

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 2

Artikel: "Was habe ich mit Dir zu schaffen?" : Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T.
Autor: Bächli, Otto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878500>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Was habe ich mit Dir zu schaffen?»

Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T.

Mehrfach begegnet uns im A.T. und im N.T. die formelhafte Frage: «Was habe ich und was hast du/habt ihr?», meist in der Übersetzung: «Was habe ich mit dir/euch zu schaffen?» Die Variation der Frage ist geringfügig, und eine breite Streuung besteht nicht; um so mehr ist auf den Kontext zu achten, der Aufschluss geben dürfte über die Bedeutung der Frage und ihren «Sitz im Leben». Es wird sich dabei zeigen müssen, ob es sich nur um eine «formelhafte Wendung der Umgangssprache im A.T.» handelt, wie Irene Lande¹ meint. Beides – Bedeutung und Sitz im Leben – sind in der Literatur bisher zuwenig und unbefriedigend erfasst worden. Das Hauptgewicht der folgenden Studie liegt auf dem A.T.; ob die Verwendung im N.T. sich in der gleichen Richtung bewegt wie im A.T., wird sich zeigen müssen.

1.

Wir studieren zuerst sechs Belege im *Alten Testament*.

1) 2. Sam. 16, 10; 19, 23. David sieht sich auf der Flucht vor seinem Sohn Absalom unversehens einer weiteren Opposition gegenüber: Der Saulide Simei² verflucht ihn, bewirft ihn mit Steinen und erklärt Absaloms Aufstand als gerechte Strafe Gottes dafür, dass David die Königsherrschaft an sich gerissen habe. Abisai, einer der gibbonim zu Seite Davids³, will seinen König rächen und Simei töten. Jetzt schaltet sich David ein und weist Abisai mit der Frage «Was habe ich mit euch zu schaffen, ihr Söhne der Zeruja?» zurecht. Die Frage wird inhaltlich gefüllt durch die Fortsetzung: David führt Simeis Fluch auf einen Befehl Jahwes zurück; darum kann er der Bestrafung durch Abisai nicht zustimmen. Der ganze Abschnitt gliedert sich in drei Szenen (Simeis Fluch, Abisais Reaktion, Davids Zurechtweisung), ist aber inhaltlich eine geschlossene Einheit.

Die gleichen Partner wie in 16, 1–14 erscheinen wieder in 19, 17–24. Hier ist David nach Absaloms Tod auf der Rückkehr nach Jerusalem. Das Blatt hat sich gewendet: Simei beeilt sich, den König um Gnade zu bitten; mit ihm sind viele, die vorher auch gegen David opponiert hatten. Wieder ist es Abisai, der den Simei trotz dessen Bitten um Verzeihung mit dem Tode bestrafen will – und wieder fällt ihm David in den Arm mit der gleichen Frage. Hier wird sie begründet mit dem Vorwurf, die Söhne der Zeruja würden ihm zum šāṭān. Der Tag der Rückkehr an die Macht gibt David Gelegenheit zur Amnestie gegenüber seinen Feinden.

Beide Abschnitte haben ein bemerkenswertes Wortfeld: a) Simei bezeichnet David

¹ Irene Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament* (1949), S. 99.

² H. J. Stoebe, *Simei: Bibl.-hist. Handw.*, 3 (1966), Sp. 1797.

³ H. J. Stoebe, *Abisai: Bibl.-hist. Handw.*, 1 (1962), Sp. 14.

als ʾiš (had)dāmīm 16, 7. 8 und als b^ēlija^ʿal 16, 7. b) Er flucht dem König: um^ēqallēl 16,5; b^ēqal^ēlō v. 7; wajj^ēqallēl v. 13; im Munde Davids v. 10 (zweimal). 11; im Munde Abisais v. 9 und 19, 13. c) Simei bewirft David mit Steinen (sql) 16, 6. 13. d) er bewirft ihn mit ʿāfār v. 13. e) Simei jagt David fort: šē^ʿ 16, 7 (zweimal). – Dieses Wortfeld legt die Vermutung nahe, dass Simei nicht einfach die momentane Schwachheit des Königs ausnützt, um seinem Unmut Luft zu machen. Es geht um mehr als leibliche Gefährdung Davids. Simei leitet ein Hochgerichtsverfahren ein. In seinen Worten und Handlungen kommt nicht nur der Volkszorn gegen den einst Mächtigen zum Ausdruck; sondern Verfluchung und Steinigung leiten die von Jahwe geforderte Todesstrafe ein, mit der Davids Vergehen an Saul – hier als Usurpation gebrandmarkt – gesühnt werden soll. Das Wortfeld ist typisch für Gerichtsverfahren, speziell für die Vollstreckung des Todesurteils:

a) Der ʾiš dāmīm ist der Mörder; die Verbindung ist zwar selten⁴, zeigt aber ein todeswürdiges Verbrechen an. Mit b^ēlija^ʿal sind wir in einem Bereich, wo sich Recht und Kult überschneiden: «Personen, die das Königtum... untergraben, sind b^ēnē b^ēlija^ʿal... Umgekehrt nennt der Aufrührer Simei David einen ‘Blut-mann und b^ēlija^ʿal-Mann’... Wie unerhört dies ist, wird aus Hi. 34, 18 ersichtlich: nur Gott ist es gestattet, den König b^ēlija^ʿal... zu heissen».⁵ «‘Belialsmenschen’ sind lügnerische, heillose Menschen».⁶ An unserer Stelle ist eine Beziehung zum Recht durch die Verbindung mit «Mörder» wahrscheinlich.

b) Die Betonung des Wortstammes qll als Ausdruck der Verachtung, mit der Simei dem David begegnet, ist nicht zu überhören.⁷ Hier ist die Beziehung zum Recht ganz deutlich. Es braucht nur hingewiesen zu werden auf Ex. 21, 17; Lev. 20, 9 (vgl. Prov. 20, 20) und die Erzählung Lev. 20, 10–16.⁸ Mit dem Fluchwort Simeis wird David aus dem Bereich des von Gott geschützten Menschen ausgestossen, d. h. exkommuniziert.⁹ Was die Begriffe ʾiš dāmīm und b^ēlija^ʿal als Vergehen feststellen, wird mit dem Fluch bestraft.

c) Um eine eigentliche gerichtliche Steinigung scheint es sich hier nicht zu handeln, aber doch um mehr als nur ein Belästigen des Königs.¹⁰ Die Einordnung des Verbuns

⁴ Neben den zwei genannten Stellen nur noch Ps. 5, 7; vgl. H. J. Kraus, Psalmen 1 (1960), S. 39: «sakralrechtlicher Hintergrund».

