

Hoblík, Jiří

## **Bileam : ein Zeuge der Prophetiegeschichte**

*Religio*. 2003, vol. 11, iss. 1, pp. [3]-34

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125036>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# *Bileam.*

## *Ein Zeuge der Prophetiegeschichte*

Jiří Hoblík

In der christlichen Tradition wurde das Bild der Prophetie jahrhundertlang durch die alttestamentlichen Schriften geprägt. Wurde die Propheie als ein exklusives Proprium der israelitischen Traditionen angesehen, so geschah dies allerdings nicht nur aufgrund theologischer Interessen, sondern in nicht geringerem Maße aus einem prosaischen Grund: die mit der alttestamentlichen Prophetie vergleichbaren Texte wurden erst in der Neuzeit entdeckt. Dabei erwecken die größte Aufmerksamkeit 28 Briefe aus der Stadt Mari am Eufrat (18. Jh. v.u.Z.), weniger schon die prophetischen Dokumente aus der neuassyrischen Bibliothek in Ninive (7. Jh. v.u.Z.). Doch die beachtlichste Parallele wurde in *Tell Dēr 'Allā* (vermutlich das biblische Penuël?; vgl. *Gen* 32,31) im östlichen Jordantal nicht weit vom Zusammenfluß von Jabbok und Jordan am 17. März 1960 gegen Ende der niederländischen Expedition unter Leitung von Henk J. Franken gefunden:<sup>1</sup>

Ein Textbefund, der einen Seher mit Namen Bileam bar Beor erwähnt, welcher schon aus einer alttestamentlichen Erzählung *Numeri* 22-24 bekannt ist, wo er als die einzige nichtisraelitische prophetische Gestalt auftaucht, die im Alten Testament einen eigenen Name trägt und zugleich in einem sehr günstigen Licht dargestellt wird. Die Texte aus *Tell Dēr 'Allā* tragen so nicht nur zur umfangreichen Diskussion,<sup>2</sup> sondern auch zum Erhellen der alttestamentlichen Traditionen bei und stellen ein kostbares Steinchen in dem sehr lückenhaften Mosaik der Vorgeschichte und Geschichte der hebräischen Prophetie dar.

### **Bileam in der Inschrift aus *Tell Dēr 'Allā***

**Zur Einführung.** Die Texte wurden auf der Parzelle eines Gebäudes ungeläuter Bestimmung gefunden, die südöstlich von einem bronzezeit-

1 Vgl. den vorläufigen Ausgrabungsbericht von Henk J. Franken, „Texts from the Persian Period from Tell Deir 'Allā“, *Vetus Testamentum* 17, 1967, 480-481.

2 Als grundlegende zusammenfassende Veröffentlichungen gelten: Jacob Hoftijzer – Gerrit Van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Allā*, (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19), Leiden: E. J. Brill 1976; Jacob Hoftijzer – Gerrit Van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Allā Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E. J. Brill 1991.

lichen Tempel stand, der schon in der Eisenzeit nicht mehr erneuert wurde.<sup>3</sup> Aufgeschrieben wurde die Inschrift mit Tinte auf Kalkverputz, ursprünglich in Spalten. Die formalen Merkmale sowie die technische Verarbeitung beweisen, daß im israelitischen Territorium und seiner Umwelt eine permanente, wohl sogar professionelle literarische Tätigkeit stattfand.<sup>4</sup>

Obwohl aus 152 gefundenen Stücken zwölf Kombinationen zusammengesetzt wurden, ergeben nur zwei Kombinationen einen Sinn, wobei vorwiegend der ersten (im folgenden: DAT) die Aufmerksamkeit gewidmet wird – und darauf werden wir uns auch hier beschränken.<sup>5</sup> Die Kombination II enthält nach Baruch A. Levine<sup>6</sup> eine Reihe von Fluchwörtern, wodurch die Zuhörer Bileams gegen ihn gestimmt wurden, doch bleibt das nur eine Hypothese. Und die Vermutung von Giovanni Garbini, daß die Kombination II an I anknüpft,<sup>7</sup> hat fast keine Zustimmung gefunden.<sup>8</sup>

Die Sprache von DAT ist nach Feststellung E. A. Knaufs als „protoaramäisch“ zu bestimmen,<sup>9</sup> mit Hans-Peter Müllers Einordnung „vor der

- 
- 3 Frankens Ansicht, daß das Gebäude ein Heiligtum war (vgl. H. J. Franken, „Texts...“, 422), wurde von Robert Wenning und Erich Zenger durch die Absenz jeglicher archäologischer Unterstützung widerlegt (vgl. R. Wenning – E. Zenger, „Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum?: Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ‘Allā“, *Zeitschrift für Althebraistik* 4, 1991, 171-193: 180-181).
  - 4 Vgl. Manfred Weippert, „The Balaam Text from Deir Alla and the Study of the Old Testament“, in: Jacob Hoftijzer – Gerrit Van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E. J. Brill 1991, 151-184: 177-178.
  - 5 Zum erstenmal wurden zwölf Kombinationen publiziert in: J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 173-178.
  - 6 Baruch A. Levine, „The Deir ‘Alla Plaster Inscriptions“, *Journal of the American Oriental Society* 101, 1981, 191-205; vgl. Jacob Hoftijzer, „Aramäische Prophetien“, in: Otto Kaiser (ed.), *Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* II, Gütersloh: Mohn 1986-1991, 138-148: 139.
  - 7 Giovanni Garbini, „L’iscrizione di Balaam Bar-Beor“, *Henoch* 1, 1979, 166-188; vgl. Hans-Peter Müller, „Die aramäische Inschrift von Deir ‘Alla und die älteren Bileam-Sprüche“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 94, 1982, 214-244: 231.
  - 8 Vgl. André Lemaire, „La disposition originelle des inscriptions sur plâtre de Deir ‘Alla“, *Studi epigrafici e linguistici* 3, 1986, 79-93.
  - 9 Ernst A. Knauf, Rez. [Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Allā*, Chico: Scholars Press 1985], *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins* 101, 1985, 187-191: 191; ders., *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins), Wiesbaden: O. Harrassowitz 1988, 65, 313; vgl. ders., „War ‚Biblich-Hebräisch‘ eine Sprache?“, *Zeitschrift für Althebraistik* 3, 1990, 11-23: 23 („...noch nicht Aramäisch, aber auch nicht mehr Kanaanäisch“).

Ausbildung des Kanaanäischen und des Aramäischen als weithin oppositive Systeme“.<sup>10</sup>

**Der historische Hintergrund.** Aufgrund der paläographischen Folgerungen von Gerrit Van der Kooij wurde DAT in die Zeit zwischen 750 und 650 v.u.Z. eingeordnet<sup>11</sup> – was allerdings zu spät erscheint –, andere sprechen sich für die erste Hälfte des 8. Jh. v.u.Z. aus.<sup>12</sup> Robert Wenning und Erich Zenger beim Vergleich von C<sup>14</sup>-Untersuchung des betreffenden Stratums IX, die für die Zeit um 800 v.u.Z. ( $\pm 70$  Jahre) spricht, und anderen Methoden setzen den Anfang von Stratum IX um die Wende des 10./9. Jh. v.u.Z. und das Ende spätestens in das frühe 8. Jh. v.u.Z.<sup>13</sup> Helga Weippert vermutet als Datum ante quem das Erdbeben 762 v.u.Z.,<sup>14</sup> das *Tell Dēr* 'Allā betroffen hat. Versucht man es mit dem zu identifizieren, das in der Überschrift des *Amosbuches* (1,1) erwähnt wird, geraten wir in Schwierigkeiten angesichts der Häufigkeit von Erdbeben in Palästina. Eine solche Identifizierung ist deshalb nur wenig wahrschein-

- 
- 10 Hans-Peter Müller, „Die Sprache der Texte von Tell Deir 'Allā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen: Mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbalklassen“, *Zeitschrift für Althebraistik* 4, 1991, 1-31: 4. Vgl. auch M. Weippert, „The Balaam Text...“, 158-164. Zur Diskussion vgl. H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 215-216. Zum Verhältnis zur Nordarabien vgl. Edward Lipinski, „The Plaster Inscription from Deir 'Allā“, in: ders., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* II, (Orientalia Lovaniensia analecta 57), Leuven: Peeters 1994, 103-170.
- 11 J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 96; vgl. André Caquot – André Lemaire, „Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 94, 1984, 214-244: 214; Hans-Peter Müller, „Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir 'Allā“, in: Jacob Hoftijzer – Gerrit Van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Allā Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E. J. Brill 1991, 185.
- 12 Joseph Naveh, „The Date of the Deir 'Allā Inscription in Aramaic Script“, *Israel Exploration Journal* 17, 1967, 256-258; Baruch A. Levine, „The Balaam Inscription from Deir 'Allā“, in: Joseph Aviram et al. (eds.), *Biblical Archeology Today: Proceeding of the International Congress of Biblical Archeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1985, 326-339; Helga Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit: Handbuch der Archäologie. Vorderasien* II,1, München: O. Beck 1988, 626-627; H.-P. Müller, „Die Sprache der Texte...“, 2-3; Gerrit Van der Kooij, „Book and Script at Deir 'Allā“, in: Jacob Hoftijzer – Gerrit Van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Allā Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E. J. Brill 1991, 249-257; J. Hoftijzer, „Aramäische Prophetien...“, 139.
- 13 R. Wenning – E. Zenger, „Heiligtum ohne Stadt...“, 186-187; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 176-180; H.-P. Müller bestreitet das nicht (vgl. „Die Funktion...“, 185, A. 2).
- 14 H. Weippert, *Palästina...*, 626.

lich, obwohl auch nicht völlig ausgeschlossen, da das Erdbeben als eine Orientierungszeitangabe im *Amosbuch* überhaupt erwähnt ist.

*Tell Dēr 'Allā* stand in der Zeit des israelitischen Königtums neun Jahrzehnte unter der Herrschaft des Königs in Samaria, als der Usurpator Jehu (845-818 v.u.Z.) das Ostjordanland verloren hat, das der aramäische König Hasael nach 838 v.u.Z. annektierte. Israel hat dort seine Macht in einem nicht ganz klaren Umfang erst durch Jerobeam II. (787-747 v.u.Z.) nach einigen Erfolgen seines Großvaters Joahas (818-802 v.u.Z.) und seines Vaters Joasch (802-787 v.u.Z.) erneuert. (Später wurde das Ostjordanland seit 733 v.u.Z. durch Tiglatpileser III. [745-727 v.u.Z.] zur assyrischen Provinz *Gal' ad.*) Ist die Entstehung von DAT in die Zeit des Königs Jerobeam II., bzw. seiner jehudischen Vorgänger einordnen?

**Zum Inhalt der Inschrift.**<sup>15</sup> Die Inschrift läßt sich grundsätzlich in die Rahmenerzählung (Z. 1-4) und die eigene Rede Bileams (ab Z. 5) aufteilen. Bileam taucht schon in der Überschrift (die mit roter Tinte statt schwarzer aufgezeichnet ist) auf, die freilich nur beschädigt erhalten geblieben ist: [ SPJR].BL'JM].BR B'JR.'Š.H ZH.'LHN „Inschrift“<sup>16</sup> über Bileam, Beor's Sohn, den Götterseher“<sup>17</sup> (Z. 1). Schon danach ist über DAT als Ganzes als über einen Visionsbericht zu sprechen.

Unmittelbar nach der Überschrift ist der Gegenstand der Vision angeführt: *h' wj'tw . 'lwh . 'lhn . bljlh* „zu dem kamen die Götter in der Nacht“. Deshalb kann man die Vision als eine *theophanische* Nachtvision<sup>18</sup> bezeichnen, und den ganzen Text angesichts der nächsten Schilderung als einen Visionsbericht, wie dies auch aus dem Alten Testament bekannt ist, dort eher poetisch. Er hebt sich auffallend von den Mari-Briefen ab –

15 Zur Transliteration und Übersetzung von DAT vgl. bes. Helga Weippert – Manfred Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift von Tell Deir 'Allā“, *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins* 98, 1982, 77-103: 83, 102-103; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 153-158; H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 216-219; sonst vgl. J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 172-173, 179-180 u.a.

16 Die Übersetzung mit „Buch“ (J. Hoftijzer, „Aramäische Prophetien...“, 139; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 166; vgl. vereinzelte Stelle *Nah* 1,1) ist inadäquat. Manche stellen an Anfang das Demonstrativpronomen *ZNH* „dies (ist)“; vgl. G. Garbini, „L'iscrizione...“, 172-173; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 153, 155; H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 153.

17 Obj. gen. oder Nomen rectum? Für die zweite Möglichkeit sprechen die alttestamentliche Ausdrücke wie *n'bi'ê jhw* „die Propheten Jahwes“ (*1 Kö* 18,4.13); *n'bi'ê habba'al* „die Propheten Baals“ (*1 Kö* 18,19.22.40; *2 Kö* 10,19); *n'bi'ê hā'šērā* „die Propheten Ascheras“ (*1 Kö* 18,19). Vgl. J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 184. H.-P. Müller entscheidet sich dagegen für die erste Variante und verweist auf *mah'zê saddaj* in *Num* 24,4.16 (vgl. „Die aramäische Inschrift...“, 219). Darüber hinaus spricht dafür auch der Plural *'lhn*.

