

## Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde<sup>(1)</sup> Tradition und Rezeption der Bileamgestalt

Einen Seher namens Bileam hat es offenbar wirklich gegeben<sup>(2)</sup>. Er hat, wie es Meindert Dijkstra ausdrückte, die zweifelhafte Ehre, der erste alttestamentliche Prophet zu sein, der im Land der Bibel ausgegraben wurde<sup>(3)</sup>. Denn auf einer 1967 im jordanischen Sukkot / Tell Deir 'Alla gefundenen Inschrift wird eine "Schrift Bileams, des Sohnes Beors, des Sehers der Götter" erwähnt<sup>(4)</sup>. Diese Schrift war auf den Wandverputz eines Gebäudes geschrieben, dessen Funktion nicht mehr ganz klar ist; es diente vielleicht als Versammlungsstätte<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> Geringfügig überarbeiteter und um Literaturangaben ergänzter Probenvortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens im Wintersemester 1998/99 an der Universität Hamburg.

<sup>(2)</sup> Diese Feststellung läßt sich natürlich nicht mit letzter Sicherheit belegen. Doch ist festzustellen, daß die Bileamgestalt durch die Deir 'Alla Texte besser belegt ist als alle anderen biblischen Propheten. Dies gilt umso mehr, wenn es sich bei der Nennung eines Yae ben Bileam aus Sarug, das nordöstlich von Karkemisch liegt, nicht nur um eine zufällige Namensidentität handelt (Hinweis von S. Timm). Vgl. dazu G. FRAME, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination* (Toronto 1995) Text S.O.1002.3, Col 1, Z. 8; P.E. DION, *Les Araméens à l'âge du fer: histoire politique et structures sociales* (EB N.S. 34; Paris 1997) 62.

<sup>(3)</sup> M. DIJKSTRA, "Is Balaam also among the Prophets?", *JBL* 114 (1995) 43-64; bes. 43.

<sup>(4)</sup> TUAT II, 138-148; J. HOFTIJZER – G. VAN DER KOOUJ, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (DMOA 19; Leiden 1976). Der Text ist ebenfalls zu finden bei K.A.D. SMELIK, *Historische Dokumente aus dem Alten Israel* (Göttingen 1987) 75-83.

Zur Interpretation vgl. etwa H.-P. MÜLLER, "Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā", *ZDPV* 94 (1978) 56-67; DERS., "Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche", *ZAW* 94 (1982) 214-244; H. und M. WEIPPERT, "Die 'Bileam'-Inschrift von Tell Dēr 'Allā", *ZDPV* 98 (1982) 77-103; M. WEIPPERT, "Der 'Bileam'-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament", DERS., *Jahwe und die anderen Götter* (FAT 18; Tübingen 1997) 163-188. Vgl. auch *The Balaam Text from Deir 'Alla re-evaluated*. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989 (Hrsg. J. HOFTIJZER – G. VAN DER KOOUJ) (Leiden 1991).

<sup>(5)</sup> So einleuchtend R. WENNING – E. ZENGER, "Heiligtum ohne Stadt - Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr 'Allā", *ZAH* 4 (1991) 171-193; bes. 189-192, die aufgrund des Fehlens jeglicher Merkmale von Sakralarchitektur und -ausstattung zu der These kommen, das Gebäude könne einer Prophetengruppe als Versammlungsstätte gedient haben.

Leider sind nur Fragmente der Inschrift erhalten, deren Lesung und Zuordnung untereinander nicht immer sicher sind. Bei allen Fragen im einzelnen ist jedenfalls deutlich, daß die sogenannte 1. Kombination der Fragmente der Inschrift an eine Gestalt Bileam erinnert, der visionär in eine Versammlung der Schaddaj-Götter versetzt wurde und dort von kommendem Unheil erfährt. Es liegt auf der Hand, an eine Parallele zu biblischen Texten wie 1 Kön 22 oder Jes 6 zu denken, um nur die wichtigsten zu nennen. Die 2. Kombination teilt wohl Unheilsansagen dieses Sehers Bileam mit, die ebenfalls an Prophezeiungen erinnern, die in der Hebräischen Bibel überliefert wurden. Die Inschrift ist aus stratigraphischen und paläographischen Gründen in das 9./8. Jh. v.Chr. datiert worden, was durch C-14 Messungen bestätigt wurde<sup>(6)</sup>. Diese Datierung fügt sich interessanterweise sehr gut mit dem Auftreten von Propheten in Israel und Juda wie etwa Hosea, Amos, Micha und Jesaja zusammen.

Es kann m.E. kein Zweifel daran bestehen, daß der biblische Bericht über Bileam auf diesen offenbar bekannten Gotteseher anspielt. Dafür sprechen neben anderem die auffällige Verwendung der Wurzel *זרה* im 3. und 4. Bileamorakel wie in der Deir 'Alla-Inschrift (Zeile 1), die geographische Nähe des Inschriftenfundes und die Lokalisierung des in Num 22–24 berichteten Geschehens im Jordangraben und die ebenfalls bemerkenswerte Übereinstimmung bei der Nennung der *šadajin*-Götter (Z. 8) und von שרי (Num 24,4.16)<sup>(7)</sup>.

Der Zufallsfund aus Jordanien bestätigt zudem ein ganz wichtiges Element des Textes Num 22–24, auf das in diesem Beitrag das Augenmerk gerichtet werden soll: Bileam war Ausländer. Korrekter gesprochen: Bileam war keiner der Israeliten, die nach dem biblischen Bericht von Ägypten in das gelobte Land wanderten. Dies bedarf der Erläuterung.

<sup>(6)</sup> WENNING – ZENGER, "Stadt ohne Heiligtum", 193, fassen die jüngsten archäologischen Untersuchungen dahingehend zusammen, daß i.E. eine Datierung in die 2. Hälfte des 9. Jh. anzunehmen ist. Dazu passen auch die sprachgeschichtlichen Überlegungen von H.-P. MÜLLER, "Die Sprache der Texte von Tell Deir 'Allā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen", *ZAH* 4 (1991) 1–31. Zu den C-14 Ergebnissen s. DIJKSTRA, "Balaam", 45.

<sup>(7)</sup> M. DIJKSTRA, "Response to H.-P. Müller and M. Weippert", *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (Hrsg. J. HOFFIJZER – G. VAN DER KOOIJ) (DMOA 19; Leiden, 1976) 206–217, weist S. 207 noch auf die parallele Verwendung von שר in Num 24,14 und Komb. II,9 hin.

## I. Bileam - der erste Prophet

Zieht man beim Lesen der Bibel mit den Erzvätern zuerst durch das Land Kanaan, dann nach Ägypten und schließlich unter Moses Führung wieder hinaus aus dem Sklavenhaus hin zum Sinai und dann weiter Richtung Israel, so fällt auf, daß es zu dieser Zeit noch keine Propheten gibt. Zwar wird gelegentlich Abraham als Prophet benannt (Gen 20,7), und es gibt sogar eine Prophetenfamilie, nämlich die des Mose. Sowohl sein Bruder Aaron (Ex 7,1) als auch seine Schwester Mirjam (Ex 15,20) gelten als Propheten (נְבִיאִים/נְבִיָּאָה), ebenso auch Mose selbst, dies allerdings erst am Ende seines Lebens (Dtn 18,15+34,10)<sup>(\*)</sup>. Doch anders als man es aus späteren Phasen der Geschichte Israels kennt, teilt Gott in dieser Epoche seine Befehle wie seine Weissagungen direkt an die Führer des Volkes und der Sippe mit<sup>(\*)</sup>. Die Ausnahme ist Bileam, und bereits das macht meines Erachtens diese Figur so interessant.