⁵ B. Otzen, Bēlijaʿal: Theol. Wört. z. A.T., 1 (1973), Sp. 657.

⁶ H. W. Huppenbauer, Belial in den Qumrantexten: Theol. Zeits. 15 (1959), S. 81–89; ders., Belial: Bibl.-hist. Handw., 1 (1962), Sp. 214.

⁷ E. Jenni, Das hebräische Piel (1968). S. 41, 97, 209; ferner W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch (1969), S. 29, zur Verwendung von qll: «Diese Weise ‘schlechter Rede’, die das Wesen eines andern in seiner Integrität zu beeinträchtigen beabsichtigt, es aushöhlen will, findet sich im A.T. als Form der Gotteslästerung... und als Schmähung von Personen, die in ihrer Rechtsstellung hervorgehoben sind (der König..., die Eltern...).»

⁸ M. Noth, Das dritte Buch Mose/Leviticus (1962), S. 156; K. Elliger, Leviticus (1966), S. 330 ff.

⁹ C. Westermann, Fluch: Bibl.-hist. Handw., 1 (1962), Sp. 484.

¹⁰ Jenni (A. 7), S. 209: «Die einmalige aktuelle Handlung des Steinigens» wird mit dem Qal ausgedrückt, «während das Piʿel in der Davidsgeschichte das ständige, wiederholte Werfen Simeis bezeichnet.» Vgl. auch R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 1 (1960), S. 256; O. Michel, Steinigung: Bibl.-hist. Handw., 3 (1966), Sp. 1861f.

sql in das Wortfeld unseres Abschnittes macht es wahrscheinlich, dass Simei sein Handeln – wenigstens in seinen eigenen und in den Augen seiner Anhänger – als einen Rechtsakt versteht.

d) Das Anwerfen des Staubes ist hier eher ein Gestus des Abscheus als Teil eines forensischen Verfahrens; immerhin hat dieses Hapaxlegomenon¹¹ mehr Gewicht, als wenn streitende Kinder dasselbe tun; es ist durch seinen Kontext akzentuiert.

e) Die Bedeutung des Verbums jāšā' ist in diesem Zusammenhang mit «hinaus! hinaus!»¹² nicht hinreichend umschrieben. In dem bereits erwähnten Abschnitt Lev. 24, 10ff. 23 hat es einen ganz spezifischen Sinn: Der Gotteslästerer (m^eqallēl) muss vor das Lager hinausgeführt werden, um dort gesteinigt¹³ zu werden. Die Wurzel jāšā' beinhaltet an beiden Stellen mehr als die eine wegweisende Bewegung begleitende Interjektion.

Es dürfte nicht zu widerlegen sein, a) dass sich Simei mit seinen Worten und Taten in einem ordentlichen Gerichtsverfahren wähnt, und b) dass die Tradition mit der Wahl des Wortfeldes ein Gerichtsverfahren wiedergeben will. In Baḥurim tagt das Tribunal: Hier muss entschieden werden, ob David von Rechtes wegen König oder ob er ein Usurpator ist. Die eine Partei wird von Simei und seinen wohl recht zahlreichen Anhängern, die andere von Abisai und seinen Leuten vertreten. Wenn die Tradition das Wortfeld des Gerichtsverfahrens wählt, dann möchte auch sie in dem, was sich in Baḥurim begibt, eine Rechtsentscheidung sehen und zeigen.

Die ziemlich weitläufige Untersuchung dieses Wortfeldes war nötig, um der Bedeutung der Frage «Was habe ich mit euch zu schaffen?» näher zu kommen. Es ist unwahrscheinlich, dass sich einem rechtlichen Wortfeld eine «formelhafte Wendung der Umgangssprache» anschliesst; vielmehr wird diese Frage dem forensisch geprägten Kontext einzuordnen sein. Der Stilbruch zwischen dem rechtlichen Wortfeld und der sog. Umgangssprache ist zu gross, als dass man ihn einer so kompakten Tradition, wie sie 2. Sam. 16 und 19 darstellen, zutrauen dürfte. Die Frage ist aber noch aus andern Gründen interessant. Man wäre nicht erstaunt, wenn sie sich an Simei richtete – er ist ja Davids Gegner. Aber David fragt Abisai, der sich für ihn einsetzen, der ihn rächen will, samt seinen Leuten: «Was habe ich mit euch zu schaffen?» Der König verzichtet mit seiner Frage auf Abisais Treuebeweis. Er distanziert sich nicht von seinem Angreifer, sondern von seinem Rächer. Es mag wohl sein, dass die an Abisai gerichtete Frage den König von Rachegeleüsten freihalten oder reinwaschen soll. Auffällig ist ferner, dass der in der Frage liegende Verweis keine weiteren Folgen hat, dass z. B. Abisai nicht aus der Umgebung des Königs entfernt wird; es bleibt bei der nur verbaliter ausgedrückten Zurückweisung Abisais.