18 Man kann auch an die Inkubation denken.

durch den kollektiven Adressat des Wortes Bileams, durch die Erwähnung der Teilnahme Bileams an der göttlichen Ratsversammlung (was aus Mesopotamien, Ugarit oder von der Phönizier bekannt ist; zum Alten Testament s.u.) und ebenfalls durch den Inhalt der prophetischen Botschaft.

Diese Botschaft ist an die göttliche Ratsversammlung gebunden und zugleich an den Auftrag, den El als sonst im Hintergrund stehendes Haupt des Pantheons (als solcher hat El schon in Ugarit eine längere Tradition) den Göttern erteilt (Z. 2).<sup>19</sup> Schon im einleitenden Teil des Berichtes steht vermutlich eine thematische Zusammenfassung als ein göttliches Wort, dessen Wortlaut äußerst umstritten bleibt,<sup>20</sup> doch dessen grundsätzlicher Charakter aus der Nennung von El (nur hier) hervorgeht.

Im folgenden wird davon erzählt, wie Bileam morgens, nachdem er aufgestanden ist, fastet und weint und emphatisch die Adressaten der Botschaft – „Leute“ *‘mm*<sup>21</sup> – herbeiruft (Z. 3f).<sup>22</sup> Das muß einerseits eine Reaktion auf den ungünstigen Inhalt des göttlichen Wortes bedeuten, doch zugleich hat seine Klage nicht nur eine affektive Prägung, sondern auch die rituelle Bedeutung der Selbsterniedrigung, wodurch Bileam sich an die Seite der Zuhörer und befürwortenden (s.u.) Götter stellt.<sup>23</sup>

Die Frage seiner Zuhörer, warum er fastet und weint, beantwortet Bileam mit der Aufforderung zum Platznehmen, um dann mit seiner Rede

- 19 Zum Text vgl. André Caquot – André Lemaire, „Les textes araméens de Deir ‘Alla“, *Syria* 54, 1977, 189-208: 194-195; Peter Kyle McCarter, „The Balaam Texts from Deir Alla: The First Combination“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 239, 1980, 49-60: 52; Mathias Delcor, „Le texte de Deir ‘Alla et les oracles bibliques de Bala’am“, in: John A. Emerton (ed.), *Congress Volume Vienna 1980*, (Vetus Testamentum Studies 32), Leiden: E. J. Brill 1981, 53; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 84.
- 20 H. Weippert – M. Weippert („Die ›Bileam-Inschrift...“, 83,103): „ein jeder wird gemacht werden ohne ... zu ... [...]“ (vgl. die Übersicht der früheren Vorschläge auf der Seite 85). P. K. McCarter („The Balaam Texts...“, 51): „let someone make a [...] hereafter, so that [what] you have he[ar]d may be se[en]“. J. Hoftijzer („Aramäische Prophetien...“, 140): „Eine Glut, die nicht löscht, will ich anzünden, ein Feuer, das nicht...“. M. Weippert selbst resigniert später angesichts der Sachlage bezüglich einer klaren Lösung („The Balaam Text...“, 155, A. 17).
- 21 M. Weippert, „The Balaam Text...“, 168; vgl. Varianten: *’lqh* „Onkel“ (J. Hoftijzer, „Aramäische Prophetien...“, 140); die Eigenname *Eliqā* (H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam-Inschrift...“, 86-87) – hier mußte man noch einen zweiten Namen voraussetzen, weil Bileam mehrere Menschen anspricht.
- 22 Diese Situation hat ihre biblischen Parallelen in *1 Sam* 1,7-8; 11,4-5; *2 Kö* 8,11-12. Die Klage kann auch Aufmerksamkeit der Gottheit erwecken; vgl. *Gen* 21,16-17; in *Keret-Epos*: Krt A I 26-42.
- 23 Vgl. Ernst Kutsch, „Trauerbräuche und ‚Selbstminderungen‘ im Alten Testament“, in: ders., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, ed. Ludwig Schmidt, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 168), Berlin – New York: Walter de Gruyter 1986, 78-95.

zu beginnen, die den Hauptteil der Inschrift mit seiner ausführlichen, auf die Offenbarung zurückgehenden Botschaft, bildet.

In der Vision tritt als einzige göttliche Einzelperson die Göttin Šagar auf,<sup>24</sup> die den versammelten (Verbum *j-h-d*;<sup>25</sup> Z. 5) Göttern Šdjn (Z. 6) begegnet. J. Hoftijzer vermutet, daß Šdjn die zornige Šagar von einer Unheilsverursachung abzubringen versuchten,<sup>26</sup> nach H. und M. Weippert beklagen sich die Götter über Folgen des von Šagar verursachten Unheils und bitten sie: „und grolle nicht ewig“.<sup>27</sup> Der göttliche Zorn droht nämlich mit einer kosmischen Chaotisierung: mit Regenstrom,<sup>28</sup> dunklen Wolken und Finsternis. Das evoziert ein altertümliches Mythologumenon über das drohende globale Unheil, das die Götter zu limitieren bestrebt sind (vgl. *Atrahasis*.<sup>29</sup> und *Gilgames-Épos*.<sup>30</sup>). Gleichfalls bekräftigen die Götter dadurch ihre Bitte, daß sie die schon eingetretenen Folgen des göttlichen

24 Der Name Šgr ist aus Ugarit bekannt (*RS* 24.643 = *KTU* 1.148.30-31 und *CTA* 5,III,16-17), sowie als theophores Element im Personennamen 'abšgr „Diener von Šagar“ (vgl. Frank L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, [Studia Pohl 8], Rom: Biblical Institute Press 1972, 163). Der Rekonstruktion in Z. 14 „Šagar und Aštar“ entspricht šegar 'lāpākā wš' ašr' rōt šō' nākā „der Wurf deiner Rinder und der Zuwachs deines Kleinviehs“ in *Deut* 7,13 (vgl. 28,4.18.51), was eine konventionelle, doch nicht gesicherte Übersetzung darstellt, weil šægær und 'aštarōt ursprünglich appellative Götternamen sind wie in DAT. Nach J. Hoftijzer u.a. war Šagar für die Fruchtbarkeit der Tiere zuständig (vgl. J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 273-274; J. Hoftijzer, „Aramäische Prophetien...“, 145; G. Garbini, „L'iscrizione...“, 181; Hans-Peter Müller, „Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 94, 1978, 56-67: 64, A. 48; ders., „Die aramäische Inschrift...“, 229-230 u.a). Andere vermuten die Sonnengöttin Šamš (vgl. A. Caquot – A. Lemaire, „Die aramäische Inschrift...“, 201; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 170); P. K. McCarter die Unterweltgöttin (vgl. „The Balaam Texts...“, 53). Beziehung der Göttin zu El ist unklar.

25 Nach H. und M. Weippert: tG-Stamm *jhd* (vgl. H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift...“, 87; vgl. auch P. K. McCarter, „The Balaam Texts...“, 53; B. A. Levine, „The Deir 'Alla...“, 196).

26 J. Hoftijzer, „Aramäische Prophetien...“, 141-142, 145.

27 Vgl. M. Weippert, „The Balaam Text...“, 157 mit A. 23. Angesichts der schwierigen Lesbarkeit und Interpretation ist auch nicht ganz ausgeschlossen, daß sie sich über das nächste Unheil mit Šagar verständigen.

28 Aus „Du magst die Riegel des Himmels zerbrechen“ (I,8) folgt die Drohung, daß das überhimmlische Meer herausgelassen wird und eine Flut erzeugt. Vgl. *Gen* 7,11; *Jes* 24,18-19; *Ps* 78,23-24 und dazu A. Caquot – A. Lemaire, „Les textes...“, 196-197; H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift...“, 83, 92; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 154, 157, 171.

29 Vgl. Wilfred G. Lambert – Allan R. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of Flood*, Oxford: Clarendon Press 1969, 138-145.

30 Vgl. James B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press 1969, 93-95.

Zornes,<sup>31</sup> die ein Chaos in der Natur hervorrufen, schildern: die Schwalben<sup>32</sup> haben den Adler geschmäht (Z. 7-8), auf der Weideplätze haben die Hasen die Schafe ersetzt (Z. 9). Leider ist ein großer Teil des Textes gegen Ende stark beschädigt und außerdem ist die Bestimmung der Tierbezeichnungen in den semitischen Sprachen unsicher. Allgemein darf man sagen, daß hier die Tiersymbolik mit der Rede über eine Katastrophe verschmolzen ist, die die Situation des Menschen sowie die Ordnung in der Tierwelt umwälzt.<sup>33</sup> Entsprechende Bilder aus der sozialen Sphäre stehen im Alten Testament für die göttliche Strafe (*Jes* 3,1-5; *Zeph* 1,3), gegebenenfalls für das Unrecht (*Am* 6,12).<sup>34</sup> Ebenso die allgemein bekannte Gegenüberstellung von Licht und Finsternis ist auch in der alttestamentlichen Prophetie belegt (*Am* 5,20).

Wenn also nach der Botschaft Bileams ein Unheil drohte, ist es wirklich eindrucksvoll, obschon sich das nicht wortwörtlich zu nehmen läßt, daß die Inschrift in Ruinen gefunden wurde, die nach einem großen Erdbeben übriggeblieben sind. Warum wurden die Worte Bileams auf die Wand aufgezeichnet? Jedenfalls wurde Bileam in Ehre gehalten und seine Worte konnten als eine Erinnerung an die schwierigen Zeiten gelten und/oder als eine Warnung für die Menschen, die in DAT als *qb'n* „Feinde“<sup>35</sup> und *grj.š[gr...]* „Šagars Gegner“ (im Sinne „Prozessgegner“;<sup>36</sup> Z. 10-11) angesprochenen werden. Was die Bedeutung des Ganzen betrifft, muß man sich mit nicht ganz gesicherten und allgemeinen Feststellungen begnügen: Angesichts der Klage Bileams über den göttli-

- 
- 31 Angesichts der einleitenden Partikel *kj*, gleich nach der Anforderung der Götter (vgl. H. Weippert – M. Weippert, „The Balaam Text...“, 93; und weiter H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 218, 224-225; ders., „Die Funktion...“, 188 mit A. 16).
- 32 Vgl. H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift...“, 94; H.-P. Müller, „Die Funktion...“, 199-200. In *Jer* 11,11 steht die Schwalbe im Gegenteil für die Ordnung.
- 33 Die Tiere dürften verschiedene Bedeutungen repräsentieren: die Heuschrecken sind im Alten Testament mehrmals erfahrungsgemäß ein Bild für eine Katastrophe (*Ex* 10,12-19; *Jes* 33,4; *Joel* 1,4 u.a.); Helmer Ringgren weist auf Funktion der Vögel als Unheilsboten hin (vgl. Helmer Ringgren, „Balaam and the Deir ‘Allā Inscription“, in: Alexander Rofé – Yair Zakovitch (eds.), *Isac Leo Seeligman Volume: Essays on the Bible and the Ancient World III: Non-Hebrew Section*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1983, 93-98, bes. 95-96). Es muß sich aber nicht immer um ein gegenmenschliches Element handeln (wie hier H.-P. Müller der Tiersymbolik zuerkennt; vgl. „Die Funktion...“, 203-204).
- 34 Zur ägyptischen Parallele vgl. Jo Ann Hackett, *The Balaam Text form Deir ‘Allā*, (Harvard Semitic Monographs 31), Chico: Scholars Press 1984, 75.
- 35 Die Wurzel *q-b-‘* „berauben“; vgl. *Pr* 22,23; *Mal* 3,8.9, und dazu H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 228 mit A. 84; weiter vgl. Mitchell Dahood, *Rez.* (J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*), *Biblica* 62, 1981, 124-127: 126.
- 36 J. Hoftijzer – G. Van der Kooij, *Aramaic Texts...*, 211-212; H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift...“, 98; H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 228-229 und A. 85.



chen Entschluß ist ein abschließendes Happyend kaum zu erwarten. Höchstens eine partielle Minderung des Unheils oder sogar ein Scheitern der göttlichen Fürbitte angesichts des (religionsgeschichtlich gar nicht befremdlichen) Gegensatzes zwischen der Göttin und den beschuldigten Menschen.

