

7

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

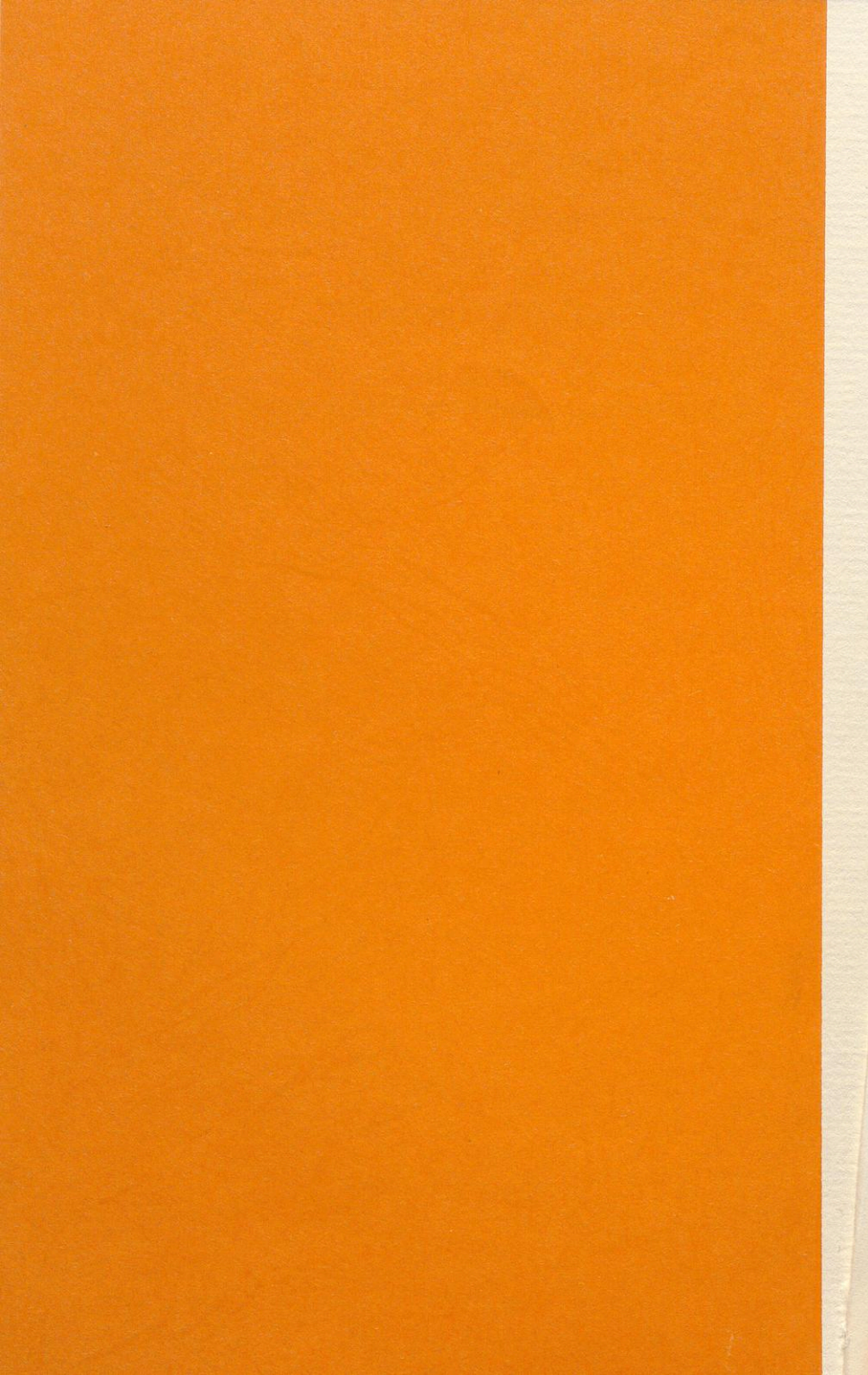
Heft 34

München 1986

68 Faltungen

05. DEZ. 1986

✓  
210



## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 34

München 1986

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub,  
Bamberg

INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

## NOTIZEN

W. Dietrich: Das harte Joch (1Kön 12,4). Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung . . . . .	7
M. Görg: Goliath aus Gat . . . . .	17
M. Görg: Ein weiterer Tonnagel des Ur-Nammu von Ur III . . . . .	22
U. Rosenthal: Eine Weinpresse im biblischen Moab . . . . .	25
H. Seebass: LXX und MT in Gen 31,44-53 . . . . .	30

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

H.-F. Richter: Zur Urgeschichte des Jahwisten . . . . .	39
Chr. Schäfer-Lichtenberger: Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegsgebote. Zum Verhältnis von Tradition und Inter- pretation in Jos 9 . . . . .	58
H.-Chr. Schmitt: Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22, 1-19 und das Problem einer Theologie der elohi- stischen Pentateuchtexte . . . . .	82



## Vorbemerkungen

In den NOTIZEN dieses Heftes kommen mehrheitlich überlieferungskritische Einzelprobleme zur Sprache. Dazu treten Bemerkungen über einen archäologischen Befund und eine sumerische Bauinschrift.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION führen in literarische und traditionsgeschichtliche Problembereiche der narrativen Texte des Alten Testaments, näherhin des 'Hexateuchs'.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die "Beiträge zur Grundlagendiskussion" gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 5,-- (zuzüglich Portokosten)  
(Auslagenersatz)

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) und Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Neue Adresse:

Biblische Notizen - Redaktion  
Institut für Biblische Exegese  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967



Das harte Joch (1 Kön 12,4)  
Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung

Walter Dietrich - Bern

"Gott hatte ihm ringsumher Ruhe verschafft, damit er seinem Namen ein Haus baute und ein Heiligtum aufrichtete für alle Zeit". So heißt es im "Lob der Väter" des Sirach-Buchs (47,15) über den König Salomo. Und dies ist das Bild, das sich der Nachwelt eingepreßt hat: Salomo, der Friedensherrscher und Erbauer des Tempels von Jerusalem.

Als solcher wird dieser König auch schon in der Chronik geschildert: Umsichtig, tatkräftig und großzügig leitete er den Bau des jüdischen Zentralheiligtums in die Wege und vollendete ihn nach sieben Jahren. Außerdem, so erfährt man eher beiläufig, habe er sich noch einen Palast errichtet und eine Reihe von Städten aufgebaut (2 Chr 8,1-6) - er, Salomo, der große Bauherr!

Hat er das alles allein geschafft? Natürlich nicht, auch wenn die Formulierungen zunächst kein anderes Subjekt nennen als ihn allein. Lediglich bei den kunsthandwerklichen Arbeiten im Tempel kommt noch ein anderer Mann zum Zuge: ein gewisser Hiram aus Tyrus (2 Chr 4,11ff), ein Spezialist offenbar in diesem Fach. Nur ganz knapp, mit ein paar Streiflichtern, tauchen diejenigen aus dem Dunkel der Geschichte auf, die die eigentliche Arbeit zu leisten hatten: Die Lastträger und Steinmetzen, die Holzfäller und Zimmerleute (2 Chr 2,2.18.8-10), insgesamt angeblich 150.000 Mann. Ihnen vorgesetzt sind 3.600 Männer, die als "Verantwortliche für die Dienstbarmachung des Volkes" bezeichnet werden; es klingt darin das Reizwort *"ābad* "Sklave sein" an. Sollte dies hier gemeint, sollte die Versklavung des gesamten Volkes angedeutet sein? oder ist mit dem Begriff nur, wie sonst oft, einfach das "Dienst-tun", das "Untertan-sein" gemeint? Laut 2 Chr 2,17 hat Salomo eigens zu diesem Zweck eine Volkszählung veranstalten lassen - und zwar nicht unter der israelitischen Bevölkerung, sondern nur bei den "Fremden" (*gerim*), den nichtjüdischen Bewohnern des Reichsgebietes. Sie ergab just jene 153.600 Mann, die

dann offenbar sämtlich zu den königlichen Bauarbeiten herangezogen wurden. An anderer Stelle fällt der entscheidende Ausdruck: *mas*, Frondienst, Fronsklaverei (2 Chr 8,8). Und auch hier wieder wird betont: Nicht etwa Israeliten wurden zu "Sklassen für seine (Salomos) Arbeiten" gemacht (8,9), sondern nur Nichtjuden. Es habe sich dabei gehandelt um "all das Volk, das übriggeblieben war von den Hethitern, den Amoritern, Peresitern, Chiwwitern, Jebusitern, die nicht zu Israel gehörten: ihre Söhne, die noch vorhanden waren im Lande, welche die Israeliten nicht beseitigt hatten" (8,7f): sie mußten Frondienst leisten.

Die Aufzählung der Volksstämme ist konventionell. Sie begegnet öfters in der Bibel und führt zurück in die Landnahmezeit, in der Israel angeblich alle Vorbewohner Palästinas beseitigen sollte oder wollte, und dies nicht zuwege brachte. Natürlich gehören diese Probleme für die Chronik der grauen Vorzeit an; die *gērim* hingegen bilden ein aktuelles Problem, und sie treten unversehens an die Stelle jener Völkerschaften von damals. An die Ausländer seiner Zeit - Sklaven, Flüchtlinge, Exulanten, die mehr oder minder freiwillig in Judäa heimisch geworden waren - soll der Leser der Chronik denken, wenn er von der Fronarbeit für König Salomo liest. Schon dieser große König aus der glanzvollen Frühzeit Israels benutzte sie als Sklaven für seine Zwecke, und das ist so geblieben "bis auf diesen Tag" (2 Chr 8,8). - Beklemmende Assoziationen stellen sich da ein: nicht nur an die arabische Bevölkerung im heutigen Staat Israel, sondern an die beschönigend so genannten Gastarbeiter bei uns.

Der Chronist konnte sich für seine Sicht der Salomozeit auf eine rund zwei Jahrhunderte ältere Darstellung der israelitischen Geschichte stützen: das deuteronomistische Geschichtswerk (*dtrGW*), das im wesentlichen die Bücher Josua bis Könige umfaßt. Von dort hat er die Zahl der 150.000 Fronarbeiter (1 Kön 5,29; dort auch die - zahlenmäßig merkwürdigerweise etwas abweichende - Angabe von den Tausenden von Aufsehern), nur daß er zu ihrer Aushebung noch eigens eine Ausländer-Zählung stattfinden läßt. Freilich betont auch schon das *dtrGW*, daß Salomo nicht etwa seine israelitischen Landeskinder zur Fron rekrutiert habe - denen wies er nur gehobene Chargen in Verwaltung und Militär zu (1 Kön 9,22) -, sondern lediglich die Nachkommen jener vorisraelitischen Landesbewohner, die auch der Chronist aufzählt: Amoriter, Hethiter, Peresiter, Chiwwiter, Jebusiter (1 Kön 9,20f).

Diese Aufreihung, zuweilen leicht variiert, findet sich im dtrGW des öfteren (z.B. Dt 7,1; Jos 3,10; 24,11; auch schon Ex 34,11; 23,23; Gen 15,9) - aber allermeist in ganz andersartiger Intention: Nicht um die Versklavung, die Ausnutzung dieser Fremden geht es da, sondern um die radikale Trennung von ihnen, gar um ihre völlige Ausmerzung. Der Hauptstrang der dtr Landnahmeschilderung im Josuabuch orientiert sich an diesem Axiom: Bei seiner Einwanderung habe Israel auf Geheiß seines Gottes die kanaanäischen Landesbewohner ausnahmslos verjagt oder vernichtet (vgl. vor allem Jos 7f; 10f). Nach dieser Theorie hätte es keine Amoriter, Hethiter usw. mehr geben dürfen, hätte mithin auch Salomo sie später nicht zum Fronddienst heranziehen können.

Nun hat die neuere Forschung sowohl an der biblischen Literatur als auch an den biblischen Stätten ergeben, daß die Landnahme Israels so rabiat und radikal nicht vor sich gegangen ist, wie sie hier vorgestellt wird. Sie war weniger ein furioser Siegeszug, als vielmehr ein langwieriger, regional differenzierter, überwiegend friedlich und nur selten gewalttätig verlaufener Prozeß. Israel stürmte nicht die kanaanäischen Städte, sondern sickerte, vornehmlich im Zuge des Weidewechsels nomadisierender Kleinviehhirten, in das zwischen ihnen gelegene, karge und kaum besiedelte Bergland ein, setzte sich dort fest, arrangierte sich zumeist ökonomisch und kulturell mit den Kanaanäern, und expandierte nur langsam in deren Macht- und Einflußbereiche hinein.

Der wichtigste biblische Beleg für diese, dem Josuabuch widersprechende Landnahmetheorie ist ein ausführliches Verzeichnis kanaanäischer Städte am Anfang des Richterbuches (Ri 1,21.27-35), das ausdrücklich deren politisches Überleben inmitten oder am Rande israelitischer Siedlungsgebiete konstatiert. Wie gelangte dieser Text ins dtrGW, hart neben das dtr Josuabuch, zu dessen Grundaussage er so wenig paßt? Die Frage spitzt sich dadurch noch zu, daß die zweifellos uralte Liste deutlich von dtr Hand gerahmt und gezielt ins Geschichtswerk eingesetzt worden ist: augenscheinlich in bewußtem Widerspruch zu jener anderen, rabiaten Sicht der Landnahme. Es scheint so - und dahintendieren die neuesten exegetischen Arbeiten<sup>1</sup> -, daß das dtrGW nicht in einem Zuge und mit einer einheitlichen Zielsetzung, sondern Zug um Zug, in mehreren Rezensionen gewissermaßen, entstanden ist, die unterschiedliche Ziele verfol-

---

<sup>1</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, 1978, 110-125.

gen. Alle sind sie "deuteronomistisch" in dem Sinne, daß sie vom Geist des Deuteronomiums geprägt sind. Was nun die nichtisraelitischen Bewohner Palästinas betrifft, sind sie einhellig - und gut deuteronomisch, vgl. Dt 12,29 - 14,21! - der Überzeugung, daß man sich als Israelit vor ihnen zu hüten und vor allem die Beeinflussung durch ihre Religion zu fürchten hat. Doch zieht daraus die eine (offenbar die erste!) Dtr Rezension die Konsequenz, daß sie am besten gleich bei der Landnahme zu beseitigen gewesen wären, während die andere (spätere, aber durchaus wirklichkeitsnähere) ihre Existenz eingesteht und sie zum Prüfstein für die Treue Israels zu seinem Gott Jahwe erklärt (Jos 23; Ri 2,20-22; wieder andere Deutungen in Ri 2,3 und 3,2).

Dieser jüngeren Redaktionsstufe des DtrGW gehört nun unverkennbar auch der Passus innerhalb der Salomo-Überlieferung an, der die Fronarbeit zur Errichtung der königlichen Großbauten allein von den Amoritern, Hethitern usw. verrichtet sehen will (1 Kön 9,20-22). Vermutlich bekommen wir hier sogar einen der Gründe in den Blick, warum der jüngere Deuteronomist - in der Forschung wegen seiner ausgeprägten nomistischen, gesetzstrengen Einstellung DtrN(omist) genannt - auf dem Übrigbleiben nichtisraelitischer Bewohner Palästinas besteht: Man mußte sie ja vielleicht nicht unbedingt fliehen oder sie am liebsten ausrotten (so der erste, vorwiegend an der Historie interessierte Deuteronomist, DtrH); man konnte sich ihrer ja auch bedienen - so wie Salomo es tat!

Die ersten Leser des DtrGW waren die Juden der Exilszeit. Sie hatten nach dem Ausweis vieler Texte enorme Probleme mit der Wahrung ihrer Identität gegenüber den babylonischen Eroberern und den in ihrem Gefolge nach Juda eindringenden bzw. dort sich wieder breitmachenden Tendenzen zu einer kanaanisierenden Religionsausübung. Die streng-jahwistische, deuteronomistische Reform des Königs Josia schien durch den wenig später erfolgten Zusammenbruch des Staates Juda desavouiert. Vielleicht wäre es doch besser gewesen - und auch jetzt noch vorteilhaft -, statt nur auf Jahwe und seine strengen ethischen und religiösen Normen, auch auf die Lebens- und Glaubensformen anderer Völker sich einzulassen! Dem setzen die Deuteronomisten (wie ja auch später noch der Chronist, vgl. außer den oben behandelten Stellen noch Esr 9f!) ihr scharfes Abgrenzungsprogramm entgegen. Nur leicht verhüllt durch die Einkleidung in historischen Stoff, fordert DtrH die völlige Negierung, ja sogar die gedankliche (wohlgemerkt nur die gedankliche!) Liquidierung alles Nichtisraelitischen, DtrN hingegen plädiert dafür, es geistig-religiös zu überwinden und politisch-sozial

niederzuhalten.

Es mag sein, daß hinter dieser zweiten Position recht konkrete Vorstellungen über den praktischen Einsatz von "Amoritern, Hethitern" usw. stehen. Wohl nicht von ungefähr liefert uns der Nomist viel umfassendere und detailliertere Informationen über das staatliche Bauprogramm zur Zeit Salomos, als es der Historiker getan hatte. Dieser fand nur den Tempel- und den Palastbau in Jerusalem erwähnenswert (1 Kön 5-7), der Nomist hingegen spricht sehr weitläufig vom Ausbau "aller Vorratsstädte, die Salomo gehörten, und der Städte für die Streitwagen und der Städte für die Pferde, (kurz) von allem, was Salomo zu bauen wünschte in Jerusalem und im Libanon und in seinem ganzen Herrschaftsgebiet" (1 Kön 9,19). Dieser pauschalen, vielleicht selbstformulierten Zusammenfassung gibt der Redaktor Substanz durch die Wiedergabe einer offenbar alten, authentischen Liste der Großbauvorhaben Salomos: "...als Salomo den Jahwetempel und seinen Palast, den Millo (wahrscheinlich eine terrassierende Anschüttung am Tempelgelände) und die Mauer von Jerusalem baute, dazu Hazor und Megiddo und Geser ... (hier folgt eine dtr oder vor-dtr Erläuterung zu diesem Ortsnamen) und das untere Bet-Horon und Baalat und Tadmor in der Wüste"... (1 Kön 9,15-18).

Wie schon in Ri 1, so wendet der Nomist auch hier das redaktionelle Verfahren an, durch Einbringung eines alten Dokuments ins dtrGW dem Geschehen eine neue Wendung zu geben. Anscheinend möchte er dem Leser bedeuten, daß Salomo viel mehr gebaut habe, als nur den Tempel und den Palast - und daß er dieses gewaltige Bauprogramm nur durch die Zwangsverpflichtung aller nichtisraelitischen Bevölkerungsteile zur Fronarbeit habe verwirklichen können. Mit dieser Mitteilung nämlich führt er die Städtebauliste fort, dorthin zielt seine Aussage. Dabei kam ihm zustatten, daß die Liste wohl von Anfang an die Einleitung trug "Und dies ist's, was die Fronarbeit betrifft, zu der König Salomo aus-hob"... (1 Kön 9,15), also von vornherein nicht von den Bauten, sondern von der Fronarbeit zur Salomozeit berichten wollte. Was in dem alten Dokument darüber stand, hat der Nomist aber weggelassen und dafür seine Vorstellung über die angemessene Behandlung von Nichtjuden in Palästina eingetragen: "sie hob Salomo zur Fronsklaverei aus bis auf diesen Tag"! (9,21). Diese Schlußnotiz, schwer zu begreifen als historische Nachricht, erklärt sich gut als Programm und Appell: Salomo fand die Lösung, die bis auf den heutigen Tag die richtige ist! Und man braucht nur an die furchtbaren Zerstörungen zu denken, die Jerusalem

und die anderen Städte Judas im babylonischen Krieg erlitten, und an die unendliche Mühe, die ihre Behebung allein schon beim Wiederaufbau Jerusalems kostete (vgl. die Berichte in Esr und Neh), um die konkrete Abzweckung der nomistischen Redaktion an diesem Punkt zu verstehen.

Sie verfolgte indes noch ein anderes Ziel. Darauf deutet bereits der Passus innerhalb des Abschnitts über die Fronarbeit, der von einer Verwendung der Israeliten nur als Beamter und Offiziere spricht. Mit dieser Bemerkung wendet sich der Nomist offenkundig gegen die im Werk seines Vorgängers, des Historikers, enthaltene Mitteilung, Salomo habe für den Tempelbau "einen Frondienst aus ganz Israel ausgehoben" (1 Kön 5,27). Diese Aussage ist eindeutig. Nicht etwa die Kanaanäer wurden der Fronsklaverei unterworfen, sondern die Israeliten. Genau genommen kann DtrH diese Unterscheidung, die DtrN so wichtig ist, gar nicht treffen; denn nach seiner Theorie gab es ja seit der Landnahme faktisch keine Kanaanäer mehr im Land Israel! Einen Augenblick lang könnte man erwägen, ob nicht vielleicht DtrN in Sachen Fronarbeit historisch das Richtige trifft, während DtrH durch seine Sicht der Landnahme gezwungen ist, die Geschichte etwas abzuändern. Doch diese Möglichkeit erledigt sich rasch, wenn man einen Blick auf 1 Kön 12, die Erzählung von der Reichsteilung wirft. Dort kommt "ganz Israel" mit Rehabeam, Salomos Nachfolger, in Sichem zusammen, um mit ihm einen Königsvertrag auszuhandeln. Die Bedingung ist, daß der junge König das "harte Joch" und die "Skalverei" erleichtert, die Salomo dem Volk auferlegt hat (12,4). Nach der Konsultation seiner Ratgeber entschließt sich Rehabeam, dieses Ansinnen zurückzuweisen. Da sieht "ganz Israel", daß der König unnachgiebig ist, und es kommt zur Sezession Nordisraels vom jüdischen Süden (12,16). Rehabeam versucht dies noch zu verhindern, indem er Adoram, "der über die Fron gesetzt war", vorschickt, doch wird dieser von "ganz Israel" gesteinigt, woraufhin sich Rehabeam in die südliche Residenz Jerusalem zurückzieht.

Es ist völlig klar, wer in 1 Kön 12 mit "ganz Israel" gemeint ist: das Staatsvolk des unmittelbar nach der Separation sich bildenden Königreiches (Nord-)Israel. Dieses setzte sich zusammen aus den Bewohnern der ehemals selbständigen kanaänischen Städte und den Mitgliedern der überwiegend in dörflichen Gemeinschaften zusammenlebenden israelitischen Stämme. Auch wenn einiges darauf hindeutet, daß die letzteren beim Aufbruch gegen das jüdische Königshaus dominant waren, spielt eine solche Differenzierung weder in 1 Kön 12

noch in 1 Kön 5 eine Rolle. Das gesamte spätere Nordisrael mußte unter Salomo Fronddienste leisten - und weigerte sich nach Salomos Tod, das weiter zu tun. Dazu stimmt, daß laut 1 Kön 9,23 "Beamte der Provinzgouverneure" (*šarē hanniššābim*) - es sollen 550 gewesen sein - den Arbeitsdienst (*mal'ākāh*) Salomos zu beaufsichtigen hatten. Die Provinzgouverneure kennen wir, sogar namentlich, aus einer Liste in 1 Kön 4,7-19. Es waren ihrer zwölf, und die von ihnen verwalteten Gebiete umfaßten das spätere nordisraelitische Staatsgebiet, wobei die einzelnen Provinzen säuberlich nach vorwiegend kanaanischer oder israelitischer Einwohnerschaft unterschieden waren. Das heißt, beide Bevölkerungsgruppen wurden zu den Großbaumaßnahmen Salomos zwangsverpflichtet - aber eben nur aus dem nordisraelitischen Teil des salomonischen Reiches; der jüdische Süden blieb davon (wie übrigens auch von der Steuerpflicht, vgl. 1 Kön 4,7) offenbar verschont. Von da aus wird die Abneigung der Nordisraeliten gegen das davidische Königshaus voll verständlich. Und von da her wird man auch den Eingriff des Nomisten zu verstehen haben: Nicht etwa rigide innen- und wirtschaftspolitische Maßnahmen Salomos waren ursächlich für die Reichsteilung - dafür wußte Salomo viel zu geschickt zwischen Israeliten und Kanaanäern zu unterscheiden! (1 Kön 9,20-22) -, sondern seine im Alter nachlassende Jawe- und Gesetzestreue; seine vielen heidnischen Frauen verführten ihn nämlich zum Dienst fremder Götter - und dafür war die Reichsteilung die Strafe! (1 Kön 11,4,9-13.33 - alles DtrN). So vorbildlich dieser König also auf der Höhe seiner Macht und, nota bene, in der Zeit des Tempelbaus die Kanaanäer niedergehalten und sich dienstbar gemacht hatte, so unglücklich erlag er am Ende dem Zauber ihrer Frauen und ihrer Götter!

Auch DtrH fand an Salomo seine Vorliebe für Frauen - vor allem für so viele und so ausländische - auszusetzen (1 Kön 11,1-3.6). Doch daneben bzw. davor betont er, daß Salomo "aus ganz Israel einen Fronddienst ausgehoben" habe. Wenn er dann hernach die Reichsteilungsgeschichte folgen läßt, die vom Zerbrechen des davidischen Großstaates eben wegen dieser Fronnarbeit berichtet, dann stellt er damit sicher nicht unabsichtlich einen Zusammenhang her, der neben der moralisch-religiösen auch eine politisch-ökonomische Begründung für dieses so einschneidende Ereignis der Geschichte Israels liefert. Gewiß wird in 1 Kön 12 die Schuld daran bei dem jungen Rehabeam und seinen gleichaltrigen Beratern gesucht. Der deuteronomistische Redaktor indes, der diese Geschichte mit der entsprechenden Vorgeschichte versieht, wird Unbehagen

schon über das "harte Joch" Salomos - und nicht erst darüber empfunden haben, daß Rehabeam es noch härter zu gestalten dachte.

In der Literatur liest man meist, daß die deuteronomistische Kritik an Salomo erst mit 1 Kön 11, eben mit den Nachrichten über die vielen heidnischen Frauen, einsetze. Dort wird sie ausdrücklich; Verhalten aber klingt sie schon viel früher an. Im Königsgesetz des Deuteronomiums wird der König nicht nur gewarnt, "sich viele Frauen zu nehmen, damit sein Herz nicht abtrünnig werde", sondern auch davor, "zuviel Silber und Gold zu sammeln" und "sich viele Rosse zu halten" und "sein Volk wieder nach Ägypten zurückzuführen". Die Darstellung Salomos im deuteronomistischen Geschichtswerk wirkt fast wie ein Lehrstück über die selbstherrliche Mißachtung solcher Verbote. Besonders hintergründig scheint dabei jene Warnung vor der Rückkehr nach Ägypten aufgenommen zu sein. Einerseits erfährt man, Salomo habe zwischen Ägypten im Süden und Handelspartnern im Norden Israels einen schwungvollen Pferdehandel betrieben (1 Kön 10,28); oder er habe eine Pharaonentochter in seinem Harem eingereiht (3,1; 9,16; 11,1). Andererseits berichtet der erste Deuteronomist betont von der Fronsklaverei für "ganz Israel" - mit den nämlichen Vokabeln, die für die Sklaverei des frühesten Israel in Ägypten gebraucht werden, und zwar von der ältesten, der jahwistischen Pentateuch-Schicht<sup>2</sup>. Es ist kaum vorstellbar, daß dem deuteronomistischen Redaktor diese Parallelität nicht bewußt gewesen wäre.

Zu fragen bleibt, ob er die Parallele selbst hergestellt oder mit Hilfe vorgegebener Überlieferung konstruiert hat. Die neuere Forschungsmeinung scheint dahin zu tendieren, daß er selbst die uns vorliegende Salomogeschichte als erster niederschrieb<sup>3</sup>. Nun beruft er sich aber ausdrücklich auf ein ihm vorliegendes "Buch der Salomogeschichte", in dem noch mehr über diesen König nachzulesen sei (1 Kön 11,41). Hat er aus diesem Werk größere Passagen unverändert übernommen, oder hat er aus dem dort dargebotenen Material seine eigene Darstellung frei gestaltet, oder hat es ein solches Buch vielleicht gar nicht gegeben? Zu diesem radikalen Zweifel besteht eigentlich kaum ein Grund. Auf weite Strecken wirkt die jetzige Salomüberlieferung keineswegs wie eine deuteronomistische Schöpfung, namentlich fehlt es ihr oft an kritischer Distanz zu ihrem Helden. Wer vom deuteronomischen Königsgesetz herkommt, kann einen Sa-

---

2 *mas* 1 Kön 5,27; 4,6; 12,18 - Ex 1,11. *ʿabōdāh* 1 Kön 12,4 - Ex 5,9.11; das Verb in prägnanter Verwendung: Ex 5,18; 14,5. *sabbāl / siblāh* 1 Kön 5,29 - Ex 1,11; 2,11; 5,4.5.

3 E. WÜRTEWEIN, Das erste Buch der Könige, Kap. 1-16, ATD 11/1, 1977.



lomo kaum so ungehemmt verherrlichen, wie es in 1 Kön 1-11 teilweise geschieht (z.B. 3,12f.28; 5,4f.9.14; 10,5-8.23). Wohl aber kann er etwas von dem Glanz wiedergeben, den andere an Salomo wahrgenommen haben, und dann zeigen, wie gerade helles Licht düstere Schatten wirft. Die lichten Töne braucht er um Davids und des Tempels und der Erwählung Israels willen, die dunklen für seine Gesamtsicht der Geschichte Israels, in der menschliche Größe und Gottwohlgefälligkeit mit Schwäche und Sündigkeit, in der Akte göttlicher Erwählung mit solchen der Verwerfung wechseln - und zwar insgesamt eher mit fallender als steigender Tendenz. Die Schwäche des großen Salomo wird DtrH in der Überschätzung seiner Größe gesehen haben.

Salomo, so schildert es DtrH weitgehend mit den Worten seiner Quelle, des "Buchs der Salomogeschichte", erfährt in seiner Traumoffenbarung von Gottes besonderem Wohlgefallen an ihm, was sich dann sogleich in seiner Fähigkeit zu weisem Richten und tüchtigem Regieren und gebildetem Denken bewahrheitet (1 Kön 3,4 - 5,14). Darauf wendet er sich seiner eigentlichen Berufung zu, dem Bauen - wobei dem deuteronomistischen Redaktor natürlich besonders am Tempelbau gelegen ist. Ganz sachgemäß kümmert er sich zunächst um die Beschaffung von Baumaterial und Bauarbeitern. Der Redaktor benutzt eine ältere Geschichte von einem Vertrag zwischen Salomo und dem tyrischen König Hiram über die Lieferung von Holz aus dem walddreichen Libanon gegen Bezahlung mit Lebensmitteln aus dem Agrarland Palästina (1 Kön 5, 16.19a.20.22-25.26b; der Rest ist dtr Erweiterung). Dann folgt die Aushebung der Fronarbeiter. Auch hier wieder scheint der Redaktor auf ihm vorliegende Angaben zurückzugreifen. Die Fronarbeiter aus "ganz Israel", so liest er, wurden teils als Lastträger, teils als Steinmetzen eingesetzt. Nach den Anweisungen von Aufsehern brachen sie auf Geheiß des Königs große, kostbare Steine aus dem jüdischen Gebirge und schleppten sie nach Jerusalem. Tyrische, gebalitische und israelitische Handwerker bearbeiteten sie und die Libanon-Hölzer für den Einbau im Tempel (1 Kön 5,27a.29-32).

