

- Küchenhoff, Joachim, Einleitung: Erinnerung und Neubeginn – eine Einführung; in: ders. 2002, 7-15.
- Küchenhoff, Joachim, Erinnerung und Neubeginn in der Psychotherapie; in: (Hg.), Erinnerung und Neubeginn, Gießen 2002, 224-238.
- McFarlane, Alexander/Kolk, Bessel A. van der, Trauma und seine Herausforderung an die Gesellschaft; in: Kolk/McFarlane/Weisaeth 2000, 47-70.
- Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz<sup>2</sup> 1978.
- Müller, Ilse, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2. Sam 13,1-22), Freiburg i. Br. 1997.
- Pesso, Albert/Crandell, John, Moving Psychotherapy. Theory and Application of Pesso System/Psychomotor Therapy, Brookline Books 1991.
- Petzold, Hilarión G./Wolf, Hans Ulrich/Landgrebe, Birgit/Iosic, Zorica/Stefan, Angela, »Integrative Traumatherapie« – Modelle und Konzepte für die Behandlung von Patienten mit »posttraumatischer Belastungsstörung«, in: Kolk/McFarlane/Weisaeth 2000, 445-579.
- Räder, Klaus, Gewalt gegen Kinder: ethnologische und evolutionsbiologische Perspektiven; in: Manfred Endres/Gerd Biermann (Hg.), Traumatisierung in Kindheit und Jugend, München<sup>2</sup> 2002, 28-43.
- Redemann Luise, Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren (Leben lernen 141), Stuttgart 2001, 25.
- Schmidt, W. H., Einführung in das Alte Testament, Berlin 1979.
- Schottruff, Willy, »Gedanken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel 𐤒𐤕 im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964,<sup>2</sup> 1967.
- Schulte, Hanneli, Richter 5: Das Debora-Lied. Versuch einer Deutung; in: Erhard Blum u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 176-191.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1984.
- Shay, Jonathan, Achill in Vietnam. Kampft trauma und Persönlichkeitsverlust, Hamburg 1998.
- Stephenson, Nigel Anthony, Gais Nein zu Apfels Appell. Eine millenarische Mythe als Text der Erinnerung und des Neubeginns bei den Wan in der East Sepik Province von Papua Neuguinea; in: Küchenhoff 2002, 183-207.
- Trible, Phyllis, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987.
- Utzschneider, Helmut, Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des Alten Testaments, Stuttgart 1999.
- Welzer, Harald, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2002, Psychologie heute, Februar 2003, 78.
- Williams, Delores, Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk, Orbis Books, Maryknoll/New York 1993.

<sup>1</sup>Ein Wort als Grenze: Schibboleth. Bemerkungen zu Ri 12,1-7, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottruff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 293-311.

## Ein Wort als Grenze: Schibboleth

### Bemerkungen zu Ri 12,1-7<sup>1</sup>

Ulrike Bail

1.

»Ich träume ständig davon, zurückzukehren, um dem Fluß, dem Wasserfall, dem Friedensrichter, ja sogar dem Generalissimo persönlich Zeugnis abzulegen. [...] Ich würde mit Odette zurückgehen, damit sie dem Generalissimo ihr »pésic« hinwirft, denn ich würde es nicht sagen können. Ich würde immer – wenn auch schlecht – »pejeil« sagen. Denn irgendwo denke ich immer noch, dass ein einfaches Wort unser aller Leben hätte retten können.«<sup>2</sup>

Dieser Satz stammt aus dem 1998 erschienen Roman der Haitianerin Edwidge Danticat, in dem sie eine traumatische Begebenheit aus dem Jahr 1937 aufgreift, als der dominikanische Diktator Trujillo über 20 000 im Grenzgebiet lebende Haitianer und Haitianerinnen, die meisten arbeiteten auf den Zuckerrohrplantagen, ermorden ließ. Mit Macheten töteten Soldaten und eine aufgehetzte Bevölkerung all jene Menschen, die wegen ihrer kreolischen Muttersprache das spanische Wort für Petersilie nicht korrekt aussprechen konnten. Der nördliche Grenzfluss wird heute noch »Rio massacre« genannt.

Danticat stellt ihren Roman eine Bibelstelle aus dem Alten Testament voran: Ri 12,4-6, jene Erzählung, in der die Aussprache des Wortes Schibboleth über Leben und Tod entscheidet.

Doch nicht nur in Haiti hat sich dieser mörderische Sprachtest wiederholt. Im Jahr 1282 brach in Palermo die so genannte sizilianische Vesper aus, bei der die Franzosen, die als Besatzer galten, ermordet wurden. Diese waren daran zu erkennen, dass sie die C-Laute in den Wörtern *cece* (Kichererbse) und *chicchi* (Bohne, Ährenkorn) nicht aussprechen konnten. 2000 fanden dabei den Tod. In Sri Lanka konnten Tamilen während des Konfliktes zwischen Singalesen und Tamilen im Jahr 1983 nur durch die korrekte Aussprache des singalesischen Wortes für Korb ihr Leben retten. In Australien wurden in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts Sprachtests durchgeführt, um

1. Der Artikel geht auf meinen am 21. 07. 03 gehaltenen Habilitationsvortrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum zurück. Der Vortrag wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

2. Danticat 2000, 251.

- Küchenhoff, Joachim, Einleitung: Erinnerung und Neubeginn – eine Einführung, in: ders. 2002, 7-15.
- Küchenhoff, Joachim, Erinnerung und Neubeginn in der Psychotherapie, in: ders. (Hg.), Erinnerung und Neubeginn, Gießen 2002, 224-238.
- McFarlane, Alexander/Kolk, Bessel A. van der, Trauma und seine Herausforderung an die Gesellschaft, in: Kolk/McFarlane/Weisaeth 2000, 47-70.
- Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz 1978.
- Müller, Ilse, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2. Sam 13,1-22), Freiburg i. Br. 1997.
- Pesso, Albert/Crandell, John, Moving Psychotherapy. Theory and Application of Pesso System/Psychomotor Therapy, Brookline Books 1991.
- Petzold, Hilarton G./Wolf, Hans Ulrich/Landgrebe, Birgit/Josic, Zorica/Steffan, Angela, »Integrative Traumatherapie« – Modelle und Konzepte für die Behandlung von Patienten mit »posttraumatischer Belastungsstörung«, in: Kolk/McFarlane/Weisaeth 2000, 445-579.
- Räder, Klaus, Gewalt gegen Kinder: ethologische und evolutionsbiologische Perspektiven, in: Manfred Endres/Gerd Biermann (Hg.), Traumatisierung in Kindheit und Jugend, München 2002, 28-43.
- Reddemann Luise, Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren (Leben lernen 141), Stuttgart 2001, 25.
- Schmidt, W. H., Einführung in das Alte Testament, Berlin 1979.
- Schoetroff, Willy, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel **גָּדַד** im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964, 21967.
- Schulte, Hannalis, Richter 5: Das Debora-Lied. Versuch einer Deutung, in: Erhard Blum u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 176-191.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1984.
- Shay, Jonathan, Achill in Vietnam. Kampft trauma und Persönlichkeitsverlust, Hamburg 1998.
- Stephenson, Nigel Anthony, Gais Nein zu Apels Appell. Eine millenarische Mythe als Text der Erinnerung und des Neubeginns bei den Wann in der East Sepik Province von Papua Neuguinea, in: Küchenhoff 2002, 183-207.
- Thible, Phyllis, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Göttersloh 1987.
- Urschneider, Helmut, Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des Alten Testaments, Stuttgart 1999.
- Welzer, Harald, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2002, Psychologie heute, Februar 2003, 78.
- Williams, Dolores, Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk, Orbis Books, Maryknoll/New York 1993.