### Das hebräische Bild Bileams

Mit der biblischen Bileam-Erzählung geraten wir gleich in eine ganz andere Perspektive: hier haben wir keine schwer lesbaren Bruchstücke vor Augen, sondern eine breit angelegte Erzählung, die Spuren eines langen Traditions- und Überlieferungsprozesses trägt. Angesichts DAT drängen sich die Fragen auf: Wer war eigentlich dieser Bileam als ein Prophet? Und warum wird über ihn im Alten Testament erzählt? Vorausgeschickt sei, daß die behandelte Erzählung nicht aus der Tradition der hebräischen Prophetie hervorging, obwohl Bileam religionsgeschichtlich in die Prophetiegeschichte gehört und in den Zusammenhang mit der hebräischen Prophetie gestellt werden soll, sondern aus der Volksüberlieferung, die von einer weitgehenden literarischen Tätigkeit aufgenommen wurde, die ihrerseits auch die prophetische Tradition aufgegriffen hat.<sup>37</sup>

**Zum Kontext.** Von Bileam ist im Alten Testament mehrmals die Rede (s.u.), wobei den Grundbeleg das Buch *Numeri* 22-24 bietet. Diese Erzählung enthält zwar mehrere Anknüpfungspunkte, durch die sie mit dem weiteren Kontext im Buch verknüpft ist, doch mit ihrer Thematik und auch mit ihrem Umfang stellt sie einen eigentümlichen Korpus unter anderen Überlieferungen über die Wüstenwanderung Israels dar, der ursprünglich mit ihnen nichts zu tun hatte, vgl. 22,5bβ *w<sup>e</sup>hû' jōšēb mimmulî* „und es [d.h. Israel] siedelt mir gegenüber“.<sup>38</sup> Es ist durchaus möglich, daß der Ursprung der biblischen Tradition unter den *ostjordanländischen* Israeliten<sup>39</sup> zu suchen ist, während später der einst im Ostjordanland auf-

37 Ähnlich, wie es Martti Nissinen bemerkt, lassen sich die Parallelen der assyrischen Prophetie vielmehr in den geschichtlichen Büchern und im Psalter als in den prophetischen Schriften finden (vgl. „Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung“, in: Manfred Dietrich – Oswald Loretz [eds.], *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica: Festschrift für Kurt Berghof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, [Alter Orient und Altes Testament 232], Kevelaer: Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 217-257: 249).

38 Vgl. Martin Noth, *Numeri*, (Das Alte Testament Deutsch 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>4</sup>1982, 152.

39 Vgl. Philip J. Budd, *Numbers*, (Word Biblical Commentary 5), Dallas: Word Books 1998 (CD-ROM) z. St.

tretende Seher Bileam zum Anlaß wurde den Eintritt Israels in das „verheißene Land“ narrativ zu markieren.

**Zur Überlieferung und ihrer Bearbeitungen.** Eine lange und bisher nicht abgeschlossene Diskussion wird über die Entstehung und Datierung der Bileam-Erzählung geführt, die in dieser Hinsicht zu den am schwierigsten erforschbaren narrativen Texten des Alten Testaments zählt.

Der Stoff selbst ist gewiß sehr altertümlich (s.u.), doch die Überlieferung wurde mehrmals bearbeitet, und zwar besonders seit etwa dem 6. Jh. v.u.Z. (angesichts einiger Hinweise, die in den Büchern *Genesis* und *Exodus*, in den Geschichten über die frühen Monarchien, in den prophetischen Überlieferungen verstreut sind)<sup>40</sup> bis in die hellenistische Zeit. Weil sie dazwischen besonders auf die Überlieferungen des Pentateuchs bezogen wurde, gehört sie zu den Traditionen über die Vorgeschichte Israels. Durch die späte Datierung der Bearbeitungen läßt sich allerdings der altertümliche Ursprung nicht bestreiten: die Erzählung enthält einige archaische Elemente, und außerdem muß man fragen, wie sonst die Gestalt Bileams in der hebräischen Tradition und darüber hinaus in so günstigem Licht in einem großen zeitlichen Abstand von DAT von sich aus auftauchen würde?<sup>41</sup> Zu den jüngsten Elementen des Textes gehören die sogenannten Völkersprüche (die Sprüche gegen Feinde Israels) in 24,20-24, die auf die Zeit der seleukidischen Herrscher in Palästina (312-129 v.u.Z.)<sup>42</sup> hinweisen. Etwas älter kann die Bearbeitung sein, zu der die Eselin-Episode in 22,22-35<sup>43</sup> und einige kleinere

40 In der neueren Forschung wird auf die Ansetzung der literarischen Bearbeitung in die königliche, und um so mehr in die frühe königliche Zeit weitgehend verzichtet (vgl. Martin Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, [Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 67], Zürich: Theologische Verlag 1981, 65-70; Stefan Timm, *Moab zwischen den Mächten: Studien zu historischen Denkmälern und Texten*, [Ägypten und Altes Testament 17], Wiesbaden: O. Harrassowitz 1989, 148-149; M. Weippert, „The Balaam Text...“, 175).

41 DAT schließt auch den Ursprung der hebräischen Bileam-Tradition in der Zeit des Königtums Davids (10. Jh. v.u.Z.), worauf sich das Wort 24,15-19 rückblickend bezieht (vgl. Klaus Seybold, „Das Herrscherbild des Bileamorakels Num. 24,15-19“, *Theologische Zeitschrift* 29, 1973, 1-19: 3).

42 Vgl. M. Noth, *Numeri...*, 169; P. J. Budd, *Numbers...*, z. St.

43 Über die Episode als einem späten Implement herrscht ein breiter Konsensus: M. Noth vermutete, daß die Episode „muß aus einer anderen, vermutlich älteren und von J unbesehenen Version der Bileamgeschichte stammen...“ (*Numeri...*, 157); Walter Groß schreibt sie einer selbstständigen Tradition zu (*Bileam: Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24*, [Studien zum Alten und Neuen Testament 38], München: Kösel 1974, 13-147; weiter vgl. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist...*, 65; Ludwig Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung“, *Biblische Zeitschrift* 23, 1979, 234-261: 234; Christoph Levin, *Der Jahwist*, [Forschungen zur Religion und

Ergänzungen (zumindestens 22,40b; 24,1.2b) gehören und die dem Seher Züge eines Weissagers, der zum Dienst für Jahve schrittenweise überwältigt wird, zugesprochen hat.

Daß die Bileam-Geschichte noch grundsätzlichere Bearbeitungen erfahren hat, läßt sich durch eine ganze Reihe von Merkmalen feststellen (einige hier nicht genannte sollen auch später durchgängig erwähnt werden): Die vorliegende Erzählung ist als hebräische Geschichte zu lang, übersättigt von verschiedensten Motiven und voll von formalen sowie sachlichen Spannungen. Dazu einige Beispiele:

Das Profil Bileams wird so verschieden entworfen (Seher, Weissager, verschiedene Offenbarungsweisen), daß es sich nicht alles auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt. Der moabitische König Balak, sein Klient, bringt im ganzen vier Opfer dar, um die Verfluchung Israels zu erzielen (davon zweimal vor dem ersten Wort Bileams). Und die Anweisungen Bileams zum Opfern (vgl. 23,1.2a<sup>44</sup> und V. 29.30b; weiter vgl. V. 4b und dagegen V. 14, wo Balak das Opfer von sich aus darbringt) müssen jünger als das Motiv der Opferhandlung Balaks selbst sein. Augenfällig ist auch die Differenz zwischen Kap. 22 und den folgenden Kapiteln mit ihrer unterschiedlichen Sprachmitteln und einer Verlangsamung der Erzähldynamik. Nachdem freilich Balak von Bileam verlangt (*Num* 23,25), daß er verstumme, erscheint die Verbindung mit der folgenden Fortsetzung als künstlich<sup>45</sup> oder mindestens die zweimalige Unterbrechung des Auftretens Bileams durch Balak als konkurrierend (darüber hinaus fehlt vor dem vierten Wort Bileams eine narrative Einführung).

Die ältere sowie stärkere ist die besonders durch Julius Wellhausen<sup>46</sup> angeregte und auf der Quellentheorie fußende Konzeption, die auch hier

---

Literatur des Alten und Neuen Testament 157], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 387/388; Otto Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments I: Die erzählende Werke*, Gütersloh: Mohn 1992, 64; René Vuilleumier, „Bileam zwischen Bibel und Deir ‘Alla“, *Theologische Zeitschrift* 52, 1996, 150-163: 154; u.a.

44 In 23,2b wurden sehr spät noch die Namen Balaks und Bileams ergänzt, die in Septuaginta fehlen. Hinsichtlich V. 4 ist es konsequent.

45 Vgl. Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Walter de Gruyter <sup>4</sup>1963, 110-111, 349-350; Bruno Baentsch, *Numeri*, (Handkommentar zum Alten Testament Abt. 1: Die historischen Bücher 2, Theil 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1903, 604, 611; M. Noth, *Numeri...*, 164.

46 J. Wellhausen, *Die Composition...*, 109-111, 347-352. Von den neueren Arbeiten vgl. L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 234-261; P. J. Budd, *Numbers...*, z. St.; Hans-Jürgen Zobel, „Bileam-Lieder und Bileam-Erzählung“, in: Erhard Blum – Christian Macholz – Ekkehard W. Stegemann (eds.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, (FS Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, 141-154; Josef Scharbert, *Numeri*,

eine jahvistische und eine elohistische Erzählung unterscheidet. Doch insbesondere dank einer umfangreichen Monographie von Walter Groß (mit ihrer „Ergänzungshypothese“) werden solche Lösungen bestritten.<sup>47</sup> Ist es nicht vielmehr angemessen mit einer „Redaktionsgeschichte“ oder besser gesagt mit einer „Bearbeitungs-, Fortschreibungs- und Ergänzungsgeschichte“ des Textes zu rechnen, und zwar in einem nicht strikt sukzessiven Sinne? Da die Erforschung des ganzen Entstehungsprozesses in die Sphäre der Pentateuch- und nicht der Prophetieforschung gehört und wir hier keine literar- oder redaktions-kritische Studie anbieten wollen, bleiben wir bei der Feststellung dessen, was für die biblische Bileam-Tradition unabdingbar und deshalb auch das ursprünglichste ist, und der klar sich von dem Kontext abhebenden jüngsten Elementen.

**Zum historischen Hintergrund.** Obwohl die Verschriftung der Bileam-Erzählung nicht in dieselbe Zeit wie DAT anzusetzen ist, bewährt sie auch bei ihrer Bearbeitungen Bezüge auf die historische Situation des Königiums Israels, dessen Gegner und Konkurrent das *selbständige* moabitische Königium ostens von dem Toten Meer war. Im 10. Jh. v.u.Z. wurde es von David unterworfen und bis zum Tode des israelitischen Königs Achab (852 v.u.Z.; vgl. *1 Kö* 1,1) war es ein Vasalstaat der Israeliten.<sup>48</sup> Leonhard Rost hat zurecht bemerkt, daß Balak keine militärische Operation plant und sich vielmehr nur auf die Macht des Fluches verläßt. Umstritten ist dagegen, daß die Erzählung aus der Zeit des jüdischen Königs Josia (639-609 v.u.Z.) stammt, da der assyrische Druck nachgelassen und Josia seine Macht in das Ostjordanland ausgedehnt hatte.<sup>49</sup>

---

(Die Neue Echter Bibel 27), Würzburg: Echter 1992, 88-102; Horst Seebass, „Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107, 1995, 409-419.

47 W. Groß, *Bileam...* (mit Zusammenfassung der früheren Forschungen); weiter vgl. Herbert Donner, „Balaam Pseudopropheta“, in: H. Donner et al. (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, (FS Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977, 112-123; Alexander Rofé, „*The Book of Balaam*“ (*Numbers* 22:2 – 24:25): *A Study in Methods of Criticism and the History of Biblical Literature and Religion. With an Appendix: Balaam in the Deir ‘Alla Inscription (Hebr.)*, (Jerusalem Biblical Studies 1), Jerusalem: Simor 1979; Ch. Levin, *Der Jahwist...*, 381-388; Hans-Christoph Schmitt, „Der heidenische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet: Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24“, in: Ingo Kottsieper et al. (eds.), *Wer ist wie du, Herr; unter den Göttern?: Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, (FS Otto Kaiser zum 70. Geburtstag), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 180-198.

48 M. Noth, *Numeri...*, 152.

49 Leonhard Rost, „Fragen um Bileam“, in: Herbert Donner et al. (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, (FS Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977, 377-387: 385.

Daraus nur kann man das jüdische Interesse an der ursprünglich israelitischen Tradition ableiten. Jedenfalls war der eigentliche Streitpunkt zwischen Moab und Israel für den Erzähler vornehmlich wohl ethnographischer und wirtschaftlicher Natur – angesichts eines Aufschwungs der israelitischen Bevölkerung im Ostjordanland (vgl. *Num* 22,5b). Zieht man dann die erfolgreiche Regierungszeit des israelitischen Königs Jerobeam II., bzw. auch die Zeit zweier seiner Vorgänger, in Betracht, so darf man nicht zwingend über die gleiche Zeit, jedenfalls aber doch über die gleiche Epoche reden, als auch DAT entstanden ist. Der moabitische König Balak ist aus keinen anderen Quellen bekannt (ähnlich wie Eglon in *Ri* 3,12-30), doch konnte er einer der Nachfolger des aus dem Alten Testament (2 *Kö* 3,4-27) sowie aus einer Stele<sup>50</sup> bekannten Königs Mescha (9. Jh. v.u.Z.) sein.

Diesem Befund entsprechen auch die Toponyma der Erzählung, obwohl sie im Einzelnen auch den Bearbeitern zuzuschreiben ist: Balak kommt Bileam vom Süden her entgegen, also aus seiner Residenz in Diban, während Bileam vom Norden herkommt. Danach gehen sie zusammen an den ansonsten unbekanntem Ort *Qirjat Hušōt* (*Num* 22,39), steigen auf *Bāmōt Ba'al* hinab – was eher nomen locale als bloß die Bezeichnung eines Kultortes (einer Höhe) bedeutet (vgl. Bet-Bamot an der Mescha-Steile Z. 27<sup>51</sup> und auch in *Num* 22,41; *Jos* 13,17).<sup>52</sup> Jedenfalls bewegen sie sich östlich des oberen Endes des Toten Meeres, wo auch die weiter genannten Berge Pisga (23,14)<sup>53</sup> und Peor (*Hirbet 'Ajūn Mūsa*; 23,28)<sup>54</sup> zu suchen sind. Es wird hier also eine geopolitische Situation vorausgesetzt, die besonders durch König Mescha entstanden ist und die unter der israelitischen Dynastie von Jehuiden fort dauerte. Mescha hat durch die Verschiebung der moabitisch-israelitischen Grenze nach Norden die Feindschaft zwischen beiden Staaten verschärft, die sonst eine Konstante in der ganzen Geschichte des Königtums Israel war (vgl. *Jes* 15-16; 25,10-12; *Jer* 48,1-47; *Ez* 25,8-11; *Am* 2,1-3; *Zeph* 2,8-11).