Der Bericht in den Kapiteln 22–24 des Numeribuches ist mit dem Kontext nicht weiter verknüpft; wenn man ihn entfernen würde, wäre sein Fehlen wohl nicht zu bemerken<sup>(10)</sup>. Kurz zusammengefaßt, wird folgendes berichtet: Nachdem das Volk Israel in Ägypten aufgebrochen, zum Sinai gezogen war und dort die Weisungen Gottes empfangen hatte, bricht es erneut auf (Num 10) und versucht, auf direktem Wege nach Kanaan zu ziehen. Doch die Edomiter verweigern die Passage (Num 20,14-21). Daher muß die Gruppe nach Osten ausweichen und versuchen, über den sogenannten Königsweg zu ziehen. Das gelingt, indem man gegen die Könige Sihon und Og kämpft und das Land der Amoriter im heutigen Jordanien einnimmt. Verständlich, daß Balak, der moabitische König im Jordangraben, davon nicht begeistert ist und nach Wegen sucht, wie er gegen die Gefahr angehen kann.

Hier nun wird Bileam in die Szenerie eingeführt. Er, der nach den

(\*) Implizit geht dies bereits aus den Auseinandersetzungen in Num 11–12 hervor, vgl. ibs. Num 12,6.

(\*) S.K. KOCH, "Propheten/Prophetie II. Altes Testament", TRE 27 (1997) 477-499; bes. 480.

(10) S. dazu etwa E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York 1990) 116-117, der nur die Zufügungen in 22,4.7 (dazu unten) und den Vers 22,2 als Elemente der Verknüpfung mit dem Kontext ansieht. Blum bewertet Num 22–24 als ursprünglich eigenständiges Element der vor-priesterlichen Komposition KD.

biblischen Angaben immerhin ca. 500 km entfernt am Euphrat lebt<sup>(1)</sup>, soll kommen und im Auftrag Balaks das Volk verfluchen. Doch Bileam sucht in der Nacht ein Orakel Gottes, in dem ihm mitgeteilt wird, daß er nicht mit den Boten gehen soll, weil Israel ein gesegnetes Volk sei. Es fällt auf, daß sich der fremdländische Seher, der im Land der Götter Assur oder Ishtar lebt, an den Gott Israels wendet und ihm offenbar gehorcht; die Abgesandten Balaks müssen ohne Bileam zurückkehren.

Ein zweites Mal werden Boten geschickt, mit noch üppigerem Wahrsagerlohn. Doch wieder sagt Bileam, daß er nichts tun könne ohne einen Auftrag JHWHs, des Herrn (22,19). Diesmal jedoch wird ihm erlaubt, mit den Boten zu gehen. Im Ablauf des Geschehens wird aber nun derselbe Gott, der eben noch erlaubt hat, daß der Seher mit den Boten zieht, zornig und schickt seinen Engel, um Bileams Weg zu verstellen (Num 22,22-35). Doch nur die Eselin erkennt den Engel und scheut. Bileam, der von Gott gesandte Prophet, erkennt nichts, bis Gott ihm die Augen öffnet und ihm einschärft, daß er nichts weissagen möge außer dem, was Gott ihm eingegeben habe.

Diese Einschränkung wiederholt Bileam auch, als er dem König Balak begegnet (22,38), dann erst ist er bereit zur Konfrontation mit Israel. Diese geschieht offenbar so, daß Bileam und Balak von der Höhe der Berge des Jordangraben herab auf das *Land* Israel schauen. Nach feierlichen Opfern soll nun der Seher sein Werk ausführen. Doch statt die Israeliten zu verfluchen, segnet er sie. Dies geschieht in vier poetischen Spruchreden. In der ersten wird Israel als Volk bezeichnet, das abgesondert von den anderen Völkern wohnt (23,9). Der zweite Spruch preist Israel als Volk, das einem Löwen gleich ist (23,24, vgl. Gen 49,9). Diese Prädikation steht auch im dritten Spruch, der mit dem

(1) Das in Num 22,5 genannte "Petor" ist wohl mit Pitru am Sajur, einem Nebenfluß des oberen Euphrats zu identifizieren, s. neben anderen M. GÖRG, "Die 'Heimat Bileams'", *BN* 1 (1976) 24-28 oder S. TIMM, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17; Wiesbaden 1989) 150-151.

Davon unabhängig ist die Frage nach der tatsächlichen Herkunft des historischen Bileam, der wohl, wie erneut die Texte aus Deir 'Alla nahelegen, aus Transjordanien stammte. Dazu paßt auch die Lesart בני עמון (MSS, Sam, Pesch, Vulg: BHS) statt des schwierigeren בני עמי in 22,5, die aber als sekundäre Erleichterung anzusehen ist, so auch MÜLLER, "Probleme", 61, Anm. 32. Anders H. SEEBASS, "Einige vertrauenswürdige Nachrichten zu Israels Anfängen: Zu den Söhnen Hobabs, Sichon und Bileam im Buch Numeri", *JBL* 113 (1994) 577-585, der die fragliche Lesart noch dazu der LXX zuschreibt (581, Anm. 26).

Ruhm des Wohnlandes Israels einsetzt (24,5.9). Der vierte Spruch schließlich, der sogar gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs Balak gesprochen war, weissagt das Kommen einer mächtigen Gestalt, die Moab schlagen werde (24,17). Nach diesen Sprüchen zieht Bileam wieder nach Hause.

Im nächsten Kapitel, Num 25, geht der Blick der Erzählung wieder zu Israel selbst. Und die Israeliten, denen eben geweissagt worden war, daß sie die Moabiter schlagen werden, treiben statt dessen mit deren Töchtern Unzucht und beten sogar ihre Götter an (25,1.2). Das geht als Sünde vom Baal Peor in die Geschichte ein und ist für die Nachgeschichte der Bileamgestalt von großer Bedeutung.

Deutlich ist jedenfalls: Der erste Prophet, der Israel im Auftrag seines Gottes Heil und den anderen Völkern Unheil ansagt, ist nach dem biblischen Bericht ein Ausländer. Er ist fremdländisches Werkzeug in der Hand Gottes zum Heil seines Volkes, also nur *eines* Volkes. Der Text steht damit im Spannungsfeld zwischen universalem Gottesbild und partikularer Heilserwartung. Diese Spannung kann offenbar ausgehalten werden, es hat sogar den Anschein, daß die fremdländische Herkunft Bileams offenbar (noch) kein besonderes Problem darstellt.

## II. Das Wachstum des Bileam-Bildes in Num 22–24

Die literarischen Entstehungsverhältnisse der Bileamperikope sind wesentlich komplizierter, als die locker formulierte synchrone Textdarstellung vermuten läßt. Deutlich ist jedenfalls, daß es innerhalb des größeren Textkomplexes verschiedene Bilder des Propheten Bileam gibt. Bevor wir uns diese vor Augen führen, ist aber folgendes festzuhalten: Bileam agiert zwar wie ein Prophet, aber er wird an keiner Stelle so genannt. Nur in der Einleitung zu den beiden ältesten Orakeln wird er als "Mann, dem die Augen geöffnet sind" bezeichnet und als "Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung sieht" (Num 24,3-4). Diese Bezeichnungen finden sich sonst nie im gesamten AT, ein weiterer wichtiger Hinweis auf die Besonderheit dieser Verse<sup>(12)</sup>.

