

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift

**Band:** 61 (2005)

**Heft:** 1

**Artikel:** Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern : Numeri 22, 20-35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament

**Autor:** Bartelmus, Rüdiger

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877842>

### **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:** 06.10.2024

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

# Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern

## Numeri 22,20-35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament

### I.

Vor gut 100 Jahren hat Heinrich Holzinger den Text, über den hier gehandelt werden soll, mit folgenden Worten charakterisiert: «Die Episode mit der Eselin 22-35, das beliebte Tummelfeld für billige Aufklärungswitze, hat gewiss für uns etwas fremdartiges, aber ebenso sicher durch die ungesuchte Kunst des Erzählers ihre eigentümliche Schönheit – und ihre Wahrheit: dass Gott den Menschen gelegentlich zur Vernunft bringt durch zufällige Hindernisse und durch Mittel und Organe, die der menschliche Verstand und Hochmut gering genug einschätzt, ist ja nichts so singuläres. Dazu ist auch das nicht gering anzuschlagen, wie unmittelbar in dieser Erzählung ein über das sonstige Gemütsniveau des Orients sich erhebendes Gefühl für die Leiden der Tierwelt zum Ausdruck kommt. Der Erzähler hat ein barmherziges Ohr für das Seufzen der Kreatur gehabt. Das darf bei der Wertung dieses Stückes nicht ausser Acht gelassen werden»<sup>1</sup>. Angesichts dessen, dass eben dieses Zitat – allem Anschein nach zustimmend – in dem neuesten Kommentar zum Buch Numeri, dem Kommentar von Horst Seebass<sup>2</sup>, wörtlich aufgenommen ist, könnte man meinen, dass die Erzählung von Bileams Eselin damit sachgerecht charakterisiert wäre, und dass in den hundert seither verstrichenen Jahren nicht viel Neues in der Forschung passiert ist. Letzteren Eindruck bekommt man aber auch vermittelt, wenn man – ohne den Kommentar von Seebass zu kennen – den kurz vorher erschienenen Kommentar von L. Schmidt konsultiert<sup>3</sup>. Auch in ihm meint man als Tenor wahrzunehmen: «Nil novi sub sole», nur dort mit anderer Stossrichtung: «Wellhausen locutus, causa finita». Auch inhaltlich wird der Akzent etwas anders gesetzt: Der Jahwist – so postuliert der eingefleischte Quellenkritiker Schmidt – kennt eine andere Geschichte von Bileam als der Elohist. Gemäss J ist Bileam nach der Begegnung mit dem מלאך יהוה tatsächlich nach Hause zurückgekehrt, erst der Jehowist hat dann durch die Einfügung von V. 35 der – in J nur die VV. 22-34 umfassenden – Eselinnengeschichte einen Kompromiss zwischen der E-Version der Erzählung von Bileam und der J-Version hergestellt. Die angeblich bereits in

<sup>1</sup> H. Holzinger, Numeri (KHC IV), Tübingen – Leipzig 1903, 113.

<sup>2</sup> H. Seebass, Numeri (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2004, 76.

<sup>3</sup> L. Schmidt, Das 4. Buch Mose Numeri, Kapitel 10,11-36,13 (ATD 7/2), Göttingen 2004, 125 bzw. 133f.

E angelegte Spannung, welche Worte denn Bileam bei seiner Ankunft in Moab über Israel sagen werde, wird «durch die Episode von der Eselin weiter gesteigert»<sup>4</sup>.

Dass man nun aber doch ein Stück über Wellhausen hinauskommen kann und in der Erzählung überdies etwas mehr finden kann als ein – fragwürdiges – frühes Beispiel für Tierethik und naive Frömmigkeit, soll im Folgenden gezeigt werden.

Zunächst allerdings noch eine weitere Vorbemerkung: Im Titel dieses Beitrags erscheint der Begriff «narrative Theologie». Damit ist nicht Bezug auf die v.a. in den U.S.A. verbreitete Bewegung genommen, biblische Texte unkritisch als «Narrative Art» allenfalls nach den Regeln eines «Narrative Criticism»<sup>5</sup> zu analysieren, was bei vielen Autoren letztlich auf eine fundamentalistisch-holistische Lektüre der Texte hinausläuft. Die dahinter stehende (oft unausgesprochene) Alternative: Hie Literarkritik, dort «narrative criticism» und Beachtung der «narrative art», ist wissenschaftlich gesehen – darin sind sich Referent und Jubilar wohl einig – mehr als fragwürdig. Die folgenden Überlegungen knüpfen vielmehr bei G. von Rad an, der in seiner Theologie des Alten Testaments ganz selbstverständlich die zu seiner Zeit aktuellen Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung vorausgesetzt hat. Dennoch oder vielleicht gerade deshalb hat von Rad das Alte Testament bekanntlich als ein «Geschichtsbuch» gesehen und von daher die These entwickelt: «Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist ... immer noch die Nacherzählung»<sup>6</sup>. Diese Sichtweise lässt sich unschwer zurück ins Alte Testament projizieren: Auch in der Art und Weise, in der ein alttestamentlicher Autor erzählt, muss sich demgemäss ein theologisches Konzept wahrnehmen lassen. Denn wenn und sofern man Theologie durch *Nacherzählen* vermitteln kann (was übrigens jeder Grundschullehrer beim Erzählen der biblischen Geschichten leistet und neuerdings auch im Bereich der systematischen Theologie anerkannt wird<sup>7</sup>), kann man dies zweifellos

<sup>4</sup> Ebd. 133. Dass auch Holzinger bzw. Seebass die Quellenscheidung nach J und E vertreten, steht auf einem anderen Blatt.

<sup>5</sup> Vgl. dazu etwa R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; R. Culley, *Studies in the Structure of Biblical Narrative*, Philadelphia 1976; R.W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma/CA 1988; P.D. Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative* (Semeia Studies), Chico/CA 1983; M.A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series), Minneapolis 1990; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington/Ind. 1985.

<sup>6</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1962, 134.

<sup>7</sup> Angestossen wurde die Debatte durch J.B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, *Conc(D)* 9 (1973) 334-341 und H. Weinrich, *Narrative Theologie*, *Conc(D)* 9 (1973) 329-333, wobei letzterer die These allerdings dahingehend einschränkte, dass in unserer post-narrativen Zeit eine nur narrative Theologie kaum mehr vorstellbar sei (ebd. 333). Vgl. dazu auch G. Baudler, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie*, Paderborn – Mün-

auch durch *Erzählen*. «Dichtung – vollends bei antiken Völkern» – um noch ein weiteres Mal G. von Rad zu zitieren –, ist «viel mehr als ein ästhetisches Spiel; in ihr betätigt sich vielmehr ein nie zur Ruhe kommender Erkenntniswille»<sup>8</sup>, und dieser hat in der Antike auch und gerade Gott im Blick. Anders freilich als das von Rad noch dachte, kann man angesichts des derzeit nicht nur in der Pentateuchdiskussion herrschenden Stimmengewirrs nicht mehr hoffen, man könne «die verschiedenen geschichtstheologischen Grundgedanken des Jahwisten bzw. des dtr oder chronistischen Geschichtswerkes» rekonstruieren oder gar «kennen» – am ehesten ist das noch im Blick auf das chronistische Geschichtswerk möglich. Aus der Sicht des Referenten sind es eher die «kleinen Erzählungseinheiten», über deren «Darstellungsweise» man sich durch konsequenten Einsatz sprach- und literaturwissenschaftlicher Methoden Klarheit verschaffen kann – was nun aber von Rad seinerseits für ein kaum lösbares Problem erklärt hatte, weil er mit Gunkel u.v.a. daran glaubte, alle «kleinen Einheiten» repräsentierten alte Traditionen mit einem je und je rekonstruierbaren «Sitz im Leben»<sup>9</sup>. Wie dem auch sei: Erst wenn im Bereich der kleinen Einheiten eine grössere Zahl an Einzelanalysen vorliegt, wird man auch die Frage nach der Theologie der grösseren Entwürfe sinnvoll diskutieren können, ja solche überhaupt erst identifizieren können. Und um die Analyse einer solchen kleinen Einheit soll es hier gehen<sup>10</sup>.