Nach *Num* 22,36 gehen der König und der Seher *biqšē hagbūl* „an die äußerste Grenze“ des Flusses Arnon (*Wādī el-Mōğīb*), was jedoch den dargestellten Verhältnissen nicht entspricht. Außerdem war in der Zeit des

50 James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press 1969, 320-320.

51 *Ibid.*, 321.

52 Weiter vgl. Yohanan Aharoni, *Das Land der Bibel: Eine historische Geographie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984, 351.

53 Nach *Deut* 3,27 (vgl. *Deut* 34,1; *Jos* 13,20) konnte man von hier den Jordan überschauen.

54 Zur Lokalisierung vgl. Oskar Henke, „Zur Lage von Beth Beor“, *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins* 75, 1959, 155-163.

Königtums Israel Arnon nie eine moabitische Grenze und die Formulierung in *Num* 22,36 by *'ārṇōn 'ašær biqšē hagbûl* „Arnon, der an der äußersten Grenze (ist)“ läßt sich als eine nicht geschickte Glosse bestimmen,<sup>55</sup> die versucht, die Bileam-Geschichte der vorangehenden Erzählung anzugleichen, wo Arnon Emoriter und Moabiter unterscheidet (vgl. 21,26).

**Bileams Heimat.** Es läßt sich kaum bezweifeln, daß Bileam eine legendarisierte historische Gestalt war; die Streitfrage ist dagegen, wo die Grenzlinie zwischen Legende und Geschichte liegt. Nach *Num* 22-24 wurde er vom moabitischen König als ein ausländischer Spezialist hinzugezogen. Als sein Ursprungsort ist in *Num* 22,5 *P<sup>c</sup>tôr* am Eufrat (im Alten Testament wird für Eufrat die Bezeichnung *hannāhār* „Fluß“ verwendet) erwähnt, den pflegt man mit dem nordsyrischem Ort *Pitru* am Sajur, einem Nebenfluß des oberen Eufrat etwa 20 Meilen südlich von Karkemisch, zu identifizieren.<sup>56</sup> Und im ersten Spruch Bileams wird gesagt, daß er *min 'ārām* „aus Aram“, bzw. *mēharrê qædām* „von den Bergen des Ostens“ (23,7), d.h. aus dem Gebirge im Osten Syriens gerufen wurde. Das entspricht auch der Angabe in *Deut* 23,5: *P<sup>c</sup>tôr 'ārām n<sup>a</sup>haraîm* „der aramäische Petor am Eufrat“ (vgl. *Gen* 24,10; *Ri* 3,8; *1 Chr* 19,6; *Ps* 60,2). War also Bileam ein Aramäer? Und wie ist er dann nach *Tell Dēr 'Allā* gekommen? Hat *Num* 22-24 eine Erinnerung daran bewahrt, daß Bileam aus dem Ausland ins Ostjordanland gekommen war? Seit dem 10. Jh. v.u.Z. stand Palästina in Verbindung mit den aramäischen Staaten im Norden und Nordosten und falls Bileam nicht allein auf seiner Eselin ritt, ist seine Reise aus der Ferne gut vorstellbar. In DAT deutet allerdings nichts auf einen Ursprungsort des Sehers hin und vielmehr werden hier enge Beziehungen zu den Menschen in *Tell Dēr 'Allā* bezeugt. Im Gegensatz zu der hebräischen Umschreibung seiner Heimat in *Num* 22,5bβ *'æræš b<sup>c</sup>nê 'ammô* „Land der Söhne seines Volkes“, die zu Recht als ein Einschub angesehen wird,<sup>57</sup> sprechen Samaritanus, Peschitta und Vulgata (die hier *'ammôn* lesen) über Ammoniter und manche Forscher plädieren für diese Alternative.<sup>58</sup> Obwohl damit die Strecke, die Bileam

55 Vgl. J. Maxwell Miller, „Early Monarchy in Moab?“, in: Piotr Bienkowski (ed.), *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, (Sheffield Archaeology Monographs 7), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992, 77-91: 85.

56 M. Noth, *Numeri...*, 152; Manfred Görg, „Die ‚Heimat Bileams‘“, *Biblische Notizen* 1, 1976, 24-28.

57 J. Wellhausen, *Composition...*, 346; M. Noth, *Numeri...*, 155.

58 Vgl. J. Wellhausen, *Composition...*, 347; Henry O. Thompson, „Balaam in the Bible and at Deir 'Allā“, *Biblical Archaeologist* 49, 1986, 218-219: 218; Ch. Levin, *Der Jahwist...*, 384.

hatte überwinden sollen, erheblich verkürzt wird, muß man jedoch der älteren und in der Überlieferung besser verankerten Angabe Vorzug geben.

**Zur ursprünglichen Tradition.**<sup>59</sup> Zu den ursprünglichen Motiven ist einerseits die Hochschätzung der Person Bileams zu zählen und andererseits die Feindschaft zwischen Moab und dem stärkeren Gegner Israel. Hat der historische Bileam auch ein prophetisches Wort bezüglich dieser Feindschaft ausgesprochen, das unter den Israeliten das Interesse für ihn hervorgerufen hat? Seine Worte, bei Identifizierung von Jahve mit El (s.u.), dürften auch von den Jahve verehrenden Israeliten tradiert werden. Jedenfalls gehört zu den ältesten Elementen der vorliegenden Bileam-Erzählung der (später bearbeitete) dritte Spruch Bileams (24,3-9).<sup>60</sup> Und die Erzählung mußte einfacher gestaltet sein: als eine Erzählung über den aramäischen Seher, der ein prophetisches Heilswort (oder bereits einen Segensspruch?) für Israel(iten) ausgesprochen hat, obwohl der moabitische König das Gegenteil erwartete. Den älteren Schluß der Erzählung verrät das Verbot Balaks der Fortsetzung der Rede Bileams (23,25, bzw. 24,11) und die Verabschiedung von beiden Protagonisten (24,25).

**Zur Erzählung.** Der moabitische König Balak, den Israel bange macht, sendet nach dem Seher Bileam, damit er gegen Israel einen Fluch ausstößt. Bileam empfängt dessen Boten, ihnen mitteilend, daß er zunächst eine Offenbarung von Jahve erhalten muß und erst dann ihnen Bescheid geben wird. Und darin besteht die Eigentart dieser Geschichte: einem fremden Propheten wird die Offenbarung des Gottes Israels – und noch dazu in einem fremden Land! – zuteil, als wäre er mit ihm ganz selbstverständlich vertraut. Jahve „kommt“ zu ihm bei Nacht<sup>61</sup> und verbietet ihm, mit den Boten zu Balak mitzureisen. Erst die zweite moabitische Gesandtschaft hat Zustimmung gefunden, weil Jahve dem Seher diesmal seine Anweisung zum Mitreisen gibt. Und schon daraus ist eindeutig klar, daß das letzte Wort das göttliche sein muß und nicht

59 Vgl. H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 242, A. 184: „Num 22-24 setzt eine längere außer- und innerisraelitische Traditionsgeschichte voraus.“

60 Vgl. Ch. Levin, *Der Jahwist...*, 383: „Für den ältesten Bileam-Spruch (d.h. 24,5-9) bliebe nicht viel mehr als die Einleitung V. 3.4b übrig. Man kann nur annehmen, daß der Jahwist ein älteres Orakel verdrängt hat.“ L. Schmidt hält das 3. und auch 4. Wort für einen Ausgangspunkt der ganzen Überlieferung (vgl. „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 253-254).

61 Die Wendung in *Num 22,9 wajjābō 'lōhîm* (in V. 20 + *lajlā*) kommt nur noch in *Gen 20,3* und *31,24* (+ *bal'ôm hallājilā*) vor. Jedesmal „kommt“ Jahve zu einem Nicht-Israeliten und es ist durchaus möglich, daß die Wendung in Hinsicht darauf gewählt wurde, wohl auch in dem Bewußtsein, daß es sich hier um eine aus nicht-israelitischen Traditionen genommene Redeweise handelt.

Erwartungen Balaks, wie es auch Bileam vor dem König ausdrücklich betont (22,38). Der moabitische König, als habe er das nicht zur Kenntnis genommen, bricht mit Bileam auf und bringt unterwegs einer nicht genannten Gottheit seine Schlachtopfer dar.

Darauf folgt eine Serie von Einzelszenen, die auf vier Segenssprüche Bileams hin gestaltet sind, wobei Balak und Bileam dreimal auf einen Berg hinaufsteigen, von wo sie Israel absehen können, und Balak bringt jeweils seine Ganzopfer (die mit der Huldigung der Gottheit oder mit einer Bitte verbunden sein konnten) dar: sieben Stiere und sieben Widder auf sieben neu eingerichteten Altären, als wären sie für sieben Gottheiten bestimmt.<sup>62</sup> Die Anweisungen Bileams zu diesen Opferhandlungen in 23,1.29 sind einem Bearbeiter zuzuschreiben, der sie als Opfern für Jahve, von dem Bileam seine göttliche Antwort erwartet (23,4), verstehen will. Das Opfer selbst ist in diesem Kontext keinesfalls verblüffend: auch bei der Mari-Prophetie könnte die prophetische Offenbarung mit Opfer verbunden sein (vgl. *ARM XIII 23 Z. 4-5*<sup>63</sup>). Doch so kostspielige, wahrlich königliche und darüber hinaus wiederholte Opfer lenken zu viel Aufmerksamkeit auf sich und deshalb kann dieses Element nicht einem frühen Stadium der Überlieferung angehören, als vielmehr einem Bearbeiter, der Balak für einen starrköpfig handelnden Narren hielt. Balak konnte eigentlich nie erwarten, daß der Gott Israels Bileam zur Verfluchung beauftragt – und dennoch macht er alles dafür, um das Gegenteil des Erwünschten zu erzielen (in 23,17 stellt er sogar die Frage *mah dibbær jhwh* „Was hat Jahve gesagt?“). Dazwischen reißt ihm die Geduld: nachdem er den zweiten Segensspruch gehört, verlangt er von Bileam nicht zu segnen, wenn der Seher nicht verfluchen kann (23,25).

Doch das Auftreten Bileams ist noch nicht abgeschlossen: Balak fordert ihn auf, einen anderen Berg zu besteigen und dort wird das Ganzopfer nochmals wiederholt. Hier nun tritt Bileam nicht als Seher auf, sondern als ein extatischer Prophet (24,1; vgl. *1 Sam 10,10; 19,20.23*).<sup>64</sup> Sachlich paßt das nicht in den Kontext, doch wird damit eine Steigerung erreicht: Bileam wurde nun von Jahve ganz unterworfen. So bringt er einen neuen Segensspruch vor und da darauf Balak erzürnt reagiert und Bileam wegtreibt (24,10), der Seher „muß“ noch den vierten Spruch (24,15-19) bekannt geben.

**Die Segenssprüche.** Vier Sprüche Bileams (23,7-10.18-24; 24,3-9.15-24) bilden die Bausteine des 23. und 24. Kapitels und haben für die

62 Vgl. L. Rost, „Fragen um Bileam...“, 378.

63 J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts...*, 625.

64 Vgl. P. J. Budd, *Numbers...*, z. St.



Erzählung eine retardierende Wirkung, was andererseits ihre Bedeutung hervorhebt. Außer dem dritten Spruch, der wahrscheinlich im Kern der älteste ist,<sup>65</sup> sind sie literarische Gebilde. Daß diese Sprüche zwei Paare bilden, ist daran zu merken, daß beide Paare zu einem anderen Teil der Geschichte gehören, und daß sich das erste im Gegensatz zum zweiten auf die Erzählung bezieht, für die es auch verfaßt worden ist.<sup>66</sup>

Für beide Paare ist jeweils auch ein Grundthema spezifisch, wobei alle Sprüche Bezug auf die Überlieferungen des Buches *Genesis* nehmen und so ist die Rede über Israel im Sinne der Segensprüche für die Patriarchen, besonders insofern, als sie sich auf die Vermehrung der Nachkommenschaft bis zum Volkwerden konzentrieren – und Bileam das nur bestätigt (vgl. bes. 22,12). Im Bezug auf die Zukunft geht es um *vaticinia ex eventu*.