## Ein Wort als Grenze: Schibboleth

### Bemerkungen zu Ri 12,1-7<sup>1</sup>

Ulrike Bail

1.

»Ich träume ständig davon, zurückzukehren, um dem Fluß, dem Wasserfall, dem Friedensrichter, ja sogar dem Generalissimo persönlich Zeugnis abzulegen. [...] Ich würde mit Odette zurückgehen, damit sie dem Generalissimo ihr »péit« hinwirft, denn ich würde es nicht sagen können. Ich würde immer – wenn auch schlecht – »perejil« sagen. Denn irgendwo denke ich immer noch, dass ein einfaches Wort unser aller Leben hätte retten können.«<sup>2</sup>

Dieser Satz stammt aus dem 1998 erschienen Roman der Haitianerin Edwidge Danticat, in dem sie eine traumatische Begebenheit aus dem Jahr 1937 aufgreift, als der dominikanische Diktator Trujillo über 20 000 im Grenzgebiet lebende Haitianer und Haitianerinnen, die meisten arbeiteten auf den Zuckerrohrplantagen, ermorden ließ. Mit Macheten töteten Soldaten und eine aufgehetzte Bevölkerung all jene Menschen, die wegen ihrer kreolischen Muttersprache das spanische Wort für Petersilie nicht korrekt aussprechen konnten. Der nördliche Grenzfluss wird heute noch »Rio massacre« genannt.

Danticat stellt ihrem Roman eine Bibelstelle aus dem Alten Testament voran: Ri 12,4-6, jene Erzählung, in der die Aussprache des Wortes Schibboleth über Leben und Tod entscheidet.

Doch nicht nur in Haiti hat sich dieser mörderische Sprachtest wiederholt. Im Jahr 1282 brach in Palermo die so genannte sizilianische Vesper aus, bei der die Franzosen, die als Besatzer galten, ermordet wurden. Diese waren daran zu erkennen, dass sie die C-Laute in den Wörtern *cece* (Kichererbse) und *chicchi* (Bohne, Ährenkorn) nicht aussprechen konnten. 2000 fanden dabei den Tod. In Sri Lanka konnten Tamilen während des Konfliktes zwischen Singhalesen und Tamilen im Jahr 1983 nur durch die korrekte Aussprache des singhalesischen Wortes für Korb ihr Leben retten. In Australien wurden in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts Sprachtests durchgeführt, um

1. Der Artikel geht auf meinen am 21. 07. 03 gehaltenen Habilitationsvortrag an der Evangelischen-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum zurück. Der Vortrag wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.
2. Danticat 2000, 251.

Grenzen und Überschreiten von Grenzen, über Zusammengehörigkeit und Feindschaft, über Drinnen und Draußen.

Die Erzählung beginnt damit, dass die Ephraimiten die kampffähigen Männer mobilisieren und nach Zaphon hinüberziehen. Welcher Ort damit gemeint ist, kann nicht mehr eindeutig geklärt werden, sicher scheint nur, dass es ein Ort in der Nähe des Jordans im Ostjordanland ist.<sup>6</sup> Das Siedlungsgebiet des Stammes Ephraim liegt hauptsächlich westjordanisch im südlichen Teil des mittelpalästinischen Gebirges;<sup>7</sup> das Gebiet, das mit Jiphthach verbunden wird, Gillead, wird ostjordanisch südlich des Flusses Jabbog lokalisiert.<sup>8</sup> Der Fluss Jordan bildet eine Grenze zwischen den Territorien, und diese Grenze überschreiten die Ephraimiten von West nach Ost.

Das Verb **עבר** (*überschreiten, hinüberziehen*) hat in dieser kleinen Erzählung Leitwortfunktion.<sup>9</sup> In V. 1 ziehen die Ephraimiten hinüber, in V. 1b und V. 3 wird Jiphthach das Subjekt des Verbs, in V. 5 bitten die Entronnenen Ephraims, durch den Jordan hindurch gehen zu dürfen, das Wort *Furt* (**נַחַל**) führt es als Wurzel in sich (V. 5, 6).<sup>10</sup> Es geht also um Grenzüberschreitungen und um die potentielle Durchlässigkeit von Grenzen: eine Flussfurt ist dazu da, durchschritten zu werden. Angesichts der relativ vielen Jordanfurchen ist die Grenze ›Jordan‹ immer offen.

Doch eine Furt verbinder und trennt zugleich die Ufer. Sie markiert eine offene Grenze, aber gleichzeitig auch den Ort der Grenzkontrolle. So wird z. B. erzählt, dass Ehdud in einer kriegerischen Auseinandersetzung mit Moab durch die Besetzung der Jordanfurchen den Sieg errang. Gideon gelangt es, durch eine Sperrung der Furchen die bestiegten midianitischen Könige gefangen zu nehmen.<sup>11</sup>

Neben der Bedeutung der Furchen in militärischen Kontexten sind auch theologische Vorstellungen zu beobachten. So wird in Num 34,12 und Ez 47,18 der Jordan als Grenze des verheißenen Landes präsentiert; in Jos 1-5 markiert der Durchzug durch den Jordan den Einzug in eben dieses Land, wobei der Durchzug durch den Jordan in Verbindung mit dem Durchzug durch das Schilfmeer

6. Neef 1995, 249 ff.
7. Vgl. Donner 1984, 136 ff.; Fritzsche 1996, 129 f.
8. In Ri 11,22 wird das Gebiet Gillead zwischen Jordan, Jabbog und Wüste verortet; in Ri 3,28; 10,8 heißt es, dass Gillead jenseits des Jordans liege. Vgl. auch Görg 1991, 844; Fritzsche 1996, 133.
9. Aufgrund der verschiedenen semantischen Nuancierungen ist es schwierig, dieses Leitwort auch in der Übersetzung mit demselben Wort wiederzugeben. Möglich wäre vielleicht eine Übersetzung mit *über die Grenze ziehen und Grenzfurt*.
10. Das Verb **עבר** kommt im Jiphthach-Zyklus insgesamt 12 mal vor (Ri 11,17.19.20.29(2×).32; 12,1(2×).3(2×).5.6.
11. Ri 3,28 f.; 7,24 f.; vgl. auch 8,4; 10,9.

gebracht wird.<sup>12</sup> Und Jakob wird zu Israel vor der Durchquerung des Flusses Jabbog (Gen 32,23-33).

### III.

Dieses Ineinander von Verbinden und Trennen, das die Jordanfurchen prägt, kommt gleich zu Beginn der Erzählung in der Rede der Ephraimiten zur Sprache.

Nach der Frage, warum Jiphthach hinübergezogen wäre, um gegen Ammon zu kämpfen, formulieren sie einen Vorwurf: »*Uns hast du nicht gerufen, mit dir zu gehen!*« Jiphthach wird vorgeworfen, nicht in Kontakt mit Ephraim getreten zu sein, um gemeinsam in den Kampf zu ziehen. Sie appellieren an eine Zusammengehörigkeit, an eine Verbindung zwischen Ephraim und Jiphthach.

Dies wird unterstrichen durch die Syntax des Vorwurfs. Dem betonten **עָלָם** (*mit uns*) am Beginn des Satzes korrespondiert das **עָלָם** (*mit dir*) am Ende. Die Präposition **עִמָּךְ** betont ein personal-interaktives *mit* im Unterschied zu **עִמָּךְ**, das eher ein begleitendes *mit* ausdrückt. Aus dem von Jiphthach gerufenen Objekt wird ein mit Jiphthach gehendes Subjekt.

