> (12.06.2012).

[28] Published in Zürich 1650 (324 pages).

[29] In his time it was still unknown that the New Testament was written in the transnational dialect of *Koine-Greek*. Thus he still distinguished between Atticisms, Ionisms, Dorisms, Aeolisms etc.

[30] Published in Leiden 1658 (412 pages), <http://www.google.de/books?id=yD9EAAAAcAAJ> (12.06.2012). This work was enhanced by Vorst until 1665. In 1778 it was published again in Leipzig by *Johann Friedrich Fischer* together with other small works under the title *Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius*.

[31] χεῖλος

[32] Cf. 1 Cor 14:21: ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ.

[33] Cf. Gen 11:1: καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἕν.

[34] Cf. *Vorst, Philologia Sacra*, pp. 4f.

[35] שָׂפָה

[36] Cf. Winer's Grammatik, p. 6.

[37] E.g. *Christian Sigismund Georgi, Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <http://www.google.de/books?id=TUsrsa7jsPYC> (12.06.2012), who argues for strict purism. Likewise *Johann Conrad Schwarz, Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini*, Leipzig 1736, <http://www.google.de/books?id=SMIAAAAcAAJ> (12.06.2012). Cf. *Winer's Grammatik*, pp. 6f.

[38] Cf. *Denis Thouard, His temporibus accomodata*, pp. 559f.

[39] Cf. *Martin H. Jung, Art. "Johann Albrecht Bengel", RGG[4] Vol. 1 (1998)*, 1299-1300.

[40] Cf. *Hans-Martin Kirn, Art. "Johann Christian Storr/Gottlob Christian Storr", RGG[4] Vol. 7 (2004)*, 1749.

[41] Published in Tübingen 1779 (475 pages), <http://www.google.de/books?id=VqAwAAAAYAAJ> (12.06.2012).

[42] *Storr, Observationes*, p. VI.

[43] Cf. also Winer's evaluation of the works of this time as "*spiritless empricism*", *Winer's Grammatik*, p. 11.

[44] *Philipp Heinrich Haab, Hebräisch-griechische Grammatik*, Tübingen 1815 (360 pages), <http://books.google.de/books?id=bqIsAAAAYAAJ> (12.06.2012).

[45] *Haab, Hebräisch-griechische Grammatik*, p. XVI.

[46] E.g. *Haab, Grammatik*, § 18, p. 56.

[47] Cf. J*ean Carmignac, Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch*, pp. V-VII (= Delitzsch's autobiography according to *Saat auf Hoffung 27 (1890)*, pp. 147-151).

[48] Cf. *Rudolf Smend, Art. "Franz Delitzsch", RGG[4] Vol. 2 (1999)*, 642-643.

[49] Cf. *Franz Delitzsch, The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, p. 5.

[50] *Sifre ha-berit ha-Hadaša*, Leipzig 1878.

[51] Cf. *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, p. 31.

[52] "*The Shemitic woof of the New Testament Hellenism is Hebrew, not Aramaic. Our Lord and his apostles thought and spoke for the most part in Hebrew*", *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, p. 31.

[53] *Kautzsch, Hebräische Grammatik*, 22nd edition Leipzig 1878; 28th edition Leipzig 1909.

[54] *Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*, Leipzig 1884.

[55] ῥαββουνί

[56] E.g. *eli eli lema sabachthani* ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι in Mt 27:46.

[57] Or more literally "*Galilean provincialism*", cf. *Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, p. 10.

[58] *Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2nd edition Leipzig 1905.

[59] Cf. *Friedrich Wilhelm Bautz, Art. "Gustaf Dalman", BBKL Vol. I (1990)*, 1197-1198, <http://www.bautz.de/bbkl/d/dalmann_g.shtml> (12.06.2012).

[60] Cf. *Julia Männchen, Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855-1902*, pp. 48f.

[61] Cf. *Julia Männchen, Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941*, pp. 63ff.

[62] *Dalman, Die Worte Jesu*, 2nd edition Leipzig 1930.

[63] *Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, p. 1.

[64] *Dalman, Die Worte Jesu*, p. 6.

[65] Cf. *Adolf Deissmann, Bibelstudien*, pp. 80ff.

[66] *Dalman, Die Worte Jesu*, p. 13.

[67] *Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin 1988 (cf. the English translation by *Frederick W. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago [3]2000).

[68] *Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 2. Auflage Gießen 1928, p. XII.

[69] The completely changed research situation since Deissmann has, for example, been explained by A*lbert L. Hogeterp, "New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke's Greek", ZNW 102 (2011)*, pp. 178-200.

[70] As for example *Klaus Haacker, "Hebraica Veritas im Neuen Testament: Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem"* In: *Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, pp. 19ff. The latest trend e.g. of the *Jerusalem School of Synoptic Research* is to go back to primarily researching the Hebrew-Jewish background of the NT, cf. *Guido Baltes, Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*, pp. 65ff.

BIBLIOGRAPHY

Baltes, Guido. Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (zweite, völlig neu gearbeitete Auflage). Gießen: Töpelmann [2]1928.

—. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (6. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland). Berlin/New York: De Gruyter [6]1988.

Birkeland, Harris. The language of Jesus. Oslo: Dybwad 1954.

Carmignac, Jean. Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902). Turnhout: Brépols 1984.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 2. Band. Weimar: Böhlau 1909.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1. Band. Weimar: Böhlau 1912.

Dalman, Gustaf. Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (3. Nachdr. d. 3., unveränd. Aufl., Göttingen 1938). Hildesheim: Olms 1997.

—. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs [2]1930.

—. Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

Danker, Frederick W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Chicago/London: The University of Chicago Press [3]2000.

Deissmann, Adolf. Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Marburg: Elwert 1895.

Delitzsch, Franz. Sifre ha-berit ha-Hadaša. Leipzig: Ackermann & Glaser 1878.

—. The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. Leipzig: Dörffling & Franke 1883.

Drusius, Johannes. Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti Commentarius Duplex. Franeker: Heynsius 1616.

Fischer, Johann Friedrich. Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius. Leipzig: Boehm 1778.

Geffcken, Johannes. Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637. Hamburg: Meißner 1863.

Glaß, Salomo. Philologia Sacra. Frankfurt & Leipzig: Fleischer 1691.

Haab, Philipp Heinrich. Hebräisch-griechische Grammatik zum Gebrauch für das Neue Testament. Tübingen: Osiander 1815.

Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal: Brockhaus 1989.

Hogeterp, Albert L. A. “New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke’s Greek”. ZNW 102 (2011), 178-200.

Kautzsch, Emil. Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament. Leipzig: Vogel 1884.

Kutscher, Eduard Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa[a]). Leiden: Brill 1974.

Luther's works (ed. by J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann). Vol. 30: The Catholic Epistles. Saint Louis: Concordia Publishing House 1999.

Männchen, Julia. Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941. Wiesbaden: Harrassowitz 1993.

Männchen, Julia. Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig, 1855-1902. Wiesbaden: Harrassowitz 1987.

Pfochen, Sebastian. Diatribe de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate. Amsterdam: Jansonium 1629.

Rabinowitz, Isaac. ""Be opened" = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?". ZNW 53 (1962), 229-238.

Schmiedel, Paul. Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [8]1894.

Schwarz, Günther. Und Jesus sprach: Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. Stuttgart: Kohlhammer 1985.

Schwarz, Johann Conrad. Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini. Leipzig: Braun 1736.

Sigismund, Christian Georgi. Hierocriticus Novi Testamenti. Wittenberg & Leipzig: Teubner 1733

Storr, Gottlob Christian. Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes. Tübingen: Heerbrandt 1779.

Thouard, Denis. "His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung" In: Bultmann, Christoph; Danneberg, Lutz (Hrsg.). Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Berlin/Boston: De Gruyter 2011.

Vorst, Johann. Philologia Sacra. Leiden: Baron 1658.

Wyss, Caspar. Dialectologia Sacra. Zürich: Bodmer 1650.

Tabelle der lexikalischen Semitismen
Einträge in [ ] bedeuten: semitische Verwendung des Wortes nur in aufgelisteten Stellen

Table of Lexical Semitisms
Entries in [ ] mean: Semitic usage of word only in listed verses

Griechisch/ Greek (NT)	Hebräisch/ Hebrew	Aramäisch/ Aramaic	Belegstellen/ References (NT)
Ἀαρών	אַהֲרֹן		Lk 1:5 Acts 7:40 Heb 5:4 Heb 7:11 Heb 9:4
Ἀβαδδών	אֲבַדּוֹן		Rev 9:11
ἀββα		אַבָּא	Mk 14:36 Rom 8:15 Gal 4:6
Ἄβελ	הֶבֶל		Matt 23:35 Lk 11:51 Heb 11:4 Heb 12:24
Ἀβιὰ	אֲבִיָּה		Matt 1:7 Lk 1:5
Ἀβιαθὰρ	אֶבְיָתָר		Mk 2:26
Ἀβιοὺδ	אֲבִיהוּד		Matt 1:13
Ἀβραάμ	אַבְרָהָם		Matt 1:1f, 17 Matt 3:9 Matt 8:11 Matt 22:32 Mk 12:26 Lk 1:55, 73 Lk 3:8, 34 Lk 13:16, 28 Lk 16:22ff, 29f Lk 19:9 Lk 20:37 Jn 8:33, 37, 39f, 52f, 56ff Acts 3:13, 25 Acts 7:2, 16f, 32 Acts 13:26 Rom 4:1ff, 9, 12f, 16 Rom 9:7 Rom 11:1

			2 Co 11:22 Gal 3:6ff, 14, 16, 18, 29 Gal 4:22 Heb 2:16 Heb 6:13 Heb 7:1f, 4ff, 9 Heb 11:8, 17 Jas 2:21, 23 1 Pet 3:6
Ἄγαβος		עגבא	Acts 11:28 Acts 21:10
Ἀγάρ	הָגָר		Gal 4:24f
Ἀδάμ	אָדָם		Lk 3:38 Rom 5:14 1 Co 15:22, 45 1 Tim 2:13f Jude 1:14
[ἀδελφή]	[אָחוֹת]		[Ro 16:1; 1 Cor 7:15; 9:5; Phlm 2; Js 2:15]
[ἀδελφός]	[אָח]		[Mt 12:46f; 13:55; Mk 3:31f; J 2:12; 7:3, 5; Ac 1:14; 1 Cor 9:5]
ἄζυμος	מַצּוֹת		Matt. 26:17 Mk. 14:1, 12 Lk. 22:1, 7 Acts 12:3 Acts 20:6 1 Co. 5:7f
αἷμα [σὰρξ καὶ αἷμα]	דָּם [בָּשָׂר וָדָם]		[Mt 16:17; 1 Cor 15:50; Gal 1:16; Eph 6:12; Hb 2:14; J 1:13; Ac 17:26]
[αἰνέω + dat.]	[הִלֵּל\הוֹדָה + לְ]		[Rv 19:5]
αἰσχύνω	בּוֹשׁ		[Phil 1:20; 2 Cor 10:8; 1J 2:28]
Ἀκελδαμάχ		חֲקַל דְּמָא	Acts 1:19
[ἀλλάσσω]	[הֵמִיר בְּ]		[Ro 1:23]
ἀλληλουϊά	הַלְלוּ־יָהּ		Rev. 19:1, 3f, 6
Ἁλφαῖος	חַלְפִּי		Matt 10:3 Mk 2:14 Mk 3:18