Der Verfasser *des 1. und 2. Spruches* hat den in Wohlstand lebenden Israel vor Augen: „Wer könnte zählen den Staub Jakobs und der Zahl nach den vierten Teil Israels?“ im ersten Spruch (23,10a) bezieht sich auf den Segen für Abraham in *Gen* 13,14b-16 (vgl. bes. V. 16); „Er duckt sich, er legt sich nieder wie ein Löwe und wie eine Löwin. Wer will ihn aufstören?“ im dritten Spruch (24,9a; vgl. 23,34 in dem zweiten Spruch) wurde aus dem Jakobssegens *Gen* 49 (vgl. bes. V. 9b)<sup>67</sup> aufgenommen; die Segensformel<sup>68</sup> in *Num* 24,9b erinnert an *Gen* 12,3ac; 27,2bß und wird in der Bileam-Erzählung variiert (in 22,6 im Munde Balaks; im Gotteswort 22,12 ist das Gesegnetsein Israels schon gegeben und eine Verfluchung des Volkes ist damit im Voraus ausgeschlossen; vgl. auch 23,11.20.25; 24,10).

*Der 3. und 4. Spruch* laufen vor allem auf die Idee des davidischen Königtums hinaus:<sup>69</sup> „Es tritt hervor ein Stern aus Jakob, und ein Zepter erhebt sich aus Israel“ im vierten Spruch (24,17), erinnert wieder an den Jakobssegens (vgl. *Gen* 49,10) und in der Verheißung des Sieges über Edom (24,18) wird *Gen* 25,23; 27,40a aufgenommen. Im dritten und vierten Spruch geht es um *vaticinia ex eventu*, die die Wiederherstellung des Davidischen Königtums auch mit Überwältigung der Gegner aus der Zeit

65 Das sieht man u.a. daran, daß der zweite Spruch den dritten voraussetzt und der vierte als eine Parallele zu dem dritten entstanden ist.

66 Das behauptet M. Noth für den ersten Spruch (vgl. *Numeri...*, 160; sonst Ch. Levin, *Der Jahwist...*, 388).

67 Vgl. L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 253.

68 Nach Gerhard von Rad könnte diese Formel im Kult verankert sein (vgl. *Das erste Buch Mose – Genesis*, [Das Alte Testament Deutsch 2], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>10</sup>1976, 133).

69 Z.B. die Unterwerfung von Moab und Edom (24,17bß.18a) ist bezeichnend für die Königszeit Davids.

Davids ankündigen: Agag und die Amalekiter (*Num* 24,7by; *1 Sam* 30; vgl. *2 Sam* 10,1-11; 11,16-27; 12,26-31), Moab (*Num* 24,17bcα; *2 Sam* 8,2) und Edom (*Num* 24,18αα; *2 Sam* 8,13-14), jedoch nicht in einem eschatologischen Sinne, wie man manchmal annimmt.<sup>70</sup> Die Rede über den König entspricht der israelitischen/judäischen Königsideologie, deren Vorbilder vor allem in Ägypten<sup>71</sup> zu suchen sind. (Zu den anderen Bezügen vgl. 23,9 und *Deut* 33,28; *Num* 23,22 und *Deut* 33,17).

An den vierten Spruch sind noch in 24,20-24 drei Völkersprüche angefügt – anscheinend der jüngste Bestandteil der ganzen Überlieferung, weil hier der Fall der Seleukiden, für die Assur als Symbol dient (24,24b),<sup>72</sup> vorausgesetzt wird. Auch gattungsgemäß heben sie sich von der anderen Sprüche ab und mit der Rivalität zwischen Israel und Moab haben sie gar nichts zu tun.<sup>73</sup>

Der Segen (Wurzel *b-r-k*) verbindet in der Bileam-Erzählung den Inhalt der Sprüche mit ihrem Sprecher und auch die Sprüche mit der Erzählung. Diese Verbindung von Bileam und Segen könnte schon in einem relativ frühen Stadium der hebräischen Tradition entstanden sein. Und doch paßt sie nicht zu dem Seher Bileam, weil der Segen vielmehr in die allgemeine Religiosität, zeitweise auch in die kultische Praxis, als in die prophetische Rede gehört (für die hebräische Prophetie der königlichen Zeit spielt der Segen gar keine Rolle und bei den späteren Propheten hatte er nur eine Randstellung). Wo liegt dann eine Verbindungslinie zwischen der Prophetie und dem Segen? Das religiöse Phänomen Segen hat in einer spezifischen Redeweise ihre Entsprechung: im häufigen Vorkommen von Jussivform des Verbuns, die den Wunsch auszudrücken kann, und in den formelhaften Wendungen. Inhaltlich möchte der Segen jemanden „mit Lebenskraft ausrüsten“,<sup>74</sup> was die Ethymologie des griechischen *eulogō* oder des lateinischen *benedicō* nicht ausdrücken vermag. Und dieses

70 H.-Ch. Schmitt bezeichnet Bileam als einen „apokalyptischen Seher der eschatologischen Zukunft“ (vgl. „Der heidenische Mantiker...“, 186).

71 Vgl. Jean de Savignac, „Théologie pharaonique et Messianisme d'Israël“, *Vetus Testamentum* 7, 1957, 82-90: 84.

72 Vgl. M. Noth, *Numeri...*, 169.

73 Genannt sind: die nomadische Amalekiter aus Südpalästina (vgl. John Sturdy, *Numbers*, [Cambridge Bible Commentary / New English Bible], Cambridge: Harvard University Press 1972, 180), Keniter vom Südosten der judäischen Gebirge (V. 21-22) und weiter in V. 24 „Assur“ (ein Ausdruck für die Seleukiden, vgl. M. Noth, *Numeri...*, 169; P. J. Budd, *Numbers...*, z. St.) und „Eber“ (Hebräer?, vgl. *Gen* 10,21-25, und dazu P. J. Budd, *Numbers...*, z. St.) die von Kittim besiegt werden sollen, d.h. von einem Mittelmeervolk, das man mit M. Noth der Makedoner aus der Zeit von Alexander der Große identifizieren kann (vgl. *Numeri...*, 169).

74 Vgl. Ludwig Köhler – Walter Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament I-II*, Leiden: E. J. Brill 1995 (= <sup>3</sup>KBL), 153: „mit heilvoller Kraft begaben“ für *b-r-k* (pi'ēl) mit Gott als Subjekt.

Verständnis des Segens mit magischem Hintergrund ist der bei den alttestamentlichen Propheten<sup>75</sup> gut belegten Vorstellung von der prophetischen Botschaft als einem kraftvollen Wort nahe, wodurch die göttliche Entscheidung schon wirkt (vgl. *Jes* 9,7; *Jer* 5,14; 23,29; *Hos* 6,5; *Am* 7,10). Der Leser der Bileam-Erzählung konnte also rückblickend diese Wirkung bestätigt finden.

**Die Eselin-Episode.** Relativ spät wurde in Kap. 22 eine bizarre Episode über die sprechende Eselin, die früher als Bileam den Boten Jahves bemerkt hat, und über den Seher, der zuerst Balak zugetan war (und wohl auch die Verfluchung Israels erwartet hat<sup>76</sup>), eingefügt. Durch den Engel, der sonst mit der ganzen Geschichte nichts zu tun hat und vielmehr an *Jos* 5,13-16 erinnert,<sup>77</sup> wird Bileam unterworfen und zur Buße angeregt.<sup>78</sup> Doch nach der älteren Fassung der Perikope hält Bileam an Jahves Wort ganz eindeutig fest und auch darin hebt sich die Episode von dem ganzen Kontext ab. Auch 24,1-2 kann zu dieser Bearbeitung gehören, weil hier *kî tôb b'ênê jhwh* „...daß es gut war in Jahves Augen“ (V. 1aα) eine Entsprechung in *'im ra' b'ênâkâ* „wenn es böse ist in deinen Augen“ in 22,34 hat, und damit zwei verschiedene Handlungsweise (unakzeptabel und akzeptabel) in Kontrast gestellt werden. Darüber hinaus hat die Omendutung (V. 1aβ; s.u.) in dem ganzen Auftreten Bileams keine Stütze<sup>79</sup> und besitzt die Funktion nachträglich und ungeachtet des Vorangegangenen eine Zäsur zwischen Kap. 23 und 24 zu akzentuieren, nach der Bileam eine andere Offenbarungsweise erfährt.<sup>80</sup>

**Bileam als Prophet.** Aus DAT und *Num* 22-24 geht im Vergleich hervor, daß Bileam kein Weissager war, wie er in der jüngeren Tradition an-

75 Dazu vgl. Georg Fohrer, „Prophetie und Magie“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 78, 1966, 25-47.

76 Vgl. H. Donner, „Balaam Pseudopropheta...“, 121.

77 Nach M. Rose liegt hier eine nachexilische Überlieferung vor (vgl. *Deuteronomist und Jahwist...*, 68-70, 92).

78 Die Episode setzt voraus, daß sich Bileam verschuldet hat (vgl. 22,33-34), und das ist nirgendwo begründet. Ähnlich unkonsequent erscheint auch Jahves Zorn in *Num* 11,33, wie darauf Wilhelm Rudolph aufmerksam gemacht hat (vgl. *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua*, [Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 68], Berlin: Töpelmann 1938, 69). In unserem Fall jedoch gilt: Was Jahve erlaubt hat, dem muß er nicht zustimmen: die Unstimmigkeit ist durch den Engel ausgesprochen (22,32bβ: *kî jārāt haddarāk lenægdî* „denn dein Weg ist verkehrt in meinen Augen“).

79 Vgl. W. Groß, „Bileam...“, 138-140. Der Bearbeiter wollte Bileam anscheinend als den, der von Jahve zweimal bezwungen wurde, darstellen – und deshalb hat er auch das vorangehende Auftreten Bileams mit Zeichendutung verbunden. Den Segen für Israel konnte er kaum abwerten.

80 Vgl. W. Groß, „Bileam...“, 145.

gesehen wurde,<sup>81</sup> sondern ein Prophet. Unter diesem Begriff – als Oberbegriff im Bezug auf „den Seher“ – verstehen wir einen *inspirierten Boten der Gottheit*, der von einem Weissager zu unterscheiden, doch nicht ganz abzutrennen ist. Auch bei dieser Definition, die irrtümlich so bezeichnete, verwandte und sekundäre Phänomene ausklammert, bleibt ein offenes Feld für sehr differenzierte Feststellungen. Das gilt für die Prophetie als solche und angesichts der vielschichtigen Tradition spezifisch für Bileam.

Grundlegend für die hebräische Erzählung ist, daß Jahve (abgesehen von der Eselin-Episode) ganz selbstverständlich mit Bileam in Verbindung tritt (vgl. 22,8-12.19-20; 23,3.5.15-16; 24,13). Bileam ist keinesfalls der einzige Nichtisraelit im Alten Testament, der in einem durchaus günstigen Licht dargestellt wird (vgl. z.B. Abimelech in *Gen* 20,1-17; 22,22-31a.33), doch ist er die einzige prophetische Gestalt. Dabei versucht die hebräische Erzählung die Züge eines „paganischen“ Propheten zu jahvisieren. Für das Alte Testament (nicht allerdings für die Zeiten der älteren Überlieferungen) ist nämlich ein Kontakt mit anderen Gottheiten außer Jahve unvorstellbar (illegitim, bzw. undurchführbar, vgl. *1 Kö* 18,25-29; die jüngeren Überlieferungen sprechen davon, daß „Götzenbilder nicht reden“, vgl. *Deut*<sup>R</sup> 4,28; *Ps* 115,4-7; 135,16; *Jer*<sup>D</sup> 10,5). Bileam kann also im positiven Sinne nur als ein Jahveprophet auftreten.<sup>82</sup> Und dadurch, daß er trotz der Bestellung Balaks handelt (vgl. bes. *Num* 22,36-38; 24,10-14), wird unausgesprochen zur einen Kontrastfigur im Vergleich mit den Propheten, die im *Michabuch* (*Mi* 3,5.11) gebrandmarkt sind.

Dieser Grundsatz ist so dominant und für die ganze hebräische Überlieferung ausschlaggebend, daß bei einer Annäherung zur phänomenologischen Erfassung die Feststellung überraschen muß, daß das Bild Bileams als eines Propheten verwischt ist: die Erzählung selbst vermeidet nämlich jegliche direkte Bezeichnung seiner Rolle und zugleich wird hier eine ganze Reihe von prophetischen Motiven eingebaut.

Erst in den ersten fünf Zeilen des dritten Segensspruches wird Bileam vorgestellt (24,3b.4; vgl. 24,15b.16 im vierten Spruch) und nicht bei der Eröffnung der Geschichte, dagegen als eine ungewöhnlich breit angelegte, das Visuelle und Auditive nebeneinanderlegende Charakteristik der Autorität Bileams: als *haggæbær šetum hā'ājim ... šömē'a 'imrê 'el 'ašær maḥzê šaddaj jəh<sup>æ</sup>zê* „der Mann mit geöffnetem Auge ... der die Rede Gottes hört, er sieht die Vision von Schaddai“. Im vierten Spruch (V. 16aß) kommt noch die Charakterisierung: *w<sup>æ</sup>jödē'a da'at 'æljôn* „und er besitzt

81 Vgl. René Largetment, „Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne“, in: Eugène Tisserant et al. (eds.), *École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris: Mémorial du Cinquantenaire*, Paris: Bloud & Gay 1964, 37-50.