Das Ideal einer solidarischen Beziehung aber ist durch die Verneinung gebrochen. Die Zusammengehörigkeit ist von Jiphthachs Seite aus nicht wahrgenommen worden.

Doch was wie der Beginn einer Kommunikation, einer verbalen Auseinandersetzung über ein Nichtzusammensetzen und Nichtzusammengehen begonnen hat, mündet in einen Satz, der die totale Trennung und Auslöschung des anderen intendiert. Die Ephraimiten warten keine Antwort ab, sondern kündigung-indikativisch Jiphthachs Tod an: Sie werden Jiphthachs Haus über ihm mit Feuer verbrennen. Dabei meint Haus nicht nur die Steine, sondern auch den Lebensraum, die Familie, die Nachkommen, den Ort der Integration in die Gesellschaft und den Platz im kollektiven Gedächtnis.

Würde diese Drohung Wirklichkeit, dann schlosse sich Jiphthachs Lebensende so zum Beginn seines Lebens zurück. Würde er aufgrund seiner illegitimen Geburt – er ist der Sohn einer Prostituierten – von seinen Brüdern verjagt, um keinen Anteil am Haus seines Vaters zu bekommen, so wird nun das Haus zerstört, das

12. Vgl. v. a. Jos 4,19-5,1. Der Ort des Übergangs wird Gilgal genannt. An dieser Memorialstelle erinnern zwölf Steine aus dem Fluss an den Durchzug durch den Jordan. Nach dem Durchzug feiern die Israeliten und Israelitinnen ein Pessachfest und das Manna hört auf. Die Wüstenwanderungszeit ist vorbei.

ihm Zukunft im Stamm der Gileaditer verheißen hatte. Diese schwer erlangte Zugehörigkeit zu den Gileaditern soll ihm wieder genommen werden.

Als Jiphthach als outcast und outlaw lebte, waren die Gileaditer zu ihm nach Toy gekommen, um ihn um Hilfe gegen die militärische Bedrohung durch Ammon zu bitten: »Komm mit uns!« sind ihre Worte (Ri 11,6). Jiphthach lässt sich erst darauf ein, als ihm zugesagt wird, nach siegreichem Kampf auf Dauer der Anführer der Gileaditer zu werden. Als militärisch erfahrener Bandenführer wird er durch einen Vertragsabschluss zum Heer- und Stammesführer Gileads.<sup>13</sup> Dass die Integration in die Gemeinschaft für ihn selbst einen hohen Preis hatte – den Opertod seines einzigen Kindes, seiner Tochter aufgrund seines Gelübdes<sup>14</sup> – hinterlässt mehr als nur einen bitteren Beigeschmack.

Die Rehabilitierung und Integration des outlaws in die Gemeinschaft und an die Spitze der Gemeinschaft der Gileaditer steht durch die Drohung der Ephraimiten auf dem Spiel. Jiphthach, der die gesellschaftlichen Grenzen zwischen Drinnen und Draußen mehrfach überquert hat, sieht sich nun dem Vorwurf ausgesetzt, andere ausgegrenzt zu haben. Und diese Ausgrenzung soll in der Perspektive der Ephraimiten ebenfalls mit Ausgrenzung beantwortet werden, mit einer Ausgrenzung allerdings, die Jiphthach den Tod bringen soll.

In seiner Reaktion auf diese Bedrohung wird Jiphthach glatt und eloquent die Worte der Ephraimiten in seinem Mund verdrehen. Er wird die Zuordnung von Subjekt und Verb vertauschen, die Bedeutung eines Verbs in bestimmter Weise nuancieren, eine Verneinung in einen anderen Satz verschoben und sich so Wort für Wort vom Täter und Beschuldigten zum Opfer und dann zum aufopferungsvollen Helden gestalten, zum Helden im Namen Gottes.

Jiphthach beginnt mit einer Selbstpräsentation.

*Ein Mann sehr im Streit bin ich gewesen, ich und mein Volk und die Söhne Ammons.*

Im Hebräischen beginnt der Satz mit **אִישׁ מְלָחָם** (*ein Mann im Streit*), dann folgen die Konfliktparteien, die mit der einfachen Kopula **וְ** (*und*) aneinander gereiht sind, am Ende steht **מְלָחָם** (*sehr*), das sich syntaktisch auf Streit bezieht.

Eingerahmt und durchwirkt von Konflikten stellt Jiphthach sein Leben vor: Die einfache additive Verbindung der Konfliktparteien überrascht. Wer ist im Konflikt mit wem? Jiphthach mit seinem Volk? Sein Volk mit Ammon? Jiphthach und sein Volk mit Ammon? Ich denke, alle drei Möglichkeiten sind gleichzeitig mit ja zu beantworten. Jiphthachs Leben wird dargestellt als ein Leben im Konflikt, zu jeder Zeit seines Lebens.<sup>15</sup> Diese Konflikte versuchte Jiphthach zuerst diplomatisch in den Griff zu bekommen. Er verhandelt mit Gilead, Ammon und

Ephraim.<sup>16</sup> Auch das Gelübde, das er vor der kriegerischen Konfrontation zu Gott hin ausspricht, könnte auch als eine Art diplomatischer Handel bezeichnet werden.<sup>17</sup>

Diese Selbstrepräsentation als eines Mannes, der ständig Konflikte zu lösen hatte, bereitet die nächste Aussage vor.

*Ich schrie euch herbei, aber ihr habt mich nicht aus ihren Händen gerettet.*

Jiphthach behauptet nun, inmitten des Konfliktes mit Ammon hätte er die Ephraimiten um Hilfe gerufen, diese aber hätten ihn nicht gerettet. Die biblische Erzählung berichtet allerdings nichts von einem solchen Hilferuf. Jiphthach nimmt den Vorwurf Ephraims syntagmatisch auf, aber verändert und verkehrt ihn in sein Gegenteil. Damit widerspricht er dem Vorwurf Ephraims radikal.

Auf den Vorwurf, er habe die Ephraimiten nicht gerufen, antwortet er, dass er laut um Hilfe geschrien habe, sie aber nicht zu Hilfe gekommen seien. Das Verb **קָרָא** (*rufen*) nimmt er verstärkt auf in dem Verb **קָרָאָה**, das noch deutlicher mit *um Hilfe schreien in akuter Not und Gefahr* konnotiert ist.<sup>18</sup> Die Verneinung schiebt er von sich weg zu den Ephraimiten: Nicht ich habe etwas unterlassen, sondern ihr! und zwar: mir zu helfen, mich zu retten.

Der nächste Satz steigert dies, indem er konstatiert: *ich sah, dass du kein Retter bist*. Diese Aussage meint mehr als bloß unterlassene Hilfeleistung. Im Richterbuch wird mit dem Titel **רִשְׁטוֹן** derjenige bezeichnet, den JHWH in Notsituationen zur Rettung der Israeliten und Israelitinnen erwählt. So heißt es in Ri 3,9: *Da schrieten die Israeliten zu JHWH und JHWH ließ einen Retter für die Israeliten aufstehen, der sie rettete*.<sup>19</sup> Indem Jiphthach nun den Ephraimiten den Status eines Retters abspricht, bezieht er die unterlassene Hilfeleistung der Ephraimiten nicht nur auf sich als Individuum, sondern auf ein Kollektiv.<sup>20</sup>

Mit dieser negativen Identitätszuweisung qualifiziert er die Ephraimiten ab, um sich selbst im nächsten Satz als aufopfernder und mutiger Retter zu präsentieren. Er riskiert sein Leben, weil kein Retter in Sicht ist und zieht gegen die Ammoniter. Doch seine Darstellung der Ereignisse lässt aus, dass es die Gileaditer waren, die ihn um Hilfe gebeten hatten, und dass er letztendlich nicht nur sein Leben riskiert hatte, sondern dazu das seiner Soldaten und das seiner Tochter.

