

Nächstenliebe und Gottesfurcht

Beiträge aus alttestamentlicher,
semitistischer und altorientalistischer
Wissenschaft für Hans-Peter Mathys
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Hanna Jenni und Markus Saur
unter Mitarbeit von Oskar Kaelin, Samuel Sarasin
und Stephanie Zellweger

Alter Orient und Altes Testament

Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients
und des Alten Testaments

Band 439

Herausgeber

Manfried Dietrich • Ingo Kottsieper • Hans Neumann

Lektoren

Kai A. Metzler • Ellen Rehm

Beratergremium

Rainer Albertz • Joachim Bretschneider • Stefan Maul
Udo Rüterswörden • Walther Sallaberger • Gebhard Selz
Michael P. Streck • Wolfgang Zwickel



Nächstenliebe und Gottesfurcht

Beiträge aus alttestamentlicher,
semitistischer und altorientalistischer
Wissenschaft für Hans-Peter Mathys
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Hanna Jenni und Markus Saur
unter Mitarbeit von Oskar Kaelin, Samuel Sarasin
und Stephanie Zellweger

2016
Ugarit-Verlag
Münster

Hanna Jenni und Markus Saur (Hrsg.): Nächstenliebe und Gottesfurcht.
Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalistischer Wis-
senschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag

unter Mitarbeit von Oskar Kaelin, Samuel Sarasin und Stephanie Zellweger

Alter Orient und Altes Testament 439

© 2016 Ugarit-Verlag– Buch- und Medienhandel Münster
www.ugarit-verlag.de

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Printed in Germany

ISBN 978-3-86835-208-5

ISSN 0931-4296

Printed on acid-free paper



H. P. Lallys

Inhalt

Vorwort.....	11
ANGELIKA BERLEJUNG Was ist eigentlich «Aschdodisch»? Überlegungen zu Neh 13,23f. und Sach 9,6.....	13
FRANCIS BREYER Der aksumitische König <i>mḥdys</i> . Ein bislang unbemerktes epigraphisches Detail in der Legende seiner unikalen Goldmünze.....	27
NICOLAS ASSUR CORFÜ Bemerkungen zur Tafel XII des Gilgameš-Epos	37
JOHANNES FRIEDRICH DIEHL Zur Bedeutung der Konjunktion ׀ im Biblischen Hebräisch	47
WALTER DIETRICH Hebräisch – Griechisch – Deutsch. Übersetzungsprobleme in den Samuelbüchern.....	71
VIKTOR GOLINETS Die Gefährdung der Ahnfrau. Anmerkungen zu literarischen Abhängigkeiten in den Versionen von Genesis 12, 20 und 26.....	91
HOLGER GZELLA Die Ausbildung suppletiver Verbalparadigmen im Aramäischen und Hebräischen	115
ULRICH HÜBNER Ein königliches edomitische Gewicht aus der Region um Šaubak in SüdJordanien	129
ERNST JENNI Die Präposition Beth im Biblisch-Aramäischen	135
HANNA JENNI Fragen zum Verb <i>mšj</i> in der Kindheitsgeschichte Moses (Ex 2,10)	151
OSKAR KAELIN Das Tukultī-Ninurta-Epos und das ägyptische Qadeš-Schlacht-Poem. Ideentransfer in der Inszenierung eines assyrischen Herrschers.....	177

JENS KAMLAH Austausch als Ressource. Archäologische Zeugnisse für die Entwicklung des Fernhandels in Palästina während der späten Bronze- und frühen Eisenzeit	203
EDGAR KELLENBERGER Begegnung mit Augenkontakt. Eine semantische Untersuchung zu <i>הן בעיני הן מוצא</i> und <i>נשא פניהם</i>	233
THOMAS KRÜGER Wo ist Gott – und wenn ja, welcher? Überlegungen zu Genesis 28,10–22 und Genesis 35,1–15.....	245
MARTIN LEUENBERGER Wo hockt Gott? Gottesbild und Götterbildkritik in Ps 115.....	259
CHRISTOPH LEVIN Lieder zum Text: Psalmen in der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung.....	273
JÜRIG LUCHSINGER Gottes Nase. Erwägungen zum «gewagtesten Anthropomorphismus» des Alten Testaments.....	291
ALFRED MARX L'apport de l'étude des rites à l'exégèse de l'Ancien Testament illustré à partir de Gn 49,8–12 ; Jg 17,1–5 ; 1 R 13 et Jr 25,25–26	307
CHRISTOPHE NIHAN Ézéchiel 44,17–31 et la tradition sacerdotale	321
THOMAS RÖMER Der Pharao als Gotteswortvermittler: Josia und Josef	339
MARTIN ROSE David im Lob der Väter (Sir 47,1–11). Ein «Spiel» mit Manuskripten.....	351
MARKUS SAUR Frevler und Gerechte. Überlegungen zum theologischen Ort von Psalm 37.....	375
ANNETTE SCHELLENBERG Questioning the Trend of Classifying the Song of Songs as Sapiential.....	393
KONRAD SCHMID Das kosmische Weltgericht in den Prophetenbüchern und seine historischen Kontexte	409

ANDREAS SCHÜLE

Eine Tora für Fremde und Eunuchen:

Jesaja 56,1–8 als prophetische Gesetzgebung 435

RUDOLF SMEND

Johann Jakob Stamm (1910–1993) – ein Gedenkwort 451

ROLF A. STUCKY

«Du sollst Dir (k)ein Bildnis machen».