Aus all diesen Mitteilungen ist kein kritischer Unterton zu vernehmen. Sie wollen augenscheinlich die Gründlichkeit und Umsicht des großen Königs Salomo beim Bau des Tempels schildern. Nun hat aber DtrH dahinein einige bemerkenswerte Akzente gebracht. So betont er, Adoram, jener Fronminister, den die Israeliten zum Schluß steinigten, habe das Kommando über den Frondienst gehabt (5,28b - aus 4,6). Ferner dürfte er es gewesen sein, der die erschreckend ho-

hen Zahlen eingesetzt hat; 153.300 Fronsklaven in einem kleinen Volk der Antike, das wird selbst für glühende Verehrer Salomos eine bedenkliche Größenordnung gewesen sein; denn immerhin betrug die Bauzeit für den Tempel sieben, die für den Palast Salomos weitere dreizehn Jahre (1 Kön 6,37; 7,1). Schließlich bringt der Redaktor noch weitere, in seiner Quelle anscheinend nicht vorgesehene 30.000 Mann ein, die in monatlichem Schichtwechsel zu je 10.000 Mann als Holzfäller im Libanongebirge Dienst getan haben sollen. Nach den Vertragsverhandlungen mit Hiram ist eine solche Entsendung israelitischer Gastarbeiter ins Nachbarland weder vereinbart noch erwünscht; Salomo hatte das zwar angeboten, Chiram diese Arbeit aber seinen eigenen Leuten vorbehalten (5,20.23). Es wird kaum zu klären sein, ob der Deuteronomist hier die Absicht verfolgt, den Tempel ganz aus national-israelitischer Kraft erbaut sein zu lassen (dann aber stört 5,32 und 7,13ff), oder die Fronsklaverei unter Salomo als monströser erscheinen zu lassen. Jedenfalls setzt er ans Ende der Salomo-Überlieferung die Erzählung von der Teilung des Reiches um des "harten Jochs" willen, das Salomo "ganz Israel" in Gestalt der Fronarbeit auferlegt hatte. Auf diese Weise rückt er diese Seite der salomonischen Herrschaft in ein Zwielicht, das ihrem tatsächlichen Charakter durchaus entsprechen wird.

DtrN, dem späteren deuteronomistischen Redaktor, war diese Wertung noch nicht deutlich genug. Ohne die Darstellung seines Vorgängers zu streichen und dadurch Salomo aus jenem Zwielicht wieder ganz herauszurücken, gibt er doch zu verstehen, daß die Hauptlast hierbei die Nichtisraeliten zu tragen hatten - oder eigentlich hätten tragen müssen. Ein guter König nämlich "erhebt nicht sein Herz über seine Brüder", sondern - wie es gut nomistisch im deuteronomischen Königsgesetz heißt - er achtet streng "auf alle Worte der Tora" und "weicht davon weder zur Rechten noch zur Linken, damit er und seine Söhne lange König seien inmitten Israels" (Dt 17,19f). Mag der Leser des Geschichtswerks selber urteilen, ob der große Salomo diesem Maßstab in allem gerecht geworden ist!

## Goliat aus Gat

Manfred Görg - München

Der zur sprichwörtlichen Bezeichnung eines scheinbar übermächtigen Gegners gewordene Name des prominenten Philisters hat sich anscheinend bisher erfolgreich einer allseits plausiblen Deutung widersetzen können. Eine Begründung für diesen Sachverhalt liefert gewiß nicht nur der Umstand, daß Probleme der Etymologie kaum leichthin mit raffinierten Kunstgriffen oder - um im Bild zu bleiben - mit einzelkämpferischem Geschick und strategischer Flexibilität bewältigt werden können, sondern am ehesten mit einem möglichst zurückhaltenden und doch umsichtigen Abtasten der noch nicht ins Auge gefaßten Möglichkeiten einer sprachlichen Anbindung, wobei insbesondere der literarische Kontext eine qualifizierte Rolle spielen sollte. Gerade an der allem Anschein nach bislang zu engen Orientierung an der Namensgestalt und der ethnischen Zuordnung mag es gelegen haben, daß überzeugende Positionen zur Etymologie ausgeblieben sind oder im Blick auf noch ungeklärte Besonderheiten der Philistersprache suspendiert wurden. Ein erneuter Versuch zur Interpretation des Namens Goliat wird daher vielleicht doch etwas mit dem Wagemut eines David vergleichbar sein...

Eine knappe Darstellung der bisherigen Deutungsversuche möge hier genügen. Nach W. CASPARI trägt der Protagonist "einen ausländischen Namen, an welchem das suff-ant oder eine Zusammensetzung Kilu-Attis erkannt werden mag", eine Bildung, die im Anschluß an F. HOMMEL mit dem kleinasiatischen PN "Alyattes" zunächst fragend verbunden, dann in der Übersetzung definitiv identifiziert wird<sup>1</sup>. Während H.Th. BOSSERT eine Verknüpfung mit "dem lydischen Wort 'κολλῶσειν'...für König" für vertretbar hält und in 'Goliat' ein "altes Wort für 'König' bewahrt" sehen möchte<sup>2</sup>, macht F. BORK wiederum (unter Berufung auf G. HÜSING) eine Verbindung mit "lydischem Alyattes (= "Walweiattes)" geltend, um zugleich die Zugehörigkeit des PN zu einer "Gruppe längerer Bildungen mit vier Stammkonsonanten" erkennen zu wollen<sup>3</sup>. Nach HAL

1 Vgl. W. CASPARI (1926) 200 mit 211.

2 H.Th. BOSSERT (1927) 652.

3 F. BORK (1939-41) 227f.

186a steht die Beziehung auf den PN Alyattes noch immer ohne weiteren Alternativvorschlag an. Auch die Kommentarliteratur kommt allem Anschein nach nicht zu einer anderslautenden Zusammenstellung<sup>4</sup>.

Wenn auch BOSSERTs Deutungsvorschlag auf keine Gegenliebe mehr stößt<sup>5</sup>, ist doch einer Gleichung *GLYT* = Ἀλυάττης mit reichlicher Skepsis zu begegnen. Nach der in unserem Zusammenhang m.W. bisher nicht eingebrachten Interpretation des lydischen Herrschernamens von A. HEUBECK birgt "Ἀλυάττης (= Ἀδύαττης ?) einen Namen "Αλυς" und ist möglicherweise als "Possessivkompositum: 'der den *Aluś*...als Vater hat'" aufzufassen<sup>6</sup>. Die zitierten Vertreter der Gleichung können eine phonologisch überzeugende Argumentation offenbar nicht liefern.

Die Suche nach einer alternativen Erklärung muß um eine Ausweitung des Gesichtsfeldes bemüht sein und sich von einer Fixierung auf die angebliche Eigenheit der Philistersprache als eines indogermanischen Dialektes lösen, wenn man es schon für nötig hält, das Fehlen einer plausiblen Deutung mit Hilfe des Semitischen durch das Postulat einer 'philistäischen' Etymologie zu kompensieren. Im Blick auf die in der Regel für das 'Philistäische' reklamierten Vokabeln und vor allem Namen sollte daran erinnert werden dürfen, daß sich neben indogermanischen Relationen insbesondere die Beziehung auf ägyptisches Sprachmaterial empfiehlt, nicht zuletzt weil die Philister in vielerlei Hinsicht das Erbe ägyptischer Kolonisten auf palästinischem Boden angetreten haben<sup>7</sup>.

So wird damit zu rechnen sein, daß das nicht innersemitisch erklärbare Sprachgut und Namenarsenal in literarischem Zusammenhang mit der Philisterthematik u.a. auch mit ägyptischen Lexemen in Verbindung gebracht werden darf. Im Fall des PN *Pīkol*, des in Gen 21,22.32; 26,26 zitierten Namens des militärischen Begleiters Abimelechs, des angeblichen Philisterkönigs (Gen 26,1), steht eine ägyptische Derivation seit langem zu Recht zur Debatte, wenn hier auch noch über die konkrete Ableitung nachgedacht werden sollte<sup>8</sup>. Ist so erst einmal die lange vernachlässigte Spur gelegt, kann man getrost auch für den PN *GLYT* nach einer ägyptischen Etymologie Ausschau halten.

4 Vgl. etwa H.J. STOEBE (1973) 317. Zuletzt bemerkt auch T. DOTHAN (1982) 23 nur: "Goliath is sometimes compared to the Lydian Ἀλυάττης".

5 Vgl. STOEBE (1973) 317. 6 A. HEUBECK (1961) 38 mit Anm.35.

7 Vgl. dazu vor allem die Beobachtungen von T. DOTHAN (1979) 103.

8 Nähere Informationen dazu sollen in BN 35 (1986) geboten werden. - Zum Diskussionsstand vgl. einstweilen HAL 874b.

Unter den von H. RANKE gesammelten PN aus Ägypten ist nach dem ersten Eindruck keine Namenbildung auffindbar, die man ohne weiteres mit dem PN *GLYT* zusammenstellen könnte. Trotzdem darf man insbesondere bei den Formen mit größerer Aufmerksamkeit verweilen, die mit dem Basiselement *qnj* "stark sein" etc. (WB V 41-44) gebildet sind<sup>9</sup>, da man von hier aus immerhin eine vorläufige Brücke zur Phonetik des PN und zur Funktion des PN-Trägers schlagen könnte. Wenn diese grundsätzliche Orientierung beibehalten wird und der bis jetzt greifbare Bestand der ägyptischen PN nicht als erschöpfendes Reservoir möglicher Derivatbildungen von *qnj* gelten sollte, darf man wohl auf die Nominalform *qnyt* "Leibwache" (WB V 44,17) aufmerksam machen, von der sich komplikationslos eine Nisbildung *qny.tj* mit der Bedeutung "der zur Leibwache Gehörige" o.ä. ableiten ließe. Diese hier hypothetisch angesetzte Bezeichnung wäre sowohl lautlich wie auch semantisch mit Gestalt und Funktion des PN *GLYT* kompatibel, soweit letztere in Verbindung mit dem Kontext beschrieben werden kann. Wenn unsere hier anvisierte Zusammenstellung zutreffend sein sollte, wäre *GLYT* von Haus aus nicht einfach ein beliebiger Name, sondern ein Titel, der den zur Leibwache Gehörigen, den besonders zuverlässigen Leibwächter charakterisierte. Die Deutung ließe sich im übrigen durch den Hinweis auf weitere Nisbildungen des Äg. stützen, die in das Bibelhebräische Eingang gefunden haben, wie z.B. auf die Bezeichnung *šb'wt* als das berühmte Epitheton *yhwš*, das erst kürzlich in dieser Zeitschrift auf den ägyptischen Titel *ḏb<sup>3</sup>tj* "der Thronende" zurückgeführt werden konnte<sup>10</sup>. Nicht ohne Belang für unseren Zusammenhang ist wohl außerdem, daß die LXX den PN *GLYT* mit Γλωτ wiedergeben.

Der Bezeichnung *qny.tj* kann mit besonderem Blick auf das Nomen *qnyt* indessen noch eine inhaltliche Konkretion zulassen, die für unseren Zusammenhang noch größeres Interesse verdient. Im Rahmen seiner Beobachtungen zur militärischen Organisation im Alten Ägypten kommt R.O. FAULKNER auch auf die Bezeichnung *qnyt* zu sprechen, die in Verbindung mit dem Königstitel ein "*corps d'élite, the 'Braves of the King'*" meine, deren "duty it was to form the spear-head of an attack"<sup>11</sup>. Dazu kann er auf die Aktivität dieser Truppe z.B. bei der zweiten Erstürmung von Qadeš unter Tuthmosis III. verweisen (Urk IV 894f.), wo sie "stormed the breach in the ramparts, headed by the veteran Amenemhab, who in later life was promoted by Amenophis II

9 Vgl. H. RANKE (1935) 334f; (1952) 320.391.

10 Vgl. M. GÖRG (1985) 15-18.

11 R.O. FAULKNER (1953) 44.

to be lieutenant-commander of the corps". Wäre es zu kühn, in der hier angesprochenen Rolle eines Vorkämpfers eine gewisse Parallele zur Funktion des Goliat zu erkennen?

Der in 1Sam 17,4.23 namentlich erwähnte, sonst als "der Philister" gekennzeichnete Gegner Davids wird in 17,4a mit einer Titulatur ('jš hbnym; LXX: ἄνθρωπος δυνατός) eingeführt, die bei aller noch bestehenden Problematik im Vergleich mit der ugar. Bezeichnung *bnš bny* in der Regel wohl zu Recht mit "Vorkämpfer" interpretiert wird<sup>12</sup>. Die detaillierte Deskription zusammen mit der genuinen Terminologie weist dann diesen "Vorkämpfer" als überdimensionale und waffentechnisch übermäßig ausgestattete Figur aus, ohne Zweifel der erzählerische Versuch, die scheinbare Allgewalt des Kontrahenten vorgreifend um 'der größeren Ehre Davids willen' anzuzeigen. Die offensichtbare Tendenz tut aber der formalen Charakteristik des Goliat aus Gat als eines Elitekämpfers keinen Eintrag, im Gegenteil: die Überproportionierung der Gestalt, der Ausstattung und schließlich auch der Worte des Philisters zeichnet nichts anderes als einen 'Goliat' schlechthin, d.h. einen Protagonisten im buchstäblichen Sinn, dessen Titel in der Erzählung zum Namen geworden ist. Unsere Erwägungen können natürlich auch der schon früher vermuteten Nachtragsposition des 'Namens' Goliat Argumente liefern. Es ist immerhin denkbar, daß ein umsichtiger Redaktor in Kenntnis einschlägiger Terminologie aus dem südwestlichen Ausland glaubte, dem philistäischen Vorkämpfer einen Namen geben zu müssen, um dann einen 'importierten' Titel zu einem PN umzufunktionieren. Die schon früher benannte Spannung zwischen der Namensnennung in V.4.23 und der sonst gewählten Bezeichnung "der Philister" sollte jedenfalls nicht mit dem Hinweis entwertet werden, eine Argumentation mit ihr verkenne "den theologischen Hintergrund des Berichtes"<sup>13</sup>. Die übrigen Zitationen des PN *GLYT* (1Sam 21,10; 22,10 2Sam 21,19 1Chr 20,5 Sir 47,4) tragen zur Namensdeutung nicht mehr bei als der textkritisch sehr problematische Beginn von 2Sam 21,16, der hier nicht zur Diskussion stehen soll. Dennoch könnte das literarische Verhältnis von 1Sam 17 insbesondere zu 1Sam 21,10; 22,10 und 2Sam 21,19 in Verbindung mit traditionskritischen Perspektiven unter dem Eindruck unserer Deutung des PN als eines einstigen Titels eine neue Beurteilung finden<sup>14</sup>.

Die hier vorgeschlagene Rückführung des PN *GLYT* auf die ägyptische Basis

12 Vgl. u.a. HAL 186a; STOEBE (1973) 316f. (dort weitere Lit.).

13 STOEBE (1973) 317.

14 Vgl. hier vorläufig STOEBE 314f.

*gnj* "stark sein" (nach KHW 449 vielleicht auch Grundlage des kopt. ⲄⲁⲎ "unterstützen, kräftigen") kann sich im Blick auf die semantische Seite sogar in eine Beziehung zum "Starken von R̄nw (= Razānu?)<sup>15</sup>", dem ebenfalls übermächtig erscheinenden Gegner des Sinuhe, bringen lassen. Der im Zusammenhang mit der David-Goliath-Episode gern zum Vergleich bemühte Zweikampf des Sinuhe mit dem "Starken" (in der Erzählung mit *nht*, einem Synonym von *gnj*<sup>16</sup>, bezeichnet)<sup>17</sup> gewinnt an Interesse, wenn der Kontrahent hier wie dort in ähnlicher Weise titulierte wird. Nimmt man an, daß die klassische Zweikampfszene, im Rahmen des Sinuhe-Romans als Schulliteratur längst zu einem griffigen Topos geworden, auch in weisheitlichen Kreisen des vorexilischen Juda/Jerusalem bekannt war, ließe sich die Bildung des PN *GLYT* auch auf diesem Hintergrund verstehen. Grundsätzlich sind aber auch andere Wege denkbar.

#### Zitierte Literatur:

- BLUMENTHAL, E., Zu Sinuhes Zweikampf mit dem Starken von Retjenu: *Fontes atque Pontes*. Eine Festgabe für Hellmut Brunner (KAT 5), Wiesbaden 1983, 42-46.
- BORK, F., Philistäische Namen und Vokabeln: *AfO* 13 (1939-41) 226-30.
- BOSSERT, H.Th., Zur Atlantisfrage: *ÖLZ* 30 (1927) 649-55.
- CANNUYER, Chr., Note à propos de Sinouhé B 133-134: *GM* 88 (1985) 11-13.
- CASPARI, W., Die Samuelbücher (KAT VII), Leipzig 1926.
- DOTHAN, T., Excavations at the Cemetery of Deir el-Balaḥ (Qedem 10), Jerusalem 1979.
- DOTHAN, T., The Philistines and Their Material Culture, Jerusalem 1982.
- FAULKNER, W.O., Egyptian Military Organization: *JEA* 39 (1953) 32-47.
- FECHELT, G., Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-Romans: Studien zur Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf) II, Göttingen 1984, 465-484.
- GÖRG, M., *Sb'wt* - ein Gottestitel: *BN* 30 (1985) 15-18.
- HEUBECK, A., Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat (Erlanger Forschungen A 12), Erlangen 1961.
- RANKE, H., Die Ägyptischen Personennamen, Glückstadt I 1935, II 1952.
- SPALINGER, A.J., Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians (Yale Near Eastern Researches 9), New Haven/London 1982.
- STOEBE, H.J., Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1), Gütersloh 1973.

15 Vgl. dazu zuletzt G. FECHT (1984) 465ff.; Chr. CANNUYER (1985) 11-13.

16 Zur Bedeutung von *gnj* und *nht* vgl. u.a. A.J. SPALINGER (1982) 225ff.

17 Vgl. zuletzt E. BLUMENTHAL (1983) 42.

## Ein weiterer Tonnagel des Ur-Nammu von Ur III

Manfred Görg - München

Unter den zahlreichen Tonnägeln<sup>1</sup>, die Ur-Nammu von Ur III zuzuweisen sind<sup>2</sup>, kommt der Fassung mit dem Text Louvre AO 4194 (SAK 188i; IRSA IIAIh) besonderes Interesse zu, weil sie eine der längeren Inschriften des Herrschers bietet, zum andern aber auch zu den "Bauinschriften im weiteren Sinne" gehört, die "sich auf die Anlage oder Restaurierung eines Kanals beziehen"<sup>3</sup>.

Von dieser Tonnagelfassung, die sich ihrerseits wiederum in einigen Varianten darstellt, sind m.W. bisher 7 Exemplare (vollständig bzw. fragmentarisch) nachweisbar, 4 im Louvre<sup>4</sup>, 3 im Iraq-Museum Bagdad<sup>5</sup>.

Die Deskription der Textvarianten im Louvre hat u.a. ergeben, daß dort ein Exemplar den Text von Kol. I, 8-9 in der Fassung: ud é<sup>d</sup> en-lil-lá in-dù-a (anstelle von: ud<sup>d</sup> en-lil-lá in-dù-a) bietet, d.h. also die Baubezeichnung nennt.

Von dieser Inschriftfassung soll hier nun ein weiteres Exemplar präsentiert werden, das in Privatbesitz befindlich ist. Es handelt sich um einen fragmentarisch erhaltenen Tonnagel mit dem Text von Kol. I, 5-11 (vgl. Taf. 1 a-c) :

....  
 5 nitah<sup>h</sup>-kal-ga  
 6 lugal ur<sup>u</sup>-ki-ma  
 7 lugal ki-en-gi ki-uri-ke<sub>4</sub>  
 8 ud é<sup>d</sup> en-lil-lá  
 9 in-dù-a  
 10 id-da  
 11 <sup>d</sup>nannar-g<sup>u</sup>-gal mu-bi  
 ....

1 Zur Funktion der Tonnägel vgl. weiterhin F.R. KRAUS (1947) 73-113.

2 Vgl. u.a. D.O. EDZARD (1957) 176. 3 D.O. EDZARD (1980-83) 60.

4 Vgl. J.-M. AYNARD (1960) 16. 5 Vgl. EDZARD (1957) 176.

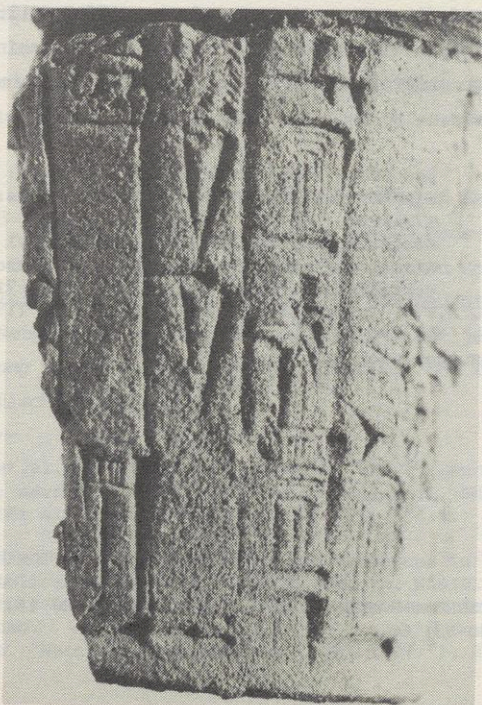




a



b



c

Für Nannar...hat Ur-Nammu,  
 5 der mächtige Mann,  
 6 König von Ur,  
 7 König von Sumer und Akkad,  
 8 als er den Tempel Enlils  
 9 erbaut hatte,  
 10 den Kanal  
 11 mit Namen "Nannar-gu-gal"  
 ...gegraben

Die Inschrift, die in der vollständigen Fassung zwei Kolonnen umfaßt<sup>6</sup>, zeigt also auf unserem Fragmentstück nur den größeren Teil der ersten Kol., während die zweite ganz weggebrochen ist. Es bedürfte weiterer Kontrolle, ob die hier belegte Fassung auch noch bei dem einen oder anderen Exemplar des Iraq-Museums (und anderswo?) belegt ist.

Von der hier zitierten Tonnägelgruppe, deren Inschrift "die Drainage eines Sumpfes und die Anlage eines Kanals betrifft", gilt insgesamt, daß sie "ursprünglich in eine Mauer eingelassen" gewesen sein müssen<sup>7</sup>. Von der exakten Fundlage unseres Stücks konnte leider nichts mehr in Erfahrung gebracht werden.

- AYNARD, J.-M., Les Clous d'Argile du Musée du Louvre: RA 54 (1960) 11-18.  
 EDZARD, D.O., Die Königsinschriften des Iraq-Museums: Sumer 13 (1957) 172-189.  
 EDZARD, D.O., Königsinschriften A. Sumerisch: RLA VI (1980-83) 59-65.  
 KRAUS, F.R., Altmesopotamische Tonnägel mit Keilinschriften (Gedächtnisschrift Halil Edhem I), Ankara 1947, 71-113.  
 THUREAU-DANGIN, M.F., Inscription d'Our-Engour: RA 6 (1907) 79-82.

Sonstige Abkürzungen nach RLA.

6 Vgl. M.F. THUREAU-DANGIN (1907) 81; AYNARD (1960) 16.  
 7 EDZARD (1980-83) 60.

## Eine Weinpresse im biblischen Moab

Uwe Rosenthal - Frankfurt a. M.

Im Rahmen der Fortsetzung der Survey-Reihe im Gebiet südlich des *Wādī el-Mōgīb* wurde 1985 eine erneute Untersuchung des Plateaus von *ed-Dēr*<sup>1</sup> durchgeführt. Hierbei wurden unweit des Abhanges an der Südwest-Seite des Plateaus zwei in den Felsen gehauene Becken entdeckt, bei denen es sich m.E. um eine Weinpresse handelt.

Die sowohl kultur- als auch religionsgeschichtliche Bedeutung von Weinpressen an sich ergibt sich daraus, daß die Weinrebe, die in ihnen verarbeitet wurde, in der Baum und Gartenkultur des alten Vorderen Orients eine herausragende Stellung einnahm und ein reichlicher Ertrag des Weinberges als besonderes Zeichen des Segens Gottes über das Land verstanden wurde (Dtn. 7,13ff.)<sup>2</sup>.

Die Weingärten wurden sowohl in den Ebenen als auch an Bergabhängen (Joel 4,18) angelegt<sup>3</sup>. In Bezug auf die Anlage von *ed-Dēr* bedeutet dies, daß die Weinstöcke an den Hängen des Berges angepflanzt waren und man die gereiften Trauben leicht zu der Weinpresse auf dem Plateau hinaufbringen konnte. Auch die Neigung der umliegenden Bergabhänge läßt jedenfalls sowohl die Anpflanzung von Weinstöcken und den Transport der Trauben zur Weinpresse unproblematisch erscheinen.

- 
- 1 U. WORSCHER, et.al., Northwest Arḳ el-Kerak, BNB 2 (München 1985), 55 und Pl. XXII:1; ders., E.A. KNAUF, Dimon und Horonaim, BN 31 (1986), 70-95, wonach *ed-Dēr* als Horonaim (Jes. 15,6; Jer. 48,3.5.) zu identifizieren ist.
  - 2 Cf., K.H. BERNHARDT, Natural Conditions and Resources in East Jordan According to Biblical Literature, SHAJ II, ed.: A. HADIDI (Amman 1985), 179-182; Jes. 16,7-10 u. Jer. 48,12.32f. mit Hinweisen auf Wein- und Obstanbau in Moab.
  - 3 K. GALLING, Art. "Wein und Weinbereitung", BRL (1977<sup>2</sup>), 362f.

Der Tretplatz (*gat*), den jede Weinpresse hat, entspricht hier bezüglich seiner Flächenausdehnung den durchschnittlichen Maßen von Weinpressen<sup>4</sup>, ist aber 0,44 m tief, was der "allgemeinen Handbreite" entgegen ist (Abb. 1). Von dort führt eine 0,25 m lange in den Felsgrund geschlagene Rinne zu einer rechteckigen Kufe von 1 m Tiefe (Taf. I). In deren Boden fällt ein unregelmäßiges Loch von ca. 0,15 m im Durchmesser auf. Dieser Durchbruch in der Kufe zeigt, daß der Boden nur eine Stärke von 0,05 m hat, denn unter der Kufe befand sich ein Hohlraum (Höhle). Eine weitere Kufe - so scheint es - war nebenan angelegt, die, durch eine dünne Wand von der ersten getrennt, aber auch den Eindruck eines runden, schachtartigen Einlasses zu einer 4-5m tiefen Zisterne vermittelt. Der Durchmesser dieser "Kufe" beträgt 1,40 m, was aber immerhin den Standardmaßen entspricht. Eigentümlich ist nur, daß es keine Leitung vom Tretplatz zu dieser Kufe gibt, dafür aber eine breite (0,17 m) Rinne, die mit der Anlage in keiner Beziehung steht und wohl als Wasserzuleitung zu verstehen ist<sup>5</sup>.

Zwischen dem großen Tretbecken und dem schachtartigen Einlaß zur Zisterne befindet sich noch ein kleines Tretbecken (?) mit den Maßen 0,45x0,33x0,15m. Da es keine Abflußverbindung zur ersten Kufe oder zur Zisterne (zweite Kufe) aufweist ist seine Funktion unklar. Da aber der schachtartige Einlaß zur Zisterne/Kufe vermutlich zunächst als zweite Kufe angelegt worden war - deren Boden in die Höhle/Zisterne wegbrach, könnte das kleine Tretbecken als unvollendeter Teil der gesamten Anlage verstanden werden.

In etwa 10 m Entfernung (Nordwest) der Weinpresse befindet sich ein Keller in den Stufen hinunter führen. Das Innere des Raumes mißt ca. 4x3m. In den Ecken befinden sich Löcher als Abstellplätze für Lampen wie die Rußflecken an den Wänden zeigen. Es fand sich der Henkel eines großen byzanti-

---

4 Cf., GALLING, BRL (1977<sup>2</sup>), 362 gibt folgende Standardmaße für Weinpressen an: Breite: 1-2 m, Tiefe: etwa eine Handbreite (0,08-0,10 m).

5 Bei der Weinpresse auf *ed-Dēr* waren ehemals zwei Kufen vorhanden. Aber die Anlage ist wohl nicht von vorneherein so konzipiert worden; cf., G.W. AHLSTRÖM, Wine Presses and Cup Marks, BASOR 231 (1978), 19-49, wonach man generell zwischen Weinpressen mit einer und solchen mit zwei Kufen unterscheiden muß. Die Weinpresse von *ed-Dēr* entspricht dem "type 2" nach AHLSTRÖM, 20f. Diese Zuweisung setzt voraus, daß die zweite Kufe als Teil der Anlage zu betrachten ist, allerdings ohne Zuleitungskanal.

nischen Kruges, vielleicht ein Vorratsgefäß für Wein oder Olivenöl. Der Raum des Kellers ist mit Schutt gefüllt. Nur an der Stirnwand befindet sich noch sichtbar eine rechteckige Vertiefung (2x1x0,60 m), was auch als Hinweis gewertet werden kann, daß der Keller ursprünglich als Grabkammer angelegt worden war. Knochenreste wurden allerdings nicht gefunden.

Zur Mitte des Plateaus von *ed-Dēr* erstreckt sich eine "Anlage" von in den Felsboden gelassenen und gedrilten Rinnen, kleinen Becken und tassenartigen Vertiefungen, sogenannte "cup-marks". Durch Erosion ist der Verlauf der Rinnen nicht immer bestimmbar. Diese im ganzen palästinischen Raum anzutreffenden "Anlagen" werden für gewöhnlich als Opferplätze für Libationen betrachtet<sup>6</sup>. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die verstreuten "cup-marks" in der Nähe von Arbeitsplätzen, wie z.B. Weinpressen, eher die Funktion ganz irdischer Pressbecken für Oliven, Zitronen oder als Mörser besaßen<sup>7</sup>. Was die Deutung der anderen (nicht abgebildeten) größeren rechteckigen Becken in der Nähe der Weinpresse anbetrifft, so könnten sie als Lagerort für die Trauben gedient haben, als man sie nämlich entsprechend einer aus Griechenland bekannten Methode einige Zeit in der Sonne liegen ließ bevor man sie preßte, damit der Wein eine intensivere Süße erhielt.

Die Datierung der "cup-marks" und der Weinpresse ist ähnlich problematisch wie die Zuweisung bestimmter Funktionen dieser Anlagen. G.W. AHLSTRÖM<sup>8</sup> fand in einigen Weinpressen Scherben aus der römischen und byzantinischen Epoche. Dies besagt aber nur, daß die Becken seit jener Zeit nicht mehr gereinigt worden sind. Eindeutige Datierungen sind daher nicht möglich. Auf *ed-Dēr* ist aufgrund des Keramikbefundes eine Besiedlung seit der Spätbronzezeit bis in die späte islamisch-mittelalterliche Epoche nachweisbar. Irgendwann ist in dieser Zeit die Weinpresse angelegt worden.

---

6 Cf., der Altartisch von Oboda mit seinen Mulden, Rinnen und "cups" auf seiner Oberfläche, A. NEGEV, Tempel, Kirchen und Zisternen, 89; vgl. auch den "Kultstein" in der Nähe eines Megalith-Grabes, U. WORSCHER, ADAJ 29 (1985), in press; Untersuchungen zu Dolmen und Altartischen mit "cup-marks" bei R.W. DAJANI, Dolmenfield at Damiya, ADAJ 12/13 (1967/68), 18f.