Jiphthachs Selbststilisierung steigert sich. Während er nicht davon redet, dass Gott ihn als Retter erwählt habe – er wird zum Heerführer der Gileaditer ja

16. Ri 11,6ff.; 12ff.; 12,1ff. Vgl. Boling 1975,212, übersetzt in diesem Sinne: »I was using diplomacy«.

17. Block 1999, 386, nennt dies sogar »a tool employed to manipulate God«.

18. Vgl. Hasel 1977, 631.

19. Vgl. auch Ri 2,16.18; 3,9.15.31; 6,14.15.31.36.37; 7,2.7.8.22; 10,1.12.13.14 u. ö.

20. Israel muss nicht zwangsläufig ganz Israel bedeuten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass hier nur ein bestimmter geographischer Raum gemeint ist und der Bezug auf Israel eine generalisierende Tendenz widerspiegelt.

13. Vgl. Thiel 1985, 149. Zur rhetorischen Struktur siehe Craig 1998, 76–85.

14. Dazu siehe Rottzoll 2003, 210–230; Karer-Grube 2003, 94–121.

15. Vgl. Block 1999, 381.

auch durch einen ausgehandelten Vertrag –, bezieht er seinen Sieg über Ammon eindeutig auf Gott: es ist Gott, der ihm zum Sieg verhalf. Gott ist das eigentliche Subjekt des Sieges. Durch diese Überleitungsformel versteht er sich jedoch mit göttlicher Legitimation. Er ist ein Retter, den Gott erwählt hat. Damit verleiht er sich rückwirkend eine charismatische Qualität und legitimiert seine Stellung mit religiöser Autorität.

Abschließend gibt er die Warum-Frage der Ephraimiten an diese zurück, indem er sie leicht verändert: *Warum seid ihr heute hinaufgezogen, um gegen mich zu kämpfen?* Angesichts seiner Argumentation heißt das: Wie könnt ihr es wagen, gegen einen von Gott erwählten und bestätigten Retter zu kämpfen?

Jiphthach hat in seiner Rede Wort für Wort die Vergangenheit so konstruiert, dass er allein als unangreifbare Rettergestalt dasteht. Im Disput der Worte stehen nun Wort gegen Wort, Frage gegen Frage, Anspruch gegen Anspruch. Und es steht auf Messers Schneide, ob Worte den Konflikt zu lösen vermögen.

In der Parallelerzählung in Ri 8,1 ff. konnte Gideon den Vorwurf der Ephraimiten, er habe sie nicht gerufen, um gemeinsam gegen Midian zu kämpfen, mit diplomatischen Worten entschärfen.<sup>21</sup> Aber während Jiphthach sich groß macht, machte Gideon sich klein, indem er zu den Ephraimiten sagte: *Was konnte ich schon tun, verglichen mit dem, was ihr getan habt?* (Ri 8,3). Nach Gideons schmeichelnden und einschmeichelnden Sätzen legte sich der Unmut der Ephraimiten. Nach Jiphthachs Worten folgt Schweigen. Die Diplomatie, wenn man es überhaupt als Diplomatie bezeichnen kann, ist zu Ende.

Ohne dass den Ephraimiten Gelegenheit zur Antwort gegeben wird, geht die Erzählung weiter, und zwar mit einer erneuten Mobilisierung der militärischen Kräfte. Nun aber sind es nicht die Ephraimiten, sondern Jiphthach zieht die kampffähigen Männer Gileads zusammen und kämpft gegen Ephraim, ohne eine Antwort auf seine Warum-Frage abzuwarten. Und fast lapidar wird erzählt: *Die Männer von Gilead schlugen Ephraim.* Damit könnte die Erzählung zu Ende sein. Sie wäre dann ein Lehrstück über den Sieg des Krieges über die Diplomatie, einer Diplomatie allerdings, die wohl schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt war.

#### IV.

Die Erzählung aber geht weiter. Sie geht weiter mit einem Halbvers, der oft als nicht zur Erzählung gehörend gestrichen wird. In der Tat könnte die Erzählung bruchlos mit V. 5 weitergehen. V. 4b liefert auf den ersten Blick eine weitere

21. Vgl. Armit 1999, 89.

Begründung des Bürgerkrieges, der der Begründung aus V. 1 widerspricht. Dort war es das verletzte Zusammengehörigkeitsgefühl der Ephraimiten gewesen, hier ist es die Aussage der Ephraimiten aus vergangener Zeit, die Gileaditer seien Flüchtlinge aus Ephraim.

Aber gerade in seiner Sperrigkeit ist V. 4b interessant. Wie wir gesehen haben, stehen in den Versen 1-3 unterschiedliche Konstruktionen von Wirklichkeit gegeneinander. In den Versen 4-6 nun liegen unterschiedliche Konstruktionen von Identität im Streit verschiedene Zuweisungen von Identität, die zu einem tödlichen Ende führen. Tami Schneider nennt dies »war of name-calling«<sup>22</sup>.

Zweimal taucht in den Versen 4-6 die Bezeichnung **פְּלִיטִים אֶפְרַיִם** (*Flüchtlinge Ephraims*) auf. In V. 4 ist diese Bezeichnung auf die Gileaditer bezogen, in V. 5 auf die aus Ephraim. Doch was meint diese Formulierung? Wie ist diese status-constructus-Verbindung zu verstehen? Sind es Flüchtlinge von, in oder aus Ephraim? Inwiefern können sowohl die Ephraimiten als auch die Gileaditer mit derselben Formulierung bezeichnet werden? Ist die übliche Übersetzung mit *Flüchtlinge* die treffende?

Die Grundbedeutung des Verbs **פָּלַט** ist *davorkommen, entkommen, enttrinnen*. Parallel erscheinen die Verben **נָסַח** (*fliehen*) und **נָסַח** (*entlaufen, fliehen*). Allen drei Verben ist die Bewegung weg von einer großen Gefahr eigen. Während die Verben **נָסַח/נָסַח** und **נָסַח** *entlaufen, fliehen* den Vorgang der Flucht zur Sprache bringen, formuliert **פָּלַט** ni das Resultat der Flucht, nämlich das Enttrinnen und das In-Sicherheit-Kommen. Diese Aktionsfolge – so Hasel<sup>23</sup> – ist z. B. in 1 Sam 19,12b zu erkennen: [*David*] *eilte fort, floh und brachte sich in Sicherheit*.<sup>24</sup> Dennoch bleiben die Verben trotz unterschiedlicher semantischer Nuancierung im selben Wortfeld verhaftet und *enttrinnen zu sein* bedeutet noch nicht, die Flucht gänzlich hinter sich zu haben. Ephraim bezeichnet also die Gileaditer als Entrommene, die aus großer Gefahr geflüchtet sind, und bringt sie in eine Beziehung zu sich selbst.

Damit wird einerseits die Wertigkeit von Gilead herabgesetzt, denn sie sind nicht Sieger, sondern lediglich Überlebende, Flüchtlinge. Andererseits wird eine Zugehörigkeit zu Ephraim formuliert: Gilead hat eine von Ephraim abgeleitete oder angelehnte Identität.<sup>25</sup> Wie viel Ironie und Spott in dieser Aussage mit-schwingen, ist heute schwierig zu sagen.