Die zweite Gesprächsrunde in 19, 17–24 erfährt eine bemerkenswerte Ausweitung. Zunächst hat sich die Situation dadurch verändert, dass David nicht mehr auf der Flucht ist, sondern sich auf dem Rückweg nach Jerusalem befindet, um die Herr-

¹¹ Jenni (A. 7), S. 273.

¹² So die Zürcherbibel zu 2. Sam. 16, 7.

¹³ Hier steht statt der Wurzel sql die Wurzel rgm; dazu Elliger (A. 8), S. 331; vgl. auch Jos. 7, 25 und dazu M. Noth, Das Buch Josua (2¹⁹⁵³), S. 45f.

schaft wieder anzutreten. Seine Ehre ist wiederhergestellt, sein Recht rehabilitiert. Jetzt kann er sich erst recht eine grossmütige Haltung leisten. David macht von seinem königlichen Recht der Amnestie Gebrauch. Der Tag seiner Rückkehr darf nicht zum Gerichtstag gemacht werden. David gewährt Simei mit einem Schwur Gnade. Die Überlieferung scheint aber nicht Anstoss zu nehmen an der Tatsache, dass der sterbende David seinem Nachfolger Salomo empfiehlt, Simei nicht ungestraft zu lassen. Das Thema wird in 1. Kön. 2, 8f in der Abschiedsrede Davids an seinen Nachfolger wieder aufgenommen. Salomo weist Simei Jerusalem als Zwangsaufenthaltort an und benützt dann die Gelegenheit, wo Simei sich über die Vorschrift – wenn auch durchaus begründbar – hinwegsetzt. Hergang und Motivation sind unklar.¹⁴ Für unsere Fragestellung enthält der Passus 2. Sam. 19, 17–24 ein weiteres wichtiges Element: Auf Abisais Frage, ob Simei nicht dafür getötet werden soll, dass er dem Gesalbten Jahwes geflucht hat, stellt David fest, die «Söhne der Zeruja (seien ihm) heute Iʿsātān geworden». Nun erscheint bekanntlich haśśātān mehrfach im Rechtsverfahren; vielleicht ist der Begriff dort sogar «beheimatet»: «Im speziellen Fall meint es denjenigen, der vor Gericht die Funktion des Anklägers wahrnimmt... Es kann auf jeden angewendet werden, der sich einem anderen widersetzt...»¹⁵ Davids Vorwurf richtet sich nicht gegen Simei, sondern gegen Abisai, der ihn rächen will. David sieht die grosse Gefahr für seine Zukunft gerade nicht in Simei, sondern in Abisai. Sein Ankläger ist sein Rächer, von dem er sich mit der Frage «Was habe ich mit euch zu schaffen?» distanziert. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Davids Einwand verbal bleibt; die Auseinandersetzung erfolgt im Bereich des Wortes. Man weiss aber anscheinend auch hier um die Wirkungskraft des Wortes. Das Wort ist nicht «nur Wort».

2) 1. Kön. 17, 18. Hier wird die Frage von einer Witwe in Sarepta gestellt und an den Propheten Elia gerichtet. Voraus geht die erste Begegnung der beiden Gesprächspartner und die wunderbare Erhaltung von Mehl und Öl. Elias Hilfe verhindert den Tod des Knaben aber nicht.¹⁶ Die unmittelbar folgende Begegnung eröffnet die Witwe mit der Frage: «Was habe ich mit dir zu schaffen, du Gottesmann?» Die inhaltliche Füllung der Frage ergibt sich wieder aus der Fortsetzung, in der die Witwe das Auftreten des Propheten zu deuten sucht: seine Funktion besteht darin, Iʿhazkīr ʿet-^{ca}wonī, in dessen Folge ihr Sohn sterben wird. Der Nachweis ist erbracht, dass wir es hier mit «Redeformen des israelitischen Rechtslebens» zu tun haben.¹⁷ Im Empfinden der Witwe tritt Elia als Ankläger auf, der ihren ^{ca}wōn ans Licht bringt und dadurch den Tod ihres Kindes – als Strafe – bewirkt. Auch hier begegnet uns die Frage «Was habe ich mit dir zu schaffen?» in einem Zusammenhang, der durch das

¹⁴ Vgl. dazu M. Noth, Könige, 1 (1968), S. 29ff., 37ff.

¹⁵ So J. de Fraine & H. Haag, Bibellexikon (1968), Sp. 1526.

¹⁶ Ob es sich um wirklichen Tod handelt, bleibe dahingestellt, da die Frage für unsere Aufgabe unerheblich ist.

¹⁷ H. J. Boecker, Redeformen des israelitischen Rechtslebens (1958); vgl. zusammenfassend H. W. Wolff, Hosea (1961), S. 186, und die dort genannte Literatur; ferner besonders W. Schottroff, zkr gedenken: Theol. Wörterb. z. A.T., 1 (1971), Sp. 513: «terminus technicus für die Anzeige bei Gericht», «Bezeichnung für den Schuldaufweis im Feststellungsverfahren».

Wortfeld der Gerichtsverhandlung geprägt ist. Die Witwe distanziert sich mit der Frage vom Gottesmann, der ihr zwar die Fristung ihres Daseins ermöglicht, aber sie als ihr Ankläger um ihren Sohn bringt. Die Witwe will mit ihrer Frage ihre Beziehung zu Elia lösen, die damit eingeleitet worden ist, dass sie sich auf seinen Befehl (v. 13) eingelassen hat. Sie will ihm fortan keinen Gehorsam mehr schuldig sein, wie sie auch von ihm nichts mehr erwarten wird. Das Thema wird (V. 24) nach der «Auferweckung» des Knaben wieder aufgenommen: Die Frau hat nun Elias Wesen und Funktion erkannt (jāda^ctī). Damit ist auch die in ihrer Frage liegende Distanzierung von Elia wieder aufgehoben: die Gemeinschaft ist wieder hergestellt. Im Lauf des forensischen Geschehens kommt es zur Entlastung der Angeklagten, die zwar nicht durch ihre Unschuld, wohl aber dadurch hergestellt wird, dass Elia sich als Gottesmann erweist, indem er der Witwe ihren Sohn lebendig zurückgibt. Die Überlieferung führt das «Wunder» darauf zurück, dass Jahwe das interzessorische Wirken des Gottesmannes anerkennt und erhört.¹⁸ Im Vergleich mit den Stellen aus der David-Simei-Abisai-Überlieferung zeigt sich, dass das forensische Wortfeld auch hier durchschimmert, wenn auch weniger deutlich als dort. Die Frage «Was habe ich mit dir zu schaffen?» dürfte ursprünglich einen konkreten Sitz im Leben gehabt haben.