Obwohl es in der Forschung keine Einigkeit darüber gibt, erscheint

<sup>(12)</sup> Es sei zudem daran erinnert, daß Amos in Am 7,12 als *חֹזֵה* angeredet wird. Vgl. WEIPPERT, "Der 'Bileam'-Text von *Tell Dēr 'Allā'*", der ausdrücklich auf Am 7,10-17 als Parallele zur Struktur der Bileam-Inschrift hinweist und ihre literarische Gattung als Apophthegma bezeichnet (174).

es mir daher als wahrscheinlich, daß zunächst ein Grundbestand des 3. und 4. Orakels als selbständige Stücke überliefert wurden<sup>(13)</sup>. Nur diese haben eine eigene Einleitung (“Es sagt Bileam, der Sohn Beors...”, Num 24,3-4 + 15-16), wie man sie von anderen Prophezeiungen her kennt. Sie sind also nicht auf den Kontext angewiesen. In diesen beiden Stücken finden sich zudem die deutlichsten Parallelen zu den in Deir ‘Alla gefundenen Bileam-Texten<sup>(14)</sup>.

In der eigentlichen Erzählung Num 22–24 übt Bileam seine Weissagungskunst auf unterschiedliche Weise aus: Zu Beginn seiner Tätigkeit wird er als induktiver Mantiker vorgestellt, der durch seine Opfergaben die Eingebung Gottes heraufführt (23,1-5.14-15)<sup>(15)</sup>. In 24,1 wird dann aber ausdrücklich festgestellt, daß Bileam “nicht mehr auf Zeichen ausgehe”, statt dessen sieht er das Kommende nun intuitiv. Es gibt also zwei Bilder vom Seher Bileam, ein weiteres Zeichen für das Wachstum dieser Texte<sup>(16)</sup>.

In kaum noch zu entwirrender Weise wurde wohl eine erste Bileam-Erzählung zu den älteren Weissagungen komponiert, die danach durch die beiden Orakel I und II kommentiert wurden. Wohl am Schluß der literarischen Geschichte stehen die Einfügung der Eselin-Perikope und ihre Verankerung im größeren Kontext der Wüstenwanderungsgeschichte<sup>(17)</sup>.

<sup>(13)</sup> So auch MÜLLER, “Probleme”, 58-59, der die Sprüche auf die frühe Königszeit datiert, da sie auf Ereignisse aus der Zeit Sauls und Davids anspielen sollen.

<sup>(14)</sup> Dies gilt für die oben deutlich gemachten inhaltlichen Übereinstimmungen. Wörtliche Parallelen gibt es v.a. zwischen Num 22,9.20 und Satz 3 der Kombination I, doch haben diese wegen des unspezifischen Inhalts m.E. keine besondere Bedeutung; vgl. dazu WEIPPERT, “Der ‘Bileam’-Text von *Tell Dēr ‘Allā*”, 184-185. S. auch W. GROSS, “Bileam”, NBL I (1991) 300-301, der die Erwähnung der *šdyn*-Götter mit den Sprüchen III und IV zusammenbringt, was ihn allerdings nicht von der These abbringt, daß diese Sprüche sekundäre Erweiterung der älteren Grundschrift der Bileam-Erzählung seien.

<sup>(15)</sup> Zur Unterscheidung zwischen induktiver und intuitiver Mantik vgl. K. KOCH, *Die Propheten I. Assyrische Zeit* (Stuttgart et al; 1995) 53-56.

<sup>(16)</sup> Vgl. zum Vergleich mit der Deir ‘Alla-Inschrift H.-P. MÜLLER, “Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ‘Alla”, *Aramaic Texts from Deir ‘Alla* (Hrsg. J. HOFMEIJER – G. VAN DER KOOIJ) (DMOA 19; Leiden 1976) 185-205.

<sup>(17)</sup> Dieses Modell orientiert sich an der Darstellung von H.J. ZOBEL, “Bileam-Lieder und Bileam-Erzählung”, *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. Festschrift R. Rendtorff; (Hrsg. E. Blum u.a.) (Neukirchen Vluyn 1990) 141-154. Allerdings erscheint mir die Aufteilung auf die klassischen

Zwar hat Num 22–24 immer als ein Paradebeispiel für die klassische Quellenscheidung gegolten<sup>(18)</sup>. Doch erscheint mir gerade in diesen Kapiteln der Gottesnamengebrauch keinen Hinweis auf unterschiedliche Quellen zu geben, wie besonders bei den offenbar sorgfältig komponierten Szenen, in denen Bileam sich an Gott wendet, deutlich wird: Hier richtet sich Bileam an יהוה, doch אלהים antwortet ihm (s. 22,8-9; 23,3-4)<sup>(19)</sup>.

Den offenbar älteren Stadien ist aber gemeinsam, daß in ihnen Bileam positiv gesehen wird: Er steht im Dienste Gottes gegen die Israel feindlich gesinnte Macht und wendet deren böse Absichten ins Gute; statt des Fluches wirkt Gott durch ihn Segen. An einer Stelle scheint die besondere Problematik sogar im Text angesprochen zu werden: Im zweiten Orakel heißt es: “Man sieht kein Unheil in Israel ... Denn es gibt kein Zaubern in Jakob und kein Wahrsagen<sup>(20)</sup> in Israel” (23,21a.23). Der hebräische Text kann jedoch auch etwas anders übersetzt werden (so bereits Targ. Onk.), so daß es heißt: Es gibt kein Zaubern und Wahrsagen *gegen* Israel<sup>(21)</sup>. In der Auslegungsgeschichte gibt es gute Gründe für beide Lösungen, doch mir will scheinen, daß man sich hier nicht zwischen Alternativen entscheiden muß, beide Verstehens-

---

Pentateuchquellen fraglich, ebenso ist Zobels Datierung — die Redaktionsarbeit soll in der mittleren Königszeit im wesentlichen abgeschlossen sein (154) — kaum noch haltbar.

<sup>(18)</sup> Das klassische Urkundenmodell wird etwa in den Lexikonartikeln s.v. “Bileam” von L. SCHMIDT (TRE), J.A. HACKETT (ABD) und H. SEEBASS (RGG<sup>4</sup>) zugrundegelegt. Vgl. auch die breitere Begründung bei H. SEEBASS, “Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope”, ZAW 107 (1995) 409-419, der selbst allerdings bei seiner Einordnung von Texten zur J-Schicht darauf hinweist, seine Annahme sei “hypothesen-sparend, aber nicht strikt beweisbar” (416).

<sup>(19)</sup> S. dazu auch J. MILGROM, *Numbers* (Philadelphia – New York 1990) 319, Anm. 56. Milgrom selbst hält die Kap. 22–24 für eine organische Einheit, aus der nur die Eselinnen-Episode zu entfernen ist, vgl. a.a.O., 467-468. Ein anderes Ergänzungsmodell, das mit dem 3. und 4. Orakel als den jüngsten Schichten rechnet, findet sich bei W. GROSS, *Bileam* (SANT 38; München 1974) 365-375, zuletzt zusammengefaßt im Art. “Bileam”, NBL I (1991) 300-301. Vgl. auch das vierstufige Redaktionsmodell von H. ROUILLARD, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24). La Prose et les “oracles”* (EB.NS 4; Paris 1985).

<sup>(20)</sup> Das Stichwort קסם klingt auch in 22,7 an, wo es heißt, daß die Ältesten die Orakelzeichen (קסמים, HAL: “wohl Pfeillos”) zu Bileam bringen.