Aufgrund der folgenden lokalen Angaben *mitten in Ephraim* *mitten in Manasse* wird überlegt, ob nicht die in Jos 16,9 geschilderte Landverteilung im Hintergrund stehen könnte.<sup>26</sup> Dort wird beschrieben, dass es einzelne Orte gibt, die zu

22. Schneider 1999, 185; vgl. auch Klein 1988, 97.

23. Hasel 1989, 589-606, v.a. 596f.

24. Vgl. auch 1 Sam 19,17,18; 22,20.

25. Hertzberg 1959, 218, spricht von »Anhängsel«.

26. Vgl. auch Jos 17,8-10a. Neef 1995, 130 ff.; 255f.; Fritz 1996, 130.

Ephraim gehören, aber mitten im Erbbesitz Mannasses liegen. Sowohl Ephraim als auch Manasse haben Gebiete und einzelne Orte west- und ostjordanisch.<sup>27</sup> Heinz-Dieter Neef, der diese These vertritt, versteht V. 4b folgendermaßen: Gilead gehört eigentlich in das ephraimitische Gebiet und zwar zu den ephraimitischen Orten, die als Enklaven im manassischen Gebiet liegen. Ephraim sah also in den Gileaditen Ephraimiten.<sup>28</sup> Gilead hat aus dieser Perspektive keine eigene Identität, höchstens eine von Ephraim abgeleitete. Ob aber hier wirklich eine bestimmte Siedlungskonstellation aus der Frühzeit Israels zu Grund liegt, ist nicht sicher zu sagen. Was bleibt, ist die Ambiguität von Zugehörigkeit und Herabsetzung, von Fremd- und Eigenwahrnehmung, von Identität und Identitätszuweisung.

Nach dem Sieg Gileads über Ephraim dreht sich die Identität als Flüchtlinge und Entrommene um und nun sind es die Ephraimiten, die zu Flüchtlingen werden und über die Grenze zurück in ihre Heimat fliehen. Doch den Ort, an dem die Grenze überschreitbar ist, diesen Übergang besetzen die Gileaditer. Sie ver-schließen die durchlässige Grenze und verdrehen gewissermaßen die Konnotation von **גִּלְעָד** mit *entrommen, getretet, in Sicherheit sein* ins Gegenteil um: Die fliehenden Ephraimiten, die an den Jordanfurten fast in Sicherheit sind, geraten gerade dort in höchste Lebensgefahr. Kein Durchschlüpfen ist mehr möglich, kein Hindurchschlüpfen mehr in gefährvoller Enge, um eine andere Konnotation des Verbs **גִּלְעָד** aufzudecken, das an einigen Stellen des Alten Testaments mit dem Gebärvorgang in Verbindung gebracht wird.<sup>29</sup>

Die Schlagbäume sind gewissermaßen heruntergelassen und es erfolgt eine Kontrolle, die sich ein unwechselbares Merkmal der Ephraimiten zunutze macht, das die Ephraimiten nicht verbergen können. An der Grenze erfolgt ein Dialog, der mörderische Konsequenzen hat.

»*Lasst mich hindurchgehen!*«

»Bist du ein Ephraimit?«

»Nein!«

»Sag doch: Schibboleth!«

»Schiboleth.«

Durch diesen Dialog wird eine politische Grenze durch einen Sprachtest konstruiert. Die Unfähigkeit der Ephraimiten, einen bestimmten Buchstaben richtig auszusprechen oder die Art der Gileaditer, einen bestimmten Buchstaben auf bestimmte Weise zu hören – diese innersprachliche Differenz markiert eine tödliche Differenz. Ein kleiner Unterschied entscheidet über Leben und Tod oder wie Mieke Bal es in einem Sprachspiel, das so nur im Englischen möglich

ist, formuliert: »The mouth of the word enables the mouth of the sword to be effective.«<sup>30</sup> Oder ins Deutsche übertragen: das Wort wird zum Mord.

Doch worin besteht dieser Sprachtest? Was unterscheidet Ephraim von Gilead? Die Gileaditer fordern von Ephraim das Wort **שִׁבּוּלֶת**/sibboleth auszusprechen, d. h. ein Wort, das mit einem Schin beginnt. Die Ephraimiten aber sprechen das Wort anderes aus. Dies wird mit dem Buchstaben Samek, also **שִׁבּוּלֶת**/sibboleth wiedergegeben. Ich formuliere hier so umständlich, da die graphischen Buchstabenzeichen in ihrer Aussprache differieren können und es nicht eindeutig ist, für welche Aussprache das Samek stehen könnte.

Es gibt mehrere s-Laute in der hebräischen Sprache und Aussagen über die historische Phonetik sind immer hypothetisch.<sup>31</sup> Der Konsonant **ש**/Schin gibt den Laut § wieder – wie im Deutschen *Schule*. Der Buchstabe Samek (**ס**) gibt ein stimmloses s wieder wie im Deutschen *das* oder *Fass*. Zwischen den beiden liegt der Buchstabe Sin (**ס**), ein Mittellaut zwischen Schin und Samek. Zu diesen drei s-Lauten kommt noch der Buchstabe Zade (**צ**), ein stimmloses s, gesprochen als tz oder z, und der Buchstabe Zayin (**ז**), einem französischen z zu vergleichen. Hätten die Masoreten den kleinen, diakritischen Punkt, der das Schin (**שׁ**) vom Sin (**שׁ**) unterscheidet, nicht rechts, sondern links über den Buchstaben gesetzt, dann wäre der Unterschied zwischen den Lauten nicht der zwischen **שׁ**/Schibboleth und **שׁ**/sibboleth, sondern der zwischen **שׁ**/Schibboleth und dem Wort **שׁ**/sibboleth und vielleicht einzig in der Schrift zu erkennen.<sup>32</sup>

Dass ein Buchstabe sehr verschieden ausgesprochen werden kann, zeigen im Deutschen die regional sehr verschiedene Aussprache von Stein, die von *S-tein* bis *Schtein* reicht. Buchstaben können verschieden ausgesprochen werden, sie können aber auch verschieden gehört werden. So fällt mir immer wieder auf, dass mein Nachname wie jenes andere Wort für Axt ausgesprochen wird, dieser Unterschied aber wohl nur für schwäbisch sprechende und hörende Menschen zu bemerken ist: Bail und Beil.

Es könnte also sein, dass die Differenz, die graphisch mit Schin und Samek markiert wird, nicht eine Differenz in der Aussprache wiedergibt, sondern dass eine Differenz im Hören zugrunde liegt.<sup>33</sup> Wer nun aber den Unterschied nicht hört, Gilead oder Ephraim, muss offen bleiben. Es könnte sein, dass die Ephrai-

30. Bal 1988, 164.

31. Siehe Weinberg 1980, 185.

32. Vgl. Markus 1941, 149. Da zur Zeit der Schreiber der Geschichte die diakritischen Punkte noch nicht bekannt waren, musste auf den Buchstaben Samek ausgewichen werden, um den Unterschied zwischen Schin und Sin zu markieren. »The point lies in the slightness of difference between the two sibilants.« (ebd.)

33. Vgl. Emerton 149-157, v. a. 155. Die Ephraimiten können **שׁ**/s aussprechen, aber sie sprechen es auf andere Weise als die Gileaditer aus. Diese hören das **שׁ**/s der Ephraimiten als **ס**/s.

27. Donner 1984, 137.  
28. Neef 1995, 254f.  
29. Siehe Jes 66,7; 34,15; Ijob 21,10;

miten meinen, sie hätten das Wort wie die Gileaditer ausgesprochen; die Gileaditer aber haben etwas anderes gehört.