7 Cf., AHLSTRÖM, BASOR 231 (1978), 30. Solche "cup-marks", Rinnen und Mulden können mit unterschiedlicher Funktion bis in das Paläolithikum zurückgehen.

8 AHLSTRÖM, BASOR 231 (1978), 38ff.

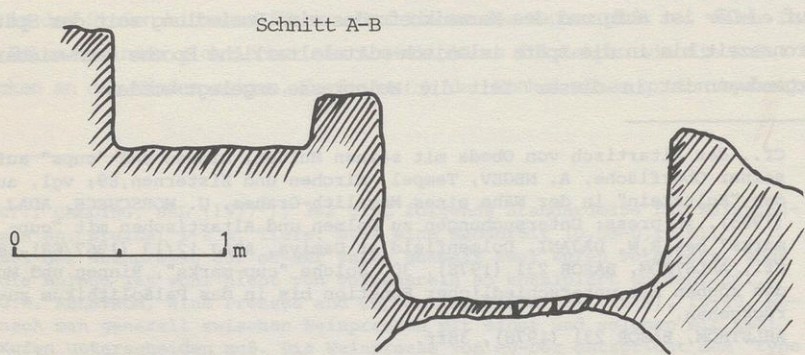
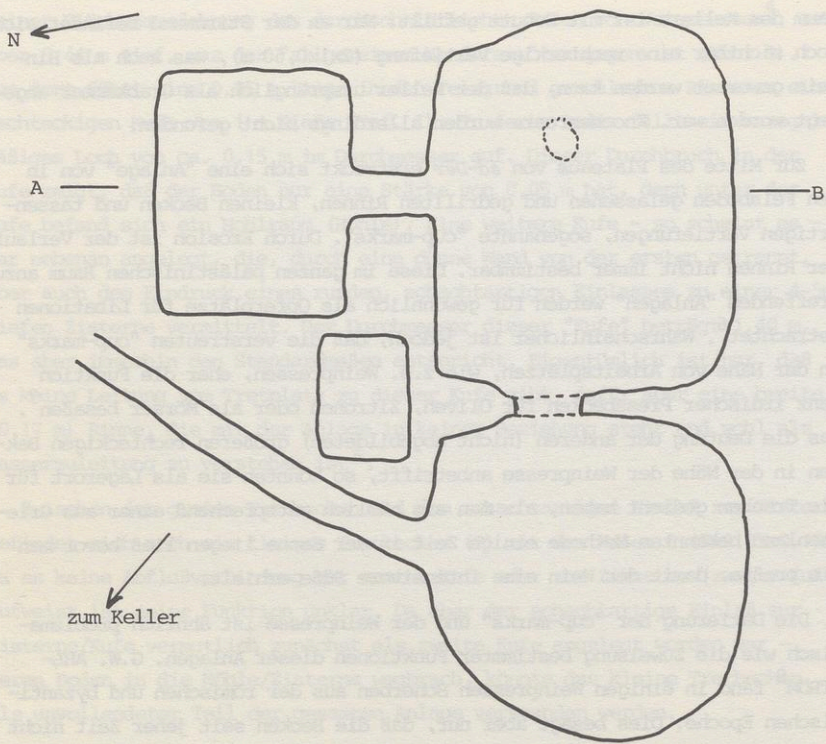
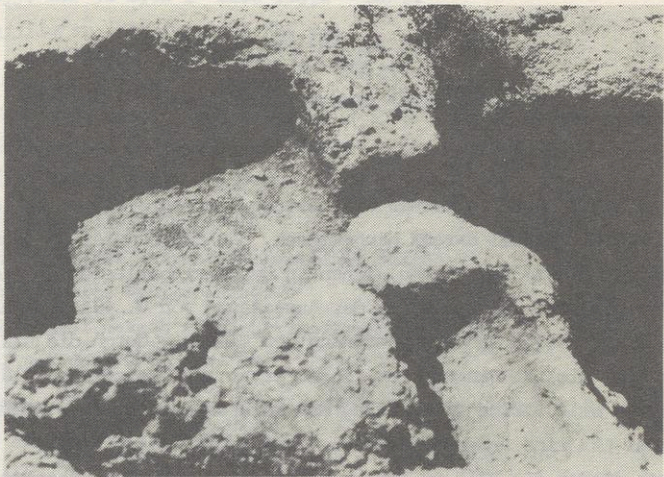


Abb. 1: Weinpresse auf ed-Dēr

Skizze: U. Rosenthal



Weinpresse auf ed-Dër

## LXX und MT in Gen 31,44-53

Horst Seebass - Mainz

Jüngst hat E. BLUM in seiner Bearbeitung von Gen 31,45-32,2a (so seine Abgrenzung) verdienstvoll darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeiten, die die Exegeten mit diesem Text haben, schon in der Textüberlieferung sich andeuten<sup>1</sup>. Geringfügiger zeige sich dies an der Auslassung von V. 49aα in Vulg., deutlicher in einer völlig anderen Anordnung der Elemente durch die LXX. Freilich streift BLUM die LXX-Fassung nur, indem er an zwei Beispielen Glättungen demonstrieren will<sup>2</sup>. Eine Überprüfung des Befundes ergibt aber überraschend, daß in der LXX eine andere Rezension vorliegen muß als in MT.

Um von dieser ein Bild zu geben, lege ich eine Rückübersetzung des Teiles vor, in dem die LXX eine andere Anordnung der Elemente belegt, also von V. 44-53a<sup>3</sup>.

44 w<sup>e</sup>attāh l<sup>e</sup>kāh nīkr<sup>e</sup>tāh b<sup>e</sup>rīt 'anī w<sup>e</sup>attāh  
 w<sup>e</sup>hājāh l<sup>e</sup>ed benī ūbenākā  
 wajjō'mār lō hēn 'en 'iś 'immanū  
 r<sup>e</sup>,eh 'älōhīm ed benī ūbenākā

- 1 Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57 (1984) 132-140; dort 132 mit A.1.
- 2 In der relativ geringen Beachtung für die LXX-Fassung folgt BLUM ganz der Wissenschaftstradition. Nicht einmal der in Sachen Textkritik sonst so ergebige J. SKINNER, Genesis, ICC (1910) 400 sah hier einen Anlaß, mehr zu tun als der von BLUM zitierte P. VOLZ (W. RUDOLPH), Der Elohist als Erzähler - ein Irrweg in der Pentateuchkritik? (1933) 105, nämlich die Reihenfolge der Elemente in der LXX anzugeben. - BLUM 132 A. 1 findet Glättungen in den V. 46b-48a: MT = 46b-47 LXX und läßt die wirklich gravierenden Differenzen ganz unberücksichtigt.
- 3 Die Rückübersetzung sucht durchweg, den Konsonantenbestand des MT zu erhalten. Plene- bzw. Defektiv-Schreibung werden nicht berücksichtigt. - Daß BLUM V. 44 nicht in die Überlegungen zur Textkritik einbezog, könnte ihm den Blick auf die Eigenart der LXX verstellen haben. S. 117 sagt er ganz richtig, daß V. 43f bruchlos zur Vertragsszene überleiteten, S. 124f findet er die Zugehörigkeit von V. 44 zu V. 43 in der Parallele mit V. 14-16



- 45 wajjiqqaḥ ja<sup>ə</sup>qōb 'ābān wajj<sup>e</sup>rīmāhā maṣṣēbāh
- 46 wajjō'mār ja<sup>ə</sup>qōb l<sup>e</sup>'āḥāw liqtū 'ābānīm  
wajjilq<sup>e</sup>tū 'ābānīm wajja<sup>ə</sup>śū gal  
wajjō'k<sup>e</sup>lū wajjištū šām 'al haggal  
wajjō'mār lō lābān haggal hazzāh 'ēd bēnī ūbēnākā
- 47 wajjiqrā' lō lābān j<sup>e</sup>gar sah<sup>a</sup>dūtā'  
w<sup>e</sup>ja<sup>ə</sup>qōb qārā' lō gal'ēd
- 48 wajjō'mār lābān l<sup>e</sup>ja<sup>ə</sup>qōb  
hinnēh haggal hazzāh w<sup>e</sup>hammaṣṣēbāh hazzō't  
'āšār jārītī bēnī ūbēnākā  
'ēd haggal hazzāh w<sup>e</sup>'ēdāh hammaṣṣēbāh hazzō't  
'al kēn qārā' š<sup>e</sup>mō gal'ēd
- 49 w<sup>e</sup>hammišpāh 'āšār 'āmār jišāp 'ālohīm bēnī ūbēnākā  
kī nissāter 'iš mēre'ēhū
- 50 'im t<sup>e</sup>annāh 'āt b<sup>e</sup>nōtaj  
w<sup>e</sup>'im tiqqaḥ nāšīm 'al b<sup>e</sup>nōtaj  
r<sup>e</sup>ēh 'ēn 'iš 'immanū
- 52 'im 'anī lō' 'ā'ābōr 'ēlākā w<sup>e</sup>'im 'attāh lō'  
ta'ābōr 'ēlaj  
'āt haggal hazzāh w<sup>e</sup>'āt hammaṣṣēbāh hazzō't l<sup>e</sup>rā'āh
- 53 'ālohē 'abrāhām wē'lohē nāḥōr jišpōṭ bēnēnū

Wenn man von unbedeutenden Vulgärerergänzungen absieht<sup>4</sup>, kann man aus folgenden Belegen erkennen, daß hier eine andere Rezension als die des MT vorliegt. 1. In V. 44b liest LXX V. 50aβ.b MT (das in MT V. 49a aufnimmt). Es ist aber nicht auf Anhieb ersichtlich, was zu der einen und zu der anderen Variante den Anlaß gab. 2. V. 52a MT (gal und Massebe als Zeugen) ist in LXX nicht mit

begründet. Parallel ist aber nur das w<sup>e</sup>'attāh, dem man als solchen nicht ansehen kann, ob es eine bloße conclusio ist wie in V. 16 oder einen eigenen Abschnitt wie in V. 44 einleitet.

4 So in V. 46 das wajjištū, in V. 48 (= 51b MT) das Demonstrativpronomen zu hammaṣṣēbāh: in V. 53a läßt LXX die beiden letzten Worte weg, in V. 49a ersetzt sie Jahwe durch Elohim.

der sprachlich so schwierigen (Grenz?-)Bestimmung V. 52b verbunden, sondern bildet mit V. 51 MT zusammen die Einführung zu V. 48b-50a MT = LXX<sup>5</sup>. Eine Glättung anzunehmen gäbe hier keinen Sinn. Denn der Unterschied geht hier sehr weit, und man muß insgesamt prüfen, wie er sich erklärt.

Wenn man sich also darauf einstellt, daß nicht bloße Schreibvarianten vorliegen, gibt es gewiß immer noch und weiterhin ein positives Vor-Urteil zugunsten des MT. Freilich kann man nie ganz ausschließen, daß LXX-Lesarten im einzelnen wertvoller sind als die des MT. In diesem Fall, so scheint mir, gibt es überraschende Beweise dafür, daß die LXX-Rezension den Ausgangspunkt für die MT-Rezension gebildet hat. Jedoch soll dies Ergebnis, das erst am Ende stehen kann, die Beschreibung des Befundes in keiner Weise beeinflussen.

Am besten beginnt man mit den einfachsten Beobachtungen. So fällt auf, daß V. 48b-49 MT = LXX hinter V. 51-52a MT (= 48a LXX) viel sinnvoller eingeordnet sind als hinter V. 48a MT (= 46b LXX), weil V. 49 gewiß mit Mizpa eine Anspielung auf die Massebe als Zeuge der Handlung enthält. Umgekehrt hat C. WESTERMANN zu V. 52 MT treffend bemerkt, daß in ihm zwei Vorstellungen gemischt seien: einmal sind Steinkreis und Massebe Zeugen V. 52a, einmal sind sie Grenzmarken V. 52b<sup>6</sup>. Diese Vermischung gibt es in der LXX nicht, da V. 51-52a MT nicht mit V. 52b, sondern als V. 48a mit V. 48b-49 verbunden sind. Der mitbetreffene V. 48a MT ist als V. 46b LXX insofern besser eingeordnet, als V. 47 nun nicht mehr an so verfehlter Stelle steht wie in MT (s.u.) und an V. 46 MT (= 46a LXX) viel besser anschließt als an V. 47 MT = LXX.

Ferner hängt V. 49aa (den Vulg. fortläßt!) völlig in der Luft<sup>7</sup>, wenn man der Anordnung in MT folgt, während in der LXX eine plausible Anordnung erscheint. Allerdings könnte es von vornherein Bedenken erregen, daß durch V. 50.52 LXX (= 50a.52b MT) zwei Sätze mit 'im aufeinander folgen und das 'im von V. 52 einen anderen Sinn haben muß als das von V. 50. Denn wenn man den Text nicht ändert, kann man V. 52 LXX (= 52b MT) nur wunschartig übersetzen<sup>8</sup>,

5 V. 51-52a MT erscheinen als V. 48a LXX. Daher hat LXX keinen V. 51.

6 Genesis, BK I/2 (1981) 609f. WESTERMANN zieht daraus freilich sogleich diachrone Konsequenzen, indem er den Text von sich aus arrangiert. Aber das kann man als Erklärung nicht gelten lassen.

7 Vgl. die insoweit exemplarische Analyse von J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuch (<sup>4</sup>1964) 41.

8 Eine angemessene philologische Behandlung von V. 52b findet man nur bei B. JACOB, Genesis. Das erste Buch der Tora (1934 = Nachdruck 1974) 628.

d.h. man muß das zweite 'im wie die aramäische Deixis 'im<sup>9</sup> interpretieren. Damit ergibt sich, daß V. 52 LXX keine Vertragsbestimmung, sondern lediglich eine wunschartige Ergänzung zu der einzigen Abmachung enthält, die die Töchter betrifft (V. 49-50 LXX). Die Anordnung der LXX-Vorlage hat man also wie folgt aufzufassen:

- 48b Daher nannte er seinen Namen Gal'ed  
49 und Hammizpa, so daß er sagte:  
"Wachen möge Gott (MT Jahwe) zwischen mir und dir,  
wenn wir verborgen sind einer vor dem anderen,  
50 sofern du meine Töchter gewaltsam behandelst  
und sofern du Frauen zu meinen Töchtern hinzunimmst.  
Bemerke, daß niemand mit uns ist!  
52 Daß doch ich nicht zu dir hinübergehe  
und daß doch du nicht zu mir hinübergehst  
an diesem Gal und an dieser Massebe vorbei  
zum Bösen!  
53a Der Gott Abrahams und der Gott Nachors  
möge(n, so MT) richten zwischen uns!"

Demnach bilden V. 48b-49aα die Überschrift zu einer Rede, die bis V. 53a reicht. Die erste Rede-Einheit enthält die Abmachung, deren Text bis V. 50a reicht und die juristisch präzise (*kī...im!*) die Fall-Beschreibung enthält, die Jahwe/Gott überwachen möge: es geht um die Regelung von Unrecht, das im Verborgenen bleibt. D.h. Laban verzichtet auf eigene Rechtsmittel zur Überwachung Jakobs und befiehlt Jakob dem gemeinsamen Gott an, wofür Steinkreis und Massebe Zeugen sind. V. 50b leitet bereits zu dem folgenden Wunsch V. 52 über, der wegen andersartigen Sinnes von 'im einer deutlichen Absetzung von V. 50a bedarf. V. 50.52 LXX (= 50a.52b MT) setzen demnach die Abmachung fort: auch eine Überwachung dessen, daß der eine nicht zum andern in böser Absicht an Steinkreis und Massebe vorbeigeht, soll nicht durch menschliche Zeugen überwacht werden, da der Gott Abrahams und der Gott Nachors den Rechtsausgleich herstellen soll(en) V. 53a.

9 Vgl. zu dieser Auffassung KBL<sup>3</sup> I (1967) 58. Die Übersetzung legt die dort unter Nr. 3 verzeichnete Möglichkeit ("im Wunschsatz") zugrunde. Die daraus folgende Einsicht, daß V. 52 LXX dann keine Vertragsbestimmung, sondern nur ein ergänzender Wunsch sein kann, gilt philologisch auch für V. 52b MT, obwohl nun die solenne Einführung V. 51-52a MT dem nicht mehr entspricht und diese Einführung zu der Annahme eines Schwurs verleitet.

Der Wunsch V. 52 LXX fußt daher auf dem bereits von Laban gewährten Vertrauen und formuliert beschwörend, daß keiner der beiden Partner nunmehr an Gott vorbei, d.h. an dessen Zeugen Steinkreis und Massebe vorbei, zum Bösen des anderen kommen soll. V. 52 LXX bestätigt damit den schon vorher bekräftigten Gewaltsverzicht und erwähnt nur indirekt eine gegenseitige respektierte Grenze. In diesem und nur diesem Kontext gibt es einen überzeugenden Sinn, daß nach V. 53b<sup>10</sup> Jakob allein die Abmachung beschwört, da Laban sich durch seinen Rechtsverzicht bereits verpflichtet hatte.

Bisher blieb noch unberücksichtigt, daß V. 50aß.b in LXX als V. 44b erscheint. Auch dies läßt sich jetzt verständlich machen. MT und LXX stimmen bekanntlich darin überein, daß sie Laban die Veranlassung zur Gründung von Gal und Massebe (V. 48a LXX = 51 MT), Jakob aber die Initiative zur Ausführung zuschreiben<sup>11</sup>. J. FOKKELMAN<sup>12</sup> hat zwar vorgeschlagen, daß Laban die Gründung nur usurpierte; aber der Text deutet dies nicht an. Dagegen geht aus dem Kontext 31,1-43 hervor, daß Laban Jakob gegenüber immer noch Herrenrechte wahrnehmen konnte. Während Jakob aber nach V. 45f MT die Initiative unmotiviert ergreift und MT so Anlaß zu Bedenken bot, enthält V. 44b LXX die erforderliche Motivation. Laban stellte nämlich nach LXX von vornherein klar, in welchem Geist die folgende Handlung vorgenommen werden sollte: Wenn wir ohne Zeugen sind, soll Gott uns kontrollieren. Laban gab also zu erkennen, daß er eine Wende vornehmen und sich Gott anvertrauen, nicht aber Macht anwenden wollte. Dann stand dem nichts mehr im Wege, daß Jakob die Ausführung der Anregung Labans V. 44a übernahm und für Zeugen sorgte, die Gottes Kontrolle repräsentieren konnten.

Freilich könnte das Bedenken bleiben, daß die Verseinteilung im Übergang von V. 48 zu V. 49 auch für die LXX-Rezension eine Unstimmigkeit anzeigt, welche die Vorzüge der LXX in Frage stellen würde. Jedoch dürfte diese Unstimmigkeit den Ansatzpunkt für die geänderte MT-Rezension gebildet haben. Nach V. 46b-47 LXX (= 47-48a MT) war der Gal schon einmal als Gal'ed benannt

10 Jüngst hat WESTERMANN 610 m.R. beanstandet, daß der einseitige Schwur Jakobs nicht gut auf V. (51-)52b MT folgt, der eine Zweiseitigkeit ausführt, die dann auch von beiden Seiten beschworen werden müßte.

11 Bekanntlich hat dies, gestützt bloß auf die Vet. Lat. zu V. 46, die Textänderung angeregt, Laban für Jakob einzusetzen (so z.B. J. WELLHAUSEN, H. GUNDEL u.a., vgl. die Erörterung bei BLUM 133). Aber alle guten Textzeugen haben Jakob.

12 The Art of Narrative in Genesis (1975) 190. Der LXX hat FOKKELMAN keine Beachtung geschenkt.

worden. Die Verseinteilung hält dies in V. 48b fest und ergänzt in V. 49 den Namen Mizpa. Diese Vereinzelung des Namens Mizpa ermöglichte nun eine Beeinflussung der Vorlage durch Ri 10,17<sup>13</sup>, wie man sie in MT beobachten kann.

Wenn man nämlich nach der Analyse der LXX-Rezension die MT-Fassung überdenkt, so fällt auf, daß die eher indirekte als direkte Grenzangabe von V. 52 LXX in V. 52b MT eine Verselbständigung erfahren hat und nicht mehr die Töchter-Abmachung ergänzt. Dies geschah durch die Umstellung von V. 48a LXX (Gründung von Gal und Massebe durch Laban) nach V. 51-52a MT, die V. 52b eigenes Gewicht verleiht. Die Umstellung erzielt so die Wirkung, daß Gen 31,44ff fast ebenso dezidiert von einer Grenze zwischen Israel und den Aramäern bei Mizpa handelt wie Ri 10,17. Wie schon berücksichtigt, mußten dabei allerdings Unstimmigkeiten in Kauf genommen werden, die in der LXX-Rezension nicht existieren. Besonders nachteilig wirkt sich aus, daß V. 52b MT grammatisch nur als Wunsch aufgefaßt werden kann und damit nicht so selbständig bzw. nachdrücklich ausfällt, wie man das exegetisch immer wieder als notwendig empfunden hat.

Die Verselbständigung von V. 52b MT hatte zwangsläufig eine Folge für die Töchter-Abmachung, da diese jetzt nicht mehr wie in V. 50a LXX ihren Abschluß und in V. 50b.52-53a LXX ihre Fortsetzung haben konnte. Sie bedurfte einer Absetzung gegenüber V. 51-52a MT, die ja die indirekte Grenzbestimmung einleiten sollten. Die Absetzung war einfach zu bewerkstelligen, wenn man V. 44b LXX zu V. 50aß.b MT umstellte. Damit erklären sich die beiden wichtigsten Unterschiede zwischen MT und LXX aus einem einzigen Redaktionsvorgang, der höchstwahrscheinlich von der Beeinflussung durch Ri 10,17 ausging.

Die Krönung der hier zusammengetragenen Beobachtungen ergibt sich schließlich aus einer Betrachtung der Form. Während der MT-Rezension ganz offenkundig eine überzeugende Form fehlt<sup>14</sup>, kann das Gleiche für die LXX-Rezension nicht gelten. Man hat jetzt von der Szene 31,44-32,1 auszugehen, die den Schluß der dramatischen Entwicklung von 31,1-43 bildet. Diese Szene hat mit V. 44<sup>15</sup> LXX eine eigene Exposition, in der die Lösung der vorher aufgebauten Spannung schon zur Sprache kommt: Laban wird Jakob in Zukunft nicht mehr selbst kon-

13 Diese Beziehung ist allgemein beachtet worden.

14 Den Beweis bieten die mühsamen Erklärungen aller Ausleger.

15 V. 44 enthält in MT und LXX einen kleinen Schreibfehler in der 2.Z. durch *w<sup>e</sup>hājāh l<sup>e</sup>°ād*. Die graphisch beste Lösung besteht in der Einfügung eines *j* und der Trennung des *l*: *lj °ād*. Diese schöne cj. finde ich nur bei O. PROCKSCH, Die Genesis (2.<sup>3</sup>1924) 364 verzeichnet, der sie auf A. DILLMANN

trollieren, sondern er wird sich mit Jakob gemeinsam unter Gottes Kontrolle bei Abwesenheit voneinander begeben. Eine solche Lösung kommt nicht ganz unvorbereitet, da V. 24.29b.42b vorausgehen, die eine Beeinflussung Labans durch Gott zu Jakobs Gunsten erwähnen. Wenn aber die Lösung bereits im 1. Satz erfolgt, bildet sie nicht den Skopus der Szene. Diese will vielmehr die Gemeinsamkeit Labans und Jakobs unter Gott hervorheben, für die ja auch Steinkreis und Massebe errichtet werden V. 45f.

Auf dem Gal also essen beide Parteien, der Gal wird als Zeuge herausgestellt und erhält bereits den Namen Gal'ed V. 46b-47 LXX. Aber noch einmal ergreift Laban das Wort, um sehr viel vollständiger als vorher Gal und Massebe als Zeugen zwischen sich und Jakob zu installieren, und nennt nun seinen (d.h. des mit Massebe ausgestatteten Gal) Namen "Gal'ed und Mizpa". Nur in einem Nebensatz, eben weil die Abmachung nach V. 44 nicht mehr die Hauptsache sein konnte, erscheint also als Teil der Namengebung das, was Laban vordringlich von Gott überwacht wissen will V. 48-50 LXX<sup>16</sup>. Und wiederum nur angehängt und als Nebensache, nämlich als Wunsch vor dem Gott Abrahams und dem Gott Nachchors, erscheint schließlich eine gegenseitige Friedenserklärung, eine Nichtangriffsabmachung und zwar in der Gestalt, daß man an Gal und Massebe als Zeichen des gemeinsamen Gottes nicht zum Bösen vorbei kann V. 50.52-53a LXX! So bilden die Fügung unter Gott, die Heiligtumsgründung<sup>17</sup> und das gemeinsame Mahl die Hauptsache, während die Abmachung und ihr Korollar wie selbstverständlich gewordene Nebensachen erscheinen.

Alle Beobachtungen konvergieren also dahin, daß die LXX-Rezension von Gen 31,44-32,1 die Vorlage für die Änderungen der MT-Rezension gebildet hat, nicht umgekehrt.

Wenn man insoweit die Erzählung nach der LXX-Rezension als in sich stimmige Form erkannt hat<sup>18</sup>, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bereits

---

(wo?) zurückführt. Sie ging wohl unter, weil man fast allgemein mit DILLMANN, Die Genesis (51986) 349 bemerkte, daß in V. 44 MT etwas fehlt. Trotzdem hat man der LXX-Rezension keine eigene Untersuchung gewidmet - vielleicht weil V. 44b LXX noch am ehesten als Zusatz aus V. 50 MT gedeutet werden konnte, vgl. WELLHAUSEN, Die Composition 41.

16 Die Abmachung zugunsten der Töchter bloß in einem Nebensatz abzuhandeln, gibt auch insofern Sinn, als die Kontrahenten ja Laban und Jakob waren und die Töchter Nebenfiguren bleiben.

17 So sehr richtig BLUM 138f gegen WESTERMANN z.St.

18 Sie Stimmigkeit leidet etwas durch V. 46b-47, die die solenne Benennung in V. 48f vorwegnehmen. Hier bleibt eine Dublette, die der Erklärung bedarf, s.u. A. 20.

diese (neben dem Fehler in V. 44)<sup>19</sup> einen kleinen Textfehler enthalten muß. Nach der Formulierung von V. 48b LXX erwartet man zum Ausdruck "seinen Namen" nicht zwei durch die Kopula verbundene Namen, sondern einen einzigen, also *gal'ed hammiṣpāh*. Der Textfehler bestünde dann in der Ergänzung eines *w* vor *hammiṣpāh* - ein sicher wenig auffälliger Vorgang. Der Form nach hätte der vermutete Name seine Analogie in JOS 13,26 *rāmat hammiṣpāh*. Darf man aber *gal'ed* nicht als Name, sondern als bloße Beschreibung deuten? Tatsächlich scheinen die dublettenhaften Notizen V. 46b-47 (Benennung nur des Gal) und zumal die aramäische Bezeichnung durch Laban V. 47 (offenbar kein Toponym!) sicherstellen zu sollen, daß das Wort Gal'ed für einen Gal noch nicht als Toponym gemeint war<sup>20</sup>. Daher bekam Gal'ed seine Näherbestimmung erst durch Mizpa, welcher Toponym für die Erzählung so wichtig war, daß er den Anlaß für den die Abmachung enthaltenden Nebensatz bildet<sup>21</sup>. Gal'ed selber sollte lediglich das als Zeuge fungierende Heiligtum sein.

Man kann diese Hypothese nicht strikt beweisen. Ja, angesichts der Streitigkeiten um die topographische Deutung<sup>22</sup> mag eine solche Hypothese besonders fragwürdig sein. Aber mir scheint bemerkenswert, daß auch im überlieferten Text erst Mizpa eine lokale Eindeutigkeit schafft. Denn daß Gal'ed dasselbe sei wie Gilead, wird zwar immer wieder behauptet<sup>23</sup>; aber der Text sagt das nicht, und nach *har haggil'ed* in V. 21.23.25 ist die Behauptung keineswegs einfach. Wenn man nämlich den Text nicht ändert und nicht diachron zurechtbiegt (Literarkritik), geben V. 21.23.25 nur Sinn, wenn bereits V. 21 nicht wie üblich das ostjordan. Gebirge nördl. des Arnon (zumal dessen Nordteil,

19 S.o. A. 15.

20 Der aram. Ausdruck ist determiniert "Steinkreis des Zeugnisses" (so auch KBL<sup>3</sup> *gal'ed*), während der hebr. nach dem Kontext als "ein Steinkreis ist Zeuge" bzw. "Steinkreiszeuge" verstanden werden soll. In beiden Fällen verträgt der Sinn die lokale Näherbestimmung, ja fordert sie geradezu heraus. Dann aber hat V. 47 in der LXX-Rezension eine Funktion, die die Steigerung zu V. 48f ermöglicht, während als einzige Dublette V. 46b LXX (= 48a MT) verbleibt. Gegen die herrschende Meinung, die V. 47 als Zusatz erklärt, wird V. 46b LXX einen Zusatz und zwar den einzigen (!) bilden.

21 BLUM 136f bemerkt treffend, daß Mizpa anders als Gal'ed "auch substantiell erklärt wird". Daraus darf man den Schluß ziehen, daß erst Mizpa der eigentliche Name ist und Gal'ed aus Gründen der Anspielung an Gilead ein Erzählmotiv geworden ist. So schon LXX, die Gal'ed übersetzt, Gilead aber als Namen auffaßt (V. 21.23.25).

22 Vgl. dazu zuletzt BLUM 195f.

23 So zuletzt wieder BLUM 136f.

so KBL<sup>3</sup>) meint, sondern ein enger begrenztes Gebiet und zwar als Zufluchtsort<sup>24</sup>. Ein Gebiet muß es sein, weil Laban sich dort an Jakob "heften" konnte V. 23, ihn aber erst kurz darauf erreichte V. 25. Ein eng begrenztes muß es sein, weil nur in einem solchen V. 25b<sup>25</sup> verständlich wird: Jakob pflockte auf dem Gebirge, Laban b<sup>e</sup>har haggil<sup>o</sup>ad. (Sonst eine Tautologie!) Diese Angaben stimmen aber genau zu dem *ġebel ġel<sup>o</sup>ad* genannten Gebiet der Berge rings um die *ġirbet ġel<sup>o</sup>ad*, das M. NOTH, ABLAK I 355 beschrieben hat. In diesem Gebiet kann ja tatsächlich angenommen werden, daß ein einzelner Höhenzug des Gebietes ebenso den Namen "Berg Gilead" trug (V. 25b<sup>26</sup>, Laban) wie die Berge ringsum<sup>27</sup>. In diesem Gebiet ist schließlich das Mizpa von Ri 10,17 zu lokalisieren, dessen Eignung als Grenze NOTH, ABLAK I, 509ff so sorgfältig beschrieben hat.

