



Studienabschlussarbeiten

Evangelisch-Theologische Fakultät

Kim, Nara:

Der Mensch zwischen Affekten, bösen Geistern und Gott

Beobachtungen zu Fremd- und Selbstbestimmung des Menschen in den Testamenten der Zwölf Patriarchen

Magisterarbeit, Sommersemester 2014

Gutachter: Du Toit, David ; Stuckenbruck, Loren

Evangelisch-Theologische Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.31074>

Ludwig-Maximilians-Universität München
Evangelisch-Theologische Fakultät

Magisterschrift

Der Mensch zwischen Affekten, bösen Geistern und Gott

Beobachtungen zu Fremd- und Selbstbestimmung
des Menschen in den *Testamenten der Zwölf Patriarchen*

26. März 2014

vorgelegt von

Nara Kim

Erstgutachter: Prof. Dr. David S. du Toit

Zweitgutachter: Prof. Loren T. Stuckenbruck, PhD

Literaturverzeichnis

I. Einleitendes	1
1. Gelingendes Leben, die <i>Testamente der Zwölf Patriarchen</i> und ihr Menschenbild .1	
2. Ziel und Vorgehensweise der Untersuchung	9
II. Die Paränese der <i>TestXII</i> und ihre Funktionsweise	11
1. Die <i>TestXII</i> und ihre Formelemente	11
1.1 Der narrative Rahmen und die fiktive Kommunikationssituation	12
1.2 Die biographischen Rückblicke	13
1.3 Die paränetischen Abschnitte.....	15
1.4 Die Zukunftsweissagungen	17
2. Pragmatik	20
2.1 Die Einbettung der paränetischen Abschnitte in der narrativen Welt: Die Situation der letzten Worte	21
2.2 Der Patriarch als moralische Instanz.....	21
2.3 Die Ausführung der letzten Anweisung durch die Söhne als exemplarischer Gehorsam	23
2.4 Textpragmatische Überlegungen: Die 2. Person Plural und die Leser bzw. Hörer der Paränese der <i>TestXII</i>	24
2.5 Die Paränese als Abfassungszweck der <i>TestXII</i>	25
III. Biographischer Rückblick und Paränese: Die Patriarchen als Paradigmen für „Werke“ des Menschen.....	27
1. Voraussetzung: Der Reflexive Charakter der biographischen Rückblicke	27
2. Wesensbestimmung: Was ist der Mensch?	30
2.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes in seiner seelisch-körperlichen Verfasstheit	32
2.1.1 Die kreatürliche sowie wesenhafte Verfasstheit des Menschen	34
a) <i>TestNaph</i> 2,2–9.....	34
b) <i>TestRub</i> 2,1–3,8.....	36
2.1.2 Identität und Zentrum der Person: ψυχή und καρδία.....	46

2.1.3	Rationalität der Seele: νοῦς, δίανοια, διαβούλιον sowie ἔννοια	49
a)	νοῦς.....	51
b)	δίανοια.....	53
c)	διαβούλιον.....	58
2.2	Der Mensch als soziales Wesen	60
3.	Laster und Tugenden: Die Ethik der <i>TestXII</i>	64
3.1	Der Mensch als handelndes Subjekt: Die Ziele menschlichen Handelns gemäß der Wesensbestimmung des Menschen.....	64
3.1.1	Zentrale Tugenden.....	64
3.2	Der Mensch als handelndes Subjekt: Die Verfehlung der Wesensbestimmung des Menschen und ihre Ursachen.....	65
3.2.1	„Sünde“: „Abfallen“, „Verirrung“ sowie „Verkehrung“.....	65
3.2.2	Zentrale Laster als Folge von „psychischen Phänomenen“: Die Wirkweise der Affekte in den <i>TestXII</i>	66
a)	πορνεία	67
b)	θυμός/ὄργη.....	68
3.2.3	Durch „externe Mächte“ verursachte Verfehlungen: Die Geistervorstellung der <i>TestXII</i>	70
IV. Schluss: Ergebnisse der Untersuchung sowie offene Fragen und Ausblick		73
1.	Die prinzipielle Entscheidungsfreiheit des Menschen im Spannungsverhältnis zwischen Affekten, bösen Geistern und Gott	73
2.	Offene Fragen und Ausblick	74
2.1	Fragen hinsichtlich der inneren Geschlossenheit der Anthropologie der <i>TestXII</i>	74
2.2	Fragen hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Vorgaben sowie der geistesgeschichtlichen Verortung des Menschenbildes der <i>TestXII</i>	75
Literaturverzeichnis		77

I. Einleitendes

1. Gelingendes Leben, die *Testamente der Zwölf Patriarchen* und ihr Menschenbild

Gelingendes Leben als Ziel alles Handelns und Strebens hat den Menschen von alters her beschäftigt. So wurde die Frage nach dem Sinn und Zweck der menschlichen Existenz sowie nach derer zweckgemäßen Wohlgestaltung auch zum Gegenstand der intellektuellen Beschäftigung. Die Definition des gelingenden Lebens war dabei auch stets durch ein gesellschaftsordnendes Interesse motiviert, welches wiederum von dem Gedanken eines geordneten Kosmos oder einer göttlichen Schöpfungsordnung zehrte. Umgekehrt konnten Vorstellungen von einer idealen Menschenwelt auf die Weltordnung zurück projiziert werden. In diesem größeren Vorstellungs- bzw. Bezugsrahmen war eine Wesensbestimmung des Menschen unerlässlich. Sie wurde als notwendige Grundlage für das Denken über das gelingende Leben in einen größeren Gesamtzusammenhang integriert und bildete so die Basis für die Gesellschaftsordnung. Dabei zeugt das Ringen mit der Frage nach dem gelingenden Leben nicht nur von einem realistischen Weltbild, dass das gelingende Leben nämlich durch externe Umstände und Eingriffe wie sozio-politische Verwerfungen stets gefährdet ist, sondern auch von der tiefen Einsicht, dass es sich auf einer fundamentalen Ebene wegen der Unzulänglichkeit des Menschen letztlich immer dem Zugriff entzieht. Dieses Wissen um die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz sowie um den elusiven Charakter der Idee vom gelingenden Leben machte es erforderlich, die Grundlagen für das Erreichen sowie Erhalten des gelingenden Lebens zumindest idealiter sicherzustellen – bzw. selbst der als faktisch empfundenen Negation der Möglichkeit des gelingenden Lebens einen positiven Sinn abzuringen. Dies konnte sich auf der Ebene des Kollektivs in der Fixierung von Praktiken wie kultischen Ritualen sowie in der Etablierung von sozialen Normen, die das gesellschaftliche Miteinander regeln, ausdrücken, aber auch in Form von Literatur. In der abendländischen Tradition sind das v.a. die niedergeschriebenen philosophischen Ideen der griechischen Klassik und der hellenistischen Zeit (in der Ethik mit verstärktem Fokus auf dem Individuum) sowie die Schriften des werdenden Kanons des Alten Testaments bzw. der Hebräischen Bibel. Dort zeigt ins-

besondere die Weisheitsliteratur, dass das Interesse am gelingenden Leben – gerade des Individuums (das dem Bundesvolk angehört) – nicht nur das zentrale Thema dieser Literatur war, sondern diese erst hervorgebracht hat.¹ Aber auch die später zum Kanon des Neuen Testaments zusammengestellten Schriften – so sehr sie auf Christus und dem Bekenntnis zu ihm zentriert sind – können letztlich als Versuch einer Antwort auf die Frage nach dem gelingenden Leben verstanden werden, da sie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen voraussetzen und deswegen an seinem Heil interessiert sind (wie auch schon die Hebräische Bibel das heilvolle Leben im Verhältnis des Menschen zum geschichtswirkmächtigen Schöpfergott verortet hat).

Ein besonders interessantes Exemplar für den praktischen Umgang mit der Frage nach dem gelingenden Leben im Frühjudentum bzw. frühen Christentum sind die *Testamente der Zwölf Patriarchen*, die zu den sogenannten Pseudepigraphen² gezählt werden und sich wohl in Anlehnung an Gen 49 (und 50) als Abschiedsreden der zwölf Söhne Jakobs präsentieren, da sie in besonderem Maße das Zusammenfließen von jüdischer und hellenistischer Denkart bezeugen.³ Hier werden biblische⁴ Traditionen, spekulative Geschichtsdeutung und moralische Unterweisung in einen größeren Zusammenhang gestellt. Die Lehre dieser jüdisch-weisheitliche sowie hellenistisch-popularphilosophische Einflüsse

¹ Für die Interpretation jener antiken Texte, über die uns derartige Bemühungen der Realitätsbewältigung in der antiken Welt zugänglich sind und die wohl auch zu diesem Zwecke verfasst wurden, ist von nicht unerheblicher Bedeutung, dass sie ihrerseits gewissermaßen als die Realität konstruierend bzw. schaffend aufgefasst wurden – gerade weil sie dazu konzipiert wurden, die Wirklichkeit zu strukturieren.

² Zur Terminologie „Pseudepigraphen“ und ihrer Problematik vgl. L. T. STUCKENBRUCK, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: J. J. Collins/D. C. Harlow (Hgg.), *Early Judaism: A Comprehensive Overview* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2011), 179–203, 191f.; C. BÖTTRICH, Art. Pseudepigraphen (AT), *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31588/>), 2009; abgerufen am 13.02.2014).

³ Was auch für das Frühchristentum prägend wurde. Vgl. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the „Two Ways“*, in: C. Hempel/J. M. Lieu (Hgg.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSJSup 111; Leiden/Boston: Brill, 2006), 179–194, 180: „There was, no doubt, a considerable measure of continuity between Hellenistic, Hellenistic-Jewish and early Christian ethics, and the *Testaments* are a witness to that continuity.“

⁴ Auf die Bezeichnung „biblisch“ wird kaum zu verzichten sein, wenn „biblisch“ nicht notwendigerweise „kanonisch“ im Sinne des später fixierten Kanons gebraucht wird. Bereits im 2. Jh. v.Chr. wird wohl der Gedanke eines die wichtigsten heiligen Schriften umfassenden „Kanons“ entwickelt worden sein (vgl. Prolog zum Sirachbuch). Die Bezeichnung kann im Sinne von „heilig“ und also autoritativ (vgl. auch den recht unspezifischen Bezug auf „die Schriften“, κατὰ τὰς γραφάς, 1Kor 15,3f.) verwendet werden, was auf die Zuschreibung von Autorität hindeutet, die im Fall der *TestXII* aufgrund ihres Bezugs auf die Vätererzählungen der Genesis zweifelsohne gegeben ist.

aufweisenden Schrift geht jedoch nicht in abstrakte Begrifflichkeit auf. Die moralische Unterweisung bildet also kein philosophisches System, sondern wird vielmehr in einen erzählerischen Rahmen gestellt, in dem kosmologische Vorstellungen sowie Geschichtskennntnis vorausgesetzt werden. Damit wird die Totalität des menschlichen Erfahrungshorizontes in den Blick genommen und der Wirklichkeitsbewältigung ein ganzheitlicher Rahmen verliehen.⁵

Die notorisch schwierige Frage nach der Provenienz der *TestXII* wird kontrovers diskutiert. Zwar sind die Testamente ausschließlich in christlichen Kreisen überliefert worden.⁶ Doch halten sich die als eindeutig christlich zu identifizierenden Aussagen in Grenzen, so dass man zur naheliegenden Vermutung kam, es handele sich dabei um spätere christliche Interpolationen in einen ursprünglich vorchristlichen jüdischen Text.⁷ Das Problem der Entstehungsgeschichte der *TestXII*

⁵ Vgl. J. J. COLLINS, *Wisdom, Apocalypticism, and Genre Compatibility*, in: L. G. Perdue/B. B. Scott/W. J. Wiseman (Hgg.), *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993), 165–185; demnach liegt die Nähe der Testamente zur Weisheitsliteratur im Bereich der ethischen Ermahnung, dieses weisheitliche Material (väterliche Unterweisung der Söhne mit Verweis auf die eigene Erfahrung) ist jedoch in einer Weltsicht eingebettet, die wiederum als typisch apokalyptisch zu charakterisieren ist. Exemplarisch für das TestDan konstatiert er eine Verknüpfung von weisheitlichen und apokalyptischen Elementen (179): „The ethical teaching of the testament is sapiential, undergirded by the experience of the patriarch. That experience, however, is understood in the light of the apocalyptic worldview. So sin is not solely of human making, but results from the prompting of Beliar. Moreover, the exhortation is strengthened by the eschatological prediction. There is a goal in view (the restoration of Israel) and an assurance that a savior will defeat Beliar. The wisdom tradition provides the ethical focus of the testament; the apocalyptic tradition provides the explanatory frame, the larger context of meaning.“

⁶ Zur grundsätzlichen Problematik unter methodologischen Gesichtspunkten, jüdisch anmutende, jedoch ausschließlich in christlichen Kreisen überlieferte „pseudepigraphische“ Schriften als Quellen für das antike Judentum zu lesen, siehe R. A. KRAFT, *The Pseudepigrapha and Christianity Revisited: Setting the Stage and Framing Some Central Questions*, *JSJ* 32 (2001) 371–395.

⁷ So seit F. SCHNAPP, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Halle: Niemeyer, 1884), der sich dabei auf J. E. GRABE, *Spicilegium SS. patrum ut et haereticorum, seculi post Christum natum I. II. & III.*, vol. 1 (Oxford: Owenus, 1698), 129ff., beruft und dessen Beobachtung, „dass die Schrift nicht einheitlich, sondern von Interpolationen durchsetzt ist“ (11), teilt; sowie R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs: Edited from Nine MSS together with the Variants of the Armenic and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments* (Oxford, Clarendon: 1908), ix–lvi; DERS., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: ders. (Hg.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Vol. II: Pseudepigrapha* (Oxford: Clarendon, 1913), 282–295. Diese These wurde von M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of their Text, Composition, and Origin* (Assen: Van Gorcum, 1953) einer fundamentalen Kritik unterzogen. Seitdem wird über den Entstehungsursprung dieser Schrift gestritten; vgl. R. A. KUGLER, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 11: „Thus the Testaments remain troubled orphans in the court of scholarly opinion, caught between the squabbling sponsors of their would-

– und die damit verbundene Frage nach der Datierung⁸ – führte zu einer intensiven text-, literar- bzw. redaktionskritischen wie auch traditionsgeschichtlichen Erforschung des Textes⁹ – ohne dass dabei eine bestimmte Hypothese auf breite Zustimmung gestoßen wäre.¹⁰ Einen eigenen Lösungs-

be parents.“ Zur Forschungsgeschichte vgl. J. BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1; Gütersloh: Gerd Mohn, ²1980), 16–27; H. W. HOLLANDER/M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (SVTP 8; Leiden: Brill, 1985), 1–29, 67–85; M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Central Problems and Essential Viewpoints*, in: ANRW II.20.1 (1987), 359–420; R. A. KUGLER, *Testaments*, 31–38.

⁸ Aufgrund der äußeren Bezeugung in Form von Erwähnungen bei Origines und Hieronymus lässt sich für die Datierung der *TestXII* der *terminus ad quem* relativ sicher bestimmen (ca. 200 n.Chr.). Für die Bestimmung des *terminus a quo* dagegen ist man auf Referenzen im Text angewiesen; doch abgesehen von der Völkerliste in TestNaph 5,8, wo als letzte Weltmacht die Syrer genannt werden, gibt es kaum verwertbare interne Anhaltspunkte für die Datierung; vgl. jedoch E. J. BICKERMANN, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *JBL* 69 (1950), 245–260, der die These der Abfassungszeit vor 175 v.Chr. aufgestellt hat; ferner BECKER, *Untersuchungen*, 374–376, der für die Datierung seiner Grundschrift sowohl den *terminus a quo* (Konsolidierung der seleukidischen Herrschaft in Palästina, 198 v.Chr.) als auch den *terminus ad quem* (die Römer sind noch nicht im Blick) von TestNaph 5,8 ausgehend bestimmt; aufgrund der Polemik gegen die Priester in TestLev 14, in der sich Begebenheiten spiegeln, die dem makabäischen Aufstand vorausgegangen sind, sei die Grundschrift wahrscheinlich in den ersten drei Jahrzehnten des 2. Jh.s v.Chr. entstanden. Vgl. auch H. C. KEE, *Testaments of the Twelve Patriarchs: A New Translation and Introduction*, in: J. H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (New York u.a.: Doubleday, 1983), 775–828, hier 777f.; ferner M. TILLY, Art. Testamente der 12 Patriarchen, *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33302/>, 2007; abgerufen am 13.02.2014). Das Scheitern der historischen Verortung der *TestXII* bringt J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²2000), 17, auf den Punkt: „The Testaments of the Twelve Patriarchs are the ultimate monument to the failure of scholarship to pin down the literature of this period (d.h. the Hellenistic [and Roman] period, NK) to definite historical settings.“

⁹ Die in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s groß angelegten Studien zur literarkritischen bzw. redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion einer Ur-Fassung der *TestXII* zum Erweis ihrer jüdischen Abfassung sind als Reaktion auf M. de Jonges Kritik der Thesen von F. Schnapp und R. H. Charles anzusehen. Nach Schnapp und Charles sind die *TestXII* ursprünglich vorchristlicher, jüdischer Abfassung und haben erst durch christliche Interpolationen ihre gegenwärtige Gestalt angenommen (Charles sieht zudem in den griechischen Testamenten eine Übersetzung aus dem Hebräischen, so CHARLES, *Versions*, xxiii–xxxix; DERS., *APOT* 2, 288–291). Entsprechend dem Skopus der vorliegenden Untersuchung mit ihrem Interesse an den Aussagen über den Menschen kann hierfür nur auf J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGAJU 8; Leiden: Brill, 1970) exemplarisch eingegangen werden.

¹⁰ Semitische Paralleltexte zu einzelnen Testamenten und das auseinandergehende Urteil darüber erschweren die Aufgabe (so Fragmente eines aramäischen Levi-Textes [„Aramaic Levi Document“] aus der Kairoer Geniza sowie aus Qumran [4QTestLevi³, 1QTestLevi]; ein hebräisches Fragment mit einer umfassenden Bilhah-Genealogie aus 4Q; Parallelen zu TestJud 3–7 in Jub 34,1–9 sowie im *Midrash Wayissa 'u*; ferner ein mittelalterliches hebräisches Testament Naphtali), da sie der Frage nach einer semitischen Vorlage Auftrieb gegeben haben. Dabei ist v.a. dem Verhältnis vom aramäischen Levi-Dokument zu TestLev großes Interesse zuteilgeworden. Vgl. BECKER, *Untersuchungen*, 69–128; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 17–27

vorschlag zu präsentieren, wäre vermessen und würde weit über das Anliegen der vorliegenden Arbeit hinausgehen. Dennoch waren die Probleme zu benennen, damit im Folgenden dargelegt werden kann, von welchen Prämissen diese Untersuchung ausgeht.

Für die vorliegende Untersuchung sollen folgende Annahmen gelten: Die *TestXII* sind (i.) in ihrer vorliegenden Form in christlichen Kreisen überliefert und wahrscheinlich auch verfasst bzw. – sollte es sich um eine Sammlung verschiedener Traditionen handeln – kompiliert worden. Es ist wahrscheinlich, dass sie (ii.) genuin frühjüdisches Material, das möglicherweise bis in vorchristliche Zeit zurückreicht,¹¹ inkorporiert und in authentischer Weise bewahrt haben und so Einblicke in das Frühjudentum der hellenistischen Zeit erlauben.¹² Doch können (iii.) Art und Weise sowie Umstände des kompositionellen bzw. –

(sowie die Appendices, 446–469); R. A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Not-So-Ambiguous Witness to Early Jewish Interpretative Practices*, in: M. Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2012), 337–360, hier 349f.

¹¹ Insbesondere die Parallelen zum Jubiläenbuch sind hierfür relevant, auch wenn eine literarische Abhängigkeit wohl nicht erwiesen werden kann (für eine literarische Abhängigkeit von *TestRub* votiert dagegen J. L. KUGEL, *Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben*, in: ders., *The Ladder of Jacob: Ancient Interpretations of the Biblical Stories of Jacob and his Children* [Princeton, NJ/Oxford, UK: Princeton University Press, 2006], 81–114, 240–244, hier 109–112).

¹² Zur Problematik der Identifikation von jüdischem Material bzw. seiner einseitigen Zuordnung in jüdische Kreise vgl. M. DE JONGE, *The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus*, *Vigiliae Christianae* 39 (1985) 157–170; ders., *The Two Great Commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *NovT* 44 (2002) 371–392. Auch wenn de Jonge inzwischen zugesteht, dass die *TestXII* wahrscheinlich vorchristliches Material aufgenommen haben, hat seine methodisch wichtige Einsicht nichts an ihrer Relevanz eingebüßt: überliefertes frühjüdisches Material ist nicht notwendigerweise und ausschließlich auf jüdische Verfasserschaft zurückzuführen, da allein schon die Tatsache der Aufnahme solchen Materials in christlichen Schriften davon zeugt, dass es auch von Christen als grundlegend für das eigene Selbstverständnis angesehen werden konnte. Für das frühe Christentum lässt sich nachweisen, dass die Aufnahme von für die jüdische Identität konstitutivem Material oft mit dem Ziel, dieses für die eigene Identitätskonstruktion in Anspruch zu nehmen, erfolgt ist. Diese Vereinnahmung konnte sogar zum Programm werden: man habe die Rolle „Israels“ als des Volkes Gottes übernommen, sei also an die Stelle des jüdischen Volkes getreten, vgl. etwa Gal 3,6–9; 4,21–31; 1Petr 2,9 etc. Vgl. auch das in Lk 3,7–9/Mt 3,7–10 (Q) überlieferte Gerichtswort des Täufers, in der die Erwählung Abrahams als nicht mehr ohne weiteres gültig für die angesprochene Generation einem jüdischen Selbstverständnis entgegengesetzt wird. Zwar bezeugt das Täuferwort lediglich, dass v.a. in hellenistischer Zeit im Judentum des Zweiten Tempels die Zugehörigkeit zum wahren Volk Gottes unter Juden eine durchaus strittige Angelegenheit sein konnte (so wurde der bloßen ethnischen Abstammung das Erfüllen der Gebote Gottes als zentrales Identitätsmerkmal entgegengesetzt, was auch für andere Gruppierungen wie etwa der Qumran-Gemeinde zutrifft), doch legt die Aufnahme dieses Wortes in ein christliches Schreiben die Annahme nahe, dass dies aus einem subversiven Interesse geschehen ist und man sich dabei der provokativen Natur der An-

sollte es sich um eine Redaktion handeln – einzelne Etappen des redaktionsgeschichtlichen Prozesses nicht mehr eindeutig identifiziert bzw. rekonstruiert werden.¹³ Lediglich (iv.) dass die *TestXII* in Griechisch abgefasst worden sind, lässt sich mit einiger Sicherheit sagen.¹⁴ Die ungenauen Kenntnisse der Geographie Palästinas sowie die dezidierte Aus-

eignung bewusst war. Daher wird bei der Frage nach der ursprünglich jüdischen Herkunft einer ausschließlich in christlichen Kreisen überlieferten Schrift das Argument, dass jüdisches Material übernommen wurde, nicht ausreichen; einzig wenn gezeigt werden kann, wie und zu welchem Zweck dieses Material eingesetzt wird, kann es argumentative Kraft für sich beanspruchen. Grundsätzliches zur Methodologie vgl. KRAFT, *Pseudepigrapha*, 374–382, 384–389, pointiert 386: „[T]he ‚safe‘ approach, if one wishes to be methodologically responsible, would be to start with the extant MSS and work from there. Thus the ‚default‘ position would be that MSS transmitted by self-conscious Christians are ‚Christian‘ until proved otherwise.“

¹³ Zur Methodenfrage vgl. auch D. A. DESILVA, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha* (New York/Oxford: Oxford University Press, 2012), 175–236 (und wieder D. A. DESILVA, *The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment*, *JSP* 22 [2013] 21–68), der sich jüngst in Auseinandersetzung mit Kraft und J. R. DAVILA, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* (JSJSup 105; Leiden: Brill, 2005), der eine prinzipielle Skepsis gegenüber der Möglichkeit, christlich überlieferte Schriften als Quelle für das antike Judentum heranzuziehen, befürwortet (und auf den hier nur verwiesen werden kann), für eine vorchristliche Abfassung der *TestXII* stark gemacht hat. So genügen die *TestXII* zum einen den Kriterien selbst der radikalen methodischen Skepsis für die Identifikation genuin jüdischen Ursprungs, zum anderen aber sei darauf hinzuweisen, dass die „christliche Identität“ eines Textes oftmals einfach angenommen wird (210): „An important and often overlooked aspect of this discussion pertains to the identification of what truly constitutes ‚Christian‘ material in the *Testaments*. Scholars are often content to be more impressionistic in this regard: if a passage seems to resonate with something read in the New Testament or something that can be predicated of Jesus, then that passage *must* be Christian in origin. Lack of diligence here leads, in turn, to an impression that Christian material is more pervasive and more integral to the *Testaments* than truly is the case.“ So lautet auch sein Fazit (221f.): „The *Testaments of the Twelve Patriarchs* in its present form is a Christian text preserved within Christian communities, and there is indeed value in studying the *Testaments* as windows into the concerns of the Christians who preserved them. However, the impossibility of establishing the exact wording of the original, Jewish form of the *Testaments* at some points has led some scholars only to value reading the *Testaments* as a Christian document. This position moves well beyond scholarly caution into a counsel of despair. While we may not recover with certainty the ipsissima verba of the pre-Christian version of the *Testaments* in some of the more complicated passages, we do not need therefore to abandon the *Testaments* as a witness to pre-Christian Jewish reflection on ethics, eschatology, and the patriarchal stories. There are sufficient text-critical and literary-critical grounds to certify the fact of Christian glossing and expanding, if not the precise extent in every case. There are also sufficient traditional-critical grounds for affirming that the *Testaments* are better explained as a Jewish text that was later adopted to Christian interests than an original Christian composition.“

¹⁴ Vgl. DE JONGE, *Study*, 77f., 118; KEE, *Testaments*, 776f.; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 27–29; COLLINS, *Athens*, 176; dagegen jedoch J. L. KUGEL, *Judah’s Trial with Tamar*, in: ders., *Ladder*, 169–185, 256f., hier 174–177.

richtung auf die Diaspora sind am einfachsten mit (v.) der Abfassung in der Diaspora zu erklären.¹⁵

Nun ist in letzter Zeit u.a. wohl auch gerade wegen dieser Aporien dem *vorliegenden Text in seiner Eigenart*, insbesondere der paränetischen Ausrichtung der *TestXII* als dem eigentlichen Skopus der Schrift, wieder mehr Aufmerksamkeit zuteilgeworden,¹⁶ während das

¹⁵ Auf die mangelhaften Geographiekennntnisse weist BECKER, *Untersuchungen*, 374, hin; vgl. auch KEE, *Testaments*, 778. Eine dezidierte Diasporaausrichtung hat auch K. H. RENGSTORF, *Herkunft und Sinn der Patriarchen-Reden in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, in: W. C. van Unnik (Hg.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna: Quelques problèmes* (RechBib 9; Leiden: Brill, 1974), 29–47, herausgestellt, der zudem zurecht darauf insistiert, dass zuerst Charakter und Funktionsweise der Schrift zu erfassen sind, bevor man sich überhaupt den Einleitungsfragen zuwenden kann, wenngleich seine Schlussfolgerungen nicht überzeugen. Zur Frage nach der geographischen Verortung vgl. BECKER, *Untersuchungen*, 374; auch COLLINS, *Athens*, 174–177, der in den *TestXII* einen Exponenten einer „common ethic“ des Judentums der hellenistischen Zeit sieht, tendiert zu der Annahme einer Abfassung in der Diaspora und hält es für wahrscheinlich, dass sie sich in ihrer Paränese an der homiletischen Praxis der Synagoge orientiert haben (179), auch wenn er konzedieren muss, dass die Ethik der *TestXII* nichts für die Klärung der Frage nach ihrer historischen Verortung hergibt (177). Als Entstehungsort wird in der Forschung in erster Linie Ägypten gehandelt, vgl. COLLINS, *Athens*, 176; KUGLER, *Testaments*, 31–38.

¹⁶ Vgl. H. W. HOLLANDER, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (SVTP 6; Leiden: Brill, 1981), 6: „In all instances of ‚testaments‘ the emphasis lies undeniably upon the parenesis. The Testaments of the Twelve Patriarchs are no exception to the rule. Moreover, not only the structure but also the extent of the parenetic passages make clear that the parenesis is the focal point.“ So kann er hinsichtlich der Zukunftsaussagen feststellen (ebd.): „The eschatological verses are few and, though naturally important, they do not seem to play a big role in the Testaments as a whole.“ Ob allerdings dieses Urteil zu den Zukunftsweissagungen zu einseitig ausfällt, wird noch zu prüfen sein (s.u. IV.). Die eschatologischen Passagen seien lediglich ein gattungsinhärentes Motiv, das dazu diene, die künftige Apostasie und das endzeitliche Heil zu beschreiben, wobei die Autoren hauptsächlich auf traditionelles Material (wie z.B. die SER- sowie die Levi-Juda-Passagen) zurückgegriffen und es auf die Paränese abgestimmt haben (6f.). Seit Hollanders Monographie ist der Paränese mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht worden (vor Hollander aber bereits: H. ASCHERMANN, *Die paränetischen Formen der „Testamente der zwölf Patriarchen“ und ihr Nachwirken in der frühchristlichen Mahnung: Eine formgeschichtliche Untersuchung* [Diss., Humboldt-Univ., Berlin, 1955]; M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* [OBO 26; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979], 415–545; sowie H. C. KEE, *The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII as a Clue to Provenance*, *NTS* 24 [1978] 259–270). So sieht auch K.-W. NIEBUHR, *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT II.28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 82, in der Paränese die eigentliche Ausrichtung der Schrift, der alle anderen Teile untergeordnet sind; so auch DE JONGE, *Commandments*, 374: „The references to the life of the patriarch, and/or that of Joseph, the paradigm of virtue, and the predictions of what will happen when God intervenes in the future, serve to illustrate and underscore the admonishments of the sons of Jacob.“ Zur Forschungsgeschichte vgl. M. DE JONGE, *Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf*

Liebesgebot dagegen aus naheliegenden Gründen schon länger im Interesse der Forschung stand.¹⁷ Auch die Sexualethik und das damit verbundene Geschlechterbild der *TestXII* sind in jüngerer Zeit zunehmend in den Fokus der Forschung geraten – z.T. auch geleitet von hermeneutischen Fragestellungen.¹⁸

Die vorliegende Studie will sich in erster Linie mit den zentralen *Inhalten* und der eigentlichen *Aussageintention* des Textes – sofern diese *rezeptionsästhetisch* sowohl *formal* anhand der *Textgestalt* bzw. *bestimmter die Lektüre leitenden Formmerkmale* als auch *inhaltlich* anhand des *Duktus* sowie *Tenors* bzw. der *allgemeinen Stoßrichtung der Schrift* greifbar wird – befassen. Dabei soll das Hauptaugenmerk auf den für die Analyse sowie die Rekonstruktion des Menschenbildes aussagekräftigen paränetischen Passagen liegen, da sich für jede Art von Ethik naturgemäß die Frage stellt, was für eine Vorstellung vom Menschen vorausgesetzt wird. Lässt sich also das der Paränese der *TestXII* zugrundeliegende Bild vom Menschen anhand der Aussagen im Text eruieren bzw. rekonstruieren? Diese Frage ist insofern von besonderer Signifikanz, als dieses Menschenbild – wie noch zu zeigen sein wird – Problem und Lösung zugleich ist für die quasi als Tugendethik präsentierte moralische Unterweisung der *TestXII*, da diese die „Antwort“ auf die von den Patriarchen besprochenen, oftmals pathologische Züge annehmenden Probleme sein will – eine Antwort in Form von Wissen bzw. Weisheit oder Erfahrungsschatz, der sich als am eigenen Leibe Erlebtem er-

Patriarchen: Einige Überlegungen, in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*, FS Rudolf Schnackenburg (Freiburg: Herder, 1989), 538–550, hier 538–543.

¹⁷ Die herausragende Stellung des Liebesgebotes hat schon CHARLES, *APOT* 2, 293 erkannt; vgl. auch R. SANDER, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum* (BWANT 68; Stuttgart: Kohlhammer, 1935), 42–55. Vgl. BECKER, *Untersuchungen*, 380–401, der im Liebesgebot das theologische Hauptanliegen des Autors seines literarkritisch rekonstruierten Grundstocks der *TestXII* sieht. – Zum Liebesgebot in den *TestXII* vgl. T. SÖDING, *Solidarität in der Diaspora: Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament*, *Kairos* 36–37 (1994/95) 1–19; M. KONRADT, *Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, *ZNW* 88 (1997) 296–310; vgl. ferner DE JONGE, *Commandments*.

¹⁸ Vgl. etwa R. KIRCHHOFF, *Die Testamente der zwölf Patriarchen: Über Techniken männlicher Machtausübung*, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hgg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 474–482; W. R. G. LOADER, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo, Josephus, and in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011); und jüngst wieder M. KONRADT, „Fliehet die Unzucht!“ (TestRub 5,5): Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in: M. Konradt/E. Schläpfer (Hgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 322; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 249–281.

zählten paradigmatischen Erfahrungen verdankt, sowie als Orientierungsgrundlage für analoge Situationen.¹⁹ Entsprechend geben sich die *TestXII* insgesamt auch als Warnung vor der – trotz ihrer narrativen bzw. literarischen Verlagerung in die Endzeit – als imminently suggerierten Unheilssituation zu verstehen. Von zentralem Interesse sind dabei die für das Menschenbild der *TestXII* charakteristischen Vorgänge, die sich am und im Menschen vollziehen, sowie die diese auslösenden Ursachen,²⁰ da gerade in ihnen eine Vorstellung vom Menschen entfaltet wird, an der sich die Frage nach dem freien Willen entscheidet. Da der Mensch erst aufgrund seines freien Willens zu einem autonom denkenden und handelnden Subjekt wird, ist diese Frage für jede Art von Ethik bedeutsam. Denn nur so kann dem Menschen Verantwortung zugeschrieben werden, nur so kann moralische Unterweisung funktionieren und überhaupt sinnvoll sein. Da der Mensch in den *TestXII* jedoch nur in Entsprechung zum Willen Gottes seiner eigentlichen Wesensbestimmung zugeführt werden kann, er aber in eine geradezu prekäre Situation zwischen einander konstant widerstreitenden Mächten einerseits sowie unter die Einflussphäre von meist durch externe Reize hervorgerufenen Affekten andererseits hineingestellt wird und dies teilweise fatale Auswirkungen haben kann, stellt sich in besonderem Maße auch die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Selbst- und Fremdbestimmung.

2. Ziel und Vorgehensweise der Untersuchung

Ziel dieser Untersuchung ist es, die v.a. in den paränetischen Abschnitten der *TestXII* begegnenden *Aussagen über den Menschen*, sowohl seiner seelisch-körperlichen Verfasstheit als auch seinem sozialen Wesen nach, zu untersuchen, um dann nach der *Funktion des Menschenbildes* insbesondere hinsichtlich der menschlichen Selbstbestimmung sowie ihrer

¹⁹ Konkrete Handlungsanweisungen sind dabei eher die Ausnahme. Da die Paränese in verschiedene narrative Kontexte eingebunden wird, ist zu fragen, ob die *TestXII* sich dabei auch verschiedener Begründungszusammenhänge bedienen. Allein schon der Sachverhalt, dass von den „Problemfällen“ auf verschiedene Art und Weise gesprochen wird, nötigt dazu, die Frage nach dem Menschenbild der *TestXII* zu qualifizieren: kann überhaupt von einem einheitlichen Menschenbild in den *TestXII* gesprochen werden – und wenn ja, inwiefern? Wenn im Folgenden dennoch von *einem* bzw. *dem* Menschenbild in den *TestXII* die Rede ist, dann geschieht dies aus sprach-ökonomischen sowie stilistischen Gründen.