			Lk 6:15 Acts 1:13
[ἅμα]	[יַחְדָּו]		[Ro 3:12]
ἁμαρτάνω [ἁμαρτάνω ἁμαρτίαν]	חָטָא [חָטָא חֲטָאָה]		[1J 5:16]
ἀμήν	אָמֵן		Matt 5:18, 26 Matt 6:2, 5, 16 Matt 8:10 Matt 10:15, 23, 42 Matt 11:11 Matt 13:17 Matt 16:28 Matt 17:20 Matt 18:3, 13, 18f Matt 19:23, 28 Matt 21:21, 31 Matt 23:36 Matt 24:2, 34, 47 Matt 25:12, 40, 45 Matt 26:13, 21, 34 Mk 3:28 Mk 8:12 Mk 9:1, 41 Mk 10:15, 29 Mk 11:23 Mk 12:43 Mk 13:30 Mk 14:9, 18, 25, 30 Mk 16:8 Lk 4:24 Lk 12:37 Lk 18:17, 29 Lk 21:32 Lk 23:43 Jn 1:51 Jn 3:3, 5, 11 Jn 5:19, 24f Jn 6:26, 32, 47, 53 Jn 8:34, 51, 58 Jn 10:1, 7 Jn 12:24 Jn 13:16, 20f, 38 Jn 14:12 Jn 16:20, 23 Jn 21:18

			Rom 1:25 Rom 9:5 Rom 11:36 Rom 15:33 Rom 16:27 1 Co 14:16 2 Co 1:20 Gal 1:5 Gal 6:18 Eph 3:21 Phil 4:20 1 Thess 3:13 1 Tim 1:17 1 Tim 6:16 2 Tim 4:18 Heb 13:21 1 Pet 4:11 1 Pet 5:11 2 Pet 3:18 Jude 1:25 Rev 1:6f Rev 3:14 Rev 5:14 Rev 7:12 Rev 19:4 Rev 22:20
Ἀμιναδάβ	עַמִּינָדָב		Matt 1:4 Lk 3:33
ἀναβαίνω [ἀναβαίνω ἐν/ἐπὶ + καρδία]	עָלָה [עָלָה עַל לֵב]		[1 Cor 2:9 Lk 24:38]
ἀνάθεμα	חֵרֶם		Acts 23:14 Rom 9:3 1 Co 12:3 1 Co 16:22 Gal 1:8f
Ἀνανίας	חֲנַנְיָה		Acts 5:1, 3, 5 Acts 9:10, 12f, 17 Acts 22:12 Acts 23:2 Acts 24:1
[ἀνήρ]	[אִישׁ]		[Mt 14:35; Lk 5:12; Ac 6:5, 11:24; Lk 5:8; 19:7]

[ἀνίστημι]	[קום]		[Hb 7:11, 15; Mt 12:41; Lk 11:32; Mk 14:57; Lk 10:25; Ac 6:9; Mk 3:26]
Ἄννα	חַנָּה		Lk. 2:36
Ἄννας	הנניה		Lk 3:2 Jn 18:13, 24 Acts 4:6
ἀπέναντι [ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν]	לְנֶגֶד [לְנֶגֶד עֵנָיו]		[Rom 3:18]
ἀπὸ προσώπου	מִפְּנֵי		Acts 3:20 Acts 5:41 Acts 7:45 2 Thess 1:9 Rev 6:16 Rev 12:14
ἀποκρίνομαι [ἀποκριθεὶς εἶπεν]	עָנָה [וַיַּעַן וַיֹּאמֶר]		[Mt 11:25; 12:38; 15:15; 22:1; 26:25; Mk 10:24; Mt 26:63 v.l.; Mk 9:5; 10:51; 11:14; 12:35; Lk 1:19 ; 13:14; 14:3; J 5:19; Ac 5:8; J 2:19; Mt 16:16; Lk 23:3; Mk 7:28; J 1:49 v.l.; 4:17; Mt 25:37]
Ἀράμ	רָם		Matt 1:3f
[ἀργύριον]	[כֶּסֶף]		[Mt 26:15; 27:3, 9, 5f; Ac 19:19]
[ἀρετή]	[תְּהִלָּה]		[1 Pt 2:9]
Ἁρμαγεδών	הַר מְגִדּוֹ		Rev 16:16
ἀρραβών	עֵרָבוֹן		2 Co 1:22 2 Co 5:5 Eph 1:14
[ἄρτος]	[לֶחֶם]		[Mt 15:2; Mk 3:20; 7:2, 5; Lk 14:1. 2 Th 3:8.12; Lk 7:33; Mt 6:11; Lk 11:3; J 13:18 Lk 14:15]

Ἀρφαξάδ	אַרְפַּכְשַׁד		Lk 3:36
Ἀσήρ	אָשֵׁר		Lk 2:36 Rev 7:6
ἀσχημοσύνη	עֶרְוָה		Rom 1:27 Rev 16:15
Ἀχάζ	אָחָז		Matt 1:9
Βάαλ	בַּעַל		Rom 11:4
Βαβυλών	בָּבֶל		Matt 1:11f, 17 Acts 7:43 1 Pet 5:13 Rev 14:8 Rev 16:19 Rev 17:5 Rev 18:2, 10, 21
Βαλαάμ	בִּלְעָם		2 Pet. 2:15 Jude 1:11 Rev. 2:14
Βαλάκ	בָּלָק		Rev. 2:14
Βαραββᾶς		בַּר אַבָּא	Matt 27:16f, 20f, 26 Mk 15:7, 11, 15 Lk 23:18 Jn 18:40
Βαράκ	בָּרָק		Heb 11:32
Βαραχίας	בֶּרֶכְיָה		Matt 23:35
Βαρθολομαῖος		בַּר תַּלְמַי	Matt 10:3 Mk 3:18 Lk 6:14 Acts 1:13
Βαριησοῦ		בַּר יֵשׁוּע	Acts 13:6
Βαριωνᾶ/Βαριωνᾶς		בַּר יוֹנָה	Matt 16:17
Βαρναβᾶς		בר נבו	Acts 4:36 Acts 9:27 Acts 11:22, 30 Acts 12:25 Acts 13:1f, 7, 43, 46, 50 Acts 14:12, 14, 20 Acts 15:2, 12, 22, 25, 35ff, 39 1 Co 9:6 Gal 2:1, 9, 13 Col 4:10

Βαρσαββᾶς		בַּר סָאבָא בַּר שְׁבָא	Acts 1:23 Acts 15:22
Βαρτιμαῖος		בַּר טִמַי	Mk 10:46
[βάτος]	[בַּת]		[Lk 16:6]
βατταλογέω		אמר בטלהא	Matt. 6:7
Βεελζεβούλ	בַּעַל זְבוּל בַּעַל זְבוּב		Matt 10:25 Matt 12:24, 27 Mk 3:22 Lk 11:15, 18f
Βελιάρ	בְּלִיַּעַל		2 Co 6:15
Βενιαμίν	בִּנְיָמִין		Acts 13:21 Rom 11:1 Phil 3:5 Rev 7:8
Βοσόρ/Βεώρ	בְּעוֹר		2 Pet. 2:15
Βηθανία	בֵּית עֲנִיָּה		Matt 21:17 Matt 26:6 Mk 11:1, 11f Mk 14:3 Lk 19:29 Lk 24:50 Jn 1:28 Jn 11:1, 18 Jn 12:1
Βηθεσδά/Βηθζαθὰ	בית חסידה ?	בֵּית חִסְדָּא בֵּית אֶשְׁדָּה	Jn 5:2
Βηθλέεμ	בֵּית לֶחֶם		Matt 2:1, 5f, 8, 16 Lk 2:4, 15 Jn 7:42
Βηθσαϊδά		בֵּית צַיְדָה	Matt 11:21 Mk 6:45 Mk 8:22 Lk 9:10 Lk 10:13 Jn 1:44 Jn 12:21
Βηθφαγή		בֵּית פַּגֵּא	Matt 21:1 Mk 11:1 Lk 19:29
Βοανηργές	בְּנֵי רֶגֶשׁ		Mk 3:17
Βόες	בֹּעַז		Matt 1:5 Lk 3:32
βύσσος	בּוּץ		Lk 16:19

Γαββαθᾶ	עבתה ?		Jn 19:13
Γαβριήλ	גַּבְרִיאֵל		Lk 1:19, 26
Γάδ	גָּד		Rev 7:5
Γάζα	עַזָּה		Acts 8:26
Γαλιλαία	גָּלִיל	גְּלִילָא	Matt. 2:22 Matt 3:13 Matt 4:12, 15, 18, 23, 25 Matt 15:29 Matt 17:22 Matt 19:1 Matt 21:11 Matt 26:32 Matt 27:55 Matt 28:7, 10, 16 Mk 1:9, 14, 16, 28, 39 Mk 3:7 Mk 6:21 Mk 7:31 Mk 9:30 Mk 14:28 Mk 15:41 Mk 16:7 Lk 1:26 Lk 2:4, 39 Lk 3:1 Lk 4:14, 31 Lk 5:17 Lk 8:26 Lk 17:11
			Lk 23:5, 49, 55 Lk 24:6 Jn 1:43 Jn 2:1, 11 Jn 4:3, 43, 45ff, 54 Jn 6:1 Jn 7:1, 9, 41, 52 Jn 12:21 Jn 21:2 Acts 9:31 Acts 10:37 Acts 13:31
Γαμαλιήλ	גַּמְלִיאֵל		Acts 5:34 Acts 22:3