Phönizische Weihrauchaltäre mit Schrift und Bild 453

THOMAS WILLI

Titus Tobler (1806–1877). Vom Appenzeller Vorderland nach Jerusalem..... 471

INA WILLI-PLEIN

Worüber man nicht reden kann. Notizen zu Hi 42,7f. 493

MARKUS ZEHNDER

Structural Complexity, Semantic Ambiguity, and the Question

of Literary Integrity: A New Reading of Leviticus 26,14–45 503

Bibelstellenregister 531

Der Pharao als Gotteswortvermittler: Josia und Josef¹

Thomas Römer

In der überwiegenden Mehrzahl der biblischen Texte sind Ägypten und sein Vertreter, der Pharao, höchst negativ dargestellt. Das zeigt sich exemplarisch in der Exodusergeschichte, in welcher der ägyptische König Moses entgegnet, dass er den nach seiner Ansicht obskuren Wüstengott Jhwh nicht kennt und dessen Worten sicher nicht Folge leisten wird:

«Wer ist Jhwh, dass ich auf seine Stimme hören und Israel ziehen lassen sollte?
Ich kenne Jhwh nicht und werde Israel nicht ziehen lassen.» (Ex 5,2).

Deswegen vollstreckt Jhwh sein Gericht an Ägypten und seinen Göttern (Ex 12,12) und verstockt, in der priesterlichen Version der Exoduserzählung, den Pharao, damit dieser erkennt, wer er ist (Ex 7,3–5). Letztendlich muss der ägyptische König die Macht Jhwhs anerkennen, wird aber von Jhwh samt seiner Armee im Schilfmeer ertränkt (Ex 14). Auch die prophetischen Orakel, welche Ägypten betreffen, zeichnen dieses als Feind Israels und Jhwhs und stellen dem Pharao ein düsteres Schicksal in Aussicht, wie zum Beispiel in Ez 29–32, wo Ägypten und seinem König ein schreckliches Ende angedroht wird, welches, wie in den priesterlichen Texten im Buch Exodus, zur Erkenntnis Jhwhs führen soll.²

Nur wenige Texte der Hebräischen Bibel zeichnen ein anderes Bild des ägyptischen Königs. Hier könnte man zunächst die erste der drei Erzählungen, in denen ein Patriarch seine Frau als seine Schwester ausgibt, nennen, nämlich Gen 12,10–20. In dieser Erzählung reagiert der Pharao auf Jhwhs «Schläge» durchaus angemessen, indem er Abram zur Rede stellt, ihm seine Frau zurückgibt, ohne seine reichen Geschenke zurückzufordern, und ihn dann nach Kanaan zurückschickt. Man kann diese Geschichte durchaus als eine Anti-Exoduserzählung lesen, in welcher dem ägyptischen König eine positive Rolle zufällt.³ Allerdings führt diese Erzählung nicht direkt

1 Es ist mir eine große Ehre und Freude, die folgenden Überlegungen einem hochgeschätzten Kollegen und Freund zu widmen, dessen Kollegialität und Hilfsbereitschaft ihresgleichen suchen. Besonders dankbar bin ich Hans-Peter Mathys für die vielen Diskussionen und gemeinschaftlichen Bahnfahrten.

2 Das Motiv der Erkenntnis Jhwhs ist ein Thema, das sich sowohl in P und in Ez findet, wodurch sich die Frage der Beziehungen der beiden Textkomplexe zueinander stellt. Vgl. dazu ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes*, und GERTZ, *Exoduserzählung*, 248f., mit weiterer Literatur. Siehe demnächst auch JEON, *Source of P*.

3 Vgl. dazu ausführlicher RÖMER, *Exodusmotive und Exoduspolemik*.

aus, dass der Pharao auf das göttliche Wort gehört bzw. im Namen Gottes zu Abram gesprochen hätte.⁴

Ein solches Szenario begegnet in der hebräischen Bibel nur in zwei Textbereichen: in der Josefsgeschichte und in der chronistischen⁵ Version des Todes Josias. Wie ist die Verwandtschaft dieser beiden Texte in Bezug auf die Darstellung des ägyptischen Königs historisch und theologisch zu beurteilen? Dazu sollen im Folgenden einige Überlegungen angestellt werden.

Das theologische Problem des Todes von König Josia

In den dtr und post-dtr redigierten Königsbüchern erscheint Josia als der positivste aller jüdischen Könige:

«Und kein König war wie er, der umkehrte zu Jhwh mit seinem ganzen Herzen, seiner ganzen Seele und seiner ganzen Kraft, ganz nach der Weisung Moses. Und auch nach ihm hat sich keiner erhoben, der ihm gleich gewesen wäre.» (II Kön 23,25).

In diesem Vers wird Josia zunächst als der einzige Mensch der ganzen Bibel dargestellt, der das *Shema* 'Yisrael von Dt 6,4f. wortwörtlich befolgt, denn nur in diesen beiden Texten ist das sonst als Adverb gebrauchte Lexem *m^e'ôd* als Substantiv («Kraft, Stärke») verwendet. Des Weiteren wird durch die Unvergleichbarkeitsaussage eine Parallele zwischen Mose und Josia konstruiert: II Kön 23,25: ... לֹא־קָם כְּמֹהוּ – Dt 34,10: לֹא־קָם כְּמֹשֶׁה.

Eine solche Hochschätzung Josias, welche allein auf seinen religiösen «Reformen» beruht – denn anderes wissen die Autoren und Redaktoren nicht zu berichten –, steht in den Königsbüchern in einem krassen Kontrast zu seinem ruhmlosen Tod, der kurz und ohne jeglichen theologischen Kommentar berichtet wird:

«In seinen Tagen war Necho, der König Ägyptens heraufgezogen gegen den König von Assur, an den Euphratstrom. Der König Josia ging ihm entgegen und er tötete ihn in Megiddo, als er ihn sah. Seine Diener fuhren den Toten von Megiddo weg, brachten ihn nach Jerusalem und begruben ihn in seinem Grab.» (II Kön 23,29–30a).