Um die narrative Struktur der bekannten Erzählung von Bileams Eselin sachgemäss erfassen zu können, muss man sich zunächst darüber Klarheit verschaffen, welche Teile reine Erzählung repräsentieren bzw. wo, wie oft und in welchem Zusammenhang der Autor zum Stilmittel der direkten Rede gegriffen hat: Im rechten Kasten des beigefügten Textblattes sind dementsprechend die erzählenden Sätze zusammengestellt – im Jargon meines Münchner semitistischen Lehrers Adolf Denz gesprochen findet sich dort also die «Schreibe» –, im linken Kasten sind die direkten Reden der beteiligten Protagonisten zusammengefasst. Dass bzw. warum «Rede» und «Schreibe», «Besprochene» und «Erzählte Welt» bei der Analyse von Texten sinn-

chen – Wien – Zürich 1982; H. Halbfas, Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur, in: H. Halbfas u.a. (Hg.), Sprache, Umgang und Erziehung, Stuttgart 1975, 170-187; D. Mieth, Narrative Ethik, FZPhTh 22 (1975) 197-328; B. Wacker, Zehn Jahre «Narrative Theologie» – Versuch einer Bilanz, in: Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott, hg.v. W. Sanders und K. Wegenast, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983.

<sup>8</sup> Ebd. 121.

<sup>9</sup> Alle Zitate ebd. – Zu welch absurden Folgerungen diese Sichtweise führen kann, ist unten aufgezeigt (vgl. die vor Anm. 24 skizzierte «Hypothese II» von Groß).

<sup>10</sup> Die wichtigsten Ergebnisse der Textanalyse – im Rahmen des Vortrags in Form eines farbig präparierten hebräischen Textes präsentiert – sind diesem Heft aus drucktechnischen Gründen nur in Form einer schwarz-weiss-Kopie als Einlegeblatt beigegeben. Auf dieses Blatt beziehen sich alle Verweise im Folgenden.

voller Weise getrennt voneinander betrachtet werden, muss in Basel, dem Ort, an dem Ernst Jenni mehr als ein halbes Menschenleben lang Fragen der Hebraistik in Forschung und Lehre traktiert hat, wohl nicht ausführlich erläutert werden. Die Einrückungen in den beiden Kästen sollen verdeutlichen, welcher der drei Aktanten gerade «am Ball ist» – die dort verwendeten Termini sind an den von Vladimir Propp entwickelten bzw. entdeckten Kategorien orientiert<sup>11</sup>. Am jeweiligen rechten Rand beginnende Texteinheiten signalisieren Handlungen bzw. Reden des «Helden» Bileam, leicht eingerückt erscheinen entsprechende Aktionen des «Adjuvanten» – der Eselin – und stark eingerückt ausgedrückt sind solche des «Opponenten», unabhängig davon, ob dieser als אלהים, als מלאך יהוה oder als יהוה bezeichnet ist. An den linken Rand des Textbereichs und zugleich kursiv sind im rechten Kasten die wenigen Fügungen gesetzt, in denen keine finite Verbform erscheint – ein Objektssatz, ein (einmal wiederholter) Umstandssatz der Gleichzeitigkeit, eine explikative Asyndese und ein אֲשֶׁר-Satz –, Informationen, mit denen der Erzähler den Leser auf wichtige Begleitumstände zur jeweils berichteten Handlung hinweist. Auf der Basis dieser graphischen Darstellung dürfte leichter nachzuvollziehen sein, wer wann auf wen reagiert bzw. – um das eben verwendete Bild noch einmal zu gebrauchen – wie der Ball von Akteur zu Akteur weitergespielt wird. Daneben sind den Akteuren auch noch Pfeile unterschiedlicher Form zugeordnet – das Nähere ergibt sich aus der Legende auf dem Textblatt.

Die Antwort auf die naheliegende Frage, warum als Einsatzpunkt der «kleinen Einheit» V. 20 vorausgesetzt wird und nicht erst V. 21, wie das etwa H. Rouillard vorgeschlagen hat<sup>12</sup>, bzw. V. 22, wie die meisten Kommentatoren vermuten, oder gar erst V. 22c, wie W. Groß<sup>13</sup> vor 30 Jahren postuliert hat, wird sich erst am Ende dieses Beitrags voll erschliessen. Schon hier sei immerhin angemerkt, dass der Referent Spekulationen über eventuell verloren gegangene Teile der Erzählung am Anfang bzw. am Ende nicht zu teilen vermag<sup>14</sup>: Die alttestamentlichen Autoren bzw. Redaktoren haben doch – wie

<sup>11</sup> Vgl. V. Propp, *Morphologie des Märchens*. Aus dem Russischen übersetzt von Chr. Wendt, Frankfurt/M. 1982 (das Original erschien 1928).

<sup>12</sup> H. Rouillard, *L'Anesse de Balaam. Analyse littéraire de Nomb. XXII, 21-35*, Bib. 87 (1980) 5-37.211-241.

<sup>13</sup> W. Groß, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24* (StANT 38), München 1974. Er geht von einer streng formalistischen Analyse der Ausdrucksseite aus.

<sup>14</sup> Vgl. dazu W. Groß, ebd., 369, der das von Wellhausen vorgegebene Denkmodell wohl am gründlichsten diskutiert hat, bzw. L. Schmidt (vgl. o. Anm. 3 und 4). Groß ging seinerzeit im Rahmen seiner abschliessend vorgestellten Entstehungshypothese I sogar so weit, mit S. Mowinkel zu erwägen, dass die Eselin-Erzählung eventuell Teil einer ansonsten verloren gegangenen längeren Sammlung von Bileam-Erzählungen gewesen sein könnte (ebd. 367). Zu der ebenso wenig einleuchtenden Hypothese II s.u. bei Anm. 24.

z.B. Analysen der Flutgeschichte oder der Meerwundererzählung von Ex 13,17-14,31 eindeutig belegen<sup>15</sup> – bei der Vereinigung von Quellen bzw. bei der Bearbeitung von Texten in aller Regel akribisch darauf geachtet, dass kein Buchstabe des alten Textes verloren geht – warum sollte man hier anders verfahren sein?

Eine letzte Vorbemerkung sei noch angefügt: Damit auch diejenigen, die nicht fließend Hebräisch lesen können, leichter nachvollziehen können, worum es geht, ist der eigentlichen Analyse eine «Übersetzung»<sup>16</sup> bzw. poetische Nacherzählung des Textes vorangestellt. Dass diese zugleich dazu geeignet ist, unmittelbar zur Sachproblematik hinzuführen, wird sich zeigen. Auf der anderen Seite berücksichtigt die folgende «Nachdichtung» – die übrigens Teil einer die ganze Bileam-Perikope Num 22-24 umfassenden längeren Ballade ist<sup>17</sup> – all die einleitend erwähnten Aspekte naturgemäss nicht, dafür ist in ihr zum besseren Verständnis des Ganzen ein Teil des Kontexts berücksichtigt<sup>18</sup>.

## II.

[[«Die Ritter gingen auf die Reise / und klopfen vornehm an und leise:  
«Herr Bileam, wir bitten dich: / Komm mit und laß uns nicht im Stich.  
Und wenn du unsern Wunsch erfüllst, / bezahlt dir Balak, was du willst.»  
«Und wenn ihr mir ein Haus voll Gold / und voller Silber geben wollt,  
so könnt ich doch nichts andres sagen, / als was der Herr mir aufgetragen.  
Doch ist schon wieder Schlafenszeit. / Ich sag euch morgen früh Bescheid.»  
Man ging zu Bett. Der Nachtwind rauschte. / Nur Bileam lag wach und lauschte.  
Doch seine Augen wurden klein – / er gähnte – ja, er nickte ein  
und träumte schon ein bißchen los / von Balaks Schatz und Balaks Schloß.]]  
Und als die Stimme Gottes kam, / da war er nicht sehr aufmerksam.  
Halb lauschte er – halb träumte er – / das Wichtigste versäumte er.  
Zuletzt rieb er die Augen aus: / da war es still im ganzen Haus.  
Er grübelte und war verzagt: / Was hat Gott bloß zu mir gesagt?  
Vielleicht, wenn ich mich recht besinn: / Na, Bileam, dann geh nur hin!  
Der Morgen zeigte sich allmählich, / und Bileam erhob sich fröhlich.  
Er ging zum Stall. Die Sonne schien. / Die Eselin begrüßte ihn.  
Er legte ihr den Sattel auf, / er band sie los und stieg hinauf.