²⁰ So urteilt auch KONRADT, *Perspektiven*, 266, dass „die Testamente in keiner Weise bloß die nach außen sichtbaren Taten der Patriarchen thematisieren, sondern über deren Entstehung reflektieren und dabei in terminologisch variabler Weise das Denken als entscheidende, da Weichen stellende ethische Instanz identifizieren.“

Grenzen in den paränetischen Abschnitten und den *TestXII* insgesamt zu fragen. Dabei wird zunächst auf *Vorüberlegungen* vornehmlich *formaler Art* einzugehen sein (II.): *Wie kommunizieren die TestXII, was sie zu vermitteln suchen?* Die *eigentliche Erörterung materieller Art* wird sich mit den für die Fragestellung zentralen Texten befassen, wobei diese um des besseren Verständnisses willen bereits einer gewissen Systematisierung unterzogen werden sollen (III.). Zum Schluss sollen die Ergebnisse zusammengetragen und offene Fragen benannt werden, wobei auf das sich angesichts der deterministischen Zukunftsweissagungen aufdrängende Problem der Infragestellung der Selbstbestimmung des Menschen hinzuweisen sein wird (IV.).

II. Die Paränese der *TestXII* und ihre Funktionsweise

Damit die Untersuchung der für die Analyse und Rekonstruktion des Menschenbildes in den *TestXII* relevanten Aussagen dem Text und seiner Intention gerecht wird, ist sein eigentümlicher Charakter zu erfassen. Dazu soll im Folgenden auf jene Formelemente des Textes eingegangen werden, die ihm sein spezifisches Profil verleihen, integral für seine Wirkweise sind und somit über den Abfassungszweck Aufschluss geben können.

1. Die *TestXII* und ihre Formelemente

Die *TestXII* lassen sich grob in folgende Formelemente aufgliedern:²¹ Jedes Testament enthält die Abschiedsrede eines Patriarchen in der 1. Person, die von (i.) einer Einleitung mit einer überschriftartigen Wendung²² sowie einer knappen Beschreibung der Situation des bevorstehenden Todes und von (ii.) einer abschließenden Notiz über den Tod gerahmt (beides in der 3. Person) wird; mit Ausnahme von *TestAss*²³ enthalten alle Reden (iii.) einen

²¹ Zu den Formelementen der Gattung „Testament“ vgl. v.a. E. VON NORDHEIM, *Die Lehre der Alten I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (ALGHJ 13; Leiden: Brill, 1980), 12–107, insbesondere 89–107; vgl. auch KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 415–430, der das Testament als eine weisheitliche Gattung ansieht, die in den *TestXII* ihre klassische Form gefunden hat, weshalb er diese als Quelle, in der sich „frühjüdische Weisheit *par excellence* darbietet“, für seine Studie frühjüdischer Weisheitstraditionen benutzt. Skepsis gegenüber Versuchen, für die Gattungsdefinition inhaltliche Muster heranzuziehen, äußert dagegen J. J. COLLINS, Testaments, in: M. E. Stone (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2,2; Assen: Van Gorcum/Philadelphia: Fortress, 1984), 325–355, hier 325f. Womöglich wird man den *TestXII* nur dann gerecht, wenn man ihren Charakter *sui generis* anerkennt; vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 33: „The Testaments, in many ways, stand by themselves.“

²² ἀντίγραφον διαθήκης (*TestRub*; *TestNaph*; *TestGad*; *TestAss*; *TestJos*) bzw. ἀντίγραφον λόγων (*TestSim*; *TestLev*; *TestJud*; *TestIss*; *TestDan*; *TestBen*) + Name. Textkritisch umstritten ist *TestSeb* 1,1, wo beide Varianten in unterschiedlichen Ausprägungen bezeugt sind. M. de Jonge votiert in seiner kritischen Edition für die von den Handschriften *bgkn* bezeugte kürzeste Lesart: ἀντίγραφον Ζαβουλών.

²³ Eine biographische Notiz könnte vielleicht in *TestAss* 5,4 (ταῦτα πάντα ἔδοκίμασα ἐν τῇ ζωῇ μου, καὶ οὐκ ἐπλανήθην ἀπὸ τῆς ἀληθείας κυρίου, καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ ὑψίστου ἐξεζήτησα κατὰ πᾶσαν ἰσχὺν μου, πορευόμενος μονοπροσώπως εἰς τὸ ἀγαθόν) vorliegen – jedoch nur in ganz allgemein gehaltener Form. Doch auch hier wird deutlich: Die Notiz ist durch das auf das Vorangehende verweisende ταῦτα πάντα syntaktisch

biographischen Rückblick, aus dem (iv.) die Paränese abgeleitet wird, sowie (v.) (mindestens) eine Zukunftsweissagung. Charakteristisch für die *TestXII* ist, dass sie die Lebensgeschichten der Patriarchen als Quelle für die Paränese benutzen, interpretierte Geschichte bzw. Nacherzählung oder Exegese also eine aktuelle Funktion haben.²⁴ Die pseudepigraphische Fiktion, dass also eine Lehre den Vätern in den Mund gelegt und damit in die Gründungszeit Israels vorverlegt wird, wird dazu dienen, die Kontinuität mit der Geschichte zu wahren und somit auch die eigene Zukunft zu sichern.²⁵

1.1 Der narrative Rahmen und die fiktive Kommunikationssituation

Der narrative Rahmen²⁶ bietet den Verstehenshorizont für die Rede der Testamente. Ein an Lebenserfahrung und Jahren satter Patriarch versammelt seine Söhne (und Enkel), um ihnen in einer letzten Rede das Wichtigste im Leben ans Herz zu legen. Die Söhne und Enkel, gelegentlich auch die Brüder, bleiben jedoch stumm,²⁷ erst mit der Ausführung des letzten Willens des Vaters erscheinen sie selbst als Akteure.

sowie durch das für die ethische Abhandlung des *TestAss* typische *μονοπροσώπως* motivisch fest eingebunden in den paränetischen Zusammenhang.

²⁴ Vgl. COLLINS, *Athens*, 178. Im Rahmen seiner Darstellung einer für das hellenistische Diasporajudentum typischen Ethik hält er fest, dass die den *TestXII* eigentümliche Verbindung von Geschichte und ethischer Unterweisung keine Präzedenzen in der Hebräischen Bibel habe (als mögliche Parallelen kämen Schriften der hellenistischen Diaspora wie 4Makk in Frage). Während dort der Geschichtsrückblick dazu diene, das Volk Israel an JHWHs Heilstaten zu erinnern, damit es sich des Bundes und seiner eigenen Bundesverpflichtungen gewahr wird, haben die biographischen Rückblicke in den *TestXII* die Funktion, bestimmte Tugenden und Laster exemplarisch und eindrücklich zu illustrieren.

²⁵ Somit stehen die *TestXII* in der Tradition der atl. Textproduktion und -überlieferung, besteht deren Proprium doch gerade in dem Moment der theologischen Geschichtsdeutung, vgl. C. LEVIN, *Das Alte Testament* (München: Beck, 2001), 21–26, hier prägnant zif.: „Im Alten Testament hat sich eine religiöse Gemeinschaft ihre Vergangenheit als Gottesgeschichte vergegenwärtigt, um ihre Zukunft wiederzugewinnen.“ Vgl. auch BECKER, *Untersuchungen*, 173f.; ihm zufolge ist das „jüdisch-heilsgeschichtliche, gesamt-israelitisch und national ausgerichtete Geschichtsbild“ seinem Wesen nach „rückblickende Geschichtsdeutung, die den gegenwärtigen Standort Israels klären will. Die Zukunftserwartung gehört zu dieser Klärung, weil Israel den jetzigen Status als vorläufigen herausstellen will.“

²⁶ Vgl. zum narrativen Rahmen der *TestXII* BECKER, *Untersuchungen*, 158–172; VON NORDHEIM, *Lehre*, 89–95; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 29–33.

²⁷ Die singuläre Ausnahme ist *TestLev* 19,2f. Einzig hier wird das übliche Muster und damit die narrative Struktur durch die sonst stumm bleibenden Söhne mit zwei Ausrufen in direkter Rede in der 1. Person Plural

1.2 Die biographischen Rückblicke

Indem die biographischen Rückblicke den Patriarchen – und damit der Paränese selbst – vermittelt der durch selbstgemachte Erfahrungen erlangten Erkenntnis bzw. tiefen Einsicht Lebensweisheit verleihen, dienen sie dazu, die moralische Unterweisung zu veranschaulichen bzw. einen Begründungszusammenhang für sie herzustellen.²⁸

Häufig setzt die Rede sofort mit Ereignissen aus dem Leben des Patriarchen ein (TestSim; TestLev; TestJud; TestIss; TestNaph; TestGad; TestBen);²⁹ in TestRub dagegen wird die Bezugnahme auf die eigene Biographie der Paränese als dem eigentlichen Interesse des Testaments nachgeordnet, hat sie doch Begründungsfunktion für diese.³⁰ Dies ist insofern bedeutsam, als mit dem TestRub die Serie der Testamente beginnt und es daher für die Lektüre der *TestXII* richtungsweisend ist. Unterstützt wird diese Annahme dadurch, dass in TestBen als dem letzten Testament mit Fokus auf die Darstellung Josephs als ὁ ἀγαθὸς καὶ ὁσιος ἀνὴρ (TestBen 3,1) das biographische Element

durchbrochen. Der Versuch von D. SLINGERLAND, *The Levitical Hallmark within the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *JBL* 103 (1984) 531–537, dies als einen Hinweis auf den Verfasserkreis bzw. die Trägergruppe zu deuten, kann jedoch nicht überzeugen. Die Stelle bleibt rätselhaft.

²⁸ Vgl. auch VON NORDHEIM, *Lehre*, 100; so halten die Patriarchen ihren Söhnen einen bereits gewerteten Lebenslauf vor, wobei das Interesse nicht darauf liegt, „daß der Vater dies oder jenes erlebt hat, sondern wie er damit fertig geworden ist, welche Erfahrungen er daran gewonnen hat. Die Lebensgeschichte hat also Vorbildcharakter sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht. Die Söhne sollen daraus die Lehre für ihr eigenes Leben ziehen. der Rückblick in die eigene Vergangenheit zielt also folgerichtig und notwendig auf die Verhaltensanweisung.“

²⁹ Einen besonderen Fall stellt TestJos 1,1–7 dar, da Josephs Rede mit einer durch Parallelismen strukturierten Passage eingeleitet wird, die zwar biographische Elemente enthält, doch zugleich die Funktion eines Gotteslobes hat und wohl in erster Linie als ein solches verstanden werden will.

³⁰ So beginnt Ruben seine eigentliche Rede in TestRub 1,5f. mit folgenden Worten: Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου, ἐνωτίασθε Ῥουβὴμ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν. 6 καὶ ἰδοὺ ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ σήμερον τοῦ μὴ πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ, ἐν ἧ ἔξεχύθη ἐγὼ καὶ ἐμίανα τὴν κοίτην τοῦ πατρὸς μου Ἰακώβ. Dem aufgrund von ἐντέλλομαι (naturgemäß nur in unterweisenden Abschnitten bzw. als deren Einleitung oder in Bezugnahme darauf, vgl. TestRub 4,5; 6,8; TestSim 7,3; TestLev 10,1; 13,1; vgl. auch Formen in der 3. Person Singular bzw. Partizipien im Singular, die in den narrativen Rahmenstücken vorkommen und damit jeweils die Abschiedsrede des Patriarchen eindeutig als eine gebietende Unterweisung zu erkennen geben, so TestRub 1,1; 7,1; TestSim 8,1; TestLev 19,4; TestJud 26,4; TestNaph 9,1,3; vgl. ferner in Bezug auf den letzten Wunsch der Bestattung bei Hebron und dessen Ausführung TestIss 7,8; TestAss 8,1f.) als paränetisch zu charakterisierenden Gegenstand der nun folgenden Rede (ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν) wird mit τοῦ μὴ πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ eine Zielrichtung gegeben; womit zugleich das Thema genannt wird. Mit dem anschließenden Relativsatz wird auch sogleich der Übergang zum Biographischen hergestellt.

stark reduziert und ebenfalls der Paränese beigeordnet wird, was das Primat der Unterweisung zumindest indirekt bestätigt. Als eine Mischform beider Varianten wiederum können TestSeb und TestDan gelten, da dort die Rede nicht nur mit einer einfachen Exklamation zur Aufmerksamkeit (ἀκούσατέ μου o.ä.; vgl. TestRub 1,5; TestSim 2,1; TestIss 1,1; TestSeb 1,2; TestNaph 1,5; TestAss 1,2; TestJos 1,2)³¹ einsetzt, sondern mit προσέχετε ῥήμασι πατρὸς ὑμῶν (TestSeb 1,2) bzw. προσέχετε ῥήμασι στόματος τοῦ πατρὸς ὑμῶν (TestDan 1,2) bereits auf die anschließende Mahnrede vorausweist;³² in TestAss schließlich fehlt das Element des biographischen Rückblicks ganz.

³¹ Solche Aufmerksamkeitssignale finden sich auch an wichtigen Übergängen zwischen verschiedenen Abschnitten innerhalb der Reden, vorzugsweise zu Beginn der paränetischen Passagen (TestRub 3,9; TestJud 13,1; TestIss 4,1; TestGad 3,1; vgl. auch TestRub 2,1), aber auch in Zukunftsweissagungen (so etwa TestLev 17,1; TestJos 19,1).

³² An beiden Stellen hat der Aufruf προσέχετε ῥήμασι (στόματος τοῦ) πατρὸς ὑμῶν aufgrund der potentiell mahrenden Qualität von προσέχειν eine besondere Eindringlichkeit (vgl. das Aufmerksamkeitssignal mit zweifachem ἀκούσατε, TestSim 2,1; TestNaph 1,5; bzw. mit ἀκούσατε und ἐνωτίσασθε ῥήματα bzw. ἐνωτίσασθε τοῦ πατρὸς ὑμῶν, TestRub 1,5 [s.o. Anm. 30]; TestIss 1,1; TestJos 1,2), wie ein Vergleich mit anderen Belegen des Imperativs προσέχετε nahezulegen scheint. So erscheinen diese Imperative allesamt in paränetischen Kontexten (TestAss 6,1; vgl. TestSeb 6,1), und insbesondere die negativen Imperative sind auf Objekte ausgerichtet, deren Vermeidung der paränetischen Ausrichtung der jeweiligen Abschiedsrede entspricht: gegen den Anblick bzw. die Schönheit der Frau, da dies zur πορνεία verleitet (TestRub 3,10; 4,1), oder die Doppelgesichtigkeit (TestAss 6,3). Vgl. ferner TestDan 6,1 (Καὶ νῦν φοβήθητε τὸν κύριον, τέκνα μου, καὶ προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν πνευμάτων αὐτοῦ), wo – typisch für die Paränese – das reflexive προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ eine ähnliche semantische Valenz hat wie φυλάξασθε/φυλάσσεσθε ἀπὸ („nehmt euch in Acht vor“ bzw. „bewahrt/hütet euch vor“, TestSim 3,1; 4,5; TestJud 18,2; TestGad 4,1; ohne ἀπὸ TestRub 6,1; TestSim 5,3; TestJud 16,1; im Aktiv steht TestRub 6,1c: φυλάσσετε τὰς αἰσθήσεις ἀπὸ πάσης θηλείας; vgl. ferner διαφυλάσσειν in TestDan 2,1: ἐὰν μὴ διαφυλάξητε ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ θυμοῦ καὶ ἀγαπήσητε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν μακροθυμίαν, ἀπολεῖσθε). Zu φυλάξασθε im Sinne von „bewahrt/haltet“ vgl. TestRub 4,5; TestLev 10,1; vgl. ferner TestRub 4,8, wo in analoger Weise Joseph als Vorbild angeführt wird und mit dem Reflexivpronomen der Aspekt der Selbstbewahrung akzentuiert wird: ἐπειδὴ γὰρ ἐφύλαξεν ἑαυτὸν Ἰωσήφ ἀπὸ πάσης γυναικὸς καὶ τὰς ἐννοίας ἐκαθάρισεν ἀπὸ πάσης πορνείας, εὖρε χάριν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων. Aufgrund der parallelen Struktur liegt es hier nahe, wenn nicht eine Gleichsetzung der ἐννοία mit dem Selbst, so doch zumindest eine Gründung des Selbst in den Gedanken zu sehen. Bestätigt wird diese Deutung in den folgenden Sätzen, wo zum einen von τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ die Rede ist, zum anderen der Gedankengang mit V. 11 (ἐὰν γὰρ μὴ κατισχύση ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν, οὐδὲ Βελιὰρ κατισχύσει ὑμῶν) abgeschlossen wird, wo die ἔννοια mit dem Selbst aufs Engste verbunden wird.

1.3 Die paränetischen Abschnitte

Die Paränese als das eigentliche Thema der *TestXII*³³ ist in der Biographie des jeweiligen Patriarchen verankert (Ausnahme: TestAss), wobei der Patriarch sich als nachzuahmendes Vorbild (Joseph, Issachar, Sebulon, Naphtali)³⁴ oder mahnendes Beispiel (Ruben, Simeon, Juda, Dan, Gad) präsentiert. So können Warnungen vor bestimmten Lastern mit einer Form von „wie auch ich“ (ὡσπερ κἀγώ, TestRub 3,8; ὡς κἀγώ, besonders eindrücklich TestRub 4,1: ἵνα μὴ πάθητε ὡς κἀγώ; ferner TestJud 15,1; 16,4; καθὼς κἀγώ, TestGad 3,3) mit der Biographie des scheidenden Patriarchen verknüpft und dadurch exemplifiziert und konkretisiert werden. Dabei zeichnet sich die Paränese der *TestXII* durch eine Ethik von z.T. abstrakten Tugenden aus,³⁵ die v.a. aufgrund ihrer Begrifflichkeit die Aufnahme von hellenistischem, möglicherweise popularphilosophischem Gedankengut wahrscheinlich macht.³⁶ Formal werden die paränetischen Passagen mit einer direkten Anrede der Söhne

³³ Nach NIEBUHR, *Gesetz*, 83, bestimmt das paränetische Anliegen der *TestXII* die theologische Konzeption der Schrift, wobei hier der Torah eine zentrale Funktion zukommt, was v.a. in den als Aktualisierung und Konkretisierung der Gesetzesforderungen anzusehenden Verhaltensanweisungen zum Ausdruck kommt.

³⁴ Vgl. auch Benjamin in TestBen 3,2.

³⁵ COLLINS, *Testaments*, 334–337, zufolge ist eine Differenzierung des paränetischen Materials in drei Typen möglich, die aber allesamt miteinander verbunden sind (334): „First, there is the exposition of a particular vice or virtue, with the aid of biblical examples; second are lists of vices and/or virtues, and third are passages which put such lists in a dualistic context, e.g. by elaborating the contrast of the two ways.“ Vgl. dagegen NIEBUHR, *Gesetz*, 154, der konstatiert, dass selbst für die paränetischen Reihen, denen aufgrund ihrer formalen Eigenschaften das eigentliche Interesse seiner Untersuchung gilt, keine einheitliche Form aufzuzeigen ist (seine Bezeichnungen seien lediglich approximative Beschreibungen).

³⁶ So vor allem KEE, *Dimensions*, 259–268. In den *TestXII* werde „in broad moral terms“ vom Gesetz gesprochen (260), d.h. sie zeigen kaum Interesse an spezifischen Geboten und deren Auslegung bzw. Anwendung. Dies führt Kee auf ein universales Gesetzesverständnis zurück: das Gesetz sei universal sowohl in *revelatorischer* als auch in *kosmologischer* Hinsicht, zumal ihm in den *TestXII* nicht primär die Funktion der Aktualisierung der Bundesverpflichtungen zukomme. Damit sei es „*nothing less than the law of nature by which the order of the universe is sustained*“ (262, Hervorhebung original). Dieses Verständnis von νόμος erinnere an die stoische Lehre, eine Annahme, die Kee v.a. anhand der abstrakten moralischen Begriffe (im Falle von συνείδησις liege gar ein stoischer *terminus technicus* vor), aber auch anhand der ethischen Struktur (wie etwa in TestJud 20, dazu s.u. III.2.1) plausibel zu machen sucht. Sein Fazit „In eschatology, in anthropology, in epistemology, but above all, in ethics, there is evident correlation between Middle Stoicism and the Test XII.“ (268), sucht er im Falle der Ethik so zu begründen (266): „What ... links the work with Stoicism, however, is that the framework of decision-making is not the precepts of Torah, but the goal of achieving integrity as the highest virtue. By his critical analysis of the decision-making process, by positing an internal decision-making capacity, by describing it in abstract terms, and by assigning to the moral outcome abstract ethical labels, the author of Test XII manifests the profound impact of Middle Stoicism on his understanding of the

(bzw. der Hörer) in der 2. Person Plural eingeleitet,³⁷ wobei diese für die Paränese der *TestXII* typischen Elemente auch den biographischen Rückblick rahmen können, da dieser zu ihrer Veranschaulichung dient bzw. die Begründung dafür liefert (so TestRub; TestDan; s.o. 1.2).³⁸ Gelegentlich wird den Söhnen aufgetragen, ihrerseits die vom Patriarchen empfangenen Ermahnungen und Weisungen an ihre Nachkommen weiterzugeben (TestBen 10,3–5), hier v.a. im Kontext der Zukunftsweissagungen (TestSim 7,3; TestIss 6,3; TestDan 6,9; TestNaph 8,1f.; TestGad 8,1; TestAss 7,4; in TestLev 13,2 auch mit der Weisung, sie sollen ihren Kindern das Lesen beibringen, damit diese durch das Studium des Gesetzes Gottes Einsicht gewinnen).³⁹

problem of obedience to the Jewish law. The *summum bonum* of the faithful in Test XII is ἀπλότης, according to which the divisive effects of the spirit of evil are overcome, and divine wisdom as embodied in the Law is united with moral commitment.“

³⁷ Καὶ νῦν, τέκνα + Imperativ: TestRub 3,9; TestSim 3,1; TestJud 13,1; TestIss 4,1; TestGad 3,1; καὶ νῦν, τέκνα [μου]: + ἐντέλλομαι ὑμῖν, TestLev 13,1; + ἀναγγεῶν ὑμῖν, TestSeb 5,1; [...] καὶ ἐν ἀληθείᾳ λέγω ὑμῖν, TestDan 2,1; [καὶ ὑμεῖς] οὖν + Imperativ: TestSeb 8,1; TestJos 11,1; 17,2 (vgl. dazu ὁρᾶτε [οὖν], τέκνα [μου]: TestAss 5,1; TestJos 10,1; 17,1).

³⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch NIEBUHR, *Gesetz*, 154: „Für die Eigenart der Paränese der *TestXII* aussagekräftig ist das Verhältnis von Indikativ und Imperativ innerhalb der Reihen. Obwohl die ermahnende Intention der paränetischen Reihen offensichtlich ist, überwiegen in ihnen eindeutig indikativische Aussagen. ... auch die zu den Verhaltensanweisungen gehörenden Reihen enthalten höchstens zu Beginn eine zusammenfassende imperativische Mahnung, gehen dann aber zur indikativischen Beschreibung konkreter Verhaltensweisen über. Unterstrichen wird dieser Befund noch dadurch, daß die Formulierung in der 3. Person deutlich überwiegt, die bei Mahnungen zu erwartende 2. Person dagegen zurücktritt.“

³⁹ Der Tradierungsauftrag selbst scheint wiederum an biblisches Bildungsethos anzuknüpfen; vgl. etwa Ex 12,26f. (Passah-Anamnese als Antwort auf eine Frage der Kinder); Dtn 6,1–7; vgl. auch das Motiv der Weitergabe von Weisheit von Vater zu Sohn in den Spr bzw. die Vorstellung von Erziehung durch die Eltern allgemein, so exemplarisch Spr 4,1–9 (s.u. 2.1). Die Lesefähigkeit sowie das damit bezweckte Schriftstudium könnten wiederum ein Motiv bilden, das die *Leser* der *TestXII* ansprechen soll: Da sie, die sich als in einer Traditionslinie mit den Patriarchen stehend verstehen, imstande sind, die Testamente zu lesen, kann darauf zurückgeschlossen werden, dass die Kinder der Patriarchen die Weisung ihrer Väter (von denen Levi lediglich ein Paradigma ist), die ihrerseits z.T. durch das Lesen des Buches Henoch bzw. himmlischer Tafeln zur Unterweisung und Zukunftsweissagung befähigt worden sind, befolgt haben; umgekehrt werden sie nun daran behaftet, das Gelesene auch verständig in die Praxis umzusetzen. Vgl. dazu TestRub 4,1: πορεύεσθε ἐν ἀπλότητι καρδίας, ἐν φόβῳ κυρίου καὶ μοχθοῦντες ἐν ἔργοις, καὶ ἀποπλανώμενοι ἐν γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ποιμνίοις ὑμῶν, [...] ἵνα μὴ πάθητε ὡς ἐγώ. Zwar kann die exakte Erfassung des mit ἀποπλανᾶσθαι ἐν γράμμασι beschriebenen bildhaften Gedankens wegen der durchweg negativen Konnotation von πλανᾶν κτλ. sowie der Verknüpfung mit ἐν τοῖς ποιμνίοις ὑμῶν schwierig sein. Doch ist evident, dass die von πορεύεσθε

1.4 Die Zukunftsweissagungen

In den Zukunftsweissagungen⁴⁰ scheint die in den biographischen und paränetischen Passagen thematisch entfaltete Ethik gewissermaßen in den Hintergrund zu treten. Zentral ist hier der Gehorsam gegen den göttlichen Willen; ihm entspricht zum einen das Verhalten der Nachkommen gegenüber Levi und Juda bzw. der aus beiden hervorgehenden messianischen Gestalt (TestRub 6,5–12; TestSim 5,4–6; 7,1f.; TestJud 21,1–6a; TestIss 5,7f.; TestDan 5,4.10–13; TestNaph 8,2f.; TestGad 8,1f.; TestJos 19,6f.),⁴¹ zum anderen Gesetzesobservanz (TestJud 26,1; TestIss 5,1; TestDan 5,1; 6,10; TestNaph 8,10; TestAss 6,1,3; TestJos 19,6; TestBen 10,3.5); er wird somit zum Kriterium für die Teilhabe am Heil bzw. die Bewahrung durch die kataklysmischen Verwerfungen, wobei die verschiedenen Elemente miteinander kombiniert werden können. So werden die einzelnen Tugenden der im Gesetz bekundeten Forderung Gottes nach Gerechtigkeit und damit der Gottesfurcht zugeordnet (TestLev 13,1–7; TestJud 16,1–3; TestDan 6,10; TestGad 3,1 [dazu vgl. 3,2]; 4,1–7; TestJos 11,1; TestBen 3,1–5). Trotz der eindringlichen Ermahnung des Patriarchen, *alles* zu befolgen, was er ihnen aufgetragen hat,⁴² bzw. das Gesetz Gottes zu halten,⁴³ werden die Nachkommen wegen ihres Ungehorsams bzw. ihres Unvermögens, die vom Patriarchen vermittelten Weisungen zu befolgen, in sündhaften Lebenswandel verfallen bzw. von Gott abkehren.⁴⁴ Umso wichtiger ist es für die Söhne, die vom Vater empfangene Zukunftsschau den eigenen Kindern weiterzugeben.⁴⁵

eingeleitete Reihe in 4,1 durchweg positive Kraft hat. Es wird wohl ein intensives und v.a. breit angelegtes Studium heiliger Schriften gemeint sein, vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 99.

⁴⁰ Zu den Zukunftsweissagungen vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 39–41, 51–67.

⁴¹ Das Problem der Messiasvorstellung der *TestXII* kann hier nicht eingehend erörtert werden; dazu vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 63f., 76–79; M. DE JONGE, Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?, in: J. W. van Henten u.a. (Hgg.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, FS J. C. H. Lebram (Studia Post-Biblica 36; Leiden: Brill, 1986), 150–162.

⁴² Vgl. auch TestSim 7,3; auch außerhalb von Zukunftsweissagungen so TestRub 4,5.

⁴³ Vgl. auch TestJos 18,1; 19,6.

⁴⁴ TestLev 10,1 und 10,2ff.; 13,1ff. und 14,1ff.; TestJud 13,1 und 18,1ff.; 23,1ff.; TestIss 5,1ff. und 6,1ff.; TestSeb 5,1–3 und 9,5f.; TestDan 5,1–3 und 5,4ff.; TestAss 6,1 und 7,2.5f.; TestBen 3,1 und 9,1. Vgl. auch TestSim 6,1: ἰδοὺ προεἶρηκα ὑμῖν πάντα, ὅπως δικαιωθῶ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Das Motiv der (Selbst-)Rechtfertigung des Patriarchen bzw. seiner Unschuld in Bezug auf die Sünde der Söhne bzw. der kommenden Generationen findet sich noch in TestLev 10,1f.; vgl. ferner TestLev 14,1f.

⁴⁵ TestSim 7,3; TestLev 13,2; TestIss 6,3; TestDan 6,9; TestNaph 8,1f.; TestGad 8,1; TestAss 7,4; s.o. 1.3.

Schwierigkeiten für die Deutung der Zukunftsweissagungen ergeben sich daraus, dass sie trotz gemeinsamer Elemente einigermaßen disparat erscheinen, v.a. auch deshalb, weil einige gleichbleibende Elemente wie die sog. SER-Passagen⁴⁶ oder die Levi-Juda-Passagen über die verschiedenen Testamente ungleichmäßig verteilt und recht unterschiedlich ausgestaltet sind. Aber auch zwischen den verschiedenen Zukunftsweissagungen finden sich z.T. erhebliche Spannung, unter welchen wohl am eklatantesten der Sachverhalt ist, dass im TestLev die Nachkommen Levis als besonders sündig charakterisiert werden (so v.a. TestLev 10,2–4; 14,1–15,3), während sich das Heil in den übrigen Testamenten am rechten Verhalten gegenüber Levi (und Juda sowie beider Nachkommen, TestRub 6,5–12; TestSim 5,4–6; TestDan 5,4; bzw. der aus [einer von] beiden hervorgehenden Messiasgestalt, TestSim 7,1f.; TestNaph 8,2; TestGad 8,1; TestJos 19,6) entscheidet (vgl. auch die Weissagung, dass die Söhne mit den Söhnen Levis [und auch Judas] gemeinsame Sache machen werden, TestDan 5,6–8).

Die SER-Passagen können – zumindest im ersten Durchlauf – als *vaticinia ex eventu* gelesen werden und werden dann auf die Zerstörung des Ersten Tempels als Folge des Ungehorsams Israels gegenüber Gott⁴⁷ mit den darauf folgenden Ereignissen von Exil und Rückkehr Bezug nehmen (so in TestSeb 9,5–7; TestNaph 4,1–3; vielleicht TestIss 6; Analoges kann für „christliche“ Passagen gelten, in denen z.B. die Misshandlungen des Messias angedeutet werden, so v.a. TestLev 10). Somit verleihen die in die Zeit der Patriarchen vorverlegten Reden, die so als bereits in Erfüllung gegangene Prophezeiung transparent werden, dem Patriarchen prophetische Autorität; seine weiteren (nun – so scheint es – genuin eschatologischen?) Weissagungen erhalten damit ihre Legitimation und eine gewisse Plausibilität bzw. eine besondere Eindringlichkeit.

Die schon als vorherbestimmt anmutenden Zukunftsaussagen stellen allerdings ein Problem dar: Wenn – wie noch zu zeigen sein wird – der Akzent der ethischen Unterweisung trotz gewisser z.T. dualistisch anmutenden Züge auf der moralischen Selbstbestimmung des Menschen und seinem

⁴⁶ Die Nomenklatur hat DE JONGE, *Study*, 83–86, geprägt. Vgl. BECKER, *Untersuchungen*, 172–177; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 51–56.

⁴⁷ Auch wenn das Element der Sünde in der Zukunftsschau als endzeitlich angekündigt wird (vgl. ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, TestJud 18,1; TestSeb 9,5; TestDan 5,4; ἐν ἐσχάτοις καιροῖς, TestIss 6,1; vgl. ὑπέδειξα ὑμῖν καιρὸς ἐσχάτους, TestNaph 8,1; vielleicht auch καὶ τέλος, TestLev 16,3), wird es sich hier nicht immer zwangsläufig um eschatologische Ereignisse handeln. Dieses Stilmittel ist der pseudepigraphischen Fiktion, dass der Großteil der Geschichte Israels noch bevorsteht, geschuldet (vgl. BECKER, *Untersuchungen*, 175f.: der Verfasser bediene sich der „apokalyptische[n] Diktion der Zukunftsansage“).

Entscheidungsvermögen liegt, scheint eine fundamentale Spannung zu bestehen, da es als ausgemacht gilt, dass die Nachkommen sündigen werden – gerade wenn ihnen in Form der Rede der Patriarchen der rechte Weg präsentiert wird, noch dazu mit dem Auftrag, diesen an ihre Nachkommen weiterzutradieren. Kann der erste Ablauf der SER-Sequenz noch mit der Deutung als *vaticinia ex eventu* als zurückliegend erklärt werden, ergeben sich Schwierigkeiten für die Interpretation der Abschnitte in jenen Testamenten, in denen eine zweifache (TestSeb 9,5–7; 9,9; TestNaph 4,1–3; 4,4f.; TestAss 7,2f.; 7,5–7; und im Falle von TestLevi 10; 14f.; 16 eine dreifache) Abfolge der SER-Sequenz vorhergesagt wird, v.a. wenn die prophezeite Endzeit in kataklysmischen Bildern beschrieben wird.⁴⁸ Die endgültige Wiederherstellung hingegen bedarf keiner Vorleistung, Gott erbarmt sich ganz Israels. Interessant ist auch, dass in den zum wiederholten Mal angekündigten SER-Passagen die Zeit gerafft wird. Sie lassen sich kaum noch detailliert über die einzelnen Vergehen aus (die ersten SER-Passagen sind zwar auch knapp gehalten, was aber damit zu erklären wäre, dass die Geschichte Judäas als bekannt vorausgesetzt wurde), aber auch die Heilswende wird nur knapp eingeführt. Damit enden die Zukunftsweisungen auch abrupt. Andererseits dehnt sich die „Endzeit“, da in ihr sowohl gravierendes sündhaftes Verhalten „Israels“ als auch Gottes heilvolle Wendung erfolgt.⁴⁹

Die mit der Zukunftsschau verbundenen Probleme ließen sich hier nur benennen. Mit Blick auf die Paränese scheint jedoch folgende Deutung Plausibilität für sich in Anspruch nehmen zu können: Die Vorhersage von künftigen Sünden ist keine deterministische Prophezeiung im eigentlichen Sinne, sondern stellt primär eine eindringliche Warnung vor

⁴⁸ Dass den *TestXII* ein apokalyptisches Weltbild zugrunde liegt, ist aufgrund der oben beschriebenen Merkmale der Zukunftsweisungen, die sich oft auf eine durch Schrift vermittelte „Offenbarung“ bzw. „Enthüllung“ (so v.a. die Verweise auf Henoch, TestSim 5,4; TestLev 10,5; 14,1; 16,1; TestJud 18,1; TestDan 5,6; TestNaph 4,1; TestBen 9,1 [der Beleg in TestSeb 3,4 ist nicht im Zusammenhang mit Zukunftsaussagen und führt ein Zitat aus ein]; vgl. ferner die „himmlischen Tafeln“, TestAss 7,5 [TestLev 5,4; TestAss 2,10 beziehen sich nicht auf die Zukunft]) oder eine Eingebung durch einen Engel (so der schwierige Text in TestLev 4; TestJos 6,6; weitere Belege haben zwar auch revelatorischen Charakter, doch spielen diese Revelationen häufig nur in den biographischen Abschnitten, wo sie in der Sequenz der Ereignisse innerhalb der Rede durchaus prospektiven Charakter haben können, bzw. als Quelle der Erkenntnis von ethisch grundlegenden [etwa TestRub 5,3; TestJud 15,5] oder theologisch-kosmologischen Sachverhalten [v.a. die Visionen TestLev 2–5] eine Rolle), evident. Wie dieses apokalyptische Weltbild genauer zu bestimmen ist, wäre hingegen noch zu diskutieren, was jedoch in dieser Untersuchung nicht geleistet werden kann, zumal das literarische Phänomen der Apokalyptik als solches überaus komplex ist und auch hier hinsichtlich der Definition des Begriffs bzw. der Bestimmung der literarischen Gattung die Meinungen weit auseinandergehen (dazu sei auf die verschiedenen Einträge in *TRE*, *ABD* sowie *EBR* verwiesen).