Γεδεών	גִּדְעוֹן		Heb 11:32
γέεννα	גֵּי הִנֹּם	גֵּיהִנָּם	Matt 5:22, 29f Matt 10:28 Matt 18:9 Matt 23:15, 33 Mk 9:43, 45, 47 Lk 12:5 Jas 3:6
Γεθσημανί	גַּת שְׁמָנֵי		Matt 26:36 Mk 14:32
γίνομαι [καὶ ἐγένετο]	היה [וַיְהִי]		[Mt 9:10; Mk 2:15 v.l.; Lk 2:15; 5:1, 12, 17; 8:1, 22; 14:1; Mt 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1; Mk 1:9; 4:4; Lk 1:8, 23, 41, 59; 2:1, 6, 46; 6:12]
γλῶσσα [γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς]	לְשׁוֹן [לְשׁוֹן אֵשׁ]		[Acts 2:3]
Γολγοθᾶ		גֻּלְגֻּלְתָּא גֻּלְגֹּתָא ?	Matt 27:33 Mk 15:22 Jn 19:17
Γόμορρα	עֲמֹרָה		Matt 10:15 Rom 9:29 2 Pet 2:6 Jude 1:7
Γώγ	גּוֹג		Rev 20:8
Δαμασκός	דַּמֶּשֶׂק דֶּרֶמֶשֶׂק		Acts 9:2, 8 Acts 22:5, 10f Acts 26:12 Gal 1:17
Δανιήλ	דָּנִאֵל דָּנִיֵּאל		Matt 24:15
Δαυίδ	דָּוִד דָּוִיד		Matt 1:1, 6, 17, 20 Matt 9:27 Matt 12:3, 23 Matt 15:22 Matt 20:30f Matt 21:9, 15 Matt 22:42f, 45 Mk 2:25 Mk 10:47f Mk 11:10

			Mk 12:35ff Lk 1:27, 32, 69 Lk 2:4, 11 Lk 3:31 Lk 6:3 Lk 18:38f Lk 20:41f, 44 Jn 7:42 Acts 1:16 Acts 2:25, 29, 34 Acts 4:25 Acts 7:45 Acts 13:22, 34, 36 Acts 15:16 Rom 1:3 Rom 4:6 Rom 11:9 2 Tim 2:8 Heb 4:7 Heb 11:32 Rev 3:7 Rev 5:5 Rev 22:16
δέω [δέω καὶ λύειν]		אָסַר [אָסַר שְׁרָא]	[Mt 16:19; 18:18]
[διαθήκη]	[בְּרִית]		[Ro 11:27; Ac 3:25; 7:8; Ro 9:4; Eph 2:12; Lk 22:20; 1 Cor 11:25 ; 2 Cor 3:6; Hb 8:8; 9:15a; Hb 12:24; Hb 13:20; 7:22; 8:6; 2 Cor 3:14; Hb 9:15b; Gal 4:24; Hb 9:20; Hb 10:29; Mt 26:28; Mk 14:24; Lk 22:29]
διάνοια	לֵב, לֵבָב		Matt 22:37 Mk. 12:30 Lk 1:51 Lk 10:27 Eph 2:3 Eph 4:18 Col 1:21 Heb 8:10 Heb 10:16

			1 Pet 1:13 2 Pet 3:1 1 Jn 5:20
[δίκαιος]	[צַדִּיק]		[1J 3:7; Rv 22:11; Ro 5:7; 1 Ti 1:9; Ro 3:10; Ro 2:13; Lk 1:6; Ac 10:22; Lk 2:25; Mt 13:43; Lk 1:17; 1 Pt 3:12; Mt 23:28; Lk 18:9; 20:20; Mt 10:41; 1 Pt 4:18; Mt 13:17; 23:29; Mt 23:35; Hb 11:4; Hb 12:23; Mt 5:45; Ac 24:15; 1 Pt 3:18; Mt 9:13; Mk 2:17; Lk 5:32; 15:7; 1 Ti 1:9; 1 Pt 4:18; Mt 13:49; Mt 25:37, 46; Ro 1:17; Gal 3:11; Hb 10:38; Lk 14:14]
[δικαιοσύνη]	[צְדָקָה]		[Matt 6:1; ...]
[δισμυριάς]	[רִבֹּתַיִם]		Rev 9:16
[δόξα]	[כָּבוֹד]		[Ac 22:11; Lk 9:32; 1 Cor 15:40f; ...]
[δῶρον]	[קָרְבָּן]		[Mk 7:11; Mt 15:5; 23:19]
ἐγώ [τί ἐμοὶ καὶ σοι]	[מַה־לִּי וָלָךְ]		[Mk 5:7 Lk 8:28 Jn 2:4]
ἔθνος [τὰ ἔθνη]	[גּוֹיִם]		[Mt 10:18; Ac 14:5; 21:21; 26:17; Ro 3:29; 9:24; 15:10; Ac 11:1, 18; 14:27; 15:3, 7; Mt 10:5f; 1 Ti 2:7; 2 Ti 1:11; ...]
[εἰ]	[אִם]		[Lk 19:42; Mk 8:12; Hb 3:11; 4:3,5]

εἰμί [ἐγώ εἰμι] [καὶ ἔσται]	הָיָה [אֶהְיֶה] [הָיָה]		[Mt 14:27; Mk 6:50; 13:6; 14:62; Lk 22:70; J 4:26; 6:20; 8:24, 28; 13:19; 18:5f; Mt 26:22, 25] [Ac 2:17; 3:23; Ro 9:26; Mt 16:22; Mk 11:24; Lk 2:10; Ac 8:23; Mt 19:5; Mk 10:8; 1 Cor 6:16; Eph 5:31; Lk 3:5; 2 Cor 6:18; Hb 1:5; 1 Cor 14:22; Col 2:22; Js 5:3; Lk 10:12, 14]
εἶπον [εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ]	אָמַר [אָמַר בְּלִבּוֹ]		[Mt 9:3; Lk 7:39; 16:3; 18:4; Lk 12:45; Ro 10:6]
εἰρήνη [ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην] [εἰρήνη ὑμῖν]	שָׁלוֹם [שָׁאַל לְשָׁלוֹם] [שָׁלוֹם לָכֶם]		 [Lk 14:32] [Lk 24:36 Jn 20:19, 21, 26 1 Pet 5:14]
[ἐκ] [ἐκ τῆς χειρός τινος]	[מִן] [מִיַּד]		[Rv 18:20] [J 10:39; 10:28f; Ac 12:11; Lk 1:74; Mt 26:27; Mk 14:23; 1 Cor 11:28; J 4:12; Hb 13:10]
Ἐλαμίτης	עֵילָם		Acts 2:9
Ἐλιακίμ	אֶלְיָקִים		Matt 1:13 Lk 3:30
Ἐλιέζερ	אֱלִיעֶזֶר		Lk 3:29
Ἐλισάβετ	אֱלִישֶׁבַע		Lk 1:5, 7, 13, 24, 36, 40f, 57
Ἐλισαῖος	אֱלִישָׁע		Lk 4:27
Ἐλύμας		אלם ?	Acts 13:8
ἐλωΐ	אֱלֹהִי		Mk 15:34
Ἐμμανουήλ	עִמָּנוּ אֵל		Matt 1:23

Ἐμμώρ	חֲמוֹר		Acts 7:16
[ἐν]	[בְּ]		[Lk 14:31; 1 Cor 4:21; Ro 15:29; Mt 16:28; Hb 9:25; 1J 5:6; Lk 1:17; 2 Cor 10:14; 1 Cor 5:8; Rv 17:16; Rv 17:16 ; Mt 5:13; Mk 9:50; Lk 14:34; Rv 7:14; Hb 9:22; Rv 6:8; Lk 22:49; Mt 26:52; Rv 2:27; 12:5; 19:15; Mt 7:6; Lk 1:51; 11:20; Ro 5:9; 2 Th 2:13; 1 Pt 1:2; 2 Cor 7:7; Eph 1:3; 5:19; J 13:35; 1J 3:19; Lk 24:35; Rv 5:9; Ro 14:21; Ro 1:23, 25]
Ἐνώχ	חֲנוֹךְ		Lk 3:37 Heb 11:5 Jude 1:14
ἐξέρχομαι [ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν]		אָזַל [אָזַל מִן עָלְמָא]	[1 Co 5:10]
Ἐσλὶ	?	?	Lk 3:25
Εὔα	חַוָּה		2 Co. 11:3 1 Tim 2:13
[εὑρίσκω]	[אֶשְׁתַּכַּח בְּ] [נִמְצָא]		[Rv 12:8, 18:22, 24; 1 Pt 2:22; Rv 14:5; Phil 3:9] [Mt 1:18; Ro 7:10; Lk 17:18; Ac 5:39; 1 Cor 4:2; 15:15; 2 Cor 5:3; Gal 2:17; 1 Pt 1:7; Rv 5:4; 2 Pt 3:14; Phil 2:7]
Εὐφράτης	פְּרָת		Rev 9:14 Rev 16:12

εὐωδία [ὀσμὴ εὐωδίας]	[רֵיחַ הַנִּיחוֹחַ]		[Phil 4:18; Eph 5:2; 2 Cor 2:15]
Ἐφραίμ	אֶפְרַיִם		Jn 11:54
εφφαθα	הִפַּתַּח	אֶתְפְּתַח	Mk 7:34
Ζαβουλών	זְבוּלוּן		Matt 4:13, 15 Rev 7:8
Ζακχαῖος	זַכַּי		Lk 19:2, 5, 8
Ζάρα	זֶרַח		Matt 1:3
Ζαχαρίας	זְכַרְיָה		Matt 23:35 Lk 1:5, 12f, 18, 21, 40, 59, 67 Lk 3:2 Lk 11:51
Ζεβεδαῖος	זַבְדַּי		Matt 4:21 Matt 10:2 Matt 20:20 Matt 26:37 Matt 27:56 Mk 1:19f Mk 3:17 Mk 10:35 Lk 5:10 Jn 21:2
[ζητέω]	[דרשׁ]		[J 16:19; Mk 11:18; 14:1, 11; Lk 12:29; 22:2; J 8:50b; J 11:56]
Ζοροβαβέλ	זְרֻבָּבֶל		Matt 1:12f Lk 3:27
Ἠλί	עֵלִי		Lk 3:23
ἠλί	אֵלִי		Matt 27:46
Ἠλίας	אֵלִיָּה אֵלִיָּהוּ		Matt 11:14 Matt 16:14 Matt 17:3f, 10ff Matt 27:47, 49 Mk 6:15 Mk 8:28 Mk 9:4f, 11ff Mk 15:35f Lk 1:17 Lk 4:25f Lk 9:8, 19, 30, 33 Jn 1:21, 25 Rom 11:2