<sup>15</sup> Vgl. zu ersterer einen beliebigen kritischen Kommentar, zu letzterer die Analyse von T. Krüger, Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17-14,31), ZAW 108 (1996) 519-533.

<sup>16</sup> Der Begriff ist hier im Sinne des griechischen ἐρμηνεύειν bzw. des aramäischen *targem* verwendet.

<sup>17</sup> Sie findet sich komplett u.a. in K.-P. Hertzsch, Der ganze Fisch war voll Gesang. Biblische Balladen zum Vorlesen (Radius Projekte 31), Stuttgart 1973, 6-21, der zitierte Ausschnitt ebd. 11.13-17.

<sup>18</sup> Sätze ohne Entsprechung in Num 22,20-35 sind im Folgenden in eckige Klammern gesetzt. – In *Kursivdruck* erscheinen die im Folgenden diskutierten Stellen bzw. Umdeutungen/Aktualisierungen durch den Dichter.

Sie rief: «Iah!» Er rief: «Hü-hott!» / Und beide dachten nicht an Gott.  
 Doch der war da und sah von weiten / den Bileam zum Balak reiten.  
 Und er war zornig. Und er grollte, / weil man sein Volk verfluchen wollte.  
 Er schickt' den Engel mit dem Schwert – / und plötzlich war der Weg versperrt.  
 Der Esel sah es gleich. Er stockte, / stellte die Beine quer und bockte.  
 Der Engel hielt den Weg verstellt. / Der Esel drückte sich ins Feld.  
 Allein der Mensch, der stolze Reiter, / sah nur den Weg und gar nichts weiter.  
 Er schlug sein Tier. Das seufzte schwach. / Der Engel blickte ihnen nach.  
 Dann machte sich die Straße dünn / und zog sich zwischen Gärten hin;  
 geschlängelt und im Zickzack ging's / mit Mauern rechts und Mauern links.  
 Und wo der Weg besonders eng, / stand schon der Engel, steil und streng.  
 Der Esel sah' s mit einem Blick / und machte einen Satz zurück.  
 Und an die Mauer dicht gedrängt, / hat er sich knapp vorbeigezwängt.  
 Doch Bileam die Zähne fletschte, / weil ihm sein Fuß dazwischenquetschte.  
 Er schlug noch mehr und machte Krach. / Der Engel blickte ihnen nach.  
 Am Ende ging es durch ein Tal. / Da war der Weg besonders schmal.  
 Und eh der Esel sich' s versah, / stand Gottes Engel wieder da,  
 und zwar, wo es am engsten war. / Dem Esel sträubte sich das Haar.  
 Er stellte seine Ohren steil. / Er bäumte hoch sein Hinterteil.  
 Er legt' sich hin und zitterte, / weil er das Unheil witterte.  
 Jetzt wurde Bileam erst grob. / Er nahm den Stock und schrie: «Galopp!»  
 Er fuchtelte und schlug sein Tier. / Das konnte aber nichts dafür.  
 Es seufzte nur aus Herzensgrund. / Und plötzlich tat es auf den Mund.  
 Es räuspert' sich. Nach Worten rang es. / Erst ging es schwer. Doch dann gelang es:  
 der Esel sprach. Und zwar verständlich. / «*Du Unmensch!*» sprach er. «Sag mir endlich,  
 warum du mich so schrecklich haust, / erst mit dem Stock, dann mit der Faust.»  
 «Weil du heut Witze mit mir treibst, / bald stehen- und bald liegenbleibst.  
 Hätt ich ein Schwert, ich kann dir sagen, / ich hätte dich schon totgeschlagen.»  
 Der Esel schüttelte sein Haupt / und sprach: «Wer hätte das geglaubt!  
 Hab ich an Werk- und Feiertagen / dich nicht geduldig rumgetragen,  
 Und war ich je, ich armes Tier, / so unverschämt und grob zu dir?»  
 «Nein», konnte Bileam noch sagen. / Er war wie vor den Kopf geschlagen.  
 Denn plötzlich sah er alles klar, / was ihm bisher verborgen war.  
 Er sah den Engel zornig blicken. / Er fühlte seine Beine knicken.  
 Er brach ins Knie. Er warf sich hin / gleich neben seine Eselin.  
 Nun schwieg das Tier. Nun schwieg der Mann. / Der Engel fing zu reden an.  
 «Ich seh euch schon ein Weilchen zu. / Dein Tier ist brav. Doch was tust du,  
 Zu Balak geht' s und seinem Gold, / obwohl der Herr es nicht gewollt!  
 Der Esel merkte, wo ich stand. / *Du wärst mir glatt ins Schwert gerannt!*»  
 Der Esel nickte sehr zufrieden. / Und Bileam sprach ganz entschieden:  
 «Wie war ich schlecht! Wie war ich dumm! / Komm, Esel, kehrt! Wir drehen um.»  
 Der Engel sagte: «Halt, mein Freund, / so war's nun wieder nicht gemeint.  
 Geh nur zum König unverzagt. / Doch rede nur, was Gott dir sagt!»

Der (nachmalige) Professor für Praktische Theologie Klaus-Peter Hertzsch, von dem die biblische Ballade stammt, aus der ein Teil hier abgedruckt ist, hat in dieser köstlichen Nachdichtung in Reimen den Text im wesentlichen so wiedergegeben, wie er in der Bibel steht; und deshalb scheint es

(Anti-) Held – Adjuvant – Opponent und deren [redundante]korrespondierende Handlungen in Rede [→ – ⇨ – →] und Erzählung [←|↖,↙ – ⇨ – ⇩,⇧|↗]: Unterscheidung durch Position im Kasten [Fettigkeitsgrad/Form der Pfeile]; <sup>0-0</sup> etc.: Lexemparallelen

<p>אם־לקרא לך באו האנשים קום ו לך א אתם          ואלך את־הדבר אשר־אדבר אליך אתו<sup>0</sup> תעשה: ↓</p>	<p>20 ויבא אלהים ואל־בלעם לילה ויאמר לו</p>
<p>↓</p>	<p>21 ויקם ובלעם בפקר ויחבש את־אתו          ויגלך ו עם־שרי<sup>1</sup> מואב:</p>
<p></p>	<p>22 ויחראף<sup>2</sup> אלהים כיהולך הוא ←          (Var. 1) ← ← ויתיצב מלאך יהוה בדרך שלשטן<sup>3</sup> לו          והוא רכב על־אתו ושני נערי עמו:</p>
<p></p>	<p>23 ותרא האתון את־מלאך יהוה † נצב בדרך          ויחרבו שלופה בידו<sup>4</sup></p>
<p></p>	<p>(Var. 1) ⇨ ⇨ ותט האתון מן־הדרך ותלך בשנה          (ט) ← ויגד בלעם את־האתון להטתה הדרך:</p>
<p></p>	<p>24 (Var. 2) ← ← ויעמד מלאך יהוה במשעול הכרמים          גדר מזה וגדר מזה:</p>
<p></p>	<p>25 ותרא האתון את־מלאך יהוה †          ו ותלחץ אל־הקיר          (Var. 2) ⇨ ⇨ ו ותלחץ את־רגל בלעם אל־הקיר          ויסף ✓ להפכה:</p>
<p></p>	<p>26 ויסף מלאך־יהוה עבור          (Var. 3) ← ← ויעמד במקום צר          אשר אין־דרך לנשות ימין ושמאל:</p>
<p></p>	<p>27 ותרא האתון את־מלאך יהוה †          (Var. 3) ⇨ ⇨ ותרכץ תחת בלעם          ויחראף<sup>2</sup> בלעם ויגד את־האתון במקל:          (1) ← ← ויפתח יהוה את־פי האתון          ותאמר לבלעם</p>
<p>מה־עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים<sup>5</sup>: →          כי התעללת בי לו יש־חרב בנדי<sup>6</sup> כי עתה הרגתיד: ⇨ ⇨          הלוא אנכי אתנך אשר־רכבת עלי מעודך עד־היום הנה          ההסכן הסכנתי לעשות לך כה          לא:</p>	<p>28 ותאמר לבלעם          29 ויאמר בלעם לאתון          30 ותאמר האתון אל־בלעם          ויאמר</p>
<p></p>	<p>31 ויגל יהוה את־עיני בלעם          (2) ← ← וירא את־מלאך יהוה † נצב בדרך          ויחרבו שלופה בידו<sup>4</sup></p>
<p></p>	<p>(Var. 3) ⇨ ⇨ ויקד וישתחו לאפיו:          32 ויאמר אליו מלאך יהוה</p>
<p>על־מה<sup>5</sup> הכית את־אתנך זה שלוש רגלים<sup>5</sup>          הנה אנכי יצאתי<sup>3</sup> שלשטן<sup>3</sup> → → (Var. 1a)          כיהרט הדרך לנגדי:</p>	<p>34 ויאמר בלעם אל־מלאך יהוה</p>
<p>33 ותראני האתון ותט לפני זה שלש רגלים ⇨ ⇨          אולי נשתה מפני<sup>6</sup> כי עתה גם־אתכה הרגתי<sup>6</sup>          ואותה החייתי:</p>	<p>35 ויאמר מלאך יהוה אל־בלעם          ויגלך ו בלעם עם־שרי<sup>1</sup> בלק:</p>
<p>קטאתי כי לא ידעתי כי אתה † נצב<sup>3a</sup> לקראתי<sup>3a</sup> בדרך ט          ועתה אסרע בעניך אשובה לי: ט          לך ו עם־האנשים          ואלפס<sup>0</sup> את־הדבר אשר־אדבר אליך אתו<sup>0</sup> תדבר ↓</p>	<p>↓</p>