Im folgenden Abschnitt kommen drei Stellen zur Sprache, die die Frage in einer neuen Perspektive zeigen.

3) 2. Kön. 3, 13. Der Moabiterkönig Mesa benutzt den Tod Ahabs in Samaria als Gelegenheit, sich von seinen Verpflichtungen gegenüber Israel zu lösen. Ahabs Nachfolger Joram stellt eine israelitisch-judäisch-edomitische Koalition auf die Beine, die den Moabiterkönig zwingen soll, Israels Forderungen weiterhin anzuerkennen.¹⁹ Dass Juda und Edom sich am Feldzug beteiligen, lässt darauf schliessen, dass der «Abfall Moabs» – und das damit verbundene Streben nach Selbständigkeit und wohl auch eine mögliche Expansionspolitik Moabs – auch die Interessen von Juda und Edom tangiert. In den edomitischen Steppen gerät das vereinigte Heer in Versorgungsschwierigkeiten; vor allem «fehlte es an Wasser für das Heer und die Tiere» (V. 9). Joram ist seines Unternehmens plötzlich nicht mehr sicher; er befürchtet eine militärische und politische Niederlage. Der Judäerkönig Josaphat empfiehlt, durch einen Propheten ein Jahwe-Orakel einzuholen. Nachdem die drei Herrscher an Elisa gewiesen worden sind, suchen sie diesen mit ihrem Anliegen auf. Ihr Sprecher ist Joram von Israel; an ihn – und an ihn allein – richtet sich denn auch Elisas Frage:

¹⁸ Vielleicht gehört auch jāda^ctī (V. 24) zu den Redeformen des Rechtslebens: eine Partei stellt fest, dass sie sich getäuscht hat oder dass sie im Unrecht ist. Die Frage muss offenbleiben.

¹⁹ Zu den historischen Problemen hier nur einige kurze Hinweise: A. Jepsen, Joram 1: Bibl.-hist. Handw., 2 (1964), Sp. 884; S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (1973), S. 270ff. Zur Prophetenerzählung vgl. auch M. Noth, Geschichte Israels (1950), S. 205; H. Wildberger, Elisa: Bibl.-hist.-Handw., 1 (1962), Sp. 399ff. Am ausführlichsten hat sich K.-H. Bernhardt, Der Feldzug der drei Könige: Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels, Festschr. A. Jepsen (1970), S. 11–22, mit der Erzählung befasst. Die uns interessierende Frage konnte er übergehen, weil es ihm um den historischen Hintergrund und um die Redaktionsgeschichte gegangen ist; Bernhardt kommt zum Schluss, dass «die Auseinandersetzung mit Israel nicht erst mit der Einstellung von Tributzahlungen nach dem Tode Ahabs, sondern bereits mindestens zwanzig Jahre früher» erfolgt sei (S. 19). Die jetzige Gestalt der Überlieferung ist nicht tendenzfrei.

«Was habe ich mit dir zu schaffen?» Im folgenden Gespräch weist Elisa den König auf die Sünden seiner Vorfahren hin, die unter dem Einfluss von (Lügen-) Propheten gestanden haben. Nur mit Rücksicht auf Josaphat von Juda erteilt Elisa schliesslich in ekstatischem Zustand das erbetene Orakel. Letzten Endes erweist es sich als wirkungslos, indem Israel unverrichteter Dinge umkehren muss. Die Frage «Was habe ich mit dir zu schaffen?» erscheint auch hier nicht als «formelhafte Wendung der Umgangssprache», sondern hat eine spezifische Bedeutung: Elisa distanziert sich mit der Frage vom König Israels; er macht mit einem König Israels – der Akzent liegt auf Israel – nicht gemeinsame Sache. Die anfängliche Ablehnung des Ansuchens erfolgt nicht aus militärisch-politischen, sondern aus religiösen Gründen. Mit dem Nachkommen des Ahab und der Isebel, die auf ihre «Propheten» gehört haben, will Elisa nichts zu tun haben; er gehört nicht zu seinen Parteigängern. Zwischen Elisa und Joram tut sich ein tiefer Graben auf. Die uns beschäftigende Frage erfolgt wieder in einer Auseinandersetzung, an der ein Prophet beteiligt ist; hier wird sie – anders als in 1. Kön. 17, 18 – vom Propheten gestellt. Die Absicht der Frage besteht darin, die Unvereinbarkeit zweier Standpunkte hervortreten zu lassen. «Es ist gewissermassen eine Absteckung der Grenzen zwischen zwei persönlichen Bereichen».²⁰ Die Gemeinschaft zwischen Elisa und dem israelitischen König wird abgelehnt; sie kann faktisch nicht bestehen. Um dieser Tatsache Ausdruck zu verleihen, wird die Frage gestellt: «Was habe ich mit dir zu schaffen?» Sie könnte auch als Aussage formuliert sein: «Zwischen uns gibt es keinerlei Beziehung!»