Neben Erklärungen, die davon ausgehen, dass derselbe Konsonant verschieden ausgesprochen oder gehört wurde, gibt es auch Erklärungen, die die verschiedene Aussprache in der Entwicklung der Spiranten sehen. So hätte z. B. Ephraim die ursemitische Spirans *t* bewahrt und das Wort wie Thibbolet ausgesprochen, einem englischen *th* ähnlich.<sup>34</sup> Doch auch das Gegenteil wird überlegt, nämlich, dass die Gileaditer die ursemitische Spirans *t* bewahrt hätten.<sup>35</sup>

Es muss letztendlich offen bleiben, wie Gilead und Ephraim den Buchstaben ausgesprochen bzw. gehört haben. Wichtiger erscheint mir, dass Ephraim das Wort so und nicht anders aussprechen konnte bzw. Gilead so und nicht anders hören konnte, denn sonst wäre der Sprachtest der Gileaditer sinnlos gewesen. Sprache wird hier körperlich verortet.<sup>36</sup> Die militärischen Sieger bestimmen die Norm der Aussprache. Abweichungen von der Norm bedeuten Nichtzugehörigkeit und somit Tod. Hätte ein Ephraimit das Wort ›richtig‹ aussprechen können, hätte er damit der Verneinung seiner Identität als Ephraimit einen Beweis hinzugefügt. Überleben ist hier an die Negierung der eigenen Identität gebunden.

Doch warum gerade mit dem Wort Schibbolet? Es hätte doch noch mehr Worte mit Schin gegeben. Dieses Wort, das im Mund zur Waffe wird, kann zweierlei bedeuten: Ahre und Wasserstrom.<sup>37</sup> Da der Sprachtest am Jordan stattfand, wird angenommen, dass die Bedeutung *Strom, Fließen, Fluss* hier aktualisiert sei. Der Fluss wird durch ein ihm verwandtes Wort zur tödlichen Grenze.

Das Lexem *Ähre* ist mit Wachsen und Gedelien konnotiert. Wäre diese Bedeutung aktualisiert, dann benutzten die Gileaditer die Aussprache dieses Wortes, um genau das Gegenteil zu tun, nämlich abschneiden und töten. Ein Wort, das mit Nahrung, Leben und Hoffnung konnotiert ist, bringt den Tod.<sup>38</sup>

Meines Erachtens ist die semantische Bedeutung des Wortes, das als Identitätsmarker gewählt wird, arbiträr. Es geht um Grenzziehung und Abgrenzung, um die Konstruktion der anderen als mindere, um Herrschaft über Menschen und um die Definitionsmacht, was als drinnen und als draußen zu gelten hat. Und dies alles hängt an der Aussprache: *Schibbolet* oder *Sibbolet*, *Schtrrom* oder *S-trom*, *Ähre* oder *Ehre*.

Die Wahl eines beliebigen Wortes, um diese tödliche Grenzziehung vorzuneh-

34. Vgl. Marquardt 1988, 151-155. Die Schreibung mit dem Buchstaben Samek für die ursemitische Spirans *t* sei dabei nur ein Notbehelf (ebd., 154).

35. Vgl. Speiser 1942, 10-13. Swiggers 1981, 205-207.

36. Vgl. Derrida 1996, 59.

37. Vgl. Strom: Jes 27,12; Ps 69,3,16; Ähre: Jjob 24,24; Gen 41,5f. u. 6. LXX<sup>A</sup> übersetzt das hebräische Wort mit σὺνϑήμα (*verbündenes Zeichen*), LXX<sup>B</sup> mit σὺδίζου (*Ähre*).

38. Siehe auch Klein 1988, 97.

men, ermöglicht, wenn das Wort dann einmal da ist, viele Bedeutungen, viele Geschichten, die nach dem Warum des Wortes fragen und damit nach dem Warum der todtbringenden Differenzierung aufgrund eines Wortes, aufgrund eines Buchstabens.

Diese Grenzziehung an den Jordanfüren mithilfe eines einzigen Buchstabens bringt 42000 Männern den Tod – so erzählt es die Geschichte. Diese Zahl ist sicher unrealistisch und bringt eher das katastrophale Ausmaß des Massakers zum Ausdruck.<sup>39</sup> Dennoch: wären es nur 100 oder gar nur 5 gewesen, wäre dies etwas anderes? Wäre nur ein Mensch an den Jordanfüren durch die falsche Aussprache jenes einen Buchstaben ermordet worden, wäre trotzdem unter der Hand das Wort zur Waffe, zum Mord geworden. Die phonetische Differenz wird zur Differenz zwischen Leben und Tod. Das Wort Schibbolet ist kein Passwort, das eine Grenze überwindet. Es ist ein »pass-not-word«, wie es Mieke Bal formuliert, es wird nicht heimlich weitergegeben, sondern bringt offene Gewalt mit sich.<sup>40</sup>

Die Toten an den Jordanfüren werden nicht betrauert, nicht beerdigt. Nur ihre Zahl wird überliefert. Von Gott ist nicht die Rede. Danach kommt nur noch der formelhafte Schlusssatz des Jiphthach-Zyklus. Es heißt dort:

*Jiphthach richtete Israel 6 Jahre.*

*Jiphthach der Gileadit starb und wurde in einer der Städte Gileads begraben.*

Diese Angaben über Jiphthach ähneln denen über die so genannten kleinen Richter in den Richterlisten Ri 10,1-5 und Ri 12,8-13,15, die den Jiphthach-Zyklus umgeben.<sup>41</sup> So wird bezüglich Jiphthach von der Dauer seines Richteramtes und von seinem Tod berichtet. Allerdings fehlen die Sukzessionsnotiz, die Angabe des Namens seines Vaters, seiner Herkunft und seiner Nachkommen, sowie der genaue Ort seines Begräbnisses. Es muss jedoch erwähnt werden, dass nicht immer alle Merkmale bei allen Richtern aktualisiert werden.

Gleichzeitig gehört Jiphthach nach seinen Handlungen zu den so genannten großen Richtern oder Rettern, die sich v. a. durch militärische Aktionen auszeichnen. Doch auch dieser Identität fehlen Elemente. So wird nicht gesagt, dass die Bedrohung durch die Ammoniter vorbei sei und das Land Ruhe habe.<sup>42</sup>

Diese Uneindeutigkeit in der Identität kann möglicherweise auf Verschiebungen in der vorstaatlichen Zeit Israels hinweisen, die dann zum Königtum führten.<sup>43</sup> Ich möchte an dieser Stelle aber noch eine andere Überlegung anstellen. Indem Jiphthach weder eindeutig die Identität eines Richters noch eindeutig die

39. Vgl. Ri 4,6; 7,3; 8,10; 20,35.46.

40. Bal 1988, 164.

41. Siehe hierzu Fritz 1996, 45ff.; Thiel 1985, 133ff.; Niehr 1995, 423ff.; Bartelmus 2001, 359-361; Amit 1999, 59ff.82ff.

42. Vgl. Ri 3,11.30; 5,31; 8,28.

43. Siehe hierzu Crüsemann 1978; Thiel 1985, 133ff.148ff.; Fritz 1996, 46ff.

Identität eines Retters zugeschrieben wird, scheint sich auch hier im letzten Satz, der über ihn berichtet, das zu wiederholen, was den Anfang seiner Geschichte charakterisiert: jene Ambivalenz in Jiphachs Identität zwischen Drinnen und Draußen.