Diese lakonische Notiz hat den Historikern viel Kopfzerbrechen bereitet. Oft wird angenommen, dass Josia sich dem ägyptischen König, der den Assyren zur Hilfe eilen wollte,⁶ militärisch entgegenstellen wollte, um ein erneutes Erstarren der Assyren, die

4 Immerhin ist bemerkenswert, dass Pharaos Anklage gegen Abram in Gen 12,18 («Was ist dies, das du mir getan hast») Gen 3,13 («Was ist dies, das du getan hast») entspricht, wo Jhwh die Frau zur Rede stellt.

5 Die Chronikbücher gehören zu den Forschungsschwerpunkten von Hans-Peter Mathys; vgl. besonders MATHYS, Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist; MATHYS, Prophetie, Psalmengesang und Kultmusik; MATHYS, Numeri und Chronik; MATHYS, Chronik.

6 Diese Deutung wird auch von der Babylonischen Chronik und Flavius Josephus (Ant. X,5) nahegelegt (vgl. GRAY, *Kings*, 679f.). Dann müsste aber die Präposition 'al in II Kön 23,29

seiner Expansionspolitik gefährlich werden könnten, zu vermeiden. Dabei wurde er von Necho⁷ nach einem kurzen Gemetzel getötet.⁸ Allerdings wird ein Kampf explizit nur in II Chr 35 vorausgesetzt. Deswegen wurde II Kön 23,29f. auch in dem Sinn erklärt, dass Josia *de facto* bereits ägyptischer Vasall war und seinen Herrn begrüßen bzw. mit ihm verhandeln wollte, Necho ihn aber als unverlässlich ansah und deshalb tötete.⁹

Wie dem auch sei: Der Tod Josias stellte die Verfasser der Königsbücher vor ein theologisches Problem. Deswegen ist es möglich, dass der jetzige lakonische Bericht, der verschiedene Deutungen zulässt, eine andere Darstellung verdrängt hat mit der Absicht, den Tod des exemplarischen Königs mit Schweigen zu umgeben.¹⁰ Dass die kurze Notiz erst nach der Abschlussformel in II Kön 23,28 zu stehen kommt, könnte diese Strategie bestätigen.

Die Nachricht von Josias gewaltsamem Tod in II Kön 23,29–30a widerspricht dem Orakel der Prophetin Hulda, die dem König einen friedvollen Tod in Jerusalem vorausgesagt hatte (II Kön 22,18–20¹¹). Der Bericht über Josia in der Chronik versucht, das theologische Problem seines Todes zu lösen, und schreibt dabei dem Pharao Necho eine wichtige Rolle zu.

Josia und Necho in II Chr 35,20–25

Mit MATHYS ist davon auszugehen, dass im Gegensatz zum sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk, «die Chronik grundsätzlich zur Autorenliteratur aus achämenidisch-hellenistischer Zeit [gehört]. Der Verfasser der Chronik ist eine Einzelgestalt, die nicht an einem Werk weiterschreibt, sondern ein eigenes schreibt – und dabei stark auf bereits vorhandene Quellen zurückgreift»¹². Die Beziehungen zwischen den Königs- und Chronikbüchern sind komplex und können nicht in allen Fällen mit einer direkten Abhängigkeit des Chronisten vom masoretischen Text der Samuel- und Königsbücher erklärt werden. In vielen Fällen hatte der Chronist eine

als *'el* verstanden werden, wie in den Kommentaren häufig vorgeschlagen wird.

7 Ein Feldzug von Necho und eine «Schlacht bei Magdolos» (wohl mit Megiddo zu identifizieren) wird auch von Herodot, II,159, berichtet, der aber Josia nicht erwähnt.

8 So ausführlich SPIECKERMANN, *Juda unter Assur*, 138–153.

9 PFEIFER, Die Begegnung zwischen Pharao Necho und König Josia, 306; NA'AMAN, The Kingdom of Judah under Josiah, 51–55. Die Idee, dass Josia Vasall des Pharaos war, betonten TALSHIR, The three Deaths of Josiah; HALPERN, Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile, 502.

10 So WÜRTHWEIN, *Könige*, 465f., der Überlegungen von FROST, The Death of Josiah, aufnimmt. Nach COGAN / TADMOR, *Kings*, 300, wurde der Abschnitt von einem «later editor» hinzugefügt, nach TALSHIR, The three Deaths of Josiah, 221, handelt es sich um einen vordtr Annalertext.

11 Der zweite Teil des V. 20 («deine Augen werden nicht das ganze Unheil sehen, das ich über diesen Ort bringen werde») ist vielleicht bereits ein Zusatz, der Josias vorzeitigen Tod so rechtfertigen will, dass dieser dem König das Miterleben der Zerstörung Jerusalems und die Deportation nach Babylon erspart hatte, vgl. ähnlich WÜRTHWEIN, *Könige*, 451f.

12 MATHYS, Chronik, 589.

andere Vorlage bzw. andere Quellen zur Verfügung.¹³ Dies ist wohl auch in Bezug auf seine Darstellung der Regierungszeit Josias der Fall.¹⁴ Im Unterschied zu II Kön 22f. trennt der Chronist die Erzählung von der religiösen Reform des Königs, die er im 8. bzw. 12. Regierungsjahr ansetzt (II Chr 34,1–7) von der Entdeckung des Buches und der Feier des Passa, die sich im chronistischen Bericht erst in seinem 18. Jahr ereignen (II Chr 34,8–35,19). Dies könnte bedeuten, dass man in der Tat einen Reformbericht von einem Buchauffindungsbericht unterscheiden sollte,¹⁵ die in II Kön 22f. von späten Redaktoren kombiniert wurden, in der Chronik aber chronologisch differenziert überliefert werden.