82 Vgl. W. Gross, „Bileam...“, 274-277.

die Erkenntnis des Höchsten“ hinzu (hier liegt wieder eine Identifizierung von Jahve mit einer Gottheit vor, diesmal mit der anscheinend einst in Jerusalem verehrten Gottheit). Dagegen die letzte *nōpēl ūglū ‘ēnājim* „der daliegt mit enthüllten Augen“ (V. 4bβ.16bβ) ist als eine Dublette und also als eine Glosse (mit Bezug auf 22,31) zu beurteilen. Nur im dritten und vierten Spruch wird Bileam ausdrücklich als ein Seher dargestellt (vgl. bes. *mah<sup>a</sup>zē šaddaj jeh<sup>a</sup>zē*, doch wieder ist er nicht als *hōzēl* bezeichnet), dem sich Jahve durch Visionen und Auditionen offenbart. Und dieses Bild des Propheten ist nicht zu weit von jenem in DAT entfernt und zugleich korrespondiert es mit zwei Visionsberichten in 22,8-12.20.<sup>83</sup> Bileam tritt so als der von Jahve inspirierte, *charismatische* Prophet auf, dessen Initiative dem göttlichen Willen unterliegt.

Die charismatischen Züge schließen nicht aus, daß der Prophet *Jahve befragt*. Im Zusammenhang mit den Visionsberichten in Kap. 22 wird Bileam nicht plötzlich von Jahve bevollmächtigt, sondern erwartet jeweils Jahves Offenbarung. Das deutet auf die Inkubation, wobei in 22,9-11 auch ein Zwiegespräch erscheint. Dieser Aspekt der Prophetie wird auch in der Frage Balaks *mah dibbær jhwh* „was hat Jahve geredet?“ in 23,17 (als Frage eines Menschen, der den Gott durch einen Propheten befragt, vgl. z.B. 2 Kö 2,9; Jer 37,17; 38,14) deutlich.

**Die disparaten Motive.** Obwohl Bileam von Hause aus für einen „Seher“ gelten soll, die hebräische Tradition hat ihm den Segen zugeschrieben und so einem nicht eindeutigen Bild Bileams Vorschub geleistet. Doch Disparität besteht auch in den prophetischen Motiven, die den Lesern nicht notwendig immer stören müssen: Der aus keiner Verbal-Inspiration-Theorie entspringende, sondern die Autentizität der Inspiration ausdrückende Hinweis darauf, daß *Jahve dem Propheten sein Wort in den Mund legt*, ist wohl dem späten Bild Mose als eines Propheten entnommen (*Ex* 13,9), das nach *Jer* 1,9 (vgl. 5,14) gestaltet wurde. Eine Spannung erweckt vielmehr das sonst genuin prophetische, nun durchreflektierte Motiv eines *Ankündigers des Künftigen*, das im Zusammenhang mit dem vierten Segensspruch erscheint, denn nach 24,14 soll Bileam ankündigen, was *b<sup>e</sup>’ah<sup>a</sup>rīt hajjāmīm* „am Ende dieser Zeit“ geschehen wird. Daß es sich um *vaticinium ex eventu*<sup>84</sup> handelt, geht dabei aus 24,17a (*’ar’æn-*

83 Ch. Levin bestreitet die Ursprünglichkeit von *Num* 22,8-12 (vgl. *Der Jahwist...*, 385, A. 12). Aus dem Vergleich mit DAT ergibt sich, daß hier schon eine alte ehemals nicht-israelitische Form der Visionsberichte zugrundeliegt und daß es sich somit um ein archaisches Element der Erzählung handelt. Wer es in die Erzählung eingegliedert hat, bleibt also nun unentschieden.

84 Nach Hedwige Rouillard ist der 4. Segensspruch ein Ausdruck für die Aussicht auf die wiederhergestellte davidische Monarchie (vgl. *La pèricope de Balaam (Nombres 22-24): La prose et les „oracles“*, (Études Bibliques, N.S. 4), Paris: Gabalda 1985, 419-448.

*nû w<sup>e</sup>lō* 'attâ 'ašûraennû w<sup>e</sup>lō' qârôb „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahem“) ganz klar hervor.

An einigen Stellen erscheint Bileam als ein *Weissager*. Zwischen Prophet und Weissager besteht zwar keine abgründige Kluft, doch hier ist darauf zu achten, daß die alttestamentliche Tradition zur strikten Ablehnung der instrumentalen Divination sowie der Zeichenauslegung inkliniert, und daß Bileam ursprünglich als ein inspirierter Prophet erscheint. Deshalb können die weissagerischen Züge einem gewissermaßen späten Bearbeiter zugeschrieben werden. So bringen in 22,7 die Boten Balaks für Bileam *q<sup>e</sup>sâmîm* mit, womit jedenfalls etwas transportables (vgl. *b<sup>e</sup>jādām*), was mit der Weissagerei zusammenhängt, gemeint ist, weil der Wurzel *q-s-m* sich auf das Losorakel bezieht. Nach einer sehr verbreiteten Auslegung handelt es sich um den „Weissagerlohn“ (zur Sache vgl. *1 Sam* 9,7-8).<sup>85</sup> Weil es jedoch im Rahmen des Alten Testaments eine singuläre Bedeutung ist und Bileam erst bei Balak belohnt werden sollte (vgl. 22,17.37; 24,11), wird diese Auslegung bestritten. Die Alternative „Orakelgeräte“<sup>86</sup> ist allerdings ebenso singulär und außerdem mußte man erklären, warum dem Spezialisten Bileam diese transportiert wurden, da er sie nie benutzt hat. Ludwig Schmidt kennt nur die literarkritische, obwohl im Grundsatz richtige Lösung: 22,7aß ist eine Glosse im Bezug auf *Jos* 13,22.<sup>87</sup> Dann aber konnte man bei der traditionellen Interpretation bleiben.

Sonst besteht eine Spannung noch in 24,1, einer Stelle, die aus Bileam einen Weissager macht: nachdem Bileam zwei seiner Sprüche vorbringt, wird nun sein vorangehendes Auftreten als Omendutung (die Wurzel *n-h-š* bezieht sich auf die Omendutung<sup>88</sup>) klassifiziert. Das ist inkonsistent, weil die ersten zwei Sprüche damit abgewertet werden. Die disparaten Motive, die Bileam charakterisieren, dokumentieren also eine doppelte Tendenz in seiner Beurteilung.

**Wie ließ die hebräische Tradition Bileam töten.** Wenn das Alte Testament überhaupt über die nichtjahvistischen Propheten spricht, dann immer – mit Ausnahme Bileams – ablehnend oder spöttisch (vgl. *1 Kö* 18; *2 Kö* 10,19; *Jer* 2,8; 2,26-27; 23,13; 27,9; 32,32-35). Jedoch spricht so auch über Bileam die Mehrheit der späteren Stellen, die einen Rückbezug

85 Vgl. M. Noth, *Numeri...*, 155; L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 251.

86 H. Seebaß, „Zur literarischen Gestalt...“, 414; vgl. <sup>3</sup>KBL.

87 L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 251.

88 Norman H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, (New Century Bible), London: Nelson 1967, 295-296.

auf die Bileam-Erzählung nehmen – außer *Mi* 6,5a.<sup>89</sup> Vorzeichen dessen sind schon in der Bileam-Geschichte zu finden, besonders in der Eselin-Episode (s.o.), und im *Deut* 23,5b.6 (wohl ein Nachtrag in sog. Gemeindegesezt) sind wieder zu spüren: „Aber dein Gott Jahve wollte nicht auf Bileam hören, dein Gott Jahve wandelte dir den Fluch in Segen um“ (vgl. auch *Jos* 24,9-10 und später *Neh* 13,2). Hat Jahve in *Num* 22-24 durch Bileam das Vorhaben Balaks Israel zu verfluchen umgewandelt, so wandelt er nun das identische Vorhaben *Bileams*. Auch in der Eselin-Episode scheinen dem Bileam als einer sonst nicht unschädlichen Person seine Augen nur ad hoc aufzugehen, er mußte ja als ein Weissager verdächtig sein.

Das letzte Wort hat die hebräische Tradition jedoch damit ausgesprochen, daß sie den segnenden Bileam zu einem umgebrachten gemacht hat. Während *Num* 31,8 nur über die Tötung Bileams durch das Schwert eine Bemerkung macht, beschuldigt *Num* 31,16<sup>90</sup> Bileam als einen Verführer: durch sein Wort (*bidbar*),<sup>91</sup> d.h. durch einen falschen prophetischen Spruch wurden die Israelitinnen aufgewickelt, Israel zur Idolatrie zu verleiten. Ein solches Geschick des Sehers ist wohl die Folge der Tatsache, daß nach *Num* 22-24 eine Erzählung in *Num* 25 über Apostasis<sup>92</sup> inmitten Israels folgt. Der Schauplatz dieser Geschichte ist gerade Bet Peor. Es war dort außer einer kleinen, doch starker Grenzfestung auch ein Heiligtum, das von den moabitischen und israelitischen Bewohnern des Geländes besucht wurde<sup>93</sup> – und das wird auch in *Num* 25,3.5 vorausgesetzt.

Dagegen knüpft *Jos* 13,22<sup>94</sup> explizit auf die kritische Tendenz in der Bileam-Tradition an, wenn hier (erst an dieser Stelle!) Bileam ausdrücklich als *qōsām* „Weissager“ bezeichnet und damit seine Tötung legitimiert wird. Und zwar angemessen nach dem sog. Prophetengesetz (*Deut* 18,9-22), das die Todesstrafe für eine falsche Prophetie festlegt (*Deut* 18,20;

89 Der Prophet Micha selbst war von Bileam zeitlich nicht entfernt, doch 6,5a ist die Spur eines Bearbeiters, der die Bileam-Erzählung (vgl. *Num* 22,18; 23,26) vor Augen hatte. Zu Bileam außer *Num* 22-24 vgl. bes. M. Noth, *Numeri...*, 152-153; H.-Ch. Schmitt, „Der heidenische Mantiker...“, 181.

90 Ein Einschub, vgl. M. Noth, *Numeri...*, 198-199.

91 Nicht durch seinen „Rat“, wie es nicht selten verstanden wird (vgl. z.B. R. Vuilleumier, „Bileam...“, 162).

92 Nicht im Sinne einer Idolatrie, die erst in *Jos* 22,17 mit Peor verbunden ist, und zwar ohne jeglichen ausdrücklichen Anhalt im Pentateuch.

93 Vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: Kohlhammer<sup>2</sup>1960, 80; Heinz-Dieter Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 169), Berlin – New York: Walter de Gruyter 1987, 72.

94 L. Schmidt erblickt in *Jos* 13,22 eine Interpretation von *Num* 31,8 (vgl. „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 361).

vgl. 13,6). Die Deuteronomisten haben dabei im Prophetengesetz dem Israeliten angekündigt (u.a.), daß der wahre Prophet „aus deinen Brüdern“ stammen soll (*Deut* 18,18).<sup>95</sup> Daraus spricht eine Abgrenzung der israelitischen religiös-ethnischen Identität und es wäre deshalb irreführend, es als einen Chauvinismus zu bezeichnen, wenn das Prophetengesetz auf dem genannten Hintergrund die israelitische Prophetie in Gegensatz zu der „heidnischen“ Divination stellte. Und dennoch steht das ältere Bild des Sehers weder der einen noch der anderen Seite nahe,<sup>96</sup> Bileam ist eine solitäre Gestalt innerhalb der hebräischen Traditionen, die zumindest „seine“ Worte, wenn nicht seine Person, akzeptiert haben.

Die genannten, im Vergleich mit dem Grundbestand der Bileam-Erzählung späteren Belege<sup>97</sup> haben dem Seger Bileam eine Verantwortung zugeschrieben, die er sich angesichts *Num* 22-24 nicht verdient hat. Sie sind aus einem Abstand von der Ehrfrucht zu dem Seher und im Kontext der religiösen Polemik geschrieben, nachdem die Geschichte über den segnenden Bileam schon im Grundsatz abgeschlossen war. Und es wäre auch falsch, hier einfach von einer Dekadenz der Tradition zu sprechen. Neben dem negativisierenden Trend wurden in einem sehr späten Stadium der Überlieferung gerade Bileam noch die proisraelitischen Volkersprüche *Num* 24,20-24 zugeschrieben.

Der Grundduktus im alttestamentlichen Bild Bileams bleibt dennoch klar: die Gestalt eines Fremdlings als Jahveprophet nach einer Tradition, die weitgehend angenommen und – vielmehr um den Inhalt, als um Bileam selbst willen – gestärkt wurde. Diese Tradition konnte in einer Situation aufkommen ohne jegliche Kluft zwischen der jahvistischen und sonstigen Prophetie. Die späteren, die aus einer Distanz den Grundduktus nicht vermeiden wollten, konnten Bileam zumindest als ein Beispiel der prophetischen Gehorsamkeit<sup>98</sup> annehmen: Sehet, wie der fremde Seher unserem Gott Jahve gehorchte!

### Zum Vergleich der Traditionen

Ein Vergleich der Inschrift aus *Tell Dēr 'Allā* und der alttestamentlichen Erzählung in *Num* 22-24 ist schon wegen des Namens Bileam und seiner

95 H. O. Thompson artikuliert seinerseits eigentlich dasselbe: „We do not usually talk about him as a biblical prophet because he was not an Israelite“ („Balaam in the Bible and at Deir 'Allā...“, 218).