⁴⁹ Sofern das Konstrukt der Zukunftsschau tatsächlich Geschichtsspekulation – und nicht bloß Zeitdiagnose oder lediglich Funktion der Paränese – sein will, wäre interessant danach zu fragen, wie sich der Autor selbst in diesem heilsgeschichtlichen Schema verortet hat.

dem Sündigen dar. Die Funktion der mehrfachen Vorhersage der aufeinanderfolgenden „Ereignisse“ Sünde, Exil und Rückkehr besteht darin zu zeigen, dass sich Geschichte – gerade auch mit Hinblick auf sündhafte Verfehlungen – wiederholen kann, weil sich das Wesen des Menschen nicht grundlegend wandelt, in dessen Natur es liegt, dass er sich auch fürs Böse entscheiden bzw. sich dazu hinreißen lassen kann – was aufgrund der Erfahrung als die Regel gelten kann. Die unvermittelt ohne jegliche menschliche Vorleistung eintretende Heilswendung jedoch soll zeigen, dass die menschliche Existenz ihrem Ziel, das in der Entsprechung der Wesensbestimmung des Menschen besteht, letztendlich zugeführt wird – und zwar von Gott. Die Erfüllung der Wesensbestimmung des Menschen wird also als prinzipiell möglich gedacht, der endzeitlich wiederhergestellte Heils- bzw. Schöpfungszustand dient zur Veranschaulichung, dass selbst die bösen gotteswidrigen Mächte bzw. Kräfte, deren Auswirkungen auf denselben Effekt hinauslaufen, im Prinzip überwindbar sind und damit der Erfüllung der Schöpfungsbestimmung des Menschen nicht mehr im Weg stehen können, und als solche aufgefasst werden sollen. Die Realisierung der Wesensbestimmung des Menschen wird also in die Endzeit verlegt, damit mit der Schöpfung eine Klammer um die gegenwärtige Existenz, die ja als eine durch und durch fehlbare erfahren wird, geschlossen wird, um den Lesern und Hörern zu verdeutlichen, dass Gott derjenige ist, der als der Schöpfer auch dafür sorgt, dass alles – trotz und gerade angesichts der verfehlten menschlichen Existenz – letztlich seiner Schöpfungsintention entspricht. Gott schreitet gleichsam unbeirrt fort, um sich selber gerecht zu werden. Der sich in seiner erfahrbaren Existenz als verfehltes Wesen gewahr werdende Mensch kann sich entscheiden, ob er in dieser Verfehlung verharrt oder sich seiner wahren Wesensbestimmung (wieder) hinzuwendet.

2. Pragmatik

Die Beobachtungen, die bei der Durchsicht der zentralen Formelemente gemacht wurden, müssen nun auf ihre pragmatische Funktion hin befragt werden. Was will der Text bewirken, und kann die Art und Weise, wie er das zu erreichen sucht, überzeugen?

2.1 Die Einbettung der paränetischen Abschnitte in der narrativen Welt: Die Situation der letzten Worte

Die *TestXII* sind als ein besonderes Exemplar der Abschiedsrede anzusehen, die als Gattung nicht nur in der atl.-jüdischen Literatur verbreitet gewesen zu sein scheint.⁵⁰ Doch scheint hier klar zu sein, dass die *TestXII* zumindest in Bezug auf die Situation des bevorstehenden Todes an biblischen Vorlagen orientiert sind.⁵¹ Die Situation der Todesstunde eignet sich in besonderem Maße für die Weitergabe einer Lehre, eines Auftrags etc.,⁵² wird doch den Worten einer scheidenden Person ein besonderer Wert zugemessen: sie sind ihr eigentliches Vermächtnis. So kann Benjamin sagen: ταῦτα γὰρ ὑμᾶς ἀντὶ πάσης κληρονομίας διδάσκω (TestBen 10,4). Wahrscheinlich liegt hier zudem ein Topos der Weisheit vor: die Rede des Vaters, die an den Sohn gerichtet ist, um ihn in Weisheit und somit im rechten Lebenswandel vor Gott zu unterweisen. Somit wird der Patriarch zu einer moralischen Autorität – und zwar nicht nur für die Söhne und Enkel *im* Text, sondern auch für die Hörer und Leser des Textes (s.u. 2.4).

2.2 Der Patriarch als moralische Instanz

Die Patriarchen nehmen in der Fiktion der *TestXII* die Funktion einer moralischen Instanz ein.⁵³ Diese muss in den ihnen eigenen Charaktereigenschaften begründet sein, doch

⁵⁰ Zusätzlich zu frühjüdischen Texten bespricht KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 415–425, auch pagane Formen sowie frühchristliche Exemplare der Abschiedsrede.

⁵¹ Dass mit einer in die Situation des bevorstehenden Todes hineinversetzten Abschiedsrede an atl. Vorgaben und Vorbilder angeknüpft wird (vgl. Gen 49,1f.29–33; 50,24–26; das Dtn als Ganzes, aber v.a. Dtn 33; Jos 23f.; 1Sam 12; 1Kön 2,3f.), wurde hinreichend vermerkt (vgl. etwa COLLINS, *Testaments*, 325).

⁵² Vgl. KIRCHHOFF, *Testamente*, 475: „Die Situation der Todesstunde gibt nicht nur den Lehrinhalten besonderes Gewicht, sondern ist auch die beste Möglichkeit, Zurückliegendes zu bilanzieren und als Erfahrung weiterzugeben.“

⁵³ Es darf nicht übersehen werden, dass die Patriarchen nicht automatisch zu moralischen Autoritäten gemacht werden, nur weil sie Figuren der heiligen Schriften sind. Vielmehr zeigen die *TestXII* überhaupt keine Scheu, einzelnen Patriarchen Laster und große Sünden (ἔπραξα τὸ βδέλυγμα, TestRub 3,12; βδέλυγμα ἐποίησα τοῦτο ἐν παντὶ Ἰσραήλ, TestJud 12,8) anzuhängen, wobei sie z.T. auch weit über ihre biblische Vorlage hinausgehen, vgl. KUGEL, *Judah's Trial*, 172: „[T]he author of the Testaments seems to have inherited a rich store of traditions about the biblical text. What is sometimes unique about this author, however, is that he has no hesitation in imputing character flaws and missteps to biblical heroes; on the contrary! The literary form he chose – a series of the patriarchs' last words to their children – actually favored his having these aging

taugen aufgrund ihrer Lebensgeschichte nicht alle Patriarchen zu „role models“. Glaubwürdige moralische Autorität, die selbst den Patriarchen, die sich in ihrem Leben als fehlbar erwiesen haben, zugeschrieben werden muss, damit die Testamente überhaupt als moralische Unterweisung in ihrer eindringlichen Schärfe funktionieren können, beziehen die Patriarchen aus einer tieferen Erkenntnis, die erstens auf der sich einstellenden Einsicht in die eigene Schuld sowie der damit verbundenen Buße beruht, dann v.a. im Kontext der Zukunftsausblicke – aber nicht nur dort – auf einer Offenbarung, die oftmals durch Lektüre einer heiligen Schrift, die aber wegen der pseudepigraphischen Fiktion der *TestXII* niemals die Torah bzw. das Gesetz des Mose oder andere Schriften des Kanons sein kann,⁵⁴ vermittelt wird. Das literarische Element der moralischen Autorität selbst der gefallenen Patriarchen kann insofern Anspruch auf Überzeugungskraft erheben, als ihm in Form von Reue/Buße ein Moment der authentischen *contritio* beigelegt ist, das in den biographischen Rückblicken narrativ entfaltet wird und dort womöglich als notwendige Voraussetzung für die Einsicht bzw. Erkenntnis verstanden wird.⁵⁵ Man könnte sogar umgekehrt

heroes admit to their faults and warn their children against repeating them.“ Instruktiv sind Kuglers Studien zu den *TestXII* insofern, als es ihm in eindrucksvoller Weise gelingt, anhand von „exegetical motifs“ die in dieser Form von Fortschreibung geleistete exegetische Arbeit aufzuspüren, und so der exegetische Charakter dieser Schrift und damit die dahinterstehende Schriftgelehrsamkeit zu Recht hervorgehoben werden; vgl. dazu auch R. A. KUGLER, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: M. Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2012), 337–360, hier 355–358.

⁵⁴ Auch wenn auf den Pentateuch verwiesen wird, kann dies nicht in Form einer Bezugnahme auf Mose, Sinai, Torah etc. explizit gemacht werden, vgl. *TestSeb* 3,4, wo mit ἐν γραφῇ νόμου Ἐνώχ γέγραπται eine verdeckte Anspielung auf *Dtn* 25,5–10 vorliegt. Anstatt Ἐνώχ liest CHARLES, *Versions*, 114, jedoch mit *chi*: Μωσέως (so auch *j*), und verkennt damit die pseudepigraphische Fiktion: zu den Zeiten der Patriarchen hat es das Gesetz des Mose noch nicht geben können; vgl. D. SLINGERLAND, *The Nature of Nomos (Law) within the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *JBL* 105 (1986) 39–48, hier 41f.; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 40.

⁵⁵ So z.B. die Buße im Weinen und Gebet in *TestSim* 2,13; die Buße in nachhaltiger Abstinenz von Wein- und Fleischgenuss sowie in bewusster Enthaltung von jeglichen fröhlichen Gedanken (εὐφοροσύνη) in *TestJud* 15,4; beides findet sich kombiniert in *TestRub* 1,9f. mit Angabe einer lang anhaltenden reuigen Lebenshaltung. Der Reue/Buße geht häufig ein schweres physisches Strafleiden voraus, weshalb Juda von ἡ μετάνοια σαρκός μου in Parataxis mit ἡ ταπεινώσις ψυχῆς μου sprechen kann (*TestJud* 19,2). Das Leiden ist oftmals dermaßen gravierend, dass es zum Tode führen kann und eigentlich muss. Des reuigen Patriarchen Erkenntnis, dass er dem Tod als der angemessenen Strafe nur durch die Fürbitte Jakobs entgangen ist, dient dazu, ihn in doppelter Hinsicht als dankbar auszuweisen: für die Vergebung der Schuld durch Gott und für die diese erwirkende Fürbitte des Vaters, vgl. *TestRub* 1,7f.; 4,4; *TestGad* 5,6–9; vgl. *TestJud* 19,2f. Buße/Reue (μετάνοια, μετανοεῖν) spielt vor allem im Zusammenhang mit der von Gott erteilten Einsicht, die es dem Patriarchen ermöglicht, sein Leben wieder neu auszurichten, was es ihm erlaubt, zur moralischen Autorität zu werden, eine wichtige Rolle, so in *TestRub* 1,9; 2,1; 4,4; *TestSim* 2,13f.; *TestJud* 15,4f.; *TestGad* 5,2.6–11.

behaupten, dass die fehlbaren Patriarchen sich gerade aufgrund ihrer Verfehlungen umso besser zu Vermittlern von Lebensweisheit und moralischer Lehre eignen, da sie am eigenen Leibe erfahren haben, wie fatal das Wandeln in verkehrter Existenz sein kann, und daher erst recht zu schätzen wissen, wie groß die Gnade ist, die ihnen zuteilwurde.

2.3 Die Ausführung der letzten Anweisung durch die Söhne als exemplarischer Gehorsam

Die Ausführung des letzten Willens des Patriarchen, dass seine Söhne ihn bei Hebron bestatten bzw. seine Gebeine dort begraben sollen, findet sich mit Ausnahme von TestIss und TestJos in allen Testamenten. Es muss nicht näher erläutert werden, dass dieses die Testamente abschließende Element das einzige ist, was von den Söhnen als handelnden Akteuren erzählt wird.⁵⁶ Indem sie die testamentarische Verfügung ausführen, erweisen sie sich als gehorsam gegenüber der väterlichen Anweisung und damit – so die Suggestion – gegenüber der gesamten Unterweisung. Somit bieten den Hörern und Lesern sie eine Projektionsfläche zur Identifikation. Niemand könnte sich einer Unterweisung widersetzen, die er von seinem scheidenden Vater empfangen hat und die z.T. auf Offenbarung beruht. Die einzig richtige Konsequenz ist also der Gehorsam.⁵⁷

Ferner bereitet die Frage, wie die Unstimmigkeiten unter den verschiedenen Abschlussnotizen zu verstehen sind, Schwierigkeiten. Kann das Ausbleiben der Ausführung der Bestattung im Falle von Joseph noch mit der biblischen Vorlage erklärt werden (vgl. Gen 50,25; Ex 13,19; Jos 24,32),⁵⁸ so bleibt eine Spannung zwischen den Notizen, in denen die Söhne den letzten Willen scheinbar sofort umsetzen (TestJud 26,3; TestNaph 9,3; TestAss 8,2), denen, wonach die Bestattung erst später (ὑστερον) erfolgt (TestLev 19,5; TestSeb 10,7), und schließlich denen, wonach dieser Zeitpunkt identifiziert wird („nach fünf Jahren“, TestGad 8,5; „ägyptischer Krieg“, TestSim 8,2; „Kanaan-Krieg“, TestBen

⁵⁶ Die bruchstückhaften Erzählzüge des Versammelns der Söhne werden auf ein Minimum reduziert und sind wohl nicht im Sinne einer eigentlichen Handlung der Söhne zu verstehen. Vgl. aber das Motiv der Ungläubigkeit in TestNaph 1,3; sowie das nur indirekt erwähnte Aufrichten Rubens durch die *Brüder* in TestRub 1,4f.

⁵⁷ Schwierigkeiten bereitet in dieser Hinsicht der Schluss in TestDan 7,3: Obwohl sich die Söhne Dans bezüglich der Ausführung des letzten Willens als gehorsam erweisen, schließt das Testament mit einer Notiz über ihre Apostasie, die bereits erfolgt sei, sowie ihren Ausschluss aus Israel.

⁵⁸ Aber auch hier ergeben sich Schwierigkeiten, da Joseph in Gen 50,25 nicht explizit anordnet, seine Gebeine mögen bei Hebron bestattet werden, und diese schließlich nach der Landnahme bei Sichem begraben werden (Jos 24,32).

12,3), bestehen. Im Falle von TestBen 12,3 scheinen zudem nicht nur die Söhne Benjamins seine Gebeine nach Hebron hinaufzubringen und dort zu bestatten, sondern auch ihre Brüder die Gebeine von deren Vätern. Doch wird mit der die *TestXII* als Ganzes abschließenden Notiz in TestBen die gesamtisraelitische Perspektive deutlich gemacht, da es nun *alle* Söhne (αὐτοὶ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν) sind, die die Gebeine *aller* Väter (τὰ ὅσα τῶν πατέρων αὐτῶν) nach Hebron bringen und ihre Väter (αὐτούς) dort bestatten, wo diese ihrerseits mit ihren Vätern vereint werden, womit der Blick auf den genealogischen Ursprung Israels gelenkt wird. Damit scheint angedeutet zu werden, dass die Leser und Hörer sich mit dem Gehorsam der Söhne in ihrer Gesamtheit identifizieren sollen.

2.4 Textpragmatische Überlegungen: Die 2. Person Plural und die Leser bzw. Hörer der Paränese der *TestXII*

Die Leser und Hörer der *TestXII* werden sich aufgrund der Anrede an die Söhne in der 2. Person Plural angesprochen fühlen. Auch ihnen gilt die Paränese.

Inwiefern dies auch für die Unheilsprophetie sowie den endzeitlichen Heilszuspruch gilt, ist zu klären. Insbesondere dadurch, dass die Söhne Levis sehr schlecht charakterisiert werden – ein Motiv, für das sich keine textimmanenten Gründe finden lassen –, scheint es, dass nicht einzelne Stämme, sondern „Israel“ als kollektive Größe, ein auch von christlichen Gruppen gern für sich in Anspruch genommener heilsgeschichtlicher „Hoheitstitel“, angesprochen wird. Da aber für Verfasser und intendierte Leser bzw. Hörer klar ist, dass sie, die sie selber in die Fußstapfen der Patriarchen und deren Söhne treten, aber eben nicht diejenigen „Söhne“ sein können, die das endzeitliche Unheil heraufbeschwören, sind sie nach diesen Ereignissen zu verorten; sie blicken also bereits auf die in den Zukunftsausblick der *TestXII* angekündigten endzeitlichen Vergehen zurück, verorten sich selbst also schon in der Heilszeit, deren Vollendung freilich noch ausbleibt. Die Unheilsankündigung hat für sie nur insofern noch Bedeutung, als diese in drastischer Weise verdeutlicht, dass das unvollendete Heil noch recht fragil ist, das Böse zwar prinzipiell überwunden ist, aber aufgrund der eigenen Unvollkommenheit noch nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Der ausbleibenden Vollendung, die Gott noch herbeiführen wird, wird dadurch Rechnung getragen, dass die Jetzt-Zeit als Endzeit qualifiziert wird.

Das Leben der Leser und Hörer ist die angebrochene, aber noch währende Endzeit, die auf die Urzeit zurückverweist, aus der sich Schöpfungsordnung und Wesensbestimmung des Menschen ergeben, und noch vollendet werden muss. Da diese Endzeit jederzeit zu einem abrupten Ende kommen kann, wird jeder Augenblick im Leben von Verfasser und Leser bzw. Hörer der *TestXII* eschatologisch aufgeladen. Es werden zwar endzeitliche Ereignisse

in den Zukunftsweissagungen quasi im Zeitraffer anschaulich gemacht, doch die Endzeit selbst dehnt sich – im Leben der Angesprochenen.⁵⁹ Da aber Leben auf Weisung angewiesen ist, erhält die Paränese so eine besondere Qualität: sie ist auf die als Endzeit qualifizierte Gegenwart ausgerichtete Unterweisung.

Das Identifikationspotential der *TestXII* ergibt sich also aus der Summe der einzelnen Elemente. Biographischer Rückblick und Zukunftsweissagung bilden sachlich (nicht notwendigerweise literarisch) eine Klammer um die Paränese, komplementiert wird dies durch die Situation des imminenten Todes sowie durch den eingetretenen Tod. Gerade angesichts ihres Todes haben die Patriarchen selbst die Funktion von exemplarischen Vorbildern – so auch die weniger tugendhaften, da sie zumindest jetzt im Angesicht ihres Todes Übermittler von auf vertiefter Einsicht beruhender Weisheit sind –, und deshalb können sich die Leser und Hörer auch mit ihnen identifizieren. So kann auch der in der Biographie durchlaufene Lernprozess ein Identifikationsangebot für Hörer und Leser darstellen. Die Söhne haben den Vätern zu ähneln,⁶⁰ indem sie die Lehren der Väter befolgen (vgl. *TestJud* 17,3–6; *TestJos* 3,3), und so werden sie ihrerseits imstande sein, ihre Kinder zu unterweisen – im Leben im Angesicht des Todes.

2.5 Die Paränese als Abfassungszweck der *TestXII*

Der Überblick der Formelemente samt einigen Überlegungen zur Pragmatik hat gezeigt, dass die *TestXII* sich im Wesentlichen als eine auf den Gehorsam gegen die Lehre der Väter ausgerichtete paränetische Unterweisung verstehen lassen. Dies gilt auch für die verschiedenen zukunftsweissagenden Passagen, die letztlich dazu dienen, der moralischen Unterweisung Eindringlichkeit zu verleihen, um so die Leser und Hörer zur Umsetzung

⁵⁹ Ob damit eine „individualisierte Eschatologie“ vorliegt, sei dahingestellt.

⁶⁰ Vgl. *TestJos* 18,4: καίγε ωραιότητα ἔδωκέ μοι ὡς ἄνθος, ὑπὲρ ωραίους Ἰσραήλ· καὶ διεφύλαξέ με ἕως γήρωσ ἐν δυνάμει καὶ ἐν κάλλει, ὅτι ἐγὼ ὁμοῖος ἐν πᾶσι τῶ Ἰακώβ. Joseph als der Inbegriff des tugendhaften Mannes in den *TestXII* (ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ, *TestSim* 4,4; vgl. *TestDan* 1,4; *TestBen* 3,1) führt seine ihm von Gott geschenkte Wohlgestalt und Kraft selbst im hohen Alter darauf zurück, dass er in allem seinem Vater Jakob ähnelte. Dies impliziert, dass Jakob ebenfalls tugendhaft gewesen ist und damit für Joseph Vorbildfunktion hatte (vgl. dazu auch *TestSim* 5,1; *TestNaph* 1,8), der wiederum selbst zum Vorbild wird, das es nachzuahmen gilt, weil dadurch die Liebe zu Gott sowie das Halten seiner Gebote realisiert wird (*TestBen* 3,1: Καὶ ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, ἀγαπήσατε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ φυλάξατε ἐντολὰς αὐτοῦ, μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὀσιον ἄνδρα Ἰωσήφ). Vgl. dazu HOLLANDER, *Joseph*, 65–92; V. HILLEL, Naphtali, a Proto-Joseph in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, *JSP* 16 (2007) 171–201, hier 182–184.

der Lehre zu motivieren. Trifft dies zu, dann scheint die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung eine weitere, signifikante Dimension zu bekommen: Wenn der Text auf die Vermittlung einer Vorstellung von einem rechten Lebenswandel und deren Umsetzung in der Praxis abzielt, dann muss das der Unterweisung zugrundeliegende Menschenbild anschlussfähig mit dem allgemein geteilten Verständnis des Menschen sein, da nur so die Ethik überzeugungsfähig sein wird. Umgekehrt erklärt dies auch die trotz des ethischen Interesses recht knappen anthropologischen Erklärungsmuster und die unsystematische Darstellung: da viele Grundgedanken und Vorstellungen als bekannt vorausgesetzt werden konnten bzw. erwartet werden konnte, dass ein Großteil davon als plausibel aufgefasst wird, musste es nicht eigens dargelegt werden.

III. Biographischer Rückblick und Paränese: Die Patriarchen als Paradigmen für „Werke“ des Menschen

Die Durchsicht der Formelemente der *TestXII* hat deutlich gemacht, dass sie trotz ihres teils divergierenden Charakters aufeinander abgestimmt sind, damit die paränetischen Aussagen an Plausibilität und Überzeugungskraft gewinnen und so die Schrift ihren Zweck erfüllen kann. Für die Aussagen über den Menschen ergibt sich dadurch, dass alle, auch generalisierende bzw. universale Aussagen immer auch auf die in der narrativen Welt der Reden wiedergegebenen Ereignisse und damit auf die Protagonisten bezogen sind bzw. darauf aufbauen. Die jeweils individuelle Gestalt der Patriarchen kann somit auch zum Idealtypus einer bestimmten Tugendhaftigkeit bzw. zur Verkörperung eines Lasters und damit eines in sich verkehrten Menschendaseins werden. Doch bevor auf die einzelnen Tugenden und Laster, die in ihrer Summe wesentypisch für das Denken und Handeln des Menschen sind und damit als adäquate exemplarische Darstellung bzw. Beschreibung seiner Existenz verstanden werden, einzugehen ist, muss die grundlegende Voraussetzung für das den *TestXII* eigene Verständnis vom Menschen, also die Wesensbestimmung des Menschen rekonstruiert werden.

1. Voraussetzung: Der Reflexive Charakter der biographischen Rückblicke

Bereits eine kursorische Lektüre der Testamente lässt deutlich werden, dass Wörter aus dem Bereich psychischer Phänomene wie Wahrnehmung, Erkenntnis etc. in den *TestXII* eine immens wichtige Rolle spielen. Gerade in der Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen der *TestXII* ist ihre Bedeutung nicht zu unterschätzen. Dass die *TestXII* ähnliche Phänomene durchaus divergierend bezeichnen und beschreiben können, lässt sich daran zu erkennen, dass selbst zentrale Begriffe nicht konsistent verwendet werden, sondern mit anderen Begriffen identisch gebraucht und so ersetzt werden können.

So lassen sich *διάνοια* und *διαβούλιον* oftmals nicht klar unterscheiden, insbesondere im Fall von *TestBen* scheinen sie identisch verwendet zu werden. Mitunter tritt selbst *καρδία* funktionell in die Nähe dieser Begriffe. Ebenso ist für *νοῦς* die Nähe zu *διάνοια* evident. Ferner scheinen auch zentrale Laster wie *ζήλος* und *φθόνος* sowie *θυμός* und *ὀργή* synonym verwendet zu werden.

Von der Logik der *TestXII* her lässt es sich leicht verständlich machen, weshalb das Interesse an psychischen Phänomenen und den damit verbundenen Organen so groß ist. Unterweisung selbst ist auf Wissen und Weisheit auf der Geberseite sowie Einsicht und dem Vermögen für Erkenntnis auf der Empfängerseite angewiesen. Für die *TestXII* ist charakteristisch, dass auch fehlbare Erzväter die Rolle des weisen Vaters als moralischer Autorität wahrnehmen, demnach muss sich in ihrem Leben etwas ereignet haben, das sie dazu qualifiziert: eigene Erkenntnis bzw. Einsicht.

Dies wird gestützt durch die häufigen Verweise auf die *ἀλήθεια*, oftmals in Verbindung mit der Metapher des Lichts, sowie durch den Fokus auf dem Vermögen der Sinneswahrnehmung, darunter vornehmlich – aber nicht ausschließlich – auf dem Sehvermögen (bzw. seiner Beeinträchtigung, *τυφλοῦν* bzw. *σκοτίζειν*, aber nicht nur auf die Augen beschränkt, sondern mitunter in Bezug auf die kognitiv-moralische Funktion der *ψυχή* [hier auch *νοῦς*, *διάνοια*, *διαβούλιον*] bzw. der *καρδία* auch metaphorisch verwendet, *TestRub* 3,7; *TestSim* 2,7; *TestJud* 11,1; 18,3.6; *TestGad* 3,3; beide Verwendungen, also Erblindung bzw. Verdunklung des visuellen sowie des kognitiv-moralischen Vermögens, in *TestDan* 2,4).⁶¹

So eröffnet Ruben seine Rede mit einem Hinweis auf den Gegenstand der nun folgenden Worte (*TestRub* 1,4–6):

TestRub 1,4 Ἀναστήσατέ με, ἀδελφοί, ὅπως εἶπω τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ τοῖς τέκνοις μου ὅσα ἔχω ἐν τῇ καρδίᾳ μου κρυπτὰ· ἐκλιπὼν γὰρ ἐγὼ εἶμι ἀπὸ τοῦ νῦν. 5 (...) Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου, ἐνωτίσασθε Ῥουβὴμ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν. 6 καὶ ἰδοὺ ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ σήμερον τοῦ μὴ πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ, ἐν ᾗ ἐξεχύθη ἐγὼ καὶ ἐμίανα τὴν κοίτην τοῦ πατρὸς μου Ἰακώβ.

Es ist Rubens Absicht, seinen Brüdern und Söhnen kundzutun, was er in seinem Herzen verborgen hält. Parallel dazu steht in 1,5 ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν, was er in 1,6 spezifiziert: *μη*

⁶¹ In der direkten Anrede an die Söhne (s.o. II.1.2) – und auf der Metaebene an die Hörer – kommt dem Hörvermögen als Medium der Erkenntnis eine zentrale Rolle zu.

πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ. Mit der Verwendung von ἐντέλλεσθαι wird deutlich, dass die Rede auf die im Folgenden zu entfaltende moralische Unterweisung ausgerichtet ist;⁶² andererseits zeugt die Bezugnahme auf die eigene negative Lebenserfahrung von einer moralischen Dissonanz im Subjekt, die erst retrospektive – also *post factum*: nach dem Vergehen – wahrgenommen und selbstkritisch reflektiert wird.⁶³ Denn dem Patriarchen und seinen Söhnen wird klar sein, dass vor Gott nichts verborgen bleiben kann (vgl. TestJud 20,3–5; dazu s.u. 2.1.2); andererseits scheinen hier Kategorien wie Scham und Gewissen eine gewisse Rolle zu spielen.⁶⁴

Interessant sind in dieser Hinsicht auch jene Stellen, an denen der Patriarch darauf hinweist, dass er nicht einmal im Gedanken (οὐδὲ ἕως ἐννοιῶν, TestGad 5,5; TestJos 9,2) gesündigt habe.⁶⁵ Aber auch bei den Ausführungen zu den verschiedenen Lastern und

⁶² Vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 32: „The use of ἐντέλλεσθαι suggests that the Testaments have to be regarded as a collection of exhortatory writings, and that the ethical sections form the centre of the individual testaments.“ Zur Begründung verweisen sie auf Schlussmahnungen („final exhortations“; TestJud 26,1; TestIss 7,7; TestSeb 10,5; TestDan 6,8.10; TestNaph 8,10; TestGad 7,7; TestJos 19,6; TestBen 10,3) sowie solchen Texten, die die Sicht des Autors über die Funktionsweise der Testamente widerspiegeln (TestSim 6,1; 7,3; TestLev 10,1f.; TestIss 6,3; TestDan 6,9; TestNaph 8,1; TestGad 8,1; TestBen 10,4f.).

⁶³ Zur Verwendung von κρυπτός/κρύπτειν κτλ. in ähnlichem Zusammenhang vgl. TestLev 8,19; ferner TestAss 5,1; zu Formulierungen, die zwar ohne κρυπτός/κρύπτειν κτλ., dafür aber mit ἐν [τῆ] καρδίᾳ ἔχειν o.ä. einen vergleichbaren Gedanken zum Ausdruck bringen, vgl. TestSim 2,1; TestLev 6,2. Zur Verdeutlichung des negativen Aspekts dient die Charakterisierung des Geistes der Lüge in TestRub 3,5, dessen Funktion gerade darin besteht, die Worte und wohl auch die Gedanken und Intentionen des Subjekts vor Familie und Verwandten zu verbergen. Die Weisung Josephs in TestJos 17,2 (καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καὶ ἐν μακροθυμίᾳ συγκρύπτετε ἀλλήλων τὰ ἐλαττώματα) setzt implizit voraus, dass was verborgen werden soll, als moralisch negativ aufzufassen ist (hier die Verfehlungen der Brüder). Zur Weisung Josephs, die Fehler der Brüder zu verbergen, scheint jedoch TestAss 2,4 in Spannung zu stehen, da hier das Verdecken (auch hier συγκρύπτειν) des Bösen, das zwar als Liebe erscheinen und so bezeichnet werden kann, eindeutig als böse bzw. schlecht bestimmt wird: καίγε ἀγάπη οὕσα πονηρία ἐστί, συγκρύπτουσα τὸ κακόν ὅπερ ἐστὶ τῷ ὀνόματι ὡς καλόν, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως ἔρχεται εἰς κακόν. Doch geht TestAss von einer anderen Prämisse aus, da hier der Mann, der den Übeltäter liebt, selber als böse charakterisiert und so als Beispiel für die Doppelseichtigkeit angeführt wird; TestAss 2,3: καὶ ἔστιν ἄνθρωπος ἀγαπῶν τὸν πονηρευόμενον, ὡσαύτως ἐστὶν ἐν πονηρίᾳ, ὅτι καὶ ἀποθανεῖν αἰρεῖται ἐν κακῷ δι’ αὐτόν· καὶ περὶ τούτου φανερόν ὅτι διπρόσωπόν ἐστι, τὸ δὲ πᾶν κακῆ πράξις.

⁶⁴ Vgl. TestRub 4,2f.: ἄχρι τελευτῆς τοῦ πατρὸς ἡμῶν οὐκ εἶχον παρρησίαν ἀτενίσαι εἰς πρόσωπον Ἰακώβ ἢ λαλήσαι τι τῶν ἀδελφῶν, διὰ τοὺς ὀνειδισμούς. καὶ ἕως νῦν ἡ συνείδησίς μου συνέχει με περὶ τῆς ἀμαρτίας μου. V. 3 ist der einzige Beleg von συνείδησις in den *TestXII*. Vgl. dazu die Ausführungen zum Herz als Ort bzw. Organ des Gewissens in TestJud 20,5; TestGad 5,3 (s.u. 2.1.2).

⁶⁵ So kann auch auf das Motiv der unwissentlich begangenen Sünde Bezug genommen werden. Vgl. TestSeb 1,4: οὐκ ἔγνων, τέκνα μου, ὅτι ἥμαρτον ἐν ταῖς ἡμέραις μου παρεκτός ἐννοίᾳς. HOLLANDER/DE JONGE,

Sünden kommt diesen Elementen, den kognitiven und den davon abgeleiteten moralischen Kompetenzen, eine zentrale Rolle zu, handelt es sich doch dabei im Wesentlichen um deren Verkehrung, die Verfehlung ihrer eigentlichen Funktion.

Einsicht in die eigene Schuld ist den „gefallenen“ Patriarchen oftmals nur durch Reue, Buße, Fasten, die Fürbitte Dritter sowie Gottes Erbarmen möglich. So dient wahrhaftige gottgemäße Reue/Buße dazu, die Unwissenheit zu eliminieren sowie der Person Erkenntnis (γνώσις) zu verleihen und so die moralische Intentionalität (τὸ διαβούλιον) zum Heil zu führen:

TestGad 5,7 ἡ γὰρ κατὰ θεὸν ἀληθῆς μετάνοια ἀναιρεῖ τὴν ἄγνοιαν, καὶ φυγαδεύει τὸ σκοτός, καὶ φωτίζει τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ γνώσιν παρέχει τῇ ψυχῇ, καὶ ὁδηγεῖ τὸ διαβούλιον πρὸς σωτηρίαν. 8 καὶ ἃ οὐκ ἔμαθεν ἀπὸ ἀνθρώπων οἶδε διὰ τῆς μετανοίας.

Der Verweis auf die an Gott ausgerichtete Buße lässt sich auch mit der Gottesfurcht umschreiben:

TestSim 3,4 δύο ἔτη ἡμερῶν ἐν φόβῳ κυρίου ἐκάκωσα ἐν νηστεία τὴν ψυχὴν μου· καὶ ἔγνων ὅτι ἡ λύσις τοῦ φθόνου διὰ φόβου θεοῦ γίνεται. 5 ἐάν τις ἐπὶ κύριον καταφύγη, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ’ αὐτοῦ, καὶ γίνεται ἡ διάνοια κούφη·

2. Wesensbestimmung: Was ist der Mensch?

Anhand der folgenden Beobachtungen sollen die einzelnen Begriffe, die in den *TestXII* primär zur Beschreibung des Menschen verwendet werden, in ihren jeweiligen Sinnzusammenhängen aufgegriffen und systematisch aufeinander bezogen werden. Damit wird das Fundament für die Rekonstruktion des Menschenverständnisses als handlungsfähigem Subjekt gelegt. Zwar können dabei verschiedene Vorstellungen unausgeglichen

Commentary, 257, zufolge wird mit παρεκτός ἐννοίας die eigentliche Aussage bezüglich des vermeintlich tadellosen Lebenswandel relativiert; Sebulon gesteht sich und seinen Hörern ein, dass er in Gedanken gesündigt hat. Der Begriff ἐννοια sowohl im Plural als auch im Singular bezeichne wie διάνοια „the inner agent behind the action“ (ebd.). Vgl. auch den Erzählzug in *TestSeb* 2,1–3, wo Joseph seinen Brüdern sagt, er habe nicht gegen sie gesündigt, jedenfalls nicht wissentlich. Nach *TestLev* 3,5 wird für die unwissentlich begangenen Sünden der Gerechten Sühne geleistet (ἐξιλάσκεισθαι ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων) – und zwar von den Engeln der Präsenz Gottes (οἱ ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου).

nebeneinanderstehen, ohne dass Anlass zur Harmonisierung divergierender, teilweise zugespitzter Aussagen bestünde. Doch andererseits besteht die Herausforderung gerade darin, den Text als kohärent wahrzunehmen, ihm also einen Vertrauensvorschuss bezüglich seiner Kohärenz zu gewähren. Es wird also eine den teils divergenten Aussagen gemeinsame Grundlage zu suchen sein, die sich als konsistent und kohärent für die verschiedenen Formen der Entfaltung des Menschenbildes erweisen kann. Da das so rekonstruierte Menschenbild der paränetischen Intention der *TestXII* dienen soll, es also für ethische Unterweisung funktional sein und die Leser und Hörer auch überzeugen können muss, wird dem menschlichen Individuum selbstbestimmtes Denken, Planen, Wählen, Entschließen sowie Handeln zuzuschreiben sein.