Im Falle der zwei Versionen des Todes Josias steht es jedoch wohl außer Frage, dass der chronistische Bericht die Notiz aus II Kön 23 voraussetzt und theologisch erklären will.¹⁶ Dieser Bericht ist weit ausführlicher als die Notiz in den Königsbüchern und steht im Gegensatz zu II Kön 22,29f. vor der Abschlussnotiz in II Chr 35,26f.¹⁷

«(20) Nach alledem – Josia hatte das Haus wieder aufgerichtet – war Necho, der König von Ägypten, heraufgezogen, um in Karkemisch, nahe des Euphrats, Krieg zu führen. Josia zog aus, ihm entgegen. (21) Er aber sandte Boten zu ihm: «Was ist zwischen mir und dir, König von Juda? Nicht gegen dich geht es heute, sondern um das Haus, das gegen mich Krieg führt. Gott hat gesagt, dass ich eilen soll. Lass ab von Gott, der mit mir ist, damit er dich nicht zu Grunde richtet». (22) Josia aber wandte sein Gesicht nicht von ihm ab. Um gegen ihn Krieg zu führen, verkleidete¹⁸ er sich. Er hörte nicht auf die Worte Nechos aus dem Mund Gottes, sondern zog, um Krieg zu führen, in die Ebene von Megiddo. (23) Und die Schützen schossen auf den König Josia. Da sprach

-
- 13 Die von AULD, *Kings Without Privilege*, vertretene These einer gemeinsamen Quelle für Sam–Kön und Chr, die beide gleichzeitig zwei unterschiedliche Ausarbeitungen derselben vornahmen, hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Allerdings war die Vorlage des Chronisten wohl stellenweise sehr verschieden vom MT, vgl. WILLIAMSON, *The Death of Josiah*, 243; CARR, *Empirische Perspektiven*.
- 14 Zum chronistischen Josiabild vgl. ausführlich JONKER, *Reflections of King Josiah*, und RISTAU, *Reading and Re-Reading Josiah*.
- 15 So z.B. LEVIN, *Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk*.
- 16 So zu Recht BEGG, *The Death of Josiah in Chronicles*, und TALSHIR, *The Three Deaths of Josiah*, 226–232, pace WILLIAMSON, *The Death of Josiah*, und WILLIAMSON, *Reliving the Death of Josiah*. Es ist kaum vorstellbar, dass die Idee eines im Namen Gottes redenden Pharaos aus einer (historischen) Quelle stammen sollte. Auch sprechen die spätbiblischen Ausdrücke, die bereits in das rabbinische Hebräisch übergehen, für eine Eigenkreation des Chronisten; vgl. TALSHIR, *The Three Deaths of Josiah*, 229f.
- 17 Ein ähnliches Phänomen begegnet in der Darstellung der Regierungszeit des Joas, in der in II Kön 12 die Abschlussformel vor dem Bericht seines Todes steht (II Kön 12,20 und II Kön 12,21–22a), wohingegen in II Chr 24 zunächst die Umstände seines gewaltsamen Todes mitgeteilt werden (II Chr 24,25f.) und danach eine sich von II Kön 12,20 jedoch unterscheidende Schlussnotiz (V. 27a) steht, vgl. auch TALSHIR, *The Three Deaths of Josiah*, 225.
- 18 LXX: ἐκραταιώθη («er wurde stark»). Der Übersetzer hat vielleicht anstelle des Verbs חָזַק die Wurzel חָזַק gelesen.

der König zu seinen Dienern: «Bringt mich heraus, denn ich bin schwer verwundet». (24) Und seine Diener brachten ihn weg aus dem Streitwagen und sie fuhren ihn in dem zweiten Wagen, den er hatte, und brachten ihn nach Jerusalem. Er starb und man begrub ihn in den Gräbern seiner Väter. Und ganz Juda und Jerusalem trauerten um Josia. (25) Jeremia klagte um Josia, und alle Sänger und Sängerinnen sprachen von Josia in ihren Klageliedern bis zu diesem Tag. Und man machte diese zu einem Brauch in Israel. Und siehe, sie sind aufgeschrieben in den Klageliedern.» (II Chr 35).

Da unser Interesse der Rolle des Pharaos in II Chr 35 gilt, sollen die anderen Unterschiede im Vergleich zu II Kön 22,29f. an dieser Stelle nicht *en détail* diskutiert werden.¹⁹ Hingewiesen sei jedoch auf eine Beobachtung von Hans-Peter MATHYS, dass die Elegien und Trauerritten um Josia Parallelen in der hellenistischen Literatur haben; Jeremias Klagelied²⁰ für den gefallenen König kann mit dem Enkomion der griechischen Rhetorik verglichen werden,²¹ ein weiterer Beleg für die Kenntnis der hellenistischen Kultur durch den Chronisten.