96 Vgl. L. Schmidt, „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung...“, 258-259.

97 Zum Problem der Rezeption vgl. auch David Frankel, „The Deuteronomic Portrayal of Balaam“, *Vetus Testamentum* 46, 1996, 30-42; Martin Rösel, „Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde: Tradition und Rezeption der Bileamgestalt“, *Biblica* 80, 1999, 506-524.

98 W. Groß, „Bileam...“, 289-291.



Filiation „Sohn Beors“ (DAT Z. 1-4; *Num* 22,5; 24,3.15) zu unternehmen. Auch der Fundort im Ostjordanland entspricht etwa den Schauplätze der Bileam-Erzählung. Außerdem dient diese Erzählung mit einem breiteren Spektrum alttestamentlicher Texte der Interpretation und sogar der Rekonstruktion der Inschrift. Manche auch phraseologische Parallelen sind ja nicht zu übersehen: vgl. *wlkw . r'w . p'tt . 'lhn* „...und kommt, sehet die Taten der Götter!“ (I,5) und *l'kû ûr'û mip'âlôt 'ælôhîm* „Kommt und sehet die Taten Gottes!“ (*Ps* 66,5a). Hier interessiert uns aber vor allem das, was DAT und *Num* 22-24 verbindet, wobei eine literarische Abhängigkeit auszuschließen ist.<sup>99</sup> Es läßt sich nur annehmen, daß das Bild Bileams in *Num* 22-24 ein Bild aus der Tradition aufnimmt, die von Inschrift aus *Tell Dēr 'Allā* repräsentiert wird.

Es kann deshalb gewissermaßen befremden, daß DAT von der alttestamentlichen Wissenschaft ungenügend bewertet bleibt. Doch um zu veranschaulichen, zu welchem Wandel im Bild Bileams der Fund von DAT beigetragen hat, sei auf die berühmte Studie von William F. Albright „The Oracles of Balaam“ von 1944 hingewiesen, die Bileam als einen mesopotamischen Weissager darstellt, der seiner Zeit am moabitischen Hof weilte, eine Konversion zum Jahve-Glaube erfahren hat, doch zuletzt auf die Seite der gegen Israel kämpfenden Midianiter übergetreten ist.<sup>100</sup>

**Die Überschrift von DAT.** Die Überschriften sind bei den altorientalischen Orakeln und prophetischen Texte nicht üblich und im Alten Testament entstammen sie in den weisheitlichen und prophetischen Schriften der Hand der Bearbeiter. Formal sowie inhaltlich steht die Überschrift in DAT den ersten fünf Zeilen des ältesten dritten sowie des vierten Segensspruches am nächsten, die schon oben zitiert wurden (*Num* 24,3-4; vgl. 15-16) und wo im hebräischen Text *n'um* (24,3bβ.15bβ) anstatt *spr* (DAT Z. 1) und *'ašær mah'azê šaddaj jah'azê* anstatt *'š . HZH . 'LHN* (DAT Z. 1) steht.

In DAT sowie in *Num* 22-24 tritt Bileam als ein Seher auf, d.h. als der, der intuitiv durch eine Vision und aufgrund einer göttlichen Sendung die Botschaft empfängt, um sie dann selbst mitzuteilen. Während also Bileam in der biblischen Erzählung als Seher angesehen wird, doch nicht so bezeichnet, steht in DAT sein Titel in Apposition<sup>101</sup> als *'š . HZH . 'LHN* „Götterseher“. Ähnliche Titel, wenn auch keine wörtlichen Entsprechun-

99 Gegen Baruch Margalit, „Studies in North-West Semitic Inscriptions II: The ›Balaam‹ Inscription from Deir Alla (DAPT)“, *Ugarit-Forschungen* 26, 1994, 282-302: 300-301.

100 William F. Albright, „The Oracles of Balaam“, *Journal for Biblical Literature* 63, 1944, 207-233.

101 H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam‹-Inschrift...“, 84.

gen, sind aus dem Hebräischen bekannt (vgl. *'iš nābî'*; Ri 6,8). Der hebräische Ausdruck *hōzê* hat seinen Ursprung im Aramäischen<sup>102</sup> und ist außerdem in der Zikir-Inschrift aus dem nordsyrischen Hamat (8. Jh. v.u.Z.)<sup>103</sup> belegt. Im Alten Testament steht dieser Titel für Gad (2 Sam 24,11; 1 Chr 21,9) und Amos (Am 7,12) und weiter vgl. 2 Kö 17,13 (dtr); Jes 29,10; 30,10; Mi 3,7. Die Charakterisierung Bileams durch *'ašær mah<sup>a</sup>zê šaddaj jæl<sup>a</sup>zê* in Num 24,4ba.16ba entspricht vielmehr dem Titel in DAT als den übrigen alttestamentlichen Belegen des Nomens *mah<sup>a</sup>zê* „Vision“ in Gen 15,1 und Ez 13,7. Der Gottesname steht hier nämlich für das Objekt der Vision und ähnliches ist auch in einigen alttestamentlichen Texten der Fall, obwohl das Objekt-Sein Jahves nie realistisch gemeint wird. (So sieht z.B. der Seher Amos „den Herrn“ auf einer Mauer [Am 7,7] und wenn er dann seine Vision beschreibt [Am 7,8aβ], wird „der Herr“ nicht mehr erwähnt.)

In der Überschrift von DAT sind die Götter appellativ als *'LHN* (vgl. Z. 5) genannt und später (Z. 6) ist über *šdyn* als eine Klasse der Gottheiten<sup>104</sup> die Rede. Das Hebräische hat seine Entsprechung in dem Gottesnamen *šdj*, womit Jahve identifiziert wird.<sup>105</sup> Es wird auch die Identifikation von Jahve und El vorausgesetzt,<sup>106</sup> wobei Jahve so als der

102 Vgl. Max Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 96), Berlin: Walter de Gruyter 1966, Nr. 93-98; vgl. dagegen <sup>3</sup>KBL.

103 Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris: Librairie V. Lecoffre – J. Gabalda 1907, 156-178; vgl. Herbert Donner – Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften I-X*, Wiesbaden: O. Harrassowitz 1962-1976 (= *KA*), No. 202.

104 Vgl. P. K. McCarter, „The Balaam Texts...“, 57; H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam-Inschrift...“, 92; Jo Ann Hackett, „Some Observations on the Bileam Tradition at Deir 'Allā“, *Biblical Archaeologist* 49, 1986, 216-222: 219: „šdyn is the epitet of the gods in their capacity as the members of the Divine Council“.

105 Über seinen Ursprung wird schon lange im Zusammenhang mit dem hebräischen *šaddaj* diskutiert. Schon längst hat es Friedrich Delitzsch mit dem akkadischen *šadū* „Berg“ im Sinne „Berggott“ verbunden (vgl. Friedrich Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik 1968 [Unver. Nachdr.], 642-643). Trotz der Unsicherheit wurde das zur Standardinterpretation (vgl. Hartmut Gese – Maria Höfner – Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, [Religionen der Menschheit 10/2], Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1970, 133-134; Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 52-60; <sup>3</sup>KBL u.a.). In der alttestamentlichen Literatur ist es Jahves Epiteton (vgl. aber Deut 32,17), wo der Plural *šdjm* (ms. Vokalisation *šēdīm!*) für eine Göttergruppe steht. Unter den sonstigen Vorschlägen ist auch die Ableitung von akkad. *šēdu* erwägungswert (vgl. H. Weippert – M. Weippert, „Die ›Bileam-Inschrift...“, 88-92).

106 H.-P. Müller, „Die aramäische Inschrift...“, 238, A. 164: „Appellativische Verwendung von *'el* liegt in den Bileamsprüchen nicht vor...“

Urheber von *'imrê 'ēl* „Worte Els“, die Bileam hört (24,4.16), und als der, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, genannt wird (24,8).

**Der erzählerische Rahmen von DAT.** Unmittelbar nach der Überschrift folgt die Visionsschilderung, die ihrer Struktur nach den beiden Visionsberichten in *Num 22* entspricht: zuerst mit ihrem I) nächtlichen Eintritt der Gottheiten: *wj'tw . 'lwh . 'lhn . bljlh* „Die Götter kamen zu ihm bei Nacht“ (I,1), das seine enge Parallele in *Num 22,9*(ohne *lajlâ*).20 hat: *wajjābô 'ælôhim 'æl Bil'ām lajlâ* „Und Gott kam zu Bileam bei Nacht“.<sup>107</sup> Darauf folgt II, das göttliche Wort wie in *Num 22,12.20*, im biblischen Bericht mit einem Zwiegespräch, das auch in anderen alttestamentlichen Visionsberichten vorkommt (vgl. *1 Sam 3*; *Jes 6,9-12*; *Jer 1,4-10*). Die Nacht wird dann von dem nächsten Tag durch den Hinweis abgetrennt, daß Bileam morgens aufgestanden ist: *wjqm.Bl'm.mn.mḥr* „Da stand Bileam am Morgen auf“ (I,3), vgl. *wajjākām Bil'ām babbōqar* in *Num 22,13α.21α* (vgl. *Ri 20,19* nach Befragung des Gottes in V. 18), um das göttliche Wort seinen Hörern bekanntzugeben. In der Botschaft, die wir nur in DAT dem historischen Bileam zuschreiben können, gehen die beiden Traditionen ganz auseinander – entsprechend u.a. der Differenz bezüglich der Hörer sowie der Traditionskreise und – wege – und das, was sich hier zum Vergleich anbietet, ist im Alten Testament in anderen, besonders in den prophetischen Überlieferungen zu suchen.

**Zu den Visionsberichten.** Die alttestamentliche prophetische Tradition kennt die Visionsberichte als Ich-Berichte, die bei ihrem relativ seltenen Vorkommen eine dominante Rolle in den Büchern *Amos*, *Jesaja*, *Jeremia*, *Ezechiel* und *Zacharja* spielen. (Auch in diesen Berichten wird allerdings wie in *Num 22-24* der Prophet nirgendwo als ein Seher [*hōzâ*] bezeichnet.) Sie verbinden die Perspektive der Botschaft mit jener des Boten und diese Botschaft wird zur Veranschaulichung der Authentizität, die dann in diesem Sinne für den Leser auch für das ganze prophetische Buch eine Geltung bekommt. Andererseits ist auch die Verschriftung von DAT auf eine Wand ein Zeugnis dessen, daß die Vision Bileams nicht eine Einzelheit betrifft, sondern eine bleibende und grundsätzliche Bedeutung verrät. Die Form von DAT erinnert an *Num 22,9-13.20-22*, doch mehr an einige nicht-prophetischen alttestamentlichen Visionsberichte (vgl. *Gen 20,3-7*; *31,24*; *1 Sam 3,10-14*). Und aus diesem Zusammenhang kann man schließen, daß der Visionsbericht als eine Gattung im vorhellenistischen Syropalästina weit verbreitet war.

<sup>107</sup> Von dieser Nachtvisionen sind die sich am Tage vollziehenden Offenbarungen in Kap. 23 abgehoben, wo Jahve Bileam entgegenkommt (*q-r-h* [nip'al] 'æl ...; *Num 23,4.16*).

Genauer darf man hier im Falle von DAT über eine *theophanische Vision* sprechen, die den Titel Bileams als 'š.HZH.'LHN bestätigt, und dasselbe gilt auch für *Num* 22,9-11.20-22. Dafür, daß die Gottheiten in DAT vor allem kollektiv in einer Ratsversammlung (zu *mw'd* „Versammlung“ [I,6] vgl. bes. *Jes* 14,13; *Ps* 74,8) auftreten, muß man im Alten Testament die Parallele außerhalb der Bileam-Erzählung suchen: in der Vorstellung der Jahve zur Seite stehenden Versammlung der depotenzierten himmlischen Wesen: *sôd jvh* / 'a'îô'h „trauliche Beratung Gottes/Jahves“ (*Jer* 23,18,22; bzw. *Hiob* 15,18), 'edâ 'el „Gottes Rat“ (*Ps* 82,1), š'ba' haššāmajim „himmlischer Rat“ (*1 Kö* 22,19; vgl. *2 Chr* 18,18). Nach *Jer* 23,18,22 ist die Teilnahme an dem himmlischen Rat eine Bedingung für die Authentizität des prophetischen Auftretens und nur in einem relativ späten Text *1 Kö* 22,19-23 und in *Hiob* 1,6-12 wird der Vorgang einer solcher Ratsversammlung selbst dargestellt. In DAT sowie bei *Jeremia* ist also die Teilnahme eines Menschen an der göttlichen Ratsversammlung ein Vorrecht der (authentischen) Prophetie.