Als Ausgangspunkt für die Untersuchung der Aussagen über den Menschen in den *TestXII* bieten sich die Passagen an, die den Menschen als Geschöpf Gottes zeichnen, da gerade sie Hinweise darauf geben können, von welchen anthropologischen Voraussetzungen die Testamente ausgehen.

Wenn in den *TestXII* vom *Menschen* die Rede ist, dann geschieht dies meist aus androzentrischer Perspektive. Frauen kommen lediglich am Rande vor, und wenn sie das tun, dann meistens in für sie unvorteilhaften Zusammenhängen, da sie insbesondere für junge Männer verführerisch sind (vgl. v.a. TestRub 5). Damit ist sogleich auch der Grund genannt, warum die *TestXII* diese Perspektive einnehmen. Sie verstehen sich in erster Linie als Unterweisung junger Männer, die von den Söhnen (und gelegentlich auch Enkelsöhnen) der Patriarchen verkörpert werden.⁶⁶ Gerade sie sind für die von den Frauen ausgehenden sexuellen Reize besonders „anfällig“; so schwindet um der Paränese willen das Individuelle der Frauen hinter Typen – schlimmstenfalls verkommen sie zu Karikaturen: sie erscheinen als Gegenstand der sexuellen Begierde des Mannes oder werden aufgrund ihrer Sexualität als potentielle Gefahr dargestellt.⁶⁷ Wenn nun im Folgenden Beobachtungen zu zentralen Aussagen über den *Menschen* in den *TestXII* ausgeführt werden, ist dies immer mit zu bedenken.

⁶⁶ Vgl. auch KONRADT, Perspektiven, 269 (hier auch Anm. 95), 275.

⁶⁷ Die rühmliche Ausnahme ist Rahel in TestIss 1. Zur androzentrischen Perspektive der *TestXII* vgl. etwa KIRCHHOFF, Testamente, 474, wonach in den *TestXII* „Frauen ausschließlich als Sexualpartnerinnen im Blick“ sind; vgl. auch LOADER, *Philo*, 435. Pointiert KONRADT, Perspektiven, 269: „Die Unterweisung der Testamente ist konsequent androzentrisch. Frauen gehören nicht zu den Adressaten; es wird nur über sie gesprochen. Genauer: es wird vor ihnen gewarnt.“

2.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes in seiner seelisch-körperlichen Verfasstheit

Abgesehen von einigen wenigen Bezugnahmen auf die Schöpfung äußern sich die *TestXII* kaum zur ideellen Gestalt des Menschen. Zumindest implizit scheint vorausgesetzt zu werden, dass der Mensch aufgrund seiner wesenhaften Beschaffenheit, die sich in der Verbindung von Seele und Körper gründet, ein handlungsfähiger Akteur ist.

Es finden sich freilich Stellen, an denen zumindest eine Korrelation zwischen verschiedenen Elementen bzw. Komponenten im Menschen hergestellt wird. So können die *TestXII* von einer Korrelation zwischen innerer Einstellung und physiognomischer Erscheinung reden (Joseph war anmutig von Gestalt, weil er tugendhaft war, *TestSim* 5,1a; *TestJos* 3,4; 18,4; auch das Gegenteil kann eintreten, vgl. *TestSim* 5,1b, so z.B. die Ägypterin in *TestJos* 7,1f.), wie ihnen auch sonst eine Vorstellung von Korrespondenz zwischen dem Tun und dem Ergehen zugrunde liegt, dass sich nämlich die Folgen eines Vergehens am ausführenden Organ auswirken (vgl. v.a. *TestGad* 5,9–11; *TestRub* 1,6f.; *TestSim* 2,7.9–12; vgl. *TestSeb* 5,4). Dazu gehören auch jene Stellen, die die Lebenskraft mit einem bestimmten Organ in Verbindung bringen, samt jenen, die den Tod in den Blick fassen. So korreliert in *TestGad* 5,9 eine Lebererkrankung mit dem Ableben, welches bildhaft mit dem Verlassen des (Lebens-)geistes beschrieben wird:

TestGad 5,9 ἐπήγαγε γάρ μοι ὁ θεὸς νόσον ἥπατος, καὶ εἰ μὴ αἰ εὐχαὶ Ἰακῶβ τοῦ πατρὸς μου, ὀλίγου διεφώνησεν ἀπ' ἐμοῦ τὸ πνεῦμά μου.

Der Gedanke vom Geist als einem anthropologischen Prinzip bzw. Element findet sich noch in *TestJos* 7,2 (Πόνον καρδίας ἐγὼ ἀλγῶ, καὶ οἱ στεναγμοὶ τοῦ πνεύματός μου συνέχουσί με); in *TestSim* 4,7–5,1 – wenn πνεῦμα in 5,1 in der Tat mit ψυχή in 4,8f. gleichzusetzen ist – auch in Abgrenzung zum Körper, womit die grundlegende Struktur des Menschen in seiner Zweiteilung von Seele und Körper angedeutet wird:

TestSim 4,7 καὶ ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου ἀγαπητά, ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ, καὶ ἀποστήσατε ἀφ' ὑμῶν τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου· 8 ὅτι ἀγριοῖ τοῦτο τὴν ψυχὴν καὶ φθείρει τὸ σῶμα, ὀργὴν καὶ πόλεμον παρέχει τῷ διαβουλίῳ, καὶ εἰς αἵματα παροξύνει, καὶ εἰς ἔκστασιν ἄγει τὴν διάνοιαν, καὶ οὐκ ἔᾶ τὴν σύνεσιν ἐν ἀνθρώποις ἐνεργεῖν· ἀλλὰ καὶ τὸν ὕπνον ἀφαιρεῖ, καὶ κλόνον παρέχει τῇ ψυχῇ καὶ τρόμον τῷ σώματι· 9 ὅτι καί γε ἐν ὕπνῳ τις ζῆλος κακίας αὐτὸν φαντάζων κατεσθίει, καὶ ἐν πνεύμασι πονηροῖς διαταράσσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ ἐκθροεῖσθαι τὸ σῶμα ποιεῖ, καὶ ἐν ταραχῇ διυπνίζεσθαι

τὸν νοῦν, καὶ ὡς πνεῦμα πονηρὸν καὶ ἰοβόλον ἔχων, οὕτως φαίνεται τοῖς ἀνθρώποις. 5,1
Διὰ τοῦτο Ἰωσήφ ἦν ὠραῖος τῷ εἶδει καὶ καλὸς τῇ ὄψει, ὅτι οὐκ ἐνοίκησεν ἐν αὐτῷ οὐδὲν
πονηρὸν· ἐκ γὰρ ταραχῆς τοῦ πνεύματος τὸ πρόσωπον δηλοῖ.

Dreimal begegnen hier die Begriffe ψυχή und σῶμα als Paar. Mit dem Begriffspaar wird die Referenz auf die Angesprochenen abstrahierend aufgenommen (ὕμεῖς; τέκνα μου ἀγαπητά; ἀφ' ὑμῶν bzw. ἕκαστος, αὐτοῦ, V. 7) und auf den Menschen allgemein (ἐν ἀνθρώποις, V. 8) bezogen, und so dient es dem Argumentationsgang als anthropologische Grundstruktur. Der aus ψυχή und σῶμα konstituierte Mensch wird vom πνεῦμα τοῦ φθόνου in unterschiedlicher Weise affiziert. Für die ψυχή wird eine weitere Differenzierung vorgenommen (διαβούλιον; διάνοια, V. 8; νοῦς, V. 9) bzw. bestimmte Funktionen werden ihr zugeordnet (σύνεσις; ὕπνος, V. 8). In 5,1 dagegen scheint mit ἐκ ταραχῆς τοῦ πνεύματος die in 4,8f. erwähnte Unruhe bzw. Verwirrung, die der Geist des Neides (τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου) bzw. eine gewisse böse Eifersucht (τις ζήλος κακίας) der ψυχή bereiten, gemeint zu sein. Dies ist darum erstaunlich, weil im bisherigen Verlauf des Arguments πνεῦμα immer eindeutig negative Qualität hat und entweder auf den Neid oder auf böse Geister (ἐν πνεύμασι πονηροῖς, V.9) bezogen wird. Dass in 5,1 nun ganz unvermittelt πνεῦμα als anthropologische Größe eingeführt wird und offenbar mit ψυχή identifiziert wird, ist wohl damit zu erklären, dass beide Größen durchaus als identisch verstanden werden konnten und die dualistische Grundstruktur des Menschen, die bei einer Identifikation von ψυχή und πνεῦμα im Argumentationszusammenhang weiterhin beibehalten wird, als bekannt vorausgesetzt wird.⁶⁸ Diese anthropologische Grundstruktur scheint auch an anderen Stellen durch, wenngleich auch in anderen Begriffspaaren, so etwa in TestJud 19,4, wo von ἡ μετάνοια σαρκός μου καὶ ἡ ταπείνωσις ψυχῆς μου die Rede ist. Unabhängig von den Fragen, warum hier σάρξ mit ψυχή in Korrelation gesetzt wird und wie ἡ μετάνοια σαρκός μου genau zu verstehen ist, wird die Verbindung der beiden Syntagmata wohl intendieren, die Person in ihrer Ganzheit als reuig und bußend auszuweisen. Aufschlussreich für das Verständnis der jeweiligen, eigentlichen Funktion von ψυχή und σῶμα ist TestDan 3,1–3.

TestDan 3,1 Πονηρὸς ὁ θυμός, τέκνα μου· καὶ γὰρ αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὸς γίνεται ψυχή. 2
καὶ τὸ μὲν σῶμα ἰδιοποιεῖται τοῦ θυμῶδους, τῆς δὲ ψυχῆς κατακυριεύει, καὶ παρέχει τῷ
σώματι δύναμιν ἰδίαν, ἵνα ποιήσῃ πᾶσαν ἀνομίαν· 3 καὶ ὅταν πράξῃ ἡ ψυχή δικαιοῖ τὸ
πραχθέν, ἐπειδὴ οὐ βλέπει.

Hier wird deutlich, dass dem Körper eine Handlung bzw. Tat ausführende Funktion zukommt – v.a. wenn in ἵνα ποιήσῃ πᾶσαν ἀνομίαν das logische Subjekt aus τῷ σώματι aufgenommen wird, wobei freilich auch möglich ist dass ὁ θυμός weiterhin Subjekt ist, und dann auch Subjekt von ὅταν

⁶⁸ Zur zweigeteilten Struktur des Menschen in πνεῦμα und σῶμα vgl. auch TestNaph 2,2 (s.u. 2.1.1).

πράξι ist⁶⁹ – während die Seele als Steuerungsorgan, das jedoch in diesem Kontext vom θυμός usurpiert wird und somit seine eigentliche Funktion nicht wahrnehmen kann, sowie als die reflektierende bzw. urteilende Instanz vorgestellt wird. In diesem Kontext wird βλέπειν nicht nur rein kognitive Bedeutung haben, auch das moralische Urteilen bzw. die ihm vorangehende Form von moralischer Wahrnehmung scheint hier im Blick zu sein (s.u. 3.2.2).

2.1.1 Die kreatürliche sowie wesenhafte Verfasstheit des Menschen

a) *TestNaph* 2,2–9

TestNaph 2,2 καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ, καὶ πρὸς αὐτὸ φέρει πηλόν, οὕτω καὶ ὁ κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι, 3 καὶ οὐκ ἔστι λεῖπον ἐν ἑκ τοῦ ἐνὸς τρίτον τριχός· σταθμῶ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου. 4 καὶ καθάπερ οἶδεν ὁ κεραμεὺς ἐνὸς ἐκάστου τὴν χρῆσιν, ὡς ἱκανή· οὕτω καὶ ὁ κύριος οἶδε τὸ σῶμα, ἕως τίνος διαρκέσει ἐν ἀγαθῶ, καὶ πότε ἄρχεται ἐν κακῶ. 5 ὅτι οὐκ ἔστι πᾶν πλάσμα καὶ πᾶσα ἐννοία ἣν οὐκ ἔγνω κύριος· πάντα γὰρ ἄνθρωπον ἔκτισε κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ. 6 ὡς ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· καὶ ὡς ὁ νοῦς αὐτοῦ, οὕτω καὶ ἡ τέχνη αὐτοῦ· καὶ ὡς ἡ προαίρεσις αὐτοῦ, οὕτω καὶ ἡ πράξις αὐτοῦ· ὡς ἡ καρδιά αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ· ὡς ὁ ὀφθαλμὸς αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὁ ὕπνος αὐτοῦ· ὡς ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ, ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελιάρ. 7 καὶ ὡς κεχώρισται ἀνάμεσον φωτὸς καὶ σκοτῶν, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς· οὕτω κεχώρισται ἀνάμεσον ἀνδρὸς καὶ ἀνδρός, καὶ ἀνάμεσον γυναικὸς καὶ γυναικός· καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι ἐν τῶ ἐνὶ τοῖς προσώποις ἢ τῶ νοῖ ὅμοιον.⁷⁰ 8 πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς κατὰ τὰς πέντε αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν τράχηλον συνάπτει τῇ κεφαλῇ καὶ τρίχας πρὸς δόξαν,

⁶⁹ So die Übersetzung bei BECKER, *Testamente*, 93. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 281, lesen einen kompletten Neueinsatz in V. 3 (in der Ausgabe von de Jonge wird ein Komma nach ψυχῇ gesetzt, ψυχῇ also auch Subjekt der Protasis ist), so dass sie übersetzen: „and when the soul does it, it justifies what is done because it does not see.“ Die Seele würde also ihr verkehrtes Tun selbst rechtfertigen. Doch ist diese Lesart zum einen nicht notwendig, zum anderen wird sie auch dem Kontextzusammenhang nicht vollkommen gerecht, da sie die Funktion von σῶμα verkennt, dem ja mit δύναμιν ἰδίαν ein Vermögen zuteilwird, das zu etwas zu nutzen sein wird – am besten also die Ausführung einer Handlung: ἵνα ποιήσῃ πᾶσαν ἀνομίαν (V. 2). Dann wird es auch das σῶμα sein, das in der Protasis in V. 3 handelndes Subjekt ist: „Und wenn der Körper [eine Ungerechtigkeit] tut, rechtfertigt die Seele das Getane, da sie nicht [recht] sieht.“

⁷⁰ Ἐν τῶ ἐνὶ τοῖς προσώποις ἢ τῶ νοῖ ὅμοιον ist Emendation, die sich an der armenischen Version orientiert (vgl. BECKER, *Testamente*, 100 Anm. zur Stelle), die sich aber HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 302, zufolge auch von der korrupten Lesart in *b*, aus der sich wiederum alle anderen griechischen Varianten erklären lassen, her rekonstruieren lässt.

εἶτα καρδίαν εἰς φρόνησιν, κοιλίαν εἰς διάκρισιν στομάχου, κάλαμον πρὸς ὑγίειαν, ἦπαρ πρὸς θυμόν, χολήν πρὸς πικρίαν, εἰς γέλωτα σπλήνα, νεφρούς εἰς πανουργίαν, ψύας εἰς δύναμιν, πλευράς εἰς θήκην, ὄσφυν εἰς ἰσχὺν καὶ τὰ ἑξῆς. 9 οὕτως οὖν, τέκνα μου, ἐν τάξει ἐστὲ εἰς ἀγαθά, ἐν φόβῳ θεοῦ, καὶ μηδὲν ἄτακτον ποιεῖτε ἐν καταφρονήσει μηδὲ ἕξω καιροῦ αὐτοῦ.

Töpfer-Bild sowie *imago Dei*-Motiv⁷¹ lassen an biblische Paralleltex te denken (vgl. Jes 29,15f.; Röm 9,20f.; Gen 1,26f.), wobei hier das Interesse der Allwissenheit Gottes gilt, der selbst das Verborgene im Innersten des Menschen kennt (V. 4f.; so auch in TestJud 20,3–5; TestSeb 5,2; TestGad 5,3; TestBen 6,6), da er alles exakt nach Gewicht, Maß und Regel erschaffen hat (V. 3). Signifikant ist hier die Korrespondenz sowie Interdependenz zwischen σῶμα und πνεῦμα in V. 2. Denn so wird ersichtlich, warum die Aussage in V. 4, dass Gott den Körper⁷² – und zwar in Bezug auf seine Tendenz zum Guten wie zum Bösen hin – kenne, in V. 5 damit begründet wird, dass er nicht nur jedes Gebilde (πλάσμα), sondern auch jeden Gedanken (ἔννοια) kennt: die Tendenz des Menschen in seiner Körperlichkeit zum Guten oder Bösen entspricht seiner inneren Disposition und liegt darum in seiner geistig-körperlichen Verfassung begründet. Damit geht einher, dass Begriffe, die das Psychische abdecken, aufgrund ihrer kumulativen Kraft im weiteren Verlauf des Gedankengangs zunehmend an argumentativer Bedeutung gewinnen. So wird in V. 6 die Vorstellung einer Korrespondenz zwischen des Menschen moralischer Einstellung und seinen Handlungen in einer Reihe dargelegt. Dies wird in V. 8 fortgeführt, wo der Verweis auf die gute Schöpfungsordnung die eigentliche paränetische Ermahnung zu Ordnung und Gottesfurcht in V. 9 vorbereitet.

Von Interesse sind v.a. die für die Beschreibung von emotionalen sowie kognitiven Phänomenen verwendeten Begriffe. Sie bezeichnen die dem menschlichen Handeln in Wort und Tat – und zwar sowohl in seiner einzelnen Aktualisierung als auch in seiner habituellen, kumulativen Verdichtung, wie die im Singular verwendeten Substantive τὸ ἔργον αὐτοῦ, ἡ πρᾶξις αὐτοῦ, ὁ λόγος αὐτοῦ etc. wohl zu verstehen sind – vorausgehenden

⁷¹ Das *imago Dei*-Motiv wird in den *TestXII* nicht weiter entfaltet (bezeichnenderweise liegt in einer merkwürdigen Wortkombination in TestRub 3,1 der einzige weitere Beleg von εἰκῶν vor: das durch den Geist des Schlafes „erschaffene“ εἰκῶν τοῦ θανάτου). Implizit könnte jedoch damit vorausgesetzt werden, dass der Mensch aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit von seiner Wesensbestimmung her zu einer gottgefälligen Existenz befähigt ist. Damit wäre die grundlegende Voraussetzung gegeben, warum es wesensnotwendig für den Menschen ist, nach Gottes Willen zu leben, und warum das Verfehlen dieser Wesensbestimmung so fatale Folgen hat. (Umgekehrt kann in einigen eschatologischen Aussagen explizit die Rede von Gott in Menschengestalt, vgl. TestSim 6,5.7; 7,2; TestSeb 9,8; TestAss 7,3; TestBen 10,7; vgl. ferner TestJud 24.)

⁷² Da im Kontext σῶμα nicht mit einem handelnden Subjekt identifiziert wird, ist die Wiedergabe mit „Körper“ in V. 4 anderen Übersetzungsmöglichkeiten (etwa „Person“ bzw. „Selbst“) vorzuziehen.

mentalen Prozesse.⁷³ Der Mensch in seinem Sinnen, Trachten und Handeln wird dabei sogleich auf den existentiellen Konflikt zwischen der Entsprechung zu seiner Wesensbestimmung und derer fatalen Verfehlung hin zugeordnet. Mit der Korrespondenz zwischen mentalen Kapazitäten des Menschen bzw. Sinnesorganen und seinem Handeln wird das Entscheidungsvermögen mitgesetzt (vgl. TestAss 1,5–9), was aus der Verwendung des Begriffs προαίρεσις und der Zuordnung auf die Alternative ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελιάρ sowie der Wiederaufnahme dieses Gedankens in der Mahnung in V. 9 (τάξις, bereits in V. 8 als alles umfassendes Schöpfungsprinzip Gott zugeordnet, wird hier mit φόβος θεοῦ gleichgestellt) hervorgeht. Es ist nicht von ungefähr, dass die Begriffe, die hier fallen, auch sonst in den TestXII eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Die Verortung ausgewählter anthropologischer Qualitäten bzw. Funktionen in bestimmten Körperorganen in V. 8 scheint wiederum ein verbreiteter antiker Topos zu sein,⁷⁴ wobei schon hier darauf aufmerksam zu machen ist, dass dem Herz eine intellektuelle Funktion zugeschrieben wird (καρδίαν εἰς φρόνησιν, dazu s.u. 2.1.2).

b) TestRub 2,1–3,8

Auch TestRub 2,1–3,8 hat – wie TestNaph 2 – weniger den Schöpfungsvorgang als solchen im Fokus, vielmehr liegt das Hauptaugenmerk auf den Gegebenheiten, die sich aus der Schöpfung ergeben und für die Paränese relevant sind.

Die Einbettung der Passage in den Kontext von TestRub erscheint lose, doch wird v.a. anhand der Rückverweise die Verankerung in den Kontext deutlich gemacht, wie auch in sachlicher Hinsicht

⁷³ Die Reihe an sich scheint, was die einzelnen Zuschreibungen betrifft, keiner inneren Systematik zu folgen, was die Frage aufwirft, wie ähnliche Begriffe voneinander abzugrenzen sind. So scheinen νοῦς, προαίρεσις, καρδία, ψυχή auf der einen Seite, ἔργον und πράξις auf der anderen Seite, sowie στόμα und λόγος recht undifferenziert nebeneinanderzustehen. Für τέχνη findet sich lediglich ein weiterer Beleg (TestNaph 8,7), doch scheint hier τέχνη ebenfalls kognitive Qualität zu haben. Von Kunstfertigkeit und Kunde im eigentlichen Sinne könnte in TestSeb 6,1 die Rede sein (für das Bauen des Bootes und/oder die Schifffahrt), wo der Begriff jedoch fehlt und an seiner Stelle σύνεσις und σοφία stehen. Für die diversen Begriffe, die psychische bzw. kognitive Funktion haben, vgl. u. III.1.2.

⁷⁴ Vgl. auch TestRub 3,3f. Vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 304. Sowohl προαίρεσις (weitere Belege in den TestXII: in TestSeb 5,2, ebenfalls mit dem Motiv, dass Gott selbst das Innere eines jeden Menschen kennt; TestJos 17,3, wo Gottes Gefallen an der Eintracht der Brüder sowie an der προαίρεσις καρδίας, wenn sie selbst auf die Liebe wohl ausgerichtet ist, festgemacht wird; sonst noch in der Phrase ἐν προαιρέσει ψυχῆς μου, TestRub 1,9) als auch die πέντε αἰσθήσεις (αἰσθήσεις sonst noch TestRub 3,3; 6,1) sind auf hellenistischen Einfluss zurückzuführen.

die Liste der Geister signifikant für die weitere Lektüre der *TestXII* ist. So wird mit der einleitenden Bemerkung, es handle sich um eine Erkenntnis, die dem Patriarchen während seiner Buße zuteilwurde, ein Bezug zum biographischen Rückblick Rubens (*TestRub* 1,9) hergestellt. Auch finden sich mit den wiederholten Hinweisen auf die Jugend (νεωτερισμός, 2,2; νεότης, 2,9; νεώτερος, 2,9; 3,8) Querverweise, die für das *TestRub* thematisch nicht unbedeutend sind, zumal Rubens Rede mit der Ermahnung einsetzt, nicht in der Unwissenheit der Jugend und in Unzucht zu wandeln (1,6: καὶ ἰδοὺ ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ σήμερον τοῦ μὴ πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ).⁷⁵ Ferner wird es der Verfasser aus erzähltechnischen bzw. textpragmatischen Überlegungen als notwendig erachtet haben, aus dem „Sünder“ Ruben eine moralische Autorität zu machen, damit die „Botschaft“ der Paränese nicht von vornherein an ihrem „Boten“ scheitert.⁷⁶ So erscheint der Erzählzug, dass die Einsicht in die eigene Schuld auch materiell mit Wissen gefüllt wird (ἃ εἶδον περὶ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων τῆς πλάνης ἐν τῇ μετανοίᾳ μου, 2,1; es wird nahegelegt, es handle sich um eine Vision, vgl. καθὼς ἔδειξέ μοι κύριος, 4,4), das zudem auch für die folgenden Testamente relevant ist (wie auch sonst die Annahme berechtigt sein wird, dass im ersten Testament das Fundament für die weiteren Testamente sowohl in formaler als auch in sachlicher Hinsicht gelegt wird) von der kompositionellen Logik der *TestXII* her als stringent.

In der ersten Reihe 2,3–3,1 werden die Geister als Lebensprinzipien des Menschen eingeführt, was insbesondere am ersten Geist verdeutlicht wird: πρῶτον πνεῦμα ζωῆς, μεθ' ἧς ἡ σύστασις κτίζεται (2,4). Es werden den einzelnen Geistern Funktionen zugeschrieben, von denen vier die Sinnesorgane abdecken (Seh-, Gehör-, Geruch- und Geschmacksinn), hinzukommen Sprach- und Fortpflanzungsfähigkeit.⁷⁷ Die zweite Reihe 3,3–7 dagegen

⁷⁵ Ob darüber hinaus die eingangs erfolgte Nennung von „sieben Geistern“ in 2,1.2, die in den beiden Reihen in um einen Geist auf acht erweitert werden, auf die dreifache Erwähnung der Zahl Sieben in 1,7–9 zurückzuführen ist und damit ein weiteres Element zur engeren Verknüpfung der wahrscheinlich aus Traditionen übernommenen Listen (s.u. Anm. 79) mit dem Kontext vorliegt, lässt sich nicht mehr klären.

⁷⁶ Vgl. dazu oben II.2.2 und unten 3.1.

⁷⁷ Die Liste der sieben Geister in 2,3–8 wird wohl auf stoisches Gedankengut zurückzuführen sein, vgl. etwa Aëtius, 4.21.1–4 (A. A. LONG/D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. [Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987], vol. 1: 315f.; vol. 2: 314f. [53H]), so bereits DE JONGE, *Study*, 75f., 150, Anm. 188–190; vgl. KEE, *Dimensions*, 266; BECKER, *Untersuchungen*, 188f.; BECKER, *Testamente*, 33; HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 93; KUGLER, *Testaments*, 42; LOADER, *Philo*, 378; KONRADT, *Perspektiven*, 263 (hier v.a. auch Anm. 70). HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 94, weisen zudem darauf hin, dass die zweite Liste auch in sich nicht konsistent sei und dass nicht alle der hier aufgelisteten Laster zu den prominenteren in den *TestXII* gehören, was als ein weiteres Indiz dafür anzusehen sei, dass hier Tradition übernommen wurde (vgl. auch NIEBUHR, *Gesetz*, 87, 91–97).

handelt von den anfangs genannten Geistern, die „gegen den Menschen gegeben“ (2,2) und mit bestimmten Lastern verbunden sind.⁷⁸

Erhebliche Schwierigkeiten für die Auslegung ergeben sich aus dem spannungsvollen Nebeneinander der beiden Reihen;⁷⁹ ferner auch, weil der ersten Reihe in TestRub 2,2–8 mit 2,1f. und 3,1f. ein etwas merkwürdiger Rahmen gegeben ist. So gibt 2,1 einen Neueinsatz zum vorangehenden Kontext zu erkennen: es sollen nun die sieben Geister der Verirrung (ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλάνης) verhandelt werden; in 2,2 wird daran asyndetisch angeschlossen: sieben Geister sind von Beliar her gegen den Menschen „gegeben“ worden und stellen das „Haupt der Jugendwerke“ dar. In 2,3 liegt ein Bruch bzw. ein Gedankensprung vor, da die nun in 2,3–8 aufgezählten sieben Geister aufgrund des expliziten Schöpfungsbezugs (ἐπὶ τῆς κτίσεως) nicht von Beliar (gesandt worden) sein können. Hier finden sich nun die Schöpfungsaussagen, die für die Wesensbestimmung des Menschen von Bedeutung sind. In 3,1 wird den in 2,3–8 aufgezählten sieben Geistern als achter der Geist des Schlafes zur Seite gestellt, „mit dem die Verzückerung der Natur und das Abbild des Todes geschaffen ist“; daran schließt sich wiederum asyndetisch die Aussage in 3,2 an, dass den bereits genannten Geistern der Geist der Verirrung (Singular!) „beigemischt ist“ (τούτοις τοῖς πνεύμασι συμμίγνυται τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης). Mit dem letztgenannten wird zur zweiten Reihe 3,3–6 übergeleitet, die das Thema von 2,1f., Geister der Verirrung, wiederaufnimmt. Auch dieser Reihe wird in 3,7 der Geist des Schlafes als achter hinzugegestellt. Mit dem Rückverweis auf νεωτερισμός (2,1f.) erhalten in 3,8 die beiden Reihen einen gemeinsamen Rahmen und werden somit aufeinander bezogen.⁸⁰

⁷⁸ Die Forschung scheint sich darüber einig zu sein, dass hier verschiedene Traditionen vorliegen, was auch das spannungsvolle Verhältnis der beiden Listen erklären mag.

⁷⁹ Angesichts dieser offensichtlichen Brüche verwundert es nicht, dass TestRub zf. Gegenstand literarkritischer Überlegungen wurde, so sehen v.a. R. H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, Translated from the Editor's Greek Text* (London: Black, 1908), 4f.; BECKER, *Untersuchungen*, 188f. (vgl. auch BECKER, *Testamente*, 33), in TestRub 2,3–3,2 einen sekundären Einschub bzw. eine Interpolation (vgl. auch NIEBUHR, *Gesetz*, 86–88, der nur TestRub 2,3–3,2 für einen sekundären Einschub hält). Vgl. dagegen HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 92–95, die zwar ebenfalls gewisse Inkonsistenzen vermerken, daraus aber keine literarkritischen Schlüsse ziehen (ähnlich KONRADT, *Perspektiven*, 263 Anm. 68).

⁸⁰ Für die textliche Integrität des Abschnitts plädiert KIRCHHOFF, *Testamente*, 477, indem sie die für die Stoßrichtung des Abschnittes geradezu notwendige Funktion der beiden aufeinander abgestimmten Reihen hervorhebt: „Bezeichnen die Geister der ersten Reihe die Anlagen des Mannes, so die Geister der zweiten Reihe (3,3–7) die übermäßige Dynamik der jeweiligen Anlage, die zur Sünde führt. Zwar besteht keine Symmetrie zwischen den beiden Reihen, doch liest sich die zweite Reihe als Weiterführung der ersten, da sie zeigt, daß jede gute Anlage pervertiert wird, wenn sie unwissend oder unachtsam gebraucht wird.“ KONRADT, *Perspektiven*, 262f., weist ebenfalls darauf hin, dass die in der zweiten Reihe angeführten Geister (3,3–8) als „schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen“ und „Grundlage all seines Tuns“ anzusehen und damit „für sich genommen in keiner Weise ethisch negativ qualifiziert, sondern neutral“ sind. Doch da sie Grundlage eines jeden Werkes sind, „können sie Instrumente des Bösen werden, das durch die Reihe der sieben Geister des Irrtums exemplifiziert wird, mit denen Beliar *gegen* die Menschen agiert“ (263, Hervorhebung original).

In Bezug auf die Verkehrung der bei der Schöpfung gegebenen menschlichen Kapazitäten korrelieren nur zwei Elemente aus den beiden Reihen miteinander: als das siebte Glied der ersten Reihe wird die Sexualität als biologische Anlage für Reproduktion durch den Geist der πορνεία als dem ersten Glied der zweiten Reihe korrumpiert, beide Reihen werden mit dem πνεῦμα τοῦ ὕπνου als dem achten Glied abgeschlossen.⁸¹ Es scheinen hier aber selbst bei der durch Geister herbeigeführten Verfehlung andere Elemente mitzuwirken. So wird der „Geist des Samens und des Beischlafs“ (Becker) als einziges Element der ersten Reihe bereits mit seiner potentiellen Verkehrung (ἀμαρτία) angeführt.

TestRub 2,8 ἔβδομον πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας, μεθ' ἧς συνεισέρχεται διὰ τῆς φιληδονίας ἢ ἀμαρτία· 9 διὰ τοῦτο ἔσχατόν ἐστι τῆς κτίσεως καὶ πρῶτον τῆς νεότητος, ὅτι ἀγνοίας πεπλήρωται καὶ αὕτη τὸν νεώτερον ὀδηγεῖ ὡς τυφλὸν ἐπὶ βόθρον καὶ ὡς κτήνος ἐπὶ κρημνόν.

Wie an so manch anderer Stelle in den *TestXII* auch werden hier mögliche Subjektwechsel wegen der ausbleibenden Signalisierung durch Pronomina etc. nur unzureichend kenntlich gemacht. Unabhängig von der Frage, wie die Behauptung in V. 9, dass der hier genannte Geist der letzte der Schöpfung aber der erste der Jugend sei, zu verstehen ist, ist festzustellen, dass im begründenden ὅτι-Satz ein doppelter Subjektwechsel vorliegt. So kann das mit Unwissenheit gefüllte Subjekt nur die bereits erwähnte Jugend (νεότης) und nicht das bisherige Subjekt, πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας sein, während das Demonstrativpronomen αὕτη nur auf ἀγνοία referieren kann, da es sich bei der alternativen Option, νεότης, um eine tautologische Aussage handeln würde („die Jugend führt den Jüngling“),⁸² für die der Begründungsaufwand nicht erforderlich gewesen wäre.

Dementsprechend spricht Konradt von einer „agonistischen Konzeption“ der Testamente. Zwar „entwickeln die *TestXII* aufs Ganze gesehen keine ausgeprägte dualistische Geisterkonzeption“ (265f.). Doch kann man trotzdem von einer „dualistische(n) Weltsicht“ sprechen, da sich in ihr als widerstreitende Prinzipien letztlich „Gott und Beliar gegenüberstehen“ (277).

⁸¹ Vgl. LOADER, *Philo*, 377f., demzufolge die unausgeglichene Aufeinanderfolge der beiden Reihen damit zu erklären ist, dass der Autor zwei Listen übernommen hat, wobei die erste mit Blick auf die Schöpfung auf „neutral capacities“ referiert, während in der zweiten eine mit Lastern verbundene Dämonologie aufgenommen ist, und dabei aber nur eines im Fokus hat: sexuelle Immoralität, die – abgesehen vom Schlaf – als einziges Element in beiden Listen vorkommt.