Es sei weiter festgestellt, dass für den Chronisten der gewaltsame Tod des Josia im Rahmen seiner Vergeltungstheologie auch durch ein Eigenverschulden desselben erklärt werden muss. So ist das Insistieren auf das Nichthören Josias in II Chr 35,22 (וְלֹא שָׁמַע אֶל-דְּבָרַי נְכוּ מִפִּי אֱלֹהִים) als kontrapunktisch zu seinem Hören auf Jhwhs Worte zu verstehen, welches ihm von der Prophetin Hulda in II Chr 34,26f. attestiert wird (כִּי-אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבְּרִים אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ).²² Der exemplarische König, der in der entdeckten Buchrolle sofort die Worte Gottes erkannt hat, weigert sich, Gottes Wort aus dem Mund des Pharaos zu hören. Die seit Langem beobachtete Parallelisierung von Josia und dem ebenfalls in einer Schlacht gefallenen Nordreichkönig Ahab in I Kön 22,29–37 und II Chr 18,28–34²³ trägt ebenfalls dazu bei, Josia in einem weniger positiven Licht erscheinen zu lassen. Allerdings stirbt Josia im Gegensatz zu Ahab nicht auf dem Schlachtfeld, sondern in Jerusalem; damit soll die – zumindest teilweise – Erfüllung von Huldas Orakel betont werden.²⁴

Erstaunlich ist, dass in II Chr 35,21f. Necho ein Gotteswort mitteilt, auf wel-

19 Vgl. dazu DELAMARTER, *The Death of Josiah*, 32–36.

20 Dieser Text hat die Zuschreibung der biblischen Klagelieder an den Propheten Jeremia vorbereitet.

21 MATHYS, *Vivants et morts*, 272f.

22 Interessanterweise fehlt in II Chr 34f. eine Parallele zu II Kön 23,25, wo Josia als exemplarischer Hörer des *Shema' Jisrael* dargestellt wird.

23 Vgl. bereits WELCH, *The Death of Josiah*, und jüngst wieder MITCHELL, *Ironic Death*, 422f., die ebenfalls auf Parallelen zu Sauls Tod auf dem Schlachtfeld hinweisen. Die Parallelen zwischen Ahab und Josia bestehen im Verkleiden, im Verletztwerden durch feindliche Schützen, dem Ausruf «Ich bin verwundet» und der Aufforderung an die Diener, den König vom Schlachtfeld zu entfernen.

24 Nach MITCHELL, *Ironic Death*, 423f., handelt es sich um eine ironische Erfüllung der Prophezie eines friedlichen Todes, was jedoch im Text nicht wirklich zum Ausdruck kommt. Nach MCKENZIE, *Chronicles*, 366, zeigt das Nichthören Josias auf das durch Necho vermittelte Gotteswort, dass er die Bedingungen zur vollen Erfüllung des Heilsorakels nicht mehr erfüllt: «Huldah's oracle was not false because circumstances changed».

ches Josia nicht hören will. Nun ergreifen in der Chronik des Öfteren fremdländische Regenten das Wort:²⁵ Hiram von Tyros (II Chr 2,10–15), die Königin von Saba (II Chr 9,5–8), der assyrische Regent Sanherib durch seine Boten (II Chr 32,10–15) und letztendlich der Perser Kyros (II Chr 36,23). Dabei geht es jeweils um das Anerkennen bzw. das Nicht-Anerkennen (Sanherib) der Souveränität Jhwhs, wodurch eine universalistische Theologie zum Ausdruck gebracht wird, die aufzeigt, dass Regenten fremder Völker von der Größe des Gottes Israels wissen bzw. sogar von ihm eingesetzt wurden (so Kyros). Im Gegensatz zu Necho, der das Lexem *'elohim* verwendet, sprechen die anderen Monarchen jedoch von Jhwh, ohne dass sie ein Wort von ihm übermitteln. Dass gerade dem feindlichen Necho ein göttliches Wort geoffenbart wird, hat sehr schnell Anstoß erregt. Bereits der Verfasser von I Esra (Εσδρας α') 1,23–31, der II Chr 35 neu redigiert, ersetzt in V. 26 den Pharao durch Jeremia: «Er hörte nicht auf die Worte des Propheten Jeremia aus dem Munde des Herrn» (οὐ προσέχων ῥήμασιν Ἰερεμίου προφήτου ἐκ στόματος κυρίου).²⁶ Auch Josephus lässt jeglichen Verweis auf Necho als Adressat eines Gotteswortes aus und ersetzt Gott durch das «Schicksal». ²⁷ Im Targum der Chronik sowie in rabbinischer Literatur wird der Gott von II Chr 35,22 dann zum «Götzen», welchem Josia auf keinen Fall gehorchen darf.²⁸ Dieser kurze Überblick zeigt, wie schwer sich die Tradition mit der kühnen theologischen Aussage von II Chr 35,21f. getan hat.

Nechos Verweis auf *'elohim* ist unterschiedlich ausgelegt worden. JAPHET interpretiert die Aussage Nechos, dass Gott mit ihm sei, als Anspielung auf eine Statue eines ägyptischen Gottes, die er in den Kampf mitgenommen hätte. Auf diesen hätte Josia nicht hören dürfen. Hingegen ginge es jedoch in V. 22 um den Gott Josias.²⁹ Diese Doppeldeutigkeit wird aber im Text keineswegs deutlich, und, wie JONKER betont: «The context does not suggest any polemical discussion against the gods of Egypt»³⁰. Im Kontext der Chronik verweist die Wendung, dass Gott mit jemandem ist, auf fromme Könige Judas und Israels (I Chr 17,2: David; II Chr 1,1: Salomo; II Chr 15,9: Asa). Der Chronist will Necho in die Reihe dieser Könige einreihen³¹ und ihm ebenfalls eine prophetische Funktion zuweisen. Damit wird in II Chr 34,8–35,26 die zweite Hälfte der Regierungszeit Josias, die von der Buchauffindung bis zu seinem Tod reicht, durch die von Hulda und Necho übermittelten Gottesworte gerahmt. Während es im Text dabei unklar bleibt, ob und wieweit sich Huldas Orakel erfüllt,³² erfüllt sich Nechos Androhung im Falle eines Nichthörens auf das Gotteswort im tragischen Ende des jüdischen Königs.