			Jas 5:17
[ἡμέρα]	[יוֹם]		[Eph 6:13; 2 Cor 6:2; Hb 8:9; Mk 2:20b; J 14:20; 16:23, 26; 8:56; Mt 2:1; Lk 1:5; 17:26a; 1 Pt 3:20; Lk 4:25; 17:26b; Mt 23:30; Mt 11:12; Ac 7:45; 13:41; Lk 21:22; Ac 5:37; Rv 10:7; 11:6; Hb 5:7; Eph 5:16; 1 Pt 3:10; Ac 15:7; Hb 10:32; Mt 28:20; Ac 2:17; 2 Ti 3:1; Js 5:3; Hb 1:2; 2 Pt 3:3; Mt 3:1; 24:19, 38; Mk 1:9; Lk 2:1; 4:2b; 5:35b; Lk 1:39; 6:12; Ac 1:15; Ac 5:36; 21:38; Hb 12:10; Mt 9:15; Mk 2:20a; Lk 5:35a; Lk 17:22; Lk 19:43; Hb 8:8; Lk 21:6; 23:2; Lk 1:75; Hb 7:3; Lk 1:7, 18; 2:36]
ἐπλήσθησαν … ἡμέραι	וַיִּמָּלֵא… יָמִים		Lk 1:23; 2:21; 22; 2 Cor 4:16; 2 Pt 2:8
Ἠσαΐας	יְשַׁעְיָהוּ		Matt 3:3 Matt 4:14 Matt 8:17 Matt 12:17 Matt 13:14 Matt 15:7 Mk 1:2 Mk 7:6 Lk 3:4 Lk 4:17 Jn 1:23 Jn 12:38f, 41 Acts 8:28, 30

			Acts 28:25 Rom 9:27, 29 Rom 10:16, 20 Rom 15:12
Ἠσαῦ	עֵשָׂו		Rom 9:13 Heb 11:20 Heb 12:16
Θαδδαῖος		תַּדַּי תַּדַּאי	Matt 10:3 Mk 3:18
Θαμάρ	תָּמָר		Matt 1:3
θάνατος [ὠδῖνας τοῦ θανάτου]	מָוֶת [חֶבְלֵי־מָוֶת]		[Acts 2:24]
Θάρα	תֶּרַח		Lk 3:34
Θωμᾶς		תְּאוֹמָא	Matt 10:3 Mk 3:18 Lk 6:15 Jn 11:16 Jn 14:5 Jn 20:24, 26ff Jn 21:2 Acts 1:13
Ἰάϊρος	יָאִיר יָעִיר		Mk 5:22 Lk 8:41
Ἰακώβ	יַעֲקֹב		Matt 1:2, 15f Matt 8:11 Matt 22:32 Mk 12:26 Lk 1:33 Lk 3:34 Lk 13:28 Lk 20:37 Jn 4:5f, 12 Acts 3:13 Acts 7:8, 12, 14f, 32, 46 Rom. 9:13 Rom 11:26 Heb 11:9, 20f
Ἰάρετ	יֶרֶד יָרֶד		Lk 3:37

ἰδού	הִנֵּה		Matt 1:20, 23 Matt 2:1, 9, 13, 19 Matt 3:16f Matt 4:11 Matt 7:4 Matt 8:2, 24, 29, 32, 34 Matt 9:2f, 10, 18, 20, 32 Matt 10:16 Matt 11:8, 10, 19 Matt 12:2, 10, 18, 41f, 46f, 49 Matt 13:3 Matt 15:22 Matt 17:3, 5 Matt 19:16, 27 Matt 20:18, 30 Matt 21:5 Matt 22:4 Matt 23:34, 38 Matt 24:23, 25f Matt 25:6 Matt 26:45ff, 51 Matt 27:51 Matt 28:2, 7, 9, 11, 20 Mk 1:2 Mk 3:32 Mk 4:3 Mk 10:28, 33 Mk 14:41f Lk 1:20, 31, 36, 38, 44, 48 Lk 2:10, 25, 34, 48 Lk. 5:12, 18 Lk. 6:23 Lk 7:12, 25, 27, 34, 37 Lk 8:41 Lk 9:30, 38f Lk 10:3, 19, 25 Lk 11:31f, 41 Lk 13:7, 11, 16, 30, 32, 35 Lk 14:2 Lk 15:29

			Lk 17:21, 23 Lk 18:28, 31 Lk 19:2, 8, 20 Lk 22:10, 21, 31, 38, 47 Lk 23:14f, 29, 50 Lk 24:4, 13, 49 Jn 4:35 Jn 12:15 Jn 16:32 Jn 19:5 Acts 1:10 Acts 2:7 Acts 5:9, 25, 28 Acts 7:56 Acts 8:27, 36 Acts 9:10f Acts 10:17, 19, 21, 30 Acts 11:11 Acts 12:7 Acts 13:11, 25, 46 Acts 16:1 Acts 20:22, 25 Acts 27:24 Rom 9:33 1 Co 15:51 2 Co 5:17 2 Co 6:2, 9 2 Co 7:11 2 Co 12:14 Gal 1:20 Heb 2:13 Heb 8:8 Heb 10:7, 9 Jas 3:4f Jas 5:4, 7, 9, 11 1 Pet 2:6 Jude 1:14 Rev 1:7, 18 Rev 2:10, 22 Rev 3:8f, 20 Rev 4:1f Rev 5:5 Rev 6:2, 5, 8 Rev 7:9 Rev 9:12 Rev 11:14

Ἰδουμαία	אֱדוֹם		Mk 3:8
Ἰεζάβελ	אִיזֶבֶל		Rev 2:20
Ἰερεμίας	יִרְמְיָה יִרְמְיָהוּ		Matt 2:17 Matt 16:14 Matt 27:9
Ἰεριχώ	יְרִיחוֹ		Matt 20:29 Mk 10:46 Lk 10:30 Lk 18:35 Lk 19:1 Heb 11:30
Ἱεροσόλυμα	יְרוּשָׁלֵם יְרוּשָׁלַיִם		Matt 2:1, 3 Matt 3:5 Matt 4:25 Matt 5:35 Matt 15:1 Matt 16:21 Matt 20:17f Matt 21:1, 10 Mk 3:8, 22 Mk 7:1 Mk 10:32f Mk 11:1, 11, 15, 27 Mk 15:41 Lk 2:22 Lk 13:22 Lk 19:28 Lk 23:7 Jn 1:19 Jn 2:13, 23 Jn 4:20f, 45 Jn 5:1f Jn 10:22 Jn 11:18, 55 Jn 12:12 Acts 1:4 Acts 8:1, 14, 25 Acts 11:27 Acts 13:13 Acts 16:4 Acts 19:21 Acts 20:16 Acts 21:4, 15, 17 Acts 25:1, 7, 9, 15, 20, 24 Acts 26:4, 10, 20

			Acts 28:17 Gal 1:17f Gal 2:1
Ἰεσσαί	יִשַׁי		Matt 1:5f Lk 3:32 Acts 13:22 Rom 15:12
Ἰεφθάε	יִפְתָּח		Heb 11:32
Ἰεχονίας	יְכָנְיָהוּ יְהוֹיָכִין		Matt 1:11f
Ἰησοῦς	יֵשׁוּעַ		Matt 1:1, 16, 18, 21, 25 Matt 2:1 Matt 3:13, 15f Matt 4:1, 7, 10, 17 Matt 7:28 Matt 8:4, 10, 13f, 18, 20, 22, 34 Matt 9:2, 4, 9f, 15, 19, 22f, 27f, 30, 35 Matt 10:5 Matt 11:1, 4, 7, 25 Matt 12:1, 15 Matt 13:1, 34, 53, 57 Matt 14:1, 12f, 16, 27, 29, 31 Matt 15:1, 21, 28f, 32, 34 Matt 16:6, 8, 13, 17, 21, 24 Matt 17:1, 4, 7ff, 17ff, 22, 25f Matt 18:1, 22 Matt 19:1, 14, 18, 21, 23, 26, 28 Matt 20:17, 22, 25, 30, 32, 34 Matt 21:1, 6, 11f, 16, 21, 24, 27, 31, 42 Matt 22:1, 18, 29, 41 Matt 23:1 Matt 24:1, 4

			Matt 26:1, 4, 6, 10, 17, 19, 26, 31, 34, 36, 49ff, 55, 57, 59, 63f, 69, 71, 75 Matt 27:1, 11, 16f, 20, 22, 26f, 37, 46, 50, 54f, 57f Matt 28:5, 9f, 16, 18 Mk 1:1, 9, 14, 17, 24f Mk 2:5, 8, 15, 17, 19 Mk. 3:7 Mk 5:6f, 15, 20f, 27, 30, 36 Mk 6:4, 30 Mk 8:27 Mk 9:2, 4f, 8, 23, 25, 27, 39 Mk 10:5, 14, 18, 21, 23f, 27, 29, 32, 38f, 42, 47, 49ff Mk 11:6f, 22, 29, 33 Mk 12:17, 24, 29, 34f Mk 13:2, 5 Mk 14:6, 18, 27, 30, 48, 53, 55, 60, 62, 67, 72 Mk 15:1, 5, 15, 34, 37, 43 Mk 16:6, 8, 19 Lk 1:31 Lk 2:21, 27, 43, 52 Lk 3:21, 23, 29 Lk 4:1, 4, 8, 12, 14, 34f Lk 5:8, 10, 12, 19, 22, 31, 34 Lk 6:3, 9, 11 Lk 7:3f, 6, 9, 40

			Lk 8:28, 30, 35, 39ff, 45f, 50 Lk 9:33, 36, 41f, 47, 50, 58, 62 Lk 10:29f, 37 Lk 13:12, 14 Lk 14:3 Lk 17:13, 17 Lk 18:16, 19, 22, 24, 37f, 40, 42 Lk 19:3, 5, 9, 35 Lk 20:8, 34 Lk 22:47f, 51f Lk 23:8, 20, 25f, 28, 34, 42, 46, 52 Lk 24:3, 15, 19 Jn 1:17, 29, 36ff, 42f, 45, 47f, 50 Jn 2:1ff, 7, 11, 13, 19, 22, 24 Jn 3:3, 5, 10, 22 Jn 4:1f, 6f, 10, 13, 17, 21, 26, 34, 44, 47f, 50, 53f Jn 5:1, 6, 8, 13ff, 19 Jn 6:1, 3, 5, 10f, 15, 17, 19, 22, 24, 26, 29, 32, 35, 42f, 53, 61, 64, 67, 70 Jn 7:1, 6, 14, 16, 21, 28, 33, 37, 39 Jn 8:1, 6, 10ff, 14, 19, 25, 28, 31, 34, 39, 42, 49, 54, 58f Jn 9:3, 11, 14, 35, 37, 39, 41 Jn 10:6f, 23, 25, 32, 34 Jn 11:4f, 9, 13f, 17, 20f, 23, 25, 30, 32f, 35, 38ff, 44, 46, 51, 54, 56 Jn 12:1, 3, 7, 9, 11f, 14, 16, 21ff, 30, 35f, 44