⁸² So beginnt Ruben seine Rede mit einer Ermahnung gegen den Wandel in Unwissenheit und sexueller Immoralität (TestRub 1,6): καὶ ἰδοὺ ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ σήμερον τοῦ μὴ πορευθῆναι ἐν ἀγνοίᾳ νεότητος καὶ πορνείᾳ. Zwar liegt hier eine Verknüpfung von ἀγνοία und νεότης vor. Doch dient hier νεότης nur zur Qualifizierung der ἀγνοία, die wiederum parallel zu πορνεία wohl das eigentliche Übel darstellt: es handelt sich um eine für die Jugend typische Unwissenheit. – Dagegen vgl. aber TestJud 11,1 (τὸ διαβούλιον τῆς νεότητος ἐτύφλωσε τὴν καρδίαν μου), wo es die jugendliche Leichtsinnigkeit selbst ist, die

Letztlich ist es also die Unwissenheit, die den jungen Mann abirren lässt.⁸³

Charakteristisch für die Ethik der *TestXII* ist, dass Laster und Affekte (und in geringerem Maße auch Tugenden, s.u. Anm. 94) häufig als Subjekt erscheinen – und das nicht nur in Passagen, in denen metaphorischer Sprachgebrauch vorliegt. Damit wird suggeriert, sie seien Akteure (so nahezu alle zentralen Laster: πορνεία, TestRub 4,6f.11; TestSim 5,3; φθόνος, TestSim 3,2; ζήλος, TestSim 4,9; ψεῦδος, TestDan 1,3; θυμός, TestDan 1,3; 3,1f.5; μῖσος, TestGad 3,3; 4,5f.; s.u. 3.3). Es stellt sich daher die Frage, ob an manchen Stellen eine Personifizierung vorliegt – was aufgrund der Verknüpfung von Geistern mit diversen Lastern und Affekten bzw. mit Qualitäten, die des Menschen Wesensbestimmung diametral entgegengesetzt sind,⁸⁴ aber auch mit Werten oder Instanzen, die als tugendhafte Größen zu verstehen sind bzw. das tugendhafte Dasein des Menschen ermöglichen oder zumindest dafür eingesetzt werden sollen (z.B. πνεῦμα συνέσεως κυρίου, TestLev 2,3; τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, TestJud 20,1.5; τὸ [πνεῦμα] τῆς συνέσεως τοῦ νοός, TestJud 20,2; τὸ πνεῦμα τῆς ἀγάπης, TestGad 4,7), nahezuliegen scheint.⁸⁵

Als weitere Faktoren für potentielle Verfehlung werden hier neben ἄγνοια auch die für diese – quasi als Nährboden – besonders empfängliche Jugend (νεότης) sowie ferner die aufgrund der ἄγνοια entfesselte φιληδονία angeführt, die im Verbund mit dem πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας zum Einfallstor für die Sünde wird.⁸⁶ Schon allein die Nennung von

das moralische Urteilsvermögen trübt, da sie die menschlichen Neigungen bzw. die moralische Intentionalität (τὸ διαβούλιον) beeinflusst bzw. sich diese angeeignet hat. – Dass Ignoranz ein Grundübel ist, verdeutlicht TestGad 5,7f.; wahrhaftige Reue/Buße dient dazu, die Unwissenheit zu eliminieren sowie der Person Erkenntnis (γνώσις) zu verleihen und so die moralische Intentionalität zum Heil zu führen: ἡ γὰρ κατὰ θεὸν ἀληθῆς μετάνοια ἀναιρεῖ τὴν ἄγνοιαν, καὶ φυγαδεύει τὸ σκότος, καὶ φωτίζει τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ γνῶσιν παρέχει τῇ ψυχῇ, καὶ ὁδηγεῖ τὸ διαβούλιον πρὸς σωτηρίαν. καὶ ἃ οὐκ ἔμαθεν ἀπὸ ἀνθρώπων οἶδε διὰ τῆς μετανοίας.

⁸³ So richtig LOADER, *Philo*, 376.

⁸⁴ So auch außerhalb der Liste in TestRub 3,2–7, z.B. τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (TestJud 14,8; 20,1; TestSeb 9,8 u. ö.; im Pl., TestRub 2,1; TestSim 6,6 u. ö.; mit dem Zusatz [τοῦ] Βελιάρ: TestJud 25,3 [vgl. TestLev 3,3; TestBen 6,1]); τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου (TestSim 2,7; TestJud 13,3; TestDan 1,6 u. ö.); τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου (TestSim 4,7); τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας (TestRub 5,3; TestLev 9,9; TestJud 14,2 u. ö.); τὸ πνεῦμα τοῦ θυμοῦ (TestDan 1,8; 2,4); τὸ πνεῦμα τοῦ ψεύδους (TestDan 2,1); τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους (TestGad 1,9; 3,1; 4,7; 6,2).

⁸⁵ Zur Geistervorstellung der *TestXII* s.u. 3.2.3.

⁸⁶ Dies ist der einzige Beleg von συνεισέρχεσθαι in den *TestXII*. Da sich μεθ' ἧς wahrscheinlich auf das nächste der vorangehenden Substantive und damit auf συνουσίας (und nicht auf πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας; so auch die ganze Reihe) bezieht, wird das Präfix συν- nur betonende Qualität ohne eigenen semantischen Gehalt („[zusammen] mit“) haben. Damit ist aber noch nicht geklärt, wohin die ἀμαρτία hineingeht (leichte Anklänge an Röm 5,12), wobei hier eine Vorstellung vorzuliegen scheint, wonach der Mensch als ein ausgedehnter Körper gedacht wird, der verschiedene Kräfte etc. in sich aufnehmen kann bzw.

ἄγνοια als Ursache für Verfehlung impliziert, dass als Gegenmittel Erkenntnis notwendig ist, die sich dem Menschen aber nur durch tiefe Einsicht in seine Natur erschließt und ihm so zu einem besseren Urteilsvermögen verhilft. Diese Deutung lässt sich auch von TestRub 3,8f. her bestätigen:

TestRub 3,8 καὶ οὕτως ἀπόλλυται πᾶς νεώτερος, σκοτίζων τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ μὴ συνίων ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ μήτε ὑπακούων νουθεσίας πατέρων αὐτοῦ, ὡς περὶ κἀγὼ ἔπαθον ἐν τῷ νεωτερισμῷ μου. 9 καὶ νῦν, τέκνα, τὴν ἀλήθειαν ἀγαπήσατε καὶ αὕτη φυλάξει ὑμᾶς.⁸⁷

Interessanterweise werden hier ἀλήθεια, ὁ νόμος τοῦ θεοῦ und die väterliche Weisung (νουθεσία πατέρων) parallel gesetzt und damit aufeinander bezogen.⁸⁸ Es ist der Jüngling selbst, der sich zugrunde richtet, da bzw. *wenn* er seinen Verstand von der Wahrheit abwendend verdunkelt, daher keine Einsicht in das Gesetz Gottes hat und somit auch der Unterweisung seiner Väter (plural!) nicht gehorcht.⁸⁹ Umgekehrt ist es die ἀλήθεια, die quasi als antagonistisches Prinzip zur ἄγνοια die Söhne bewahren wird. Interessant ist zudem, dass ἀλήθεια nicht nur kognitive bzw. epistemische Qualität hat, sondern zum Objekt der Liebe⁹⁰ und als oppositionelle Größe zur ἄγνοια zum Agens der Bewahrung

in den etwas von außen eindringen kann. Da in der Reihe der Geister 2,4–8 die Geister durch eine Genitivverbindung mit femininem Substantiv identifiziert werden und die Funktion des jeweiligen Geistes konsequent durch einen Relativsatz mit femininem Relativpronomen (μεθ' ἧς) erklärt wird, stellt sich auch die Frage, wie die Genitivverbindung zu verstehen ist. Möglich wäre es, sie exegetisch zu verstehen, womit die beiden Größen faktisch miteinander identifiziert werden. Vgl. die Übersetzung von BECKER, *Testamente*, 33f., der μεθ' ἧς konsequent mit „mit dem“ wiedergibt und damit auf den Geist zu beziehen scheint (was allerdings auch [mit Ausnahme von „Rede“] auf das grammatische Geschlecht der deutschen Substantive zurückgeführt werden könnte).

⁸⁷ Auch wenn mit dem typischen καὶ νῦν, τέκνα in 3,9 ein neuer Abschnitt beginnt, leitet sich die Mahnung τὴν ἀλήθειαν ἀγαπήσατε von der allgemeinen, exkursartigen ethisch-anthropologischen Ausführung 2,1–3,8 ab und wird im Folgenden auf das Thema der Gefährdung durch die Frauen appliziert.

⁸⁸ Vgl. auch TestAss 6,1: Προσέχετε οὖν, τέκνα, καὶ ὑμεῖς τὰς ἐντολάς τοῦ κυρίου, μονοπροσώπως ἀκολουθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ.

⁸⁹ Die qualifizierende Partizipialkonstruktion bestätigt die Auslegung von TestRub 2,9 oben: Nicht der Jüngling als solcher richtet sich zugrunde, sondern nur derjenige, der die Verfehlungen der Reihe begeht.

⁹⁰ Als Objekt der Liebe begegnet ἀλήθεια noch in TestDan 6,8, hier zusammen mit μακροθυμία, vgl. auch TestDan 2,1. Allerdings kann ἀλήθεια auch Objekt des Handelns sein, so TestRub 6,9: ποιῆσαι ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἀγάπην ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Aufgrund der parallelen

wird. Möglicherweise liegt eine Gleichsetzung von ἀλήθεια und Gott vor, da evident ist, dass durch die Parallelisierung eine gewisse Nähe hergestellt wird, und in den paränetischen Abschnitten als primäres Objekt der Liebe (neben dem Nächsten bzw. Bruder) auch sonst nur Gott genannt wird.⁹¹

Aufschlussreich für diese Deutung ist TestBen 3,1–5. Auch hier kommt der Liebe zu Gott eine zentrale Rolle zu, indem sie mit dem rechten Sehen sowie der darauf basierenden Gottesfurcht in Korrelation gebracht wird.

TestBen 3,1 Καὶ ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, ἀγαπήσατε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ φυλάξατε ἐντολὰς αὐτοῦ, μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ. 2 καὶ ἔστω ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ ἀγαθόν, ὡς καμὲ οἶδατε. ὁ ἔχων τὴν διάνοιαν ἀγαθὴν πάντα βλέπει ὀρθῶς. 3 φοβεῖσθε κύριον καὶ ἀγαπάτε τὸν πλησίον. καὶ ἐὰν τὰ πνεύματα τοῦ Βελιάρ εἰς πᾶσαν πονηρίαν θλίψεως ἐξαιτήσονται ὑμᾶς, οὐ μὴ κατακυριεύσῃ ὑμῶν πᾶσα πονηρία θλίψεως, ὡς οὐδὲ Ἰωσήφ τοῦ ἀδελφοῦ μου. 4 πόσοι τῶν ἀνθρώπων ἠθέλησαν ἀνελεῖν αὐτόν, καὶ ὁ θεὸς ἐσκέπασεν αὐτόν· ὁ γὰρ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἀγαπῶν τὸν πλησίον αὐτοῦ ὑπὸ τοῦ ἀερίου πνεύματος τοῦ Βελιάρ οὐ δύναται πληγῆναι, σκεπαζόμενος ὑπὸ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ· 5 καὶ ὑπὸ ἐπιβουλῆς ἀνθρώπων ἢ θηρίων οὐ δύναται κυριευθῆναι, βοηθούμενος ὑπὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀγάπης ἧς ἔχει πρὸς τὸν πλησίον.

Struktur scheinen hier ἀλήθεια und ἀγάπη miteinander identifiziert zu werden. Vgl. auch TestBen 10,3, wo neben ἀλήθεια auch δικαιοσύνη Objekt von ποιεῖν ist, und TestIss 7,4 (ἀλήθεια und εὐσέβεια).

⁹¹ Vgl. auch TestNaph 8,10: γίνεσθε οὖν σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι, εἰδότες τάξιν ἐντολῶν αὐτοῦ καὶ θεσμούς παντὸς πράγματος, ὅπως ὁ κύριος ἀγαπήσει ὑμᾶς. Hier erscheinen Gott und die Ordnung seiner Gebote als Gegenstand der Erkenntnis bzw. als Inhalt der Weisheit und Kriterium der Verständigkeit; eine derartig ausgerichtete Existenzweise wiederum findet ihre Erwiderung in der Liebe Gottes, was zur Annahme berechtigt, dass die Liebe zu Gott in der Weisheit in Gott bzw. in der Erkenntnis Gottes zumindest implizit vorausgesetzt oder gar damit identifiziert wird, da so das Moment der Reziprozität, durch welches sich die Liebe auszeichnet, gewahrt und verortet werden kann. So könnte man Liebe zu Gott mit dessen Erkenntnis gleichsetzen – und damit mit Wahrheit. Diese Deutung könnte selbst dann, wenn ἐν θεῷ in σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι nicht respektive verstanden wird, einiges für sich beanspruchen, da mit εἰδότες τάξιν ἐντολῶν αὐτοῦ eindeutig auf ein Wissen, das etwas Göttliches zum Inhalt hat, bezuggenommen wird, so dass es keine Engführung darstellen wird, wenn man als den eigentlichen Skopus die Erkenntnis Gottes identifiziert. Dass mit dem Begriff der τάξις auch eine Anspielung auf die Schöpfungsordnung (vgl. TestNaph 2,8; 3,2.4f.) vorliegen kann, ferner die Gebote Gottes kaum inhaltlich bestimmt werden und daher notwendigerweise abstrakt bleiben, so dass der Akzent auf Gott liegt, unterstützt diese Interpretation.

Es ist zunächst festzuhalten, dass die Liebe zu Gott mit dem Halten seiner Gebote verknüpft wird (so auch in TestIss 5,1f.; TestDan 5,1–3, hier auch mit der Liebe untereinander). Mit dem Verweis auf ἡ ἀγαθὴ διάνοια (bzw. die διάνοια, die auf das Gute ausgerichtet ist und damit wohlverhalten bleiben soll), die das rechte Sehen und damit das Erkennen der Wahrheit ermöglicht, wird impliziert, dass sie die Voraussetzung für die Liebe zu Gott und die Gesetzesobservanz sowie für die Gottesfurcht und die Nächstenliebe ist, zu denen anschließend gemahnt wird. Mit dem Aufruf in V. 3a und der einleitenden Ermahnung in V. 1 wird eine Klammer um V. 2 mit dem Thema ἡ ἀγαθὴ διάνοια geschlossen, welches wiederum mit dem Hinweis auf Joseph als dem guten und heiligen Mann vorbereitet wird. Die Inclusio sticht durch einen Chiasmus hervor, in welchem Gottesliebe (ἀγαπήσατε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, V. 1) und Nächstenliebe (ἀγαπάτε τὸν πλησίον, V. 3) sowie Gottesfurcht (φοβεῖσθε κύριον, V. 3) und Gesetzesobservanz (φυλάξατε ἐντολὰς αὐτοῦ, V. 1) miteinander korrespondieren und womöglich auch identifiziert werden sollen,⁹² wie es im Fall der Liebe zu Gott sowie zum Nächsten in V. 5 explizit gemacht wird. Die Erkenntnis von Wahrheit wird also aufs engste mit der Liebe zu Gott und der Gottesfurcht verknüpft und bedingt diese womöglich auch,⁹³ wobei hier implizit daran festgehalten wird, dass Gott selbst es ist, der den Ermöglichungsgrund dafür bildet. Dies geht daraus hervor, dass es zum einen Gott ist, der den Gottesfürchtigen, der die Nächstenliebe praktiziert, vor Anfechtungen behütet, dies zum anderen aber auch so ausgedrückt werden kann, dass der Agens des Behütens die Gottesfurcht selbst bzw. die sich in Nächstenliebe ausdrückende Liebe zu Gott ist.⁹⁴ Gott ist der eigentlich handelnde – auch wenn oder gerade weil sich dieses Handeln im menschlichen Agieren vollzieht –, da er der Grund alles Seins und Handelns ist. Dasselbe gilt für die Liebe zu Gott: Die in der Nächstenliebe ausgedrückte Liebe zu Gott wird von Gott erwidert; damit zeichnet sie sich durch ein reziprokes Verhältnis aus.⁹⁵ Doch

⁹² Gottesfurcht und Gesetzesobservanz werden des öfteren miteinander verknüpft, TestLev 13,1; TestJos 11,1; vgl. auch TestJud 16,1–3; TestGad 3,1–3 (s.o. II.1.4).

⁹³ Vgl. TestIss 7,5f.: εὐσέβειαν ἐποίησα ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις μου καὶ ἀλήθειαν. τὸν κύριον ἠγάπησα ἐν πάσῃ τῇ ἰσχύι μου· ὁμοίως καὶ πάντα ἄνθρωπον ἠγάπησα ὡς τέκνα μου. Gottesscheu bzw. Frömmigkeit und Wahrheit sind zu praktizierende Ziele (zum „Tun“ der Wahrheit vgl. TestRub 6,9 [s.o. Anm. 90]), diesen wird die Liebe zu Gott und den Mitmenschen beigeordnet, so dass beide Elemente in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen und sich möglicherweise gegenseitig explizieren.

⁹⁴ Als Subjekt (aber wohl nicht als Agens im eigentlichen Sinne, da hier wohl weniger an eine Personifikation zu denken ist, sondern vielmehr eine metonymische Verwendung vorliegt und somit eine handelnde Person, die sich durch ἀγάπη auszeichnet, gemeint sein wird) begegnet ἀγάπη noch in TestGad 4,6: ἡ ἀγάπη καὶ τοὺς νεκροὺς θέλει ζωοποιῆσαι καὶ τοὺς ἐν ἀποφάσει θανάτου θελήσει ἀνακαλέσασθαι. Zu abstrakten Begriffen, die das Tugendhafte bezeichnen und wenn nicht Handlungsträger so zumindest logisches Subjekt sind, vgl. auch TestBen 4,1–5, hier v.a. σκεπαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ V. 3; der Passus ist auch insofern von Interesse, als hier die soziale Dimension der Nächstenliebe noch einmal auf einzelne für die TestXII zentralen Tugenden und Laster (Barmherzigkeit, Mitleid, Neid/Eifersucht) bezogen wird.

⁹⁵ In TestBen 3,5 könnte dieses reziproke Verhältnis zumindest eine Rolle spielen, da hier die Genitivverbindung zunächst offenbleibt, auch wenn hier die Deutung zugunsten des *genitivus obiectivus* am wahrscheinlichsten ist, da sie keinen Wechsel des logischen Subjekts im Relativsatz erfordert. Aber auch ein

geht die Liebe Gottes der Liebe des Menschen immer voraus, wie sie diese auch begründet und zugleich ermöglicht.⁹⁶ Die Vermittlung von Weisheit und Wahrheit erfolgt nun für die Söhne und Enkel Rubens auf narrativer Ebene sowie in der aktuellen Kommunikationssituation für die Leser und Hörer der *TestXII* in der Gestalt von Rubens Unterweisung – dem Testament.

Schon aus diesen Beobachtungen an beiden Texten⁹⁷ wird ersichtlich, dass überall dort, wo in den *TestXII* vom Menschen als Geschöpf die Rede ist, er auch immer als ein Wesen in Erscheinung tritt, das zum einen Gefahr läuft, seine Wesensbestimmung zu verfehlen, zum anderen aber mit kognitiven Fähigkeiten, die ihm eine Erkenntnis dieser Situation sowie eine tiefere Einsicht in seine Existenz ermöglichen (umgekehrt führt mangelnde Erkenntnis zu Verfehlungen), sowie mit dem Vermögen, Entscheidungen zu treffen, ausgestattet ist und somit für seine Handlungen verantwortbar gemacht werden kann. Dies ist konstitutiv für ein Menschenbild, das sich für ethisch-moralische Unterweisung eignen soll.

Der biblischen Tradition verpflichtet, scheint allen Aussagen über den Menschen in den *TestXII* gemeinsam zu sein, dass sie an der fundamentalen Differenz zwischen Schöpfergott und seinem Geschöpf festhalten (vgl. πάντως γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἢ ἐν ἔργῳ ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν διανοίᾳ συνέχεται,

genitivus auctoris wäre möglich und würde die reziproke Struktur zur Geltung bringen. Gott kann auch Gesetzesgehorsam mit seiner Liebe erwidern, vgl. TestNaph 8,10 (hier wird wohl mit dem rechten Erkennen der Ordnung der göttlichen Gebote ihre Befolgung implizit vorausgesetzt, s.o. Anm. 91); TestJos 11,1: πᾶς γὰρ ὁ ποιῶν νόμον κυρίου ἀγαπηθήσεται ὑπ' αὐτοῦ.

⁹⁶ Dies könnte man daraus ableiten, dass Issachar seine Söhne als Geliebte Gottes bezeichnen kann (TestIss 1,1). Zum Liebesgebot s.u. III.2.2.

⁹⁷ Weitere Stellen könnten hinzugenommen werden, so etwa TestSeb 9,4; Sebulon begründet seine Mahnung gegen die Aufspaltung unter zwei Häuptern mit Verweis auf die göttliche Schöpfungsordnung (ὅτι πᾶν ὃ ἐποίησεν ὁ κύριος κεφαλὴν μίαν ἔχει. ἔδωκε δύο ὤμους, χεῖρας, πόδας, ἀλλὰ πάντα τὰ μέλη τῆ μιᾶ κεφαλῆ ὑπακούει); und möglicherweise TestSim 2,5, wo Simeon bemerkt, dass die Tapferkeit eine Gabe Gottes ist, die in den Seelen und Körpern der Menschen gegeben ist (ὅτι καὶ ἡ ἀνδρεία ἀπὸ ὑψίστου δέδοται τοῖς ἀνθρώποις ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασιν) – ein Gedanke, der typischerweise jedoch nicht weiter ausgeführt wird (BECKER, *Untersuchungen*, 327, hält 2,5 für eine spätere Glosse, die in ihrem jetzigen Zusammenhang eine exegetische Bemerkung zu 2,3f. darstellt). Subjekt von διδόναι ist auch sonst häufig Gott – jedoch ist dort überwiegend von konkreten Gaben Gottes die Rede (vgl. TestJud 2,1; TestSeb 6,1) oder von der Verleihung des Priestertums an Levi und des Königtums an Juda (vgl. TestRub 6,7; TestJud 21,2f.; TestIss 5,7 u. ö.) und nicht von der wesenhaften Ausstattung des Menschen (mögliche Ausnahme ist TestAss 1,3; dazu s.u. 2.1.3). Ferner ist es bezeichnend, dass sämtliche Belege von κτίζειν in den oben behandelten Passagen vorkommen (TestRub 2,4,7; 3,1; TestNaph 2,5; vgl. auch κτίσις in TestRub 2,3,9; TestNaph 2,3; sonst nur noch TestLev 4,1).

TestJos 10,4⁹⁸) und diese voraussetzen (vgl. etwa TestJos 2,5: οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ἐπαισχύνεται ὁ θεός, οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου δειλιά, οὐδὲ ὡς γηγενῆς ἀσθενεῖ ἢ ἀπωθεῖται). Ferner lassen sich Aussagen finden, in denen dem Menschen trotz seiner Wesensbestimmung Eigenschaften, die ihm nicht wesentlich eignen, so zugeschrieben werden, als ob sie ihn in eigentlicher Weise auszeichneten (z.B. TestJud 19,4: καὶ ἠγνόησα ὡς ἄνθρωπος, καὶ ὡς σὰρξ ἐν ἀμαρτίαις φθαρεῖς). Doch wird man wohl am Text vorbeigehen, wenn man diese Aussagen als Wesensbeschreibung des Menschen lesen wollte.⁹⁹ Vielmehr scheint sich hier ein nüchterner Realismus niedergeschlagen zu haben: Die bei der Schöpfung mitgesetzte Möglichkeit der Verkehrung des menschlichen Wesens ist immer als eine aktualisierte erfahrbar und zeichnet somit *de facto* den Großteil der Menschen

⁹⁸ Die Stelle ist textkritisch umstritten. So liest BECKER, *Testamente*, 124, mit *chj* πάντας γὰρ ἀνθρώπους ... συνέχεται; die Variante συνέχεται in *bg* erklärt sich als ein daraus abgeleiteter verderbter Text; Subjekt sei κύριος in V. 3: „Denn mit allen Menschen vereinigte (*sic*) er sich in der Tat, im Wort oder in der Gesinnung.“ Doch ist diese Lesart problematisch, da in den *TestXII* die Belege von συνέχεσθαι, die für die von Becker hier präferierte Bedeutung („vereinigen“) in Frage kommen, nur in Verbindung mit Dativ begegnen und allesamt sexuell konnotiert sind (TestJud 10,5; 12,4; TestJos 3,1). Vgl. dazu CHARLES, *Testaments*, 183; für ihn ist die von Becker vorgezogene Lesart „untranslatable“. Doch auch seine Lesart πάντως γὰρ ὁ ἄνθρωπος ... συνεπαίρεται (z.T. nach *d* [in der Ausgabe von de Jonge wird diese *varia lectio* jedoch nicht angegeben]), die er auch mit Überlegungen, die auf der Annahme einer hebräischen Vorlage basieren, zu begründen sucht, hilft nicht weiter. Aufgrund der semantischen Polyvalenz von συνέχειν kann die wahrscheinlich ursprüngliche Lesart mit συνέχεται Unterschiedliches aussagen: so kann es sich hier um eine (i.) generelle Beschränkung menschlicher Fähigkeiten, ein (ii.) Zusammenhalten, d.h. eine Erhaltung des Menschen in bzw. durch Tat, Wort und Gedanken/Gesinnung, oder aber eine (iii.) Bedrückung bzw. Bedrängnis handeln, wobei (i.) und (iii.) auch durchaus in einem komplementären Verhältnis stehen können, z.B. wenn V. 3 davon handelt, dass selbst der σώφρων sich nicht aus eigener Kraft bzw. *by virtue of his virtue* von den Übeln bzw. aus der Notsituation befreien kann und diese die Bedrängung bilden. Dagegen halten HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 392, fest, dass, weil V. 4 die Motivation für V. 3 liefert, es auch hier um die Einwohnung Gottes geht: „The man in whom God dwells is constrained by this indwelling.“ Doch wird so zum einen σωφροσύνη mit der pressenden Einschränkung identifiziert, was zwar nicht undenkbar ist (vgl. etwa TestRub 4,3: καὶ ἕως νῦν ἡ συνείδησίς μου συνέχει με περὶ τῆς ἀμαρτίας μου.), hier aber nicht indiziert wird; zum anderen wird der Gegensatz zwischen dem einengenden sowie bedrückenden Moment von συνέχεται und der befreienden Macht von Gottes Einwohnung verkannt (V. 3: κύριος ὁ ἐν αὐτῷ κατοικῶν διὰ τὴν σωφροσύνην οὐ μόνον ἐκ τῶν κακῶν ῥύεται, ἀλλὰ καὶ ὑποῖ καὶ δοξάζει αὐτόν). Da aber der Selbstbeherrschte evidenterweise auf Gottes Einwohnung angewiesen ist (V. 2f.), kann sie nicht Grund für diese Selbsteinschränkung sein. Plausibler erscheint es also, dass hier der Gedanke ausgedrückt wird, dass des Menschen Existenz in Tun, Reden und Denken allgemein eingeschränkt ist, und sich der Mensch gerade darin von Gottes Wesen unterscheidet. Diese Deutung könnte auch die *v. l.* πᾶς γὰρ ἄνθρωπος (*g*) erklären.

⁹⁹ Dass dem Menschen in diesem Satz das Vermögen des Erkennens nicht abgesprochen werden soll, geht schon aus dem folgenden Satz hervor (TestJud 19,4fin): καὶ ἐπέγνω τὴν ἑμαυτοῦ ἀσθένειαν, νομίζων ἀκαταμάχητος εἶναι.

aus.¹⁰⁰ Möglicherweise wird auch der fundamentale ontologische Unterschied zwischen Gott und Geschöpf in diese Aussage eingeflossen sein: in Relation zu Gott kann der Mensch letztlich nur als unwissend bezeichnet werden.

Da das eigentliche Interesse der *TestXII* den seelischen Vorgängen gilt, die einerseits den Handlungen vorausgehen und somit als autonom aufzufassen sind, andererseits aber auch als Reaktionen auf von außen kommende Einwirkungen anzusehen sind, sollen nun im Folgenden zentrale psychische bzw. kognitive Begriffe gesichtet und auf ihre Funktion bezüglich der menschlichen Handlungsfähigkeit befragt werden.

2.1.2 Identität und Zentrum der Person: ψυχή und καρδιά

Da die zu untersuchenden anthropologischen Begriffe jeweils nur einzelne Aspekte des Menschen akzentuieren und sich so für dieses Menschenbild kein eigener Begriff finden lässt, der den *TestXII* eigen ist, soll zunächst die „Mitte“ des Menschen als handlungsfähiges Subjekt mit dem Terminus „Identität“ umschrieben werden.

Der in den *TestXII* allgemeinste und auch am häufigsten gebrauchte Begriff für die Bezeichnung des Menschen als eines beseelten Wesens sowie für das Lebensprinzip selbst ist ψυχή (etwa 54 Belege). Interessant sind Verknüpfungen, in denen ψυχή zu anderen Begriffen in Relation gebracht wird, die ebenfalls zur Beschreibung von psychischen Phänomenen bzw. den dahinterstehenden Entitäten verwendet werden.

So scheinen insbesondere die Genitivverbindungen ἐν προαιρέσει ψυχῆς μου (*TestRub* 1,9); τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς (*TestRub* 4,9; *TestJud* 18,3); τῆς ψυχῆς τὸ διαβούλιον (*TestJos* 2,6); διανοία ψυχῆς (*TestGad* 6,1) besondere Aspekte der ψυχή hervorheben zu wollen. Möglich ist auch, dass individuelle Funktionen kognitiv-intellektueller Art der ψυχή zugeschrieben bzw. in der ψυχή als einem Organ verortet werden. Auf die eigentümlichen Genitivverbindungen wird noch in der Analyse der jeweiligen Begriffe einzugehen sein.

¹⁰⁰ Vgl. auch *TestSeb* 9,7: καὶ μετὰ ταῦτα μνησθήσεσθε κυρίου, καὶ μετανοήσετε, καὶ ἐπιστρέψει ὑμᾶς, ὅτι ἐλεήμων ἐστὶ καὶ εὐσπλαγχνος, μὴ λογιζόμενος κακίαν τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, διότι σὰρξ εἶσι καὶ τὰ πνεύματα τῆς πλάνης ἀπατᾷ αὐτοὺς ἐπὶ πάσαις πράξεσιν αὐτῶν. Hier ist festzuhalten, dass Gott den Menschen ihre Bosheit bzw. ihre Übeltaten nicht anrechnet, da sie als σὰρξ besonders für die Geister der Verirrung anfällig sind – etwas, worüber Gott in seiner Barmherzigkeit hinwegzusehen bereit ist.

Auch der sonst als Organ für Regungen zu verstehende Begriff καρδία (so etwa TestSeb 2,5;¹⁰¹ TestDan 1,4), der nach ψυχή am häufigsten das anthropologische Zentrum des Individuums bezeichnet (etwa 47 Belege), kann eine intellektuelle Funktion übernehmen.

So ist gewiss die Vorstellung vom Herz als Gedächtnis zu verstehen, da es als Erinnerungen, Worte etc. „behaltendes“ Organ ausgewiesen werden kann (ἐν τῇ καρδίᾳ [μου], mit ἔχειν: TestRub 1,4; TestSim 2,1; TestLev 8,19; mit συντηρεῖν: TestLev 6,2). Gelegentlich wird mit dem Herz die Instanz des dem menschlichen Handeln vorausgehenden Denkens, Planens und Entschließens identifiziert (so v.a. in der Verbindung τὸ διαβούλιον τῆς καρδίας μου, TestJud 13,8; προαίρεσις καρδίας, TestJos 17,3), oft in jenen Zusammenhängen, in denen ethisch gewertet bzw. geurteilt wird.¹⁰² Häufig werden dabei Begriffe miteinander verknüpft, die mentale Kapazitäten bzw. psychische Vorgänge verkörpern. So wird etwa in TestJud 11,1 dem Herz eine kognitive, vielleicht auch genuin ethische Funktion zugeschrieben: τὸ διαβούλιον τῆς νεότητος ἐτύφλωσε τὴν καρδίαν μου, wie aus der Metapher des Erblindens herauszulesen ist (vgl. auch TestJud 13,6: 6 καὶ ὁ οἶνος διέστρεψέ μου τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ ἡμαύρωσέ μου τὴν καρδίαν ἢ ἠδονή). Generell drängt sich der Eindruck auf, das Herz sei ein extensiver Körper, der etwas in sich fassen und behalten kann (so vor allem TestGad 5,1: τὸ μῖσος ... ἰοῦ διαβολικοῦ τὴν καρδίαν πληροῖ),¹⁰³ was wiederum im Einklang mit der Vorstellung vom Herz als Gedächtnisorgan steht. Das Fassungsvermögen des Herzens scheint auch mit ἐν καρδίᾳ ausgedrückt zu werden (vgl. δόλος οὐκ ἐγένετο ἐν καρδίᾳ μου, TestIss 7,4; οὐ γὰρ ἔχει μiasμόν ἐν καρδίᾳ, TestBen 8,2).

Das Herz kann aber auch explizit moralisch qualifiziert werden (so v.a. TestSim 2,4: ἡ γὰρ καρδία μου ἦν σκληρά).¹⁰⁴ Besonders interessant ist dabei, dass das Herz als jenes Organ identifiziert

¹⁰¹ In TestSeb 2,3–5 wird dem Herz als einem Organ neben anderen eine emotionale Funktion zugeschrieben. Interessant ist, dass das hier beschriebene Mitleid bzw. die Wehklage (οἶκτος) den ganzen Menschen umfasst, wie nicht nur durch die Nennung der verschiedenen Körperorgane, sondern auch von ψυχή und καρδία angedeutet wird.

¹⁰² Vgl. TestRub 5,3: αἱ γυναῖκες ... ἐν καρδίᾳ μηχανῶνται κατὰ τῶν ἀνθρώπων. Vgl. auch TestNaph 2,8: πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς καλὰ τὰς πέντε αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ ... εἶτα καρδίαν εἰς φρόνησιν; TestJos 7,1: ὅτι δὲ ἡ καρδία αὐτῆς ἐνέκειτο εἰς ἐμὲ πρὸς ἀκολασίαν, στενάζουσα προσέπιπτεν.

¹⁰³ Vielleicht liegt diese Vorstellung auch in TestGad 6,1 vor, wo es darum geht, aus bzw. von dem Herz etwas zu entfernen: ἐξάρατε τὸ μῖσος ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν (vgl. dazu auch TestGad 7,7, wo Analoges für ψυχή zu gelten scheint: ἐξάρατε οὖν τὸ μῖσος ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, hier in Verbindung mit ἀγαπάτε ἀλλήλους ἐν εὐθύτητι καρδίας; ferner TestGad 5,3: ἡ δικαιοσύνη ἐκβάλλει τὸ μῖσος; zu ἐξαίρειν vgl. etwa 1Kor 5,13 [Zitat aus Dtn 17,7]: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν). Vgl. ferner TestBen 8,2: ὁ ἔχων διάνοιαν καθαρὰν ἐν ἀγάπῃ οὐχ ὀρᾷ γυναῖκα εἰς πορνείαν· οὐ γὰρ ἔχει μiasμόν ἐν καρδίᾳ, ὅτι ἀναπαύεται ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

¹⁰⁴ Vgl. ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ, TestSim 4,5,7; TestSeb 7,2 (dazu vgl. TestSim 5,1); ἐν τελείᾳ καρδίᾳ, TestJud 23,5; ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ, TestDan 5,3; vgl. auch die Verknüpfung mit zentralen Tugenden: ἐν εὐθύτητι καρδίας,

werden kann, das die Funktion des ethischen Urteilens innehat und daher selbst dem moralischen Urteil anderer – und ultimativ des absoluten Richters, Gott – unterstellt ist. Dies geht indirekt aus TestJud 20 hervor, wo die moralische Instanz des Menschen, bezeichnet als τὸ πνεῦμα τῆς συνέσεως τοῦ νοός, in Relation zu den Geistern der Wahrheit und der Verirrung gebracht und in den größeren Zusammenhang des Richtens Gottes gestellt wird:

TestJud 20,1 Ἐπίγνωτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης· 2 καὶ μέσον ἐστὶ τὸ τῆς συνέσεως τοῦ νοός, οὗ ἂν θέλη κλίναι. 3 καί γε τὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ τῆς πλάνης γέγραπται ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐν ἑκάστῳ αὐτῶν γνωρίζει κύριος. 4 καὶ οὐκ ἔστι καιρὸς ἐν ᾧ δυνήσεται λαθεῖν ἀνθρώπων ἔργα, ὅτι ἐν στήθει ὁστέων αὐτοῦ ἐγγέγραπται ἐνώπιον κυρίου. 5 καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ πάντα καὶ κατηγορεῖ πάντων, καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας, καὶ ἄραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν.