4) Ri. 11, 12. Jephtha ist von den Gileaditen zu ihrem «Haupt und Führer» erhoben worden. Dieses Amt, das sowohl Administration als auch Jurisdiktion und militärische Befehlsgewalt in sich vereinigt haben dürfte, gibt Jephtha die Befugnis zu Verhandlungen mit den Ammonitern.²¹ Seine Gesandten eröffnen die Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig mit der Frage: «Was habe ich mit dir zu schaffen?»²² Dass auch die Botschaft des Pharao Necho an König Josia nach 2. Chron. 35, 21 mit dieser Frage eingeleitet wird, dürfte das Urteil Jenni – «jüngerer Einschub» – bestätigen. Darüber hinaus aber darf die Vermutung gewagt werden, dass die Frage vielleicht zu den «diplomatischen Gepflogenheiten» der damaligen Zeit gehört hat: So ist man sich begegnet, wenn etwa der Versuch unternommen werden sollte, einen politisch-militärischen Zusammenstoss zu vermeiden und sich auf dem Verhandlungsweg schiedlich-friedlich zu einigen.²³ Martin Buber redet gar von einem «Staatsbrief» und bezeichnet Ri. 11, 12–27 als «ein kunstvolles, aber vermutlich doch von der Überlieferung gespeistes Literaturerzeugnis».²⁴ Die Erzählung lässt

²⁰ Lande (A. 1), S. 99.

²¹ L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament (1938), S. 65ff.; E. Junge, Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia (1937), S. 57; ferner E. Jenni, Jephthah: Bibl.-hist. Handw., 2 (1964), Sp. 810f: in der Jephthahüberlieferung «berichtet ein jüngerer Einschub (11, 12–28) von ergebnislosen Verhandlungen Jephthas mit dem Ammoniterkönig».

²² Zürcherbibel: «Was willst du von mir?»

²³ H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (1953), S. 215: «... ob aus Feindesliebe, oder weil er militärisch schwächer ist, wird nicht gesagt.»

²⁴ M. Buber, Königtum Gottes: Werke, 2 (1964), S. 529.

die Boten zu ihrem Auftraggeber zurückkehren, um neue Instruktionen in Empfang zu nehmen. Jephthas Gesandte rechtfertigen die Frage ihres Herrn mit einem ausführlichen «heilsgeschichtlichen» Rückblick (V. 14–23).²⁵ Die Botenrede schliesst damit ab, dass Jephtha Jahwe als Schiedsrichter zwischen den beiden streitenden Parteien anruft (V. 27). Der ganze Abschnitt ist mit deuteronomistischem Formelgut überladen; aber die Grundstruktur dürfte doch noch durchschimmern: sie ist einerseits markiert durch das Schema diplomatischer Verhandlungen und andererseits durch Formulierungen aus dem Bereich des Rechts. Wie ein «Leitwort» (Buber) findet sich (V. 25) zweimal die Wurzel *rib*. Die Frage «Was habe ich mit dir zu schaffen?» ist auch hier sicher keine «formelhafte Wendung aus der Umgangssprache»; viel eher dürfte sie zum Stil offizieller Verhandlungen von Gesandten oder zum Stil der Reden vor dem Gericht gehören.

5) 2. Chron. 35, 21. Schliesslich erscheint die Frage im A.T. nochmals in einem Rahmen, der am ehesten an Ri. 11, 12 erinnert. Josia versucht, den Pharao Necho auf seinem Zug nach Karkemisch in der Nähe von Megiddo aufzuhalten. Josia möchte sowohl ein Wiedererstarken Assurs als auch eine neue ägyptische Vorherrschaft im syrisch-palästinischen Raum verhindern. Ob es der Pharao auf einen Kampf mit Josia abgesehen hatte, ist eine offene – aber eher negativ zu beantwortende – Frage. Josia war für den Ägypter keine grosse Gefahr, obwohl er sich mit seinen religiösen und politischen Massnahmen bereits weitgehend durchgesetzt und sich wohl auch einen Namen gemacht hatte. Josia aber sieht sein Werk bedroht, das davon abhängig ist, dass die benachbarten Grossmächte ihn gewähren lassen. Necho, anscheinend in der Absicht, von Josia nicht aufgehalten zu werden, lässt diesem ausrichten, dass er sein Gebiet lediglich für den Durchmarsch der Truppen betreten wolle. Die Botschaft des Pharao an Josia wird eingeleitet mit der Frage «Was habe ich mit dir zu schaffen...?» In gleicher Weise beginnen auch Jephthas Boten die Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig (s. o. 4). Auch hier steht die Frage nicht isoliert, sondern wird durch die Fortsetzung sachlich interpretiert. Necho will Josia versichern, dass sich sein Kriegszug nicht gegen ihn richtet; er beruft sich dabei auf ein Orakel, das die chronistische Überlieferung als eine Weisung des Gottes Israels darzustellen bestrebt ist – eine Weisung, der Josia sich dann aber widersetzt hat. Damit wird insinuiert, dass Josia ungehorsam gewesen und dafür bestraft worden sei. – Die Unterschiede gegenüber dem deuteronomistisch gefärbten Bericht von 2. Kön. 23 (V. 28f.) sind deutlich. Das chronistische Vergeltungsschema wird auch auf Josia angewendet. Für unsern Zusammenhang wichtig ist die Feststellung, dass 2. Kön. 23 nichts weiss von einer Botschaft des Pharao Necho an Josia und damit auch nichts von der gestellten Frage; der Chronist erweitert entweder aus einer zusätzlichen Quelle, oder aber – was eher wahrscheinlich ist – er will aufgrund seiner theologischen Prämissen mit dem retardierenden Einschub den Tod Josias als Folge seines Ungehorsams erklären.²⁶ Dazu dient ihm die uns hier interessierende Frage. Indem der Pharao sie stellt, distanziert

²⁵ Vgl. Hertzberg (A. 23).