			Jn 13:1, 7f, 10, 21, 23, 25ff, 29, 31, 36, 38 Jn 14:6, 9, 23 Jn 16:19, 31 Jn 17:1, 3 Jn 18:1f, 4f, 7f, 11f, 15, 19f, 22f, 28, 32ff, 36f Jn 19:1, 5, 9, 11, 13, 16, 18ff, 23, 25f, 28, 30, 33, 38, 40, 42 Jn 20:2, 12, 14ff, 19, 21, 24, 26, 29ff Jn 21:1, 4f, 7, 10, 12ff, 17, 20ff, 25 Acts 1:1, 11, 14, 16, 21 Acts 2:22, 32, 36, 38 Acts 3:6, 13, 20 Acts 4:2, 10, 13, 18, 27, 30, 33 Acts 5:30, 40, 42 Acts 6:14 Acts 7:45, 55, 59 Acts 8:12, 16, 35 Acts 9:5, 17, 20, 27, 34 Acts 10:36, 38, 48 Acts 11:17, 20 Acts 13:23, 33 Acts 15:11, 26 Acts 16:7, 18, 31 Acts 17:3, 7, 18 Acts 18:5, 25, 28 Acts 19:4f, 13, 15, 17 Acts 20:21, 24, 35 Acts 21:13 Acts 22:8 Acts 24:24 Acts 25:19 Acts 26:9, 15 Acts 28:23, 31 Rom 1:1, 4, 6ff

			Rom 2:16 Rom 3:22, 24, 26 Rom 4:24 Rom 5:1, 11, 15, 17, 21 Rom 6:3, 11, 23 Rom 7:25 Rom 8:1f, 11, 34, 39 Rom 10:9 Rom 13:14 Rom 14:14 Rom 15:5f, 16f, 30 Rom 16:3, 20, 25, 27 1 Co 1:1ff, 7ff, 30 1 Co 2:2 1 Co 3:11 1 Co 4:15, 17 1 Co 5:4 1 Co 6:11 1 Co 8:6 1 Co 9:1 1 Co 11:23 1 Co 12:3 1 Co 15:31, 57 1 Co 16:23f 2 Co 1:1ff, 14, 19 2 Co 4:5f, 10f, 14 2 Co 8:9 2 Co 11:4, 31 2 Co 13:5, 13 Gal 1:1, 3, 12 Gal 2:4, 16 Gal 3:1, 14, 22, 26, 28 Gal 4:14 Gal 5:6, 24 Gal 6:14, 17f Eph 1:1ff, 5, 15, 17 Eph 2:6f, 10, 13, 20 Eph 3:1, 6, 11, 21 Eph 4:21 Eph 5:20 Eph 6:23f

			Phil 1:1f, 6, 8, 11, 19, 26 Phil 2:5, 10f, 19, 21 Phil 3:3, 8, 12, 14, 20 Phil 4:7, 19, 21, 23 Col 1:1, 3f Col 2:6 Col 3:17 Col 4:11f 1 Thess 1:1, 3, 10 1 Thess 2:14f, 19 1 Thess 3:11, 13 1 Thess 4:1f, 14 1 Thess 5:9, 18, 23, 28 2 Thess 1:1f, 7f, 12 2 Thess 2:1, 8, 14, 16 2 Thess 3:6, 12, 18 1 Tim 1:1f, 12, 14ff 1 Tim 2:5 1 Tim 3:13 1 Tim 4:6 1 Tim 5:21 1 Tim 6:3, 13f 2 Tim 1:1f, 9f, 13 2 Tim 2:1, 3, 8, 10 2 Tim 3:12, 15 2 Tim 4:1 Tit 1:1, 4 Tit 2:13 Tit 3:6 Phlm 1:1, 3, 5, 9, 23, 25 Heb 2:9 Heb 3:1 Heb 4:8, 14 Heb 6:20 Heb 7:22 Heb 10:10, 19 Heb 12:2, 24 Heb 13:8, 12, 20f

			Jas 1:1 Jas 2:1 1 Pet 1:1ff, 7, 13 1 Pet 2:5 1 Pet 3:21 1 Pet 4:11 1 Pet 5:10 2 Pet 1:1f, 8, 11, 14, 16 2 Pet 2:20 2 Pet 3:18 1 Jn 1:3, 7 1 Jn 2:1, 22 1 Jn 3:23 1 Jn 4:2f, 15 1 Jn 5:1, 5f, 20 2 Jn 1:3, 7 Jude 1:1, 4, 17, 21, 25 Rev 1:1f, 5, 9 Rev 12:17 Rev 14:12 Rev 17:6 Rev 19:10 Rev 20:4 Rev 22:16, 20f
ἱλαστήριον	כַּפֹּרֶת		Rom 3:25 Heb 9:5
Ἰορδάνης	יַרְדֵּן		Matt 3:5f, 13 Matt 4:15, 25 Matt 19:1 Mk 1:5, 9 Mk 3:8 Mk 10:1 Lk 3:3 Lk 4:1 Jn 1:28 Jn 3:26 Jn 10:40
Ἰουδαία	יְהוּדָה	יְהוּדִי	Matt 2:1, 5, 22 Matt 3:1, 5 Matt 4:25 Matt 19:1 Matt 24:16 Mk 3:7 Mk 10:1 Mk 13:14

			Lk 1:5, 65 Lk 2:4 Lk 3:1 Lk 4:44 Lk 5:17 Lk 6:17 Lk 7:17 Lk 21:21 Lk 23:5 Jn 4:3, 47, 54 Jn 7:1, 3 Jn 11:7 Acts 1:8 Acts 2:9 Acts 8:1 Acts 9:31 Acts 10:37 Acts 11:1, 29 Acts 12:19 Acts 15:1 Acts 21:10 Acts 26:20 Acts 28:21 Rom 15:31 2 Co 1:16 Gal 1:22 1 Thess 2:14
Ἰούδας	יְהוּדָה		Matt 1:2f Matt 2:6 Matt 10:4 Matt 13:55 Matt 26:14, 25, 47 Matt 27:3 Mk 3:19 Mk 6:3 Mk 14:10, 43 Lk 1:39 Lk 3:30, 33 Lk. 6:16 Lk 22:3, 47f Jn 6:71 Jn 12:4 Jn 13:2, 26, 29 Jn 14:22 Jn 18:2f, 5 Acts 1:13, 16, 25 Acts 5:37 Acts 9:11

			Acts 15:22, 27, 32 Heb 7:14 Heb 8:8 Jude 1:1 Rev 5:5 Rev 7:5
Ἰσαάκ	יִצְחָק		Matt 1:2 Matt 8:11 Matt 22:32 Mk 12:26 Lk 3:34 Lk 13:28 Lk 20:37 Acts 3:13 Acts 7:8, 32 Rom 9:7, 10 Gal 4:28 Heb 11:9, 17f, 20 Jas 2:21
Ἰσκαριώθ	אִישׁ קְרִיּוֹת		Matt 10:4 Matt 26:14 Mk 3:19 Mk 14:10 Lk 6:16 Lk 22:3 Jn 6:71 Jn 12:4 Jn 13:2, 26 Jn 14:22
Ἰσραήλ	יִשְׂרָאֵל		Matt 2:6, 20f Matt 8:10 Matt 9:33 Matt 10:6, 23 Matt 15:24, 31 Matt 19:28 Matt 27:9, 42 Mk 12:29 Mk 15:32 Lk 1:16, 54, 68, 80 Lk 2:25, 32, 34 Lk 4:25, 27 Lk 7:9 Lk 22:30 Lk 24:21 Jn 1:31, 49 Jn 3:10

			Jn 12:13 Acts 1:6 Acts 2:36 Acts 4:10, 27 Acts 5:21, 31 Acts 7:23, 37, 42 Acts 9:15 Acts 10:36 Acts 13:17, 23f Acts 28:20 Rom 9:6, 27, 31 Rom 10:19, 21 Rom 11:2, 7, 25f 1 Co 10:18 2 Co 3:7, 13 Gal 6:16 Eph 2:12 Phil 3:5 Heb 8:8, 10 Heb 11:22 Rev 2:14 Rev 7:4 Rev 21:12
Ἰσραηλίτης	יִשְׂרָאֵלִי		Jn 1:47 Acts 2:22 Acts 3:12 Acts 5:35 Acts 13:16 Acts 21:28 Rom 9:4 Rom 11:1 2 Co 11:22
Ἰσσαχάρ	יִשָּׂשׂכָר		Rev 7:7
Ἰωαθάμ	יוֹתָם		Matt 1:9
Ἰωανάν	יוֹחָנָן		Lk 3:27
Ἰώβ	אִיּוֹב		Jas 5:11
Ἰωβήδ	יוֹבֵד		Matt 1:5 Lk 3:32
Ἰωήλ	יוֹאֵל		Acts 2:16
Ἰωνᾶς	יוֹנָה		Matt 12:39ff Matt 16:4 Lk 11:29f, 32
Ἰωράμ	יְהוֹרָם		Matt 1:8
Ἰωσαφάτ	יְהוֹשָׁפָט		Matt 1:8

Ἰωσήφ	יוֹסֵף		Matt 1:16, 18ff, 24 Matt 2:13, 19 Matt 13:55 Matt 27:56f, 59 Mk 15:43, 45 Lk 1:27 Lk 2:4, 16 Lk 3:23f, 30 Lk 4:22 Lk 23:50 Jn 1:45 Jn 4:5 Jn 6:42 Jn 19:38
			Acts 1:23 Acts 4:36 Acts 7:9, 13f, 18 Heb 11:21f Rev 7:8
Ἰωσίας	יאֹשִׁיָּהוּ		Matt 1:10f
ἰῶτα	יוד		Matt 5:18
καί [καὶ ἐγένετο … καὶ]	וַ [וַיְהִי … וַ]		[Mt 9:10; Mk 2:15; Lk 5:12, 17; 14:1; 17:11 Mt 14:9ff; Mk 1:12ff; Lk 18:32ff; J 2:13ff; 1 Cor 12:5f; Rv 6:12ff; 9:1ff]
Καϊάφας		קַיָּפָא	Matt 26:3, 57 Lk 3:2 Jn 11:49 Jn 18:13f, 24, 28 Acts 4:6
Κάϊν	קַיִן		Heb 11:4 1 Jn 3:12 Jude 1:11
Καϊνάμ	קֵינָן		Lk 3:36f
κάμηλος	גָּמָל		Matt 3:4 Matt 19:24 Matt 23:24 Mk 1:6 Mk 10:25 Lk 18:25