dem Referenten durchaus vertretbar, statt einer eigenen Übersetzung diese einprägsame Fassung vorzulegen. Nur an wenigen Stellen hat Hertzsch – der didaktische Zweck heiligt die Mittel – Aktualisierungen bzw. Vereinfachungen vorgenommen, Eingriffe, die Rückschlüsse auf Schwierigkeiten in der Vorlage, auf die viel diskutierten Spannungen im Text erlauben, Text-«Begradigungen», deren kritische Betrachtung wiederum eine Brücke zur angekündigten Analyse des Textes selbst bilden kann: So agieren bei Hertzsch im Auftrag des Moabiterkönigs von Anfang an «Ritter» und keine gewöhnlichen Männer bzw. Knechte Balaks. Unter den wechselnden Bezeichnungen für die Boten Balaks gibt er offenbar dem Terminus שָׂרִים den Vorzug vor den in unserem Textabschnitt parallel gebrauchten Termini אַנְשִׁים bzw. עַבְדִּים, bzw. den weiter vorne in den Bileam-Geschichten genannten מְלָאכִים oder זִקְנִים<sup>19</sup>, und interpretiert ihn aktualisierend. Dann wird aus der Szene, in der Gott Bileam erstmals die Erlaubnis gibt, mit den Boten Balaks zu ziehen, eine Wach-Traum-Szene: Nicht Gott – Bileam *selbst* erteilt sich die Erlaubnis zum Gehen; der Wunsch ist der Vater des Gedankens. Und wenn die Eselin zu sprechen beginnt, tut sie das nicht, weil Gott ihr den Mund geöffnet hätte – sie ringt vielmehr um Worte, um dann als erstes Bileam mit dem Wort «Unmensch» zu beschimpfen, womit zwar nicht dem Text, aber indirekt dem Tier-schutzgedanken Holzingers Genüge getan ist. Nicht anders verfährt Hertzsch in der Folgeszene, in der Bileam «plötzlich» von sich aus «alles klar» sieht, «was ihm bisher verborgen war», und die Aktion Jahwes ausgeblendet wird. Ebenso hat Hertzsch der Rede des מְלָאךְ יְהוָה die theologische Pointe genommen – vermutlich mit Rücksicht auf das moralische Empfinden der anvisierten jungen Hörschaft der Ballade: Erst wird ein Verweis auf die angebliche Habgier Bileams eingebaut, dann ist davon die Rede, dass Bileam dem Engel «glatt ins Schwert gerannt» wäre. Dass der מְלָאךְ ihn aktiv töten wollte, wird verschwiegen – Psychologie ersetzt Theologie.

Ich habe diese oberflächliche Analyse der Texttreue Hertzschs nun nicht vorgenommen, um gewissermassen als Beckmesser das schöne Gedicht zu verunstalten. Hertzsch hat den Text nicht wesentlich anders wahrgenommen als Holzinger (und mancher andere Exeget), der die «*ungesuchte Kunst des Erzählers*» bewundert. So fühlte sich Bruno Baentsch «in das Land der Fabel versetzt, in dem alles wunderbar geht, in dem Erscheinungen über Erscheinungen dem Menschen entgegentreten, in dem die Tiere reden und den Menschen belehren»<sup>20</sup>: Hinter einer Fabel steht keine Erzähler-Persönlichkeit – hinter Baentschs Einschätzung wiederum steht eine unkritische Übernahme der romantischen Sicht Herders, wie sie dieser in seiner Schrift «Vom Geist der Ebräischen Poesie» (1782/3) zu Papier gebracht hatte. Martin Noth – um nur ein weiteres Beispiel zu erwähnen – rühmt demgegenüber zwar an der

<sup>19</sup> So am Beginn der Bileam-Erzählungen in Num 22,5 bzw. 7.

<sup>20</sup> B. Baentsch, Exodus – Leviticus – Numeri (HK I/2), Göttingen 1903, 598.

«Eselinepisode» «ihre(r) Anschaulichkeit, ihre(r) Kunst der Darstellung von Spannung und dramatischer Steigerung», was sie «als ein Meisterwerk altisraelitischen Erzählens» ausweist, womit – anders als bei Baentsch – dem Anteil des erzählenden Subjekts an der Textgestaltung eine gewisse Reverenz erwiesen ist. Aber Noth fährt dann – den Text nicht anders als Hertzsch verharmlosend fort: «Zugrunde liegt die Vorstellung, dass ein unbefangenes Tier etwas sehen kann, wofür ein Mensch in seiner Eigenwilligkeit blind ist; dabei ist gewiss vorausgesetzt, dass der Bote Jahwes an sich normal <sichtbar> war ...»<sup>21</sup>. Die Tatsache, dass der Erzähler kaum zufällig zweimal in Folge Jahwe selbst – und nicht seine Hypostase, den מַלְאָךְ – eingreifen lässt, um einem irdischen Wesen «auf die Sprünge zu helfen», ist von Noth nicht ernst genommen worden<sup>22</sup>: Der Eselin wird von Jahwe der Mund, dem Bileam werden die Augen geöffnet<sup>23</sup>. Ebenso wenig ist bei Noth die selbst einfachen Bibellesern auffallende Opposition zwischen dem «blinden Seher» und der Eselin «mit Durchblick» hinreichend deutlich zur Sprache gebracht.

Beinahe noch mehr gilt die eben angedeutete Kritik für die von Walter Groß hypothetisch als «wahrscheinlich mündlich überlieferte» Vorlage rekonstruierte Erzählung – seine «Hypothese II», die er unentschieden neben einer «Hypothese I» stehen gelassen hat. Gemäss letzterer wäre die Perikope mit der Eselin ursprünglich Teil einer Sammlung von heute verlorenen Bileam-Erzählungen gewesen, in denen Bileam negativ gezeichnet war – wie schon erwähnt, eine alles andere als plausible Annahme. Demgegenüber hätte die in Hypothese II vorausgesetzte alte Tradition – ursprünglich ohne Bezug zu Bileam – «von einem Reisenden» erzählt, «der auf einem Weg, welcher mit seinen Stationen: breite Strasse zwischen Feldern, Weg zwischen eng aneinander rückenden Weinbergen, Schlucht Erzähler wie Hörern bekannt war, durch ein dämonisches (?) Wesen, dessen Machtausübung an ein bestimmtes Verhalten auf diesem Weg gebunden war, in grosse Gefahr geriet, den jedoch das kluge Verhalten seines Reittieres vor dem Tod bewahrte und der sich durch schleunigsten Rückzug aus dem Machtbereich des Dämons retten konnte»<sup>24</sup>. Diese – das von Groß selbst beschriebene «Leitwortsystem» im Text missachtende – Hypothese geht fast noch fahrlässiger mit den Gegebenheiten im Text um als die übrigen angesprochenen Autoren. Schon allein der Umstand, dass der in der Erzählung geschilderte Weg als eine bekannte, also identifizierbare Grösse eingestuft wird, ist angesichts der beinahe «mit Händen zu greifenden» Fiktionalität des Textes nachgerade absurd. Groß erweist sich hierin als völlig abhängig von den Vorgaben der älteren formgeschichtli-

<sup>21</sup> M. Noth, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen <sup>4</sup>1982, 157.