25 Vgl. BEN ZVI, Foreign Monarch.

26 Diese Lesart kann nicht ursprünglich sein; so zu Recht TALSHIR, The Three Deaths of Josiah, 232, pace MCKENZIE, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, 188.

27 Josephus, Ant. X 5,1; vgl. BEGG, The Death of Josiah.

28 Belege finden sich bei DELAMARTER, The Death of Josiah, 56–58.

29 JAPHET, *Chronicles*, 1056f.

30 JONKER, *Reflections of King Josiah*, 33 Anm. 19. Allerdings kann man mit RISTAU, *Reading and Re-Reading Josiah*, 74–77, auf narrativer Ebene einen Spannungsbogen entdecken, der den Leser / die Leserin über die Identität des *'elohim* zunächst im Unklaren lässt, bevor diese in V. 22 unmissverständlich klargestellt wird.

31 BEN ZVI, Foreign Monarch, 278.

32 Siehe dazu die obigen Überlegungen.

Es geht dem Chronisten in diesem Abschnitt darum aufzuzeigen, dass das Wort *'elohîms* die Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen dem ägyptischen und dem jüdischen König eröffnet. Necho wird dadurch auch zum Diener Gottes und Vorläufer des Kyros stilisiert. Am nächsten kommt dieser universalen Theologie die Josefsgeschichte, welche dem Chronisten auch zeitlich nahe stehen dürfte.

Josef und der Pharao in Gen 37–50

In der neueren, insbesondere europäischen alttestamentlichen Wissenschaft wird, von einigen Ausnahmen abgesehen,³³ verstärkt die Meinung vertreten, dass die ursprüngliche Josefserzählung, die ungefähr Gen 37*; 40–45*; 46,28–33; 47,1–12; 50,1–11.14–21.26 umfasst hat, eine in die nachexilische Zeit zu datierende Diasporanovelle ist.³⁴ Diese Interpretation scheint sich auch in Bezug auf die von ihrem Verfasser vertretene Theologie zu bestätigen. Sie kann im religionswissenschaftlichen Sinn als universalistisch charakterisiert werden. Mit Ausnahme von Gen 39, einem Kapitel, das zu Recht oft als sekundärer Einschub qualifiziert wird,³⁵ verwendet der Verfasser der Josefsgeschichte ausschließlich *'elohîm* bzw. *ha-'elohîm*, wenn es um Gott geht. Es gibt keinerlei theologische Konflikte zwischen Josef und Pharao bzw. zwischen den Hebräern und den Ägyptern, Josef kann ohne weiteres die Tochter eines ägyptischen Priesters ehelichen, und der ägyptische König nimmt Jakob und dessen Familie großzügig auf. Mit keinem Wort wird auf theologische Konflikte zwischen Ägyptern und Israeliten angespielt.³⁶ So kann sich der im Gefängnis tätige Josef problemlos mit dem Mundschenk und dem Bäcker darüber verstätigen, dass es Gott zusteht, Träume zu deuten (Gen 40,8). Die größte theologische Diskussion führen aber Josef und der (in der Josefsgeschichte namenlose) Pharao, als Josef dessen Träume auslegt (Gen 41). Zunächst verweist Josef darauf, dass er selbst keine Kompetenz hat, sondern allein Gott: «Ich vermag nichts. Gott wird dem Pharao Heilvolles mitteilen (Gen 41,16: אֲלֹהִים יַעֲשֶׂה אֶת־שְׁלוֹם פַּרְעֹה)» Und als er dem Pharao seine Träume erklärt, insistiert

33 Kürzlich hat WEINGART, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk?*, 262–266, versucht, die These ihres Lehrers Eberhard Blum, wonach die Josefserzählung eine Propagandaschrift aus dem Nordreich sei, zu bestätigen. Zur Kritik dieser Auffassung vgl. RÖMER, *The Joseph Story in the Book of Genesis*.

34 So bereits MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches*. Vgl. weiter RÖMER, *Le cycle de Joseph*; CATASTINI, *Storia di Giuseppe*; HUSSER, *L'histoire de Joseph*; KRATZ, *Komposition*, 285f.; UEHLINGER, *Fratrerie, filiations et paternités*; FIEGER / HOEDEL-HOENES, *Der Einzug in Ägypten*, 375f.; NOCQUET, *L'Égypte, une autre terre de salut?*; KIM, *Reading the Joseph Story*. Die genaue zeitliche Einordnung bleibt schwierig. Man kann die Zeit zwischen 400–350 v. Chr. erwägen. Eine Datierung in die hellenistische bzw. römische Zeit vertreten KUNZ, *Ägypten in der Perspektive Israels*, und DIEBNER, *Le roman de Joseph*.

35 So z.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 147; KEBEKUS, *Die Joseferzählung*, 31–45; SKA, *Introduction*, 206f.; LISEWSKI, *Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte*, 321–324.

36 Die einzige segregationistische Bemerkung in der Josefserzählung liegt in Gen 43,32 vor, wonach es den Ägyptern ein Greuel (*tô'eba*) ist, mit den Hebräern zusammen zu essen. Dafür werden aber keine religiösen Erklärungen angegeben. Zu verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten vgl. RÖMER, *Deux repas «en miroir»*.

er darauf, dass es Gott ist, der durch ihn zum ägyptischen König spricht (Gen 41,25: *הָאֱלֹהִים עָשָׂה הַגִּיד לְפָרְעֹה*; Gen 41,28: *הָאֱלֹהִים עָשָׂה הַרְאָה אֶת־פָּרְעֹה*), wodurch er als göttlich legitimiert erscheint. Josefs Feststellung, dass das im Traum Geoffenbarte als göttliches Wort feststeht (*בִּי־נִכּוֹן הַדְּבָר מֵעַם הָאֱלֹהִים*) und Gott es schnell realisieren wird (Gen 41,32), wird vom Pharao sofort ernst genommen. Und so ist es denn der ägyptische König, der unter Berufung auf Gott Josef als seinen Premierminister über das ganze Land Ägypten einsetzt:

«(38) Und Pharao sprach zu seinen Dienern: «Findet sich ein Mann wie dieser, in welchem der Geist Gottes (*רוּחַ אֱלֹהִים*) ist?» (39) Der Pharao sprach zu Josef: «Nachdem dich Gott dies alles hat wissen lassen, gibt es niemanden, der so klug und weise wäre wie du. (40) Du bist es, der über mein Haus gesetzt sein soll, und deinem Befehl soll mein ganzes Volk gehorchen; nur um den Thron will ich höher sein als du.» (Gen 41).