²⁶ Vgl. dazu K. Galling, Die Bücher der Chronik, Nehemia, Esther (1954), S. 180f.; W. Rudolph, Chronikbücher (1955), S. 331f.

er sich nicht nur von Josia, sondern macht ihn auch für die Folgen seines Ungehorsams verantwortlich. Mit der Frage lehnt der Pharao die eigene Schuld ab. Ob man dahinter rechtliches Denken vermuten darf, muss offen gelassen werden; wenn diese Frage zu bejahen wäre, dann wäre die rechtliche Formulierung überlagert von theologischen und vielleicht auch psychologischen Erwägungen. Die Frage des Pharao Necho betont den Kontrast zwischen seinen Absichten und der Haltung des Josia; sie will die Sinnlosigkeit von Josias Widerstand deutlich machen – als wollte der Pharao sagen: «Ich habe dir bisher keine Schwierigkeiten bereitet, obwohl ich der Stärkere bin – was willst du es denn mit mir auf einen Konflikt ankommen lassen?»²⁷

6) Die stereotype Form der Frage hebt sich deutlich ab von *ähnlichen Fällen*²⁸, auf die hier kurz hinzuweisen ist.

a) Jos. 22, 24: «Was habt ihr mit Jahwé, dem Gott Israels, zu tun?»²⁹ Die ostjordanischen Stämme der Rubeniten, der Gaditen und des halben Stammes Manasse erwarten, dass die Nachkommen der Tausendschaften Israels (V. 21) sie einmal nach dem Grund des Altarbaues fragen und ihnen die Zugehörigkeit zum westjordanischen Israel absprechen werden (V. 25. 27). Auch hier – wie Ri. 11, 12 – wird Jahwe zum Zeugen angerufen (V. 28. 34). Die Frage, wenn auch nicht in der stereotypen Form, gehört also in den gleichen Zusammenhang, in dem sie uns bisher begegnet ist; auch hier ist der sog. rib-pattern vorherrschend oder wenigstens als Strukturelement noch wahrnehmbar.

b) 2. Kön. 9, 18f.: «Was geht es dich an, ob es gut steht?»³⁰ Hier sind zwei Punkte bemerkenswert: einmal handelt es sich nicht um zwei persönliche Partner (ich – du/ihr), sondern Jehu fragt den Boten «nach dem Stand der Dinge»³¹; zum andern ist der Gefragte wieder ein offizieller Bote des Königs (Joram). Der zweite Bote (V. 19), den der König schickt, stellt dieselbe Frage und wird mit derselben Frage und demselben Befehl abgefertigt. Das Thema wird (V. 22) in der direkten Begegnung zwischen Joram und Jehu nochmals aufgenommen; hier aber fehlt die uns interessierende Frage.

7) Die Wiedergabe im *griechischen A.T.* versteht sich als wörtliche Übersetzung der hebräischen Frage. Man scheint sich nicht darum gekümmert zu haben, ob diese Frage auch als griechisch empfunden werde.

Um die Belege zu unserer Frage im profanen *griechischen Sprachgebrauch* scheint sich seit Johann Jacob Wettstein³² niemand mehr gekümmert zu haben. Wettstein führt Stellen aus dem A.T. und dem N.T. an und erwähnt Belege aus Anakreon 2 (Mitte 6. Jahrhundert) und Achilles Tatius VI (2. Jh.). Die Belege aus Aristophanes (Ritter 1019, 5. Jh.), Demosthenes (4. Jh.), Nomos (5. Jh. n. Chr.) und Arrianos (1. Jh. n. Chr.) sind von der uns interessierenden Form der Frage so weit entfernt,

²⁷ Es müsste an ausserisraelitischen Quellen geprüft werden, ob diese Frage zum offiziellen Stil antiker Verhandlungen oder zum Protokoll des Hofstils gehörte,

²⁸ W. Baumgartner, Hebr. und aram. Lexikon zum A.T. (1974), Sp. 522; Lande (A. 1), S. 99.

²⁹ So die Übersetzung von Noth (A. 13). S. 130.

³⁰ So übersetzt die Zürcherbibel šālōm.

³¹ Lande (A. 1), S. 99.

³² J. J. Wettstein, Novum Testamentum Graece cum variis lectionibus et commentario (Amsterdam 1751), S. 355.

dass sie für den Vergleich nicht in Betracht kommen (ausser Arr. Epict. II, 2). Der profangriechische Sprachgebrauch dürfte – im Gegensatz zum A.T. – kaum über die Verwendung als Stilmittel hinausgehen: Es soll die Distanz zwischen zwei Partnern und die Unvereinbarkeit ihrer Standpunkte betont werden. Ein Sitz im Leben lässt sich nicht nachweisen.³³

2.

Die Frage ist im Nestle-Text des *Neuen Testaments* drucktechnisch als Zitat markiert und wohl immer als Semitismus empfunden worden. Die neutestamentlichen Zeugen haben sie sicher durch die Vermittlung der Septuaginta aus dem A.T. und nicht aus der Profangrazität gekannt und bezogen.³⁴ Interessanter als die Form der Frage ist nun aber, ob im N.T. die Linien des A.T. wieder sichtbar werden, ob also der Sitz im Leben – wenn auch nicht eindeutig fixierbar – mit berücksichtigt ist, oder ob die Frage in eine neue Situation hineingestellt worden ist und dadurch eine andere Wertung bekommen hat. Bei der Verpflanzung in einen andern Boden wird üblicherweise alter Humus mit verwendet; es ist zu prüfen, ob vom alttestamentlichen Wortfeld noch etwas wahrnehmbar ist. Die geringe Streuung lässt kein weites Spektrum erwarten; ausser in den Evangelien – und hier in der Auseinandersetzung Jesu mit den Dämonen – wird die Frage in der bekannten Form nicht überliefert.