<sup>22</sup> Immerhin erwähnt er später das Eingreifen Jahwes in V. 31a.

<sup>23</sup> Die beiden korrespondierenden Aktionen sind auf dem Textblatt mit drei Pfeilen in Fettdruck (←←←) und den Zahlen 1 und 2 markiert.

<sup>24</sup> Groß, Bileam, 368f.

chen Forschung, die allzu stereotyp nach Lokalisierungen von Traditionen gefragt hat<sup>25</sup>. Dementsprechend fragt Groß denn auch abschliessend pflichtgemäß nach dem «literarischen Genus» der Einheit, kommt dabei aber zu dem Schluss, dass eine Bestimmung desselben nicht möglich ist, «da Anfang und Ende weggebrochen, weder der ursprüngliche Sinn noch die Länge der Einheit bekannt sind»<sup>26</sup>.

Ich hätte diese Schülerarbeit des von mir hoch geschätzten Kollegen Groß gar nicht erwähnt – man könnte auch von einer exegetischen «Jugendsünde» sprechen, die durch das seither publizierte Œuvre mehr als gesühnt ist –, wenn sich in dem Buch nicht eine kurze Passage fände, die den Weg zu der von mir favorisierten Lösung des Problems der Integration der Eselin-Perikope in die übrigen Bileam-Erzählungen weist. Dass Groß in der seinerzeit gegebenen Forschungslage den Weg zu dieser Lösung noch nicht gefunden hat, ist nur allzu verständlich. Dennoch muss sein Buch als indirekte Quelle für den hier gebotenen Lösungsvorschlag zitiert sein – man soll sich ja nicht mit fremden Federn schmücken. Die einschlägige Passage lautet: «Zum Zweck der Verspottung Bileams und von vornherein zur Einfügung in E 1 übertrug ein Autor den grösseren Teil dieser Einheit auf Bileam und passte sie durch Veränderungen an Anfang und Schluss, so gut es ging, an E 1 an»<sup>27</sup>. Lässt man die von Groß seinerzeit unkritisch übernommene ideologische Vorgabe fallen, alle Texte des Alten Testaments müssten auf alte Traditionen zurückgehen, und traut man den Autoren dieses gewaltigen Sammelwerks auch etwas Eigenständigkeit zu, dann bietet sich auf der Basis der Großschen Theorie zur Genese des heute vorliegenden Textes folgende Lösung an: Die Perikope mit der Eselin wurde von einem Autor bzw. Redaktor absichtsvoll als theologische Ergänzung bzw. Korrektur zu der bereits vorliegende älteren Bileam-Erzählung konzipiert. Die von Groß wie von den meisten kritischen Forschern vor und nach ihm beobachteten redaktionellen Änderungen an den Nahtstellen im Bereich der VV. 20f. bzw. 35 erfolgten allein an der vorgegebenen älteren Bileam-Erzählung, *da es eine Vorform der Perikope mit der Eselin gar nicht gibt*. Mit diesem – den bis dahin wahrnehmbaren Erzählduktus auf den ersten Blick empfindlich störenden – narrativen Einschub verfolgte der Autor/Redaktor allem Anschein nach mehrere Ziele, auf die indes in sinnvoller Weise erst nach der sogleich folgenden Nacherzählung des vorgegebenen älteren Textkomplexes<sup>28</sup> eingegangen werden kann:

<sup>25</sup> Was bei Ätiologien sinnvoll ist (vgl. Gen 32,22-32), führt bei anderen Texten in die Irre; vgl. o. Anm. 9.

<sup>26</sup> Ebd. 369.

<sup>27</sup> Ebd. Unter E 1 versteht Groß das Grundgerüst der Bileam-Erzählung ab Num 22,4c, also in etwa den Anteil der Erzählung, der im Rahmen der Quellenhypothese zumeist dem Elohisten zugewiesen wird – er selbst steht aber dem Quellenmodell kritisch gegenüber, weshalb seine Einheit 1 auch nicht mit dem identisch ist, was nach anderen E formuliert hat.

Der Moabiterkönig Balak hat wahrgenommen, was die aus Ägypten kommenden Israeliten anderen Völkern auf ihrem Weg nach Kanaan angetan haben; er bekommt Angst und versucht deshalb, sich der Hilfe des hoch renommierten Mantikers Bileam zu versichern, der – wie mehrfach im Text betont wird – ganz weit entfernt in der Urheimat der Israeliten in Aram am Euphrat wohnt. Bileam soll zu Balak kommen und Israel verfluchen. Die erste Gesandtschaft, die Balak schickt, wird von Bileam nicht etwa mit einem Verweis auf die allzu lange Wegstrecke oder auf mangelnde Zuständigkeit abgewiesen, sondern mit dem Hinweis auf eine explizite Weisung Gottes. Die zweite Gesandtschaft hat insofern Erfolg, als Bileam nunmehr auf Weisung Gottes mit ihr zieht, freilich unter der Massgabe, dass er nur das sagen könne, was Jahwe, sein Gott, ihm erlaubt. Bileam wird von Balak freudig empfangen, aber trotz des massiven Einsatzes von Opfern kommt es so, wie Bileam bereits geahnt hat: Dreimal gibt ihm Jahwe keine Flüche, sondern Segenssprüche über Israel in den Mund. Balak wird wütend und schickt Bileam ohne Lohn wieder nach Hause, was dieser mit einer vierten, beinahe messianisch anmutenden Weissagung quittiert, bevor er seines Weges zieht.

### III.

Wenden wir uns nun aber endlich dem hebräischen Text von Num 22,20-35 zu und sehen wir ihn uns unter erzähltheoretischen Gesichtspunkten näher an. Aus (wie sich zeigen wird) naheliegenden Gründen halte ich mich dabei an ein von Joachim Liedtke entwickeltes Frageraster zur «Analyse und Schematisierung der dynamischen Momente im Erzählprodukt»<sup>29</sup> und berücksichtige dementsprechend die Zeit-Aspekte, die Raum-Aspekte, die Aktanten-Aspekte und die Ereignis-Aspekte, betrachtet jeweils in ihrer Relevanz für die Narrationsdynamik. Im Rahmen der Aktanten-Aspekte werden dann auch die Reden der Protagonisten verhandelt.

Was den Zeitaspekt betrifft, kann ich mich kurz fassen: In der Erzählung erscheinen – sieht man von den fünf bereits erwähnten Hintergrundinformationen und den finalen Ergänzungen einiger Handlungen durch Fügungen des Typs *liqtol* einmal ab – ausschliesslich Sätze, die mit Verbformen des Typs *wayyiqtol* eingeleitet sind: Jede Aktion folgt der vorausgehenden quasi ganz organisch; irgendwelche überraschenden Momente sind auf der Ebene der zeitlichen Abfolge nicht angedeutet: Der Progress der Aktionen ist nirgends unterbrochen – mit *w<sup>e</sup>-x-qatal* artikulierte Rückblicke oder Hervorhebungen

<sup>28</sup> Dass sich auch andernorts in Num 22-24 sekundäre Textbestandteile finden, soll damit nicht in Frage gestellt sein – hier geht es nur um eine holzschnittartige Darstellung des Rahmens, in den Num 22,20-35 eingefügt wurde.

<sup>29</sup> Vgl. J. Liedtke, Narrationsdynamik. Analyse und Schematisierung der dynamischen Momente im Erzählprodukt (LA 242), Tübingen 1990.

eines Protagonisten fehlen ebenso wie Sätze des Typs *w<sup>e</sup>-lô-qatal* oder Temporalsätze. Auf den ersten Blick könnte man von daher fast eine primitive Erzählweise diagnostizieren, denn wo sonst in alttestamentlichen Erzählungen findet sich 35x in Folge *wayyiqtol*? Diese Stereotypie des Ausdrucks im Blick auf den zeitlichen Ablauf wird nun aber konterkariert durch die übrigen Aspekte, und bekommt von daher einen ganz anderen Touch. Ich komme darauf am Schluss zurück.