Die Erzählung erscheint hier sehr gerafft. Der König Ägyptens befragt zwar seine Diener, ob sich ein so geistbegabter Mensch wie Josef finde, wendet sich dann aber, ohne eine Antwort abzuwarten,³⁷ direkt an Josef und legitimiert dessen unvergleichbare Weisheit damit, dass diese ihm von Gott gegeben sei. Damit kommt Pharao eine quasi prophetische Rolle zu, da er die Einsetzung Josefs als Wesir göttlich legitimiert. Dies ist umso bedeutsamer, da, mit Ausnahme des sekundären Kapitels Gen 39, der Erzähler der Josefsgeschichte nie direkt eine theologische Deutung der Geschehnisse gibt, sondern diese immer in den Mund der Protagonisten legt. Dabei wählt er sich den Pharao aus, um aufzuzeigen, dass Josefs fulminante Karriere in Ägypten dem Plan Gottes entspricht.

Josef und Josia: ein kurzer Vergleich

In II Chr 35 und in Gen 41 stehen Josia und Josef vor einem ägyptischen König, der sich ihnen gegenüber auf Gott (*'elohim*) beruft. Die Verfasser beider Episoden gehen davon aus, dass Ägypter und Hebräer sich in Bezug auf «Gott» verstehen können. Der in beiden Texten angerufene Gott ist weder ägyptisch noch israelitisch, er ist universal. II Chr 35,29–35 sowie Gen 41 reflektieren einen inklusiven Monotheismus und dürften zeitlich beide in das Ende der Perser- oder an den Anfang der hellenistischen Zeit gehören. Das Verhalten Josias und Josefs gegenüber dem ägyptischen König und ihre Schicksale sind zwar diametral entgegengesetzt, aber in beiden Fällen erscheint der Pharao als ein legitimer Vermittler des göttlichen Willens. Ein solch positives Bild des ägyptischen Regenten ist in der Hebräischen Bibel ungewöhnlich. Es drückt vielleicht ein Anliegen der jüdischen Diaspora in Ägypten und möglicherweise eine theologische Utopie aus, die sich in einem der jüngsten Texte des Jesajabuches findet:

37 Man kann natürlich spekulieren, eine solche Antwort sei verloren gegangen bzw. vorausgesetzt. Der Erzähler kann aber auch einfach damit ausdrücken, dass der Pharao im Grunde die Antwort auf seine Frage wusste.

«(19) An jenem Tag wird ein Altar Jhwhs mitten im Land Ägypten stehen und an seiner Grenze eine Mazzebe Jhwhs. [...] (23) An jenem Tag wird eine Straße von Ägypten nach Assur führen; und Assur wird nach Ägypten kommen und Ägypten nach Assur, und zusammen mit Assur wird Ägypten dienen. (24) An jenem Tag wird Israel der Dritte sein, mit Ägypten und Assur, ein Segen inmitten der Erde. (25) Jhwh Zebaot hat es gesegnet: «Gesegnet ist mein Volk, Ägypten, und das Werk meiner Hände, Assur, und mein Erbteil, Israel!» (Jes 19).³⁸

Bibliographie

- AULD, A. G., *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994.
- BEGG, C. T., The Death of Josiah in Chronicles. Another View, in: *VT* 37 (1987), 1–8.
– The Death of Josiah. Josephus and the Bible, in: *ETL* 64 (1988), 157–163.
- BEN ZVI, E., When a Foreign Monarch Speaks, in: Ders., *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles* (Bible World), London / New York 2014, 270–288.
- CARR, D. M., Empirische Perspektiven auf das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: WITTE, M., et al. (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin / New York 2006, 1–17.
- CATASTINI, A., *Storia di Giuseppe (Genesi 37–50)*, Venezia 1994.
- COGAN, M. / TADMOR, H., *II Kings* (AncB 11), New York 1988.
- DELAMARTER, S., The Death of Josiah in Scripture and Tradition. Wrestling with the Problem of Evil?, in: *JBL* 54 (2004), 29–60.
- DIEBNER, B. J., Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora, in: ABEL, O. / SMYTH, F. (Hgg.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris 1992, 55–71.
- FIEGER, M. / HODEL-HOENES, S., *Der Einzug in Ägypten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefs Geschichte* (ATID 1), Bern etc. 2007.
- FROST, S. B., The Death of Josiah. A Conspiracy of Silence, in: *JBL* 87 (1968), 369–382.
- GERTZ, J. C., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen 1999.
- GRAY, J., *I & II Kings. A Commentary* (OTL), London, ³1977.
- HALPERN, B., Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile. The Evolution of a Biblical Tradition, in: *VT* 48 (1998), 473–514.
- HUSSER, J.-M., L'histoire de Joseph, in: QUESNEL, M. / GRUSON, P. (Hgg.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris 2000, 112–122.
- JAPHET, S., *I & II Chronicles: A Commentary* (OTL), London 1993.