Die letzten drei Worte von V. 7 bringen dies auf den Punkt. Liest man die Septuaginta, so erfährt man, dass Jiphach in seiner Stadt in Gilead beerdigt wurde.<sup>44</sup> Der hebräische Text aber formuliert: **בְּעִירָא בְּגִלְעָד** (*in den Städten Gileads*). Wie aber soll man sich das vorstellen? Das ginge nur über eine Verteilung des toten Körpers Jiphachs wie dies z. B. von der Nebenfrau des Leviten in Ri 19 oder von Isobel erzählt wird. Eine andere Möglichkeit aber könnte sein, dass damit auch die Erinnerung an Jiphach ambivalent wird: er ist überall und nirgendwo begraben, irgendwo in Gilead. Selbst noch im Tod ist er ein outcast.

Die uneindeutige und ambivalente Identitätszugehörigkeit Jiphachs steht in einer gewissen Spannung zur Eindeutigkeit der Identitätsbestimmung durch den Sprachtest an den Jordanfuren. Die Durchlässigkeit sozialer Grenzen, die Jiphach zuerst zum outcast und dann zum dauerhaften Oberhaupt der Gileaditer machte, steht die Undurchlässigkeit der eigentlich durchlässigen Grenze des Jordans gegenüber.

Das Wort Schibboleth erst macht diese Grenze zur Grenze, genauer: ein einziger Buchstabe oder Laut konstruiert diese Grenze zwischen Draußen und Drinnen, zwischen Leben und Tod. Die kommunikative Funktion von Sprache wird in ihr Gegenteil pervertiert. Die phonetische Differenzierung wird zum tödlichen Selektionsinstrument. Die Erzählung über den eloquenten und mit Worten jonglierenden Jiphach endet in einer Konfrontation mit dem Abgrund der Sprache selbst.

## V.

Ist dieser Abgrund der Sprache zu überbrücken? Gibt es ein Schibboleth durch den Abgrund hindurch? In der Lektüregeschichte sind Texte zu finden, die diesen Abgrund in der Sprache selbst wahrnehmen und dem Tödlichen darin gerade so widersprechen. In dieser Lektüregeschichte, die ich gleich aufzeigen möchte, wird die Grenze wieder geöffnet, indem die Bedeutung des Lexems *Schibboleth* funktional bestimmt wird: *Losungswort, verabredetes Zeichen, Erkennungszeichen*.<sup>45</sup> Dies lässt sich an zwei Texten zeigen. Es sind Zeilen aus zwei

44. Vgl. auch Neef 1995, 258 f.

45. Diese Übersetzung beginnt schon in der Septuaginta, die mit *ὡνὴθηλα* übersetzt. Die Verschiebung der Semantik des Lexems von *Wasserstrom/Alme* zu *Erkennungs-*

Gedichten von Paul Celan. In beiden Gedichten wird das Wort Schibboleth als Losungswort des Widerstandes gegen die Sieger verstanden. Damit wird geradezu verdreht an die biblische Geschichte erinnert. Doch diese verdrehte Erinnerung macht deutlich, dass das Schibboleth auch als Losungswort im Kampf gegen Diskriminierung, Selektion, tödliche Eindeutigkeit und Ausschließung trägt.<sup>46</sup>

In dem Gedicht *Schibboleth*<sup>47</sup> von Paul Celan, aus dem Gedichtband *Von Schwelle zu Schwelle*, wird eine Szenerie der brutalen Unterdrückung eines Regimes entworfen, das absolute Loyalität erzwingt. Durch die Nennung der beiden Städte Wien und Madrid in diesem Kontext wird deutlich, dass Celan diese Städte als von den Nationalsozialisten besetzte Städte hereinspielt und auf die Niederschlagung zweier Volksbewegungen, des österreichischen Sozialismus und des spanischen Republikanismus, anspielt.

Inmitten dieser faschistischen Herrschaft ist das Schibboleth zu rufen:

Hetz:

gib dich auch hier zu erkennen,  
hier, in der Mitte des Marktes.

Ruf's, das Schibboleth, hinaus

in die Fremde der Heimat:

Februar. No pasaran.

Das Schibboleth beinhaltet eine Zeitangabe (Februar) und ein Zitat (no pasaran). Letzteres bezieht sich auf den Ruf der bedrängten Republikaner im spanischen Bürgerkrieg: *no pasaran* – sie werden nicht durchkommen.<sup>48</sup> Es ist bei Celan ein erinnertes Ruf, der dennoch als Hoffnungszeichen in die Zukunft wirkt. Dieses Losungswort nimmt die Schibboleth-Episode auf, aber wirkt als

*zeichen/Losung* zeigt sich auch in einer Verschiebung der Betonung des Wortes. Während das hebräische Wort auf der zweiten Silbe betont wird (Schibbólet), wird das Wort in der deutschen Sprache der Gegenwart auf der ersten Silbe betont (Schibboleth).

46. »Die Wertigkeit des Schibboleth kann sich jederzeit und auf tragische Weise in ihr Gegenteil verkehren. Tragisch deshalb, weil dabei manchmal die Initiative von Personen, der gute Wille der Menschen, ihre Beherrschung von Sprache und Politik übergangen wird. Ob nun als Parole oder Losungswort im Kampf gegen Unterdrückung, Ausschließung, Faschismus, Rassismus, kann der differentielle Wert des Schibboleth umklippen ins Gegenteil, die Bedingung für Verbindung und Gedicht in diskriminierende Einschränkung, polizeistaatliche Methoden, Gleichschaltung und Bespitzelung ausarten.« (Derrida 1996, 66.)

47. Celan, 2003, 83 f.

48. Am 25. Juli 1936 erfolgt über den Rundfunk der Aufruf von Dolores Ibarruri – la Pasionara – an das spanische Volk, die Demokratie zu verteidigen. Die KPSp gibt die Losung heraus: *no pasaran* – sie kommen nicht durch. In Celans Gedicht *Schibboleth* ist das Wort ohne den richtigen Akzent geschrieben, in dem Gedicht *In eins* jedoch mit Akzent. Vgl. Felschner 2000, 119.



Passwort lebenserhaltend. Es sind die Mörder, die nicht durchkommen werden. Das Schibboleth hat die Seiten gewechselt, es ist zu den Opfern desertiert. Die Geschichte aus Ri 12 wird nicht wiederholt, sondern das Schibboleth wird zum Überlebenswort der Opfer.

Den drei Sprachen des Schibbolets – Hebräisch, Deutsch, Spanisch – wird in einem anderen Gedicht (In eins) eine weitere hinzugefügt. Es heißt dort:<sup>49</sup>

Dreizehnter Feber. Im Herzmund  
erwachtes Schibboleth. Mit dir,  
Peuple  
de Paris. *No pasarán*.

Diese Zeilen umfassen vier Sprachen und widersprechen schon dadurch dem Ausschließlichkeitscharakter einer einzigen phonetischen Diktion.

Beide Erwähnungen des Schibbolets sind mit dem Monat Februar verbunden. Der Monat Februar sammelt als Datum erinnernd Katastrophen, die zum Zweiten Weltkrieg führten: die blutige Niederschlagung des Wiener Arbeiteraufstandes im Februar 1934, der Ausbruch des spanischen Bürgerkrieges 1936, die Schlacht um Madrid 1939. Möglich wäre auch eine Anspielung auf die Schlacht bei Verdun, die im Februar 1916 begann, bei der die Franzosen sagten: *Ils ne passeront pas*.<sup>50</sup> An diese Ereignisse wird erinnert, trauernd erinnert. So heißt es in dem Gedicht *Schibboleth*:

Setz deine Fahne auf Halbmast,  
Erinnerung.  
Auf Halbmast  
für heute und immer.