Καναναῖος		קַנָּאִן	Matt 10:4 Mk 3:18
καρπός [ποιοῦν καρπὸν] [ἐδίδου καρπόν]	פְּרִי [עָשָׂה פְּרִי] [נָתַן פְּרִי]		[Mt 3:10; 7:17ff; 13:26; Lk 3:9; 6:43; 8:8; 13:9; Rv 22:2a] [Mt 13:8; Mk 4:7f; J 12:24; 15:2, 4; Rv 22:2b; Hb 12:11; Mt 21:41]
[καταβαίνω]	[יָרַד]		[Mk 3:22; Lk 10:30; Ac 25:7; Lk 10:31; Ac 24:1, 22; Ac 7:15; 18:22; 14:25; 16:8; 25:6; Lk 2:51; J 2:12; J 4:47, 49, 51; Ac 8:15; 10:20]
κατάθεμα	חֵרֶם		Rev 22:3
κατακληρονομέω	נָחַל יָרַשׁ		Acts 13:19
καταπέτασμα	פָּרֹכֶת		Matt 27:51 Mk 15:38 Lk 23:45 Heb 6:19 Heb 9:3 Heb 10:20
Καφαρναούμ		כְּפַר נַחוּם	Matt 4:13 Matt 8:5 Matt 11:23 Matt 17:24 Mk 1:21 Mk 2:1 Mk 9:33 Lk 4:23, 31 Lk 7:1 Lk 10:15 Jn 2:12 Jn 4:46 Jn 6:17, 24, 59
Κεδρών	קִדְרוֹן		Jn 18:1

Κηφᾶς		כֵּיפָא	Jn 1:42 1 Co 1:12 1 Co 3:22 1 Co 9:5 1 Co 15:5 Gal 1:18 Gal 2:9, 11, 14
κιβωτός	תֵּבָה אֲרוֹן		Matt 24:38 Lk 17:27 Heb 9:4 Heb 11:7 1 Pet 3:20 Rev 11:19
κιννάμωμον	קִנָּמוֹן		Rev 18:13
Κίς	קִישׁ		Acts 13:21
[κλάω]	[פָּרַס, פָּתַת לֶחֶם]		[Mt 14:19; 15:36; 26:26; Mk 8:6, 19; 14:22; Lk 22:19; 24:30; 1 Cor 11:24; Ac 2:46; 20:7, 11; 27:35; 1 Cor 10:16]
Κλωπᾶς		קלופא	Jn 19:25
[κοιλία]	[בֶּטֶן]		[Rv 10:9 J 7:38]
κορβᾶν	קָרְבָּן		Mk 7:11
κορβανᾶς		קָרְבָּנָא	Matt 27:6
Κόρε	קֹרַח		Jude 1:11
κόρος	כֹּר		Lk 16:7
κουμ κουμι		קוּמִי קוּמִי	Mk 5:41
[κράσπεδον]	[צִיצִת]		[Mt 23:5]
κράτος [Ἐποίησεν κράτος]	חַיִל [עָשָׂה חַיִל]		[Lk 1:51]
[κρίσις]	[מִשְׁפָּט]		[Mt 23:23; Lk 11:42; Mt 12:18, 20; J 7:24; 12:31; 16:8, 11; Ac 8:33]
κύμινον	כַּמֹּן		Matt 23:23
Κωσάμ	קָסַם		Lk 3:28
Λάζαρος	אֶלְעָזָר	לַעְזָר	Lk 16:20, 23ff Jn 11:1f, 5, 11, 14, 43 Jn 12:1f, 9f, 17

Λάμεχ	לֶמֶךְ לֶמֶךְ		Lk 3:36
λατρεία	עֲבוֹדָה		Jn 16:2 Rom 9:4 Rom 12:1 Heb 9:1, 6
[λέγω] [ἔγραψεν λέγων]	[לֵאמֹר] [יִכְתֹּב לֵאמֹר]		[Mk 1:23; Mt 22:1; Lk 12:16; 20:2; Mt 1:20; 2:13; 8:2; 9:18; 14:33; 8:3; 9:29; Mk 5:35; Lk 18:3; 19:18; Lk 1:66; 5:8; 8:38; 15:9; Ac 8:10, 19; 12:7; 27:23f; 1 Cor 11:25] [Lk. 1:63]
λεμά		לְמָא	Matt 27:46 Mk 15:34
[λόγος]	[דָּבָר]		[Mk 9:10; Mt 21:24 Ac 8:21; 15:6; 19:38; Mt 5:32; Mk 8:32]
Λύδδα	לוֹד		Acts 9:32, 35, 38
Λώτ	לוֹט		Lk 17:28f, 32 2 Pet 2:7
Μάαθ	מַחַת		Lk 3:26
Μαγώγ	מָגוֹג		Rev 20:8
Μαδιάμ	מִדְיָן		Acts 7:29
Μαθθάτ	מַתָּת		Lk 3:24, 29
Μαθουσαλά	מְתוּשֶׁלַח		Lk 3:37
μακάριος	אַשְׁרֵי		Matt 5:3ff Matt 11:6 Matt 13:16 Matt 16:17 Matt 24:46 Lk 1:45 Lk 6:20ff Lk 7:23 Lk 10:23 Lk 11:27f Lk 12:37f, 43 Lk 14:14f Lk 23:29

			Jn 13:17 Jn 20:29 Acts 20:35 Acts 26:2 Rom 4:7f Rom 14:22 1 Co 7:40 1 Tim 1:11 1 Tim 6:15 Tit 2:13 Jas 1:12, 25 1 Pet 3:14 1 Pet 4:14 Rev 1:3 Rev 14:13 Rev 16:15 Rev 19:9 Rev 20:6 Rev 22:7, 14
μακαρισμός	אַשְׁרֵי		Rom. 4:6, 9 Gal. 4:15
Μαλελεήλ	מַהֲלַלְאֵל		Lk. 3:37
μαμωνᾶς		מָמוֹן מָמוֹנָא	Matt 6:24 Lk 16:9, 11, 13
Μαναήν	מְנַחֵם		Acts 13:1
Μανασσῆς	מְנַשֶּׁה		Matt 1:10 Rev 7:6
μάννα		מַנָּא	Jn 6:31, 49 Heb 9:4 Rev 2:17
μαράνα θά		מָרַנָא תָא	1 Co 16:22
Μάρθα		מָרְתָּא	Lk 10:38, 40f Jn 11:1, 5, 19ff, 24, 30, 39 Jn 12:2
Μαριάμ Μαρία	מִרְיָם		Matt 1:16, 18, 20 Matt 2:11 Matt 13:55 Matt 27:56, 61 Matt 28:1 Mk 6:3 Mk 15:40, 47 Mk 16:1, 9 Lk 1:27, 30, 34, 38f, 41, 46, 56

			Lk 2:5, 16, 19, 34 Lk. 8:2 Lk 10:39, 42 Lk 24:10 Jn 11:1f, 19f, 28, 31f, 45 Jn 12:3 Jn 19:25 Jn 20:1, 11, 16, 18 Acts 1:14 Acts 12:12 Rom 16:6
[μαρτύριον]	[מוֹעֵד]		[Ac 7:44; Rv 15:5]
Ματθάν	מַתָּן		Matt 1:15
Ματταθά	מַתַּתָּה		Lk 3:31
Ματταθίας	מַתִּתְיָה		Lk 3:25f
μεθύσκω [μεθύσκω ἐκ τοῦ οἴνου]	[שָׁכַר מִיַּיִן]		[Rv 17:2]
Μελεά	מְלֵאָה ?		Lk 3:31
μελετάω [μελετάω κενα]	[הָגָה רִיק]		[Ac 4:25]
Μελχί	מַלְכִּי		Lk 3:24, 28
Μελχισέδεκ	מַלְכִּי־צֶדֶק		Heb 5:6, 10 Heb 6:20 Heb 7:1, 10f, 15, 17
μέσος [ἐκ (τοῦ) μέσου]	[מִתּוֹךְ]		[Col 2:14; 1 Cor 5:2; Ac 23:10; Mt 13:49; 2 Th 2:7; Ac 17:33; 2 Cor 6:17]
Μεσσίας	מָשִׁיחַ	מְשִׁיחָא	Jn 1:41 Jn 4:25
μετά [ποίεω μετὰ] [μ. τοῦ προσώπου σου] [πολεμεῖν μ. τινος]	עִם [עָשָׂה עִם] [אֶת־פָּנֶיךָ] [נִלְחַם עִם]		[Lk 1:72; 10:37] [Ac 2:28] [Rv 2:16; 12:7; 13:4; 17:14 11:7; 12:17; 13:7; 19:19; J 16:19; 1 Cor 6:6]

[μεταμέλομαι]	[נָחַם]		[Mt 21:29, 32; Hb 7:21]
μισέω [μ. τινα δωρεάν]	שָׂנֵא [שָׂנֵא חִנָּם]		[J 15:25]
Μιχαήλ	מִיכָאֵל		Jd 9; Rv 12:7
[μνημόσυνον]	[אַזְכָּרָה]		[Ac 10:4]
Μόλοχ	מֹלֶךְ		Ac 7:43
Μωϋσῆς	מֹשֶׁה		Matt 8:4 Matt 17:3f Matt 19:7f Matt 22:24 Matt 23:2 Mk 1:44 Mk 7:10 Mk 9:4f Mk 10:3f Mk 12:19, 26 Lk 2:22 Lk 5:14 Lk 9:30, 33 Lk 16:29, 31 Lk 20:28, 37 Lk 24:27, 44 Jn 1:17, 45 Jn 3:14 Jn 5:45f Jn 6:32 Jn 7:19, 22f Jn 8:5 Jn 9:28f Acts 3:22 Acts 6:11, 14 Acts 7:20, 22, 29, 31f, 35, 37, 40, 44 Acts 13:38 Acts 15:1, 5, 21 Acts 21:21 Acts 26:22 Acts 28:23 Rom 5:14 Rom 9:15 Rom 10:5, 19 1 Co 9:9 1 Co 10:2 2 Co 3:7, 13, 15

			2 Tim 3:8 Heb. 3:2f, 5, 16 Heb 7:14 Heb 8:5 Heb 9:19 Heb 10:28 Heb 11:23f Heb 12:21 Jude 1:9 Rev 15:3
Ναασσών	נַחְשׁוֹן		Matt 1:4 Lk 3:32
Ναζαρά Ναζαρέτ Ναζαρέθ		נָצְרָה נָצְרַת	Matt 2:23 Matt 4:13 Matt 21:11 Mk 1:9 Lk 1:26 Lk 2:4, 39, 51 Lk 4:16 Jn 1:45f Acts 10:38
Ναζαρηνός		נָצְרִי	Mk 1:24 Mk 10:47 Mk 14:67 Mk 16:6 Lk 4:34 Lk 24:19
Ναζωραῖος	נָצוֹרִי ?		Matt 2:23 Matt 26:71 Lk 18:37 Jn 18:5, 7 Jn 19:19 Acts 2:22 Acts 3:6 Acts 4:10 Acts 6:14 Acts 22:8 Acts 24:5 Acts 26:9
Ναθάμ	נָתָן		Lk 3:31
Ναθαναήλ	נְתַנְאֵל		Jn 1:45ff Jn 21:2
Ναιμάν	נַעֲמָן		Lk 4:27
Ναούμ	נַחוּם		Lk 3:25
Ναχώρ	נָחוֹר		Lk 3:34