- 24 Gestützt auf M. OTTOSON, Gilead (1969); J.L. BARTLETT, Sihon and Og, Kings of the Ammonites, VT 20 (1970) 257-277 und A. LEMAIRE, Galaad et Makfir, VT 31 (1981) 29-61 hat BLUM 195 (vgl. KBL<sup>3</sup> *gil<sup>o</sup>ad*) darlegt, daß Gen 31 die einflußreiche Annahme von M. NOTH nicht zu stützen geeignet ist, die *arġ el-arġe* südl. des Jabok (*nahr ez-zerqa*) sei das ursprüngliche Gilead (Gilead und Gađ, in ABLAK I, 1971, 489ff, dort 504ff). Aber NOTH hat gewiß richtig gesehen, daß ein eng begrenztes Gebiet gemeint sein muß, s.o. im Text.
- 25 Ich folge also NOTH, ABLAK I 367 A. 26 nicht darin, daß V. 25b mit O. PROCKSCH, Die Genesis z.St., Zusatz sein müsse. M.E. hat man die topographischen Angaben in ihrer Gesamtheit zu interpretieren. - Gegen NOTHs Einsicht (s. A. 24) kann man schwerlich 32,4-33,16 anführen. a) Nach seiner Botschaft an Esau in Edom hatte Jakob große Furcht vor der Begegnung. Sein Zug von Mahanaim nach N (so NOTH) ist damit keineswegs unverständlich. Vielmehr suchte er den Ort der Begegnung zu bestimmen und die Begegnung hinauszuzögern. b) 32,2f markiert bereits eine neue Situation nach Abschluß des Konflikts mit Laban. Von 32,4 an befindet sich Jakob auf dem Weg nach Beth-el, von dem her er gekommen war (28,21f). Offenbar konnte er diesen Weg erst nach Abschluß des Laban-Konflikts einschlagen, bei dem er Zuflucht im kleinen Land Gilead gesucht hatte. Eine topographische Einheitlichkeit des Weges in Gen 31 und 32f verlangt also gerade die Überlieferung nicht.
- 26 NOTH a.a.o. 355 mit A. 27 hatte selbst darauf hingewiesen, daß die auffällig an Gilead erinnernden arabischen Ortsnamen ein viel kleineres Gebiet umreißen als die *arġ el-arġe*. Die N-S-Ausdehnung etwa ergibt nur wenige km, die N-W-Ausdehnung gibt ungefähr das *wādi ġel<sup>o</sup>ad*. Die Besonderheiten der Namengebung, vor allem die des *ġebel ġel<sup>o</sup>ad*, führen jedenfalls nicht notwendig zu NOTHs Erklärung, alle Toponyme einschließlich der *ġirbet ġel<sup>o</sup>ad* usw. seien von der *ġirbet ġel<sup>o</sup>ad* abgeleitet. Von diesen Gegebenheiten her darf man fragen, ob die Angabe zu Jakob in V. 25 "auf dem Gebirge" andeuten soll, daß Jakob nicht mehr exakt im kleinen Gebirge Gilead, sondern bereits gegenüber, eben auf Mizpa/*el-mišrefe* war. Notwendig ist eine solche Annahme nicht. Aber der Wortlaut des Textes ist schon auffällig.
- 27 Eine einleuchtende Identifikation des Höhenzuges bei NOTH a.a.o. 512f. Siedlungsgeographische Fragestellungen müssen hier freilich ausgeklammert bleiben, vgl. dazu die erwägenswerten Ausführungen von E. OTTO, Jakob in Sichem (1979) 90-92 mit S. 92 A. 1.



Zur Urgeschichte des Jahwisten

Hans-Friedemann Richter - Berlin

§ 1) Divergenzen

Die Beobachtung, daß Gen 1,1-2,4a und Gen 2,4b-3,24 (resp.4,25) verschiedenen Quellschriften entstammen, die sich im Pentateuch weiterverfolgen lassen<sup>1</sup>, ist zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die meisten historisch-kritischen Untersuchungen geworden. Bei einer genauen Betrachtung hat sich auch Gen 2,4b-4,25 (J) als uneinheitlich herausgestellt, wobei EISSFELDT's Quellscheidung in J und L nicht recht überzeugt hat<sup>2</sup>. Andere Vorschläge zur Lösung dieses Problems findet man in einer übersichtlichen Zusammenfassung bei WESTERMANN<sup>3</sup>, der angesichts ihrer Fülle und Nichtübereinstimmung solchen Stimmen einen Vorrang gibt, die auf eine Annahme literarischer Quellen für J ganz verzichten<sup>4</sup>. Dieser Ausweg aber verweist sich m.E. ebenfalls als eine Sackgasse.

Es gibt Anzeichen dafür, daß J auf literarische Vorlagen zurückgegriffen hat:

1. Ein Erzähler hätte sich von e i n e r bestimmten Vorstellung vom Garten Eden und den ersten Menschen in ihm leiten lassen. Aber im Text zeigen sich Widersprüche und Dubletten. Sie sprechen gegen eine Rezeption verschiedener mündlicher Berichte, weil in diesem Fall die Verschmelzung harmonischer erfolgt wäre.

---

1 Allein die präzise Herausschälung der beiden ineinander verwobenen Sintflut-Erzählungen (vgl. O. EISSFELDT, "Hexateuchsynopse" (1922), Nachdruck Darmstadt 1978, S. 9ff) müßte überzeugen.

2 Zwischen 2,24 und 3,17b klafft z.B. ein Hiatus in seiner J-Quelle.

3 BK.AT 1/1, S. 255 unten f.

4 ebd. S. 259: "Gen 2-3 ist eine ursprünglich mündlich erzählte Geschichte, die ihre Prägung in einem größeren Zusammenhang von Erzählungen bekam, in dem sie eine unter vielen war."

- a) Nach dem bisherigen Verständnis der Texte lag gemäß 2,8 der Garten, in den der Mensch von JHWH gesetzt wurde, vor Eden oder östlich von Eden (יְדֵן עֵדֶן); nach 2,15 war der Mensch im Garten Eden עֵדֶן גַּן.
- b) Nicht nur sind die Verse über die Ausweisung des Menschen aus dem Paradies - wie GUNDEL bereits bemerkt hat<sup>5</sup> - Dubletten (nämlich 3,23 und 3,24), sondern 4,16 (יְדֵן עֵדֶן) wirkt ebenfalls, als wäre eine eigene Vertreibungsgeschichte aus Eden hier zitiert.
- c) Nicht allein 3,17-19 ist in sich heterogen, wie von verschiedenen Forschern gesehen<sup>6</sup>; auch 4,12 ist wiederum zu 3,17ff eine Dublette<sup>7</sup>. (Diese Beobachtung entspricht jener, daß Kain erst mit 4,16 sich von Eden entfernt hat.)
- d) Dubletten dürften auch bei der Bewässerung des gerade geschaffenen Erdbodens vorliegen. Nach 2,6 war es der נָח, der die gesamte Oberfläche getränkt hat, nach 2,10 der Paradiesesstrom.
- e) Nach 3,7 machen sich die ersten Menschen nach dem Fall Blätterschurze. Die Felle, die JHWH ihnen 3,21 zufolge gibt, stehen zwar dazu nicht unbedingt im Widerspruch; jedoch die Frage, ob es sich auch hier um zwei verschiedene Traditionsstränge handelt, taucht auf, sobald sich die Uneinheitlichkeit der Erzählung bereits herausgestellt hat.
- f) Das gleiche gilt für das Verhältnis von 2,23 zu 3,20.

2. Der Faden der Erzählung wird mehrmals durchbrochen.

- a) Am Anfang von J, unmittelbar nach 2,4b entsteht eine lange Parenthese. Ich fand die Vermutung bestätigt, daß es sich bei ihr um den Beginn einer eigenen Quellschrift handelt<sup>8</sup>.
- b) Der Duktus der Erzählung wird nochmals durch den langen Einschub von 2,10-14 unterbrochen.

3. Es scheint, daß bis in den Gebrauch der Wörter hinein eine mythologische Vorlage aus vor-israelitischer Zeit bei der Sündenfall-Erzählung durchschimmert. Die Erkenntnis, die der Baum vermittelt, war in ihr offenbar sexueller

5 HK I/1 (6. Aufl.), S. 24.

6 So z.B. von RAD (ATD 2/4, 7. Aufl., S. 76) und WESTERMANN (a.a.O., S. 359) im Gefolge R. SMENDS und W.H. SCHMIDTS; vgl. auch W. SCHOTTROFF, "Der altisraelitische Fluchspruch" (WMANT 30), Neukirchen 1969, S. 143-148.

7 Sie bleibt als solche bei EISSFELDT bestehen, und zwar innerhalb von J. a.a.O., S. 3\*.

Art. In der bewundernswerten theologischen Neuinterpretation durch J wurde dieser Wesenszug getilgt. Als ein markantes Anzeichen dafür, daß die von J benutzte Vorlage schriftlich existiert haben muß, sehe ich das Wort עָרַם (3,1) an. Die Vorlage dürfte עָרַם (= nackt) gemeint haben, die Neuinterpretation geht von der Lesart עָלַם (= listig) aus. Hätte nur eine mündliche Quelle zugrunde gelegen, so wäre eine Vertauschung durch ein Synonym (יָדַע; נָבִין oder dgl.) leicht möglich gewesen; der kanaänische Konsonantenbestand wäre aus dem Text verschwunden.

Im nächsten Kapitel soll auf einer kurzgefaßten synoptischen Tabelle der Anfang von drei Quellen, die der Jahwist benutzt hat, aufgezeigt werden.

§ 2) Die jahwistische Synopse I (Gen 2,4b-4,26)

a) Gen 2,4b-2,24

	jQ1	jQ2	jQ3
2,4b	Zu der Zeit, da JHWH Elohim <sup>9</sup> Erde und Himmel machte,		
2,5		Noch <sup>10</sup> gab es kein Gesträuch des Feldes auf der Erde, und noch war keine Feldpflanze gewachsen, denn JHWH Elohim <sup>9</sup> hatte es noch nicht auf die Erde regnen lassen, und einen Menschen gab es noch nicht, um den Erdboden zu bebauen; da stieg ein Wasserquell von der Erde empor und tränkte die gesamte Oberfläche des Erdbodens.	
2,6			

9 Die problematische Verbindung JHWH 'aelohim (von RAD, S. 80; WESTERMANN, S. 231; S. 270f) oder Jahū ha'aelohim könnte eine Status-constructus-Verbindung ähnlich der in JHWH š'eba'ot sein; in diesem Falle würde sie möglicherweise auf eine vor-monotheistische (polytheistische oder henotheistische) Phase zurückweisen. Ich nehme an, daß der Jahwist eine andere Gottesbezeichnung (abi-ha'aelohim; maelaek ha'aelohim; aeljōn ha'aelohim oder dgl.) durch JHWH 'aelohim ersetzt hat (vgl. auch B.D. EERDMANS, "Alttestamentliche Studien" 1, Gießen 1908, S. 76). Entweder stammt der Anfang aller drei Quellschriften aus dem Kreis der kanaänischen Göttervater-Erzählungen, oder in jQ1 und jQ2 ist eine Angleichung an jQ2 erfolgt. - Offen bleibt die Frage, warum die Formulierung JHWH

- 2,7 da formte JHWH Elohim den Menschen aus Staub vom Erdboden und hauchte in seine Nase Lebensodem; so wurde der Mensch ein Lebewesen.
- 2,8 Und JHWH Elohim pflanzte einen Garten und setzte den Menschen<sup>12</sup> dorthin. Und JHWH Elohim ließ allerlei Bäume aus dem Erdboden wachsen, lieblich anzusehen und gut, um (davon) zu essen, [Ein Garten war] in Eden vorzeiten<sup>11</sup>,
- 2,9 und der Baum des Lebens [war] in der Mitte des Gartens.
- 2,10-14 Und ein Strom geht aus von Eden ...
- 2,15 Und JHWH Elohim nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaue und bewahre.
- 2,16-17 Und JHWH Elohim gebot dem Menschen und sprach: Von all den Bäumen im Garten darfst du getrost essen...  
... mußt du sterben<sup>14</sup>.
- 2,18-23 Und JHWH Elohim dachte: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, gleichsam ein Ihm-gegenüber ... denn vom Mann ist sie genommen.
- 2,24 (s. Anm. 15)

<sup>ae</sup>elohim uns in keiner der Quellschriften über Gen 3 hinaus mehr begegnet.

10 "und" am Satzanfang redaktionell - Vgl. außer den bereits von WESTERMANN (S. 319) zitierten ägyptischen Parallelen (Pyr. 1040 GRAPOW) auch den Anfang von Enuma elis (ANET 2. Aufl., S. 60f).

11  $\text{𐤀𐤋𐤍}$  "vorzeiten" nicht ungewöhnlich (ebenso: Gen 11,2).

12 Zusatz jR: "den er geformt hatte" (in  $\text{𐤀𐤋𐤍}$ ) ist die Schöpfung bereits impliziert.

13 Zusatz jR: "des Guten und Bösen".

b) Analyse der zu jQ2 gehörenden Erzählung vom Sündenfall (2,25-3,24).

Es scheint, daß jQ2 (vielleicht auch jQ1) vom Jahwisten überarbeitete kanaanäische<sup>16</sup> Schriften waren. Aus jQ2 läßt sich eine Fabel herauschälen, die bereits von kanaanäischer Hand erweitert und uminterpretiert worden sein muß.

In der Fabel ging es noch nicht um die Sexualität, auch nicht um Leben und Tod, sondern allein darum, daß die Schlange nicht das einzige Wesen sein wollte, das nackt war. Deshalb vermittelte sie dem Menschen die Erkenntnis, daß auch er nackt ist. Ob in der Fabel der tabuierte Baum schon vorkam, ob er erst nackt gemacht hat oder ob in ihr bereits der Verlust der Unbefangtheit durch den Genuß der Früchte erfolgte, läßt sich kaum noch mit Sicherheit entscheiden<sup>17</sup>.

Im folgenden geht es nur um jQ2; die kanaanäische Vorlage in ihrem Grundbestand - die Fabel - nenne ich kV, ihre vor-jahwistische Erweiterung kVE.

kV	kVE	Jahwist
(2,25 Und die beiden, der Mensch und seine Frau, waren nackt, aber schämten sich nicht.?)		
3,1 Und die Schlange war nackter <sup>18</sup> als die Tiere des Feldes und sie sprach zur Frau <sup>19</sup>		die JHWH Elohim gemacht hatte

- 
- 14 Der in Anm. 13 erwähnte Zusatz steht auch in V. 17. - Der Schluß von V. 17 ("... denn sobald du von ihm ißt, mußt du unbedingt sterben"), bedeutet nicht (gegen von RAD, S. 77), daß es sich um eine unerfüllt gebliebene Drohung gehandelt hätte.  $\text{כִּי־סָבַל}$  = sobald (vgl. GESENIUS, Wörterbuch, 17. Aufl., S. 293); "sterben" meint hier offenbar "dem Tode verfallen", "sterblich werden".
- 15 2,24 könnte interpretierender, 2,25 überleitender Zusatz von jR sein.
- 16 "Kanaanäisch" meint hier zunächst "Teil eines Fruchtbarkeitsmythos"; daß dieser durch den jebusitischen Hof - jedenfalls durch Nachbarn der Israeliten - zu J gelangt ist, ist anzunehmen.
- 17 Sicherlich galten die Früchte des Lebensbaumes (vgl. dazu Gilgames-Epos XI, 266-295 - eine Parallele, auf die bereits WESTERMANN, S. 291 hingewiesen hat) als ungleich wirkungsvoller als die  $\text{פְּרִי־הַיַּעַר}$  von Gen 30,14-16 und Hld 7,14.
- 18  $\text{עָרֹם}$  "listig" dürfte Uminterpretation des wohl ursprünglichen  $\text{עָרֹם}$  "nackt" durch J sein.
- 19 Vielleicht machte die Schlange in kV die Frau lediglich durch Worte auf ihre Nacktheit aufmerksam.

Hat wirklich (...<sup>20</sup>)  
 gesagt: Ihr dürft nicht  
 essen... (3,1-5)  
 ... Keineswegs werdet  
 ihr sterben; (...) weiß  
 vielmehr: sobald ihr  
 von ihm essen werdet,  
 werden euch die Augen  
 aufgehen und ihr wer-<sup>21</sup>  
 det wie Götter werden

wissend, was gut und  
 böse ist<sup>22</sup>.

3,6 Da sah die Frau,  
 daß von dem Baum gut  
 zu essen wäre, daß er  
 lieblich aussah und  
 daß der Baum Vorteile  
 bringen würde<sup>23</sup>.  
 Und sie nahm von sei-  
 ner Frucht und aß, und  
 sie gab auch ihrem  
 Mann, der bei ihr war,  
 und er aß.

3,7 Da gingen beiden die  
 Augen auf, und sie merkten,  
 daß sie nackt waren, und sie  
 hefteten Feigenblätter ...  
 (3,7-11a)

... so verbarg ich mich.  
 Da sprach er: Wer hat  
 dir gesagt, daß du nackt  
 bist?

- 20 In kVE wird in 3,1.3.4.5 schwerlich ein singularisches אלהים gestanden haben. Vielleicht ist ein pluralisches אלהים durch jR in ein singularisches verwandelt; denkbar ist auch, daß die Status-constructus-Verbindung (s. Anm. 9) hier durch ein einfaches אלהים ersetzt worden ist. Wie immer der Sachverhalt zu deuten ist: die Schlange nimmt das Tetragramm nicht in den Mund (frühjüdische Redaktion??). In 3,3 paßt sich die Antwort der Frau dem Sprachgebrauch der Schlange an.
- 21 Die Schlange lügt in kVE nicht (vgl. dazu auch von RAD, S. 72). Durch die Entdeckung der Geschlechtlichkeit wird das Menschengeschlecht gleichsam unsterblich. Auch die kanaänischen Götter wurden als sexuell hoch potentiell vorgestellt (s. BET 10,1, S. 188ff).
- 22 Das Partizip von אכל könnte bereits in der kanaänischen Vorlage gestanden haben; "gut und böse" ist sicherlich jR.
- 23 Unsere traditionelle Übersetzung "begehrenswert, weil er klug macht", ist vom Verständnis des jR geprägt. In kVE ging es wohl nur um ein sexuelles Erkennen, um sexuelle Aufgeklärtheit bis hin zum Erkennen = Geschlechtsakt (so Gen 4,1 u.ö.).

(kV)

(kVE)

(Jahwist)

3,11b Hast du etwa von  
dem Baum gegessen, von  
dem zu essen ich dir  
verboten habe?...

(3,11b-17)

... mit Mühsal sollst du  
dich von ihm nähren dein  
Leben lang.

3,19 Im Schweiß deines  
... dein Leben lang.

3,21 Und (...) machte dem  
Menschen und seiner Frau  
Röcke von Fell und bekleide-  
te sie damit.

In kVE scheint der Baum der (sexuellen) Erkenntnis nur ein Synonym für den Lebensbaum gewesen zu sein. Durch die vor-jahwistische Verbindung der Schlangenfabel (Thema Nacktheit) mit dem Lebensbaummythos (Thema Fruchtbarkeit) ist eine neue mythologische Erzählung - Sexualität und Tod, Hybris und Verhängnis - entstanden.

Die Götter wollten den Menschen die Unsterblichkeit nicht gewähren. Der Lebensbaum sollte ihnen allein vorbehalten bleiben. Offenbar ist die Schlange - vorgegeben durch die Fabel - schon in kVE zu einer Art Gegenspielerin des Göttervaters geworden. (Stand sie in einem nicht mehr erkennbaren Zusammenhang mit einer chthonischen Gottheit?) Durch ihre Vermittlung bekamen die Menschen das Geheimnis der sexuellen Erkenntnis und damit das Geheimnis des Weiterlebens durch die Fortpflanzung heraus. Bereits in kVE ist das Schicksal des Menschen, daß er leiden und sterben muß, Götterstrafe.

Mit der Übernahme von kVE durch J ändert die Erzählung erneut und noch grundlegender ihren Charakter: Der "Baum des Lebens" - aus jQ3 eingefügt - bleibt vom Baum der Erkenntnis aus jQ2 getrennt. Durch den Zusatz "des Guten und Bösen" wird die durch den verbotenen Baum vermittelte  $\Pi\Upsilon$  die erste Erfahrung der Sünde gegen JHWH. Das "Gute" - bisher das Selbstverständliche (?) - wird durch eine ständig gegebene Alternative bedroht: die verlockende Möglichkeit, JHWHs Gebot übertreten zu können und damit das Böse zu realisieren. Dies ist jedoch nicht in der Sprache des Logos, sondern in der Sprache des Mythos zum Ausdruck gebracht: ein "Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen". Kennzeichen der Situation des Menschen ist somit Entscheidungsmöglichkeit. Es gibt für ihn die Alternative:

Gehorsam gegen JHWHs Gebot = freier Zugang zum Baum des Lebens. Ungehorsam gegen JHWHs Gebot = Tod (Verwehrung des Zugangs zum Baum des Lebens).

Es geht nunmehr grundsätzlich um das Verhältnis Gott : Mensch<sup>24</sup>. Der Mensch ist Sünder geworden und zur Strafe dem Leid und dem Tod verfallen. Er versucht, sich vor JHWH zu verstecken, aber dieser fordert Antwort von ihm. Auch angesichts seiner Schuld und Hinfälligkeit bleibt das gefallene Geschöpf jedoch Gegenstand göttlicher Fürsorge.

In 3,22 läßt sich noch einmal eine Differenzierung vornehmen zwischen

kVE

und

Jahwist.

22a Und (...) sagte: Nun ist doch der Mensch wie einer von uns geworden

22b und weiß, was gut und böse ist... (Der sich

hier anschließende Übergang in V. 23-24 dürfte nichts mehr von kVE enthalten; vielmehr entstammt der Gedanke vom Ausschluß aus dem Paradies jQ3 (Gen 4,11-14), ebenso der Lebensbaum selbst. Gen 3,23-24 ist somit jR (d.h. jahwistische Theologie).

c) Der Wechsel der jQuellen in Gen 2,25-3,24

jQ1

jQ2

jQ3

2,25

(Und die beiden, der Mensch und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht.)

3,1-17

Die Schlange aber war...  
... verflucht ist der Erdboden um deinetwillen; mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang.

3,18

Und er sprach: Dornen und Disteln sollst du nicht wachsen lassen<sup>25</sup>, dann wirst du die Pflanzen des Feldes essen können.

24 K. BARTH, "Der Römerbrief" (Nachdr. der 2. Aufl. von 1921), S. 228-31 steht durchaus noch im Gefolge dieser Intention.

25 Ohne eine Konjektur - also ohne eine Einfügung von N7: "Disteln und Dornen wird sie (die Erde) hervorbringen, aber du darfst..." - Es handelt sich so oder so ursprünglich nicht um einen Strafspruch. Der Ge-



	jQ1	jQ2	jQ3
3,19		Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist. Denn Staub bist du, und zu Staub sollst du wieder werden.	
3,20			Und der Mensch nannte seine Frau Eva, denn sie sollte die Mutter aller Lebenden werden.
3,21-22a		Und JHWH Elohim machte dem Menschen und seiner Frau Röcke von Fell... ... wie einer von uns geworden. (Rest: jR)	

d) Die jahwistischen Bestandteile von Gen 4,1-26

	jQ1	jQ2	jQ3
4,1			Und der Mensch erkannte seine Frau Eva, und sie wurde schwanger und gebar den Kain. Und sie sprach: Zusammen mit JHWH habe ich einen Mann geschaffen. Und sie gebar noch einmal, Abel, seinen Bruder. Abel wurde Schäfer, Kain aber Bauer <sup>26</sup> .
4,2			Und Kain erhob sich gegen seinen Bruder Abel und erschlug ihn. Da sprach JHWH zu Kain: Unstet und flüchtig sollst du werden auf der Erde. Kain aber sagte: Wer immer Kain totschlägt, an dem wird es siebenfach gerächt werden.
4,8b			
4,9a			
4,12b			
4,13a			
4,15b			

nauß des עֵשֶׂב הַשָּׂדֵד, den JHWH gestattet, ist gnädige Fürsorge (vgl. עֵשֶׂב in Gen 1,30 (P)). Auch das Problem "der zwei verschiedenen außerparadiesischen Lebensformen, von denen das Fluchwort" angeblich redet (von RAD, S. 76 - vgl. auch SCHOTTRUFF a.a.O. S. 143-148) ist damit auf andere Weise gelöst.

26 jQ3 - ein vorwiegend "aufzählender" Text - könnte dem Jahwisten in etwa solch einer kanppen Form vorgelegen haben, wie oben angeführt; die erzählende Gestaltung ist möglicherweise erst das Werk von J gewesen.

	jQ1	jQ2	jQ3
4,16			Und Kain ging weg von JHWHs Angesicht und ließ sich im Lande Nod nieder, jenseits von Eden <sup>27</sup> .
4,17-22			Und Kain erkannte ... ... war Naema.
4,23			Und Lamech sprach zu seinen Frauen: Ada und Zilla, hört meine Stimme; Frauen Lamechs, hört auf mein Wort! Einen Mann töte ich für eine <sup>28</sup> Wunde, einen Burschen für eine <sup>28</sup> Strieme! Wird Kain siebenmal gerächt werden, so Lamech siebenund-siebzigmal!
4,24			
4,25	Und Adam erkannte <sup>29</sup> seine Frau <sup>30</sup> , und sie gebar einen Sohn und nannte ihn Set; das (bedeutet): 'Gott hat mir Samen gesetzt' <sup>31</sup> .		
4,26b	Damals fing der Mensch an, den Namen JHWHs anzurufen.		

§ 3) Einzelfragen im Anschluß an Gen 2,4b-4,24

a) Zu den Paradiesesvorstellungen

Sollte die oben durchgeführte literarkritische Analyse von J richtig sein, so hätte nur eine Quelle - jQ2 - eine Erklärung für den Tod des ersten Menschenpaares. Wenn jQ3 zufolge erst Kain aus dem Paradies vertrieben worden ist, was ist dann mit Adam und Eva geschehen<sup>32</sup>? Für jQ1 - auch hier ist uns

27 jQ3 läßt erst Kain sich aus dem Gottesgarten entfernen. Der Sündenfall ist in jQ3 der Brudermord gewesen.

28 Will man das (im Deutschen überflüssige) Possessivsuffix hervorheben, muß man hinzufügen: "die mir beigebracht wird". Das Wort ist ein Drohwort; LUTHER und die Züricher Bibel verkennen dies und verlegen den Inhalt in die Vergangenheit.

29 ערך "noch einmal" ist redaktionell.

30 Adam nennt seine Frau jQ1 zufolge אֵשֶׁת (2,23); der Name הוּוָה (Eva) kommt aus jQ3.

31 תָּדַח הַבַּל כִּי הָרַג קַיִן ist redaktionell, ebenso v. 26a:

אֲנָרְשׁ אִזּוּ בֶן רִיקְרָא אֶת שְׂמוֹ ... fängt v. 26b an.

32 Dies ist eine Frage von ähnlicher Art, wie jene, wo Kain sein Weib hernahm. Man kann solche Gedanken mit Hinweisen beiseiteschieben, wie:

nichts über den Tod der Ureltern überliefert - könnte sich diese Frage mit einem Hinweis auf Gen 6,3 beantworten lassen, nicht jedoch für jQ3.

Abgesehen von der Frage, ob jQ3 hier ebenfalls auf jebusitisches oder etwa auf kenitisches<sup>33</sup> Traditionsgut zurückgeführt werden kann, halte ich es für methodisch unrichtig, die von jR bestimmte, uns geläufige jüdisch-christliche Paradiesesvorstellung gleichermaßen in alle drei Quellen hineinzu projizieren. So fällt z.B. auf, daß keine von ihnen Eden so explizit mit Mesopotamien identifiziert wie jQ3 (2,14): Das Zweistromland war der Garten Gottes; durch seine Blutschuld wurde Kain aus diesem vertrieben und mußte fortan im Lande Nod (von ʾN) abgeleitet) leben. - In jQ2 war der kanaanäische Lebensbaum mythischer Ausdruck für die Sexualität; in jQ3 mag er nur allgemein Leben vermittelt haben und stand offenbar in einer Art goldenen Zeitalters den Menschen offen. Das Verständnis des Todes als "der Sünde Sold" ist wohl nur ein Wesenszug der Theologie von jR (vorbereitet durch jQ2). Die Menschen lebten vielleicht für jQ3 früher - ähnlich wie für jQ1 und für P - länger, sind aber schließlich doch gestorben. Das könnte dann auch für das Urelternpaar gegolten haben<sup>34</sup>.

---

die Texte seien ursprünglich Einzelerzählungen gewesen, so daß solche Fragen erst nach ihrer späteren Komposition auftauchen; - oder noch einfacher: das archaische Denken reflektiere darüber nicht. Jedoch sind Menschen an solchen Ursprungsfragen von jeher brennend interessiert gewesen. Die Probleme lassen sich daher nicht so schnell abweisen.

33 Literatur zur Keniter-Hypothese s. bei H.H. ROWLEY, "Mose und der Monotheismus", ZAW 69 (1957), S. 1-21.

34 Der Text von Gen 4,1 hat Fragen von noch radikalerer Konsequenz aufkommen lassen (vgl. BET 10,2 E 54). Angenommen, v. 4,1a wäre redaktionell, aber das Subjekt von 1b bliebe die Urmutter und anstelle von JHWH habe ursprünglich ein kanaanäischer Gottesname gestanden (El z.B.), dann würden wir auf den Teil eines Göttermythos stoßen:

Die Urmutter "wurde schwanger und gebar qjn und sprach: Zusammen mit (...) habe ich einen Mann geschaffen" - oder ... ich habe (...) als Mann bekommen.

- Vgl. dazu J. SKINNER, "Genesis" (ICC) 2nd. Edition, Edinburgh 1956, S. 102f - Der Name Kain, obwohl er den Gedanken an die nicht zu den Kanaanäern zählenden Keniter nahelegt, steht in engem Zusammenhang mit dem Verb, ist also nicht ersetzbar. - Sollte im vorjahwistischen Mythos Eva eine Göttin oder die Frau einer Gottheit gewesen sein, deren Kinder dann die ersten Menschen waren, müßten Gen 2,15 und 3,18 anders plaziert werden als in der oben dargelegten Konzeption.

b) Zu den urgeschichtlichen Toledot-Listen in Gen 4 und 5

Der von mir jQ1 zugerechnete Passus Gen 4,25a.26b nennt den Sohn des ersten Menschenpaares Set; für jR wurde er der Ersatz für den ermordeten Abel. Da jQ1 keine Toledot enthielt, halte ich den Satz von RADs, daß "die jahwistische Sethitenliste" nur "ein Fragment" ist<sup>35</sup>, hier für unzutreffend. Nach jQ3 stammt Noah über Lamech von Kain ab. Die von P später aufgestellte Setitenliste, die Kain weder den frommen Henoch noch Noah als Nachkommen zutraute, ist nur eine Dublette zur Urväterliste von jQ3<sup>36</sup>:

Gen 4,1; 17-24 (jQ3)		Gen 5,9-26 (P)	
'dm	אדם	'dm (= 'nš) <sup>37</sup>	אנוש
qjn	קין	qjnn	קינן
h <sub>n</sub> wk	חנוך	mhll'l	מחללאל
'jrd	עירד	jrd	ירד
m <sub>h</sub> wj'l	מחויאל	h <sub>n</sub> wk	חנוך
mtwš'l	מתושאל	mtwšlh	מתושלח
lmk	למך	lmk	למך

Die dabei unterlaufenen gefingfügigen Abweichungen<sup>38</sup> lassen sich leicht dadurch erklären, daß P seine Liste aus einer mündlich tradierten Urväter-Aufzählung - vielleicht Bestandteil von Priesterwissen - geschöpft haben kann. Gerade die dabei erfolgten Verwechslungen haben dann später die als solche unbemerkt gebliebene Dubletten-Bildung erst ermöglicht.