Vor der weiteren Analyse des erzählenden Teils sei zunächst noch ganz am Rande darauf verwiesen, dass selbst in den Reden, in denen quasi «naturgemäß» auf Vorgänge rekuriert wird, die vorher erzählt worden sind, nur ein einziges Mal der Blick so weit zurück gelenkt wird, dass ein Sachverhalt in den Horizont gerät, der vor dem Einsatz der Perikope anzusetzen ist bzw. wäre; und es ist bezeichnenderweise die Eselin, die in V. 30 den Erzählhorizont in diese Richtung erweitert: «Bin ich nicht deine Eselin, auf der Du zeit lebens geritten bist? Habe ich mich je unterfangen, so an Dir zu handeln?» «Wäre» ist hier insofern die angemessenere Formulierung, als der Sachverhalt von der Eselin in Form einer Frage artikuliert wird, als eine Frage, auf die Bileam nur mit einem schlichten «nein» (אֵל) antworten kann. Zu deutsch: Es handelt sich um eine Art Pseudo-Regress, und die Antwort darauf markiert wohl nicht zufällig den Wendepunkt im Geschehensablauf.

Von den drei noch zu diskutierenden Aspekten rechtfertigt nun aber bereits jeder für sich das zitierte Urteil Noths, an der Eselinepisode sei die «Kunst der Darstellung von Spannung und dramatischer Steigerung» besonders zu rühmen<sup>30</sup>, und erst recht gilt das natürlich, wenn man die vier Aspekte zusammen betrachtet.

Was den Gesichtspunkt «Raum-Aspekte» betrifft, erlaubt die Erzählung – anders als das Groß seinerzeit vermutet hat – keine klare Lokalisierung, wohl aber sprechen die relativen Ortsangaben eine deutliche Sprache: Bileam ist – auf Geheiss Gottes – unterwegs, aber insofern «daheim», als er sich auf seiner altvertrauten Eselin vorwärts bewegt: Er ist oben, sie ist unten – am Anfang ist alles so, wie es sich gehört. Spätestens in V. 31 ist dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt, denn Bileam legt sich angesichts des מִלְאֲךְ יְהוָה nicht nur wie die Eselin in V. 27 schlicht hin – dort ist der bei Tieren übliche Terminus רָבַץ verwendet –, er fällt auf die Knie (וַיִּקַּד) und vollzieht dann auch noch die Proskynese (וַיִּשְׁתַּחוּ), was impliziert, dass er platt am Bauch mit Blick zur Erde liegt: Tiefer geht es nicht. Noch wichtiger sind freilich die Raum-Aspekte, die sich aus der jeweiligen Positionierung des מִלְאֲךְ יְהוָה entnehmen lassen<sup>31</sup>. Bezeichnenderweise sind hier denn auch an die jeweils mit *wayyiqtol* formulierte Hauptaussage<sup>32</sup> drei der fünf Hintergrundinformationen angefügt. Tritt

<sup>30</sup> Vgl. o. Anm. 21.

<sup>31</sup> Die Stellen sind im Textblatt jeweils mit fettem Doppelpfeil (←← bzw. →→) und «Var(iante)» (1-3) gekennzeichnet.

der מלאך יהוה dem Bileam zunächst nur irgendwie in den Weg (wenn auch als שטן!), während dieser vor sich dahin reitet<sup>33</sup>, stellt er sich in den beiden anderen Fällen so hin, dass der Autor den Platz genauer umschreiben muss – das eine Mal mit einer explikativen Asyndese zu dem Stichwort «Weinbergpfad» (V. 24), das andere Mal mit einem längeren אשר-Satz, der das Stichwort צר «eng» dahingehend präzisiert, dass die Eselin (wie auch der Leser) begreift, dass hier kein Vorbeikommen ist (V. 26). Fast hat man den Eindruck, als habe dem Autor bei der Ausarbeitung dieses Zugs der Erzählung der Weg in ein altorientalisches Heiligtum vor Augen gestanden: Erst die relative Weite eines Vorhofs, dann die schon engere Halle des Tempels und schliesslich die Cella, in der man nur noch vor dem Kultbild die Proskynese vollziehen kann: Dort geht es nicht mehr weiter vorwärts – nur noch zurück<sup>34</sup>.

Aktanten-Aspekte und Ereignis-Aspekte getrennt zu betrachten, fällt bei der Analyse dieser Einheit schwer. Das liegt nicht nur an ihrer Kürze: Handlungen der Aktanten und die daraus folgenden Ereignisse sind kaum voneinander abzuheben. Ja, man hat im Blick auf die Handlungsmuster sogar Schwierigkeiten damit, die Aktanten auseinander zu halten: Manche Aktionen werden von zwei der drei Aktanten mehr oder minder identisch durchgeführt, nur zeitlich oder strukturell so verschoben, dass deutlich wird: Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe. Das lässt sich auf dem Textblatt unschwer nachvollziehen, wenn man darauf achtet, wo die – entsprechend ihrer Anzahl – jeweils auf ein Aktionsmuster bezogenen Handlungspfeile in einer anderen Form bzw. in einem anderen Fettigkeitsgrad erscheinen als in der bzw. dem, die bzw. den sie bei ihrem ersten Vorkommen hatten. Analoges gilt für die mit hochgestellten Zahlen markierten Lexemparallelen, sofern sie im Munde verschiedener Protagonisten erscheinen. Aus Raumgründen können hier nicht alle Einzel-Aspekte aus diesem Bereich in extenso behandelt werden – der Verweis auf das Textblatt muss genügen. Die wichtigsten Einzel-Aspekte lassen sich aber immerhin in zwei Aspekt-Komplexen so zusammenzufassen, dass ein einigermaßen plausibles Bild entsteht.

Ein besonders krasses Beispiel für das eben angesprochene Phänomen bietet im erzählenden Teil die als Lexemparallele 2 ausgewiesene Fügung ויחר-אף in V. 22 bzw. 27, die in der Lexemparallele 6 כי עתה הרגתי im Bereich der «Rede» eine unmittelbare Entsprechung hat: Vom מלאך יהוה wie von Bi-

<sup>32</sup> Beim ersten Mal (V. 22) erscheint – passend zum folgenden נצב – ויהיצב, die beiden anderen Male ויעמד.

<sup>33</sup> Warum hier zwei Knechte erwähnt sind, ist angesichts des Erzählverlaufs nicht zu verstehen – es handelt sich wohl um eine Glosse (vgl. die Kommentare), deren Autor Bileam als bedeutenden Mann kennzeichnen wollte.

<sup>34</sup> Vgl. dazu E. Kellenberger, Jahwes unerwarteter Widerstand gegen seinen Beauftragten. Erwägungen zur Episode von Bileams Eselin (Num 22,22-35), ThZ 45 (1989) 69-72 (71). Ein Theophaniegesehen zu unterstellen, erscheint mir indes abwegig, denn עבר ist weder hier noch andernorts ein geprägter theologischer Begriff.

leam wird erzählt, dass dessen Zorn «entbrannte». Grund des Zorns ist jeweils eine Unbotmässigkeit des hierarchisch (nicht erzähltheoretisch) nachgeordneten Aktanten. In beiden Fällen hat man als Leser freilich zugleich den Eindruck, dass der Zorn grundlos entbrannt ist: Ist nicht Bileam mit ausdrücklicher Genehmigung Gottes losgezogen, bzw. hat die Eselin nicht allen Grund dazu, sich dem Willen Bileams zu widersetzen, der weiter geradeaus ins sichere Verderben reiten will? Worauf der Erzähler mit seiner «schiefen» Parallele hinaus will, versteht man *ganz* erst, wenn man die verbale Konkretisierung des Zorns in der Rede des jeweiligen Aktanten mit einbezieht – erzählerisch nicht ungeschickt übrigens so angeordnet, dass der punktuelle Zorn des kleinen Bileam nur als eine Episode im Zorneshandeln Gottes erscheint, das die ganze Erzählung gewissermassen wie ein grosser Bogen überwölbt. Bileam wie der מלאך bedienen sich der gleichen Fügung, um dem widerständigen Gegenüber klar zu machen, was die zwingende Folge aus dessen Fehlverhalten ist – nicht umsonst ist zweimal das Perfekt im Sinne des «Realis» verwendet: «Ich habe dich» (sc. jetzt beim dritten Mal) «schon so gut wie totgeschlagen» – so teilt Bileam der Eselin auf deren verwunderte Frage mit, warum er sie dreimal geschlagen habe. Ihm fehlt zur Ausführung des Vorhabens im Moment nur noch ein Schwert. Und das sagt er in Gegenwart des מלאך, der mit gezücktem Schwert vor ihm steht, und dem er seinerseits durch sein stures Verhalten Widerstand geleistet hat! Was Wunder, dass dieser Bileam gegenüber fast wörtlich das wiederholt, was dieser kurz vorher zur Eselin gesagt hat.