<sup>(21)</sup> Zur Frage der Übersetzung des כ s. T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids 1993) 481. Doch vgl. auch MILGROM, *Numbers*, 321, Anm. 72. P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco 1984) 252, bleibt bei der Übersetzung «*against*» (mit 255, Anm. 23a).

möglichkeiten sind ja richtig. Es gibt – in Übereinstimmung mit Dtn 18 – keine solchen verbotenen Dinge, daher muß ein fremder Seher geholt werden. Doch auch wenn dieser einen Fluch aussprechen sollte, was Bileam ja nicht will, selbst dann könnte er nichts *gegen* Israel ausrichten, denn da Gott auf Israels Seite ist, sind Zaubereien nutzlos.

Ein Abschnitt macht jedoch fraglich, ob Bileam wirklich nur gute Absichten hat. Es geht um die Episode mit der Eselin, in der ein deutlich anderes Bild von Bileam gezeichnet wird: Er hat Gott erzürmt, offenbar, weil er den Boten willfährig ist und Israel verfluchen will. Bileam wird als blinder Seher gezeichnet, der Gottes Engel nicht einmal sieht, als er direkt vor ihm steht. Selbst seine Eselin ist klüger. Statt daß der Mantiker auf die Vorzeichen im Verhalten des Esels achtet, schlägt er ihn, bis Gott Einhalt gebietet<sup>(22)</sup>.

Auch dieser Abschnitt ist kunstvoll komponiert<sup>(23)</sup>, doch in seiner theologischen Ausrichtung deutlich anders pointiert. Er zielt auf ein Bekenntnis Bileams, der Gott gegenüber zugibt, daß er gesündigt habe und wieder umkehren werde (22,34). Der Engel jedoch erlaubt das Weitergehen, schärft aber nochmals ein, daß Bileam nur sagen darf, was Gott ihm eingibt. Dies allerdings war im Ablauf der Geschichte schon lange klar. Doch die Vorzeichen, die nun für den Rest der Ereignisse gelten, sind anders gesetzt: Jetzt erscheint Bileam als Karikatur eines Sehers, der Israel schaden will. Nur durch Gottes Eingreifen wird diese Gefahr verhindert. Bileam aber ist mit seiner Eselin nicht nur auf dem Weg von Mesopotamien nach Israel, sondern im Gang der Erzählung wandelt er sich auch vom Propheten zum Verführer<sup>(24)</sup>.

<sup>(22)</sup> Im Unterschied zu dieser (herkömmlichen) Sichtweise hat H.-CHR. SCHMITT, "Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24", *"Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?"*. Festschrift O. Kaiser (Hrsg. I. KOTTSIEPER u.a.) (Göttingen 1994) 180-198, vorgeschlagen, die Eselin-Perikope nicht als negative Bewertung Bileams zu sehen. Stattdessen ziehe sie zusammen mit dem 3. und 4. Orakel darauf, daß auch Heiden die Erkenntnis des eschatologischen Plans Gottes offen stehe. Diese Einschätzung beruht vor allem auf der Überlegung, daß ausweislich Mich 6,5 auch in nachexilischer Zeit eine positive Bewertung Bileams möglich sei (dazu unten). Da auch die Spätdatierung der beiden Orakel aus Num 24 sehr fraglich ist, hat mich diese These nicht überzeugt.

<sup>(23)</sup> Dazu MILGROM, *Numbers*, 190 und Exkurs 57, S. 468-469. Vgl. auch die ausführliche Analyse bei H. ROUILLARD, "L'Anesse de Balaam. Analyse littéraire de Nomb., XXII, 21-35", *RB* 87 (1980) 5-37, 211-241.

<sup>(24)</sup> MÜLLER, "Probleme", 59, sieht noch andere Elemente in Num 22–24 über den Eselin-Abschnitt hinaus als bileamkritisch an, etwa 22,41; 22,34 oder 23,23 und 24,1. SCHMITT, "Mantiker", 192-195, und im Anschluß an ihn SEEBASS, "Zur

Die historische Verortung dieser Entwicklung ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung kaum sicher durchzuführen. Sicher scheint mir zu sein, daß man die bis in die jüngere Zeit hinein vorgeschlagenen Datierungen von einzelnen Grundbestandteilen von Num 22–24 auf die vorstaatliche oder frühe Königszeit nicht mehr halten kann<sup>(25)</sup>. Die Inschriften aus Deir ‘Alla können nur einen ungefähren Anhaltspunkt geben, da man zwar die konkrete Niederschrift der Texte im 9./8. Jh. fixieren kann, aber völlig auf Vermutungen angewiesen ist, was das Alter dieser Bileam-Tradition angeht<sup>(26)</sup>. Dennoch scheint es mir am sinnvollsten, kurz danach, also um 700, die Übernahme der Bileam-Tradition nach Israel zu vermuten. Dafür sind zwei Überlegungen ausschlaggebend: Zum einen lassen sich in dieser Zeit die Anfänge der schriftlichen Fixierung von prophetischen Sprüchen sichern. Die Bestätigung der Unheilsweissagungen gegen das Nordreich durch den Fall Samarias und die Heilsgewißheit Zions nach der wundersamen Verschonung vor den Truppen Sanheribs waren wohl die wichtigsten äußeren Gründe dafür.

Wichtiger noch scheint mir ein weiterer Gedanke: Veranlaßt durch die politisch-militärischen Ereignisse der Zeit ist offenbar die Frage nach dem Verhältnis des eigenen Volkes zu den Nachbarvölkern theologisch bedeutsam geworden. Davon zeugen etwa der Grundbestand der Völkersprüche des Amos oder vergleichbare Weissagungen bei Jesaja. Durch den Untergang des Nordreiches wird sich die Überlegung, daß die fremden Mächte als Werkzeug Gottes agieren, geradezu aufgedrängt haben. Daher mag es zur selben Zeit auch problemlos möglich gewesen sein, die in der unmittelbaren Nachbarschaft umlaufende Tradition eines fremden Sehers aufzugreifen, der, vergleichbar Hosea oder Amos, dem eigenen Volk Unheil ansagte. Daß dies in der Konsequenz als Heilsansage für Israel auszulegen ist, belegt das vierte Orakel eindeutig<sup>(27)</sup>, dies mag auch die Übernahme der fremden Tradition erleichtert haben.

---

literarischen Gestalt”, 410-411, werten mittlerweile die Eselin-Perikope als weniger negativ; sie wolle zeigen, wie Gott Bileam in kleinen Schritten zu seinem Werkzeug machte.

<sup>(25)</sup> So etwa noch SEEBASS, “Einige vertrauenswürdige Nachrichten”, 583-584; ZOBEL, “Bileam-Lieder”, 154.

<sup>(26)</sup> Doch vgl. B. MARGALIT, “Studies in NWSemitic Inscriptions. Part II, The ‘Balaam’ Inscription from Deir ‘Alla (DPAT)”, *UF* 26 (1994) 282-302, der den Tod des historischen Bileam in der Zeit zwischen 845 und 835 vermutet (299).