(Ab Lamech gehen die Listen auseinander. J (jQ3) nennt verschiedene Söhne der beiden Frauen Lamechs und seltsamerweise erstmalig eine Schwester, Naema.)

35 a.a.O., S. 91.

36 GUNKEL, S. 50 (und vor ihm BUTTMANN, "Mythologus" I, S. 170f).

37 Da erst eine nach-jahwistische Redaktion 4,26a eingefügt haben dürfte (vgl. Anm. 31), kam es zu dem Vorspann in Gen 5,1-8: Adam, Set, Enosch - vgl. auch WESTERMANN, S. 459f.

38 Die Vertauschung von Henoch - in J Vater Irads, in P sein (Jareds) Sohn - und Mehujaels - in J Sohn Irads, in P (als Mahalalel) sein Vater - sind die markantesten Veränderungen. Die Abweichungen innerhalb des hebräischen Konsonantenbestandes sind gering: bei קין Hinzufügung eines ך; bei עירד fehlt das ך; bei מחויאל Ersetzung des ך durch ך; Wegfall des ך; Ersetzung des ך durch ך; bei מתושאל Wegfall des ך; Hinzufügung von ך.

§ 4) Die jahwistische Synopse II (Gen 5,28-11,9)

a) Gen 5,28-8,22

	jQ1	jQ2 (?)	jQ3
5,28b			(Und Lamech zeugte einen Sohn und nannte ihn Noah und sprach: Dieser wird uns trösten über unserer Mühsal und Arbeit <sup>39</sup> .
6,1-4	Als aber die Menschen anfangen... ... die berühmten Männer der Vorzeit <sup>40</sup>		
6,5-8,22		Als aber JHWH sah... ... Sommer und Winter, Tag und Nacht <sup>41</sup> .	

b) Die Anekdote vom ersten Rausch

In Gen 9,18-27 stimmt so gut wie nichts zusammen<sup>42</sup>. Der Text zerfällt in eine Erzählung, die in ihrer heutigen Gestalt von einer erstaunlichen Prüderie gekennzeichnet ist. Sie berichtet uns, daß Ham die Blöße seines betrunkenen Vaters gesehen habe und dies seinen beiden Brüdern mitteilte. Daraufhin wird Kanaan, der Sohn Hams (nicht Ham selbst) im zweiten Teil des Textes verflucht. Der Gott Sems wird gepriesen. Eine unklare Segnung wird aus dem Namen Japhet für den dritten Sohn Noahs abgeleitet. Offensichtlich hat die kleine Zusammenstellung sehr divergierender Fluch- und Segensworte ursprünglich nicht das Geringste mit der Erzählung zu tun gehabt.

39 Der Rest von V. 29 ist wohl Zusatz von jR.

40 Selbstverständlich bleibt diese Zuweisung anfechtbar. Auch EISSFELD ordnet 6,1-4 einer anderen Quelle (L) als die Sintflutgeschichte (J) zu. Die Strafe für die verbotene Vermischung von Elohimwesen mit Menschentöchtern (die Elohimwesen unterstehen JHWH, ähnlich wie in Ps 82) ist in diesem Text nicht die Sintflut, sondern die Begrenzung des Lebensalters - eine eigene Variante des Verlustes des idealen Zeitalters. (JHWHs Geist soll nicht mehr עלול in einem Menschen bleiben. Damit setzt jQ1 offenbar voraus, daß der Mensch bisher עלול lebte, wobei עלול allerdings nicht unbedingt "Ewigkeit" bedeuten muß, wohl aber bedeuten könnte.)

41 Die jahwistische Sintflutgeschichte ist in ihrem Bestand nahezu übereinstimmend bei EISSFELD (S. 9\*-13\*), von RAD (S. 94-107) und WESTERMANN (S. 518-614, bes. S. 532f) nachzulesen, so daß sie hier übergangen werden kann.

42 Vgl. dazu W. SCHOTTROFF, S. 148ff.

Aber damit sind die Schwierigkeiten nicht behoben. Beide Teile des Textes scheinen in ein vorgegebenes Schema von drei Noah-Söhnen etwas gewaltsam hineingezwängt worden zu sein. Es empfiehlt sich, unter Lösung von der massoretischen Interpretation den Konsonantenbestand neu zu betrachten.

18a Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Sem, Ham und Japhet,  
b und Ham ist der Vater Kanaans.

19 Diese drei (waren die) Söhne Noahs, und von ihnen stammt das Ganze  
- die Erde<sup>43</sup> - ab

20 und nahm seinen Anfang.  
Noah war ein Bauer<sup>44</sup>.

(Beginn der Anekdote)

Und er (Noah?) pflanzte einen Weinberg  
21 und trank von dem Wein, so daß er betrunken war und sich in seinem  
Zelt entblößt hatte.  
22 Da sah Ham<sup>45</sup> die Blöße seines Vaters und erzählte (dies) seinen beiden  
Brüdern<sup>46</sup> draußen.  
23 Und er<sup>47</sup> nahm den Mantel und legte ihn auf die Schulter<sup>48</sup> und sie  
gingen (hinaus?)

(Dublette? Redaktionelle Erweiterung?)

rückwärts hinein und bedeckten die Blöße ihres Vaters.  
Ihr Gesicht aber war abgewandt, und die Blöße ihres Vaters sahen sie  
nicht.

(Schluß der Anekdote)

24 Und (Noah?) erwachte von seinem Rausch. Da merkte er, was sein jüngster  
Sohn für ihn<sup>49</sup> getan hatte.

---

43 V. 18 ist redaktionelle Einleitung; Versteil b dient dazu, die Begründung des Fluches über Kanaan vorzubereiten. - וְהָאָרֶץ ist Apposition oder Glosse.

44 Rest einer aufzählenden Tradition? Sollte der Name Noah von J in die folgende Anekdote eingefügt worden sein, so wäre der Hinweis auf ihn als den ersten "Landmann" die Nahtstelle.

45 "Der Vater Kanaans" redaktionell.

46 Sem und Japhet sind offensichtlich sekundär hier eingefügt worden.

47 Lies: וַיְשִׂימוּ.

48 וַיִּלְכֹךְ stand wahrscheinlich ursprünglich hinter וַיִּלְכֹךְ (und die beiden gingen rückwärts hinaus). - Wenn der Mantel auf den Schultern Sem und Japhets gelegen hätte (so der heutige Text), wäre er sinnlos gewesen (er hätte statt וַיִּלְכֹךְ על פניו liegen müssen!). Ham hat mit dem Mantel seinen Vater zugedeckt - dies sagt m.E. die Vorlage.

49 Im jetzt vorliegenden Text wäre eigentlich Japhet וַיִּלְכֹךְ, nicht Ham. Zudem hätte Noah nicht gemerkt haben können, was Ham ihm angetan hat. Allenfalls könnten es ihm Sem und Japhet erzählt haben.

Ohne das Fluchwort in V. 25 käme kaum jemand auf den Gedanken, Ham hätte unehrerbietig gehandelt. Erst die Verknüpfung mit dem Fluch und die offenbar sekundäre Einfügung Japhets lassen den Schluß entstehen, Ham sei im Gegensatz zu den beiden anderen Brüdern schamlos gewesen. Ursprünglich handelte die kleine Anekdote wohl von nichts anderem als dem ersten Rausch der Weltgeschichte. Das Bedecken der Blöße durch einen Mantel, der auf die Schulter gelegt wurde, zeigt, daß die Erzählung ursprünglich nichts mit der sexuellen Sphäre zu tun hatte. Die jahwistische Redaktion sah - unter dem Einfluß israelitischen Schamempfindens - den Ausdruck als Indiz für eine Verletzung des Anstandes an. Sie rückte die Anekdote auf die gleiche Ebene wie die Verspottungsetymologien in Gen 19,30-38 (vgl. auch Gen 49,41), so daß die Bezeichnung Fremdstämmiger, sie seien Kinder von Unzüchtigen (*mamzerim*), eine Art Wandermotiv wurde.

Die Divergenzen sprechen deutlich dafür, daß der Redaktor nicht aus mündlichen Quellen die Anekdoten vom Rausch Noahs eingefügt hat, sondern daß eine schriftliche Vorlage existiert hat. An diese fühlte er sich gebunden; so starke Eingriffe er auch vorgenommen hat, er ging mit dem Material nicht frei um, sondern glich (gewissermaßen wie die Scholastiker des Mittelalters) die Aussagen der einen Autorität durch die der anderen aus. Auf diese Weise blieb uns ein äußerst ungeglätteter Text erhalten.

Die Anekdote kann im Anschluß an die Sintflutgeschichte in jQ2 gestanden haben. Denkbar ist jedoch auch, daß sie dem aufzählenden Urgeschichtsstoff von jQ3 entnommen ist.

#### c) Die Fluch- und Segensworte von Gen 9,25-27

In der priesterschriftlichen Urgeschichte wird der Mensch zweimal gesegnet<sup>50</sup>, bei J werden als Folge der Sünde Unheilsweissagungen für die Frau (Gen 3,16) und den Mann (V. 17) ausgesprochen, verflucht durch Gott werden die Schlange (V. 14f), der Ackerboden (V. 17)<sup>51</sup>, Kain (4,11) und - zum erstenmal durch einen Menschen - Kanaan (9,25).

Als einziger der drei Söhne Noahs wird Japhet vom Vater gesegnet, wobei

50 Gen 1,28; 9,1f (Noah und seine Söhne).

51 Stets: jQ1.

aus dem Namen selbst ein weissagender Sinn entnommen wird<sup>52</sup>. An das Wortspiel "Gott möge Raum schaffen (יִפֹּחַ) dem Japhet" schließen sich zwei weitere Gedanken an: Japhet soll in den Zelten Sems wohnen (dürfen? - also Gastrechte bekommen?), und Kanaan soll sein Untertan werden (V. 27). Der letztgenannte Passus steht jedoch auch hinter der Lobpreisung des Gottes Sems, die man mit von RAD<sup>53</sup> würdigen kann, deren Stilbruch aber stört. Überhaupt wirkt das hier angeführte Spruchgut recht heterogen; vor allem gibt die Wiederkehr des Satzes "und Kanaan sei sein Knecht" zu denken. Sie erinnert an die Ebal-Flüche (Dtn 27,15-26) und läßt dementsprechend auf den Wechsel eines Vorsprechers mit der Volksversammlung schließen<sup>54</sup>. Die Tradierung dürfte demnach hier mündlich zu J gelangt sein.

Der Vorsprecher ruft oder singt:	אָרֹר כְּנָעַן
Die Volksversammlung:	עֲבַד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאַחִיו
Vorsprecher:	בְּרוּךְ יִהְיֶה אֱלֹהֵי שֵׁם
Volksversammlung:	וְיִהְיֶה כְּנָעַן עֲבַד לְמוֹ
(Vorsprecher?:	יִפֹּחַ אֱלֹהִים לִיפֹחַ
Vorsprecher:	וְיִשְׁבֵּן בְּאַחֵי שֵׁם <sup>55</sup>
Volksversammlung:	וְיִהְיֶה כְּנָעַן עֲבַד לְמוֹ

Fragt man nach dem "Sitz im Leben" dieses geformten Stoffes, so dürfte die Antwort naheliegen, daß es sich um ein Kriegslied (oder um einen Schlachtruf) handelt; die jahwistische Tradition führte dieses Lied auf einen Fluch Noahs zurück und setzte es dementsprechend vor die Völkertafel<sup>56</sup>. Bemerkenswert ist hier, daß Kanaan - obwohl "verflucht" - dennoch als Bruder gilt; es soll abhängig gemacht, aber nicht ausgerottet werden<sup>57</sup>.

52 Parallelen: Gen 49,14.16.19.

53 A.a.O., S. 114: "eine Feinheit des 2. Spruches".

54 Wechselgesang auch liturgisch in einigen Psalmen (24; 107 z.B.).

55 Diese Zeile hängt über und könnte demzufolge eine spätere Einfügung sein (vgl. J. HERRMANN, ZAW 30 (1910), S. 127-131). - Falls die Japhet-Stelle zu streichen wäre, ergäbe sich die Konjekturen כְּאַחֵי לְיָם als wahrscheinlichste Lösung (mit dem Sinn: Sem wird in seinen Zelten wohnen bleiben).

56 Vgl. dazu D. NEIMAN, "The Date and Circumstance of the Cursing of Canaan" in "Biblical Motifs. Origins and Transformations" (ed. by A. ALTMANN), Cambridge, Mass. 1966, S. 113-134, bes. S. 121ff und L. ROST, "Noah der Weinbauer" in "Das kleine Credo", Heidelberg 1965, S. 44-53, bes. S. 46f - Der Text stünde somit in etwa auf einer Linie mit den Rachesprüchen der Keniter (?) und Lamechs (Gen 4,15b.23b), die ebenfalls von J in die Urgeschichte datiert wurden.

57 Anders Dt 20,16ff (vgl. BET 10,1, S. 136) - Das Problem des Bannes und



Spricht der historisch-kritische Befund sowohl bei der Anekdote vom ersten Rausch wie auch bei dem Kriegsgesang mehr für eine sekundäre Einfügung Japhets, so wird die Frage, woher der Japhet-Teil der J-Tradition kommt, nur umso dringlicher. Für die jahwistische Redaktion war offenbar das Schema der drei Noah-Söhne nicht nur vorgegeben<sup>58</sup>; es wurde darüberhinaus das Leitmotiv dafür, die Anekdote von Sem und Ham und das geformte Gut über Sem und Kanaan gerade hier einzufügen. Möglicherweise entstammt das Japhet-Wort der verlorengegangenen j Völkertafel<sup>59</sup> und wurde eine Segnung Sems und Hams<sup>60</sup> - aus welchen Gründen auch immer - nicht in das Geschichtswerk aufgenommen.

Wer war Sem? Neben dem aus jQ2 ? (zusammen mit Ham) und jQ3 ? (zusammen mit Ham und Japhet) überlieferten Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit gibt es noch den anti-kanaanäischen Sem des Kriegsliedes, dessen Gott JHWH war. Seine Identifizierung mit dem Stammvater, die auch bei NEIMAN<sup>61</sup> und van SELMS<sup>62</sup> noch nachwirkt, halte ich - wie gesagt - für sekundär, für das Werk von J. Die unter Berufung auf JHWH, den Gott Sems, antretenden Anti-Kanaanäer dürften eine Gruppe von Israeliten in der Zeit der Landnahme gewesen sein, wobei "Sem" entweder der Name dieser Gruppe<sup>63</sup> oder vielleicht auch

---

und der Kriegsbeute wird in diesem Kampflied nicht angesprochen.

58 Wahrscheinlich jQ3 (s.o.).

59 Von RAD, S. 121: "Von Japhet ist uns nichts erhalten". (WESTERMANN, S. 670 und Kontext).

60 Die P zugeschriebenen Partien sprechen von Segnungen aller Söhne Noahs (9,1; 9,12ff). Gewiß kann dies formelhafte Überleitung bei P sein. Ein Redaktor (J oder die Endredaktion des Pentateuchs) könnte jedoch auch den Inhalt des Ham-Segens durch den späteren Fluch als überholt betrachtet und dementsprechend weggelassen haben. Daß auch ein eigentlicher Sem-Segen fehlt - 9,26 preist ja nur den Gott Sems - verwundert auch. Aber J weist ohnehin erhebliche Lücken in seiner Völkertafel und seiner Überleitung zur Vätergeschichte auf.

61 NEIMAN a.a.O., wobei die (unter Berufung auf KAUFMANN) erfolgte Datenangabe (S. 123 Anm. 38) angesichts unserer geringen Kenntnisse der Landnahmezeit mit einem Fragezeichen zu versehen ist.

62 A. van SELMS, ("Judge Shamgar", VT XIV (1964), S. 294-308, bes. S. 308) u.a. setzen Japhet als Koalitionspartner Sems mit den Philistern gleich. - Gewiß bleibt - trotz des stilistischen Überhanges (Anm. 55) - die Möglichkeit offen, daß Japhets Erwähnung zum Lied gehört und dieses demzufolge von einer Koalition zwischen "Sem" und "Japhet" handelte. Jedoch wird das Problem, wo dieses Lied, das JHWH als Gott Sems voraussetzt und die stammesfremden Japhet-Leute gastfreundlich in die Zelte Sems aufnehmen läßt, äußerst schwierig (vgl. von RAD a.a.O., S. 114f).

63 Daß Israels Stämme keine statischen Größen waren, ist der Forschung im Hinblick auf Gruppierungen wie Machir, Gilead, die Keniter, Kalibbiter usw. immer mehr bewußt geworden.

der ihres militärischen Anführers gewesen sein könnte<sup>64</sup>. Die Bezeichnung "Kanaan" für die Stadtbevölkerung Palästinas darf nicht zu dem Schluß verleiten, es müsse sich bei dem Konflikt um einen Großangriff auf sämtliche Kanaanäer gehandelt haben; ein solcher wäre uns kaum historisch gänzlich unbekannt geblieben, und zudem wäre er militärisch höchst unwahrscheinlich gewesen (vgl. Ri 1,19-36). Sooft es aber zu irgendeiner Auseinandersetzung mit irgendeiner Kanaanäerstadt gekommen ist, konnte solch ein Kriegslied neu aktualisiert worden sein, wie wir dies auch aus der leidvollen Geschichte unseres europäischen Kontinents kennen.

d) Zum Schluß des urgeschichtlichen Teils der Genesis

Die Quellenscheidung in Gen 10 zwischen P und J erfolgt bei EISSFELDT, von RAD und WESTERMANN ziemlich übereinstimmend<sup>65</sup>; die Rede der jahwistischen Völkertafel, die uns erhalten sind, sprechen von ihrem rein aufzählendem Charakter für eine Zuweisung zu jQ3<sup>66</sup>. Dagegen wird der Stil beim "Turmbau zu Babel" (Gen 11,1-9) wieder erzählend. Welcher Quellschrift diese ätiologische Sage zuzuweisen ist, bleibt naturgemäß vage hypothetisch. Am ehesten scheint sie mir die Fortsetzung von jQ1, gleichsam die Sündenfall-Erzählung dieser Quellschrift, zu sein.

§ 5) Resümee

jQ1: 2,4b; 2,7; 2,18-23; 4,25; 4,26b; 6,1-4; 11,1-9 - Übergang in die Vätergeschichte<sup>67</sup>

64 Vgl. Ri 5,12 oder auch Ri 7,14.18c.20c als Parallelen, bei denen militärische Anführer in ähnlicher Weise genannt werden; Ri 5,23 ist Beispiel für die Verfluchung einer Stadt (allerdings deswegen, weil sie nicht die erwartete militärische Hilfe geleistet hatte). - "[Die Leute] Sem[s] werden in ihren Zelten wohnen bleiben" (Anm. 55), wäre gut verständlich, wenn sich die Gefolgschaft Sems auf mehrere Stämme verteilt hätte.

65 V. 20 wird von EISSFELDT J zugeschrieben, von RAD (S. 116) und WESTERMANN (S. 681) rechnen diesen P zu. Da es sich bei diesem Vers um eine Wiederholung des 5,32; 6,10; 9,19 und 10,1 Gesagten handelt, ist wohl zunächst an den Endredaktor des Pentateuchs zu denken, der diese aus jQ3 wie aus P stammenden Überleitungen benutzt hat.

66 Für die Völkertafel biëtet WESTERMANN, (S. 662-706) einen sehr gründlichen Kommentar mit Literatur-Verzeichnis (S. 662f).

67 Da auch die jahwistischen Väter-Tradiitionen "aufzählende" Elemente ent-

jQ2 (kanaanäische Quelle): 2,5-6; 2,8ac; 2,9ac; 2,16-17; 3,1-17; 3,19; 3,21?;  
3,22-24

(jQ4 oder Fortsetzung von jQ2?): 6,5-8; 7,1-5; 7,7-10; 7,12; 7,16b;  
7,17b; 7,22-23; 8,2b-3a; 8,6-12; 8,13b; 8,20-22; 9,20c-23a; 9,24

jQ3: 2,8b; 2,10-15; 3,18; 3,20; 4,1-2; 4,8b; 4,9a; 4,12b; 4,13; 4,15b; 4,16b;  
4,17-24; 5,28b?-29; (kurzer Hinweis auf die Sintflut?); 9,20b; 10,1b;  
10,8-19; 10,21a; 10,24-30 - Übergang in die Chronik der Könige von Je-  
rusalem<sup>68</sup>, zu den Gen 14,1-24 in seinem Grundbestand gehört haben könn-  
te<sup>69</sup> (?).

Der Begriff "Jahwist" und das dazugehörige Adjektiv haben sich bewährt;  
jedoch verbirgt sich hinter dieser Chiffre mehr als eine Person. J ist eine  
komplexe Größe - verschiedene Leute, offenbar auch verschiedenen Zeiten an-  
gehörend, jedoch mit verwandter theologischer und religionspolitischer Ziel-  
setzung.

---

halten (so z.B. schon am Anfang: Gen 11,28-30; 12,1-3), stellt sich  
die Frage, inwieweit sich jebusitische und israelitische Traditionen  
jeweils vereinigt haben. Ihr kann jedoch im Rahmen dieser Untersuchung  
nicht nachgegangen werden.

68 Inwieweit das im Dtr Geschichtswerk mehrfach zitierte Werk *sepaer dibré  
häjjämim l'əmālké j'ehudā* (1 Kön 14,29 u.ö.) hierfür in Frage kommt, läßt  
sich naturgemäß nicht mehr entscheiden. Möglich ist dies.

69 Vgl. auch von RAD, S. 151f - Literatur zu Gen 14 bringt außer WESTERMANN  
(BK.AT I/2, S. 213-17) auch der Artikel von M.C. ASTOUR, "Symbolism in  
Genesis 14" in "Biblical Motifs..." (vgl. Anm. 56), S. 65-112, bes. S.  
109-112.

Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegsgebote.

Zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9.

*Christa Schäfer-Lichtenberger - Heidelberg*

Fast alle Erzählungen über die Kriege Josuas orientieren sich an den deuteronomischen Vorschriften über die Kriegsführung in Dtn 7,1-5 und Dtn 20, 10ff. Im Mittelpunkt der deuteronomischen Bestimmungen befinden sich das bedingungslose Bündnisverbot und das Banngebot. Anwendung und Anpassung dieser Gebote an die jeweiligen militärischen Situationen bestimmen den Ablauf der Erzählungen im Josuabuch. Erkundung und Eroberung Jerichos (Jos 2; 6), Achans Diebstahl (Jos 7), Eroberung Ais (Jos 8), Eroberung Südkanaans (Jos 10) wie auch die Eroberung Hazors (Jos 11) scheinen diese zentrale Forderung zu illustrieren. Allein die Erzählung über das gibeonitische Bündnis erweist sich in dieser Hinsicht als sperrig.

In Jericho läßt Josua eine Ausnahme von der Regel zu, da die Sippe Rahabs sich auf einen ihr Leben garantierenden Jahweeid berufen kann. Der eidlichen Zusicherung geht das Bekenntnis Rahabs zu Jahwe voraus (Jos 2,9ff), so daß die Außerkraftsetzung des Banngebotes nicht nur durch die fehlende Handlungsfreiheit der israelitischen Spione legitimiert ist. Die Gültigkeit des Eides steht außer Frage (Jos 6,22f).

Der Abschluß des Bündnisses mit Gibeon ist - verglichen mit den Umständen, die die Zusage an die Sippe Rahabs begründen - theologisch nur dürftig legitimiert. Israelitische Führer erklären sich post festum durch einen Eid als handlungsunfähig, obwohl die Umstände seiner Entstehung seine Gültigkeit in Zweifel ziehen lassen. In den Jos 9 vorangehenden wie nachfolgenden Erzählungen scheint die Auslegung des Banngebotes konstitutiv für die Konzeption und den Ablauf der Erzählhandlung zu sein. Hier wird Geschichte am Leitfaden des Banngebotes entlang konstruiert. Die Erzählung von Jos 9 scheint Verhältnissen Rechnung tragen zu müssen, die nicht ad usum legis undeutbar sind.

Die Jos 10 zugrunde liegende Überlieferung zeigt, daß zwischen der gibeonitischen Tetrapolis und den Israeliten ein gemeinsames Waffenbündnis bestand. 2 Sam 21 läßt erkennen, daß Saul gegebene Zusagen widerrechtlich verletzt hat.

Davids Handeln bezeugt die Gültigkeit dieses Bündnisses. Salomos Verhalten, der anlässlich seiner Inauguration dem Heiligtum von Gibeon seine Referenz erweist, deutet an, daß Gibeon innerhalb des israelitischen Staatsverbandes möglicherweise eine privilegierte Position einnahm. In der nachexilischen Zeit ist die Zugehörigkeit Gibeons zu Juda unumstritten (Esr 2,20.25//Neh 7,25.29).

Die Komposition von Jos 9 ist ein Versuch, einen Ausgleich zwischen historisch gewachsenen Verhältnissen, aktuellen politischen Erfordernissen und dem durch die Banngebote abgestecktem theologischem Auslegungsrahmen zu schaffen. Gerade die Ungereimtheiten innerhalb der Erzählung von Jos 9 weisen auf die Verknüpfung dieser sie konstituierenden Faktoren hin. Bevor diese näher betrachtet wird, ist zunächst zu fragen, ob die Überlieferungen zu den Grundsätzen der Kriegsführung im Deuteronomium hinsichtlich des Bündnisverbotes/Banngebotes mit einer Stimme sprechen.

#### A. Zum Verhältnis von Dtn 7,1-5 und Dtn 20,10-20.

In Dtn 20,10-20 liegt eine Sammlung von Gesetzen über die Kriegsführung vor, die in ihrem Kern nicht mit den eindeutigen Bestimmungen von Dtn 7,1-5 (vgl. Ex 34,10-16) konform sind. Auf Bestimmungen über die Aufstellung des Heeres und Kriterien zur Heeresfolge in Dtn 20,1-9<sup>1</sup> folgen in den Versen 10-20 detaillierte Anweisungen darüber, wie mit dem Kriegsgegner zu verfahren sei. Diese Bestimmungen sind kasuistisch gegliedert, die Reihenfolge wird dem Anordnungsprinzip von Rechtssätzen angeglichen: Konstatierung des Falles, übergeordnete Grundregel, Anwendbarkeit der Grundregel, Folgebestimmungen // Nichtanwendbarkeit der Grundregel, abweichende Bestimmungen. Die Bestimmungen von V. 10-14.19-20 sind nach diesem Prinzip aufgebaut, die Argumentationsstruktur der V. 15-18 weicht hiervon erheblich ab. Die V. 15-18 orientieren sich nicht mehr an diesem dem kasuistischen Recht entlehntem rechtslogischen Verfahren. Ihre Aussagen<sup>2</sup> unterbrechen die Anordnung der Kriegsgesetze und

---

1 Der Aufbau dieser Verse kann hier außer Betracht bleiben. Die unzeitgemäßen Ermahnungen des Priesters in V. 2b-4 deuten auf eine Bearbeitung hin.

2 Dtn 20,10-20 wird von vielen (mit Ausnahme des V. 18) für einheitlich gehalten, vgl. BERTHOLET (1899) S. 64; KÖNIG (1917) S. 149; von RAD (1968) S. 95; CARMICHAEL (1974) S. 129ff. Nur MAYES (1981) S. 294, der eine Ver-

trennen den in V. 19f verhandelten Unterfall von seinem zugehörigen Oberfall in V. 12ff. Das in V. 15-18 enthaltene Gebot weicht inhaltlich wie formal von den vorangehenden und nachfolgenden Vorschriften ab. V. 15a setzt mit einer Bemerkung ein, deren Eröffnung  $\text{כִּי תִּפְתָּח}$  wie eine Schlußbemerkung anmutet.  $\text{כִּי תִּפְתָּח}$  ist ein terminus technicus, der mit Ausnahme unserer Stelle immer die positive Ausweitung einer vorangehenden Bestimmung auf weitere Fälle eröffnet<sup>3</sup>. Dagegen leitet in Dtn 20,15 dieser Terminus fast unmerklich zu einer Verkehrung der vorangehenden Bestimmungen in ihr Gegenteil über. Die vermeintlich die Reihe abschließende Formel erfährt durch die Apposition in V. 15a eine Umwertung. V. 15 schränkt nachträglich den Anwendungsbereich der Bestimmungen von V. 10-14 ein. Er leitet mit einer Interpretation des Geltungsraumes zu der neuen Bestimmung über. Diese Aussagen unterscheiden die Kriegsgegner nach in der Nähe und in der Ferne wohnende Völker, eine Differenzierung, die den Gesetzen von Dtn 20,10-14,19f fremd ist, die aber die Einführung des Banngebotes in die vorliegende Sammlung der Kriegsgesetze ermöglicht.

Nachdem V. 15 die Grundregel neu definiert hat, bestimmt V. 16a die anders zu behandelnden Gegner konkret. V. 16b verfügt, abweichend von dem in V. 10-14 dargelegten Grundsatz, daß niemand am Leben zu lassen sei. V. 17a konstatiert unmißverständlich, was das bedeutet und benennt die Gegner namentlich. Der Bannbefehl in V. 17 lehnt sich in der Formulierung an die entsprechende Anordnung von Dtn 7,2 an. V. 17b beruft sich für die Gültigkeit dieses Gebots ausdrücklich auf eine Anordnung Jahwes. Die Aussagen in V. 18 begründen das Banngebot argumentativ.

Formale Struktur wie inhaltliche Argumentation weisen die V. 15-18 als Einfügung in den Kontext von V. 10-14,19f aus. Inhaltlich befinden sie sich im Widerspruch zu dem von V. 10 allgemein vorgeschriebenen Friedensangebot. Die in V. 10-14,19f enthaltenen Gesetze haben dem Verfasser von V. 15-18 vorgelegen. Anders wäre kaum verständlich, warum das Banngebot, das die Grundregel der Gesetze von V. 10-14 aufhebt, nur an diese angehängt wurde. Eine

---

mutung von CORNILL (Einleitung 1913 7. Aufl. S. 32) aufgreift, hält die V. 15-20 für einen Nachtrag. Er übersieht aber den Zusammenhang zwischen V. 10-14 und V. 19-20.

3 Der Ausdruck findet sich noch Gen 18,5; Ex 22,29; 23,11; 26,4.17; Dtn 22,3; Ez 45,20. An allen Stellen wird damit eine Vorschrift eingeleitet, die an ein zuvor beschriebenes Gebot anknüpft und die Anwendung dieses Gebotes auf einen weiteren als den bereits genannten Kreis befiehlt. Das neue Gebot ist in der geforderten Handlung/Unterlassung inhaltlich identisch mit jenem, auf das es sich mittels des terminus technicus  $\text{כִּי תִּפְתָּח}$  bezieht.

Abwandlung des Schemas entsprechend seiner Unterscheidung von naher/ferner Stadt und die Ausrichtung der Verhaltensfolgen an diesem Kriterium ist leicht denkbar, allerdings hätte es hierzu einer Umformulierung der Aussagen von V. 10 bedurft. Aus dem Umstand, daß dieses nicht erfolgte, dürfen wir schließen, daß V. 10 und die dazugehörigen Bestimmungen in schriftlicher Form vorlagen. Ein Eingriff in den Text ohne Änderung der Aussagen war erst im Anschluß an die Bestimmung von V. 14a möglich<sup>4</sup>. Aus sachlich einleuchtenden Gründen kann die Einschaltung nur an dieser Stelle erfolgen, da in den V. 19-20 Bestimmungen zu den Begleitumständen einer Belagerung erlassen werden. Sollten die letzteren für nahe wie für ferne Städte gelten, dann mußte diese Unterscheidung vor ihrer Anführung getroffen werden. Rechtslogisch betrachtet ist V. 19-20 auch nach dem Verständnis des Verfassers von V. 15-18 ein Unterfall.