38 Vgl. zu diesem Text SCHIPPER, «The City by the Sea will be a Drying Place», der aufzeigt, dass hier eine universalistische Komposition des alexandrinischen Judentums vorliegt, welches ägyptische Prophetien der Ptolemäerzeit aufnimmt.

- JEON, J., *A Source of P. The Priestly Exodus Account and the Book of Ezekiel* (in Vorbereitung).
- JONKER, L. C., *Reflections of King Josiah in Chronicles: Late Stages of the Josiah Reception in 2 Chr. 34f.* (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, Bd. 2), Gütersloh 2003.
- KEBEKUS, N., *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50* (Internationale Hochschulschriften), Münster / New York 1990.
- KIM, H. C. P., Reading the Joseph Story (Genesis 37–50) as a Diaspora Narrative, in: *CBQ* 75 (2013), 219–238.
- KRATZ, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- KUNZ, A., Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefs Geschichte (Gen 37–50), in: *BZ* 47 (2003), 206–229.
- LEVIN, C., Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: *ZAW* 96 (1984), 351–371.
- LISEWSKI, K. D., *Studien zu Motiven und Themen zur Josefs Geschichte der Genesis* (EHS.T 881), Bern etc. 2008.
- MATHYS, H.-P., Chronik, in: DIETRICH, W., et al., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014 (ThW 1), 586–594.
- Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist, in: Ders., *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, Frankfurt etc. 2000 (BEATAJ 47), 41–155.
 - Numeri und Chronik: nahe Verwandte, in: RÖMER, T. (Hg.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETHL 215), Leuven 2008, 555–578.
 - Prophetie, Psalmengesang und Kultmusik in der Chronik, in: HUWYLER, B., et al. (Hgg.), *Prophetie und Psalmen. Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag* (AOAT 280), Münster 2001, 281–296.
 - Vivants et morts «grecs» dans l’Ancien Testament, in: DURAND, J.-M., et al. (Hgg.), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14–15 avril 2010* (OBO 257), Freiburg Schweiz / Göttingen 2012, 269–282.
- MCKENZIE, S. L., *1–2 Chronicles* (AOTC), Nashville 2004.
- *The Chronicler’s Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33), Atlanta 1985.
- MEINHOLD, A., Die Gattung der Josephs Geschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I, in: *ZAW* 87 (1975), 306–324.
- Die Gattung der Josephs Geschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle II, in: *ZAW* 88 (1976), 72–93.
- MITCHELL, C., The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles, in: *CBQ* 68 (2006), 421–435.
- NA’AMAN, N., The Kingdom of Judah under Josiah, in: *TA* 18 (1991), 3–71.
- NOCQUET, D., L’Égypte, une autre terre de salut? Une lecture de Gn 45,1–46,7, in: *ETR* 84 (2009), 461–480.
- PFEIFER, G., Die Begegnung zwischen Pharao Necho und König Josia bei Megiddo, in: *MIOF* 15 (1969), 297–307.
- REDFORD, D. B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (VT.S 20), Leiden 1970.
- RISTAU, K. A., *Reading and Re-Reading Josiah: A Critical Study of Josiah in Chronicles*, MA Thesis / University of Alberta, Edmonton 2005.
- RÖMER, T., Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité, in: *FV* 86 (1987), 3–15.

- Deux repas «en miroir» dans l’histoire de Joseph (Gn 37–50), in: GRAPPE, C. (Hg.), *Fête, repas, identité. Hommage à Alfred Marx à l’occasion de son 70e anniversaire* (RHPH 93), Strasbourg 2013, 15–27.
 - Exodusbewegung und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen, in: KOTTSIEPER, I., et al. (Hgg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 350), Münster 2008, 3–20.
 - The Joseph Story in the Book of Genesis. Pre-P or post-P, in: GIUNTOLI, F. / SCHMID, K. (Hgg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theologic Profiles* (FAT 101), Tübingen 2015, 185–201.
- SCHIPPER, B. U., «The City by the Sea will be a Drying Place»: Isaiah 19.1–25 in Light of Prophetic Texts from Ptolemaic Egypt, in: MACDONALD, N. / BROWN, K. (Hgg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*, Bd. 3 (FAT.2/72), Tübingen 2014, 25–56.
- SKA, J. L., *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake IN 2006.
- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- TALSHIR, Z., The three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29–30; 2 Chronicles XXXV 20–5; 1 Esdras I 23–31), in: *VT* 46 (1996), 213–236.
- UEHLINGER, C., Fratrie, filiations et paternités dans l’histoire de Joseph (Genèse 37–50*), in: MACCHI, J.-D. / RÖMER, T. (Hgg.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (MoBi[G] 44), Genève 2001, 303–328.
- WEINGART, K., *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament* (FAT.2/68), Tübingen 2014.
- WELCH, A. C., The Death of Josiah, in: *ZAW* 43 (1925), 255–260.
- WILLIAMSON, H. G. M., The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomistic History, in: *VT* 32 (1982), 242–248.
- Reliving the Death of Josiah. A Reply to C. T. Begg, in: *VT* 37 (1987), 9–15.
- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön 25* (ATD 11,2), Göttingen 1984.
- ZIMMERLI, W., *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie* (ATHANT 27), Zürich 1954.

Prof. Dr. Dr. h.c. Thomas Römer,

Inhaber des Lehrstuhls «Milieux bibliques» am Collège de France, Professor für «Bible hébraïque» an der Universität de Lausanne und Außerordentlicher Professor für «Old Testament Studies» an der University of Pretoria.

52, rue du Cardinal Lemoine, F-75231 Paris Cedex 05,

<thomas.romer@college-de-france.fr>.