<sup>(27)</sup> Geht man von der in der Forschung weitgehend unstrittigen Feststellung aus, daß besonders der vierte Spruch am Ende ab 24,18 deutlich erweitert wurde

Überzeugende Datierungsvorschläge für die folgenden Wachstumsstufen zu formulieren, ist kaum möglich. Deutlich scheint mir nur, daß die angesprochene Wahrsagerthematik im 2. Orakel Dtn 18 voraussetzt<sup>(28)</sup>; Stefan Timm hat für diese beiden Weissagungen eine Herkunft aus exilisch-nachexilischer Zeit vorgeschlagen<sup>(29)</sup>. Als *terminus ante quem* lassen sich höchstens die späteren Rezeptionsstufen der Bileamtradition nennen, die allerdings ebenfalls kaum sicher zu datieren sind. Erfolgversprechender und aussagekräftiger als diese hypothetischen Datierungsversuche erscheint mir demgegenüber das Nachzeichnen der folgenden Rezeptionsstufen des Bileamstoffes.

### III. Was sagen andere über Bileam?

kehrt man zur synchronen Lektüre des Numeribuches zurück, so ist daran zu erinnern, daß Bileam nach Beendigung seines Auftrages heimkehrt (Num 24,25). Umso mehr überrascht, daß nur wenig später, in Num 31, wieder von ihm die Rede ist. Dort heißt es, daß die Israeliten nicht nur die Midianiter getötet haben, sondern auch Bileam, den Sohn Beors (31,8). Der habe nämlich, so 31,16, die Frauen der Midianiter beraten, daß sie die Israeliten abwendig machten und sich am Baal Peor versündigten. Aufmerksame Leser erinnern sich anders: Nach Num 25 waren es die Töchter der *Moabiter*, nicht der Midianiter, und die Israeliten hatten ihrerseits damit angefangen, sich mit ihnen zu verbinden<sup>(30)</sup>. Hinzu kommt: Bileam war längst nach Hause gegangen<sup>(31)</sup>.

(so etwa ZOBEL, "Bileam-Lieder", 152-153), sprechen m.E. keine inhaltlichen Argumente gegen diese Datierung. Die Überlegung von TIMM, *Moab zwischen den Mächten*, 125-127, daß die parallele Erwähnung von "Jakob" und "Israel" aus sprachstatistischen Gründen auf die Zeit Deuterocesajas weise, scheint mir nicht zwingend zu sein, zumal Timm nur die ersten zwei Orakel bearbeitet hat.

<sup>(28)</sup> Num 23,23 weist auf Dtn 18,10 zurück.

<sup>(29)</sup> *Moab zwischen den Mächten*; vgl. die Zusammenfassungen (146, 156). Allerdings sieht Timm das 3. und 4. Orakel nochmals jünger an, was sich m.E. nicht halten läßt.

<sup>(30)</sup> Dies greift zurück auf die Notiz Num 25,16-18, in der erstmals die Midianiter für die Ereignisse in Baal Peor verantwortlich gemacht werden. Für M. NOTH, *Das 4. Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen<sup>3</sup>1977) 198-199, ist Num 31 daher als sehr späte Zufügung zum Gesamtpentateuch anzusehen, ähnlich GROSS, *Bileam*, 114.

<sup>(31)</sup> Die "Ältesten der Midianiter" sind in Num 22,4,7 nur sehr locker in das Geschehen eingewoben; die Notizen sind als Zusatz auszuscheiden, der wohl bei der Einfügung von Num 31 in den Zusammenhang vorgenommen wurde; so bereits NOTH, *Numeri*, 195, und andere.

Doch die Absicht wie die Entstehungszeit von Num 31 sind eine andere: Die Darstellung von der Auslöschung eines ganzen Volkes steht direkt vor der Verteilung des Ostjordanlandes an drei der Stämme Israels. Mit dieser Anordnung soll der Eindruck erweckt werden, als wäre das Land leer gewesen, ohne Gefährdungen oder Versuchungen wie fremde Götter. Das paßt gut zur Entstehungszeit dieses Textes, die sicher im nachexilischen Israel anzusetzen ist, als man nach der Exilserfahrung von der unbedingten Reinheit des Volkes als theologischer Notwendigkeit für das Heil ausging.

Doch es geht um noch mehr: Von den Midianitern hat Israel offenbar den Glauben an die Gottheit JHWH übernommen (vgl. Ex 3); dies ist eine der wenigen weitgehend akzeptierten Thesen in der alttestamentlichen Forschung<sup>(32)</sup>. Wenn man nun die virtuelle Auslöschung gerade dieses Volkes berichtet, trennt man sich — bewußt oder unbewußt — von den eigenen Wurzeln. Die eigene Identität soll durch Abgrenzung bestimmt werden; damit wird auch die Fremdheit der eigenen Ursprünge verdeckt<sup>(33)</sup>.

Es scheint nun so, als hätte man mit den Midianitern und der Reinigung der Vorgeschichte Gottes zugleich ein anderes, vergleichbares theologisches Problem entsorgt. Bileam wird nun nicht mehr als segensprechender Seher bewertet, sondern als fremder Verführer des wahren Volkes<sup>(34)</sup>.

Dieser Vorgang ist nicht nur der einen Stelle Num 31 zu entnehmen, sondern zeigt sich auch in den anderen Texten der Hebräischen Bibel, die auf Bileam Bezug nehmen. Nur ein einziger von ihnen, Mich 6,5, sieht Bileam positiv<sup>(35)</sup>. Hier wird eine Kurzfassung der Geschich-

<sup>(32)</sup> Vgl. E.A. KNAUF, "Midian und Midianiter", NBL II (1995) 802-804; 803: "... ist der verschiedentlich gezogene Schluß, daß Jahwe urspr. ein midianitischer Gott war, unausweichlich." Zur Sache s. jetzt K. KOCH, "Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis", "Und Mose schrieb dieses Lied auf". Festschrift O. Loretz (Hrsg. M. DIETRICH – I. KOTTSEPER) (AOAT 250; Münster 1998) 437-474.

<sup>(33)</sup> Vgl. auch M. KÖCKERT, "Vom einen zum einzigen Gott", BThZ 15 (1998) 137-175, der für das Dtn formuliert: "Die Strategie der Abgrenzung ist die Kehrseite der Alleinverehrung" (174).

<sup>(34)</sup> S. dazu auch E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends* (ADPV; Wiesbaden 1988) 160-168.

<sup>(35)</sup> Eine Datierung von Mich 6,5 ist kaum möglich. Vgl. J. WEHRLE, "Micha (Buch)", NBL II (1995) 796-801; 799: "Datierungen von vorexilischer bis exilischer Zeit wurden für Mi 6,1-8 vorgeschlagen". SCHMITT, "Mantiker", 181, sieht Mich 6,5 unter Berufung auf O. KAISER, *Einleitung in das AT* (Gütersloh

te Num 22–24 gegeben: Balak hatte Böses mit Israel vor, aber Bileam hat ihm passend darauf geantwortet und das Volk bewahrt. Bileam steht hier in einer Reihe mit Mose, Aaron und Mirjam (6,4); gewiß nicht zufällig, waren diese doch mit Abraham die einzigen als Propheten bezeichneten Gestalten vor Bileam. Interessanterweise ist hier die Perspektive *gegen Israel* gerichtet, mit dem der Herr einen Rechtsstreit hat. Im Zuge dieser Auseinandersetzung wird an die Werkzeuge Gottes zum Heil Israels erinnert. Die Mosezeit bis zur Landnahme erscheint hier als goldenes Zeitalter; der Fremde Bileam gehört zu den substantiell wichtigen Heilstaten JHWHs (צדקה יהוה).