Das eingefügte Banngebot weist deutliche Anklänge an die Terminologie von Dtn 7,1-5 und Ex 34,10-15 auf. Die Aufzählung der zu bannenden Völker folgt jener in Ex 34,11b, mit denen ein Bündnis untersagt ist. Die ausdrückliche Erwähnung eines Jahwebefehls als Legitimation des Banngebotes in Dtn 20,17b ist auffällig und verweist offenbar auf einen solchen zurück. Dtn 7,2 trifft Mose diese Anordnung. Hier folgt auf das Banngebot noch das Bündnisverbot. Das Bündnisverbot ohne Bannforderung erheben Ex 23,32 und 34,12. Ex 34,11 leitet das Bündnisverbot ausdrücklich als Jahwebefehl ein. Dtn 7,2 verschärft die Bestimmungen von Ex 34 und Ex 23. Dtn 20,17b übernimmt das Banngebot aus Dtn 7,2 und gibt es - analog dem Bündnisverbot aus Ex 34,11ff - als explizit ergangenen Jahwebefehl aus. Ermöglicht wird diese Form der Legitimation durch die Parallelisierung von Bündnisverbot und Banngebot in Dtn 7,2, die den Rückgriff auf Ex 34,11ff und damit auf einen Jahwebefehl ermöglicht. Ex 34,15b.16 begründet das Bündnisverbot mit der Verführung zum Götzendienst durch die Landesbewohner. Dtn 20,18 benutzt zur Begründung des Banngebotes dasselbe Argument, das in der begrifflichen Formulierung Dtn 7,25.26 nahesteht.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß das Banngebot von Dtn 20,15-18 zum Grundbestand der Sammlung der Kriegsgesetze in Dtn 20 gehört. Seine Einfügung versucht einen Ausgleich zwischen den einander widersprechenden Anordnungen von Dtn 20,10-14 einerseits und Ex 23,32; 34,10-16, Dtn 7,1-5 andererseits zu schaffen.

---

4 Die Frage, ob V. 14b eine Anknüpfung des Verfassers von V. 15-18 ist, sei dahingestellt.

In der alttestamentlichen Überlieferung ist Josua der einzige politische Führer, der konsequent auf all seinen Eroberungszügen versucht, die Bannbestimmungen aus Dtn 7 und Dtn 20 zu verwirklichen. Nur im Falle Gibeons läßt er eine grundsätzliche Ausnahme zu. Die historischen Daten über das Verhältnis der gibeonitischen Tetrapolis zu Israel entsprechen nicht einmal der von Dtn 20,10-14 vorgeschlagenen Praxis.

In letzter Zeit haben traditionsgeschichtlich orientierte Studien wiederholt auf die Verbindungslinien zwischen dem Deuteronomium und Jos 9 hingewiesen<sup>5</sup>. Die folgenden Überlegungen nehmen diese Anregungen auf und wollen sie fortführen. Es wird zu untersuchen sein, in welchem Ausmaße die Erzählung von Jos 9 den Banngeboten aus Dtn 7,1-5 und Dtn 20,15-18 Rechnung trägt und welche Rolle hierbei die Kriegsgesetze aus Dtn 20,10-14 spielen.

*B. Die Klugheit Gibeons und das Banngebot,  
oder der Weg von der List zum Betrug.*

Die Verse 1-2 gelten in der Forschung<sup>6</sup> als Überschrift der Kapitel Jos 9-11. Die Handlungseinheit beginnt in V. 3 mit einer Aussage über die Bewohner Gibeons, die ihr Vorhaben als Reaktion auf die Eroberung Jerichos und Ais<sup>7</sup> darstellt. In V. 4A<sup>8</sup> knüpft die Hervorhebung *וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּדָוִד* an die Umstände der Eroberung Ais an und läßt so Israels Handeln seinen Feinden gegenüber zum Leitbild Gibeons werden. Bemerkenswert ist die Reihenfolge der Aussagen in V. 4ABC, das Hintereinander von 'Tun-Hingehen-Verproviantieren'. Zu erwarten wäre eher die Abfolge 'Hingehen-Tun-Verproviantieren' (vgl. Ex 12,28). V. 4A kann aber noch als Teil der Einleitung mitgelesen werden, dann beginnt mit V. 4BC eine Interpretation des Begriffs *וַיִּשְׁמַע יְהוָה*, die den Gibeoniten ein bisher nicht genanntes Handlungsmotiv unterstellt.

5 So J. BLENKINSOPP CBQ 28 (1966); P.J. KEARNEY CBQ 35 (1973); J. HALBE VT 25, (1975).

6 Vgl. Komm. z.St.

7 Die Aussagen über Jericho und Ai sind sehr allgemein gehalten, so daß von ihnen nicht zwangsläufig auf die vorliegende Gestalt der Erzählungen in Jos 2.6.8 geschlossen werden kann.

8 Die Großbuchstaben teilen die Verse in Sätze ein.



עָרָמוֹ und עָרוֹם bezeichnen eine Eigenschaft, die דַּעוּת und הַכְּמָוָה nahesteht (Spr 1,4; 8,12; 12,23; 13,16; 14,8; Hi 5,13) und überlegtes, wohlbedachtes Handeln ausweist. Als עָרוֹם gilt, wer sein Wissen nicht zu erkennen gibt (Spr 12,23). Wer עָרוֹם ist, handelt vorausschauend (Spr 22,3//27,12). Die Motive seines Handelns sind ihm bewußt. So kann von dem Mörder gesagt werden, daß er בעָרְמוֹהָ gemordet hat (Ex 21,14), d.h. mit Absicht. Die Schlange übertrifft alle anderen Tiere hinsichtlich dieser Begabung (Gen 3,1). Ihre geschickte Gesprächsführung kann als Demonstration ihrer Eigenschaft, עָרוֹם zu sein, gelten.

עָרְמוֹ/עָרָמוֹ bezeichnen ein Handeln aus Klugheit, das negativ wie positiv sein kann. Die positive Wertung findet sich weit häufiger als die negative. Bedenkt man die vielfältigen positiven Konnotationen von עָרְמוֹ, dann verbietet es sich, in Jos 9,4 dieses Stichwort ausschließlich negativ im Sinne von V. 22 als רָמָוּה zu verstehen. Die Aussage von V. 4A enthält zwei Möglichkeiten der Wertung des Handelns Gibeons: positiv - Gibeon handelt klug; negativ - Gibeon handelt betrügerisch. Entweder greifen die Gibeoniten zu einer עָרְמוֹ, weil dieses menschlicher Klugheit entspricht und man nicht alle Karten aufdeckt zu Beginn der Verhandlungen, oder aber Gibeon benötigt die עָרְמוֹ, weil nur diese eine Verhandlungsbasis schaffen kann. Im ersten Fall mag die List darin bestehen, daß Gibeon versucht, die Israeliten über ihre Wirkung auf die umliegenden Völker zu täuschen. Das Motiv würde bereits in V. 3 anklingen. Gibeons Abgesandte kommen nicht ins Lager nach Gilgal, weil sie von den militärischen Erfolgen der Eindringlinge gehört haben und auch die Eroberung ihrer Stadt zu befürchten ist. Bedeutet doch dies, daß sie sich selber eines ernsthaften militärischen Widerstandes nicht für fähig hielten. Das aber öffentlich dem Gegner zu verkünden, ist gleichbedeutend mit einer Schwächung der eigenen Verhandlungsposition und die Aufgabe des Verhandlungsspielraumes. Gibt man vor, daß man nicht aus Furcht diplomatische Beziehungen suche, sondern weil man vom Hörensagen her zu der Überzeugung gelangt sei, der Gott dieses Volkes sei besonders mächtig und verehrungswürdig (V. 9BC), dann sind die Verhandlungsaussichten erheblich günstiger. Eine derartige ehrenwerte Motivation, die zudem gut verkauft wird - 'aus entferntem Lande kommen wir' (V. 9B ohne מֵאֵל, vgl. u.) - läßt, sofern sie geglaubt wird, dem Supplikanten einen erheblich weiteren Verhandlungsspielraum, als einem seine Angst bekennendem Antragsteller. Die List der Gibeoniten bestände hauptsächlich im Verschweigen ihres Wissens um das erfolgreiche Eindringen der Israeliten ins Westjordanland, der Betonung der hehren Beweggrün-

de des Kommens, sowie des Offenlassens der genauen geographischen Verhältnisse. Die Gibeoniten handelten klug im Sinne der Aussage von Spr 12,23a 'Der kluge Mensch bedeckt sein Wissen'. Die verschwiegenen Umstände allein reichen aus, die Bezeichnung des Vorgehens als יָדָוּן zu rechtfertigen. Eines massiven Betrages von seiten Gibeons bedarf diese Form der List nicht mehr. Der Fall, daß eine Stadt ohne Kriegsnot von sich aus den Israeliten ein Bündnis anbietet, ist auch in der Kriegsgesetzgebung von Dtn 20 nicht vorgesehen. Der Abschluß eines derartigen Vertrages unterliegt keinen Einschränkungen (vgl. 2 Sam 8,9f; 1 Kön 5,15ff). Daher bedarf ein solches Bündnis auch keiner besonderen Legitimation.

Die zweite Deutungsmöglichkeit der Aussage von V. 4A impliziert, daß Eroberung und Bannung Jerichos und Ais das Verhalten der Gibeoniten nicht hinreichend erklären können. Jericho und Ai hatten Israel Widerstand entgegengesetzt und folglich ihr Schicksal selbst heraufbeschworen. Würde Gibeon nur aus diesen Umständen eine Lehre ziehen, so müßte ein Friedensangebot an Israel ausreichen. Aus der Perspektive von Dtn 7,1-5//20,15-18 ist dieses aussichtslos. V. 24BC läßt die Gibeoniten als Erklärung für den Betrug ihre Kenntnis des Banngebotes vorbringen, unterstellt ihnen also die Kenntnis der betreffenden Gebote<sup>9</sup>. Daher muß Gibeon sich etwas einfallen lassen, um den von Dtn 20,15-18 durch die Unterscheidung von nahen und fernen Städten vorgesehenen Ausweg beschreiten zu können. Waren die zu gewinnenden Bündnispartner auf das Gesetz von Dtn 20,15-18 eingeschworen, auf seine Erfüllung bedacht und entsprechend mißtrauisch, was das Kriterium 'weit entfernte Stadt' betraf, so mußte die verbale Berufung auf den mildernden Umstand konkret bewiesen werden. Diesen Beweis führen Proviant und Verkleidung der Abgesandten, die den neuen Bündnispartner davon abhalten sollen, die vorgebrachten Behauptungen auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Die Verkleidung führt zur Vortäuschung falscher Tatsachen und erfüllt den Tatbestand des Betrages. Die von Josua erhobene Anklage (V. 22) bezeichnet den Sachverhalt zutreffend mit dem Begriff יָדָוּן<sup>10</sup>.

9 BLENKINSOPP (CBQ 28 (1966) S. 209) weist daraufhin, daß die Anspielung von Dtn 29 auf den Fremden in Israels Lager, der als Holzhauer und Wasserschöpfer beschrieben wird, das Wissen der Gibeoniten dem Leser plausibel zu machen sucht.

10 יָדָוּן pi. bezeichnet in der Regel einen mit massiven Manipulationen der Realität einhergehenden Betrug, vgl. Gen 29,25; 1 Sam 19,17; 28,12; 2 Sam 19,27.

Als Arbeitshypothese dient im folgenden Verlauf der Untersuchung die Annahme, daß in Jos 9 zwei verschiedene Arten der List angewendet werden. Die negativ bewertete 'List' gehört eindeutig in die Kategorie des Betrug.

Im folgenden soll das Verhältnis dieser unterschiedlichen Bewertungen gibeonitischen Handelns zueinander und ihr Anteil an der Erzählhandlung geklärt werden.

Die Betrugsversion knüpft stilistisch geschickt mit der Aussage וַיִּצְטִידוּ (4C) an das וַיִּלְכוּ (4B) an, um in V. 4D5A-D dann die Vorbereitungen des Betrugsmanövers zu schildern. Die benötigten Requisiten - abgenutzte Schuhe und Kleider - werden zum Teil aus der Vorratskammer des Deuteronomiums entliehen<sup>11</sup>. Dtn 8,4 betont, daß die Kleider der Israeliten sich während der vierzigjährigen Wüstenwanderung nicht abnutzten. Dtn 29,4 wiederholt diese Aussage und erweitert sie auf die Schuhe. Begrifflichkeit und verwendete Bildsprache von Jos 9,4BCD.5AB spielen direkt auf Dtn 8,4 und Dtn 29,2 an. Die Gibeoniten treten in Jos als Israels Gegentypus auf. Wollte der Verfasser diese Aussagen dem kundigen Leser damit suggerieren, daß die perfekte Kostümierung der Abgesandten von Anfang an das Mißtrauen der Israeliten hätten wecken müssen? Wenn es schon mehr als unwahrscheinlich war, daß die Kleidung der Wüstenwanderer während einer Generation nicht verfiel und dieser denkwürdige Umstand nur durch Jahwes Führung erklärbar, um wieviel unwahrscheinlicher war es, daß eine Gesandtschaft seßhafter Stadtbewohner in total abgetragener Kleidung zu Verhandlungen erschien.

V. 6A schließt sowohl an V. 4A wie an V. 5D gut an. An dem spannungsvollen Nebeneinander der Aussagen von V. 6B-7E und V. 8 haben sich schon viele Ausleger versucht<sup>12</sup>. Die Reaktionen der israelitischen Verhandlungspartner sind nicht aufeinander abgestimmt<sup>13</sup>. Die Nennung des אִישׁ יִשְׂרָאֵל neben Josua in V. 6B ist auffällig. Im Josuabuch werden die unter der Führung Josuas versammelten Israeliten mit Ausnahme von Jos 9,6.7 immer בְּנֵי יִשְׂרָאֵל genannt.

Eine Vielfalt von Bedeutungen kennzeichnet den Begriff אִישׁ יִשְׂרָאֵל, die von der Bezeichnung des einzelnen Israeliten (Num 25,14) über das Heer Israels (Ri 20,11) bis zur Umschreibung Gesamtisraels (Dtn 27,14) reicht<sup>14</sup>. Dtn 29,9 wird mit כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל das Heer umschrieben.

11 Vgl. KEARNEY CBQ 35 (1973) S. 1ff.

12 Vgl. das ausführliche Referat der 'Lösungen' bei HALBE, VT 25 (1975) S. 617ff.

13 Vgl. u.a. SCHMITT (1970) S. 30; RÖSEL, BN 28 (1985) S. 32.

14 Angesichts seiner Vieldeutigkeit kann der Begriff אִישׁ יִשְׂרָאֵל allein nicht die Frühdatierung von Texten begründen (so SCHMITT (1970) S. 37ff).

Der Gebrauch des Begriffes 'Mann Israel' in Jos 9,6.7 erinnert an jenen von Dtn 29,9. Die Fragen des 'Mannes Israel' sind voll des Mißtrauens, während Josua recht unbefangenen Auskunft heischt. Der 'Mann Israel' ist nahe daran, den in V. 4B-5D beschriebenen Betrug zu erkennen. Die Verse 6B<sub>2</sub>-7 verfolgen dieselbe Tendenz wie die Verse 4B-5D. Jos 9,6C kann als Anspielung auf Dtn 20,15 verstanden werden. V. 6DE enthält das Bündnisangebot, dessen Annahme mit denselben Worten Israel nach Ex 23,32; 34,12 und Dtn 7,2 ohne Ausnahme untersagt ist. Die Bezeichnung der Abgesandten als Hiwiter kann als weiteres Indiz für die These gelten, daß hier ein Rückbezug auf das Banngebot in Dtn 7,2; 20,15ff beabsichtigt ist. Gibeon gehört damit eindeutig zu jener Kategorie von Landesbewohnern, die unter diese Bestimmung fällt. Der Konflikt zwischen Gesetzesanspruch und herrschender Praxis wird an dieser Stelle durch die Benennung aufgedeckt. Die Antwort des 'Mannes Israel' auf dieses Angebot bedient sich als Gegenargument des Stichwortes von Ex 34,12b בָּקִירָב (V. 7B). V. 7C erklärt unter der Voraussetzung, daß die Vermutung von V. 7B zutrifft, das Ansinnen als unerfüllbar. Das Gespräch zwischen dem 'Mann Israel' und den Abgesandten ist in sich stimmig. Anfrage und Einwand sind vorgebracht. Der Gesprächsgang kann bis zu diesem Punkt als praktische Auslegung des Gebotes von Ex 34,12 gelesen werden. Jetzt gilt es, den Einwand zu entkräften oder das Gebot anzuwenden.

Stattdessen leitet V. 8A zu Josua zurück und mit V. 8B beginnt die Vorstellung von neuem. V. 8A ist eine Wiederaufnahme von V. 6B<sub>1</sub>. Josua war als Verhandlungspartner bereits vor dem 'Mann Israel' eingeführt worden, aber in V. 6B<sub>2</sub>-7 nicht zum Zuge gekommen. Er muß also wiederauftauchen, ehe die Verhandlungen einer Entscheidung zustreben. Dieser Punkt ist nach V. 7 erreicht. Das in V. 8B einsetzende Gespräch<sup>15</sup> enthält keine Rückbezüge auf das vorangehende Gespräch zwischen dem 'Mann Israel' und dem Hiwiter. Die Vorstellung der Abgesandten wie auch die Fragen Josuas nach ihrer Herkunft kommen nach den Aussagen von V. 6B<sub>2</sub>-7 etwas spät. Da es weniger wahrscheinlich ist, daß sie von einem Bearbeiter an falscher Stelle eingeschoben worden sind, werden sie dem Verfasser von V. 6B<sub>2</sub>-7 vorgelegen haben. Der Gesprächsgang zwischen dem 'Mann Israel' und dem Hiwiter muß sachlich vor der Schilderung der gibeonitischen

---

15 HALBE (a.a.O. S. 621) hält V. 8 für funktionslos, übersieht aber, daß V. 9 sich auf V. 8 bezieht, und V. 9 keinesfalls dem mißtrauischen Einwand von V. 7 entgegentritt.

Handlungsmotive in V. 9 und V. 11 stehen. Der Zusammenhang der Aussagen von V. 6AB, 8B-9.11 kann an keiner anderen Stelle unterbrochen werden. Das Gespräch zwischen Josua und den Abgesandten wird von ihrer Seite mit einer höflichen Selbstvorstellung<sup>16</sup> eröffnet (8B), die Josua zum Anlaß nimmt, näher nachzufragen (8CDE). Auf die erste Frage (8D) erhält Josua keine Antwort, die zweite wird in V. 9BC beantwortet und darüberhinausgehend zusätzlich begründet. Der erste Teil der Begründung stellt die Motivation der Gibeoniten heraus: לעם יהודה אלהיך. Die Umschreibung ihrer Herkunft findet sich mit einem fast unmerklichem, aber wichtigem Unterschied so bereits in V. 6C. In V. 9B wird das Land der Gibeoniten als רחוקה מאד beschrieben, eine Steigerung der Entfernung, verglichen mit der Angabe in V. 6C. Dtn 20,15 redet von הערים הרחוקות ממך מאד. Die Betonung der Entfernung entspricht der Tendenz des Bearbeiters. Die Einfügung des מאד wird auf sein Konto zu verbuchen sein. Die Ausführungen in V. 9C erläutern, wieso Jahwe sich bei den Gibeoniten einen Namen gemacht hat<sup>17</sup>. Diese stehen im Gegensatz zu dem Grund, der einleitend in V. 3 genannt ist. Nicht die aktuelle Gegenwart - Eroberung Jerichos und Ais - läßt den Ruf Jahwes hell aufscheinen<sup>18</sup>, sondern Ereignisse, die eine Generation zurückliegen. Die Aufmerksamkeit der Angesprochenen wird von der Gegenwart abgelenkt, die so als belanglos für die Motive gibeonitischen Handelns präsentiert wird.

V. 10 unterbricht mit einer Aufzählung bemerkenswerten Detailwissens im Munde der Gibeoniten den Argumentationsgang. Seine syntaktische Struktur weist ihn als Zusatz aus<sup>19</sup>. Jedenfalls läßt der Verfasser der V. 8.9 in V. 11 die Abgesandten fortfahren, indem sie die Reaktionen ihres Volkes auf die wunderbaren Ereignisse in Ägypten schildern. In der Einleitung des Zitats der Entscheidungsinstanzen geben sie den Israeliten eine wichtige Information über ihr eigenes Land. Die politische Struktur ihres Landes kann mit derjenigen der bisherigen israelitischen Gegner nicht verglichen werden. Sie haben keine monarchische Verfassung, denn Älteste und Bewohner des Landes haben den Beschluß zu ihrer Entsendung gefaßt. Ihre politische Organisationsform ist jener der Israeliten vergleichbar. Ein Umstand, der geeignet ist, ihre Ver-

16 Vgl. STEUERNAGEL, Komm. S. 186.

17 V. 9bß überlastet das Satzgefüge von V. 9b nicht, wie NOTH, Komm. S. 57 erwägt, sondern gibt den Inhalt des שמעון an. Der Eindruck syntaktischer Überlastung entsteht erst durch die Anfügung von V. 10.

18 Nach Jos 2,9ff beeindruckten Israels kriegerische Erfolge die Landesbewohner, Jos 9,9 zufolge löst allein Jahwes Ruf die entsprechende Reaktion aus.

19 Vgl. Komm. z.St.

handlungsposition zu verbessern, arbeitet doch diese nebensächlich scheinende Bemerkung indirekt mit der Botschaft 'wir sind euch gesellschaftlich ähnlich' und versucht unterschwellig, Solidarität zwischen beiden Gruppierungen zu schaffen. Die Gesandten erweisen sich in der Wiedergabe der Rede ihrer Auftraggeber als rhetorische Meister. Nicht nur, daß sie einen scheinbar so bedeutungslosen Umstand erwähnen wie den Auftrag, Proviant mitzunehmen, das Erzählen solcher Nebensächlichkeiten betont ihre Harmlosigkeit. Ganz nebenbei vermitteln sie den Israeliten den Eindruck, daß der Informationsstand Gibeons über Israel wirklich veraltet ist, wenn sie ihre Absender zitieren mit den Worten: לכו לקראתם. Wiederum eine Selbstverständlichkeit, die keiner Mitteilung bedürfte. Es sei denn, man möchte mit ihr etwas mitteilen. Der Ausdruck unterstellt, daß Israel noch unterwegs ist und sich noch nicht an einem Ort niedergelassen hat<sup>20</sup>. Der Kern der Botschaft erscheint noch innerhalb des Zitats<sup>21</sup> am Schluß der Rede: כרתו לנו בריח.

Das demonstrative Hervorheben des Brotes im Anschluß an die Aufforderung zum Bundeschluß und die darauffolgenden Bemerkungen in V. 12 und V. 13 kommen unvermittelt. In der Josua gegenüber entwickelten Argumentation hat diese Geste wenig Sinn. Die Rede der gibeonitischen Abgesandten ist ein kunstvoller Ausweis ihrer List und ihrer rhetorischen Gewandtheit. V. 12 leitet eine eher plumpe Beweisführung ein, die zudem an dieser Stelle nicht gefordert worden war. Die in V. 12f ausgebreiteten sinnlichen Beweisstücke sind die Antwort auf den Einwand des 'Mannes Israel' in V. 7B. Die gegenüber V. 4D-5 veränderte Reihenfolge trägt dem Kontext Rechnung. Die vorausgegangene Rede der Abgesandten ermöglichte am ungezwungensten den Anschluß des noch ausstehenden Beweises ihrer Behauptung über den mitgebrachten Proviant, zum anderen ist das letzte Beweisstück, die abgetragenen Schuhe, ein besonders augenfälliges Indiz dafür, daß die Gibeoniten nicht in der Mitte Israels wohnen, wie der 'Mann Israels' in V. 7B argwöhnte. Nach V. 14A akzeptieren die angesprochenen Israeliten die präsentierten Beweise. Die Bezeichnung אנשים anstelle von 'Mann Israel' oder Josua läßt offen, wen konkret die Verantwortung für die Inaugenscheinnahme trifft. Der Ausdruck ist so gewählt, daß nicht

20 לכו לקראתם/יצא לקראתם deutet an, daß beide Parteien auf dem Wege sind, vgl. u. a. Num 20,20; Ri 6,35; 1 Sam 25,20; 2 Sam 10,5.

21 Die Beibehaltung der Aufforderung im Plural ist eine Folge des Zitates, vgl. RUDOLPH (1938) S. 201.

nur Josua, sondern auch potentiell weitere Personen darin eingeschlossen sein können. Der Verzicht auf die nähere Umschreibung der אנשים ist die Voraussetzung für die Verknüpfung der beiden Verhandlungsführer, Josua und 'Mann Israel'. V. 14 erweckt den Eindruck einer Kooperation zwischen ihnen. Die Fortsetzung in V. 14B zeigt, daß sie von der Speise nehmen, um sie zu prüfen<sup>22</sup> und dabei versäumen, das Urteil Jahwes einzuholen. Der Vorwurf, der ihnen hier gemacht wird, trifft wieder alle Beteiligten gleichermaßen. Diese Aussage belegt, daß es ihrem Verfasser auch darum ging, Josua von der alleinigen Verantwortung freizusprechen. Die nach der Aufforderung von V. 11FG noch ausstehende Reaktion Josuas findet sich in V. 15A<sup>23</sup>. Josua entspricht dem Begehren der Gibeoniten ohne Einschränkung. Über den Inhalt des Bundes wird nichts mitgeteilt. Die abschließende Notiz in V. 15B לזירותם ist ein späterer Zusatz, der den Bund auf eine reine Lebensgarantie reduziert und die Revision des Bundes in V. 20f vorwegnimmt. Der Zusatz hebt die Spannung zwischen den unterschiedlichen Entscheidungen der israelitischen Führer in V. 15 und V. 20f auf. Die Bemerkung entschärft die Verletzung der Bestimmungen von Dtn 7,2; 20,16f und könnte als Versuch interpretiert werden, wenigstens dem an das Bündnisverbot sich anschließenden Heiratsverbot (Dtn 7,3; Ex 34,16) zu genügen. Die Aussagen von V. 15AB\* lassen weder über den Inhalt des Bundes noch über die Position der Bündnispartner zueinander Schlußfolgerungen zu. Nach Schilderung des Ablaufs der Verhandlungen kann man eine vorteilhafte Lösung für Gibeon unterstellen, doch schweigt der Erzähler wohlweise darüber.

Die Besiegelung des Vertragsabschlusses durch den Schwur der נשיאי העדה führt eine bisher ungenannte Autorität in das Geschehen ein. V. 15C verbürgt die unverbrüchliche Gültigkeit des von Josua abgeschlossenen Bundes. Die Hervorhebung des Schwures dient dazu, die in V. 7BC angesprochene Möglichkeit - ein Bündnis zwischen beiden Gruppen ist unmöglich - unwiderruflich auszuschießen. V. 15C nimmt der Radikalität der hinter V. 7BC stehenden Forderung die Schärfe, ohne sie aufzuheben. Der hier abgelegte Schwur ist Voraussetzung für die Lösung des Widerspruchs zwischen bedingungsloser Geltung des Bündnis-

22 NOTH Komm. S. 56 und HERTZBERG Komm. S. 67 sehen hierin den Vollzug des Bundes und nehmen mit der LXX Version an, daß die Israeliten das Brot aßen.

23 Die Wendung עליו שלום erinnert an die Aussagen von Dtn 20,10f - nur ist Gibeon Josua mit dem Friedensangebot zuvorgekommen. 1 Kön 5,26 gilt der Friedenszustand zwischen Hiram und Salomo als Voraussetzung für den Abschluß des Vertrages.

verbotes in der Theorie (V. 7BC) und den anstößigen Steinen der Realität (V. 15AB). Der in der Aussage in nuce verborgene Ausweg ist dem Bearbeiter zu verdanken, hat er doch erst die Notwendigkeit geschaffen, beides miteinander in Einklang zu bringen. V. 15C bereitet nicht nur die V. 18-21 vor<sup>24</sup>, sondern steckt auch den Handlungsspielraum für Josua in der letzten Szene ab und strukturiert ihn.

Die Aussagen über den Aufbruch der Israeliten und die Inaugenscheinnahme der Städte der neuen Verbündeten in V. 17 schließen nicht an V. 16E an, sondern sind die Fortsetzung von V. 15AB\*. Da die Israeliten erst am dritten Tage das Land der Verbündeten erreichen, mag man den Gesandten die Behauptung, es liege fern von Gilgal, bona fide durchgehen lassen. Die Ausgangserzählung findet mit der Ortsbesichtigung ihren positiven Schluß, deutet sie doch durch die Aufzählung der Städte an, daß Israel einen mächtigen Bundesgenossen gewonnen hat<sup>25</sup>.

Der Bearbeiter hat seine Aussagen über die Aufdeckung des Betrug (V. 16) vor die ursprüngliche Schlußnotiz eingeschoben, was ihm erlaubte, die abschließende Bemerkung unverändert beizubehalten und sie in seinem Sinne, als logische Folge der Aufdeckung des Betrug zu verstehen. Er nimmt die Zeitangabe aus V. 17B auf, knüpft im Sinne von V. 14 an V. 15 an und erklärt die Befürchtung, die in V. 7BC geäußert wurde, zutreffend. Nach seinem Verständnis brechen die Israeliten dann zu einer Strafexpedition auf. In der ausdrücklichen Verneinung der nach V. 16DE eigentlich zu erwartenden Folgen durch die Aussage in V. 18A verrät sich die Interpretation des Bearbeiters von V. 17.

Die Verse 17-21 bzw. 18-21 werden seit STEUERNAGEL<sup>26</sup> für einen Einschub von P gehalten. Die von ihm angeführten Argumente - Dublette zu V. 22ff, Bezeichnung der auf Seiten Israels Handelnden als נְשִׂימֵי הַעֵדָוָה - wurden von R. SMEND<sup>27</sup> um den Hinweis auf Ez 44,7ff erweitert; demnach seien die V. 18-21 eine Korrektur der von Ez verurteilten Praxis, Fremde im Heiligtum Dienst tun zu lassen. Sieht man davon ab, daß dem Verfasser von V. 17-21 später noch kompositorische Ungeschicklichkeit attestiert wurde<sup>28</sup>, dann finden sich keine

24 So HALBE a.a.O. S. 614.

25 Die Schlußnotiz scheint auf einer alten Sondertradition über die gibeonitische Tetrapolis zu beruhen, vgl. RÜSEL a.a.O. S. 33.

26 STEUERNAGEL Komm. S. 185.

27 SMEND (1912) s. 304f.

28 So HALBE a.a.O. S. 614.



neuen Argumente zur Unterstützung dieser Position. Einspruch gegen die Zuweisung von V. 17-21/18-21 an P haben vor allem NOTH<sup>29</sup> und ihm folgend LIVER<sup>30</sup> erhoben. NOTH bestreitet, daß die vorliegende Begrifflichkeit Nachweis für die Verfasserschaft von P sei. Der Terminus נְשִׂיִים weise auf eine alte gesellschaftliche Einrichtung des vorstaatlichen Israel hin. Der Text sei an dieser Stelle nur durch entsprechende Zusätze im Stile Ps überarbeitet. Von der Kompositionstechnik her gibt es keine Anzeichen, die Bearbeitungsschicht der Erzählung in V. 3-7 a priori von den nachfolgenden Erzählungsbestandteilen in V. 18ff zu unterscheiden. Die Argumentationslinie läuft von V. 15C über V. 16 zu V. 18ff durch. Die Inanspruchnahme der נְשִׂיִים für den Schwur wird mit ihrer sozialen Rolle verbunden sein<sup>31</sup>.