Auf den ersten Blick scheint hier καρδιά eine untergeordnete Rolle zu spielen, da das Herz erst gegen Ende des Gedankengangs eingeführt wird (V. 5). Doch wie auch immer das Bild des aus dem eigenen Herzen heraus entfachten Sünders vorzustellen ist, ist es wichtig, die Sequenz der Vorgänge ernstzunehmen: Als Folge des bezeugenden und anklagenden Handelns des Geistes der Wahrheit¹⁰⁵ entbrennt das dem Sünder eigene Herz, die *Konsequenz* daraus ist, dass dieser sein Angesicht nicht zum Richter zu erheben vermag. Es ist also keine Folge der Konfrontation mit einer richtenden Instanz bzw. des vollzogenen Urteils o.ä., sondern eine innere Funktion, die zu Scham führt. Es eignet der καρδιά also ein reflexives Moment und so kann die καρδιά hier mit Gewissen umschrieben werden.¹⁰⁶ Da im Gedankengang von TestJud 20 zunächst die beiden alternativen Größen τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας und τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης eingeführt und in ein Verhältnis zu dem menschlichen τὸ πνεῦμα τῆς συνέσεως τοῦ νοός gesetzt werden, von dem gesagt werden kann, dass er zu beiden Seiten hin ausgerichtet ist, er aber im Gegensatz zu τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας im weiteren Verlauf des Arguments keine Rolle mehr spielt, scheint hier das Herz an seine Stelle getreten zu sein und seine kognitive Funktion zu übernehmen bzw. – sollten beide Entitäten ihre je eigene Funktion in diesem Kontext beibehalten – scheinen die Funktion des Herzens als primär

TestIss 3,1; TestGad 7,7; ἐν ἀπλότητι καρδίας, TestRub 4,1; TestIss 3,8; 4,1; 7,8; vgl. ἐν καθαρότητι καρδίας, TestNaph 3,1.

¹⁰⁵ Vgl. ferner im Neuen Testament etwa Röm 2,16: ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Angesichts der analogen Verwendung der bildhaften Wendung von dem Verborgenen im Menschen bzw. im Herzen des Menschen in moralischen Zusammenhängen auch in biblischen Texten liegt die Annahme nahe, dass es sich dabei um einen biblischen Topos handelt bzw. beide Texte eine gemeinsame traditionelle Vorstellung aufgreifen.

¹⁰⁶ Zum Gewissen vgl. TestRub 4,3 (s.o. Anm. 64).

reflexiv-moralischen Gewissens und die primär, aber nicht ausschließlich kognitive Funktion des „Geistes der vernünftigen Einsicht bzw. der einsichtigen Vernunft“ zueinander in Korrelation gesetzt zu werden.

Ähnlich verhält es sich in TestGad 5,3, wo ebenfalls das Syntagma τῆς ἰδίας καρδίας begegnet und dem Herz die Funktion des Gewissens zukommt:

TestGad 5,3 ἡ δικαιοσύνη ἐκβάλλει τὸ μῖσος, ἡ ταπείνωσις ἀναιρεῖ τὸ μῖσος. ὁ γὰρ δίκαιος καὶ ταπεινὸς αἰδεῖται ποιῆσαι ἄδικον, οὐχ ὑπὸ ἄλλου καταγινωσκόμενος, ἀλλ’ ὑπὸ τῆς ἰδίας καρδίας, ὅτι κύριος ἐπισκέπτει τὸ διαβούλιον αὐτοῦ.

Es ist das dem Menschen eigene Herz, das ihn im Falle einer ausgeführten Ungerechtigkeit anklagen wird, und kein anderer Mensch. Da das Herz im Falle des Gerechten einen die ungerechte Tat hemmenden und somit einen vorbeugenden, weil implizit beschämenden Effekt hat, das Subjekt sich also seines potentiellen Anklägers bewusst ist, wird das Herz hier als Gewissen aufzufassen sein. Dem Herz als Gewissen kommt aber über das reflexive Verhältnis zum Selbst hinaus eine weitere – und zwar fundamentale und somit ultimativ begründende – Dimension zu. Der Gerechte ist sich nicht nur bewusst, dass ihm sein eigenes Gewissen zum Ankläger werden kann, er weiß auch um seine Relation zu Gott: Gott ist es, der über das διαβούλιον des Menschen wacht und damit über ihn urteilt.

2.1.3 Rationalität der Seele: νοῦς, διάνοια, διαβούλιον sowie ἔννοια

Für das menschliche Vermögen des Denkens bzw. der Vernunft werden verschiedene Begriffe wie νοῦς (15 Belege), διάνοια (23 Belege), ἔννοια (6 Belege, davon nur einmal im Singular) sowie διαβούλιον (20 Belege) verwendet, die gelegentlich dieselbe Funktion in einem Text wahrnehmen können und daher wohl nur mit Mühe begrifflich voneinander zu unterscheiden sind. Da prinzipiell von der Polyvalenz dieser Begriffe auszugehen ist, ist man für die exakte Bestimmung des semantischen Gehalts immer auf den Kontext angewiesen. Exemplarisch für den recht vagen Sprachgebrauch dieser Begriffe ist TestRub 4,5–11, wo νοῦς, διάνοια, διαβούλιον und ἔννοια vorkommen, sich nur schwer oder kaum voneinander abgrenzen lassen und möglicherweise sogar identisch verwendet werden.

TestRub 4,5 διὰ τοῦτο, τέκνα μου, φυλάξασθε πάντα ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐ μὴ ἀμαρτήσητε. 6 ὄλεθρος γὰρ ψυχῆς ἐστὶν ἡ πορνεία, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τοῖς εἰδώλοις, ὅτι αὕτη ἐστὶ πλανῶσα τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν, καὶ κατάγει νεανίσκους εἰς ἄδην οὐκ ἐν καιρῷ αὐτῶν. 7 καὶ γὰρ πολλοὺς ἀπώλεσεν ἡ πορνεία· ὅτι κὰν ἦ τις γέρων ἢ εὐγενής,

ὄνειδος αὐτὸν ποιεῖ καὶ γέλωτα παρὰ τῷ Βελιάρ καὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. 8 ἐπειδὴ γὰρ ἐφύλαξεν ἑαυτὸν Ἰωσήφ ἀπὸ πάσης γυναικὸς καὶ τὰς ἐννοίας ἐκαθάρισεν ἀπὸ πάσης πορνείας, εὔρε χάριν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων. 9 καὶ γὰρ πολλὰ ἐποίησεν αὐτῷ ἡ Αἴγυπτία, καὶ μάγους παρεκάλεσε, καὶ φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκεν, καὶ οὐκ ἔδέξατο τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐπιθυμίαν πονηράν. 10 διὰ τοῦτο ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου ἐρρύσατο αὐτὸν ἀπὸ παντὸς ὄρατοῦ καὶ κεκρυμμένου θανάτου. 11 ἐὰν γὰρ μὴ κατισχύσει ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν, οὐδὲ Βελιάρ κατισχύσει ὑμῶν.

Zunächst ist zu beachten, dass der Begründungszusammenhang von V. 6 und damit die hier vollzogene Subsumierung von νοῦς und διάνοια unter die bzw. die Zuordnung beider zur ψυχή grundlegend für die Interpretation dieser Passage ist. Hier werden νοῦς und διάνοια entweder als Teile der Seele angesehen oder – da es hier nicht nur um den metaphorischen Tod der Seele, sondern den als sehr real aufgefassten Ruin von Personen handelt (V. 6fin., V. 10) – der Person zugeordnet, wobei sich beide Optionen nicht gegenseitig ausschließen. Als von Gott trennende und zu den Götzen hinführende, treibende Größe stellt πορνεία eine existentielle Bedrohung für die ψυχή dar, da sie νοῦς und διάνοια täuscht bzw. in die Irre führt – nämlich im Falle des Jünglings in den vorzeitigen Tod (V. 7). Nun wird Joseph als Gegenbeispiel angeführt, der sich von jeder Frau bewahrt sowie seine Gedanken von jeder πορνεία gereinigt bzw. rein gehalten hat (V. 8), da das διαβούλιον seiner Seele die böse Begierde nicht angenommen bzw. zugelassen hat (οὐκ ἔδέξατο τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐπιθυμίαν πονηράν, V. 9). Abschließend wird in prinzipieller Weise festgehalten, dass die ἔννοια der Ort ist, an dem sich die Abwehr der Überwältigung des Selbst (κατισχύσει ὑμῶν) durch die πορνεία und damit durch Βελιάρ entscheidet. Die kognitive aber auch moralische Funktion von νοῦς und διάνοια wird also in V. 9 von τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς aufgenommen und in V. 11 schließlich der ἔννοια zugeschrieben. Es ist also anzunehmen, dass hier diverse Begriffe letztendlich auf dasselbe referieren. Sie werden hier somit als identisch aufzufassen sein. Wichtig ist noch die sich aus dem Gedankengang ergebende Funktion dieser kognitiv-moralischen Kapazität bzw. Instanz hinsichtlich der Person. Der engen Verknüpfung von νοῦς und διάνοια mit ψυχή entsprechen die Korrelationen, die zwischen ἑαυτὸν und τὰς ἐννοίας in V. 8 – aufgrund des Parallelismus besonders hervorgehoben – sowie τὴν ἔννοιαν und ὑμῶν in V. 11 hergestellt werden. Es ist die zentrale Funktion, die die Person ausmacht, die mit νοῦς, διάνοια, ἔννοια oder διαβούλιον bezeichnet werden kann.

Im Folgenden soll geprüft werden, ob den als identisch einsetzbar erkannten Begriffen eine jeweils individuelle, distinkte Funktion zukommt, die wiederum für die Paränese der *TestXII* bzw. das ihr zugrundeliegende Menschenbild bedeutsam ist.

a) νοῦς

In absoluter Verwendung scheint νοῦς – abgesehen von der prinzipiellen Problematik, antike Begriffe, die psychische Phänomene beschreiben bzw. eine psychische Entität denotieren sollen, ihrer Vorstellungswelt entsprechend zu erfassen, um sie dann in eine moderne Sprache sowie damit in einen neuzeitlichen Verstehenshorizont zu übertragen – keine größeren Schwierigkeiten zu bereiten.

So wird dem νοῦς, dem grundsätzlich die Kapazität des Wahrnehmens (vgl. in Kombination mit νοεῖν, TestDan 4,4) und des Verstehens (nur νοεῖν, TestJos 3,9; 7,4) zukommt, das Vermögen zur Erkenntnis von Wahrheit zugeschrieben, doch kann dieses Vermögen durch Einwirkung von externen Kräften sowie bösen Mächten erheblich beeinträchtigt werden, was zum Abirren von der Wahrheit (TestRub 3,8; TestJud 14,1) und damit zur Verkehrung der menschlichen Existenz führt (TestRub 4,6; TestSim 2,7; TestGad 6,2). Der νοῦς, der als mentale Kapazität auch die Intentionalität des Menschen, also sein Auf-etwas-ausgerichtet-sein, sowie damit verbunden auch das dem Handeln vorausgehende und dieses steuernde Moment verkörpert, kann also durch andere mentale Phänomene beeinflusst werden. Dies lässt sich an TestJud 14,1–3 gut nachvollziehen:

TestJud 14,1 Καὶ νῦν, τέκνα μου, μὴ μεθύσκεσθε οἴνω· ὅτι ὁ οἶνος διαστρέφει τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, καὶ ἐμβάλλει ὀργὴν ἐπιθυμίας, καὶ ὀδηγεῖ εἰς πλάνην τοὺς ὀφθαλμούς. 2 τὸ γὰρ πνεῦμα τῆς πορνείας τὸν οἶνον ὡς διάκονον πρὸς τὰς ἡδονὰς ἔχει τοῦ νοός· ὅτι καί γε τὰ δύο ταῦτα ἀφιστῶσι τὴν δύναμιν τοῦ ἀνθρώπου. 3 ἔὰν γὰρ τις πῖη οἶνον εἰς μέθην, ἐν διαλογισμοῖς ῥυπαροῖς συνταράσσει τὸν νοῦν εἰς πορνείαν, καὶ ἐκθερμαίνει τὸ σῶμα πρὸς μεῖζιν, καὶ εἰ πάρεστι τὸ τῆς ἐπιθυμίας αἴτιον, πράσσει τὴν ἀμαρτίαν καὶ οὐκ αἰσχύνεται.

Mit der durch den Wein verursachten Verkehrung des νοῦς in Form von seiner Abkehr „von der Wahrheit weg“ (V. 1) wird impliziert, dass er seinem Wesen nach eigentlich „auf die Wahrheit hin“ ausgerichtet ist bzw. sein sollte. Unbeschadet der problembehafteten Wendung τὰς ἡδονὰς τοῦ νοός¹⁰⁷ in V. 2a ist in V. 2b zu erkennen, dass der rechte Gebrauch des νοῦς ein dem Menschen eigenes Vermögen ist (τὴν δύναμιν τοῦ ἀνθρώπου), das hier durch die zwei externen Kräfte τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας und οἶνος dem Menschen abhandengekommen ist. Interessant ist der Gedanke in V. 3, wonach der νοῦς durch „schmutzige Gedanken“ beunruhigt bzw. aufgewühlt wird, was zur πορνεία verleitet. Die Frage, ob das logische Subjekt in V. 3b οἶνος oder doch τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας sei, sei dahingestellt, da sie für die Analyse des in den TestXII vorliegenden Verständnisses von νοῦς von untergeordneter Relevanz ist. Wichtiger ist hingegen zu konstatieren, dass Gedanken

¹⁰⁷ Warum die ἡδοναί dem νοῦς zugeordnet sind, bleibt rätselhaft.

– „schmutzig“ wohl deshalb, weil sie ihrerseits Folgen einer als unanständig gewerteten Reaktion auf Sinneseindrücke sind, was nicht eigens ausgeführt wird, aber mit der Vorstellung, dass Wein und der Geist der Unzucht den Menschen seines Vernunftvermögens berauben, zumindest implizit mitgedacht ist – auf den νοῦς einwirken und er deswegen wiederum einen eigenen Gedanken, nämlich εἰς πορνείαν, hervorbringt. Interessant ist die zirkuläre bzw. spiralförmige Dynamik: Der durch Wein bzw. den Geist der Unzucht um seine Kraft gebrachte νοῦς bringt aufgrund von äußeren Reizen „schmutzige Gedanken“ hervor, die ihn wiederum auf die πορνεία ansetzen, so dass es nur noch der physischen Anwesenheit bzw. Verfügbarkeit der Ursache für die Begierde bedarf,¹⁰⁸ damit die πορνεία ausgeführt wird.¹⁰⁹ Hier liegt zudem der einzige Beleg für διαλογισμός vor; in jedem Fall wird dies so zu verstehen sein, dass es das Subjekt selber ist, das diese „schmutzigen Gedanken“ hervorbringt, da διαλογισμοῖς nur sehr unwahrscheinlich auf die von außen kommenden Sinneseindrücke referiert. Doch wäre zu fragen, ob nicht mit ἐπιθυμία der Auslöser der „schmutzigen Gedanken“ gemeint ist und die oben beschriebene zirkuläre bzw. dialektische Struktur zum Tragen kommt. Diese Vermutung legt sich nahe, insofern es der Wein ist, der die ὀργή ἐπιθυμίας – wohl in den νοῦς – hineinwirft (vgl. ἐμβάλλει εἰς τὸν νοῦν τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, TestJud 14,8; auch hier ist οἶνος Subjekt). Da die ἐπιθυμία jedoch selber dem Subjekt angehört,¹¹⁰ kann nach wie vor von einer Spirale der sich realisierenden πορνεία, in die das Subjekt

¹⁰⁸ Die *TestXII* verwenden zudem den in der stoischen Philosophie auch als technischen Terminus bekannten Begriff φαντασία (TestRub 3,7; 5,7; so zumindest HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 95f.). Doch legt schon die Verknüpfung mit πλάνη in TestRub 3,7 die Vermutung nahe, dass der Verfasser der *TestXII* nicht den technischen und zunächst moralisch neutralen Gebrauch von φαντασία im Blick hat, sondern immer schon moralisch wertet, wenn er den Begriff einführt. Dies trifft auch auf TestRub 5,7 zu, wo die Vorstellung der Erscheinung der Wächter sowie des Begehrens der Frauen nach den φαντασίαι der Wächter dem Akt des Erscheinens eine ganz andere Qualität verleiht, die Bezugnahme auf den Mythos auch sonst recht forciert wirkt.

¹⁰⁹ Allerdings schillert der Begriff πορνεία auch: ist es ein abstrakter Begriff, der sowohl die Intention (bzw. das bloße „Fantasieren“) als auch den Vollzug einer sexuell immoralen Handlung umfasst? Wird immer *post factum* von einer als πορνεία zu bezeichnenden, ausgeführten Handlung auf einen mentalen Vorgang zurückgeschlossen, der dann ebenfalls als πορνεία bezeichnet wird, wird also der Gedanke selbst als πορνεία identifiziert?

¹¹⁰ Vgl. auch TestJud 13,2: καὶ μὴ πορεύεσθε ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν ὑμῶν μηδὲ ἐν ἐνθυμήσει διαβουλίῶν ὑμῶν, ἐν ὑπερηφανίᾳ καρδίας ὑμῶν, καὶ μὴ καυχᾶσθε ἐν ἔργοις ἰσχύος νεότητος ὑμῶν, ὅτι καίγε τοῦτο πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου. Scheinbar werden hier die eigenen Begierden (τῶν ἐπιθυμιῶν ὑμῶν) mit den Gedanken des eigenen διαβούλιον (ἐνθυμήσει διαβουλίῶν ὑμῶν) auf eine Ebene gestellt, was durch die nachgeschobene Qualifizierung ἐν ὑπερηφανίᾳ καρδίας ὑμῶν noch unterstrichen wird. Dies ist insofern interessant, als in TestRub 4,9 Josef als exemplum *par excellence* dargestellt wird, gerade weil: οὐκ ἔδέξατο τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐπιθυμίαν πονηράν. Ist die böse ἐπιθυμία eine externe Größe? So scheint es zumindest in TestJud 16,1, wird doch hier die ἐπιθυμία zu den vier bösen Geistern, die im Wein sind, gezählt. Doch damit relativiert sich diese Annahme auch schon, da hier die Verknüpfung mit einem Geist explizit vorliegt und ferner die negative Wirkmächtigkeit des Weins nicht automatisch zum Zuge kommt, also auf

geraten ist und die eine Eigendynamik entwickelt, die Rede sein. Wichtig ist noch festzustellen, dass durch die Abfolge der einzelnen Vorgänge bis hin zur vollzogenen πορνεία suggeriert wird, dass dem νοῦς auch mit Blick auf die durch den Körper auszuführende Tat eine initiiierende Funktion zukommt, er also das Primat über das σῶμα hat.

Mit der eigentümlichen Verknüpfung τὸ [πνεῦμα] τῆς συνέσεως τοῦ νοῦς (TestJud 20,2) wird dem νοῦς die σύνεσις zugeordnet – doch ist sie wohl kaum als eine weitere Entität innerhalb der Seele anzusehen.¹¹¹ Vielmehr wird mit σύνεσις ein Vermögen ausgedrückt, das der kognitiven Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit etc. (ἐπιστήμη, γνῶσις),¹¹² aber auch der handwerklichen Kunstfertigkeit (τέχνη) des Menschen dient (vgl. TestSeb 6,1). Da hier im Kontext jedoch mit dem Geist der Verirrung (τὸ [πνεῦμα] τῆς πλάνης) auch die Verkehrung der Vernunftseele mitgesetzt ist, der Geist der vernünftigen Einsicht jedoch mit seiner freien Inklinatation (οὐκ ἔαν θέλη κλῖναι) sowie die „Werke der Wahrheit sowie der Verirrung“ (τὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ τῆς πλάνης) auf den Menschen selber zu beziehen sind, scheinen die Geister hier keine externen Kräfte darzustellen, obwohl die Geister in TestJud 20,1 als Subjekt auftreten.

b) διάνοια

In den *TestXII* scheint der Begriff διάνοια semantisch nahe zu νοῦς und auch von seiner Funktionalität her mit diesem vergleichbar zu sein. Zunächst ist festzuhalten, dass er bei

ein Korrelat im Menschen angewiesen ist (mangelnde Scham und Gottesfurcht). So oder so finden sich für beide Deutungen Belege (ἐπιθυμία als ein dem menschlichen Subjekt eigenes emotionales Phänomen: TestRub 2,4; TestJud 13,2; TestAss 3,2; TestJos 3,10 u.ö.; ἐπιθυμία als eine von außen kommende Leidenschaft o.ä.: TestJud 14,1; möglicherweise in TestRub 6,4). Hier scheint jedoch mit οὐκ ἐδέξατο nicht primär das Empfangen von etwas, das von außen kommt, sondern vielmehr das Zulassen gemeint zu sein, was allerdings nicht mit dem sonstigen Sprachgebrauch von δέχεσθαι in den *TestXII* übereinstimmen würde (vgl. TestRub 6,10; TestJud 9,7; TestDan 6,9), doch entspricht dies der Vorstellung, dass die ἐπιθυμία einem Lebensprinzip zugeordnet ist (TestRub 2,4) und auch sonst der Mensch Subjekt von ἐπιθυμεῖν ist (TestRub 5,7; TestLev 13,4; TestIss 4,2; TestBen 10,1; vgl. aber TestDan 4,5).

¹¹¹ In dieser Genitivverbindung könnte τοῦ νοῦς auch einen *genitivus qualitatis* darstellen und somit den der σύνεσις eigenen Charakter bezeichnen: es handelt sich um eine vernünftige Einsicht – und sie muss es sein, damit sie auch der Wahrheit (bzw. dem Geist der Wahrheit, τὸ [πνεῦμα] τῆς ἀληθείας) entsprechen kann. Andererseits ist auch die Möglichkeit eines *genitivus subiectivus* nicht auszuschließen: die σύνεσις wird dem νοῦς zugeordnet, weil sie eine ihn auszeichnende Funktion hat: an ihr bzw. an rechten Einsatz der σύνεσις erweist sich, ob der νοῦς als νοῦς intakt ist (zu TestJud 20 s.o. III.2.1.2).

¹¹² Vgl. TestSim 4,8: der die ψυχή – sowohl in διαβούλιον als auch in διάνοια – aufwühlende τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου verhindert, dass die σύνεσις in den Menschen wirksam wird, ἐνεργεῖν.

der Beschreibung des Menschen zweimal zusammen mit den Begriffen ἔργον und λόγος in einer Dreier-Reihe vorkommt:

TestGad 6,1 ἀγαπῶντες ἀλλήλους ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ψυχῆς.

TestJos 10,4 πάντως γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἢ ἐν ἔργῳ ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν διανοίᾳ συνέχεται.

Damit scheint διάνοια hier repräsentativ für den gesamten Bereich des Psychischen zu stehen (dies wäre auch der Fall, wenn mit ψυχῆς in TestGad 6,1 eine Genitivverbindung zu allen drei Begriffen hergestellt werden soll) – und dort wohl v.a. für das kognitiv-intellektuelle Moment. So wird zu fragen sein, ob mit dem Übersetzungsäquivalent „Gesinnung“, das im Deutschen gern für διάνοια gebraucht wird, diese Extension von διάνοια adäquat erfasst wird.¹¹³

Da διάνοια schon beim ersten Vorkommen in TestRub 3,12 in einen Zusammenhang verwendet wird, in dem retrospektive über eine moralische Verfehlung reflektiert wird, ist davon auszugehen, dass der Begriff mit einer wesentlichen Bedeutung für die Paränese und somit auch für die ihr zugrundeliegenden Anthropologie versehen wird: διάνοια kommt eine zentrale Funktion für die kognitiv-moralische Kapazität des Menschen zu.

TestRub 3,10 μὴ προσέχετε ἐν ὄψει γυναικὸς μηδὲ ἰδιάζετε μετὰ θηλείας ὑπάνδρου μηδὲ περιεργάζεσθε πρᾶξιν γυναικῶν. 11 εἰ μὴ γὰρ εἶδον ἐγὼ Βάλλαν λουομένην ἐν σκεπεινῶ τόπῳ, οὐκ ἐνέπιπτον εἰς τὴν ἀνομίαν τὴν μεγάλην. 12 συλλαβοῦσα γὰρ ἡ διάνοιά μου τὴν γυναικείαν γύμνωσιν, οὐκ εἶασέ με ὑπνώσαι ἕως οὗ ἔπραξα τὸ βδέλυγμα. (...) 14 κἀγὼ

¹¹³ BECKER, *Testamente*, schwankt zwischen „Gesinnung“ und „Sinn“, was wohl auch wegen der Polyvalenz von „Sinn“ nicht ganz unproblematisch ist (so gibt er διάνοια in TestBen 3,2 [καὶ ἔστω ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ ἀγαθόν, ὡς καμὲ οἶδατε. ὁ ἔχων τὴν διάνοιαν ἀγαθὴν πάντα βλέπει ὀρθῶς] mit „Sinn“ und „Gesinnung“ wieder); ferner „Denken“ (so TestRub 3,12), „Erkenntnis“ (so TestRub 4,6) und zweimal „Herz“ (TestRub 5,6f., damit weist er das Verlangen bzw. die Begierde dem Herz zu; so auch 6,2); den Plural in TestRub 5,3 gibt er mit „Gedanken“ wieder. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, geben διάνοια je nach Kontext mit „mind“ oder – wenn im unmittelbaren Kontext νοῦς vorkommt und damit die Übersetzungsoption „mind“ bereits okkupiert ist – mit „understanding“ (so TestRub 4,6: αὕτη [= πορνεία] ἐστὶ πλανῶσα τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν; interessanterweise scheint dieses Prinzip nicht für TestSim 4,8 zu gelten, wo sowohl διαβούλιον als auch διάνοια mit „mind“ wiedergegeben werden) bzw. aufgrund einer bestimmten Wortverbindung mit „disposition (of the soul)“ (TestGad 6,1; für die Wiedergabe der Wortkombination διανοία ψυχῆς verwenden sie hier mit „disposition“ ein Übersetzungsäquivalent, das sonst διαβούλιον vorbehalten bleibt, vgl. z.B. τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς, TestJud 18,3; vgl. aber auch TestBen 6,5, wo διάθεσις mit „disposition“ wiedergegeben wird) wieder.

εἰσελθὼν καὶ ἰδὼν τὴν γύμνωσιν αὐτῆς ἔπραξα τὴν ἀσέβειαν, καὶ καταλιπὼν αὐτὴν κοιμωμένην ἐξῆλθον.

Aufschlussreich ist der Passus aus mehreren Gründen. Zunächst ist festzustellen, dass ἡ διάνοιά μου (V. 12a) als das Subjekt des Wahrnehmens/Aufnehmens (συλλαμβάνειν¹¹⁴) eines von außen kommenden Reizes bzw. Sinneseindrucks (τὴν γυναικίαν γύμνωσιν) identifiziert wird. Nun ist es die natürliche Lesart, dass ἡ διάνοιά μου auch in V. 12b das Subjekt bildet, da kein Subjektswechsel indiziert wird.¹¹⁵ Somit ist es die durch einen Sinneseindruck erregte διάνοια, die nicht mehr ruht, bis jene Handlung ausgeführt wird (ἔπραξα V. 12, 14), die sich die διάνοια zum Ziel gesetzt hat und die das durch die so aufgewühlte διάνοια verursachte Verlangen stillt. Dieser Aspekt wird in TestRub 5,6f. akzentuiert, wo von der Empfängnis einer Tat ([οἱ ἐγρήγοροι] συνέλαβον τῇ διανοίᾳ τὴν πρᾶξιν, V. 6) und nicht eines Sinneseindrucks die Rede ist sowie das Begehren der διάνοια zugeordnet wird (κάκεῖναι [= αἱ γυναῖκες] ἐπιθυμοῦσαι τῇ διανοίᾳ τὰς φαντασίας αὐτῶν, V. 7). Die διάνοια erscheint also zum einen als eine kognitive sowie voluntative, zum anderen aber auch als eine begehrende Größe, der folgende Funktion zugeschrieben werden: das Aufnehmen bzw. Verarbeiten von Sinneswahrnehmungen, das Setzen von Zielen, das Begehren eines Zieles sowie das Antreiben zu einer Handlung zur Erlangung eines Zieles. Aufgrund des in 3,12 zweimal mit διάνοια verknüpften Personalpronomens darf es zudem als wahrscheinlich gelten, dass mit διάνοια das Zentrum des Individuums

¹¹⁴ Die primäre Bedeutung bzw. die Bedeutung der häufigeren Verwendung von συλλαμβάνειν in den *TestXII* ist „empfangen“ im Sinne von „schwanger werden“ (TestLev 2,1; 11,2; TestJud 12,4, TestIss 1,15; TestBen 1,4; wohl auch in TestLev 17,3); vgl. KIRCHHOFF, *Testamente*, 478. Im Englischen lässt sich diese Doppeldeutigkeit recht gut mit „conceive“ wiedergeben, vgl. LOADER, *Philo*, 387. Ob hier wegen des Kontextes (mit Fokus auf πορνεία) bewusst συλλαμβάνειν in seiner Doppeldeutigkeit gewählt wurde, lässt sich nicht klären. Doch scheint hier Schwangerschaft etc. keine Rolle zu spielen – im Gegensatz zu TestRub 5,6f. (V. 6fin: συνέλαβον τῇ διανοίᾳ τὴν πρᾶξιν). Bezeichnenderweise ist es hier die πρᾶξις, die empfangen wird. Mit dem Ausdruck wird also das Planen eines bestimmten Handelns bzw. dessen Zielsetzung beschrieben. Vgl. zu dieser Verwendung von συλλαμβάνειν auch noch TestBen 7,2: πρῶτον συλλαμβάνει ἡ διάνοια διὰ τοῦ Βελιάρ (Objekt wird wohl jedes einzelne der ἐπτὰ κακά bzw. die Vorstellung davon sein).

¹¹⁵ Allenfalls wäre es möglich, dass τὴν γυναικίαν γύμνωσιν aus V. 12a aufgenommen wird und als logisches Subjekt fungiert, doch dagegen spricht καὶ ἰδὼν τὴν γύμνωσιν αὐτῆς, V. 14. Somit ist es nicht der Sinneseindruck selbst, der Macht über das Individuum ausübt, sondern die durch den Sinneseindruck stimulierte διάνοια, die insofern als in sich verkehrt zu bezeichnen ist, als sie sich aufgrund des Sinneseindrucks ein falsches Ziel setzt und keine Ruhe gibt, bis dieses erreicht ist.

gemeint ist (damit scheint *διάνοια* in bestimmten Kontexten *ψυχή*, *καρδία*, *νοῦς* und *διαβούλιον* ersetzen zu können).

Wäre somit das Wesen der *διάνοια* beschrieben, so ist nun zu fragen, wie es sich mit ihrer Autonomie verhält, zumal bereits der Verweis auf die *γύμνωσις* zur Identifikation eines Auslösers eines psychischen Prozesses dient und es somit naheliegt, dass die *διάνοια* als Zentrum der kognitiv-moralischen Funktion des Menschen auch externen Reizen und Einflüssen ausgesetzt ist und sich den so freigesetzten Impulsen ungehindert hingeben bzw. sogar zum Motor hinter dem Drang zur Ausführung dieser Impulse werden kann. Dass etwas innerhalb des menschlichen Subjekts über die „bloße“ Sinneswahrnehmung hinausgeht und diese bis zu einem gewissen Grade steuern kann, geht aus V. 10 hervor, wenn Ruben seine Söhne ermahnt, sie sollen nicht Acht geben auf den Anblick einer Frau: *μη προσέχετε ἐν ὄψει γυναικός*. Da dies jedoch mit der Mahnung *μηδὲ περιεργάζεσθε πρᾶξιν γυναικῶν* in Verbindung steht, also ein Zusammenhang zwischen Sinneseindruck und ein Handeln (*περιεργάζεσθαι* „sich beschäftigen“) hergestellt wird, muss es eine Steuerungsinstanz geben, die hinter der Sinneswahrnehmung steht bzw. der Handlung vorausgeht – in diesem Kontext wohl die *διάνοια*. Andererseits ist festzustellen, dass die fehlgeleitete Steuerungsinstanz zur Verfehlung der Person führen kann. Fehlgeleitet wird die *διάνοια* von äußeren Einflüssen, die eine Eigenwirksamkeit entwickeln, der sich die *διάνοια* nur schwer widersetzen kann. Ein ähnlicher Gedanke geht auch aus TestSim 3,1f. hervor, wo von der Dominanz des Neides (*φθόνος*, s.u. 3.2.2) über die *διάνοια* in Form von Beherrschung durch Geister die Rede ist.

TestSim 3,1 Καὶ νῦν, τέκνα μου, φυλάξασθε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῆς πλάνης καὶ τοῦ φθόνου. 2 καὶ γὰρ ὁ φθόνος κυριεύει πάσης τῆς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἀφήσιν αὐτὸν οὔτε φαγεῖν οὔτε πιεῖν οὔτε ποιῆσαι τι ἀγαθόν.

Es fällt auf, dass hier die „ganze *διάνοια*“ bzw. „jede *διάνοια*“ des Menschen vom Neid beherrscht wird. Das eine Mehrzahl implizierende *πᾶς* scheint dadurch motiviert zu sein,¹¹⁶ dass der Neid (bzw. der Geist des Neides), da er die Herrschaft über die *διάνοια* an sich

¹¹⁶ Im Plural begegnet *διάνοια* in TestRub 5,3 (*αἱ γυναῖκες ἡττωνται τῷ πνεύματι τῆς πορνείας ὑπὲρ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐν καρδίᾳ μηχανῶνται κατὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τῆς κοσμήσεως πλανῶσιν αὐτῶν πρῶτον τὰς διανοίας, καὶ διὰ τοῦ βλέμματος τὸν ἰὸν ἐνσπείρουσι, καὶ τότε τῷ ἔργῳ αἰχμαλωτίζουσιν*), doch scheint hier der Plural durch *κατὰ τῶν ἀνθρώπων* motiviert zu sein, hier also mit (*αὐτῶν*) τὰς διανοίας die *διάνοια* aller Männer in ihrer Gesamtheit gemeint ist.

gerissen hat, auch jede individuelle Ausrichtung, also die gesamte Intentionalität der *διάνοια* usurpiert hat, so dass er nicht zulässt, dass der Mensch etwas isst, trinkt oder etwas Gutes tut, womit exemplarisch lediglich drei der potentiellen Ziele genannt sind, auf die sich der Mensch in seiner *διάνοια* prinzipiell ausrichten kann. Dieser Zustand der usurpierten Handlungsfähigkeit kann nur durch die wahre Gottesfurcht behoben werden (ὅτι ἡ λύσις τοῦ φθόνου διὰ φόβου θεοῦ γίνεται, TestSim 3,4); dann wird der eigentliche (von Gott vorherbestimmte?) Zustand der *διάνοια* wiederhergestellt. Interessant ist hier, dass der Entschluss zur Gottesfurcht ohne jeglichen Rekurs auf eine mentale Kapazität des Menschen beschrieben wird. Vielmehr ist es der Mensch als solcher (nämlich in seiner Unbestimmtheit, *τις*), der sich zu Gott flüchtet und so von dem bösen Geist befreit wird (TestSim 3,5): ἐάν τις ἐπὶ κύριον καταφύγη, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ’ αὐτοῦ, καὶ γίνεται ἡ *διάνοια* κούφη. Was bewirkt also diesen Entschluss sowie die Hinwendung zur Gottesfurcht, wenn doch die *διάνοια* als die Instanz der Zielsetzung und damit auch der Entscheidung identifiziert wird?