Νεφθαλίμ	נַפְתָּלִי		Matt 4:13, 15 Rev 7:6
Νηρί	נֵר		Lk. 3:27
Νικάνωρ		נִיקָנוֹר	Acts 6:5
Νικόδημος	נקדימון		Jn 3:1, 4, 9 Jn 7:50 Jn 19:39
Νινευίτης	נִינְוִי		Matt 12:41 Lk 11:30, 32
[νόμος]	[תּוֹרָה]		[Mt 5:17; 7:12; 11:13; 22:40; Lk 16:16; Ac 13:15; 24:14; 28:23; Ro 3:21b; J 1:45; Lk 24:44]
νῦν [καὶ νῦν]	עַתָּה [וְעַתָּה]		[Jn 4:18, 23 Jn 5:25 Jn 11:22 Jn 14:29 Jn 17:5 Acts 3:17 Acts 7:34 Acts 10:5 Acts 13:11 Acts 16:37 Acts 20:22, 25
			Acts 22:16 Acts 23:21 Acts 26:6 Gal 4:29 Phil 1:20, 30 2 Thess 2:6 2 Pet 3:18 1 Jn 2:18, 28 1 Jn 4:3 2 Jn 1:5 Jude 1:25]
Νῶε	נֹחַ		Matt 24:37f Lk 3:36 Lk 17:26f Heb 11:7 1 Pet 3:20 2 Pet 2:5

[ὁδός]	[דֶּרֶךְ]		[Mt 4:15; Ac 24:14; 9:2; 18:25f; 19:9; 22:4; 19:23; 24:22; 2 Pt 2:2; 1 Cor 12:31; 7:22; 13:28; 1 Cor 4:17]
Ὀζίας	עֻזִּיָּהוּ עֻזִּיָּה		Matt 1:8f
οἰκτιρμός (usually pl. as in Hb.)	רַחֲמִים		Rom 12:1 2 Co 1:3 Phil 2:1 Col 3:12 Heb 10:28
ὀλοθρευτής	מַשְׁחִית		1 Co 10:10
ὀλολύζω	יִלֵּל		Jas 5:1
ὀμνύω [ὀμνύω ἐν]	[נִשְׁבַּע בְּ]		[Mt 5:34-35; 23:22; 5:36; 23:16, 21, 18, 20; Rv 10:6; Mt 5:35; Hb 6:13; Hb 7:21; Mt 26:74; Mk 14:71; Rv 10:6f; 3:11; 4:3; Ac 7:17; Hb 3:18; Mk 6:23; Ac 2:30; Lk 1:73]
ὄνομα [εἰς ὄνομα]	[לְשֵׁם]		[Mt 18:20; Hb 6:10; Mt 28:19; Ac 8:16; 19:5; 1 Cor 1:13, 15; J 1:12; 2:23; 3:18; 1J 5:13]
ὅπου [ὅπου … ἐκεῖ]	[אֲשֶׁר… שָׁם]		[Rv 17:9; 12:6, 14]
ὁράω [ὁρ. το πρόσωπον τοῦ θεοῦ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ]	[רָאָה אֶת־פְּנֵי י״י רָאָה אֶת־כְּבוֹד י״י]		[Rv 22:4 J 11:40; Mt 5:8; 1J 3:2; Hb 12:14; Col 2:18]

ὀσφῦς [ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσ. τινός]	[יָצָא מֵחֲלָצֵי פ]		[Hb 7:5, 10; Ac 2:30]
[οὐ]	[לֹא]		[Gal 4:27; Ro 9:25; 1 Pt 2:10; Mt 5:21, 27; Mt 19:18; Ro 7:7; 13:9; Mt 5:33; Lk 4:12; Ac 23:5; 1 Cor 9:9; Mt 6:5]
οὐαί	הוֹי, אוֹי		Matt 11:21 Matt 18:7 Matt 23:13, 15f, 23, 25, 27, 29 Matt 24:19 Matt 26:24 Mk 13:17 Mk 14:21 Lk 6:24ff Lk 10:13 Lk 11:42ff, 46f, 52 Lk 17:1 Lk 21:23 Lk 22:22
			1 Co 9:16 Jude 1:11 Rev 8:13 Rev 9:12 Rev 11:14 Rev 12:12 Rev 18:10, 16, 19
Οὐρίας	[אוּרִיָּה]		Matt 1:6
[ὀφείλημα]		[חוֹבָא]	[Mt 6:12]
[ὀφείλω]	[חַיָּב]		[Mt 23:16, 18]
παράδεισος	פַּרְדֵּס		Lk 23:43 2 Co 12:4 Rev 2:7
[παραλαμβάνω]	[קִבֵּל]		[1 Cor 15:3; Gal 1:9; Mk 7:4; Gal 1:12; 1 Th 2:13; 2 Th 3:6; 1 Th 4:1; 1 Cor 11:23; Col 2:6]

πάσχα		פַּסְחָא	Matt 26:2, 17ff Mk 14:1, 12, 14, 16 Lk 2:41 Lk 22:1, 7f, 11, 13, 15 Jn 2:13, 23 Jn 6:4 Jn 11:55 Jn 12:1 Jn 13:1 Jn 18:28, 39 Jn 19:14 Acts 12:4 1 Co 5:7 Heb 11:28
πεντηκοστή	חַג שָׁבֻעוֹת חַג חֲמִשִּׁים יוֹם		Acts 2:1 Acts 20:16 1 Co 16:8
πρό [πρὸ προσώπου τινός]	[לִפְנֵי]		[Mt 11:10; Mk 1:2; Lk 7:27; Lk 9:52; Lk 10:1; Ac 13:24]
προσευχή [οἶκος προσευχῆς]	[בֵּית־תְּפִלָּה]		[Matt 21:13 Mk 11:17 Lk 19:46]
πρόσωπον [πίπτειν ἐπὶ π.] [λαμβάνειν π.]	[נָפַל עַל פָּנָיו] [נָשָׂא פָּנִים]		[Mt 17:6; 26:39; Rv 7:11; 11:16; Lk 5:12; 17:16; 1 Cor 14:25] [Lk 20:2; Gal 2:6]
Ῥαάβ	רָחָב		Heb 11:31 Jas 2:25
ῥαββί	רַבִּי		Matt 23:7f Matt 26:25, 49 Mk 9:5 Mk 11:21 Mk 14:45 Jn 1:38, 49 Jn 3:2, 26 Jn 4:31 Jn 6:25 Jn 9:2 Jn 11:8
ῥαββουνί		רַבּוֹנִי רַבּוּנִי	Mk 10:51 Jn 20:16

Ῥαγαύ	רְעוּ		Lk 3:35
ῥακά		רֵיקָא	Matt 5:22
Ῥαμά	רָמָה		Matt 2:18
Ῥαχάβ	רָחָב		Matt 1:5
Ῥαχήλ	רָחֵל		Matt 2:18
Ῥεβέκκα	רִבְקָה		Rom 9:10
[ῥῆμα]	[דָּבָר]		[Mt 18:16; 2 Cor 13:1; Lk 2:15; Ac 10:37; Lk 1:65; 2:19, 51; Ac 5:32; 13:42]
Ῥουβήν	רְאוּבֵן		Rev 7:5
Ῥούθ	רוּת		Matt 1:5
σαβαχθάνι		שְׁבַקְתַּנִי	Matt 27:46 Mk 15:34
Σαβαώθ	צְבָאוֹת		Rom 9:29 Jas 5:4
σάββατον	שַׁבָּת		Matt 12:1f, 5, 8, 10ff Matt 24:20 Matt 28:1 Mk 1:21 Mk 2:23f, 27f Mk 3:2, 4 Mk 6:2 Mk 16:1f, 9 Lk 4:16, 31 Lk 6:1f, 5ff, 9 Lk 13:10, 14ff Lk 14:1, 3, 5 Lk 18:12 Lk 23:54, 56 Lk 24:1 Jn 5:9f, 16, 18 Jn 7:22f Jn 9:14, 16 Jn 19:31 Jn 20:1, 19 Acts 1:12 Acts 13:14, 27, 42, 44 Acts 15:21 Acts 16:13 Acts 17:2 Acts 18:4

			Acts 20:7 1 Co 16:2 Col 2:16
Σαδδουκαῖος	צַדּוּקִי		Matt 3:7 Matt 16:1, 6, 11f Matt 22:23, 34 Mk 12:18 Lk 20:27 Acts 4:1 Acts 5:17 Acts 23:6ff
σάκκος	שַׂק		Matt 11:21 Lk 10:13 Rev 6:12 Rev 11:3
Σαλά	שֶׁלַח		Lk 3:32, 35
Σαλαθιήλ	שְׁאַלְתִּיאֵל		Matt 1:12 Lk 3:27
Σαλήμ	שָׁלֵם		Heb 7:1f
Σαλμών	שַׂלְמוֹן		Matt 1:4f
Σαμάρεια		שָׁמְרַיִן	Lk 17:11 Jn 4:4f, 7 Acts 1:8 Acts 8:1, 5, 9, 14 Acts 9:31 Acts 15:3
Σαμαρίτης		שָׁמְרַיִן	Matt 10:5 Lk 9:52 Lk 10:33 Lk 17:16 Jn 4:9, 39f Jn 8:48 Acts 8:25
Σαμουήλ	שְׁמוּאֵל		Acts 3:24 Acts 13:20 Heb 11:32
Σαμψών	שִׁמְשׁוֹן		Heb 11:32
Σαούλ	שָׁאוּל		Acts 9:4, 17 Acts 13:21 Acts 22:7, 13 Acts 26:14
Σάπφιρα		שַׁפִּירָא	Acts 5:1
σάπφιρος	סַפִּיר		Rev 21:19

Σάρεπτα	צָרְפַת		Lk 4:26
σάρξ [πᾶσα σάρξ]	[כָּל־בָּשָׂר]		[Matt 24:22 Mk 13:20 Lk 3:6 Rom 3:20 1 Co 1:29 1 Co 15:39 Gal 2:16 1 Pet 1:24]
Σάρρα	שָׂרָה		Rom 4:19 Rom 9:9 Heb 11:11 1 Pet 3:6
Σαρων	שָׁרוֹן		Acts 9:35
σατανᾶς		סָטָנָא	Matt 4:10 Matt 12:26 Matt 16:23 Mk 1:13 Mk 3:23, 26 Mk 4:15 Mk 8:33 Lk 10:18 Lk 11:18 Lk 13:16 Lk 22:3, 31 Jn 13:27 Acts 5:3 Acts 26:18 Rom 16:20 1 Co 5:5 1 Co 7:5 2 Co 2:11 2 Co 11:14 2 Co 12:7 1 Thess 2:18 2 Thess 2:9 1 Tim 1:20 1 Tim 5:15 Rev 2:9, 13, 24 Rev 3:9 Rev 12:9 Rev 20:2, 7
σάτον		סָאתָא	Matt 13:33 Lk 13:21