1) Mark. 1, 23; Luk. 4, 34. In der Synagoge von Kapernaum begegnet Jesus einem Menschen mit einem unreinen Geist, der bei seinem Anblick aufschreit und fragt: «Was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu verderben»³⁵. Dass die Worte «nicht frei erfunden» sind, vermerkt auch Lohmeyer³⁶; aber man wird noch einen Schritt weitergehen können als nur bis zu dieser Feststellung. Im Aufschrei der Dämonen und in ihrer Bemerkung, Jesus sei gekommen, um sie zu vernichten, kommt die Unterlegenheit der Dämonen zum Ausdruck; sie wird verstärkt durch die Verwendung von *epitimáō*: Jesus begegnet den Dämonen mit *exousía* (Mark. 1, 22. 27); er erweist sich auch als ihr Herr und Richter. Wo Jesus den Dämonen gegenübertritt, müssen sie das Feld räumen; zwischen diesen zwei Partnern gibt es keine Gemeinsamkeit. Nachdem auch für die Zeugen die Entscheidung gefallen ist, geraten sie in Verwunderung (*ethambéthēsan*): sie stehen vor einer *didachē kainē kat' exousían*. Bauernfeind setzt Mark. 1, 23 an den Anfang seiner Untersuchung über «die Dämonenworte» im Markusevangelium und stellt einleitend fest: «Die Worte lehnen sich, wie längst bekannt ist, an 1. Kge. 17, 18 an...» Zur Erklärung zieht er dann aber nicht die Eliaerzählung heran, sondern versucht nach-

³³ Zitate: Anakreon: *tí gār máchaisi k'amoí, tí Pleiádessi k'amoí*; Achilles: *tí emoi kai Ther-sándrō koinón*; vgl. auch Anakreon in affirmativer Form: *oudén esi soi te k'amoí*.

³⁴ F. Blass & A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (1961), § 127, 3 und 299, 3; s. auch Lande (A 1.), Anm. 10; vgl. o. 7 Septuaginta.

³⁵ Der Frage folgt die Feststellung: *êlthes apolésai hemâs*, die in der Zürcherbibel, die hier Westcott-Hort zu folgen scheint, als Frage formuliert wird; vgl. auch O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (1927), S. 3 Anm. 2 und S. 7 Anm. 3.

³⁶ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1951), S. 36.

zuweisen, dass die «Dämonenworte» ihren Ursprung in zauberischen Beschwörungsformeln haben; dasselbe nimmt Bauernfeind auch für eine Stelle aus Philo (Quod Deus sit immutabilis § 138) an; als Beleg führt Bauernfeind auch Zauberhymnen an.³⁷ Das entscheidende Stichwort ist für Bauernfeind dabei die Formel *oîdá se*, während die uns interessierende Frage sowohl bei Philo als auch in den Zauberpapyri fehlt. Es kann und muss an dieser Stelle gar nicht untersucht werden, ob Bauernfeind mit seiner Erklärung im Recht ist; aber der Einwand muss erhoben werden, dass er, indem er das Wortfeld der Frage und damit auch ihren Sitz im Leben zuwenig zur Geltung gebracht, sich den Weg zu einer befriedigenden Erklärung verbaut hat. Dass hier verschiedene Traditionen zusammengewachsen sind, dürfte Bauernfeind richtig erkannt haben.³⁸ Die Anknüpfung an die Eliaerzählung zeigt sich in einem sehr wesentlichen Punkt: war dort die Witwe die Fragende und Elia der Gefragte, so ist hier Jesus der Gefragte, während die Dämonen die Fragenden sind; die Stellung Jesu ist derjenigen des Propheten parallel. Die Distanz wird nicht von Jesus sondern von den Dämonen geschaffen; indem Jesu *exousía* wahrgenommen wird, ist der unüberbrückbare Gegensatz zwischen den Fragenden und dem Gefragten fixiert. Auch hier scheint also «rechtliches» Denken den Hintergrund zu bilden.

2) Mark. 5, 7; Matth. 8, 29; Luk. 8, 28. Wir können uns hier kürzer fassen, weil die Situation ähnlich ist wie im vorangehenden Abschnitt: Der Mensch mit dem unreinen Geist sieht Jesus von ferne, läuft ihm entgegen und schreit ihm mit lauter Stimme seine Frage entgegen: «Was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus, du Sohn Gottes, des Höchsten?»³⁹ In der Anrede Jesu dürfte eine alte Bekenntnisformel, die an das A.T. anknüpft, enthalten sein. Der unreine Geist des Kranken versucht Jesus abzuwehren⁴⁰, indem er auf die unvereinbaren Bereiche hinweist; wichtiger aber ist, dass der unreine Geist die Überlegenheit Jesu anerkennt, indem er ihm beschwörend (*horkízō* V. 7)⁴¹ und bittend (*parakaleîn* in V. 10. 12) begegnet und indem Jesus seinerseits die Erlaubnis erteilt (*epitrepō* V. 13), in die Schweineherde zu dislozieren. – Auch hier wird die Frage vom unreinen Geist⁴² gestellt, der damit seine Ohnmacht – vielleicht muss man sogar sagen: sein Unrecht – eingesteht. Auch hier schafft also die Frage eine unüberbrückbare Distanz zwischen zwei Machtbereichen, die von Grund auf geschieden sind.

3) Joh. 2, 4. In der Kana-Perikope Joh. 2, 1–11 wird erzählt, die Mutter Jesu habe ihm mitgeteilt, der Wein sei ausgegangen – selbstverständlich, um ihn zu einem Wunder zu veranlassen. Bultmann nimmt an, die «abweisende Frage» sei eine «populäre Formel», die «nicht die Abweisung der Gemeinschaft schlechthin» bedeute, sondern «sich auf den konkret vorliegenden Fall» beziehe.⁴³ Diese Erklärung ist nicht voll-

³⁷ Bauernfeind (A. 35), S. 4ff., 13ff.