Indem der Erzähler dem מלאך in dieser Situation nicht nur exakt die gleiche Fügung in den Mund legt, die Bileam der Eselin gegenüber gebraucht hat – verändert nur durch einen anderen konditionalen Vordersatz und die Hervorhebung גַּם־אֵתְּכֶה –, sondern den מלאך auch wörtlich die (als Lexemparallele 5 ausgewiesene) Anklage der Eselin zitieren lässt, bringt er die Sache narrativ und theologisch auf den Punkt: Die Prügel, die der vermeintliche Widersacher Eselin bezogen hat, trafen zwar nicht real, aber intentional den als שׂטן angetretenen מלאך, wie dieser alles andere als zart andeutet. Auf der theologischen Ebene heisst das: Bileam hat nicht in Rechnung gestellt, dass der gleiche Gott, der sich ihm positiv zugewandt hat, auch die Freiheit hat, sich wieder von ihm abzuwenden, ja ihm als שׂטן gegenüberzutreten. D.h. das simple Gottesbild der älteren Bileam-Erzählung wird im Sinne von Ex 3,14 ergänzt: Der Gott Jahwe, den Bileam kurz vor dem Einsatz unserer Geschichte als «meinen Gott» gewissermassen für sich vereinnahmt hatte (vgl. Num 22,18), demonstriert dem grossen Mantiker sinnenfällig das, was er dem Mose nur theoretisch erläutert hatte: «Ich werde sein, wer immer ich sein werde». Das lässt sich aus diesem Aspekt-Komplex der Erzählung unschwer erschliessen.

Als zweiter Aspekt-Komplex seien zusammenfassend die Stellen behandelt, in denen es um «sehen» und «reden» geht, also um Aktionen, in denen Bileam und seine Eselin parallel handeln – zeitlich gesehen freilich in umge-

kehrter Abfolge: erst die Eselin und dann Bileam. Bis zum Ende von V. 30 befindet sich Bileam ja in der Illusion, auf dem rechten Weg zu sein, und ist nur insofern am Handlungsablauf beteiligt, als er vor sich dahin reitet und die Eselin, die die Gefahr sieht, immer wieder bzw. immer mehr schlägt: Das Faktum, das sie sehen kann – der מלאך יהוה hat sich als שטן mit gezücktem Schwert in den Weg gestellt – bleibt ihm verborgen, bis ihm Jahwe brutal die Augen öffnet: גלה «entblößen» ist in diesem Kontext ein sehr drastischer Ausdruck, vor allem wenn man in Rechnung stellt, dass bei der analogen Handlung Jahwes an der Eselin das geläufige פתח gebraucht ist. Nicht umsonst reagiert Bileam denn auch radikaler als die Eselin: Er wirft sich nicht nur nieder und vollzieht die Proskynese, er sagt חטאתי, d.h. er vollzieht in V. 35 ein explizites Sündenbekenntnis – die einzige Möglichkeit des Menschen, vor dem Gott zu bestehen, der «tötet und lebendig macht», der «in die Grube und wieder herauf führt»<sup>35</sup>.

Doch bleiben wir zunächst beim «Sehen» bzw. beim Stichwort גלה. Im Zusammenhang mit diesem Aspekt hat der Autor unseres Textes offenbar einen anderen Teil der älteren Bileam-Tradition im Blick und möchte ihn theologisch begründen. Die einschlägigen Stellen finden sich im dritten und vierten Spruch Bileams – zwei fast identischen Fügungen – und bilden dort die Einleitung. Dort heisst es in Num 24,3b.4:

נאם בלעם בְּנוֹ בְּעֵר	Spruch Bileams, des Sohns Beors,
וְנאם הַגִּבֹּר שְׁתֵּם הָעֵינַי:	und Spruch des Manns, dem die Augen geöffnet sind;
נאם שִׁמְעֵ אִמְרֵי־אֵל	Spruch des Hörers göttlicher Worte,
אֲשֶׁר מִחֻזָּה שְׂדֵי יַחֲזֶה	der die Schauung Šaddays schaut,
נִפֹּל וְגִלּוֹי עֵינָיִם:	fallend und mit geöffneten Augen.

Und in Num 24,15b.16 steht:

נאם בלעם בְּנוֹ בְּעֵר	Spruch Bileams, des Sohns Beors,
וְנאם הַגִּבֹּר שְׁתֵּם הָעֵינַי:	und Spruch des Manns, dem die Augen geöffnet sind;
נאם שִׁמְעֵ אִמְרֵי־אֵל	Spruch des Hörers göttlicher Worte,
וַיֵּדַע הָעֵת עֲלִיוֹן	und dessen, der die Erkenntnis des Höchsten hat,
מִחֻזָּה שְׂדֵי יַחֲזֶה	der die Schauung Šaddays schaut,
נִפֹּל וְגִלּוֹי עֵינָיִם:	fallend und mit geöffneten Augen.

Schon in der deutschen Übersetzung klingt das alles nicht gerade bescheiden, wenn auch im Falle der jeweils abschliessenden Aussage recht ängstlich. Aber liest man die entsprechenden Sätze im hebräischen Original und hat dabei im Ohr, wie das in beiden Fällen dreimal hintereinander verwendete Lexem נאם in der Prophetie verwendet wird, kann man fast nachempfinden, dass der Autor der Geschichte mit der Eselin angesichts von so viel An-

<sup>35</sup> Vgl. I Sam 2,6.

massung eines nicht-israelitischen Sehers hier Ergänzungs- bzw. Korrekturbedarf sehen musste – jedenfalls wenn man voraussetzen kann, dass der Verfasser der Eselin-Perikope bereits mit Prophetenbüchern vertraut war: Auch wenn Bileam nach dem Wortlaut von Num 24,3b.4 und 15b.16 keineswegs in eigener Machtvollkommenheit zu sprechen vorgibt – er beruft sich u.a. explizit auf «Schauung Šaddays» und bezeichnet sich als einen «Hörer göttlicher Rede» –, verwendet er die «Gottesspruchformel» in Verbindung mit seinem Namen. So gelesen sieht es so aus, als hätten die Segenssprüche nichts mit Jahwe zu tun. Und das konnte oder wollte der Autor der Perikope offenbar nicht unkommentiert bzw. unkorrigiert stehen lassen.

Man kann jedenfalls in den zitierten Sprüchen alle auf Bileam bezogenen Teile des hier in Rede stehenden Aspekt-Komplexes wieder entdecken, und zwar so, dass die einschlägigen Lexeme bzw. Vorstellungskomplexe aus Num 24 in Num 22 im Rahmen der Entwicklung der Story produktiv eingesetzt sind – teils negativ, teils positiv. Da ist zunächst das in der Eselinepisode so fremdartig wirkende Stichwort גלֵה: Setzt man voraus, dass der Autor der Episode die Sprüche aus Kap. 24 schon kannte, erklärt sich die Verwendung von גלֵה fast von selbst. Die beiden auch in 24,4 und 16 fremdartig wirkenden Ausdrücke נפל and גלוי עינים – dort wohl so zu verstehen, dass Bileam «seine Visionen in Ekstase empfing»<sup>36</sup> – werden narrativ expliziert. Das eine Lexem wird wörtlich übernommen, das andere nur sachlich und durch die zwei im Rahmen der Story besser passende Lexeme ויקד und וישתחוז ersetzt.