Die Erinnerung an verschiedene vergangene Ereignisse an einem einzigen Datum nimmt die jüdische Tradition des 9. Aw auf. Am 9. Tag des Monats Aw nach dem jüdischen Kalender wird im Judentum der Zerstörung Jerusalems gedacht. Dieser Trauertag erinnert an die Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels, an die Vertreibung der Juden aus Spanien, den Beginn der Shoa und an weitere Katastrophen der Vergangenheit. Die traumatisierenden Katastrophen der Vergangenheit werden nicht ad acta gelegt, sondern in diesem Tag versammelt und im Gedächtnis wachgehalten.

Auf diesem Hintergrund ist das *no pasarán* als Widerstandswort zu hören: als ein heimliches Lösungswort gegen brutale Herrschaft und die Vernichtung von Menschen aufgrund lebensfeindlicher Selektionsmechanismen. Dieses Lösungswort ist gegen die Fahne zu setzen, gegen die Norm der Herrschenden, wie es bei Celan heißt:

wo die Fahne sich aufrollt, der ich  
keinerlei Eid schwor.

Mit dem Schibboleth des *no pasarán*, jenem Erkennungszeichen, das es hinaus-zurufen gilt, ergreift Celan Partei für eine Sprache, die dem Tod widerspricht, und dennoch um den todbringenden Charakter der Sprache weiß.<sup>51</sup> Das Schibboleth ist fremd in der Heimat, die Gewissheit eines gemeinsamen Wohnens in der Sprache ist verloren gegangen. Und dennoch gibt das Herz sich zu erkennen: in der Mitte des Verstümmens verweigert der Ruf des Schibbolets der Fahne die bedingungslose Zustimmung und unterscheidet so zwischen Leben und Tod.

Jenes Schibboleth, das sich im Widerstand beheimatet weiß, wird auch in dem Roman *Fluchtstücke* von Anne Michaels sichtbar, der von der Besetzung Griechenlands durch das nationalsozialistische Deutschland handelt. Auch hier wechselt das Schibboleth die Seite und wird zum Überlebens- und Widerstandswort der Opfer. Die Perspektive, aus der das Schibboleth gesprochen wird, ist immer zu beachten: Wer spricht wann und wo jenes Wort und wem nützt es? Auf welcher Seite des Flusses wird das *no pasarán* gesprochen und von wem? Wird die Geschichte aus Ri 12 wiederholt oder wird ihr widersprochen? Und welches Wort gilt: *Schibboleth* oder *Sibboleth*?

»Auf dem Heimweg kamen wir an Häuserwänden vorbei, auf die mit schwarzer Farbe ein großes V gemalt war – *Veneremo*, wir werden siegen. Oder M – *Missolimi Merda*. Kostas erklärte mir, warum niemand diese Zeichen abscheuern wollte. Während der Besatzung erforderten Graffiti Mut und Schnelligkeit. Die Leute, die man dabei erwischte, wurden von den Deutschen an Ort und Stelle erschossen. Ein einziger Buchstabe ließ einen aufleben, so als hätte man den Unterdrückern ins Auge gespuckt. Ein einziger Buchstabe war eine Sache von Leben und Tod.«<sup>52</sup>

#### Literatur

- Amit, Ya'irah, *The Book of Judges: The Art of Editing* (Biblical Interpretation Series 38), Leiden-Boston-Köln 1999.
- Bal, Mikee, *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago-London 1988.
- Bartelmas, Rüdiger, Art.: Richter/Richterzeit, in: NBL III, 2001, 359-361.
- Block, Daniel I., *Judges. Ruth* (The New American Commentary 6), Nashville/Tennessee 1999.
- Boling, Robert G., *Judges. Introduction, Translation and Commentary* (The Anchor Bible), Garden City/New York 1975.

49. Celan 2003, 153 f.  
50. Siehe Felstiner 2000, 117 ff. 245; Celan 2003, 638-701; Derrida 1986, 54 ff.

51. Felstiner 2000, 245; Janz 1976, 152 ff.; Phelan 1993, 141-155.  
52. Michaels 1996, 88 f.

- Celan, Paul, Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe, hrsg. u. komm. v. Barbara Wiedemann, Frankfurt 2003.
- Craig, Kenneth M. Jr., Bargaining in Tov (Judges 11,4-11): The Many Directions of So-called Direct Speech, in: *Biblica* 79 (1998), 76-85.
- Crüsemann, Frank, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikoniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Dantecat, Edwidge, Die süße Saat der Tränen. Roman (The Farming of Bones, New York 1998), München 2000.
- Derrida, Jacques, Schibboleth. Für Paul Celan (Edition Passagen 12), hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1996.
- Domer, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Ergänzungssreihe 4/1), Göttingen 1984.
- Emerton, J. A., Some Comments on the Shibboleth Incident (Judges XII 6), in: A. Caquot u. a. (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AO-AT 215), Neukirchen-Vluyn 1985, 149-157.
- Felstiner, John, Paul Celan. Eine Biographie, München 2000 [Paul Celan: Poet, Survivor, Jew; New Haven-London 1995].
- Fritz, Volkmar, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 2), Stuttgart u. a. 1996.
- Görg, Manfred, Art.: Giléad, in: NBL 1, 1991, 844.
- Hasel, G. F., Art.: **פְּזֵז**, in: ThWAT II, 1977, 628-639.
- Hasel, G. F., Art.: **פְּזֵז**, in: ThWAT VI, 1989, 589-606.
- Hertzberg, Hans-Wilhelm, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1959.
- Janz, Maries, Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans, Frankfurt a. M. 1976.
- Karrer-Grube, Christiane, Grenz-Überschreitungen. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Iephthas Tochter, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 94-121.
- Klein, Lillian C., The Triumph of Irony in the Book of Judges (SOTSS 68), Sheffield 1988.
- Marcus, Ralph, The Hebrew Sibilant *š*in and the Name *yisra'el*, in: JBL 60 (1941) 141-150.
- Marquardt, J., **פְּזֵז** = ephraimitisch **פְּזֵז** = **פְּזֵז**? in: ZAW 8 (1988) 151-155.
- McNamara, Tim, 21<sup>st</sup> Century Shibboleth: Language Tests, Applied Linguistics and the Real World, <http://languages.unimelb.edu.au/img/forms/C21Shibboleth.rtf> [01.07.03].
- Michaels, Anne, Fluchstricke. Roman, Hamburg 1996.
- Neef, Heinz-Dieter, Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit (BZAW 238), Berlin-New York 1995.
- Niehr, H., Art.: **פְּזֵז**, in: ThWAT VIII, 1995, 408-428.
- Phelean, Anthony, Framing to pronounce it right: Celan's password, in: London German Studies 5 (1993) 141-155.
- Reichert, Klaus, Der Silberblick für das Detail in der Geschichte des Übersetzers, in: ders., *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen*, München-Wien 2003, 79-98.
- Richter, Wolfgang, Die Überlieferungen um Jiphthach, Ri 10,17-12,6, in: *Biblica* 47 (1966) 485-556.
- Rottzoll, Alexandra und Dirk U., Die Erzählung von Jiffach und seiner Tochter (Jdc

- 11,30-40) in der mittelalterlich-jüdischen und historisch-kritischen Biblexegese, in: ZAW 115 (2003) 210-230.
- Schneider, Fanni, Judges (Berit Olam. Studies in Hebrew Narratives and Poetry), Collegeville/Minnesota 1999.
- Speiser, E. A., The Shibboleth Incident (Judges 12:6), in: BASOR 85 (1942) 10-13.
- Swiggers, P., The Word šibboleth in Jud. XII,6, in: *Journal of Semitic Studies* 2 (1981) 205-207.
- Thiel, Winfried, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Weinberg, Werner, Language Consciousness in the OT, in: ZAW 92 (1980) 184-204.