Die anderen Belegstellen für Bileam stellen ihn deutlich negativ dar: In Dtn 23,4-6 wird an Bileam erinnert, der gedungen wurde, um Israel zu verfluchen. Was wir bisher nicht wußten: Bileam hat, so Dtn 23, tatsächlich Israel verflucht, aber Gott hat seinen Fluch in Segen verwandelt. Es ist auch hier wieder bezeichnend, in welchem größeren Zusammenhang die Notiz zu finden ist: Es geht in Dtn 23,1-8 um die Bewertung fremder Völker, um die Frage, Angehörige welcher Völker in die Gemeinde Israels aufgenommen werden. Die Ammoniter und Moabiter dürfen keinesfalls aufgenommen werden, weil sie bei der Wüstenwanderung Israel behindert haben<sup>(36)</sup>. Bileam gerät hier also in den Sog der Verurteilung dieser Völker hinein. Anders gesagt: Das negative Urteil, das den fremden Völkern gilt, bestimmt auch die Wahrnehmung der Bileam-Tradition. Nun wird offenbar wichtig, daß Bileam selbst Fremdling war. Da er mit den Moabitern gemeinsame Sache machte, muß folglich auch er schlechte Absichten gehabt haben. In beinahe wörtlicher Übereinstimmung findet sich dieses Urteil über Bileam auch innerhalb des Geschichtsrückblicks in Jos 24,9-10.

Im Josuabuch findet sich noch eine weitere Erwähnung Bileams. In 13,22 wird nur mitgeteilt, daß Bileam zusammen mit den Amoritern und Midianitern umgebracht wurde. Seine Schuld bestand offenbar nur darin, daß er Wahrsager war, denn, so Dtn 18,12: “wer das tut, der ist dem HERRN ein Greuel, und um solcher Greuel willen vertreibt der HERR, dein Gott, die Völker vor dir”. Hier ist an das Orakel in Num 23,23 zu erinnern, wonach es in oder gegen Israel keine Wahrsagerei

---

51984) 237-238 als nachexilisch an; wobei Kaiser selbst den Text nur Micha abspricht und nicht weiter verortet. Auffällig ist aber, daß in Mich 6,5 das seltene Verbum  $\gamma\epsilon$  verwendet wurde, das noch Num 24,14 und DAT II,9 steht.

(36) Dies setzt die Traditionen aus Num 21–24 voraus. Daß die Midianiter hier in Dtn 23 nicht erwähnt werden, spricht erneut für die spätere Zufügung der Notizen in Num 22,4.7 und Num 31.

geben darf. Bileam wird also getötet, ohne daß konkret auf sein Tun Bezug genommen wird. Egal, ob er Israel fluchen oder segnen wollte; allein daß er Wahrsagerei betrieb, macht ihn den Fremdlingen gleich, die auszurotten sind.

Der letzte alttestamentliche Beleg für Bileam findet sich im späten Nehemiabuch (13,2): Hier wird der Text Dtn 23,5-6 ausdrücklich zitiert, daß Bileam von den Fremdvölkern gedungen wurde und Israel tatsächlich verfluchen wollte. Das ist Grund genug, um nach der Anhörung dieses Textes alles Mischvolk aus Israel auszusondern (Neh 13,3) und später das Land von allem Ausländischen zu reinigen (13,30). Bileam ist nun vom Propheten zum Prototypen des gefährlichen Fremden mutiert.

Der kurze Überblick hat gezeigt, daß es zwei Ausprägungen der Bileam-Tradition innerhalb der Hebräischen Bibel gibt: Nach der positiven, die in Micha 6 und den älteren Stufen von Num 22–24 belegt ist, konnte sich Gott des fremdländischen Sehers als Werkzeug zu Israels Heil bedienen. In der negativen Sicht, die schon in der Eselinnen-Episode anklingt, wird Bileam als Seher in ausländischen Diensten wahrgenommen. So gerät er in den Sog der Ablehnung des Fremdländischen. Nach Dtn 23 hat er daher Israel nur unfreiwillig gesegnet. In einer weiteren Entwicklungsstufe wird Bileam selbst schuldig: Er wird zum Wahrsager (Jos 13) oder zum Verführer, der Israel zum Abfall von Gott anstachelte (Num 31)<sup>(37)</sup>. Die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus konnte offenbar nicht mehr ausgehalten werden. Einfacher gesagt: Was nicht sein kann, nämlich daß ein Ausländer Gutes tut, das darf auch nicht sein. So bestimmen die Vorurteile der Leser die Auslegung der Bibel, und “die Rezeption der Quellen schafft die Quellen der Rezeption”<sup>(38)</sup>.

<sup>(37)</sup> Ohne dies hier ausdrücklich begründen zu können, gehe ich davon aus, daß es sich tatsächlich bei den Erwähnungen Bileams in Dtn 23 und Jos 24, später auch in Jos 13 und Num 31 um Bezugnahmen auf Num 22–24\* handelt, vgl. etwa die Darstellung von H. DONNER, “Balaam pseudopropheta”, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Festschrift W. Zimmerli (Hrsg. H. DONNER u.a.) (Göttingen 1977) 112–123. Dagegen geht MÜLLER, “Probleme”, 58–60 davon aus, daß die unterschiedlichen Bewertungen Bileams unabhängig voneinander als Reflex auf die “berühmt-berüchtigte Gestalt” (S. 59) entstanden sind.

<sup>(38)</sup> H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt 1979) 329; aufgenommen von M. MOXTER, “Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen”, *Neue Rundschau* 109 (1998) 83–92; bes. 85. (Hinweis von R. Leonhardt, dem ich sehr für seine Bereitschaft danken möchte, diesen Aufsatz mit mir zu diskutieren).

## IV. Bileams Geschichte geht weiter

Mit dem bisherigen Ergebnis könnte man schließen. Doch die Geschichte Bileams geht weiter, zumindest seine Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte. Dieser Fragestellung wird in der letzten Zeit immer mehr Bedeutung beigemessen, da man sich von ihr zusätzliche Verstehenshinweise und Deuteimpulse erwartet<sup>(39)</sup>. Bei der Fülle des Schrifttums, das aus der sog. zwischentestamentlichen Zeit, der Literatur der ersten Christen und des rabbinischen Judentums zur Verfügung steht, können hier nur einzelne Linien gezeigt werden<sup>(40)</sup>.

Der erste Zugang soll über das Schrifttum von Qumran geschehen, da dieses sprachlich und zeitlich am nächsten liegt. In einem kleinen Fragment, 4Q339, wird Bileam in einer Liste falscher Propheten genannt<sup>(41)</sup>. Von den einzelnen Propheten wird außer dem Namen nur mitgeteilt, daß sie "Propheten der Lüge, die in Israel auftraten", gewesen seien.

Wichtiger ist der Text 4Q175, die sog. Testimonia. Hier wird beinahe wörtlich Bileams 4. Orakel zitiert, in dem vom Kommen des Sterns aus Jakob die Rede ist. Der Text sammelt verschiedene Aussagen über das Kommen des Messias und hat wenig Interesse an den Personen, die er nennt. Doch offenbar wird hier kein Anstoß an Bileams Herkunft genommen. Die Weissagung selbst hat in Qumran offenbar eine größere Rolle gespielt, denn sie wird noch in CD 7,18-19<sup>(42)</sup> und 1QM 11,6-7. Zitiert<sup>(43)</sup>, allerdings ohne Nennung Bileams.

<sup>(39)</sup> S. dazu besonders K. KOCH, "Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons", *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt* (Hrsg. H.H. SCHMID – J. MEHLHAUSEN) (Gütersloh 1991) 143-160.