**Die Gerichtsbotschaft.** Für die klassische hebräische Prophetie sind mehr knappe poetische Sprüche als prosaische Rede kennzeichnend. Für DAT sowie für die Mari-Briefe und assyrischen prophetische Texte gilt das allerdings nicht. Doch im Inhalt der Botschaft steht DAT der hebräischen Gerichtsprophetie der königlichen Zeit nahe. Dies wird von dem bedeutenden Umstand begleitet, daß der Adressat der prophetischen Botschaft (im Gegensatz zu Mari und Ninive) ein Kollektiv ist. Und zwar einer solchen Botschaft, die mit der Radikalität des göttlichen Zornes (Z. 10) und mit der Unheilsandrohung zu tun hat. Diese Grundzüge sind auch durch die Terminologie gekennzeichnet (*grj* „Feinde/Gegner“, bzw. auch *qb'* „berauben“, als Anreden des Auditoriums in Z. 10-11<sup>108</sup>). Vergleichen wir dann die einzelnen Motive mit der hebräischen Prophetie, bzw. mit anderen Überlieferungen, erhalten wir Bilder für die Zeit des drohenden göttlichen Gerichtes mit einem Bezug auf uralte Mythologumena: zum Regenstrom vgl. *Jes* 30,30; *Ez* 38,22; zur Sinflut vgl. *Gen* 7,11; *Jes* 24,18n; *Ps* 78,23-24; zu feindlichen Wolken vgl. *Jer* 4,13; *Ez* 30,18; *Hiob* 3,5; 10,22; zur Finsternis vgl. *Ex* 10,20-23; *Am* 5,18.20. Ebenso findet sich bei den hebräischen Propheten der Wille Jahves, das Unheil zu limitieren (*Jer* 3,12; *Jes* 57,16; vgl. *Gen* 9,15; *Ps* 103,9; *Klg* 3,31).

108 Im Alten Testament werden die Israeliten nur ausnahmsweise als Jahves Feinde/Gegner bezeichnet: der Wurzel ' - j-b „Feind sein“ (vgl. *Jes* 1,24) bezieht sich geläufig auf die Feinde Israels, wie es auch in *Num* 23,11; 24,10; 24,8 der Fall ist; zu 'ar „Feind“ vgl. *Num* 24,8 (und weiter *Jes* 1,24; 26,11).

## Zum Schluß

Wenn man die Spätdatierung von DAT ablehnt (s.o.), dann konnte Bileam in derselben Epoche auftreten wie sein „jüngerer Verwandter“ Amos – als ein Vorläufer, doch nicht als Vater<sup>109</sup> der von dem Propheten Amos (8. Jh. v.u.Z.) gezählten klassischen hebräischen Prophetie. Er ist mit ihr, mehr als mit dem hebräischen Seher Gad (10. Jh. v.u.Z.) durch eine Reihe formaler sowie inhaltlicher Aspekte verbunden, wenn er als ein inspirierter Bote der Gottheit(en), der die Offenbarung durch Visionen und Auditionen annimmt, dargestellt wird. In seiner Botschaft besteht eine Vorzeichnung dessen, was die klassischen hebräischen Propheten angekündigt haben. Religionsgeschichtlich verkörpert deshalb Bileam mit der späteren Zakir-Inschrift (s.o.) das Sehertum als eine in Syropalästina verbreitete Erscheinung, die zur Entfaltung der hebräischen Prophetie beigetragen hat.

Leider kann die Gesamtintention von DAT kaum genügend beurteilt werden. War Bileam in DAT ein Kündiger des Unheils, ein Mahner oder ein Warner? Ist es nur ein Zufall, daß er in *Tell Dēr 'Allā* (falls er wirklich dort aufgetreten ist) über das Unheil gesprochen hat, während er in der hebräischen Tradition für Israel Segenssprüche hatte?

Dieser Zusammenhang zwischen DAT und der alttestamentlichen Erzählung, der nicht in einer Reihe von Einzelheiten, sondern in den mehrschichtigen Bezügen besteht, bezeugt eine sehr differenzierte, doch durch ein vielseitiges Gefüge durchdrungene geistige Welt. Es gab der fließende Austausch zwischen der hebräischen und anderen syropalästischen Traditionen, der vor Josia und wohl auch in der ganzen Königszeit durchaus natürlich war, desto mehr im Ostjordanland, das seiner Zeit ein peripherer Bestandteil des israelitischen Königtums war, und auch in den folgenden Zeiten fort dauerte.

---

109 Es ist irreführend, in DAT eine Vorstufe der Struktur alttestamentlichen Prophetenschriften nach dem Muster Unheil-Heil oder ein Element von prophetische Fürbitte zu suchen, wie es H.-P. Müller tut (vgl. „Die aramäische Inschrift...“, 242). Das erste hat hier keine genügend eindeutige Entsprechung und zweitens tritt Bileam in DAT nicht als ein Fürbitter auf. Hier haben wir bereits die Grenze der Möglichkeiten eines Vergleichs erreicht.

**Transliteration**

- 1 [ SP]R[.BL' ]M[. R B' ]R.'Š.H ZH.'LHN[.]h' wj'tw.'lwh.'lhn .blj|h.  
[wj'mrw.'lw]h.
- 2 kmš'.'l.wj'mrw.l[bl' ]m.br b'r.kh.JP'L[ . ]'.'ḤR'H.'Š.LR  
[ ]'T
- 3 wjqm.Bl'm.mn.mhr[ ]l.j[ ]h.wlj|k[l.'kl.wjṣ]  
m[.]wbk
- 4 h.jbkh.wj'l.'mh.'lwh. j[']mrw.][bl'm.br b'r.lm.tṣm[.wl]m.tbkh.wj'  
5 mr.lhm.šbw.'ḥwkm.mh.šd[jn . . ]wlkw.r'w.p't. lhn.'lhn.'tjḥdw  
6 wnšbw.šdjn.mw'd.w'mrw.lš[gr.]tprj.skrj.šmjn.b'bkj.šm.ḥšk.w'l.n  
7 gh.'tm.w'l.smrkj.thbj.ḥ t[ ]b.hšk.w'l thgj.'d.'lm.kj.ss'gr.ḥr  
8 pt.nšr.wqn.rḥ mn.j'nh.[ ]nj.nḥ ṣ.wṣ rh.'prḥ.j.'nph.drr.nšrt.  
9 jwn.wṣpr[ ]jn.w[ ]mṯh.b'šr.rḥ ln.jjbl.ḥ ṯ r.'rnbn.'klw  
10 [']šb.ḥpš[ ]n.štjw.ḥ mr.wqb'n.šm'w.mwsr.grj.š  
11 [gr. . ]lḥ kmn.jqḥ k.w'njh.rqḥ t.mr.wkhnh.  
12 [ .]lnš'.'zr.qrn.ḥ šb.ḥ šb.wḥ šb.h  
13 [šb . . ]wšm'w.ḥ ršn.mn.rḥ q  
14 [ ]wkl.ḥ zw.qqn.šgr.w'štr.l  
15 [ ]lnmr.ḥ njṣ.hqrqt.bn[j.]  
16 [ ]mšn.'[ ]rn.w'jn.

## Deutsche Übersetzung

- 1 Inschrift über Bileam, Sohn Beors, den Götterseher, zu dem die Götter in der Nacht kamen und zu dem sie sprachen
- 2 nach dem Ausspruch Els. Sie sprachen zu Bileam, Sohn Beors, so: Er wird machen ... ein Feuer gegen ...
- 3 Bileam stand morgens auf ... und er konn[te nichts essen] und er weinte heftig. Es kamen zu ihm seine Leute und sie sp[rachen] zu Bileam, Sohn Beors: Warum fastest du und weinst du?
- 5 Er sagte ihnen: Setzt euch! Ich werde ihnen kundtun, was Šadd[ajin tun wollen]. Nun kommt und schaut die Taten der Götter: Die Götter versammelten sich
- 6 und Šaddajin traten zur Versammlung zusammen ... und sprachen zu Šagar: Lasse die Riegel des Himmels zerbrechen! In deiner Wolke lasse dort ein Finsternis (aufkommen) und kein Licht, eine Düsternis und kein Glanz. Doch grolle nicht für immer! Denn die Schwalbe
- 8 schmäht den Adler und der Geierjunge den Strauß ... Not und Bedrängnis
- 9 die Taube den Sperling ... und ... Stab. Wo der Stock die Schafe weidete, fressen die Hasen
- 10 das Gras ... trinken Wein (Zorn?). Ihr Räuber, hört die Mahnung, ihr Gegner Ša-
- 11 [gar] ... über die Weisen lacht (er). Und die arme Frau bereitet die Myrrhe und die Priesterin
- 12 wegen der Opferdarbringung. Ihr Feinde, ihr muß es bedenken, gut be-
- 13 denken! ... Die Tauben hören von der Ferne
- 14 ... und alle sehen die Bedrückung von Schagar und Aschtar wegen (an?) ...
- 15 ... den Panther verjagt das Ferkel ...
- 16 ... ... und Trümmern (Augen?)

**Český překlad**

- 1 Nápís o Bileámovi, Beórovu synu, vidoucím bohy, k němuž bozi přišli v noci a k němuž mluvili
- 2 podle Élova výroku. Takto mluvili k Bileámovi, Beórovu synu: Udělá ... oheň proti ...
- 3 Bileám ráno vstal ... a nemo[hl jíst] a nařikal usedavě. Jeho lidé k němu přišli a mluvili k Bileámovi, Beórovu synu: Proč držíš půst a naříkáš?
- 5 On jim řekl: Posadte se! Oznamím vám, co Šadd[ajin chtějí udělat]. Pojdte tedy a pohleďte na činy bohů: Bozi se sešli
- 6 a Šaddajin se shromáždili ... a mluvili k Šagar: Nech ať se zlomí nebeská závora! Ve svém oblaku nech (vzejít) temnotu a ne světlo, temno a ne jas. Ale nehněvej se navždy! Vždyt vlaštovka
- 8 tupí orla a supí mládě pštrosa ... tíseň a nouze
- 9 holub vrabce ... a ... hůl. Kde hůl pásla ovce, zajíci žerou
- 10 trávu ... pijí víno (hněv?). Vy lupiči, slyšte napomenutí, vy protivníci Ša-
- 11 [gar] ... se směje moudrým. A chudá žena chystá myrhu a kněží
- 12 ... kvůli oběti. Vy nepřátelé, musíte to zvážít, dobře z-
- 13 vážit! ... Hlušší slyší z dálky
- 14 ... a všichni vidí Šagařin a Aštařin útisk kvůli (vůči?) ...
- 15 ... levharta zahání sele ...
- 16 ... ... a trosky (oči?)



## RESUMÉ

**Bileám. Svědek dějin profétie**

Uběhlo již 43 let od nálezů tzv. Bileáмова nápisu v Zajordánii v *Tell Dēr 'Allā* a spolu s tím i dlouhý čas odborné diskuse, která ve starozákonní bibliotice nalezla jen zčásti odpovídající ohlas. Přitom nápis, který někteří badatelé datují do 9. stol. př.n.l., je výzvou k novým interpretacím vyprávění z *Nu* 22-24. Toto vyprávění je samo dokladem vícevrstevné tradice, v níž se archaické prolíná s pozdější recepcí, a to až z helénistické doby. Oba na sobě přímo nezávislé texty vykazují řadu paralel, přičemž Bileámov nápis je dokladem profétie za hranicemi jahvismu, zatímco *Nu* 22-24 je legendárním vyprávěním určeným mj. prizmatem izraelského a judského obrazu profétie.

Shody mezi hebrejskou tradicí a zajordánským nápisem hovoří pro historicitu Bileáma a svědčí o jeho roli proroka – prostředníka a mluvčího božstev. V obou tradicích jsou s tímto „vidoucím“ spojovány noční teofanické vize. A v obou textech se s ním setkáváme v Zajordánii v oblasti kolem severního cípu Mrtvého moře, ačkoli pro biblickou tradici do této oblasti teprve přišel z Petóru na Eufratu, zatímco nápis spíše předpokládá, že zde byl usazený. Avšak hebrejské podání postavu Bileáma především zcela jahvizovalo. Její hebrejská recepce za primárně pozitivní vztah prozrazuje, že se Bileám těšil vážnosti nejen mezi neizraelským obyvatelstvem Palestiny, ale i mezi Izraelci. Nepřímou nábožensko-dějinnou spojnici, na níž byl jistě bez zvláštních těžkostí Bileám převeden pod pravomoc hebrejského Jahva, nejvýrazněji dokumentuje vedle líčení vize v obou různorodých textových dokladech prorocké poselství, které tvoří hlavní partii nápisu z *Tell Dēr 'Allā*. To se soustřeďuje na pohromy postihující celý lid, mezi nímž Bileám pobýval, a blíží se tím klasické hebrejské profétii soudu dokumentované ve starozákonních prorockých knihách. V rámci celého Starého zákona je Bileám pozoruhodný tím, že jako jediný nehebrejský prorok je ve Starém zákoně oceňován, ačkoli v pozdějších zpracováních a ohlasech na Bileámův příběh se jeho profil stává rozporný. Především díky bizarní epizodě o mluvčím oslici, vidící lépe než „vidoucí“ Bileám (*Nu* 22,22-35), a ještě výrazněji degradací na věštce, protože pro pozdní hebrejskou tradici byli věštcí obecně podezřelí. I do pozdní doby se přes různá zpracování uchovala také přízeň vůči cizímu prorokovi, vyslovujícímu čtyři slova požehnání pro Izrael, ale také Bileáмова nezařaditelnost. Ta se ve všem nesrovnávala – nikoli snad s averzí, nýbrž spíše s profilací judské, resp. raně judaistické nábožensko-etnické identity, takže zakalený obraz Bileáma najdeme i v raně křesťanské recepci (2 *Pt* 2,15; *Ju* 11; *Zj* 2,14).

Katedra společenských věd  
Pedagogická fakulta  
Univerzita J. E. Purkyně  
České mládeže 8  
400 96 Ústí nad Labem

JIRÍ HOBLÍK

e-mail: poslimi@mujmejl.cz