Analoges gilt vom Stichwort חזה in Verbindung mit der Gottesbezeichnung שדי. Dass der Ausländer Bileam sich als eine Person bezeichnen kann, die kompetent «die Schauung des Allmächtigen schaut» und dementsprechend auch die Worte Gottes hört und aussprechen darf, bedarf einer theologischen Erklärung im Einklang mit dem Legitimationskonzept der Prophetie – חזה und נביא sind ja schon relativ früh als zwei unterschiedliche Bezeichnungen für ein und dieselbe Personengruppe verstanden worden (vgl. I Sam 9,9). Bileam muss also – bevor er im Auftrag Jahwes reden darf – die im Rahmen von Einsetzungsberichten standardtypische Vision Jahwes als Voraussetzung für seine Legitimation gehabt haben: Erst muss man Jahwe gesehen haben, dann kann man reden – dieses Phänomen wird in der Eselinepisode in fast karrierender Weise durchbuchstabiert. Die Eselin hat Jahwe bzw. seinen מלאך gesehen, sie weiss sich von daher im Rahmen ihrer Möglichkeiten kompetent zu verhalten, indem sie erst ausweicht und dann niederfällt – daher öffnet ihr Jahwe denn auch den Mund: Ihre wohlgesetzte Rede in V. 30 bildet ein Beispiel glänzender hebräischer Sprachkompetenz – ja man könnte sie angesichts des eben Gesagten beinahe als eine prophetische Mahnrede interpretieren. Bileam dagegen ist zunächst nur ein Möchtegern-Seher mit weniger

<sup>36</sup> So u.a. Schmidt, Numeri 141.

Kompetenz als seine Eselin, die den vollen Durchblick hat und deshalb kompetent reden kann. In dem Moment, in dem Jahwe ihm die Augen geöffnet hat, kann er das Handlungsmuster der Eselin allerdings sachgerecht übernehmen<sup>37</sup>, ja er kann sofort auch kompetent verbal agieren.

Das Sündenbekenntnis, mit dem Bileam seinen Kopf rettet, wurde bereits erwähnt<sup>38</sup>. Der folgende, oft als blosser Ausrede gedeutete Satz: **לֹא יִדְעָתִי כִי לִקְרֹאתִי בְדֶרֶךְ יְדַע** zeigt noch einmal, wie akribisch der Autor unserer Erzählung in seinem narrativen Konstrukt verfahren ist: Mit dem Stichwort **יִדַע** ist wahrscheinlich ein weiteres Mal auf Num 24,16 angespielt: Bis dahin galt für den «blinden Seher» generell das **לֹא יִדְעָתִי** – nach der «visio dei» kann sich Bileam in Num 24 legitim als **יִדַע דַּעַת עַלְיוֹן** bezeichnen. Im Anschluss an diesen Vorverweis auf Num 24 ist auch noch angedeutet, dass Bileams Kompetenz im Reden genauso schnell gewachsen ist wie die der Eselin – dreht er doch dem **מִלֶּאךָ יְהוָה** dessen Wort gewissermassen im Munde um. Hatte dieser in seiner grossen Rede das wiederholt, was der Leser bereits seit V. 20 weiss – nämlich dass er die Rolle des **שֵׁטֶן** spielt –, repliziert ihm Bileam so, dass daraus eine neutrale, wo nicht freundliche Begegnung wird<sup>39</sup>. – Um auf die Idee zu kommen, Bileam die Chuzpe zuzuschreiben, er habe das **שֵׁטֶן** durch **לִקְרֹאתִי** ersetzt, musste der Autor unseres Textes übrigens nicht gross nachdenken – das entsprechende Lexem war ihm in V. 36 der alten Erzählung bereits vorgegeben.

Mit einem Verweis auf die auf dem Textblatt mit «0» und zwei kleinen senkrechten Pfeilen am oberen und unteren linken Rand der Spalte «Rede» gekennzeichnete Lexemparallele sei dieser Teil abgeschlossen: Der Wechsel zwischen **תַּעֲשֶׂה** und **תִּדְבַר** hat nichts mit unterschiedlichen Quellen zu tun, wie oft unterstellt wird, er zeugt vielmehr von konsequenter Anwendung des eben angesprochenen Denkmodells: So lange Bileam nicht ordnungsgemäss «installiert» ist, kann er zwar jahwegemäss handeln, aber nicht reden. Nach der Begegnung mit dem **מִלֶּאךָ** darf er reden!

Kommen wir nach all diesen Beobachtungen abschliessend noch einmal auf den Zeit-Aspekt zurück und beziehen ihn in unsere Schlussfolgerungen ein: Die scheinbar so simple Gestaltung der Zeitstruktur mit 35 Sätzen im

<sup>37</sup> Auf dem Textblatt erscheinen deshalb in V. 31 im Zusammenhang die gleichen Pfeilformen (und der gleiche Kommentar), wie sie in V. 27 für die Eselin verwendet sind: (Var. 3) ⇄ bzw. etwas höher nur ⇄.

<sup>38</sup> Das graphische Symbol für die Umkehr (↵) erscheint auf dem Textblatt übrigens schon lange vorher bezogen auf die Eselin (↵) – ein weiterer Hinweis auf die durchdachte Konstruktion der Erzählung: Bileam wollte die Eselin mit Gewalt zur «Umkehr zwingen» (נָטָה Hi.); jetzt vollzieht er die Umkehr selbst, und zwar total – mental und real –, indem er nicht nur davon spricht, dass er «gesündigt» hat, sondern auch noch die physische Umkehr anbietet (אֲשׁוּבָה).

<sup>39</sup> Auf dem Textblatt finden sich unten im Kasten «Rede» bei den hochgestellten Kennziffern 3 bzw. 3a die entsprechenden Querverweise in Form schräger Pfeile.

Narrativ bekommt angesichts der eben vorgestellten Sachverhalte nun doch eine hochtheologische Bedeutung: Coram Deo sind all die aufregenden Widerfahrnisse, die Bileam hier erleben muss, nichts aussergewöhnliches; die Ereignisse ergeben sich quasi ganz selbstverständlich im Ablauf des Handelns Gottes an und in der Welt. Es muss nicht gross erklärt werden, warum Gott zürnt, es muss nicht erklärt werden, warum er sich Menschen (oder auch Tieren) positiv zuwendet. Die ursprünglich doch stark national-chauvinistisch angelegte ältere Erzählung, gemäss der selbst ein wildfremder Mantiker nichts anderes konnte, als Jahwes positives Handeln an Israel mit zu unterstützen, ist nunmehr in doppelter Hinsicht korrigiert. Zum einen ist klargestellt, dass niemand, auch nicht ein Bileam (von dessen divinatorischer Kompetenz auch andere Völker wussten<sup>40</sup>), ohne eine explizite Einsetzung durch Jahwe als Seher bzw. Mantiker wirken kann. Zum anderen ist klargestellt, dass Gott sich immer und überall seine Freiheit bewahrt, auch und gerade Personen gegenüber, die ihn als ihren Gott bezeichnen und meinen, nach bestem Wissen und Gewissen seinem Willen zu entsprechen.

Ob bzw. inwieweit in all dem ein expliziter Bezug zu Ex 3,14 anzunehmen ist, sei dahingestellt: In der Tendenz, die Freiheit Gottes zu betonen, im Blick auf das vorausgesetzte Gottesbild, stimmen beide Texte überein, im Blick auf die Formulierung bestehen erhebliche Unterschiede – Ex 3,14 argumentiert rein abstrakt, Num 22,20-35 erzählt demgegenüber doch sehr anschaulich-konkret. Aber als ein Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament kann die Perikope von Bileam und seiner Eselin angesichts dieser Mischung aus theologischer Tiefe und perfekt gestalteten erzählerischen Elementen in jedem Fall gesehen werden.

### *Abstract*

Die Story von Bileam und seiner Eselin, die im Kontext der Bileam-Erzählungen von Num 22-24 wie ein Fremdkörper wirkt, wurde in den letzten 100 Jahren zumeist nach der «reinen Wellhausenschen Lehre» als Teil einer der Pentateuch-Quellschichten verstanden. Theologisch-ethisch wurde sie als Paradigma für eine positive Tierethik gewertet, sofern sie nicht als lokal gebundene Ätiologie für den Wirkungsbereich eines dämonischen Wesens (analog Gen 32) interpretiert wurde. In dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, die Verse Num 22,20-35 als narrativ-theologische Korrektur der extrem national-chauvinistisch ausgerichteten älteren Bileam-Überlieferung zu verstehen.

*Rüdiger Bartelmus, Kiel*

<sup>40</sup> Davon zeugt die in Tell Dēr 'Allā gefundene Inschrift; vgl. dazu u.a. M. Weippert, Die «Bileam-Inschrift» von Tell Dēr 'Allā, ZDPV 98 (1982) 77-103 und die summarische Darstellung bei Seebass, Numeri, 55-59.