³⁸ Bauernfeind (A. 35), S. 16. Die Lukasfassung bringt zu unserer Frage keine neuen Gesichtspunkte und kann deshalb hier übergangen werden.

³⁹ Die Differenzen innerhalb der Synoptiker sind hier grösser als bei Mark. 1. 24, betreffen aber unsere Frage nicht und werden daher nicht berücksichtigt, vgl. Synopse und Kommentare.

⁴⁰ Lohmeyer (A. 36), S. 95.

⁴¹ Vgl. J. Schneider, *hórkos*: Theol. Wört. z. N.T., 5 (1954), 458–467, S. 463f.

⁴² Zum Wechsel Singular – Plural vgl. Lohmeyer (A. 36), S. 36.

⁴³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1962), S. 80f.

ständig und geht wohl an der Hauptsache vorbei. Die Mitteilung der Maria, die die Bitte «Schaffe Wein herbei!» involviert, kommt aus einem Bereich, aus dem sich Jesus keine Forderung stellen lässt; er hat auch von seiner Mutter keinen Befehl entgegenzunehmen. Maria repräsentiert einen Bereich, der von dem Jesu verschieden ist. Sie entscheidet nicht über seine Stunde (hóra V. 4). Auch was in der Folge erzählt wird, markiert nicht den Anspruch (hékei V. 4) seiner Stunde, sondern ist nur als archè tôn semeíōn (V. 11) zu verstehen. Zum semeíōn gehört Jesu Befehl; das anerkennt auch Maria: «Was er euch sagen wird, das tut!» (V. 5, Zitat aus Gen. 41, 55; vgl. auch die Imperative in V. 7f.). Auch hier wird also deutlich: Die Befehlsgewalt – die Synoptiker reden von der exousía – liegt auf Jesu Seite, während die Weisung der Maria nur präparativen Charakter hat und auf die Befehlsgewalt Jesu hinweist. – Die uns interessierende Frage mag zwar von ihrem ursprünglichen Gehalt einiges eingebüsst haben; aber die Distanzierung zweier Partner ist auch hier noch deutlich wahrzunehmen.

4) Wir haben im A.T. zwei der Frage *ähnliche Formulierungen* gefunden: Jos. 22, 24 und 2. Kön. 9, 18f. Eine parallele Erscheinung begegnet uns nun auch im N.T., nämlich Matth. 27, 19, im Rat der Frau des Pilatus, er möge mit dem angeklagten Jesus nichts zu schaffen haben: mēdén soi kai tō dikaío. Hier kommt nochmals das für unsere Frage Typische zum Ausdruck: Indem Pilatus sich zum Richter Jesu macht, setzt er sich in Gegensatz zum Rechtsanspruch Jesu und schafft einen Bereich eigenen Rechts, das nun seinerseits nur Unrecht sein kann. Die Frage selbst erscheint in diesem Zusammenhang nicht; es handelt sich nur um eine Formulierung, die an die Frage anklingt und auch so die Distanz deutlich werden lässt.

3.

In der *Zusammenfassung* gehen wir von den alttestamentlichen Belegstellen aus, die auch die Voraussetzung bilden für das Zitat im N.T.; schliesslich soll dann auf die in der Einleitung zu den neutestamentlichen Belegstellen gestellte Frage eine Antwort zu geben versucht werden.

a) Die Frage hat eine stereotype Form; einzig der Adressat kann vom Singular zum Plural wechseln, während die fragende Person immer im Singular erscheint. Der Form der Frage scheinen durch den Sitz im Leben enge Grenzen gesetzt zu sein.

b) Beachten wir die Partner – Fragende und Gefragte –, dann sind es mit Ausnahme der Witwe von Sarepta immer «hochstehende» Personen: Jephthas Gesandte und der Ammoniterkönig, David und Abisai, Elia und Joram, die Gesandten des Pharao Necho und Josia (im N.T. die Dämonen und Jesus, Jesus und seine Mutter). Die Äusserungen solcher Personen werden nicht in der Umgangssprache wiedergegeben; vielmehr sind Frage und Antwort erwogen und abgewogen.

c) Form und Inhalt gehen ineinander über: Formal handelt es sich um eine rhetorische Frage, die keiner Antwort bedarf; in der Frage liegt bereits die Antwort. Die rhetorische Frage ist eine Aussage in Frageform. Es ist gerade die Frageform, die die Aussage verschärft. Die rhetorische Frage will den Gegner unsicher machen

und verwirren, ihm die Unmöglichkeit seines Ansinnens vor Augen führen. Inhaltlich wird mit der Frage dem Adressaten die Schuld für geschehendes Unheil oder die Verantwortung für die Folgen des Gesprächs angelastet. Die Frage schafft Distanz; sie konstatiert unüberbrückbaren Gegensatz, für den der Gefragte/die Gefragten haftbar gemacht werden.

d) Fragen wir formgeschichtlich nach dem Sitz im Leben, dann bietet sich in keinem Fall die sog. Umgangssprache an – im Gegenteil: Die Frage gehört zur «gehobenen» Sprache; sie ist überlegt, voll Absicht und gezielt. Rechtliches Verfahren und politische Verhandlungen (Diplomatie) erfordern ein genaues Abwägen von Form und Inhalt des Gespräches, weil von seinem Verlauf wichtige Entscheidungen abhängen.

e) Im N.T. ist im Gespräch, in welchem die Frage erhoben wird, der eine Partner immer Jesus, gefragt von den Dämonen, fragend vor seiner Mutter. Insofern als es sich auch hier um Scheidung und Entscheidung handelt, wird der rechtliche Hintergrund noch sichtbar. Christologisch sind die angeführten Belegstellen dem prophetischen Aspekt unterzuordnen.

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau