

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Vetus Testamentum* 61 (2011). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

Khirbet el-Kôm und Psalm 112—ein Fall von Intertextualität

in: *Vetus Testamentum* 61 (2011), pp. 677–684

Leiden: Brill 2011

<https://doi.org/10.1163/156853311X560781>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Vetus Testamentum* 61 (2011) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

Khirbet el-Kôm und Psalm 112—ein Fall von Intertextualität

in: *Vetus Testamentum* 61 (2011), S. 677–684

Leiden: Brill 2011

<https://doi.org/10.1163/156853311X560781>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Abstract:

Nearly all the vocabulary of the 8th century inscription from Khirbet el-Kōm appears in the biblical psalms. The qualification of Uriyahu as “the rich” in combination with the semantic field of the inscription leads directly and exclusively to the post-exilic Psalm 112. The article discusses the special form of intertextuality between the two texts. It argues that it is not a text-to-text-relation, but due to a common cultural world that the inscription and the psalm share.

Keywords:

Hebrew epigraphy, psalms, intertextuality.

Khirbet el-Kōm und Psalm 112 – ein Fall von Intertextualität

Rainer Kessler

Universität Marburg

Die Grabinschrift 3 von Khirbet el-Kōm, einem Dorf ungefähr 14 km westlich von Hebron im jüdischen Hügelland gelegen, stammt aus dem späten 8. Jh. v. Chr. Folgender Text ist auf ein Stück Kalkstein geschrieben:¹

Z. 1 'ryhw : h'sr : ktbh

Z. 2 brk : 'ryhw : lyhwh

Z. 3 wms□ryh : l'srth : hwš' lh

Z. 4 l'nyhw

Z. 5 l'srth

Z. 6 [...] wl'[š]rth

Die Übersetzung von Johannes Renz lautet: „'Ūrīyāhû, der Reiche, hat es schreiben (lassen). / Gesegnet war 'Ūrīyāhû vor Jahwe. / Und von seinen Feinden hat er ihn durch seine Aschera errettet. / Durch 'Ōnīyāhû / und durch seine Aschera. / [...] ? und durch seine A[sch]era.“

Die Inschrift ist aus zwei Gründen breit diskutiert worden. Erstens erwähnt der Text „seine Aschera“. Das ist offenkundig Jahwes Aschera. Aber was oder wer ist das? Zum zweiten enthält der Text ein bestimmtes Konzept von Segen, Tod und möglicherweise Leben nach dem Tod. Die Frage aber ist: Welches Konzept ist das? Beide Fragen sind hoch bedeutsam.² Dennoch geht es in diesem Beitrag nicht um sie. Vielmehr soll ausgehend von der Beobachtung, dass praktisch das gesamte Vokabular der Inschrift auch in den biblischen Psalmen vorkommt, die Frage diskutiert werden, wie diese Form von Intertextualität erklärt werden kann. Ich gebe nur einige wenige Beispiele:³

¹ Zur Bearbeitung des Textes vgl. W.G. Dever, *Epigraphic Material 1969-1970*; A. Lemaire, *Inscriptions 1977*; S. Mittmann, *Grabinschrift 1981*; Z. Zevit, *Inscription 1984*; J.M. Hadley, *Inscription 1987*; J. Renz, *HAE I 1995*, 202-211.

² Vgl. nur die Beiträge von G. Eberhardt, *JHWH 2007*, bes. 365-375; M. Leuenberger, *Segen 2008*, bes. 138-149; H.-P. Müller, *Kolloquialsprache 2009*.

³ Zum semantischen Vergleich der Inschrift mit den Psalmen vgl. umfassend P.D. Miller, *Psalms 1981*, bes. 316-320.

- Das *brk* : *'ryhw* : *lyhwh* der Inschrift hat seine exakte Parallele in Ps 115,15: *b^erûkîm 'attæm l^eYHWH*, „gesegnet seid ihr vor Jahwe“.⁴ Das Motiv des Segens Gottes ist auch sonst in den Psalmen geläufig (Ps 5,13 u.ö.).
- Z. 3 der Inschrift erwähnt *'Ûrîyâhûs* Feinde (*s □arîm*). Dieselbe Vokabel wird in einer großen Zahl biblischer Psalmen gebraucht (Ps 3,2 u.ö.).
- Die gesamte Phrase lautet: „Und von seinen Feinden hat er ihn ... errettet.“ Die syntaktische Konstruktion ist Präposition *min* + *s □arîm* + Personalsuffix + *jš' hif* + direktes Objekt. Dieselbe Konstruktion findet sich in Ps 44,8:⁵ „Du hast uns von unseren Feinden errettet.“
- Schließlich ist *jš' hif* in anderen Kombinationen in den Psalmen geläufig, etwa in der Bitte *hōšî' enî*, „errette mich“ (Ps 3,8 u.ö.).

Bis hier habe ich ein Wort der Inschrift beiseite gelassen. *'Ûrîyâhû* wird als „der Reiche“ qualifiziert. Diese Vokabel zusammen mit dem übrigen semantischen Feld der Inschrift von Khirbet el-Kôm führt uns direkt und ausschließlich zu Ps 112. Obwohl das Motiv des Wohlstands, der durch Gottes Segen erlangt wird, in den Psalmen häufig vorkommt, erscheint die Wurzel *'šr* „reich, reich sein“ in derselben positiven Bedeutung wie in Khirbet el-Kôm nur in Ps 112. Ausgehend von der Inschrift des 8. Jhs. finden sich in Ps 112 folgende semantische Parallelen: der Gott JHWH (Ps 112,1.7), die Wurzeln *brk* „segnen“ (V. 2) und *'šr* „reich (sein)“ (V. 3) und das Wort *s □arîm* „Feinde“ + Präposition + Personalsuffix (V. 8). Als relevantes Wort aus der Inschrift fehlt in Ps 112 *jš' hif*. Aber das Konzept in der Inschrift und im Psalm ist dasselbe. JHWH ist der, der den Sieg über die Feinde gibt. Man könnte von einem Dreieck sprechen, das sowohl die Inschrift wie den Psalm dominiert. Es wird gebildet aus dem Segen, dem Reichtum und der Rettung vor den Feinden. JHWH ist derjenige, der diese Konstellation garantiert.

Wie lässt sich diese breite Übereinstimmung im Konzept bis ins Vokabular hinein zwischen zwei Texten erklären, die verschiedenen Gattungen angehören – Grabinschrift und Weisheitspsalm – und von denen einer aus dem 8. Jh. stammt, während der andere unstrittig nachexilisch ist?⁶

⁴ Zu dieser Parallele vgl. P.D. Miller, *Psalms* 1981, 318.

⁵ Auf diese Parallele weisen P.D. Miller, *Psalms* 1981, 318 und G. Eberhardt, *JHWH* 2007, 369 hin. J. Renz, „Jahwe“ 2009, 335 spricht von „dem feststehenden Repertoire der Psalmensprache“.

⁶ Dies wird vorausgesetzt, wenn K. Seybold, *Psalmen* 1996, 441 „das spätweisheitliche Milieu“ und F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Psalmen 101-150* 2008, 234 die „Tora-Weisheit“ als Herkunftsbereich des Psalms angeben.

Bevor wir eine Antwort auf diese Frage suchen, müssen wir freilich auch zur Kenntnis nehmen, welche konzeptionellen Differenzen zwischen den beiden Texten bestehen. Die Inschrift spricht davon, die Rettung 'Ūrīyāhû sei von Jahwe „durch seine Aschera“ erfolgt. Dies geschieht ohne jeden Vorbehalt. Was immer hier mit „seiner Aschera“ gemeint ist, eine weibliche Gottheit oder ein Kultobjekt oder etwas dazwischen,⁷ die Verbindung „JHWH und seine Aschera“ ist aus den biblischen Psalmen verschwunden. Kein Psalm könnte sagen: „von seinen Feinden hat er ihn durch seine Aschera errettet“, wie das die Inschrift tut. Die prophetische Bewegung gegen die Verehrung anderer Götter als JHWH, die deuteronomistische Polemik gegen Aschera und der priesterliche Monotheismus der späteren biblischen Schriften haben ihre Spuren in den Psalmen hinterlassen. Die biblischen Psalmen sind exklusiv jahwistisch.

Neben dieser theologischen Differenz gibt es eine, die auf der anthropologischen und sozialen Ebene liegt. Beide Texte würdigen Reichtum und Wohlstand und bringen ihn mit JHWHs Segen in Zusammenhang. „'Ūrīyāhû, der Reiche ... Gesegnet war 'Ūrīyāhû vor Jahwe.“ Der Psalm preist den Gerechten:⁸ „Als Geschlecht der Geraden wird er gepriesen werden. Wohlstand und Reichtum sind in seinem Hause“ (V. 2f). In der Inschrift wie im Psalm finden wir dasselbe Dreieck aus Segen, Reichtum und Rettung vor den Feinden. Aber im Psalm, und hier liegt der anthropologische Unterschied, funktioniert es nur unter der Bedingung, dass der Gerechte „seine Angelegenheiten ordnet nach dem Recht“ (V. 5). Der Reiche von Ps 112 ist einer, der „aufgestrahlt ist in der Finsternis als Licht den Geraden“ (V. 4). Er ist ein „Mann, der gnädig ist und (ohne Zins) leiht, der seine Angelegenheiten ordnet nach dem Recht“ (V. 5). „Er hat ausgestreut, er hat gegeben den Armen, seine Gerechtigkeit besteht auf Dauer“ (V. 9). Keiner dieser Topoi kommt in der Inschrift vor.

Wie bei der theologischen Grunddifferenz finden wir auch hier den Einfluss der prophetischen Tradition, speziell ihrer Sozialkritik, und des Niederschlags, den sie in den Gesetzen des Pentateuchs gefunden hat. Die Zeit der 'Ūrīyāhû-Inschrift, das späte 8. Jh., ist die Zeit, als in Israel und Juda eine große soziale Krise greifbar wird. Amos, Jesaja, Micha und Jeremia zeigen, dass es in Israel und Juda Reiche gab, wie 'Ūrīyāhû einer war. Zugleich aber kritisieren sie, dass deren Reichtum nicht notwendigerweise eine Folge von JHWHs Segen, sondern oft von ungerechter sozialer und ökonomischer Praxis war. Es genügt ein Verweis auf

⁷ Zur Diskussion vgl. J. Renz, „Jahwe“ 2009, 322-325.

⁸ Die folgenden Psalmzitate nach F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 101-150 2008, 232.

Jer 5,26-28: „Denn es finden sich in meinem Volk Gewalttäter ... Wie ein Korb voll ist mit Vögeln, so sind ihre Häuser voll mit Betrug. Deshalb sind sie groß und reich geworden, sind fett und glatt geworden ...“. Die Gesetzgebung des Deuteronomiums transformiert diese prophetische Kritik in Gesetze. Nach der Vorstellung der Sozialgesetze des Deuteronomiums kann der Wohlstand der Reichen nur aufrecht erhalten werden im Zusammenhang mit Wohltaten und dem Erweis sozialer Gerechtigkeit. Das Gesetz über die Freilassung von Schuldklavinnen und -sklaven macht das deutlich. Man soll den Freigelassenen ein Startkapital mitgeben aus dem, „womit JHWH, dein Gott, dich gesegnet hat“ (Dtn 15,13). Die Folge wird sein, dass „JHWH, dein Gott, dich segnen wird in allem, was du tust“ (V. 18). Zwischen dem erlangten Segen und dem zukünftigen Segen besteht ein Kreislauf, der nur durch soziale Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden kann.

Der Autor von Ps 112 hat diese Lektion gelernt. Der reiche Mann, dessen Lob er singt, ist von Gott gesegnet. Aber Gott wird ihn in der Zukunft nur segnen, wenn er „seine Angelegenheiten ordnet nach dem Recht“ (V. 5) und „den Armen gegeben hat“ (V. 9).

Trotz dieser Verschiebung in theologischer und anthropologischer Hinsicht, die sich aus den theologischen Entwicklungen zwischen dem 8. Jh. und der Zeit nach dem Exil erklären lässt, bleibt die Tatsache erstaunlich, dass nahezu das gesamte Vokabular der Inschrift Jahrhunderte später in einem Psalm wieder erscheint. Man kann das als einen Fall von Intertextualität bezeichnen: Zwei Texte haben eine relevant große gemeinsame Schnittmenge. Doch was heißt das, und wie ist es zu erklären?

Intertextualität kann in diesem Fall nicht heißen, dass ein Text vom andern so abhängig ist, dass er ihn vor sich liegen hat. Ich bin mir sicher, dass der Autor von Ps 112 die Inschrift von Khirbet el-Kōm nicht kannte. Er war nie in dieser düsteren Grabhöhle im judäischen Hügelland gewesen. Intertextualität kann in diesem Fall nicht bedeuten, dass der Autor des späteren Textes einen bestimmten früheren Text kannte, den wir unsererseits identifizieren könnten.

Dennoch kannte der Autor von Ps 112 Texte, Hunderte, Tausende, Millionen. Er ist Teil einer lebenden Kultur, die ständig Texte produziert, in der Form alltäglicher mündlicher Texte, in der Form schriftlicher Texte und in der Form anderer kultureller Zeichen, die in einem weiten Begriff auch als Texte verstanden werden können. Auch der Autor der Khirbet el-Kōm-Inschrift ist Teil einer lebendigen Kultur, die eine Unzahl von Texten hervorbringt. Beide

Autoren nehmen das Material für ihre uns überkommenen schriftlichen Texte, die Grabinschrift und den Psalm, aus dieser Unzahl von Texten, die ihre Kultur ausmacht.

Wir stoßen hier im Übrigen auf das ursprüngliche Konzept von Intertextualität, wie es von Autoren wie Julia Kristeva und Roland Barthes eingeführt wurde. „...jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der *Intertextualität* ...“, schreibt Kristeva.⁹ Sie spricht von einem „intertextuellen Raum“ (*espace intertextuel*), in dem jeder konkrete Text nur Teilmenge einer größeren Gesamtmenge ist.¹⁰ Dabei umfasst der Begriff „Text“ nicht nur geschriebene Texte, sondern alle Zeichen überhaupt, insofern sie Elemente einer Kultur sind. Roland Barthes: „Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur. [...] Ein Text ist aus vielfältigen Schriften zusammengesetzt, die verschiedenen Kulturen entstammen und miteinander in Dialog treten, sich parodieren, einander in Frage stellen“¹¹.

Über die lebendige Kultur des alten Israel wissen wir wenig, weil wir nur wenige geschriebene Texte in Form von Inschriften oder biblischen Texten überliefert haben. Wir wissen wenig in synchroner Perspektive, das heißt über diese Kultur in einer bestimmten Epoche, sei es die der Grabinschrift, sei es die des Psalms. Noch weniger wissen wir von dieser Kultur in diachroner Hinsicht, also über ihre Entwicklung in der Zeit. In seinem Buch über die Ethik des Alten Testaments fasst Cyril Rodd die Lage, in der wir uns gegenüber der alten Welt befinden, in eine glückliche Metapher. „Often when we visit a mediaeval castle we climb a spiral staircase to the top of the keep. For most of the time we are surrounded by blank walls, but as we clamber up we pass slit windows through which we obtain glimpses of the countryside that surrounds the castle. The view is narrowly restricted and we often find it difficult to imagine what the whole panorama looks like“¹².

Wir haben jetzt durch zwei dieser schmalen Schlitze in der Wand des Turms geblickt. Einer der Blicke, den wir erhaschen konnten, hat uns eine Inschrift aus dem 8. Jh. gezeigt, der andere einen nachexilischen Psalm. Die Tatsache, dass beide Texte ein breites Feld gemeinsamen Vokabulars haben, zeigt, dass beide Teil einer lebendigen Kultur sind, die vom

⁹ J. Kristeva, Bachtin 1972, 348 (Hervorhebung im Original).

¹⁰ J. Kristeva, *Shmeiwtkh`* 1969, 255: „Pris dans l’intertextualité, l’*énoncé* poétique est un sous-ensemble d’un ensemble plus grand qui est l’espace des textes appliqués dans notre ensemble.“

¹¹ R. Barthes, *Tod* 2000, 190.192.

¹² C.S. Rodd, *Glimpses* 2001, 3.

8. Jh. bis in die nachexilische Zeit einen hohen Grad an Kontinuität aufweist.¹³ Ihre konzeptionellen Differenzen zeigen, dass diese Kultur, wie jede lebendige Kultur, sich über die Zeit fortentwickelt hat.

Methodisch warnen diese beiden flüchtigen Blicke vor einem zu engen Verständnis von Intertextualität. Intertextualität ist nicht nur die Beziehung zwischen zwei Texten, die wir identifizieren können. In der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft gibt es eine Tendenz, nach einer Phase größter Hochschätzung für die mündliche Überlieferung nun Intertextualität auf die spezifische Form schriftlicher Intertextualität zu reduzieren. Angelegt ist diese Verengung schon bei Michael Fishbane, dem das große Verdienst zukommt, die Frage der Intertextualität in der alttestamentlichen Wissenschaft fest verwurzelt zu haben. Zwar spricht er sich für eine „broader consideration of intertextuality“ aus und versteht unter dem „Kanon“ als dem Rahmen für alttestamentliche Intertextualität im weiten Sinn „the fluid content of authoritative cultural memory“. Aber schon auf der Ebene der „open, pre-canonical diversity of texts and traditions“ führt er Beispiele an, wo sich ein uns vorliegender Text auf einen anderen identifizierbaren Text bezieht, wenn auch nicht explizit („unmarked“).¹⁴ Verabsolutiert findet sich dieses verengte Verständnis von Intertextualität dann bei Christoph Levin: „Die prophetische Literatur, ja mit Einschränkung das ganze Alte Testament, ist in erster Linie weder Autoren- noch Redaktionsliteratur, sondern Auslegungsliteratur, ein großer, in Jahrhunderten gewachsener schriftlicher Midrasch. ‚Sacra scriptura sui ipsius interpres‘“¹⁵.