<sup>(40)</sup> Vgl. dazu auch J.T. GREENE, "The Balaam Figure and Type before, during, and after the Period of Pseudepigrapha", *JSPE* 8 (1991) 67-110. Allerdings ist m.E. das Operieren des Verfassers mit "Typen" der Bileam-Figur problematisch, da von den Texten nicht gedeckt. Vgl. etwa die bemühte Interpretation (97), daß der Eingang des 1. Hen nach Num 24,3-5 gestaltet sei (irrtümlich verweist Vf. auf Num 23,15-16). Ein ähnliches Urteil gilt m.E. auch für seine ausgeführte Studie: *Balaam and his Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Traditions* (BJSt 244; Missoula 1992).

<sup>(41)</sup> Übersetzung bei J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Bd. II, Die Texte aus Höhle 4 (München – Basel 1995) 305.

<sup>(42)</sup> S. zur Aufnahme von Num 24 in CD J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature* (New York – London et al. 1995) 63-64.

<sup>(43)</sup> Zusätzlich wurde Num 24,8 — ebenfalls ohne Nennung Bileams — in

Die messianische Interpretation von Num 24,17 ist spätestens seit der Septuaginta-Übersetzung üblich geworden, wo es anders als im hebräischen Text heißt, daß nicht ein Stab aus Israel hervorgeht, sondern ein Mensch, der nicht Moabs Schläfen, sondern die Führer schlägt<sup>(44)</sup>. Damit war eine ganz neue Linie der Bileam-Interpretation eröffnet worden, für die LXX und 4Q175 nur die ersten greifbaren Tradenten sind. Ähnliches gilt für die ebenfalls vorchristlichen Testamente der Patriarchen, in denen erneut Num 24,17ff. ohne Nennung des Namens Bileams zitiert wird (TestJud 24,1)<sup>(45)</sup>. Damit kann eine neue Möglichkeit des Umgangs mit der Bileamtradition markiert werden: Seine Botschaft wird zwar wahrgenommen, der fremdländische Bote jedoch muß dahinter zurücktreten. Dies ist an der Numeri-Septuaginta besonders deutlich abzulesen, da Bileam in Num 22–24 (LXX) in ein wesentlich unfreundlicheres Licht gesetzt wird als im hebräischen Text<sup>(46)</sup>.

Die Richtigkeit der eben vorgetragenen Interpretation belegen auch die Werke des etwas später schreibenden Philo von Alexandrien<sup>(47)</sup>. Er müht sich, veranlaßt von Gen 12,3, mit der Frage ab, wie denn ein Fremder, der noch dazu die Israeliten zum Abfall bewegte, gleichzeitig Prophet sein kann. Das theologische Problem für Philo bestand darin, daß nach der Verheißung Gen 12,1-3 die gesegnet sind, die Israel segnen. Bileam aber scheint offenbar die Ausnahme von dieser Regel zu sein. Zwar erkennt Philo ausdrücklich an, daß Bileam “den ehrwürdigsten aller Gesänge” verfaßt habe (*De migr. Abr.* 113), doch weil er sich mit den Feinden verband, ist er gottlos und verflucht,

---

1QM XII,11 aufgenommen. Der Hinweis von GREENE, “Balaam Figure”, 85, auch in 1QM VII,19-20 sei Num 24,17 aufgenommen worden, stimmt dagegen nicht (in 1QM sind in der Regel nicht mehr als die oberen 17 Zeilen einer Kolumne erhalten.)

<sup>(44)</sup> S. dazu vor allem die ausführlichen Hinweise zur Rezeption der LXX-Fassung bei G. DORIVAL, *La Bible d’Alexandrie*, IV. Les Nombres (Paris 1994) 135-142; 413-456. Vgl. auch M. RÖSEL, “Theo-Logie der griechischen Bibel”, *VT* 48 (1998) 49-62; 61 (Lit.).

<sup>(45)</sup> Zur Datierung s. H.C. KEE, “The Testaments of The Twelve Patriarchs”, *The OT Pseudepigrapha*, Vol. I, (ed. J.H. CHARLESWORTH) (Garden City 1983) 776-778, der das späte 2. vorchristl. Jh. als Entstehungszeit annimmt.

<sup>(46)</sup> Vgl. dazu J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL.SCSS 46; Atlanta 1998) xxix mit Belegen.

<sup>(47)</sup> Vgl. dazu etwa DONNER, “Balaam”, 118-119; H. KARPP, “Bileam”, *RAC* II (1954) 362-373. S. auch J.T. GREENE, “Balaam: Prophet, Diviner, and Priest in selected Ancient Israelite and Hellenistic Sources” (SBL Seminar Papers; Atlanta 1989) 57-106.

ἀσεβῆς καὶ ἐπάρατος<sup>(48)</sup>), seine Verfluchung also rechtens. Nach einer weiteren Darstellung des Geschehens ist ein prophetischer Geist über Bileam gekommen (*Vit. Mos* I, 277), der daraufhin Israel gegen seinen eigentlichen Willen segnet. Da verfällt er auf die Idee, daß die hübschen Frauen ja die Männer Israels zum Abfall von Gott verführen könnten. So ist Bileam doch noch in der Lage, seinen Auftrag zu erfüllen und zu Israels Ungunsten zu handeln (a.a.O., 294-300)<sup>(49)</sup>.

Etwa zur selben Zeit sieht der nur als Pseudo-Philo bekannte Schriftsteller Bileam als tragische Gestalt, die laut klagt, er habe sich verführen lassen (LAB 18). Doch der Verführer war diesmal Balak mit seinen Geschenken, daher werden die Worte Bileams leben, auch wenn er, der gesegnet hat, selbst nicht gesegnet wurde (LAB 18 § 12).

Dieselbe Tradition wird auch von Josephus, der seine *Antiquitates* am Ende des 1. Jh. n.Chr. schrieb, geboten (IV,6). Doch Josephus sieht Bileam als eigentlich unwissendes Werkzeug Gottes an (IV,6,3-5) und hält ausdrücklich fest, daß Mose dem Bileam große Ehre einräumt, indem er ihn in seiner Thora erwähnt. Negative Beurteilungen über Bileam finden sich bei Josephus nicht<sup>(50)</sup>. Das mag daran liegen, daß er sein Werk geschrieben hat, um das Judentum in den Augen der Römer positiv darzustellen<sup>(51)</sup>. Modern gesprochen: In einer multinationalen und multikulturellen Umgebung macht es sich nicht gut, Ausländer herabzuwürdigen<sup>(52)</sup>. Wie zweischneidig aber die Problematik für Josephus ist, läßt sich seinem Schlußsatz zur Bileam-Passage entnehmen: Beinahe resignierend stellt er fest: „doch mag jeder diese Sache betrachten, wie er will“ (IV,6,13).

Im Neuen Testament schließlich erscheint Bileam an drei Stellen,

<sup>(48)</sup> Daher wird er, obwohl er Israel gesegnet hat, verflucht, auch wenn dies dem Wortlaut von Gen 12,3 zu widersprechen scheint (a.a.O., 109). Im folgenden wird dann Dtn 23,5 zur Interpretation von Num 22–24 herangezogen; hier sieht Philo die Bestätigung für die Verfluchung Bileams.

<sup>(49)</sup> Vgl. noch *De conf. ling.* 159, wo Philo den Namen Bileam von בלעם ableitet: καὶ γὰρ μάταιος ἐρμηνεύεται Βαλααμ; dort wird ebenfalls Bileam als Lügner dargestellt, der zwar in Worten fromme Wünsche ausspricht, jedoch den eigentlichen Geist Gottes verfehlt: Bileam war also Wahrsager ohne Begeisterung.

<sup>(50)</sup> Vgl. K.G. KUHN, Βαλααμ, TWNT I, 521-523.

<sup>(51)</sup> Zum Problem s. CHR. GERBER, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus*. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem* (AGJU 60; Tübingen 1997).

<sup>(52)</sup> S. dazu etwa B. HALPERN AMARU, „Land Theology in *Josephus' Jewish Antiquities*“, *JQR* 71 (1981) 201-229; 211: „For Josephus the problem is ... a covenanted people limited to a covenanted land“. Zu Bileam vgl. 224-227.

2 Petr 2,15; Jud 11; Offb 2,14, also ausschließlich in späten Schriften. Bileam wird als alttestamentlicher Typos der Irrlehrer dargestellt, die offenkundig die jungen Gemeinden bedrohen. Seine Herkunft spielt nun keine Rolle mehr. Das kann damit zusammenhängen, daß in der frühen Kirche nur noch ein Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen gesehen wurde, die nationale Herkunft aber keine wichtige Rolle mehr spielte.

Wenn Martin Hengel und Helmut Merkel recht haben, zeichnet sich möglicherweise bereits im NT eine Entwicklung ab, die später in der Alten Kirche wichtig wird: Die dem Stern folgenden Magier in Mt 2,1-12 wären dann nach dem Bilde Bileams gezeichnet, der, aus dem Osten kommend, das Heil Israels ansagt<sup>(53)</sup>. Damit wäre die messianische Interpretation der LXX ihrerseits wieder traditionsbildend geworden.

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren<sup>(54)</sup>, doch die Hauptlinien sind deutlich geworden. Ich komme daher zu einem letzten Punkt, indem ich nochmals das resignierende Urteil des Josephus aufnehme:

#### V. Mag jeder diese Sache betrachten, wie er will?

Es konnte gezeigt werden, welchen Deutungen die Bileam-Figur im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt worden ist. Die Mehrzahl der antiken Ausleger hat sich zwar der negativen Bewertung des Sehers angeschlossen, doch es konnte auch gesehen werden, daß sich das Bild wieder zum Positiven wenden kann. Dies nun ist das eigentlich Interessante an der Gestalt dieses ersten "richtigen" Propheten der Bibel: Die Einbeziehung der Rezeptionsgeschichte der Kapitel Num 22-24 hat exemplarisch deutlich gemacht, daß dem eigentlichen Anliegen eines Textes Unrecht widerfahren kann, weil sich bestimmte Rahmenbedingungen des Verstehens geändert haben.

<sup>(53)</sup> M. HENGEL – H. MERKEL, "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus", *Orientierung an Jesus: zur Theologie der Synoptiker*. Festschrift J. Schmid; (Hrsg. P. Hoffmann u.a.) (Freiburg et al. 1973) 139-169.

<sup>(54)</sup> Zur Rezeption im späteren Judentum vgl. P. SCHÄFER, "Bileam, II. Judentum", *TRE VI* (1980) 639-640 (Lit.), der besonders darauf hinweist, daß die wenigen positiven Aussagen über Bileam in recht frühen Texten zu finden sind, welche sich wohl an die griechisch-römische Umwelt richten. Vgl. außerdem G. VERMÈS, "Deux Traditions sur Balaam. Nombres XXII. 2-21 et ses interprétations midrashiques", *CSion* 9 (1955) 289-302; DERS., *Scripture and Tradition in Judaism*. Haggadic Studies (StPB 4; Leiden 1961) 127-177 zu Bileam. Zur Bileamgestalt in der Alten Kirche vgl. RAC und LCI s.v.

Dieses Urteil ist aber einzuschränken. Denn es ist auch deutlich geworden, daß es *den* ursprünglichen Text Num 22–24 eigentlich nicht gibt. Bereits die ältesten greifbaren biblischen Belege greifen ihrerseits auf vorhandene Traditionen zurück, die uns nur durch einen Zufallsfund aus dem jordanischen Deir ‘Alla bekannt sind. Erkennbar wurde auch, daß in der heutigen Endgestalt des Textes die fremdenfeindliche Bileamdeutung zumindest in der Eselin-Episode angelegt ist. Im Text durchaus latent enthaltene Aspekte können also unter veränderten Verstehensbedingungen das Gesamtverständnis in problematischem Ausmaß dominieren.

Die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung eröffnet demnach vertiefte historische Einsichten in die Wirkung eines Textes und erschließt damit Aspekte von Sinn, die dem oder den ursprünglichen Autoren nicht bewußt waren. Damit gehört diese Methodik zur historischen Auslegung der Texte wie der folgenden Traditionsstufen hinzu; sie kann die späteren Verstehensversuche erklären und ggf. kritisieren<sup>(55)</sup>.

Im konkreten Falle von Num 22–24 ist aus heutiger Sicht klar, daß der Ausleger Anwalt des Textes und seines historisch erhobenen ursprünglichen Sinns sein sollte<sup>(56)</sup>. Es mag m.E. eben nicht jeder die Sache so betrachten, wie er will, auch wenn dies vielleicht zur Indifferenz des gegenwärtigen Zeitgeistes passen würde. Gerade das Thema der Fremdenfeindlichkeit macht ja deutlich, daß es Grenzen für die Beliebigkeit gibt. In diesem Sinne ist es gut, daß gerade der erste Prophet der Bibel ein Ausländer war, daß die Redaktoren des Pentateuch diese umstrittenen oder unbequemen Stellen nicht einfach gestrichen haben.

Es ist aber zugleich deutlich, daß über die Angemessenheit der Rezeption biblischer Texte nicht in isolierter Weise geurteilt werden kann, da eine solche Bewertung wiederum von anderen Faktoren, von anderen Rezeptions- und Traditionsvorgängen abhängig ist. So verstanden, nötigt die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung auch zur Eröffnung eines Gesprächs über den angemessenen Deutehorizont der Texte und motiviert damit unter Umständen neue Rezeptionsstufen des Textes. So kann die exegetische Wissenschaft wieder eine Kommunikationsfähigkeit mit den anderen theologischen Disziplinen

<sup>(55)</sup> Mit KOCH, "Rezeptionsgeschichte", 150.

<sup>(56)</sup> Ähnlich, aber mit anderer Pointierung auch O. KAISER, "Zwischen Interpretationen und Überinterpretationen. Vom Ethos des Auslegers", *Variations herméneutiques* 6 (1997) 53-69.

erreichen, die sie durch eine zu einseitige Konzentration auf den mutmaßlichen ursprünglichen Sinn der Texte weithin verloren hat. Das Beispiel des fremden Sehers Bileam, dem die Götter die Augen geöffnet haben, kann folglich auch in dieser Hinsicht als augenöffnend angesehen werden.

Universität Rostock  
Theologische Fakultät  
18051 Rostock  
Deutschland

Martin RÖSEL

#### SUMMARY

The article attempts for the first time to trace the tradition of the seer Balaam (Num 22–24) with the aid of questions asked by reception history. In contradistinction to previous works it becomes clear in this way that the differing positive or negative presentation of the figure of Balaam in texts dependent on Num 22–24 can be explained above all by the attitude of the relevant recipient to the problem of the foreign in relation to the people of God. It becomes apparent that the method of reception history presents a significant supplement to exegetic tools, that makes possible fresh historical insights into the content and effect of biblical texts.