Anlässlich der öffentlichen Verkündung des Sinaibundes und seines Inhaltes werden die נְשִׂיִים als einzige soziale Gruppe gesondert erwähnt (Ex 34,31). Der Eid ist ein Rechtsmittel, daher liegt es nahe, in Rechtsangelegenheiten, die das gesamte Volk betreffen, angesehene Vertreter des Volkes und seine Sprecher - um solche handelt es sich bei dieser Gruppe - damit zu behaften. Der Umstand, daß Ex 22,27 den Fluch, d.h. einen jedermann zur Verfügung stehenden Rechtsbehelf<sup>32</sup> gegen den נְשִׂיִים untersagt, stützt die Auffassung von einer spezifischen Aufgabe der נְשִׂיִים in diesem Bereich<sup>33</sup>.

Die vermeintliche Dublette V. 18-21/V. 22-27 wird darauf zu befragen sein, ob wirklich dieselben Inhalte doppelt berichtet werden. Es ist zu erwägen, ob die vom Bearbeiter vertretene theologische Position nicht geradezu nach diesem vermeintlich doppelten Schluß verlangt. Das Argument von SMEND baut auf der These STEUERNAGELS auf. Die Analogie zu Ez 44,7ff verliert ihren Anhaltspunkt, wenn sich zeigen läßt, daß die Aussagen von V. 21C und V. 23C auf einer Ebene liegen.

V. 18B beont im Rückgriff auf V. 15C, daß der Eid der נְשִׂיִים einem militärischen Vorgehen gegen die gibeonitischen Städte entgegenstehe. Dieser Schluß ist nicht nur nach des Volkes Meinung, das sich gegen seine Führer auflehnt (V. 18C), recht unbefriedigend. Bedeutet es doch, daß ein durch Jahwe erlas-

29 NOTH Komm. S. 55ff.

30 LIVER, JSS 8 (1963) S. 229f.

31 Vgl. hierzu SCHÄFER-LICHTENBERGER, BZAW 156 (1983) S. 356ff.

32 Vgl. hierzu SCHOTTROFF (1969) S. 211ff.

33 Zum Zusammenhang von Fluch und Eid im Recht vgl. HORST (1957) S. 373ff.

senes Gesetz straflos gebrochen werden kann, sofern nur die Betroffenen auf einen der Einhaltung des Gesetzes entgegenstehenden Jahweid sich berufen können. Aus dem Fortgang des Geschehens ist zu entnehmen, daß der Bearbeiter bemüht ist, den Anspruch des Banngesetzes nicht aufzugeben.

Die Umschreibung der Gegner der נשיאים mit כל העדה läßt aufmerken; sie scheint eine Abweichung vom Sprachgebrauch der Bearbeitung in V. 7-14 zu sein, so daß man geneigt ist, für diese Stellen auf eine andere Hand zu schließen. Ruft man sich die Bedeutung von 'Mann Israel' in V. 6B und V. 7A in Erinnerung, so wird diese Vermutung fraglich. Erhebt nach V. 6B.7A das Heer Widerspruch, d.h. nur ein Teil Israels, so ist nach der Aussage von V. 18C der Widerspruch allgemein. כל העדה signalisiert den einmütigen Widerstand des gesamten Volkes<sup>34</sup>. Dann liegt in V. 18C eine Steigerung der Aussage gegenüber jener von V. 7A vor. Jos 9,18C ist die einzige Stelle im Alten Testament, die von einer Auflehnung des Volkes gegen die Führer berichtet, wobei das Volk versucht, die Beachtung des Gesetzes zu erzwingen. Der Umstand, daß nicht Josua Gegenstand des Volkszornes ist, gibt zu denken. Sollte das Bild Josuas als des idealen israelitischen Führers nicht getrübt werden? Oder wagt man aus aktuellem Anlasse nicht, den Inhaber der obersten Machtposition mit dem indirekten Vorwurf der Gesetzesverletzung zu konfrontieren? Zu der positiven Zeichnung des Volkes paßt, daß der entscheidende sachliche Einwand gegen den Vertragsabschluß vom 'Mann Israel' vorgebracht wurde.

Die V. 19-21 enthalten einige Unstimmigkeiten. Die Antwort der נשיאים wird zweimal eingeführt (V. 19A//V. 21A), ohne daß der Grund für die zweite Einführung sichtbar wird. Der hörbare Doppelpunkt von V. 19C ועתה hängt in der Luft. Auf die Ankündigung der Bestrafung in V. 20A folgt die Bestätigung, daß man die Gibeoniten am Leben lasse (V. 20B), damit Jahwe die Verletzung des Schwures nicht an den Israeliten räche. Erst nach erneuter Abgabe einer Lebensgarantie vor den Israeliten<sup>35</sup> folgt die Ankündigung der Bestrafung (V. 21C), die von dem Volk dann entsprechend der Anordnung der נשיאים ausgeführt wird<sup>36</sup>. Die Doppelung der Aussage von V. 20B//V. 21B sowie von V. 19C//V. 21A

34 Der Begriff עדה findet sich auch außerhalb der Priesterschrift, vgl. Ri 14,8; 1 Kön 8,5; Jer 6,18; 30,20.

35 אליו הם ist auf die Israeliten zu beziehen, die hier Gesprächspartner der נשיאים sind, was durch die folgende Aussage, die von den Gibeoniten in der dritten Person redet, bestätigt wird.

36 Am Ende von V. 21D liegt ein Homoioteleuton vor, der Text ist nach der LXX zu ergänzen ויעשו כל העדה.

wird in dieser Ungereimtheit nicht auf dieselbe Hand zurückgehen<sup>37</sup>. Da sich die Spannungen nicht durch hinreichende Interpretationen erklären lassen<sup>38</sup>, bleibt nur die Möglichkeit, daß hier eine weitere Hand versuchte, einen Gedanken deutlicher herauszuarbeiten, dabei den vorliegenden Text aber so wenig als irgend möglich verändern wollte. Postuliert man einmal, daß es dieser Hand darum ging, die Aussage zu verdeutlichen, daß die Gibeoniten am Leben zu lassen seien, dann liegt der Nachdruck auf jener Aussage, die den treffenden Einwand zur Besänftigung des empörten Volkes bringt, in V. 20C. Die Vorstellung, daß man sich den eigenen Gott zum Gegner mache, rühre man an das Leben der Gibeoniten, sagt ausdrücklich, was die Aussage von V. 19B implizit enthält. V. 19D betont, daß man die Gibeoniten nicht anrühren dürfe. Die Aussage von V. 20C interpretiert die Aussage von V. 19D. Der Ergänzter hat den syntaktisch gegebenen Einschnitt וְעַתָּה (V. 19C) genutzt und hieran den ersten Teil seiner Aussage angeschlossen. Dann nimmt er die vorliegende Ankündigung V. 20A auf, ergänzt sie durch eine redundante Bemerkung (V. 20B), um so mit V. 20C die dem Vordersatz (V. 19D) zugrunde liegende Hauptaussage, die Motiv seines Eingriffes ist, anschließen zu können. Dann leitet er mit der nochmaligen Einführung der Rede der נְשִׂיִים (V. 21A) zum ursprünglichen Text zurück (V. 21B). V. 21A übernimmt die Funktion, die zuvor V. 19C und V. 20A wahrnahmen, im Verlauf der Rede jenen Punkt zu markieren, auf den die Hauptaussage folgt. Der ursprüngliche Textzusammenhang umfaßt die Aussagen 19ABC.20A.21BCD.

Die vorgetragene Entscheidung kann als Anwendung des Gesetzes von Dtn 20, 10ff auf den nach Dtn 20,15ff nicht mehr lösbaren Fall gelten. Die Gibeoniten werden zu Fronarbeiten verurteilt<sup>39</sup>. V. 21 skizziert die Lösung des Problems, aber nicht das Ende der Handlung.

Zwei der Protagonisten des angefangenen Stückes konnten ihre Rolle noch nicht zu Ende spielen: Josua und die Gibeoniten. Da beide bei der Schilderung der Debatte zwischen dem Volk und seinen Sprechern ausgespart worden waren, sie aber im Finale nicht fehlen können, müssen sie der Logik der Erzählhandlung folgend im Anschluß an V. 21 auftreten. Die Gibeoniten wissen noch nichts

37 NOTH Komm. S. 59 vermutet, daß der Verfasser von V. 22ff Teile des Gesprächs gestrichen hat.

38 Vgl. den Versuch von STEUERNAGEL Komm. S. 188.

39 1 Kön 5,27f zeigt, daß Holzhauser zu den klassischen Fronarbeiten zählt.

von dem über sie verhängten Schicksal und die Frage, wie denn der Inhaber des zentralen Führungsamtes sich hierzu stelle, gilt es auch noch zu beantworten. Die Botschaft der Schlussszene ist von minderen Disharmonien nicht frei, da dem regieführenden Autor von unbekannter Seite noch einmal dreingeredet wurde. Die inhaltliche Verknüpfung des Auftritts Josuas mit der vorletzten Szene und die Rückbezüge auf das Gespräch zwischen dem 'Mann Israel' und dem Hiwiter verraten, daß der Autor dieser Szene mit dem der vorherigen Szene und dem Bearbeiter der V. 3-17 identisch ist.

V. 22AB rüft Josua die Gesandten und spricht zu ihnen. Die Einführung seiner Vorwürfe (V. 22C) beginnt mit der fragenden Feststellung, daß die Gibeoniten alle betrogen haben und zitiert die betrügerische Behauptung der Gibeoniten (V. 22D), um sogleich den wahren Sachverhalt zu präsentieren (V. 22E). V. 22D greift auf Teile der vom Bearbeiter pointierten Aussage der Gibeoniten in V. 9B zurück. V. 22C weist über V. 16E auf die fragend geäußerte Befürchtung von V. 7B zurück. Der erste Teil der Rede (V. 22C) verbindet - darin vergleichbar den Aussagen von V. 14 - noch einmal die Aussagen der israelitischen Verhandlungspartner und läßt sie als Teil einer Strategie erscheinen. Die Entscheidung, die Josua den Gibeoniten ankündigt (V. 23A) ergeht über sie in Gestalt eines Fluches V. 23BC<sup>40</sup>. Der Inhalt des Fluches kann als Auslegung des durch die Sprecher beschlossenen Urteils verstanden werden, wie auch als Versuch, magische Kräfte gegen Gibeon ins Feld zu führen und so mittels Fluch die verletzten Ansprüche der Gottheit zu ahnden<sup>41</sup>. Im ersten Fall würde Josua die Verurteilung zu Frondiensten übernehmen und den gesellschaftlichen Status der Betroffenen als עבד bestimmen. Dtn 20,11 legt für die sich unterwerfende Bevölkerung fest: יהיו לך למס<sup>42</sup> ועבדוך. Nach 1 Kön 9,21 bestimmt Salomo die kanaanäische Bevölkerung zum עבד. Nach Jos 16,10 sind die Bewohner Gezers Ephraim zu Frondiensten verpflichtet. Jos 17,13 wie auch Ri 1

40 In V. 23C sind die Worte *וְלֹאֲמַכִּי עֲצִים* ein Zusatz zum ursprünglichen Wortlaut des Fluches. Sie sollen die scheinbare Differenz zwischen dem Beschluß der *נְשֵׂי־אִים* und der Entscheidung Josuas ausgleichen. Das *לְבֵית אֵלֹהִי*, das den Einsatzort der Betroffenen konkretisiert und gleichzeitig einschränkt, ist eine Reflexion der Glosse aus V. 27B.

41 Dtn 27,6 läßt den, der nicht alle Worte der Thora erfüllt, verflucht sein, vgl. auch Jer 11,1-5.

42 Zum Verhältnis von *למס* und *עבד* vgl. RIESENER, BZAW 149 (1979) S. 140ff.

kennen die kanaanäische Bevölkerung als frondienstpflichtig, schreiben ihr aber nicht den Status des עֶבֶד zu. Auf diesem Hintergrund ist eine Veränderung der staatsrechtlichen Position der Bevölkerung Gibeons wenig wahrscheinlich. Betrachtet man die sprachliche Form des Fluches näher, dann gewinnt die magische Intention des Fluches an Wahrscheinlichkeit. Die Formel לֹא יִכְרֹת leitete an 10 von 12 Stellen<sup>43</sup> eine den Umständen nach bedingte Heilszusage ein. In 2 Sam 3,29 beginnt David einen Fluch über das Haus Joabs mit diesen Worten. Hier tritt die Verfluchung an die Stelle einer nicht durchführbaren realen Bestrafung. In Jos 9,23 liegt eine vergleichbare Situation vor. Das spricht dafür, daß der Fluch auch hier die Funktion des Rechtsbehelfs übernimmt und auf eine magische Handlung abzielt, die an die Stelle einer realen Bestrafung tritt.

Ungewöhnlich ist die Reaktion der Gibeoniten auf diese Eröffnung. Sie begegnen der magischen Bedrohung durch eine Berufung auf eben jenem Gott, dessen Ansprüche von ihnen unterlaufen wurden und der mittels Fluch zur Geltendmachung seiner Rechte aufgefordert wird. Ihr Widerspruch gründet sich auf die Landverheißung Jahwes an Mose und die bei der Verwirklichung dieser Verheißung einzuhaltenden Bedingungen (V. 24).

Die Aussagen der Gibeoniten unterscheiden sich in diesem Punkt erheblich von jenen Rahabs (Jos 2,9ff). Rahab erklärt die Reaktion der Landbewohner und ihr Verhalten mit den Niederlagen der bisherigen israelitischen Gegner. Ihre Einsicht, daß Jahwe Israel das Land ausliefern wird, beruft sich auf den Augenschein. Gibeons Erkenntnis gründet sich auf eine erst den Israeliten verheißene Wirklichkeit. Rahab erkennt Jahwes Macht an den Erfolgen der Israeliten, Gibeon dagegen bereits an seinen Worten. Damit aber stellen die Gibeoniten sich mitten unter jene, die bei der Landverheißung zugegen waren (vgl. Dtn 29,10).

Die Kenntnis dieser Landverheißung mit ihren Folgen für die Vorkolonisten dient als Rechtfertigung des Betruges. V. 24 enthält ein ausdrückliches Jahwebekennnis der Gibeoniten. Gibeon gehört in den Machtbereich Jahwes und akzeptiert dieses. Die gut deuteronomistisch klingende Sprache im Munde der Gibeoniten hat manche Ausleger<sup>44</sup> dazu bewogen, V. 24 für einen dtr Zusatz zu halten. Hält man das Argument, daß "den Gibeoniten nur resignierte Unterwerfung nach den Fluchworten übrig"<sup>45</sup> blieb, nicht für ausreichend, so bleibt

43 So 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5; Jer 33,17; 35,19; Zeph 3,7; Sach 14,2; Rut 4,10.

44 So RUDOLPH a.a.O., S. 203; NOTH Komm. S. 59.

45 NOTH a.a.O., S. 59.

das Indiz dtr Sprache, das allein aber kann in diesem Textzusammenhang nicht als Anzeichen für einen Zusatz gewertet werden. V. 24 läßt die Gibeoniten das öffentlich aussprechen, was dem Bearbeiter zufolge ihr Handeln von Anfang an bestimmte. Der Vers verrät das Bemühen seines Verfassers, möglichst umfassend und überzeugend das Motiv der Gibeoniten vorzutragen. Sie werden hier als gehorsame Gläubige Jahwes gezeigt und in gewisser Hinsicht Israel als Spiegel vorgehalten. Gerade ihr Vertrauen auf die doppelte Zusage Jahwes an Mose und Israel, Verheißung des Landes und Ausrottung der Vorbewohner, ruft ihren Ungehorsam hervor. Die Aussagen von V. 24C greifen das שָׁמַעְנָה שְׁמַעְנָה von V. 9C auf, führen es im Sinne von Dtn 29,10 inhaltlich aus und bestätigen, was dem Leser der Erzählung angesichts der Vorbereitung des Betrages in V. 4CD5 bereits suggeriert wurde: dieser Betrug setzt die Kenntnis von Dtn 7,1-5 // Dtn 20, 15-18 auf Seiten Gibeons voraus. Es ist nicht wahrscheinlich, daß dieser offenkundige Zusammenhang erst von einem späteren Ergänzter der bearbeiteten Erzählung aufgedeckt wurde. Nach dieser theologischen Belehrung Israels durch den Mund der Gibeoniten folgt in V. 25 die fromme Ergebung.

Die Aussagen von V. 26 schreiten einen Schritt hinter den bereits erreichten Stand der Verhandlungen zurück. Sie lassen sich nur als Zusatz verstehen, der in der Art von V. 19D20BC eine Verdeutlichung anbringt und dabei der Person Josuas mehr Gewicht verleihen will. V. 26 ist ein Einschub in den Text, der die vorliegende Textgestalt bewahren möchte, worauf die namenlose Anführung der Person Josuas in V. 26A hinweist. Hätte der Ergänzter hier das sprachlich zu erwartende יהושה׳ רייעל gewählt, dann hätte dieses zur Streichung des Namens in V. 27A geführt. Aus dem Umstand, daß V. 26 nicht als Schlußbemerkung hinter V. 27A geriet, eine Stelle, an der die Aussagen von V. 26 sich unauffälliger anfügen ließen, läßt sich ersehen, daß V. 27B dem Ergänzter vorlag. Das von ihm in V. 26B verwendete Bild paßt gut zu dem durch Zusätze akzentuierten Disput von V. 19ff. Das Stichwort הוֹרֵג (V. 26C) korrespondiert mit dem נָגַע von V. 19D.

Die Schlußbemerkung in V. 27A läßt alle Handlungsfäden in der Person Josuas zusammenlaufen. Zur Konkretisierung des Urteils aufgefordert durch die Gibeoniten (V. 25), setzt Josua sie als Holzhauer und Wasserschöpfer ein und führt so den Vorschlag der נְשִׂיאִים aus. V. 27B ist nur lose an V. 27A angehängt. Das Nebeneinander von בִּירוֹם הַהוֹרָא und עַד הַיּוֹם הַזֶּה ist nicht ausgeglichen<sup>46</sup>. V. 27B versucht die Kultsklaven Salomos (Esr 2,55ff; Neh 7,57ff) als Erblast des gi-

46 Die Verbindung beider Zeitbestimmungen in einem Vers kommt nur noch 1 Sam 27,6 vor. Hier sind sie aber syntaktisch aufeinander abgestimmt.

beonitschen Vertrages hinzustellen. Denkbar ist auch, daß die Bemerkung V. 27B<sub>1</sub> auf die gibeonitische Kulthöhe<sup>47</sup> abzielt, d.h. die Gibeoniten werden zu Holzhauern und Wasserschöpfern ihres eigenen Tempels degradiert, in den selbstverständlich Jahwe als Kultherr einzieht. Dieser möglichen Interpretation - Gibeon sei eine jahwistische Kultstätte aus der Zeit Josuas - beugt dann der letzte Zusatz V. 27B<sub>2</sub> יָבוֹר הַמִּקְדָּשׁ אֲשֶׁר יָבוֹר vor.

Das Wachstum der Erzählung über das gibeonitische Bündnis hat seinen Ausgang genommen von der in den Versen 3.4A\*.6AB<sub>1</sub>.8B.9AB\*C.11.15AB\*17 vertretenen Position. Diese wurde aufgenommen und korrigiert durch die Aussagen der Verse 4BCD.5.6B<sub>2</sub>CDE.7.8A.9B (כָּאֵד).12-14.15B (לְזִיכָרָתָם).C.16.18.19ABC.20A.21BCD.22.23ABC\*.24.25.27A.

Zusätze verschiedener Hand enthalten die Verse 10.19D.20BC.21A.23C\*.26.27 B<sub>1</sub>.B<sub>2</sub>.

*C. Tradition und Interpretation, oder wie kann sein,  
was nicht sein darf.*

Die Grunderzählung berichtet darüber, wie es den Gibeoniten gelang, durch eine fein eingefädelte List bevorzugte, wenn nicht gar gleichrangige Bündnispartner der Israeliten zu werden. Ihre Unterhändler täuschen Josua über die Motive ihres Kommens. Zum Gelingen dieses Versuchs trägt wesentlich ihre rhetorische Geschicklichkeit bei. Die Umstände, mit denen sie ihr Kommen begründen, schmeicheln dem Selbstverständnis der Angesprochenen. Der Ruf Jahwes und nicht die Niederlagen der Landesbewohner hat ihren Entschluß bewirkt, sich dem unter Jahwes Schutz stehenden Verband anzuschließen. Nicht Furcht, sondern Überzeugung und Bewunderung leiten das Handeln der Gibeoniten. Die breite Schilderung ihrer Aussendung, das beiläufige Einstreuen einer wichtigen Information über die politische Verfassung ihres Landes, all das ist geeignet, die kritische Aufmerksamkeit der Adressaten einzuschlängeln. Mögliche Einwände und Fragen kommen angesichts des eloquent vorgetragenen Bündnisbegehrens nicht auf. Da sie die Lauterkeit ihres Vorhabens überzeugend vertreten, bleibt Josua

---

47 So RUDOLPH a.a.O. S. 204.

gar nichts anderes übrig, als ihrem Antrag zu entsprechen. Nach Abschluß des Vertrages brechen die Israeliten auf und erreichen erst am dritten Tage das Gebiet ihrer neuen Verbündeten. Die Besichtigung ergibt, daß die Israeliten einen mächtigen Bündnisgenossen gewonnen haben, zu dessen Territorium vier Städte gehören. Die Erzählung legitimiert den Status der gibeonitischen Tetrapolis innerhalb des israelitischen Verbandes und läßt ihn in der Frühzeit der Landnahme unter Josua entstanden sein. Die Tradition über den Aufenthaltsort der Lade in Kirjath Jearim (1 Sam 6,21ff) zeigt, daß die gibeonitische Tetrapolis in der vorstaatlichen Zeit an der israelitischen Kultgemeinschaft teilnahm, d.h. ein gleichrangiger Bündnispartner war. Die Überlieferung von 2 Sam 21 widerspricht dem nur scheinbar. Im Hintergrund der Aussage von 2 Sam 21,4, daß die Gibeoniten keinen Israeliten töten dürfen, verbirgt sich nicht zwangsläufig eine mindere staatsrechtliche Position. Sie besagt nur, daß das Haus Sauls nicht in den Jurisdiktionsbereich Gibeons gehört, genauso wenig wie z.B. Gibeon in den Ephraims. Ri 20,12f belegt, daß die Anwendung der Todesstrafe an Stammesfremden nur mit Zustimmung des betreffenden Verbandes möglich wird. Eine vergleichbare Situation liegt in 2 Sam 21 vor. Der Anspruch Gibeons besteht zu Recht, das Jahweorakel bestätigt dieses, doch ist er ohne die Einschaltung einer übergeordneten Instanz nicht durchsetzbar. Im Gespräch mit David betonen die Gibeoniten diese Selbstverständlichkeit und bringen den König so weit, daß er in der Art und Weise, wie er nach der von ihnen gewünschten Sanktion fragt, diese zugleich als erfüllbar signalisiert. In diesem Gespräch erweisen sich die Gibeoniten ähnlich wie in Jos 9 als rhetorisch versierte Verhandlungspartner. Sie legen ihrem Gesprächspartner genau die Aussage in den Mund, die sie benötigen, um ihre Forderung mit Aussicht auf Erfolg vortragen zu können. Der Erzählung von Jos 9 wie jener von 1 Sam 21 ist gemeinsam, daß in dem jeweiligen Gespräch die den Ausgang der Verhandlungen bestimmende Initiative von der Seite der Gibeoniten ausgeht. Josua wie auch David werden in eine Situation gebracht, in der sie gar nicht anders können, als dem vorgebrachten Ansinnen zu entsprechen. Eine weitere Übereinstimmung der beiden Erzählungen liegt in der Tendenz, den politischen Führer verantwortlich zu machen für die Gewährung von Privilegien an Nichtisraeliten. Kritik an dieser Entscheidung enthält die Grunderzählung von Jos 9 nicht.

Sichere Hinweise auf die Zeit ihrer Entstehung lassen sich aus der Erzählung nicht mehr ableiten. Das von den Gibeoniten so glaubwürdig präsentierte



Motiv ihres Verhaltens läßt an eine Zeit allgemeiner religiöser Restauration denken, in der die staatsrechtliche Position dieser Städte legitimationsbedürftig wurde. Das Motiv deutet auch an, daß eine autoritative Legitimation durch den politischen Führer unter Verweis auf die politische Zweckmäßigkeit des Bündnisses in dieser Zeit als unzureichend empfunden wurde. Die Erzählung enthält nicht nur die politische Bestandsgarantie für Gibeon, sondern wirbt auch um das Einverständnis der Israeliten für diese Zusicherungen. Sie scheint aus einer Zeit zu stammen, in der alte Privilegien der Tetrapolis einer neuen Absicherung bedurften. Der Schluß auf die Regierungszeit Josias und die Expansion Judas nach Norden liegt nahe, bleibt aber eine historische Spekulation.

Der Bearbeiter deutet die Erzählung um und erzählt sie seiner Umdeutung gemäß fort. Die vorliegende Erzählung wird auf dem Hintergrund des Banngebotes von Dtn 7,1ff und Dtn 20,15-18 neu gelesen und umgestaltet. Die Bearbeitung versucht den theologischen Anspruch angesichts der widerständigen Realität aufrechtzuerhalten. Dieses gelingt ihr auf subtile Weise. Das gibeonitische Bündnisgesuch wird als Betrug entlarvt, ein Umstand, der den geschlossenen Bund für ungültig erklärt und die Einführung der Bannforderung ermöglicht. Gleichzeitig wird der Realität Rechnung getragen und der Bundesschluß durch expliziten Verweis auf die Bündniszeremonie für sakrosankt erklärt. Zur Konstruktion des Konfliktes wie zu seiner Lösung werden neue Handlungspartner eingeführt, 'Mann Israel' bzw. Volksgemeinde halten den Anspruch des Gebotes aufrecht, ihre Sprecher konfrontieren sie mit der durch den Eid nicht mehr umkehrbaren Bündnissituation. Die religiöse Dimension des Vertrages garantiert ihn in seinem Grundgehalt. Zu einer direkten Konfrontation zwischen Josua und dem 'Mann Israel' kommt es nicht, da der Bearbeiter die Sprecher als zunächst zuständige Beschwerdeinstanz einführt und so Josua aus der Schußlinie nimmt. Die Sprecher treten als vermittelnde Instanz zwischen die eigentlichen Widersacher, den der politischen Realität Rechnung tragenden Führer und das die Utopie einfordernde Volk. Die Verantwortung für den Abschluß des Bündnisses fällt zu gleichen Teilen Sprechern wie dem Führer zu. Die Autorität des Führers wird gewahrt um den Preis ihrer Einschränkung. Das Volk akzeptiert den Kompromiß seiner Sprecher und steht für seine Verwirklichung mit ein. Die Zustimmung des Volkes ist Voraussetzung für das weitere Handeln Josuas. Die vorgeschlagene Konfliktlösung - Garantie des

Bündnisses, aber Veränderung der Bündnisfolgen zu Lasten Gibeons erhält durch die Beteiligung der Sprecher und des Volkes eine breitere Legitimationsbasis als zuvor. Nach außen bleibt die Position des Führers unangetastet, er allein vertritt die Entscheidung gegenüber den Betroffenen, erhebt Anklage und spricht das Urteil. Josua wird nicht zum reinen Vollzugsorgan der Sprecher degradiert. Auch Josua führt die religiöse Dimension des Bündnisses, allerdings unter negativem Aspekt für die Gibeoniten, ins Feld, wenn er vor der Verkündung des bereits beschlossenen Urteils einen Fluch über sie ausspricht, der in allgemeiner Form das Urteil anzeigt. Da die Berufung auf den göttlichen Garanten des Bundes verhindert, daß die Forderungen desselben Gottes im vorliegenden Fall verwirklicht werden können, wird derselbe mittels Fluch zur Ahndung aufgerufen. Die davon Betroffenen nehmen den religiösen Aspekt auf, wenden ihn zu ihren Gunsten, indem sie sich als zwar diese Forderungen Jahwes verletzende aber gerade in ihrer Widersetzlichkeit die Gottheit anerkennende Verehrer enthüllen. Das auf ihre Unterwerfung von Josua verkündete Urteil enthält angesichts des Verlaufs der Schlußszene fast den Charakter einer Begnadigung.

Die Begrifflichkeit des Bearbeiters erinnert stellenweise an die Sprache der Priesterschrift. Seine inhaltliche Argumentation wird von der geprägten Aussagen und Gesetzen bestimmt. Der konsequent durchgehaltene Anspruch des Banngebotes, der zum Aussprechen des Fluches führt, die Betonung der Gültigkeit des Jahweeides, die Anspielungen auf die Lebensumstände Israels in der Wüste, das den Gibeoniten unterstellte Handlungsmotiv, das alles läßt die Zugehörigkeit zu den Kreisen wahrscheinlicher sein.

Die Interpretation wirbt mit feiner Ironie um ihr Publikum. Die Gibeoniten kommen so zerlumpt und abgerissen daher, als wären sie wirklich Zeit ihres Lebens mit Holzhauen und Wasserschöpfen beschäftigt gewesen. Mit ihrer geschickten Selbstvorstellung als 'Sklaven' Josuas sprechen sie sich selber unwissend das Urteil. Das Motiv des betrogenen Betrügers löst Spott und Schadenfreude aus, erinnert an Geschichten wie jene von Jakobs erster Hochzeitsnacht und ihrem ernüchterndem Ende (Gen 29,15ff) oder Gehasis Unterfangen, Elisaws wundersame Heilbegabung für sich in klingende Münze einzuwechseln (2 Kön 7,20ff). Das Volk ist weiser als seine Führer, die so klug sind, daß sie seine Einwände erst überhören können und dann sich doch zur Lösung des Problems auf diese berufen müssen. Theologisch schwere Kost wird psychologisch raffiniert dargeboten. Der die Erzählung umdeutende und fortspinnende Bearbeiter

steht den von ihm so meisterhaft charakterisierten Gibeoniten in nichts nach, wenn es gilt, seine Botschaft an den Hörer zu bringen.