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Es gibt auch solche Fälle von identifizierbaren Text-zu-Text-Beziehungen, vor allem in späterer Literatur. Der Verfasser einer späten prophetischen Schrift wie der Maleachi-Dichtung hat mit Sicherheit zahlreiche Texte vor sich oder in seinem Gedächtnis bereit liegen. Er zitiert sie oder spielt auf sie an, und in vielen Fällen können wir die Bezugstexte benennen.

In den meisten Fällen aber beruht die Intertextualität zwischen zwei Texten darauf, dass beide Teil einer gemeinsamen lebendigen Kultur sind. Ob wir in der Lage sind, diese Kultur auch nur einigermaßen zu rekonstruieren, ist nicht die Frage. Auch wenn wir das nur höchst unvollständig können, lassen sich die semantischen Gemeinsamkeiten und konzeptionellen

¹³ Versteht man Hiobs Wunsch in Hi 19,23f als Wunsch nach einer Grabinschrift, dann läge ein weiterer Bezug zwischen einem Text des 8. Jhs. und einem aus der nachexilischen Zeit vor. Auch er wäre semantisch nachvollziehbar, verwenden doch sowohl Kom (8):3, Z. 1 als auch Hi 19,23 die Wurzel *btk* (*ktb*). Zum Vergleich beider Stellen vgl. M.J. Suriano, *Death* 2010, 51-56.

¹⁴ M. Fishbane, *Types* 2000, 39f.

¹⁵ Ch. Levin, *Verheißung* 1985, 67. – Den Hinweis auf das Zitat von Levin verdanke ich David Carr, New York.

Gemeinsamkeiten *und* Differenzen zwischen der Grabinschrift von Khirbet el-Kôm und Ps 112 nur erklären, wenn wir dieses weitere Verständnis von Intertextualität zugrunde legen.

Literatur:

- Barthes, Roland, Der Tod des Autors, in: F. Jannidis u.a. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185-193
- Dever, William G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm, in: HUCA 40-41 (1969-1970) 139-204
- Eberhardt, Gönke, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II/23), Tübingen 2007
- Fishbane, Michael, Types of Biblical Intertextuality, in: A. Lemaire / M. Sæbø (Hg.), Congress Volume Oslo 1998 (SVT 80), Leiden u.a. 2000, 39-44
- Hadley, Judith M., The Khirbet el-Qom Inscription, in: VT 37 (1987) 50-62
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 101-150 (HThKAT), Freiburg u.a. 2008
- Kristeva, Julia, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: J. Ihwe (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II, Frankfurt am Main 1972, 345-375
- Kristeva, Julia, Shmeiwtikh`. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969
- Lemaire, André, Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh, in: RB 84 (1977) 595-608
- Leuenberger, Martin, Segen und Segenstheologien im Alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), Zürich 2008
- Levin, Christoph, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985

- Miller, Patrick D., Jr., Psalms and Inscriptions, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (SVT 32), Leiden 1981, 311-332
- Mittmann, Siegfried, Die Grabinschrift des Sängers Uriahu, in: ZDPV 97 (1981) 139-152
- Müller, Hans-Peter, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd und Hirbet el-Qôm, in: A. Lange / K.F.D. Römheld (Hg.), Wege zur Hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur. In memoriam Hans-Peter Müller (FRLANT 228), Göttingen 2009, 149-192
- Renz, Johannes, „Jahwe ist der Gott der ganzen Erde“. Der Beitrag der außerkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas, in: M. Pietsch / F. Hartenstein (Hg.), Israel zwischen den Mächten, FS St. Timm (AOAT 364), Münster 2009, 289-377
- Renz, J. / Röllig, W. (Hg.), Handbuch der althebräischen Epigraphik, 3 Bde., Darmstadt 1995-2003 (= HAE)
- Rodd, Cyril S., Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics, Edinburgh 2001
- Seybold, Klaus, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996
- Suriano, Matthew J., Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer, in: JBL 129 (2010) 49-66
- Zevit, Ziony, The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, in: BASOR 255 (1984) 39-47