Σαῦλος	שָׁאוּל		Acts 7:58 Acts 8:1, 3 Acts 9:1, 8, 11, 22, 24 Acts 11:25, 30 Acts 12:25 Acts 13:1f, 7, 9
Σεμεΐν	שִׁמְעִי		Lk 3:26
Σερούχ	שְׂרוּג		Lk 3:35
Σήθ	שֵׁת		Lk 3:38
Σήμ	שֵׁם		Lk 3:36
Σιδών	צִדוֹן		Matt 11:21f Matt 15:21 Mk 3:8 Mk 7:31 Lk 6:17 Lk 10:13f Acts 27:3
σίκερα		שִׁכְרָא	Lk 1:15
Σιλᾶς		שְׁאִילָא	Acts 15:22, 27, 32, 40 Acts 16:19, 25, 29 Acts 17:4, 10, 14f Acts 18:5
Σιλωάμ	שִׁלֹחַ		Lk 13:4 Jn 9:7, 11
Σίμων	שִׁמְעוֹן		Matt 4:18 Matt 10:2, 4 Matt 13:55 Matt 16:16f Matt 17:25 Matt 26:6 Matt 27:32 Mk 1:16, 29f, 36 Mk 3:16, 18 Mk 6:3 Mk 14:3, 37 Mk 15:21 Lk 4:38 Lk 5:3ff, 8, 10 Lk 6:14f Lk 7:40, 43f Lk 22:31 Lk 23:26 Lk 24:34

			Jn 1:40ff Jn 6:8, 68, 71 Jn 13:2, 6, 9, 24, 26, 36 Jn 18:10, 15, 25 Jn 20:2, 6 Jn 21:2f, 7, 11, 15ff Acts 1:13 Acts 8:9, 13, 18, 24 Acts 9:43 Acts 10:5f, 17f, 32 Acts 11:13
Σινᾶ	סִינַי		Acts 7:30, 38 Gal 4:24f
Σιών	צִיּוֹן		Matt 21:5 Jn 12:15 Rom 9:33 Rom 11:26 Heb 12:22 1 Pet 2:6 Rev 14:1
σκληροκαρδία	עָרְלַת לֵבָב		Matt. 19:8 Mk 10:5 Mk 16:14
σκληροτράχηλος	קְשֵׁה־עֹרֶף		Acts 7:51
Σόδομα	סְדֹם		Matt 10:15 Matt 11:23f Lk 10:12 Lk 17:29 Rom 9:29 2 Pet 2:6 Jude 1:7 Rev 11:8
Σολομών	שְׁלֹמֹה		Matt 1:6f Matt 6:29 Matt 12:42 Lk 11:31 Lk 12:27 Jn 10:23 Acts 3:11 Acts 5:12 Acts 7:47
συκάμινος	שִׁקְמָה		Lk 17:6

Συμεών	שִׁמְעוֹן		Lk 2:25, 34 Lk 3:30 Acts 13:1 Acts 15:14 2 Pet 1:1 Rev 7:7
Ταβιθά		טַבְיְתָא	Acts 9:36, 40
ταλιθα		טַלְיְתָא	Mk 5:41
τελευτάω [θανάτῳ τελευτάτω]	[מוֹת יוּמָת]		[Matt 15:4 Mk 7:10]
[τί]	[מָה]		[Mt 7:14; Lk 12:49]
τόπος [ἐν τῷ τόπῳ οὗ]	[בְּמָקוֹם אֲשֶׁר]		[Rom 9:26]
Τύρος		טוּר	Matt 11:21f Matt 15:21 Mk 3:8 Mk 7:24, 31 Lk 6:17 Lk 10:13f Acts 21:3, 7
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου		בַּר אֱנָשׁ	Matt 8:20 Matt 9:6 Matt 10:23 Matt 11:19 Matt 12:8, 40 Matt 13:37, 41 Matt 16:27 Matt 17:9, 12, 22 Matt 19:28 Matt. 20:18, 28 Matt 24:44 Matt 25:31 Matt 26:2, 24, 45 Mk 2:10, 28 Mk 8:38 Mk 9:9, 31 Mk 10:33, 45 Mk 14:21, 41 Lk 5:24 Lk 6:5 Lk 7:34 Lk 9:26, 44, 58 Lk 11:30 Lk 12:8, 40

			Lk 17:24, 30 Lk 18:8 Lk 19:10 Lk 22:69 Jn 3:13 Jn 6:27 Jn 12:23, 34 Jn 13:31
ὑπερῷον	עֲלִיָּה		Acts 1:13 Acts 9:37, 39 Acts 20:8
ὕψιστος	מְרוֹמִים		Matt 21:9 Mk 11:10 Lk 2:14 Lk 19:38
Φάλεκ	פֶּלֶג		Lk 3:35
Φανουήλ	פְּנוּאֵל		Lk 2:36
Φαραώ	פַּרְעֹה		Acts 7:10, 13, 21 Rom 9:17 Heb 11:24
Φαρές	פֶּרֶץ פָּרֶץ		Matt 1:3 Lk 3:33
Φαρισαῖος	הַפְּרוּשִׁים	פְּרִישַׁיָּא	Matt 3:7 Matt 5:20 Matt 9:11, 14, 34 Matt 12:2, 14, 24, 38 Matt 15:1, 12 Matt 16:1, 6, 11f Matt 19:3 Matt 21:45 Matt 22:15, 34, 41 Matt 23:2, 13, 15, 23, 25ff, 29 Matt 27:62 Mk 2:16, 18, 24 Mk 3:6 Mk 7:1, 3, 5 Mk 8:11, 15 Mk 10:2 Mk 12:13 Lk 5:17, 21, 30, 33 Lk. 6:2, 7 Lk 7:30, 36f, 39

			Lk 11:37ff, 42f, 53 Lk 12:1 Lk 13:31 Lk 14:1, 3 Lk 15:2 Lk 16:14 Lk 17:20 Lk 18:10f Lk 19:39 Jn 1:24 Jn 3:1 Jn 4:1 Jn 7:32, 45, 47f Jn 8:3, 13 Jn 9:13, 15f, 40 Jn 11:46f, 57 Jn 12:19, 42 Jn 18:3 Acts 5:34 Acts 15:5 Acts 23:6ff Acts 26:5 Phil 3:5
Χανάαν	כְּנַעַן		Acts 7:11 Acts 13:19
Χαναναῖος	כְּנַעֲנִי		Matt 15:22
χάρις	חֶסֶד		Lk 1:30 Lk 2:40, 52 Lk 4:22 Lk 6:32ff Lk 17:9 Jn 1:14, 16f Acts 2:47 Acts 4:33 Acts 6:8 Acts 7:10, 46 Acts 11:23 Acts 13:43 Acts 14:3, 26 Acts 15:11, 40 Acts 18:27 Acts 20:24, 32 Acts 24:27 Acts 25:3, 9 Rom 1:5, 7 Rom 3:24

			Rom 4:4, 16 Rom 5:2, 15, 17, 20f Rom 6:1, 14f, 17 Rom 7:25 Rom 11:5f Rom 12:3, 6 Rom 15:15 Rom 16:20 1 Co 1:3f 1 Co 3:10 1 Co 10:30 1 Co 15:10, 57 1 Co 16:3, 23 2 Co 1:2, 12, 15 2 Co 2:14 2 Co 4:15 2 Co 6:1 2 Co 8:1, 4, 6f, 9, 16, 19 2 Co 9:8, 14f 2 Co 12:9 2 Co 13:13 Gal 1:3, 6, 15 Gal 2:9, 21 Gal 5:4 Gal 6:18 Eph 1:2, 6f Eph 2:5, 7f Eph 3:2, 7f Eph 4:7, 29 Eph 6:24 Phil 1:2, 7 Phil 4:23 Col 1:2, 6 Col 3:16 Col 4:6, 18 1 Thess 1:1 1 Thess 5:28 2 Thess 1:2, 12 2 Thess 2:16 2 Thess 3:18 1 Tim 1:2, 12, 14 1 Tim 6:21 2 Tim 1:2f, 9 2 Tim 2:1 2 Tim 4:22 Tit 1:4

			Tit 2:11 Tit 3:7, 15 Phlm 1:3, 25 Heb 2:9 Heb 4:16 Heb 10:29 Heb 12:15, 28 Heb 13:9, 25 Jas 4:6 1 Pet 1:2, 10, 13 1 Pet 2:19f 1 Pet 3:7 1 Pet 4:10 1 Pet 5:5, 10, 12 2 Pet 1:2 2 Pet 3:18 2 Jn 1:3 Jude 1:4 Rev 1:4 Rev 22:21
Χαρράν	חָרָן		Acts 7:2, 4
χείρ [χειρός τινος]	[בְּיַד פּ]		[Mk 6:2; Ac 2:23; 5:12; 7:25; 11:30; 14:3; 15:23; 19:11. Gal 3:19; Ac 17:25; Ac 7:50; Hb 1:10; Lk 1:66; Ac 11:21 ; Lk 23:46; J 10:29; Ac 4:28; 1 Pt 5:6; Ac 13:11; Hb 10:31; J 3:35; 10:28; 13:3; Ac 7:35; Ac 21:11b; Mt 17:22; 26:45; Mk 9:31; Lk 9:44; 24:7; Ac 28:17; Lk 1:71, 74; J 10:39; Ac 12:11; Ac 24:6; 2 Cor 11:33]
Χερούβ Χερουβὶν	כְּרוּב	כְּרוּבִין	Heb 9:5
Χοραζίν	כרזיים		Matt 11:21 Lk 10:13

Χουζᾶς		כּוּזָא	Lk 8:3
[ψυχή]	[נֶפֶשׁ]		[Mt 11:29; 26:38; Mk 10:45; 14:34; Lk 12:19; 14:26; J 10:24; 12:27; 2 Cor 1:23; 3J 2; Rv 18:14; 2 Cor 12:15; Hb 13:17]
[ὡς]	[כְּ]		[Mt 18:3; Mt 22:30; 1 Pt 1:24; Mk 6:34; 12:25; Ro 9:27, 29a; 1 Cor 4:13; 7:7f, 29-31; 9:20f; Lk 15:19; Mt 17:20; Lk 17:6; Mk 6:15; Ac 3:22; 7:37; 10:11; 11:5; Rv 5:6; 4:1; 1:10; 9:8b; 16:3]
ὡσαννά	הוֹשִׁיעָה נָּא הוֹשַׁע נָא		Matt 21:9, 15 Mk 11:9f Jn 12:13
Ὡσηέ	הוֹשֵׁעַ		Rom 9:25