Die sich hier aufdrängende Frage ist überhaupt für das Verständnis des Begriffs in den *TestXII* signifikant, ist doch in der Ermahnung insbesondere der beiden rahmenden Testamente vom „Reinhalten bzw. Reinigen der *διάνοια*“ die Rede (TestRub 6,1.2; TestBen 6,7; 8,2; vgl. auch „eine gute *διάνοια* haben“ bzw. „die *διάνοια* gut halten“, TestBen 3,2; 5,1). Was ist das Subjekt, das hinter dem Entschluss zum Reinhalten bzw. Reinigen der *διάνοια* steht und dafür sorgt, dass dies auch realisiert wird?

Überträgt man eine andere Begriffssprache in die *TestXII*, so hat man aufgrund der Ausführungen zur *διάνοια* bislang den Eindruck gehabt, es werde mit *διάνοια* eine dem stoischen Hegemonikon (τὸ ἡγεμονικόν) vergleichbare Funktion bzw. Instanz innerhalb der *ψυχή* bezeichnet.

Die einfachste Lösung dieses Problems besteht darin, der *διάνοια* ein selbstreflexives Vermögen zuzuschreiben, das zunächst nur potentiell, mit dem Entschluss zur Hinwendung zu Gott hin aber auch aktualisiert vorhanden ist. Dem narrativen Gerüst der *TestXII* würde dies insofern entsprechen, als die Mahnung zur reinen *διάνοια* bei Ruben rückblickend auf sein Vergehen – ermöglicht durch die in Reue und Buße erlangte Einsicht – erfolgt, damit aber schon allgemein ausgerichtet ist, während im TestBen mit seiner primären Ausrichtung am vorbildhaften Charakter Josephs ein weiteres zentrales Motiv der *TestXII* mit der spezifischen Paränese mit Hinblick auf die *διάνοια* aufgegriffen wird.

c) διαβούλιον

Ein weiterer zentraler Begriff, der das intellektuell-abwägende sowie wählende Moment der ψυχή kennzeichnet, ist διαβούλιον. Da er recht häufig und in diversen Kontexten begegnet, ist der semantische Gehalt des Begriffs zunächst in seinen verschiedenen Kontexten zu erfassen, damit den diversen Verwendungsweisen von διαβούλιον signifikante Aspekte abgewonnen und somit seine Funktion für die Aussagen über den Menschen in den *TestXII* rekonstruiert werden kann. Ein für das Verständnis von διαβούλιον zentraler Text ist TestAss 1,3–9:

TestAss 1,3 δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ δύο διαβούλια καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τρόπους καὶ δύο τέλη. 4 διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσὶν, ἔν κατέναντι τοῦ ἑνός. 5 ὁδοὶ δύο, καλοῦ καὶ κακοῦ· ἐν οἷς εἰσι τὰ δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν διακρίνοντα αὐτάς. 6 ἐὰν οὖν ἡ ψυχή θέλῃ ἐν καλῷ, πᾶσα πράξις αὐτῆς ἐστὶν ἐν δικαιοσύνῃ, κἂν ἀμάρτη, εὐθὺς μετανοεῖ. 7 δίκαια γὰρ λογιζόμενος καὶ ἀπορρίπτων τὴν πονηρίαν ἀνατρέπει εὐθὺς τὸ κακὸν καὶ ἐκριζοῖ τὴν ἀμαρτίαν. 8 ἐὰν δὲ ἐν πονηρῷ κλίνη τὸ διαβούλιον, πᾶσα πράξις αὐτῆς ἐστὶν ἐν πονηρίᾳ, καὶ ἀπωθούμενος τὸ ἀγαθὸν προσλαμβάνει τὸ κακὸν καὶ κυριευθεὶς ὑπὸ τοῦ Βελιάρ, κἂν ἀγαθὸν πράξῃ, ἐν πονηρίᾳ αὐτὸ μεταστρέφει. 9 ὅταν γὰρ ἐνάρξηται ὡς ἀγαθὸν ποιῶν, τὸ τέλος τῆς πράξεως αὐτοῦ εἰς κακὸν ποιεῖν ἀνελαύνει· ἐπειδὴ ὁ θησαυρὸς τοῦ διαβουλίου ἰοῦ πονηροῦ πνεύματος¹¹⁷ πεπλήρωται.

Die ὁδοὶ δύο haben Anlass dazu gegeben, in diesem Text einen Beleg für eine Zwei-Weg-Lehre in den *TestXII* zu sehen. Wichtiger für die Rekonstruktion des Verständnisses von διαβούλιον ist jedoch der Sachverhalt, dass hier διαβούλιον im Plural vorkommt – und dazu in bipolarem Kontext.¹¹⁸ Interessant ist, wie die zwei διαβούλια den zwei Wegen zugeordnet werden, die in ihrer Bipolarität (ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός) alles strukturieren (V. 4) und als gut und böse/schlecht qualifiziert werden (V. 5): zum einen sind die beiden διαβούλια Gut und Böse zugeordnet, zum anderen befinden sie sich in der Brust und

¹¹⁷ Textkritisch schwierig, vgl. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 342. Zum Ausdruck des mit Gift Gefülltwerdens vgl. TestGad 5,1: ἰοῦ διαβολικοῦ τὴν καρδίαν πληροῖ (Subjekt: τὸ μῖσος).

¹¹⁸ Im Plural noch in TestJud 13,2; TestIss 4,5; 6,2.

unterscheiden die beiden Wege des Guten wie des Bösen/Schlechten.¹¹⁹ Dabei wird man sich hier das Bild so vorzustellen haben, dass jeweils ein διαβούλιον auf den ihm korrespondierenden Weg ausgerichtet ist, dass beide διαβούλια aber gemeinsam die Funktion ausüben, die beiden Wege zu unterscheiden. Dieser Gedanke wird jedoch in den folgenden Sätzen nicht weiter ausgeführt, vielmehr wird das Bild verlassen, da hier nur die Bipolarität von Gut und Böse/Schlecht aufrechterhalten wird, nicht aber die bipolare Struktur der beiden διαβούλια. Besonders auffällig ist, dass der ψυχή in V. 6 ein voluntativ-wählendes Moment zugeschrieben wird, während in V. 8 diese Funktion dem διαβούλιον zuzukommen scheint.

Doch auch hier stellt die unzureichende Deixis ein Problem dar: Zunächst ist nicht ersichtlich, was das Subjekt der in V. 7 unvermittelt eingeführten Partizipien λογιζόμενος und ἀπορρίπτων sowie damit auch der finiten Verben sein könnte. Andererseits überrascht in der Apodosis in V. 8b (πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς ἐστὶν ἐν πονηρίᾳ) das feminine Pronomen. Da hier aber eine Parallele zu V. 6b (πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς ἐστὶν ἐν δικαιοσύνῃ) vorliegt, muss sich αὐτῆς auf ψυχή in V. 6a beziehen und könnte womöglich auch das Subjekt der Protasis in V. 8a bilden.¹²⁰ Dann muss es dort heißen, dass die ψυχή transitiv bzw. kausativ das διαβούλιον zum Bösen neigen lässt. Liegt damit etwa ein dem oben zur διάνοια ausgeführten Problem einer Meta- bzw. einer übergeordneten Instanz analoger Gedanke vor? Doch scheint dies angesichts der Schwierigkeit, dass mit dem allgemeineren Begriff der ψυχή eine Meta-Instanz zum spezifischeren διαβούλιον vorliegen soll, was zwar nicht undenkbar, aber unwahrscheinlich ist, sowie der dafür notwendigen transitiven Verwendung von κλίνειν,¹²¹ problematisch. Alternativ müsste also der syntaktische Bruch in V. 8 damit wegerklärt werden, dass aufgrund der Parallelität von V. 6ab und V. 8ab die Aussage in sachlicher Hinsicht ohne große Schwierigkeiten zu verstehen gewesen sei. Die Probleme, die beide Lesarten je für sich haben, sind gegeneinander abzuwägen. Interessant ist ferner auch das Bild, das in der Begründung in V. 9 dargeboten wird: ὁ θεσαυρὸς τοῦ διαβουλίου ἰοῦ πονηροῦ πνεύματος πεπλήρωται.

¹¹⁹ Man wird ἐν οἷς auf die Alternative καλόν/κακόν zu beziehen haben. So ist der Sinn des relativischen Satzanschlusses wohl am ehesten mit „hinsichtlich dieser [beiden]“ wiederzugeben. αὐτάς wird sich dann – aufgrund des unverwechselbaren Genus – wieder auf die ὁδοὶ δύο beziehen.

¹²⁰ So die Lösung bei HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 342: „But if it (the soul) turns the disposition to evil.“ Trotz der hier vorgenommenen Unterscheidung zwischen ψυχή und διαβούλιον habe der Verfasser kein Interesse an „psychological distinctions“ (344).

¹²¹ So hat κλίνειν in TestJud 20,2, wo ebenfalls zwischen zwei Möglichkeiten gewählt werden soll, intransitive Bedeutung.

Nun mag das Übersetzungsäquivalent „Disposition“ im Falle von TestAss 1,3–9 für διαβούλιον naheliegen.¹²² Doch damit übersieht man die sehr viel komplexere Funktion, die διαβούλιον in anderen Zusammenhängen hat. Auch scheint „Disposition“ ein sehr weiter und offener Begriff zu sein. Da in den TestXII διαβούλιον aber auch als eine moralische Instanz erscheinen kann und dabei selbst zum Agens wird, ist eine Zustandsbeschreibung – und Disposition ist letztendlich nichts anderes als eine Beschreibung eines Aggregatzustandes bzw. einer Verdichtung von veranlagten Tendenzen – ungeeignet, die semantische und begriffliche Komplexität von διαβούλιον adäquat zu erfassen.¹²³

2.2 Der Mensch als soziales Wesen

Auch die gesellschaftlichen Strukturen werden als Bestandteil der Schöpfungsordnung angesehen, weshalb die gesellschaftliche Einbindung etc. dem Menschen auch als wesentlich zugeschrieben wird. Die um die Söhne Jakobs kreisenden Erzählungen der Genesis können als Paradigmen für menschliche Erfahrung in ihrer elementaren sozialen Dimension, der Familie, gelesen werden. In den hier erzählten Konflikten sowie den ihnen zugeordneten Lösungen spiegelt sich, wie man vom Menschen in seinem sozialen Gefüge gedacht hat, was am Verhalten der Brüder Joseph gegenüber exemplifiziert wird, und dies wird von den TestXII übernommen. Denn die anhand der biographischen Rückblicke einzelner Patriarchen dargestellten zentralen Laster sind solche, die das Zusammenleben erschweren und sogar das Potential haben, die Basiseinheit für jede Art von Gemeinschaft, nämlich die Familie (oder den Sippenverband¹²⁴), zu zerstören (sexuelle Vergehen, Neid,

¹²² So v.a. HOLLANDER/DE JONGE, *Commentary*, 339: „It should be stressed that the author speaking about two διαβούλια does not intend to say that there are ‚zwei Seelen in einer Brust‘. Every person has one διαβούλιον which has two options and is, after the choice has been made, either good or bad. ... Also in other places in the Testaments where διαβούλιον is used it denotes the centre of the personality, the will where actions find their origin (...) It seems best, therefore, not to translate it as ‚inclination‘ but as ‚disposition‘ in the sense of ‚the predominant or prevailing tendency of one’s spirit‘.“

¹²³ In eigentümlichen Wortverbindungen begegnet διαβούλιον in TestRub 4,5–11 (hier besonders V. 9: καὶ οὐκ ἐδέξατο τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐπιθυμίαν πονηράν); TestJud 13,2 (καὶ μὴ πορεύεσθε ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν ὑμῶν μηδὲ ἐν ἐνθυμήσει διαβουλιῶν ὑμῶν [pl.!]); 13,8 (καὶ ἀνταπέδωκέ μοι κύριος κατὰ τὸ διαβούλιον τῆς καρδίας μου); 18,3 (τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς (vgl. τῆς ψυχῆς τὸ διαβούλιον, TestJos 2,6).

¹²⁴ Die zwölf Söhne Jakobs, der in den TestXII der Namensänderung in Gen 32 entsprechend an einigen Stellen „Israel“ genannt wird (TestLev 14,2; vgl. aber auch TestJud 21,5f., wo zunächst die „Söhne Israels“ erwähnt werden, Juda aber verheißt wird, „König in Jakob“ zu werden; vgl. ferner τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ, TestSim 7,2; TestLev 5,6f.; παντὶ σπέρματι Ἰσραήλ, TestLev 4,3), als die Stammesväter repräsentieren

Wut, Lüge, Hass).¹²⁵ Vielmehr noch: unbeschadet der Fokussierung der *TestXII* auf das Individuum und die darin zu verortenden psychischen Phänomene wird in den *TestXII* eine Gemeinschaft von mehreren Individuen vorausgesetzt, da einzelne Laster zu ihrer Aktualisierung ein menschliches Gegenüber vonnöten haben. Dies trifft auch auf einige der zentralen Tugenden zu (Bruder- bzw. Nächstenliebe, Mitleid). Mit anderen Worten: die Ethik der *TestXII* ist eine dezidiert auf die Gemeinschaft ausgerichtete und diese erhaltende Ethik, da sie den Menschen einem aus mehreren Individuen bestehenden Kollektiv zuordnet und diesen daher immer als auf ein menschliches Gegenüber ausgerichtetes und zugleich darauf angewiesenes Wesen zeichnet.¹²⁶ Versteht man alle Tugenden – und zwar auch scheinbar auf das Individuum abgerichtete Tugenden wie Aufrichtigkeit/Integrität (ἀπλότης, εὐθύτης), Selbstbeherrschung/Besonnenheit bzw. Enthaltensamkeit/Keuschheit (σωφροσύνη, ἐγκράτεια) – und Laster unter der Prägung des Wohls der Gemeinschaft, so wird auch ersichtlich, warum in den *TestXII* dem Liebesgebot eine so zentrale Rolle zukommt. Die diversen Tugenden sind also eine Funktion der ethischen Unterweisung für das gelingende Gemeinschaftsleben.

Aber auch die eschatologischen Zukunftsweissagungen lassen sich so gut verstehen und erscheinen so als mit der Paränese konsistent: Das Gemeinwohl Israels und damit das eschatologische Heil wird davon abhängig gemacht, ob man sich als Individuum für das Heil und die ihm zu- und untergeordneten Tugenden als Ausführungsformen des Gotteswillens entscheidet oder sich zu den Lastern hinreißen lässt, die die Verkehrung alles Guten darstellen, somit das Gemeinwohl gefährden und letztendlich zum Unheil führen. Es ist charakteristisch, dass sich dies oftmals an dem Verhalten gegenüber Levi und Juda etc. bewähren muss, also eine konsequent soziale Dimension enthält. Dies korreliert mit der allgemeinen Lebenserfahrung der Patriarchen, die nicht aus-

dabei das Volk Israel und damit die Heilsgemeinschaft, zu der sich die Verfasser der *TestXII* bekennen bzw. mit der sie sich und ihre Leser identifizieren.

¹²⁵ Vgl. insbesondere *TestSeb* 8,5f., wo das Auseinanderdrängen der Einheit sowie die Zerstreung der Verwandtschaft als Folge von Verhaltensformen, die der gegenseitigen Bruderliebe entgegenstehen, thematisiert werden.

¹²⁶ Verortet man die *TestXII* in der hellenistischen Diaspora (s.o. I.1. sowie Anm. 15), wäre danach zu fragen, ob in den paränetischen Unterweisungen bereits gewisse Erfahrungen verarbeitet sind, die typisch für die Diasporaexistenz waren, und also die Tugenden, die hier angepriesen werden, als notwendig – und umgekehrt die Laster, die es zu vermeiden gilt, als destruktiv – für das Gemeinwohl der Gemeinde (sowohl in Abgrenzung zu als auch in Koexistenz mit der heidnischen Umwelt) angesehen wurden, wenngleich an der Erkenntnis, dass sich die spezifische Entstehungssituation der *TestXII* und die sie bedingenden konkreten Erfahrungen anhand der Ethik nicht identifizieren lassen, weiterhin festzuhalten sein wird.

schließlich, aber doch in wesentlichem Maße an ihrem Verhalten gegenüber Joseph sich messen lassen müssen. Dies nimmt insofern eine gewisse Brisanz an, als das Verhalten einiger Brüder gegenüber Joseph in keiner Weise in einem angemessenen Verhältnis steht zu dem, wie sich Joseph ihnen gegenüber trotz seiner Position in Ägypten (und später nach dem Tode Jakobs, vgl. TestJos 17) und der damit verbundenen Möglichkeit, sich zu revanchieren, verhalten hat: in seiner Demut und Güte trug er seinen Brüdern ihre Missetat nicht nach, sondern liebte und beschenkte sie (TestSim 4,4–6), wie er auch ihre Söhne wie die eigenen behandelte (TestJos 17,7).¹²⁷ Somit eignet sich Joseph zum Exemplum *par excellence* und wird auch als solches präsentiert (vgl. v.a. TestBen) – prägnant sowie mit direktem Hinweis an die Söhne (καθὼς εἶδετε ἐν αὐτῷ) von Simeon:

TestSim 4,4 Ἰωσήφ δὲ ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἔχων πνεῦμα θεοῦ ἐν ἑαυτῷ, εὖσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων, οὐκ ἐμνησικακήσέ μοι, ἀλλὰ καὶ ἠγάπησέ με, ὡς τοὺς ἄλλους ἀδελφούς. 5 φυλάξασθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ παντὸς ζήλου καὶ φθόνου, καὶ πορεύεσθε ἐν ἀπλότῃ ψυχῇ καὶ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ, ἐννοοῦντες τὸν πατράδελφον ὑμῶν, ἵνα δῶῃ καὶ ὑμῖν ὁ θεὸς χάριν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, καθὼς εἶδετε ἐν αὐτῷ.

So ist es auch Joseph, der diese Form der Eintracht glaubwürdig zu „predigen“ vermag, die den Gemeinschaftssinn der *TestXII* auf den Punkt bringt und damit die soziale Dimension ihrer Paränese unterstreicht, wenn er die brüderliche Eintracht in Beziehung zur inneren Disposition bringt und als Gott wohlgefällig ausweist:

TestJos 17,2 καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καὶ ἐν μακροθυμίᾳ συγκρύπτετε ἀλλήλων τὰ ἐλαττώματα. 3 τέρπεται γὰρ ὁ θεὸς ἐπὶ ὁμονοίᾳ ἀδελφῶν καὶ ἐπὶ προαιρέσει καρδίας εὐδοκίμουσης εἰς ἀγάπην.

Mit der wiederholten Verwendung des Rezipropronomens (ἀλλήλους, ἀλλήλων) in Parataxis mit der brüderlichen Eintracht (ὁμονοία ἀδελφῶν) sowie der Rahmung der beiden Sätze durch ἀγαπᾶν und ἀγάπη wird zudem verdeutlicht, worin diese besteht: Es ist das reziproke Verhältnis des Einander-Liebens sowie des Füreinander-Sorgens, das sich gerade im Falle von Verfehlungen zu

¹²⁷ Interessant ist hier die unterschiedliche Wahrnehmung beider Parteien. Wenn Joseph in TestJos 17,1 darauf aufmerksam macht, dass er seine Brüder nicht als diejenigen identifiziert hat, die ihn verkauft haben, sie also nicht verraten hat, um sie nicht zu beschämen (vgl. die in TestJos geschilderten Ereignisse in Ägypten; vgl. auch den Sachverhalt, dass hier seine noble Intention das wiederholte Lügen aussticht, vgl. TestAss 4), hat gerade seine Haltung gegenüber seinen Brüdern eben diesen Effekt, wie zumindest aus dem Rückblick Simeons ersichtlich wird (TestSim 4). Doch wird hier zwischen Intention und Effekt zu unterscheiden sein, zumal Simeons Rückblick in erster Linie ein Bekenntnis seiner Schuld ist und seine Scham daher von seinem Schuldbewusstsein zeugt.

bewähren hat. Diese zwischenmenschliche und daher soziale Reziprozität scheint auch in Kontexten, wo davon die Rede ist, dass der Gottesfürchtige von seinen Mitmenschen gelobt und geehrt wird, vorausgesetzt zu werden (TestLev 13,3; TestBen 4,4; vgl. auch *e contrario* TestGad 3,2), wobei hier wiederum impliziert wird, dass die Ehrerweisung bzw. das Lob nur dann aufrichtig ist, wenn sie aus identischer Gesinnung heraus erfolgt, also von Menschen, die das Ehrens- bzw. Lobenswerte richtig erkannt haben und qua ihres Erkenntnisvermögens als tugendhaft zu gelten haben, ausgedrückt wird (vgl. TestDan 4,3).¹²⁸

Es ist also festzuhalten, dass die *TestXII* schon von ihrer Ausrichtung und ihrem Interesse her den Menschen als soziales Wesen im Blick haben; davon leiten sie ihre Ethik ab, die das Ziel hat, das Gemeinwohl zu fördern und damit das Heil für die eigene Gemeinschaft zu erhalten; diesem Ziel werden die einzelnen paränetischen Unterweisungen mit ihrer jeweiligen Fokussierung auf ein bestimmtes Laster respektive eine bestimmte Tugend zu- und untergeordnet.¹²⁹

¹²⁸ Vgl. ferner das Negativbeispiel der Ägypterin in TestJos 4,1f., die aus unlauterer Gesinnung Joseph lobt, um ihm zu schmeicheln und zu verführen bzw. um ihren Mann zu täuschen, TestJos 4,1f.

¹²⁹ Somit haben jene Ausleger, die dem Liebesgebot eine herausragende Stellung in der Ethik der *TestXII* zuschreiben, insofern Recht, als es mehr als alle anderen Ermahnungen von seiner Intention her eindeutig auf einen interpersonalen Zusammenhang und damit einen gemeinschaftlichen Kontext hinweist und auf andere Personen ausgerichtet ist. Dabei scheint die Ausrichtung auf die Reziprozität, wie sie etwa in der „Goldenen Regel“ zum Ausdruck kommt (vgl. Mt 7,12), schon immer vorausgesetzt zu werden, wird doch den Brüdern Josephs angekreidet, dass ihr Verhalten Joseph gegenüber, gemessen daran, wie dieser die *φιλαδελφία* praktiziert hat (vgl. TestSim 4; TestJos 17; der Begriff selber fehlt, doch findet sich sein Antonym *μισαδελφία* in TestBen 7,5; 8,1), gänzlich inadäquat gewesen sei. Bezeichnenderweise fehlt in den *TestXII* eine den Aussagen des Neuen Testaments vergleichbare theologische Zuspitzung (vgl. etwa Röm 13,8–10; Gal 5,14; Mk 12,28–34Par; 1Joh 4,7–21). Möglicherweise bedarf es keiner expliziten Zuspitzung, wird sie doch durch die Charakterisierung Josephs die *φιλαδελφία* bis zum Verzicht auf den eigenen Vorteil narrativ entfaltet. Zu den atl. Vorgaben des Liebesgebotes vgl. A. MOENIKES, Art. Liebe/Liebesgebot (AT), *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24991/>, 2012; abgerufen am 28.02.2014).

3. Laster und Tugenden: Die Ethik der *TestXII*

3.1 Der Mensch als handelndes Subjekt: Die Ziele menschlichen Handelns gemäß der Wesensbestimmung des Menschen

Die Wesensbestimmung des Menschen – und damit verbunden das Ziel seines Lebens in all seinen Dimensionen – gründet sich in seiner Existenz als Geschöpf Gottes: Er ist zum Gehorsam gegen den Willen Gottes bestimmt, also zu Gottesfurcht sowie Befolgung der konkreten Bekundungen des göttlichen Willens, wie dieser in den Geboten Gottes, aber auch in den Reden der Väter zum Ausdruck kommt. Diese zunächst formale Bestimmung ist zu konkretisieren – und zwar anhand des Kontrastes zwischen zentralen Tugenden und Lastern.

3.1.1 Zentrale Tugenden

Im Fokus der ethischen Unterweisung der *TestXII* stehen einzelne Tugenden wie etwa ἀγάπη, ἀγαθότης/ἀγαθοσύνη, εὐθύτης, ἀπλότης, εὐσπλαγχνία/ἔλεος/συμπάθεια, σωφροσύνη etc., wobei sie ihr jeweils spezifisches Profil zumeist erst durch Kontrastierung zu den korrespondierenden Lastern erhalten. Daher ist notwendigerweise auf die Laster einzugehen, wenn die Tugenden beschrieben werden sollen.

Es mag zwar zunächst kontra-intuitiv erscheinen, wenn bei der Erörterung der *Tugendethik* der *TestXII* den individuellen Tugenden nicht genügend Raum gewährt wird. Doch scheint die bisherige Analyse der mentalen Kapazitäten diese Strategie insofern zu rechtfertigen, als zum einen eine Tugend immer als Gegenstück zu einem bestimmten Laster eingeführt wird, zum anderen die Beschreibung der kognitiv-moralischen Vorgänge sich meistens auf den durch Affekte oder böse Geister verursachten lasterhaften Zustand der Person beschränkt (Ausnahmen sind *TestIss* mit seiner Abhandlung über die ἀπλότης, *TestAss* mit seinen Ausführungen zu den zwei Wegen sowie der Doppelgesichtigkeit und nicht zuletzt *TestBen* mit seiner Abhandlung über den ἀγαθὸς ἄνθρωπος/άνήρ bzw. die ἀγαθὴ διάνοια). Auch ist den „Anpreisungen“ der einzelnen Tugenden gemein, dass die Tugenden erst durch die Paränese (bzw. im Falle der Patriarchen, die sich etwas zuschulden kommen lassen haben, rückblickend) als solche erkannt und gewürdigt werden können, der Ausrichtung auf eine bestimmte Tugend also ein Erkenntnisprozess vorausgeht.

3.2 Der Mensch als handelndes Subjekt: Die Verfehlung der Wesensbestimmung des Menschen und ihre Ursachen

3.2.1 „Sünde“: „Abfallen“, „Verirrung“ sowie „Verkehrung“

Dass ἄγνοια als das grundlegende Übel bzw. die Basis für alle weiteren Übel und Laster identifiziert werden und somit den prinzipiell defizitären Zustand des Menschen hinsichtlich seiner Wesensbestimmung verkörpern kann,¹³⁰ wurde bereits anhand TestRub 2,9 aufgezeigt. Diese verfehlte Existenzweise kann auch mit Wörtern wie Abfallen oder Sich-abwenden vom Gesetz/Willen Gottes (ἀφιστάναι/ἀφίστασθαι, TestSeb 9,5; TestDan 5,4f.; TestNaph 4,1; vgl. auch TestGad 8,2; ferner TestJos 4,5; ähnlich TestBen 5,1)¹³¹ sowie Ver- bzw. Abirren etc. (πλάνη, TestJud 14,1; 19,1; sonst meistens in Genitivverbindung mit πνεῦμα; πλανᾶν, aktiv mit verführendem Subjekt, so die πορνεία, TestRub 4,6; Frauen, TestRub 5,3; der Wein, TestJud 14,5; im Med. bzw. Pass., TestJud 17,1; TestGad 3,1; TestAss 5,4; TestJos 1,3)¹³² bezeichnet werden. Mit dem Begriff der Verirrung wird zudem das epi-

¹³⁰ Vgl. W. SCHMITHALS, Art. ἀγνοέω κτλ., *EWNT I* (21992), 49–51, hier 49f.: „Auf dem Hintergrund griech., speziell stoischen Denkens, in dem Nichtwissen und Verfehlung aufeinander bezogen sind, gewinnt ἀγνοέω usw. in der urchristl. Sprache einen spezifisch theol. Sinn, und zwar im Anschluß an das hellenistische Judentum, für das die schuldhaftige ἄγνοια (*Ablehnung*) Gottes das Kennzeichen des Heidentums ist (Dan 6,5.23; 9,15; TestLev 3,5; TestSeb 1,5).“

¹³¹ Vgl. auch den kausativen Gebrauch von ἀφιστάναι, bei denen sich die in der 2. Person Plural Angesprochenen von einer anderen Größe fernhalten bzw. diese entfernen sollen, so TestSim 4,7 (τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου); TestDan 5,1 (ἀπὸ θυμοῦ); 6,10 (ἀπὸ πάσης ἀδικίας, in Parallele zu κολληθήτε τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ νόμου κυρίου); ferner mit jenen Größen als Subjekt, die den Menschen um ein Vermögen berauben, TestJud 14,2 (τὸ γὰρ πνεῦμα τῆς πορνείας sowie ὁ οἶνος berauben den Menschen um seine δύναμις); 18,3f. (ἡ πορνεία καὶ ἡ φιλαργυρία [18,2] machen abfällig von Gottes Gesetz und berauben den Menschen um seinen Schlaf); mit Gott als Subjekt TestDan 4,7; 6,6; TestJos 2,6; bzw. ὁ τοῦ θεοῦ φόβος TestJud 16,2. Die Bedeutung „Sich-abwenden“ erschließt sich aus Kontexten, in denen in analogen Syntagmata bzw. Satzkonstruktionen Wörter wie ἐπιστρέφειν („Sich-hinzuwenden“ zu Gott o.ä., so TestJud 23,5; TestIss 6,3; TestDan 5,9; TestNaph 4,3; TestBen 5,1; mit Gott als Subjekt hat es kausative Bedeutung: „zurückführen“; vgl. ferner TestJos 3,10: καὶ ἔλεγον αὐτῇ ῥήματα ὑψίστου, εἰ ἄρα ἀποστρέψει ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῆς τῆς πονηρᾶς) paradigmatisch die Stelle von ἀφιστάναι einnehmen.

¹³² Nach O. BÖCHER, Art. πλανᾶω κτλ., *EWNT 3* (21992), 234–238, tritt in der LXX neben die rein lokale Bedeutung von πλανᾶν („irreleiten“; „taumeln lassen“ etc.) die übertragene Bedeutung des religiösen „Irreleitens“ und „Verführens“ hinzu. Dem Med. und dem Pass. kommt die Bedeutung von „Israels ‚Sich-Verirren‘ bzw. ‚Verirrt-Sein‘, dem Nachgeben gegenüber der Verführung zum Ungehorsam, Frevl und Götzendienst“ zu (234); vgl. auch H. BRAUN, Art. πλανᾶω κτλ., *ThWNT 6* (1992), 230–254.

stemische Moment der Verfehlung hervorgehoben,¹³³ das auch im Begriff der Verkehrung (διαστροφή, TestLev 6,2; TestIss 4,4; vgl. διαστρέφειν, TestJud 13,6; 14,1; διεστραμμένως, TestIss 4,6) vorausgesetzt zu werden scheint, da auch hier der Gedanke mitschwingt, dass die den Wahrheitsgehalt eines Sachverhalts aufnehmende Kapazität des Menschen bzw. die Wahrheit selbst verdreht wird:

TestJud 14,1 μη μεθύσκεσθε οἴνω· ὅτι ὁ οἶνος διαστρέφει τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, καὶ ἐμβάλλει ὀργὴν ἐπιθυμίας, καὶ ὁδηγεῖ εἰς πλάνην τοὺς ὀφθαλμούς.

3.2.2 Zentrale Laster als Folge von „psychischen Phänomenen“: Die Wirkweise der Affekte in den *TestXII*

Einzelnen Lastern wie πορνεία, φθόνος/ζήλος, θυμός/ὀργή, ψεῦδος, μῖσος etc. wird in den Testamenten große Bedeutung zugeschrieben, werden sie doch recht detailliert beschrieben und mit dem den *TestXII* eigenem Interesse entsprechend auf die Biographie der Patriarchen zugeschnitten. Interessant sind insbesondere die Belege, in denen die Begriffe als Subjekt erscheinen, ferner jene, in denen Identitäts- bzw. Wesensaussagen vorliegen oder anhand eines bestimmten Lasters größere Zusammenhänge aufgerissen werden.¹³⁴ Hinzukommen jene Stellen, an denen bestimmte Laster oder Affekte anhand einer Genitivverbindung mit Geistern in Verbindung gebracht werden (s.o. zu TestRub 2f.). Es wird zu fragen sein, ob derartige Aussagen in Einklang zu bringen sind mit jenen, in denen die Laster bzw. Affekte absolut gebraucht werden, und ob sie vielleicht nicht sogar austauschbar sind, d.h. von ihrer Funktion her als identisch anzusehen sind. Damit wären diese Stellen nämlich repräsentativ für die Gedankenwelt der *TestXII*, was Konsequenzen

¹³³ Dies geht v.a. aus der Opposition von ἀλήθεια und πλάνη hervor, wie sie in TestJud 20,1–5, hier freilich in Form von Geistern (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης), einander gegenüberstehen.

¹³⁴ So etwa TestRub 4,6: ὄλεθρος γὰρ ψυχῆς ἐστὶν ἢ πορνεία, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τοῖς εἰδώλοις, ὅτι αὕτη ἐστὶ πλανῶσα τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν, καὶ κατάγει νεανίσκους εἰς ἄδην οὐκ ἐν καιρῷ αὐτῶν. Vgl. auch TestSim 5,3: καὶ φυλάσσεσθε τοῦ μὴ πορνεύειν· ὅτι ἡ πορνεία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελιάρ. An beiden Stellen wird mit der Kopula ἐστὶν eine Quasi-Wesensaussage getroffen, in der das verheerende Ausmaß der Wirkung der πορνεία markant und prägnant beschrieben wird, was dem Ziel des jeweiligen Abschnittes geschuldet ist, zielen doch beide auf eine Abschreckung und Warnung vor πορνεία. Interessant ist an beiden Stellen zudem, dass der πορνεία die Macht zur Trennung von Gott und Hinzuwendung zu den Götzen bzw. zu Beliar zugeschrieben wird.

für die Frage nach der Geistervorstellung der *TestXII* hätte (s.u. 3.4). Hier seien nun exemplarisch nur einige wenige Laster aufgeführt.

a) πορνεία

Der im Deutschen traditionell mit „Unzucht“ wiedergegebene Begriff πορνεία, der im Grunde jegliche Form illegitimen Sexualverhaltens abdeckt,¹³⁵ kann als „Kardinalsünde“¹³⁶ in den *TestXII* angesehen werden, was nicht nur die häufigen Belege nahelegen, sondern auch durch manche Aussagen selbst bestätigt wird. Das Gros dieser Spitzenaussagen findet sich in begründenden bzw. erklärenden Zusammenhängen.

So wird im Rahmen der Paränese des *TestRub*, die von der πορνεία handelt und mit *TestRub* 3,9 einsetzt und – nach einem Exkurs über die verführende Natur der Frau – in *TestRub* 6,4 ihren Abschluss findet, in *TestRub* 4,6 die vorangehende, allgemeiner gefasste Weisung *TestRub* 4,5, an die mit γάρ angeknüpft wird, begründet:

TestRub 4,5 διὰ τοῦτο, τέκνα μου, φυλάξασθε πάντα ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐ μὴ ἀμαρτήσητε. ὁ ὄλεθρος γὰρ ψυχῆς ἐστὶν ἡ πορνεία, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τοῖς εἰδώλοις, ὅτι αὕτη ἐστὶ πλανῶσα τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν, καὶ κατάγει νεανίσκους εἰς ἄδην οὐκ ἐν καιρῷ αὐτῶν.

Die πορνεία vernichtet die Seele bzw. das Lebensprinzip, weil sie von Gott trennt und zu den Götzen hinführt (vgl. hierzu auch T.S. 5,3: ἡ πορνεία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελιάρ); dies erfolgt dadurch, dass die πορνεία mit ihrer Täuschung von νοῦς und διάνοια das Vernunftvermögen und somit das praktische Urteilsvermögen beeinträchtigt. Die Konsequenz ist, dass die Jünglinge, die πορνεία begangen haben, als Strafe dafür ihren vorzeitigen Tod finden. Aus 4,9 ist zu schließen, dass die vollzogene πορνεία Resultat der

¹³⁵ Vgl. die Übersetzung „sexual promiscuity“ von KEE, *Testaments*, 782 u. ö. LOADER, *Philo*, 368–435, der im Rahmen seiner groß angelegten Darstellung der Ansichten zur Sexualität im hellenistischen Frühjudentum sowie frühen Christentum die bis dato umfassendste Untersuchung zur Sexualität in den *TestXII* vorgelegt hat, gibt πορνεία konsequent mit „sexual immorality“ wieder. Für KIRCHHOFF, *Testamente*, 476f. ist die πορνεία „Oberbegriff für verschiedene sexuelle Vergehen“, so seien etwa Inzest, Ehebruch, sexueller Verkehr mit Prostituierten, sexueller Verkehr eines Israeliten mit einer Nichtisraelitin allesamt unter dem Begriff subsumiert. Vgl. aber auch KONRADT, *Perspektiven*, 260, der den Begriff auch für innerehelichen Geschlechtsverkehr, wenn dieser um der φιληδονία und nicht um der Prokreation (der einzig legitime Grund!) willen erfolgt, in Anschlag bringen will und dafür auf *TestIss* 1,2–2,5; 3,5 verweist.

¹³⁶ KIRCHHOFF, *Testamente*, 476.

Annahme (δέχεσθαι) eines als böse qualifizierten Begehrens (ἐπιθυμίαν πονηράν) durch die Steuerungsinstanz der Seele (τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς) ist. Ähnliches geht aus 3,12 hervor, wo von der Aufnahme (συλλαμβάνειν) eines Sinneseindrucks durch die διάνοια die Rede ist. Die Überwältigung der ἔννοια durch die πορνεία kommt einer Überwältigung des Subjekts (2. Person pl.!) durch Beliar gleich.

Ähnlich verhält es sich in TestSim 5,3, wo die Warnung vor der Unzucht eine Dringlichkeit erhält, da sie als Mutter aller Übel identifiziert wird, insofern sie die treibende Kraft ist, die das Subjekt von Gott trennt und nahe zu Beliar bringt.

TestSim 5,3 καὶ φυλάσσεσθε τοῦ μὴ πορνεύειν· ὅτι ἡ πορνεία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν, χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελιάρ.

Eine weitere interessante Stelle findet sich in TestRub 6,4, denn hier wird die πορνεία zu anderen ethisch qualifizierten Größen in Relation gebracht.

TestRub 6,4 ὅτι ἡ πορνεία οὔτε σύνεσιν οὔτε εὐσέβειαν ἔχει ἐν ἑαυτῇ, καὶ πᾶς ζῆλος κατοικεῖ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῆς.

Anhand der Verknüpfung mit dem ζῆλος wird zwar der Übergang zu den Zukunftsweissagungen hergestellt, in denen das Ereifern der Söhne Rubens gegen die Söhne Judas eine wichtige Rolle spielt. Doch interessant für die Charakterisierung der πορνεία ist vor allem, dass an ihr eine Alternative zwischen Tugenden und Lastern aufgemacht wird: σύνεσις und εὐσέβεια auf der einen, ζῆλος und die mit der πορνεία scheinbar gleichgesetzte ἐπιθυμία auf der anderen Seite. Zwar erscheint das Wohnen des ζῆλος in der der πορνεία eigenen ἐπιθυμία auf den ersten Blick als weit hergeholt, vor allem, weil die Intention der kontextuellen Verbindung leicht durchschaubar ist. Dennoch ist danach zu fragen, wie diese Aussage zu verstehen ist, zumal mit ἐπιθυμία ein Begriff vorliegt, der bereits in der Ausführung zur Kreatürlichkeit des Menschen und seiner Ausstattung in TestRub 2f. gefallen ist.

b) θυμός/ὄργη

Das Laster, das das eigentlich Affekthafte eindrücklich zur Geltung bringt, ist die Wut (θυμός) bzw. der Zorn (ὄργη). Auch wenn nicht eindeutig ersichtlich wird, worin die semantische Differenz zwischen den beiden Begriffen besteht, und sie in den TestXII nahezu synonym verwendet zu werden scheinen, zeichnet sich dieser Gemütszustand dadurch aus, dass er in Zusammenhängen gebraucht wird, die die Verselbständigung

sowie Eigenmacht des Affekts beschreiben. In exemplarischer Weise wird dies in TestDan 3f. veranschaulicht.

TestDan 3,1 Πονηρὸς ὁ θυμὸς, τέκνα μου· καὶ γὰρ αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὸς γίνεται ψυχὴ. 2 καὶ τὸ μὲν σῶμα ἰδιοποιεῖται τοῦ θυμῶδους, τῆς δὲ ψυχῆς κατακυριεύει, καὶ παρέχει τῷ σώματι δύναμιν ἰδίαν, ἵνα ποιήσῃ πᾶσαν ἀνομίαν· 3 καὶ ὅταν πράξῃ, ἡ ψυχὴ δικαιοῖ τὸ πραχθέν, ἐπειδὴ οὐ βλέπει. 4 διὰ τοῦτο ὁ θυμούμενος, ἐὰν μὲν ᾗ δυνατός, τριπλῆν ἔχει τὴν δύναμιν ἐν τῷ θυμῷ· μίαν μὲν διὰ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς βοήθειας τῶν ὑπουργούντων· δεύτερον δὲ διὰ τοῦ πλούτου, παραπέιθων καὶ νικῶν ἐν ἀδίκῳ· τρίτην τὴν φυσικὴν ἔχων τοῦ σώματος, καὶ δι' ἑαυτοῦ δρῶν τὸ κακόν. 5 ἐὰν δὲ ἀσθενὴς ᾗ ὁ θυμούμενος, διπλῆν ἔχει τὴν δύναμιν παρὰ τὴν τῆς φύσεως· βοήθει γὰρ αὐτοῖς ὁ θυμὸς πάντοτε ἐν παρανομίᾳ. 6 τοῦτο τὸ πνεῦμα αἰεὶ μετὰ τοῦ ψεύδους ἐκ δεξιῶν τοῦ σατανᾶ πορεύεται, ἵνα ἐν ὠμότητι καὶ ψεύδει γίνωνται αἱ πράξεις αὐτοῦ.

Interessant ist hier v.a. die Vorstellung, dass ein Affekt zur Seele innerhalb der Seele bzw. der Seele eine Seele wird. Die Vereinnahmung bzw. Aneignung des Körpers des Erregten ist mit der Herrschaft über die Seele gleichzusetzen. Da von einem dem Körper eigenen Vermögen bzw. von einer dem Subjekt eigener Kraft (παρέχει τῷ σώματι δύναμιν ἰδίαν, V. 2) die Rede ist, liegt es nahe, dass in V. 3a σῶμα Subjekt ist (s.o. 2.1). Die sich verselbständigende Eigenmacht des θυμὸς hat eine dermaßen korrumpierende Qualität, dass die moralische Instanz verkehrt wird, so dass sie dem Verkehrten zustimmt bzw. es rechtfertigt.

TestDan 4,1 Οὐκοῦν σύνετε τὴν δύναμιν τοῦ θυμοῦ, ὅτι ματαία ἐστίν. 2 ἐν γὰρ λόγῳ παροξύνει πρῶτον· εἶτα ἐν ἔργοις δυναμοῖ τὸν ἐρεθιζόμενον καὶ ἐν ζημίαις πικραῖς ταρασσει τὸ διαβούλιον αὐτοῦ· καὶ οὕτως διεγείρει ἐν θυμῷ μεγάλῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. (...) 7 ἔστι δὲ διπρόσωπον κακὸν θυμὸς μετὰ ψεύδους, καὶ συναίρονται ἀλλήλοις, ἵνα ταραξῶσι τὸ διαβούλιον· ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς, ἀφίσταται κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελιάρ.

Die erste Aussage überrascht, da die exakte semantische Denotation von μάταιος in diesem Kontext zunächst offenbleibt – v.a. auch weil dies der einzige Beleg in den *TestXII* ist. Die übliche Wiedergabe mit „nichtig“ oder „eitel“ scheint dem Argumentationszusammenhang zuwiderzulaufen, da ja der Patriarch seine Hörer vor den verheerenden Folgen der Wirksamkeit des Zorns

warnen will und daher vielmehr seine potente, Gefahr ausstrahlende Macht stark machen muss.¹³⁷ Hier wird wohl an LXX-Sprachgebrauch angeknüpft, wenn mit dem Hinweis auf Beliar die widergöttliche Natur des θυμός hervorgehoben wird.

Mit dem Hinweis auf Beliar ist sogleich die Brücke zu dem Themenkomplex der Geistervorstellung der *TestXII* geschlagen.

3.2.3 Durch „externe Mächte“ verursachte Verfehlungen: Die Geistervorstellung der *TestXII*

Die erörterten Laster stehen häufig in Verbindung mit Geistern, gelegentlich können sie in Form von einer Genitivverbindung miteinander identifiziert werden (so insbesondere τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας, *TestRub* 3,3; 5,3; *TestLev* 9,9; *TestJud* 14,2; τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου, *TestSim* 2,7 [+ καὶ τῆς πορνείας, *TestJud* 13,3; + καὶ τῆς ἀλαζονείας *TestDan* 1,6]; τὸ πνεῦμα

¹³⁷ Die exakte Erfassung der Bedeutung von μάταιος in diesem Kontext ist schwierig. Daher könnte ein Blick auf den Sprachgebrauch in der Septuaginta nützlich sein – v.a. jene Stellen, an denen die übliche Wiedergabe von μάταιος mit „nichtig“ o.ä. dem Text nicht gerecht wird. Als Vergleichstexte kämen dann in Frage: 3Reg 16,2 (hier steht ἐν τοῖς ματαίοις αὐτῶν für hebr. מְדַאֲרָה, „durch ihre Sünden“, interessant v.a. deswegen, weil dieselbe Wendung in 3Reg 16,13.26 erscheint, dort aber als Wiedergabe von hebr. מְדַאֲרָה, „durch ihre nichtigen [Götzen]“); *Ψ* 5,10 (ἡ καρδιά αὐτῶν ματαία für hebr. תִּיִן־הַקֶּרֶבַח, „ihr Inneres ist Verderben“); in *Ψ* 11,3; 23,4 steht μάταιος in Zusammenhang mit δόλιος bzw. δόλος (vgl. *Zeph* 3,13); *Ψ* 61,10 steht μάταιοι parallel zu ψευδεῖς. Sonst kann μάταιος in der LXX Übersetzungsäquivalent für u.a. נִשְׁוֹ („Trug“, so z.B. das Dekalog-Verbot, Gottes Namen [beim Schwur] zu missbrauchen, *Ex* 20,7/*Dtn* 5,11; vgl. auch *Ex* 23,1; *Ψ* 107,13) und הַבָּיִת („Hauch“, so z.B. *Ψ* 93,11) sein. Für נִשְׁוֹ ist noch festzuhalten, dass der enge Zusammenhang von נִשְׁוֹ und סָרַח in *Ex* 23,1 zeigt, „daß sich extrem Negatives, ja Lebensbedrohendes damit verbindet“ vgl. F. V. REITERER, Art. נִשְׁוֹ, *TWAT* 7 (²1993), 1104–1117, 1109. Aber auch vom Griechischen her ist ein Unterschied zwischen μάταιος und dem sinnverwandten κενός festzustellen, da μάταιος „stets das Motiv des Normwidrigen, Unerwarteten, des Verstoßes gegen das was sein sollte“ enthält und κενός die Bedeutung „wertlos, weil inhaltlos“, μάταιος aber die Bedeutung „wertlos, weil täuschend odere wirkungslos“ hat (O. BAUERNFEIND, Art. μάταιος κτλ., *ThWNT* 4 [1942], 525–530, hier 525). Diese assoziative Bedeutung könnte auch hier aufgrund der Verknüpfung von θυμός und ψεῦδος vorliegen, wie auch durch die Erwähnung von Beliar als einer widergöttlichen, trügerischen Größe das pseudogöttliche Moment angedeutet wird. Aber auch die durch die in der LXX belegte Konnotation „Verderben“ scheint hier mitzuschwingen. Die Syntax von *TestDan* 4,1 erinnert entfernt an *1Kor* 3,20 (Zitat *Ψ* 93,11): κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι. Dass die Menschen als solche „nichtig“ sind, und zwar aufgrund ihrer mangelnden Erkenntnis Gottes, betont *SapSal* 13,1–9, 1f.: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρὴν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν ὀρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην, ἀλλ’ ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστήρα οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοῦς ἐνόμισαν.

τοῦ θυμοῦ, TestDan 1,8; 2,4; τὸ πνεῦμα τοῦ ψεύδους, TestRub 3,5 [+ καὶ τοῦ θυμοῦ, TestDan 2,1]), häufig werden die Geister als die Ursache der Verfehlung eingeführt. Vor allem der „Geist der Täuschung/Verirrung“ (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, TestRub 3,2; TestJud 14,8 u.ö.; auch im Plural, TestRub 2,1.; TestSim 3,1; 6,6) und der „Geist Beliar“ (τὸ πνεῦμα τοῦ Βελιάρ, TestJos 7,4; TestBen 3,4; auch im Plural, TestDan 1,7; TestBen 3,3; πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελιάρ, TestIss 7,7) nehmen dabei eine herausragende Stelle ein, wobei beide gelegentlich miteinander verknüpft werden können (πνεῦμα πλάνης τοῦ Βελιάρ ο.ä., TestJud 25,3; TestBen 6,1; im Plural, TestLev 3,3). Aber auch διάβολος (TestNaph 3,1; 8,4.6; TestAss 3,2) und σατανᾶς (TestDan 3,6; 5,6; 6,1; TestGad 4,7; TestAss 6,4) können in Verbindung mit Lastern genannt werden (vgl. auch ὁ ἄρχων τῆς πλάνης, TestSim 2,7; TestJud 19,4). Die Frage ist also, wie sich offenkundig „dämonologische Phänomenologien“ zu sachlichen Beschreibungen verhalten, ob es sich dabei um andere Begründungszusammenhänge handelt, die sich einer anderen Sicht auf die Welt bedienen, oder ob es sich lediglich um eine andere Art und Weise des Erzählens handelt, die dasselbe nur in noch dringlicherer sowie eindrücklicherer Form veranschaulichen will.¹³⁸

Die die *Handlungsfähigkeit* des Menschen beeinträchtigende Macht der Geister wird besonders deutlich in den Passagen, in denen sie ausdrücklich als *handelnde* Akteure erscheinen – und nicht lediglich auf ihre Wirkweise bzw. das beim Menschen zu konstatierende Resultat hingewiesen wird. So kann zum einen von einem Zusammenwirken der Geister die Rede sein (TestDan 1,7; vgl. auch TestRub 3,6; TestGad 4,7). Das Wirken der bösen Geister im Menschen ist auch zwangsläufige Folge der Apostasie:

TestDan 5,5 καὶ ὡς ἂν ἀποστήτε ἀπὸ κυρίου, ἐν πάσῃ κακίᾳ πορεύεσθε, ποιοῦντες βδελύγματα ἐθνῶν, ἐκπορνεύοντες ἐν γυναιξίν ἀνόμων καὶ ἐν πάσῃ πονηρίᾳ, ἐνεργούντων ἐν ὑμῖν τῶν πνευμάτων τῆς πλάνης.

¹³⁸ So etwa NIEBUHR, *Gesetz*, 88–91 (Exkurs zur „Geistervorstellung in den TestXII“), der gegen ein dualistisches Geistverständnis votiert. So sei das Gegensatzpaar Geist der Wahrheit – Geist der Verführung (TestJud 20,1.5) „gerade nicht typisch für die TestXII, sondern eine Ausnahme“ (89f.). Eine Unterscheidung zwischen einer „psychologischen“ und einer „dämonologischen“ oder „mythologischen“ Geistanschauung werde den Aussagen der TestXII nicht gerecht (90). Am ehesten sei von einer *paränetischen* Geistvorstellung zu sprechen, da die Geister an einem Großteil der Stellen jene konkreten Vergehen repräsentieren, gegen die sich die Paränese des jeweiligen Testaments (und der TestXII) richtet, und häufig mit ihnen zu identifizieren seien (ebd.).

Dass die bösen Geister in den *TestXII* jedoch nicht nur paränetische Funktion haben, also mit Affekten und dergleichen einfach gleichzusetzen sind, geht aus jenen Aussagen über die Zukunft hervor, in denen ihre Zertretung bzw. Zerstörung geweissagt wird (*TestSim* 6,6; *TestLev* 18,12; *TestSeb* 9,8):

TestSim 6,6 τότε δοθήσονται πάντα τὰ πνεύματα τῆς πλάνης εἰς καταπάτησιν, καὶ ἄνθρωποι βασιλεύσουσι τῶν πονηρῶν πνευμάτων.

Doch selbst dann wird der Geistervorstellung ihre Funktion für die Paränese nicht völlig abhanden gehen, da mit den Geistern sämtliche Laster, Affekte, unheilvolle Kräfte sowie die sich von Gott abwendende und so in sich verkehrende Existenz objektiviert bzw. vergegenständigt und damit „hantierbar“ werden. Der Umgang mit den destruktiven sowie unverständlichen Phänomenen, welche das gelingende Leben – und das ist in den *TestXII* immer eine heilvolle Existenz aufgrund des rechten Gottesverhältnisses – gefährden, bedarf einer Vergegenständigung, damit die von Gott wegführende Kräfte benannt und bewältigt werden können.

IV. Schluss: Ergebnisse der Untersuchung sowie offene Fragen und Ausblick

1. Die prinzipielle Entscheidungsfreiheit des Menschen im Spannungsverhältnis zwischen Affekten, bösen Geistern und Gott

Der Mensch der *TestXII* ist ein handlungsfähiges Wesen, das seine Handlungsfähigkeit seiner seelisch-körperlichen Verfasstheit verdankt, die mit der Schöpfung gegeben ist. Als handlungsfähiges Subjekt ist er ein entscheidungsfähiges und damit auch ein abwägendes und reflektierendes Wesen. Er ist sich seiner Identität bewusst, weshalb er zum einen die Auswirkungen seiner Handlungen insbesondere in Bezug auf andere Personen einschätzen und beurteilen kann, zum anderen sich in seiner Abgrenzung zur Außenwelt auch externer Einwirkungen und Einflüsse bewusst ist. Diese von außen kommenden Reize, Kräfte etc. sind es, die die Zielsetzung des Menschen beeinträchtigen können, wenn er sich von ihnen beeinflussen lässt. Zwar können diese Einflüsse, die oft in Form von Affekten pathologische Züge annehmen können, eigenmächtig werden, so dass sie die Selbstbestimmtheit und autonome Entscheidungsfreiheit des Menschen auf massive Weise korrumpieren. Doch sind dies keine verhängnisvollen Vorgänge, die unvermeidbar wären. Dass sich der Mensch dessen bewusst wird, entspricht seiner Wesensbestimmung: es ist der auf Erkenntnis beruhende Entschluss, sich der ursprünglichen und eigentlichen Zuordnung auf Gott hin zuzuwenden. Denn nur so bleibt die Vernunftseele in ihrer Integrität bewahrt und kann ihrer Wesensbestimmung gemäß ihre Funktion ausüben. Zu dieser Einsicht kann er nur durch eine Erkenntnis gelangen, die ihm seine Zuordnung auf Gott hin vermittelt. Die wahre Gottesfurcht sowie das rechte Gottesverhältnis bilden also die normative Dimension der Wesensbestimmung des Menschen, die die funktionale Entsprechung zur Wesensbestimmung auch und insbesondere angesichts der Gefährdung durch interne sowie externe Kräfte, die das Subjekt zum Zustand der als Fremdbestimmung wahrgenommenen Verfremdung hin treiben, gewährleistet. Wahre Selbstbestimmung als Entsprechung der Wesensbestimmung des Menschen ist also nichts

Anderes als eine aufgrund der Bestimmung von Gott her (Theonomie) ermöglichte und sich selbst erfüllende Autonomie. So sind auch die vielen Ermahnungen zur Gesetzesobservanz, die materiell nicht erfüllt werden, besser zu verstehen: In ihrer Summe sowie im Zusammenspiel mit den Ausführungen zu den fundamentalen Problemen der Ethik verweisen sie den Menschen zurück an den Ort seiner Wesensbestimmung, sein Gottesverhältnis.

2. Offene Fragen und Ausblick

2.1 Fragen hinsichtlich der inneren Geschlossenheit der Anthropologie der *TestXII*

Wie bereits in den Ausführungen über die Formelemente der *TestXII* festgehalten wurde, werden die Aussagen über den Menschen, die in den paränetischen Passagen begegnen, sowie die ihnen zugrundeliegenden Voraussetzungen in den Zukunftsausblicken nicht unbedingt in derselben Form wieder aufgegriffen. Doch stellt sich angesichts der deterministisch anmutenden Weissagungen noch eine fundamentalere Frage. Wenn der Mensch als ein selbstbestimmtes Wesen über ein freies Entscheidungsvermögen verfügt und danach autonom und somit auch ethisch verantwortbar handeln kann, wird dies nur schwer mit einer vorbestimmten Zukunft vereinbar sein. Hier soll auf diese Frage mit der damit verbundenen Frage nach den Implikationen für das Menschenbild nur hingewiesen werden.

Die vorliegende Untersuchung zieht eine Lesart der *TestXII* vor, die den Vorteil hat, sämtliche Passagen, die vom Menschen als einem zum moralischen Handeln fähigen Subjekt handeln, kohärent zu lesen. Diese Vorentscheidung hat die Konsequenz, dass den futurischen Aussagen lediglich paränetische Funktion zuerkannt wird. Es wird also der Interpretation die Annahme zugrundegelegt, dass diese Passagen nicht primär als Zukunftsweissagungen verstanden werden wollen.¹³⁹ Das dezidiert apokalyptische Moment wird damit in den Hintergrund gedrängt, was freilich nicht unproblematisch ist, da auch

¹³⁹ Gewissermaßen wird damit also das Urteil Hollanders aufgenommen (s.o. Anm. 16), jedoch in modifizierter Weise. So sind die Weissagungen lediglich eine Funktion der paränetischen Ausrichtung der Schrift insgesamt. Doch in dieser Funktion – so zumindest wohl in der Intention des Verfassers – ein konstitutives und damit unverzichtbares Element der Paränese und damit der Schrift als ganzer.

abgesehen von den Zukunftsweissagungen apokalyptische Elemente vorkommen (so v.a. die Traumvisionen Levis). Doch gerade die Analyse der rahmenden narrativen Einheiten, insbesondere der Schlussnotizen, hat gezeigt, dass es den *TestXII* gerade darauf ankommt, dass die Unterweisung der Väter befolgt werden kann und auch tatsächlich befolgt wird. Die Paränese wird also der primäre Zweck der *TestXII* sein. Die apokalyptischen Elemente der Testamente wären dann auf vorgegebene Traditionen oder Quellen zurückzuführen, die aufgegriffen, aber nicht immer auf den Zweck des Schreibens abgestimmt wurden. Somit gilt auch für die Zukunftsaussagen, dass sie dem primären Interesse der *TestXII* untergeordnet sind und ihre Funktion darin besteht, dass sie der Paränese Eindringlichkeit etc. verleihen, aber auch die prinzipielle Heilsmöglichkeit garantieren, indem sie mit den Weissagungen der endzeitlichen Wiederherstellung der heilvollen Ordnung einerseits sowie des Triumphs über die gotteswidrigen Mächte andererseits das Heil proleptisch vorwegnehmen.

2.2 Fragen hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Vorgaben sowie der geistesgeschichtlichen Verortung des Menschenbildes der *TestXII*

Dass in den *TestXII* hellenistisch beeinflusstes Gedankengut vorzufinden ist, lässt sich aufgrund der gemachten Beobachtungen nicht mehr in Frage stellen. Vor allem das die *TestXII* auszeichnende große Interesse an psychisch-mentalenen Phänomenen und deren Eingliederung in die ethische Unterweisung wird auf Einfluss der hellenistischen Populärphilosophie zurückzuführen sein. Doch bereits andere frühjüdische Schriften der hellenistischen Zeit, insbesondere die auf Griechisch vorliegenden späten weisheitlichen Schriften wie das Sirachbuch, die Weisheit Salomos etc. zeugen davon. Die an vielen Stellen durchaus vergleichbare Motivik lässt unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten nach gemeinsamen textuellen Vorgaben und den ihnen zugrundeliegenden geistigen Strömungen wie auch nach den soziologischen Bedingungen, unter welchen die Probleme, mit denen sich diese Texte auseinandersetzten, virulent wurden, fragen. Wenn sich die Testamente dadurch schärfer profilieren lassen, könnte dies gegebenenfalls auch Licht auf die notorisch schwierige Frage nach den Abfassungsverhältnissen werfen. Doch unabhängig davon, ob die komparative Analyse für die Einleitungsfragen etwas austrägt, wäre eine durch den Vergleich mit anderen frühjüdischen bzw. christlichen Schriften

schärfere Profilierung der Qualität und Eigenart der *TestXII*, insbesondere mit Blick auf ihre Weltsicht, die sich in der Eschatologie sowie im Menschenbild ausdrückt, schon an und für sich lohnend und begrüßenswert.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht interessant wäre die Verortung der Testamente in der Entwicklung bestimmter theologischer Lehren im Judentum; sowohl aufgrund ihrer Kategorisierung als pseudepigraphische Schrift als auch aufgrund der wenigen unmissverständlich „christlichen“ Aussagen im Christentum ist wohl anzunehmen, dass ihr Beitrag für die Lehrentwicklung im Christentum (trotz der Kirchenväterzitate) – wenn überhaupt – nur marginal gewesen ist. Doch für das Judentum könnte insbesondere die sonst auch unter dem Stichwort „ethischer Dualismus“ verhandelte Verortung des moralischen Konflikts ins Innere des Menschen insbesondere wegen der im TestAss dargebotenen bipolaren Struktur der moralischen Intentionalität (διαβούλιον) von Interesse sein, entwickelte doch das rabbinische Judentum die Lehre von der יצר רעה.¹⁴⁰

¹⁴⁰ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain u.a.: Peters, 2009), zufolge ist die etwa in Sir 15,14 anzutreffende Bedeutung von διαβούλιον, die dem Gebrauch des Wortes in den *TestXII* recht nahekommt, nicht in der der Septuaginta vorausgehenden griechischen Literatur bezeugt (s.v.). Doch beruft er sich dabei nur auf die bei LSJ angegebenen Belege. In der LXX kann διαβούλιον für יצר stehen.

Literaturverzeichnis

(Referenzen in den Fußnoten in der Regel beim ersten Mal mit vollständigen bibliographischen Angaben, danach nur mit Angabe von Autor und Kurztitel bzw. bei Lexikonartikeln Angabe des Nachschlagewerks, z.B. ThWNT, TRE o.ä.)

Quellen, Textausgaben, Übersetzungen etc.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. K. Elliger und W. Rudolph unter Mitarbeit von H. P. Rüger und J. Ziegler, 5. verbess. Aufl. hg. v. A. Schenker (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

BECKER, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSRZ III.1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 2¹⁹⁸⁰).

CHARLES, R. H., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs: Edited from Nine MSS together with the Variants of the Armenic and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 [= repr. Oxford, 1908]).

CHARLES, R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Translated from the Editor's Greek Text and edited, with introductions, notes, and indices* (London: Black, 1908).

CHARLES, R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Vol. II: Pseudepigrapha*, hg. v. R. H. Charles (Oxford: Clarendon, 1966 [= repr. Oxford, 1913]), 282–367.

The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text, hg. v. M. de Jonge unter Mitarbeit von H. W. Hollander, H. J. de Jonge und T. Korteweg (PVTG 1.2; Leiden: Brill, 1978).

KEE, H. C., *Testaments of the Twelve Patriarchs: A New Translation and Introduction*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, hg. v. J. H. Charlesworth (New York u.a.: Doubleday, 1983), 775–828.

LONG, A. A./SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*. 2 Bd.e (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987).

Novum Testamentum Graece, begründet von E. und E. Nestle, hg. v. B. Aland u.a., 28. Aufl., hg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung unter der Leitung v. H. Strutwolf (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus und M. Karrer (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. v. A. Rahlfs, 2., revidierte Aufl. hg. v. R. Hanhart (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

Allgemeine Hilfsmittel

The Anchor Bible Dictionary, hg. v. D. N. Freedman (6 Bd.e; New York u.a.: Doubleday, 1992).

BAUER, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. revidierte Aufl., hg. v. K. Aland und B. Aland (Berlin/New York: de Gruyter, 1988).

Encyclopedia of the Bible and Its Reception, hg. v. H.-J. Klauck u.a. (Bd. 1f., Berlin/New York: de Gruyter, 2009; Bd. 3ff. Berlin/Boston: de Gruyter, 2011ff.).

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 3 vols., hg. v. H. Balz und G. Schneider (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, ²1992).

A Greek-English Lexicon, comp. by H. G. Liddell and R. Scott, rev. and augm. throughout by H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie (9th edition [1940], with a revised supplement; Oxford: Clarendon Press, 1996).

MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain u.a.: Peters, 2009).

MURAOKA, T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint* (Louvain u.a.: Peters, 2010).

Theologische Realenzyklopädie, hg. v. G. Krause und G. Müller (38 Bd.e; Berlin/New York: de Gruyter, 1977–2007).

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 10 Bd.e, hg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1970–2000).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 10 Bd.e, hg. v. G. Kittel und G. Friedrich (Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1978).

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), hg. v. M. Bauks, K. Koenen und S. Alkier (<http://www.bibelwissenschaft.de/>, 2005ff.).

Monographien, Aufsätze etc.

AMSTUTZ, J., ΑΠΛΟΤΗΣ: Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Theopaneia 19; Bonn: Hanstein, 1968).

ASCHERMANN, H., Die paränetischen Formen der „Testamente der zwölf Patriarchen“ und ihr Nachwirken in der frühchristlichen Mahnung: Eine formgeschichtliche Untersuchung (Diss., Humboldt-Univ., Berlin, 1955).

BECKER, J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGAJU 8; Leiden: Brill, 1970).

BICKERMAN, E. J., The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs, *JBL* 69 (1950) 245–260.

- COLLINS, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).
- COLLINS, J. J., Testaments, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, hg. v. M. E. Stone (CRINT 2,2; Assen: Van Gorcum/Philadelphia: Fortress, 1984), 325–355.
- COLLINS, J. J., Wisdom, Apocalypticism, and Genre Compatibility, in: *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, hg. v. L. G. Perdue, B. B. Scott und W. J. Wiseman (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993), 165–185.
- DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of their Text, Composition, and Origin* (Assen: Van Gorcum, 1953).
- DE JONGE, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs: Central Problems and Essential Viewpoints, in: *ANRW II.20.1* (1987), 359–420.
- DE JONGE, M., Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs: Collected Essays, hg. v. H. de Jonge (NovTSup 63; Leiden: Brill, 1991).
- DE JONGE, M., The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs, *NTS* 26 (1980) 508–524 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 147–163).
- DE JONGE, M., The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs, *JSJ* 17 (1986) 196–211 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 164–179).
- DE JONGE, M., The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus, *Vigiliae Christianae* 39 (1985) 157–170 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 263–276).
- DE JONGE, M., Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?, in: *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, FS J. C. H. Lebram, hg. v. J. W. van Henten u.a. (Studia Post-Biblica 36; Leiden: Brill, 1986), 150–162 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 191–203).
- DE JONGE, M., Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: *Neues Testament und Ethik*, FS Rudolf Schnackenburg, hg. v. H. Merklein (Freiburg: Herder, 1989), 538–550 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 277–289).
- DE JONGE, M., Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as “a Good and Holy Man”, in: *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, hg. v. J. W. van Henten (SPB 30; Leiden u.a.: Brill, 1989), 204–214 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 290–300).
- DE JONGE, M., Rachel’s Virtuous Behavior in the Testament of Issachar, in: *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, hg. v. D. Balch, E. Ferguson und W. Meeks (Minneapolis, MN: Fortress, 1990), 340–352 (= de Jonge, M. *Eschatology*, 301–313).

- DE JONGE, M., The Two Great Commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs, *NovT* 44 (2002) 371–392.
- DE JONGE, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs and the “Two Ways”, in: *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, hg. v. C. Hempel und J. M. Lieu (JSJSup 111; Leiden/Boston: Brill, 2006), 179–194.
- DESILVA, D. A., The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha (New York/Oxford: Oxford University Press, 2012).
- DESILVA, D. A., The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment, *JSP* 22 (2013) 21–68.
- ELLEDGE, C. D., The Resurrection Passages in the Testaments of the Twelve Patriarchs: Hope for Israel in Early Judaism and Christianity, in: J. H. Charlesworth u.a., *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (New York/London: T & T Clark, 2006), 79–103.
- ERON, L. J., “That Women Have Mastery over Both King and Beggar” (*TJud.* 15.5) – The Relationship of the Fear of Sexuality to the Status of Women in Apocrypha and Pseudepigrapha: 1 Esdras (3 *Ezra*) 3–4, Ben Sira and the *Testament of Judah*, *JSP* 9 (1991) 43–66.
- HOLLANDER, H. W., Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs (SVTP 6; Leiden: Brill, 1981).
- HOLLANDER, H. W./DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (SVTP 8; Leiden: Brill, 1985).
- KEE, H. C., The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII as a Clue to Provenance, *NTS* 24 (1978) 259–270.
- KIRCHHOFF, R., Die Testamente der zwölf Patriarchen: Über Techniken männlicher Machtausübung, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hg. v. L. Schottroff und M.-T. Wacker (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 474–482.
- KONRADT, M., Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, *ZNW* 88 (1997) 296–310.
- KONRADT, M., „Fliehet die Unzucht!“ (TestRub 5,5): Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen., in: *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, hg. v. M. Konradt und E. Schlöpfer (WUNT 322; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 249–281.
- KRAFT, R. A., The Pseudepigrapha and Christianity Revisited: Setting the Stage and Framing Some Central Questions, *JSJ* 32 (2001) 371–395.

- KÜCHLER, M., Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahwegaubens (OBO 26; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
- KUGEL, J. A., *The Ladder of Jacob: The Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and His Children* (Princeton, NJ/Oxford, UK: Princeton University Press, 2006).
- KUGLER, R. A., *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).
- KUGLER, R. A., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Not-So-Ambiguous Witness to Early Jewish Interpretive Practices*, in: *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, hg. v. M. Henze (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2012), 337–360.
- LEVIN, C., *Das Alte Testament* (München: C. H. Beck, 2001).
- LOADER, W. R. G., Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo, Josephus, and in the Testaments of the Twelve Patriarchs (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011).
- NIEBUHR, K.-W., Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur (WUNT II.28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987).
- REINMUTH, E., Geist und Gesetz: Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (ThA 44; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985).
- RENGSTORF, K. H., Herkunft und Sinn der Patriarchen-Reden in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in: *La littérature juive entre Tenach et Mischna: Quelques problèmes*, hg. v. W. C. van Unnik (RechBib 9; Leiden: Brill, 1974), 29–47.
- SANDER, R., *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum* (BWANT 68; Stuttgart: Kohlhammer, 1935).
- SCHNAPP, F., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Halle: Niemeyer, 1884).
- SLINGERLAND, D., The Levitical Hallmark within the Testaments of the Twelve Patriarchs, *JBL* 103 (1984) 531–537.
- SLINGERLAND, D., The Nature of *Nomos* (Law) within the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, *JBL* 105 (1986) 39–48.
- SÖDING, T., Solidarität in der Diaspora: Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament, *Kairos* 36–37 (1994/95) 1–19.
- STUCKENBRUCK, L. T., Apocrypha and Pseudepigrapha, in: *Early Judaism: A Comprehensive Overview*, hg. v. J. J. Collins und D. C. Harlow (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2011), 179–203.
- VON NORDHEIM, E., Die Lehre der Alten I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit (ALGHJ 13; Leiden: Brill, 1980).