*Zitierte Literatur:*

- BERTHOLET, A., Deuteronomium. Freiburg 1899.
- BLENKINSOPP, J., Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy? CBQ 28 (1966) S. 207-219.
- CARMICHAEL, C.M., The Laws of Deuteronomy. Ithaca/London 1974.
- CORNILL, C.H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 71913.
- HALBE, J., Gibeon und Israel. Art, Veranlassung und Ort der Deutung ihres Verhältnisses in Jos IX. VT 25 (1975) S. 613-641.
- HERTZBERG, H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth. ATD 9, Göttingen 41969.
- HORST, F., Der Eid im Alten Testament. EvTh 17 (1957) S. 366-384.
- KEARNEY, P.J., The Role of the Gibeonites in the Deuteronomic History. CBQ 35 (1973) S. 1-19.
- KÖNIG, E., Das Deuteronomium. Leipzig 1917.
- LIVER, J., The Literary History of Joshua IX. JSS 8 (1963) S. 227-243.
- MAYES, A.D.H., Deuteronomy. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids/London 1981.
- NOTH, M., Das Buch Josua. HAT I,7. Tübingen 21953.
- RAD, G. von, Das fünfte Buch Mose. ATD 8. Göttingen 31978.
- RIESENER, I., Der Stamm  $\text{עִבְרֹנִי}$  im Alten Testament. BZAW 149. Berlin 1979.
- RÖSEL, H., Anmerkungen zur Erzählung vom Bundesschluß mit den Gibeoniten. BN 28 (1985) S. 30-35.
- RUDOLPH, W., Der Elohist von Exodus bis Josua. BZAW 68. Berlin 1938.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, Ch., Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. BZAW 156. Berlin 1983.
- SCHMITT, G., Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung. Stuttgart 1970.
- SCHOTTROFF, W., Der altisraelitische Fluchspruch. WMANT 30. Neukirchen-Vluyn 1969.
- SMEND, R., Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht. Berlin 1912.
- STEUERNAGEL, C., Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Pentateuch. HK I,3. Göttingen 1900.

Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19\* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte

*Hans-Christoph Schmitt - Augsburg*

Bereits 1956 hat L. ROST in seinem Aufsatz "Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen"<sup>1</sup> die Feststellung machen müssen, daß "die große Zeit der klassischen Einleitungswissenschaft" vorüber sei. Von der Eruiierung der literarischen Schichtungen der biblischen Bücher und der Feststellung ihrer geschichtlichen Entstehungssituation erwarte man keinerlei neue theologische Impulse mehr. Dieser schon in den 50er Jahren herrschenden Geringschätzung historisch-kritischer Exegese hat ROST damals energisch widersprochen. Ein sachgemäßes theologisches Verständnis biblischer Aussagen kann es seiner Meinung nach nur dann geben, wenn man erkennt, daß die zentralen theologischen Entwürfe des Alten Testaments - wie sie vor allem bei den Propheten und in den Pentateuchschichten vorliegen - in engem Zusammenhang mit einer konkreten historischen Situation entstanden sind.

Wie stark das theologische Verständnis biblischer Texte von Einleitungsfragen bestimmt ist, soll im folgenden an der Erzählung von der Versuchung Abrahams in Gen 22 deutlich gemacht werden. Vor allem wird sich hierbei zeigen, daß die in dem genannten Aufsatz von ROST verteidigte Annahme einer elohistischen Pentateuchschicht mit einer eigenständigen Verkündigungsabsicht nicht nur eine literarkritische Spielerei darstellt, sondern von erheblichem Gewicht für die sachgemäße theologische Interpretation dieser und anderer Pentateucherzählungen ist.

Dabei ist davon auszugehen, daß eine sachgemäße Exegese nur dann vorliegt, wenn sie einer doppelten Aufgabe gerecht wird, die R. BULTMANN in seiner "Theologie des Neuen Testaments"<sup>2</sup> mit den beiden Begriffen "Rekonstruktion"

---

1 ROST (1956) 1 f.

2 BULTMANN (1958) 599.

und "Interpretation" bezeichnet hat: Einerseits hat der Exeget die Aufgabe, die biblischen Texte als Zeugnisse der israelitischen bzw. urchristlichen Religionsgeschichte zu betrachten und dabei ihren Ort in dieser Geschichte zu rekonstruieren. Andererseits hat er ebenfalls die Aufgabe, die Aussagen seiner Texte so zu interpretieren, daß die Sache, die sie vermitteln wollen, auch der Gegenwart verständlich wird. Dabei bestimmt BULTMANN das Verhältnis der beiden Aufgaben in der Weise, daß die historische Rekonstruktion gegenüber der Interpretation für die Gegenwart eine dienende Funktion besitzt und somit die historische Fragestellung nie zum reinen Selbstzweck werden darf.

Daß Exegese sich nicht auf die religionsgeschichtliche Einordnung beschränken kann, ohne gleichzeitig auch die Gegenwartsbedeutung des im Text vermittelten Gottes- und Menschenverständnisses zu klären, zeigt sich in ganz besonderer Weise an einer biblischen Erzählung wie der von Gen 22, deren Gottesbild heute auf erhebliche Infragestellungen stößt. Als ein Beispiel für das heute häufig herrschende Unverständnis gegenüber Gen 22 nur ein Zitat aus einer Arbeit des Baseler praktischen Theologen W. NEIDHART über das "Erzählen biblischer Geschichten" von 1975<sup>3</sup>: "Manchmal muß ich ... die Erzählweise biblischer Autoren korrigieren, weil ich ihr Gottesverständnis ... nicht übernehmen kann ... Für den Elohisten, dem wir die packende Erzählung von der Opferung Isaaks ... verdanken, war es wahr, daß Gott dem gläubigen Vater befehlen kann, seinen Sohn zu schlachten ... In meinem bruchstückhaften Erkennen von Wahrheit über Gott bin ich gewiß, daß der Gott, an den ich glaube, nie einem Vater die Schlachtung seines Sohnes befohlen hat."

Ansichts solcher Äußerungen ist die Frage nicht zu umgehen, inwieweit die hier empfundene Distanz des christlichen Glaubens zum Gottesverständnis von Gen 22 tatsächlich dem alttestamentlichen Textbefund gerecht wird. Könnte es nicht sein, daß man hier über den von der historischen Forschung herausgearbeiteten Traditionen, die der Verfasser von Gen 22 benutzt hat, den *theologischen Aussagewillen* des Verfassers nicht genügend in den

---

3 NEIDHART (1975) 31f.

Blick bekommen hat?<sup>4</sup>

Auf dem Hintergrund der sich hier zeigenden Gegenläufigkeit von historischer und theologischer Fragestellung soll im folgenden zunächst in einem ersten Abschnitt ein kurzer Rückblick auf die neuere Forschungsgeschichte zu Gen 22 gegeben werden, wobei wir der Frage nicht ausweichen können, ob hier historische Rekonstruktion und theologische Interpretation in einem sinnvollen Verhältnis zueinander stehen. Im Anschluß daran werden wir uns angesichts des gegenwärtigen Streits zwischen den unterschiedlichen Modellen der Pentateuchentstehung der Frage zuwenden müssen, im Rahmen welches literarischen Kontextes die Gottesdarstellung der Erzählung von Gen 22 am sachgemähesten verstanden werden kann. Zu diesem Zweck sollen in Abschnitt II ihre zentralen theologischen Begriffe "Versuchung" und "Gottesfurcht" analysiert werden. Abschnitt III wird dann ihr spezifisches Gottesverständnis und Abschnitt IV die Aufnahme der nichtisraelitischen Vorstellung des Menschenopfers zu erfassen versuchen. Abschließend soll dann auf der Grundlage der eruierten theologischen Vorstellungen nach dem Ort der Erzählung von Gen 22 und der ihr zuzuordnenden elohistischen Texte in der Theologiegeschichte des Alten Testaments gefragt werden.

## I.

Einzusetzen ist also mit einem kurzen Rückblick auf die neuere Forschungsgeschichte, bei dem wir mit dem zu den theologischen Klassikern der letzten

---

4 Die in der alttestamentlichen Wissenschaft seit den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule häufig zu beobachtende Vernachlässigung des vorliegenden literarischen Befundes (und der in ihm erkennbaren theologischen Positionen) zugunsten traditionskritisch rekonstruierter mündlich überlieferter Grundformen meist sehr hypothetischen Charakters ist m. E. der Grund, der dem Protest des "canonical approach" gegen die heute übliche Art der historisch-kritischen Exegese (vgl. zusammenfassend CHILDS, 1979, 69-83) ihre Berechtigung gibt (zur Problematik dieses Ansatzes vgl. jedoch BARR, 1983 und KAISER, 1984, 11f. ). Der Forderung BULTMANNs (vgl. oben Anm. 2) entsprechend wird man auch in der alttestamentlichen Wissenschaft der traditionskritischen Rekonstruktion lediglich eine dienende Funktion gegenüber der Aufgabe der theologischen Interpretation des literarischen Textbefundes zuschreiben dürfen. Vgl. hierzu auch die Feststellung von LERCH (1950) 266f., daß bei der Deutung von Gen 22 durch die konsequent religionsgeschichtliche Richtung das in der Tradition des Elohisten vorgegebene Thema des Menschenopfers zum Zentrum der Geschichte gemacht wird, obwohl diese "doch, wie sie vorliegt, eindeutig von der Prüfung und dem Gehorsam Abrahams spricht".

Jahrzehnte zu zählenden Genesiskommentar G. VON RADs<sup>5</sup> beginnen. Nach der von VON RAD vertretenen Auslegung will Gen 22 "ein Geschehen schildern, das sich in der durch die Berufung Abrahams angebahnten Heilsgeschichte begeben und dessen Rätselhaftigkeit nur in diesem Bereich seine inneren Voraussetzungen hat"<sup>6</sup>: "Das von Gott nach langem Verzug geschenkte Kind, das einzige Bindeglied, das zu der verheißenen Größe des Samens Abrahams führen kann, ... soll Gott im Opfer wieder zurückgegeben werden."<sup>7</sup>

Problematisch ist diese theologisch zunächst einmal sehr einleuchtende Auslegung allerdings insofern, als der hier angenommene Bezug auf die Nachkommenverheißung im alttestamentlichen Text nicht unmittelbar zu greifen ist. Besonders deutlich wird dies an dem 1966 erschienenen Aufsatz von R. KILIAN über den "heilsgeschichtlichen Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition".<sup>8</sup> Hier muß KILIAN, um die heilsgeschichtliche Interpretation VON RADs aufrechterhalten zu können, auf Gen 15<sup>9</sup> Bezug nehmen, einen Text, dessen Zugehörigkeit zur elohistischen Pentateuchschicht in der neueren Forschung erheblichen Bedenken begegnet.<sup>10</sup> Hinzu kommt, daß im Text von Gen 22 selber in keiner Weise thematisiert wird, daß durch die Opferung Isaaks die Verheißung der Volkwerdung an Abraham gefährdet ist. Eine Beziehung auf diese Verheißung liegt überhaupt nur in dem heute allgemein spätnachexilisch datierten Zusatz Gen 22,15-18<sup>11</sup> vor. Demgegenüber wird in dem sog. "elohistischen" Text von Gen 22,1-14.19 - wie auch KILIAN<sup>12</sup> ein-

---

5 ATD 2-4, 9. Auflage 1972.

6 Ebd. 194.

7 Ebd. 189.

8 Zu Gen 22 vgl. KILIAN (1966a) 382-384.

9 Zu E gehört nach KILIAN (1966a) 371 in Gen 15: V. 4aα\*.5.6.13.14\*.16. Vgl. KILIAN (1966) 36-73.

10 Vgl. vor allem KAISER (1958) 109-118 und neuerdings L. SCHMIDT (1983) 96 und SMEND (1984) 64; auch W. H. SCHMIDT (1985) 84.

11 Vgl. KILIAN (1966) 318 und neuerdings L. SCHMIDT (1983) 98; KAISER (1984) 95; auch SMEND (1984) 65; W. H. SCHMIDT (1985) 54. KILIAN 277f. weist dieser Bearbeitung auch V. 2bβ. 14b, das "Moriija" in V. 2a und das "Jahwe" in V. 11.14a zu. Zur Einfügung des Jahwenaomens macht BLUM 323 zu Recht darauf aufmerksam, daß der Bearbeiter nur dort "Elohim" in "Jahwe" geändert hat, wo von Gottes "befreiender Zuwendung zu Abraham" die Rede war.

12 KILIAN (1966a) 383: "Lehrerzählung, die sichtbar machen soll, was wirklicher Glaubensgehorsam und echte Gottesfurcht sind". Gleichzeitig weist KILIAN darauf hin, daß "das paradigmatische Moment in der elohistischen Schicht von Gen 15 ... nicht ohne weiteres zu erkennen" ist.

räumt - Abraham nur als didaktisches Paradigma der Gottesfurcht dargestellt.

In Aufnahme dieses Befundes hat nun H. W. WOLFF in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung von 1968 die Theologie des Elohisten und damit auch die von Gen 22<sup>13</sup> primär vom Thema "Gottesfurcht" her bestimmt. Allerdings ließ WOLFF die Frage, "woher der Elohist sein Hauptstichwort 'Gottesfurcht' empfangen hat und was dessen Identität mit dem Hauptstichwort der Weisheit bedeutet"<sup>14</sup>, bewußt unbeantwortet.

Diese in WOLFFs Heidelberger Antrittsvorlesung offen gebliebenen Fragen haben nun vor allem auch wieder in Heidelberg weitergewirkt. So wurden sowohl von C. WESTERMANN in seinem groß angelegten Genesiskommentar<sup>15</sup> als auch von E. BLUM in seiner ebenso groß angelegten Heidelberger Dissertation über "die Komposition der Vätergeschichte"<sup>16</sup> die Bezüge unserer Erzählung zur Weisheit (und dabei gleichzeitig zur deuteronomischen Theologie) breit entfaltet. Nach ihnen liegt in Gen 22 "erzählte Theologie" vor<sup>17</sup>, die primär von der weisheitlichen Parallele der Rahmenerzählung des Hiobbuches her zu verstehen ist<sup>18</sup>. Nicht um ein heilsgeschichtliches Ereignis geht es hier, sondern um die allgemein menschliche Erfahrung des Leidens eines Vaters.<sup>19</sup>

Nach WESTERMANN<sup>20</sup> und BLUM<sup>21</sup> gehört Gen 22 daher auch nicht mehr in den heilsgeschichtlichen Entwurf eines elohistischen Geschichtswerks. Vielmehr liegt ihrer Meinung nach hier eine in das jahwistische Werk nachträglich eingefügte Erzählung vor, die frühestens aus der späten Königszeit stammt.<sup>22</sup>

---

13 WOLFF (1969) 63f.

14 Ebd. 72f.

15 WESTERMANN (1981) 429-447, besonders 435f. 443.

16 BLUM (1984) 320-331, besonders 328-330.

17 WESTERMANN 435; BLUM 328.

18 WESTERMANN 436; BLUM 329f.

19 WESTERMANN 446f. Entgegen der Meinung von WESTERMANN ist dabei mit BLUM 327 von einem paradigmatischen Verhalten Abrahams zu sprechen.

20 WESTERMANN 435.

21 BLUM 328-331.

22 WESTERMANN 435; BLUM 328.



Wie Gen 22 werden bei WESTERMANN<sup>23</sup> und BLUM<sup>24</sup> im übrigen auch die anderen sog. "elohistischen" Texte der Genesis behandelt. Das, was einst als ein geschlossener theologischer Entwurf galt, wird hier auf zahlreiche Ergänzungsschichten des Pentateuch aufgeteilt, die den unterschiedlichsten Entstehungssituationen bis in die nachexilische Zeit hinein zugeordnet werden.

Obwohl diese Heidelberger Interpretation Gen 22 in vielem gerechter wird als die heilsgeschichtliche Interpretation im Rahmen eines elohistischen Geschichtswerks, so impliziert diese Auflösung des Elohisten in Einzelerzählungen doch auch eine Reihe von gravierenden Problemen für die theologische Interpretation der Pentateuchtexte, die angesichts der von BULTMANN geforderten Dienstfunktion der historischen Rekonstruktion für die theologische Interpretation nicht unerwähnt bleiben dürfen. Vom Gesichtspunkt der theologischen Interpretation ist an dieser Heidelberger Auflösung der traditionellen Pentateuchschichten nämlich vor allem dies problematisch, daß sich hier der Pentateuch zu atomisieren beginnt. Die einzelnen Pentateuchstücke geben jetzt eigenständige theologische Antworten, ohne daß der innere Zusammenhang mit den zentralen theologischen Aussagen des Pentateuch mehr deutlich wird. Der Bezug zu einer Theologie des Alten Testaments oder sogar einer Biblischen Theologie ist somit wesentlich schwerer herzustellen als im Rahmen der traditionellen Pentateuchtheorien. Es mag sein, daß der heute vorliegende Befund des Pentateuch uns dazu zwingt, zu einer Art "Fragmentenhypothese"<sup>25</sup> zurückzukehren. Doch könnte es auch sein, daß nach den

---

23 Zu Gen 20-22 vgl. auch WESTERMANN 390f. 413f. 424f. und besonders 425: "Die bisher zu einer Quelle E gerechneten Texte sind Nachträge, die später an die Abrahamgeschichte des J angefügt worden sind." Mit ähnlichen Erweiterungen rechnet WESTERMANN auch in Gen 25-36 (vgl. zusammenfassend 696).

24 Nach BLUM gehören Gen 20;21,22ff. in die nachexilische Zeit (418f.), Gen 35,1ff. in die D-Bearbeitung der frühnachexilischen Periode (392f.), Gen 21,8-21;22\* in die "literarisch selbständige Vätergeschichte auf der vordeuteronomistischen Überlieferungsstufe" der "exilischen Komposition Vg2" (361) und die "elohistischen" Bestandteile von Gen 28-31 in die Zeit Jerobeams I. (203) - ein Ergebnis, das angesichts der in diesen Texten vorliegenden ähnlichen theologischen Vorstellungen (vgl. nur L. SCHMIDT 1983, 96-98; KAISER 1984, 108-110; W. H. SCHMIDT 1985, 87-90) sehr unwahrscheinlich wirkt.

25 Zur Beurteilung der von RENDTORFF (1977 und damit auch von BLUM 1984) vertretenen Position als Rückkehr zu einer Art "Fragmentenhypothese" vgl. L. SCHMIDT (1983) 86.

neuen Fragestellungen der letzten Jahrzehnte uns bisher nur die synthetische Zusammenschau noch nicht klar geworden ist, unter der jetzt als disparat erscheinende Gegebenheiten als dennoch zusammengehörig erkannt werden können. So wird in Hinblick auf Gen 22 zu fragen sein, ob - nach der Erkenntnis des stärker weisheitlichen Charakters dieser Erzählung - nicht doch weiterhin die Argumente in Gültigkeit sein können, die in der traditionellen Pentateuchkritik für die Annahme einer in sich zusammenhängenden elohistischen Schicht mit einer einheitlichen theologischen Botschaft sprachen.

Jedenfalls wird man die Argumente, die die alttestamentliche Wissenschaft veranlaßt haben, über eineinhalb Jahrhunderte hinweg an der Annahme einer elohistischen Pentateuchschicht festzuhalten, nicht unbesehen beiseiteschieben dürfen. Um einer - vor allem in Heidelberg sich ausbreitenden - falschen Legendenbildung vorzubeugen, wird man gerade im Rückblick auf die Pentateuchforschung des letzten Jahrhunderts noch einmal betonen müssen, daß es in der klassischen Pentateuchtheorie - von wenigen Ausnahmen abgesehen - keine mechanistische Anwendung des sog. "Gottesnamenkriteriums" gab<sup>26</sup>, sondern daß die Ausscheidung einer "elohistischen" Pentateuchschicht immer primär in der Feststellung einer gleichen theologischen Intention begründet war.<sup>27</sup>

---

26 Vgl. hierzu besonders BLUM (1984) 471-475. Auch der klassischen Pentateuchkritik ging es nur darum, "die Distribution der Gottesbezeichnungen als Stilmerkmale diachron auszuwerten" (vgl. BLUM 474). Bei den sog. "elohistischen" Texten handelt es sich somit um aus inhaltlichen Gründen ausgegrenzte Einheiten, die das Stilmerkmal aufweisen, ausschließlich andere Gottesbezeichnungen als den Jahwenamen zu benutzen (vgl. hierzu schon H.-C. SCHMITT 1980, 21).

27 Vgl. nur als einen Vertreter der klassischen Pentateuchkritik SMEND (1984) 82: "Für sich allein reicht der Gottesname zur Quellenscheidung noch nicht aus, weil hier in Einzelfällen durchaus ... mit späteren Verwechslungen und Vereinheitlichungen zu rechnen ist und weil es sachliche Gründe dafür geben kann, daß nicht Jahwe, sondern Elohim gesagt wird: im appellativen Gebrauch, in bestimmten Redewendungen oder wenn im Ausland gesprochen wird ... Es müssen also andere Kriterien hinzukommen, die oft die primären sind und dann vom Gebrauch der Gottesbezeichnung bestätigt werden."

Ganz im Gegenteil wird man das Problem eher darin sehen müssen, daß unter Nichtbeachtung der Gottesbezeichnung - wie R. SMEND<sup>28</sup> dies formuliert hat - "mit leichtsinnigen Zuweisungen an E ... viel gesündigt worden" ist. Da - wie später in Abschnitt IV zu zeigen sein wird - hinter dem Gebrauch von "Elohim" eine klare theologische Intention steht, ist vielmehr die von M. NOTH<sup>29</sup> vorgenommene Reduktion auf Texte mit dieser Gottesbezeichnung als ein nicht mehr rückgängig zu machender Forschungsfortschritt zu bewerten.

## II.

Bei der Frage, ob eine sachgemäße Interpretation des Gottesverständnisses von Gen 22 im Rahmen einer elohistischen Pentateuchschicht möglich ist, beginnen wir mit der dieses Kapitel einleitenden Feststellung, daß Gott Abraham mit dem Befehl der Opferung Isaaks "versuchte" (hebr. *nsh pi.*). J. VAN SETERS<sup>30</sup>, WESTERMANN<sup>31</sup> und in ihrer Nachfolge BLUM<sup>32</sup> haben als nächste Parallele zu dieser Aussage die deuteronomisch-deuteronomistische Versuchungsvorstellung herausgestellt, nach der Gott das Volk Israel daraufhin prüft, ob es bedingungslos den im deuteronomischen Gesetz fixierten göttlichen Geboten gehorsam ist<sup>33</sup>.

---

28 SMEND 84.

29 NOTH (1948) 36-40.

30 VAN SETERS (1975) 239.

31 WESTERMANN (1981) 435f.

32 BLUM (1984) 329.

33 Vgl. Dtn 8,2.16;13,4(,33,8); auch Ex 15,25;16,4 und Jdc 2,22;3,1.4. WESTERMANN 436 nimmt dabei an, daß die Vorstellung vom Erproben des Volkes durch Gott älter ist als die von der Erprobung eines Einzelnen. BLUM 329 rechnet dagegen wohl zu Recht damit, daß die Versuchungsvorstellungen von Gen 22 "traditionsgeschichtlich der systematischen dtn Tradition vorausliegen".

Die Anführung dieser deuteronomisch-deuteronomistischen Parallelen zu Gen 22 ist jedoch von vornherein nicht unproblematisch. Von ihnen her wäre nämlich der Befehl zur Opferung Isaaks als ein unbedingtes, nicht mehr aufhebbares göttliches Gebot zu verstehen, was aber dem weiteren Verlauf der Erzählung mit der Intervention des Engels von v. 11 direkt widerspricht. Es ist diese Interpretation von "Versuchung" als Probe des bedingungslosen Gehorsams gegenüber einem göttlichen Opfergebot, die diese Erzählung dem christlichen Ausleger immer als nur schwer rezipierbar erscheinen ließ und die auch dem oben<sup>34</sup> zitierten Protest NEIDHART's gegen das Gottesverständnis unserer Erzählung ihre Berechtigung gibt.

Gegen eine solche deuteronomische Interpretation der Versuchungsvorstellung spricht zudem, daß es in Gen 22 - worauf WESTERMANN<sup>35</sup> und BLUM<sup>36</sup> selbst hinweisen - nicht primär um eine Gehorsamsprobe geht, sondern es sich hier vielmehr um die besonders von der späten israelitischen Weisheit betonte Hiobproblematik des Gottvertrauens auch in der Leiderfahrung handelt.

Auch wenn es somit bei Gen 22 Anzeichen für das Vorliegen einer relativ späten weisheitlichen und theologisierenden Pentateuchschicht gibt, so heißt dies doch nicht - wie es eine Art pandeuteronomistische Tendenz der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten immer wieder suggeriert hat<sup>37</sup> -, daß es sich hier um eine dem Deuteronomismus nahestehende Gedankenwelt handeln muß. Vielmehr muß davon ausgegangen werden, daß im Tetrateuch - abgesehen von einer Reihe klar abgrenzbarer Stellen<sup>38</sup> - Theologien vorliegen, die sich deutlich von den auf das Gesetz bezogenen deuteronomisch-deuteronomistischen Vorstellungen abgrenzen<sup>39</sup>.

34 Vgl. oben bei Anm. 3.

35 WESTERMANN 436 und 440 (zu V.8).

36 BLUM 322f.

37 In diese Tendenz ordnet sich auch der Versuch von H.H. Schmid (1976, 171-179) ein, die Verwandtschaft seines in die Epoche des beginnenden Exils datierten Jahwisten mit der Deuteronomistik zu erweisen. Noch deutlicher wird diese Tendenz bei ROSE (1981, 327), wenn hier der "Jahwist" als "Weiterführung" und "Vertiefung" des Deuteronomistischen Geschichtswerks verstanden wird.

38 Vgl. vorläufig NOTH (1948) 32f. und SMEND (1984) 62-69.

39 Vgl. nur die für die jahwistische Schicht typische Vorstellung von der Rettung des Menschen "allein aus Gnade" (vgl. z. B. Gen 6,8; Ex 14,14) im Unterschied zur deuteronomistischen Anschauung, daß das Heil vom Halten der Gebote abhängig ist (vgl. z.B. Ex 19,5).

Somit erweist es sich als angebracht, doch noch einmal die Bezüge zu überprüfen, die die Versuchungsvorstellung innerhalb der traditionellen Auffassung einer elohistischen Schicht besitzt. Hier findet sich nämlich das Verb *nsh* im pi. ein weiteres Mal in der Gottesbergszene von Ex 20, in der Mose dem Volk die Theophanie mit den Worten erklärt: "Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen (*nsh* pi.), ist Gott gekommen" (20,20).

Allerdings ist hier nicht auf den ersten Blick deutlich, inwiefern die Gotteserscheinung am Gottesberg eine Versuchung sein soll. So haben M. GREENBERG<sup>40</sup> und BLUM<sup>41</sup> in neuerer Zeit die Auffassung vertreten, in dieser Gottesbergszene von Ex 20 müsse eine davon abweichende Bedeutung des Verbs *nsh* angenommen werden, die im Deutschen mit "einüben, eine Erfahrung machen lassen" wiederzugeben sei. Bei genauerer philologischer Würdigung erweisen sich diese Argumente allerdings nicht als sehr überzeugungskräftig. Mag man die Tatsache, daß die LXX *nsh* pi. in Ex 20,20 ebenso mit *peirázēin* "versuchen" übersetzt wie das *nissāh* von Gen 22,1, noch auf ein späteres Mißverständnis zurückführen können, so wird man doch sehr mißtrauisch, wenn man feststellt, daß die von GREENBERG und BLUM angenommene Bedeutung von *nsh* "einüben, eine Erfahrung machen lassen" nirgendwo im Alten Testament mit hinlänglicher Sicherheit zu belegen ist.<sup>42</sup>

---

40 GREENBERG (1960) 273-276.

41 BLUM (1984) 329 Anm.108.

42 Zwar nimmt HAL 663b die von GREENBERG genannte Bedeutung "Erfahrung geben, einüben" auf, und zwar unter Hinweis auf die von ihm angeführten Belege Ex 20,20; Jdc 2,22;3,1.4; 2 Chr 9,1; 1Sam 17,39. Bei BLUM wird außerdem noch Koh 2,1 genannt. In Jdc 2,22;3,1.4 liegt nun jedoch die auch für Gen 22,1 anzunehmende Vorstellung von einer Prüfung des Menschen durch Gott vor (vgl. WESTERMANN 1981, 435; HELFMEYER 1985, 480f.). 2Chr 9,1 spricht von der Prüfung Salomos durch die Königin von Saba (vgl. HAL 663a). In Koh 2,1 ist die Bedeutung "einen Versuch machen" anzunehmen (vgl. HAL 663b). Bestenfalls wäre in 1Sam 17,39 an die Vorstellung "einüben" zu denken. Aber auch hier liegt die Bedeutung "versuchen" näher (vgl. GERLEMAN, 1976, 70).

Hinzu kommt, daß sowohl in Gen 22 als auch in Ex 20,20 insofern ein sehr ähnlicher Vorstellungsbereich vorliegt, als es bei der "Versuchung Gottes" beide Male darum geht, zu prüfen, ob bei den versuchten Menschen "Gottesfurcht" zu finden ist.<sup>43</sup> Was "Versuchung" bedeutet, ist somit innerhalb dieses "elohistischen" Kontextes vom Verständnis der "Gottesfurcht" her zu bestimmen!

Durch diese Beobachtung scheint die Exegese unserer beiden Stellen allerdings zu einer Art Gleichung mit mehreren Unbekannten zu werden, denn die Frage, wie "Gottesfurcht" innerhalb der elohistischen Pentateuchtexte (Gen 20,11;22,12;42,18; Ex 1,17.21;18,21;20,20) zu verstehen sei, wird in der Forschung fast ebenso kontrovers diskutiert wie die Interpretation der beiden soeben angesprochenen Stellen, in denen es um "Versuchung" durch Gott ging.

So will VON RAD in seinem Genesiskommentar<sup>44</sup> und in seiner Nachfolge auch H. GRAF REVENTLOW<sup>45</sup> "Gottesfurcht" einfach als ein Wort für Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber verstehen. Allerdings stellt VON RAD<sup>46</sup> ebenfalls fest, daß in der Genesis "Gottesfurcht" auch von "Heiden" erwartet werden kann, wobei er vor allem an die traditionellerweise dem Elohisten zugeschriebene Erzählung von der Gefährdung Saras in Gen 20 denkt, in der Abimelech, der König von Gerar, sich in vorbildlicher Weise als gottesfürchtig erweist.<sup>47</sup> Die Forschung der folgenden Jahrzehnte hat

---

43 Zur Verwandtschaft von Gen 22,1 mit Ex 20,20 vgl. RUPPERT (1972) 60f.

44 VON RAD (1972) 192.

45 REVENTLOW (1968) 71.

46 VON RAD (1972) 181.

47 Vgl. Gen 20,11; aber auch 42,18 und möglicherweise auch Ex 1,17.21 (vgl. dazu W. H. SCHMIDT, 1974ff., 42: "Obwohl die Hebammen keine ägyptischen Namen führen, scheint die Erzählung in ihnen ursprünglich Ägypterinnen gesehen zu haben." Allerdings ist im jetzigen Zusammenhang auch nach SCHMIDT eher an Hebräerinnen zu denken). Hinzuweisen ist hier auch auf die Position von SCHÜPPHAUS (1975), 202-206, der die den Heiden mögliche Gottesfurcht nur als Vorstufe versteht: Nach Meinung des Elohisten ginge es nicht nur darum, "Gott zu fürchten, sondern ihm auch zu dienen". Nach SCHÜPPHAUS sind daher Dekalog und Bundesbuch als ursprüngliche Bestandteile des Elohisten anzusehen. Vgl. dagegen jedoch L. SCHMIDT (1983) 97f.

diesen weisheitlichen, auf die allgemein menschliche Sittlichkeit bezogenen Charakter von "Gottesfurcht" sehr stark betont. Zu nennen ist hier vor allem die Arbeit von J. BECKER ("Gottesfurcht im Alten Testament")<sup>48</sup>, die alle in der klassischen Pentateuchkritik dem Elohisten zugeschriebenen Belege vom "internationalen 'Humanismus' der Chokma" zu interpretieren versucht.

Schwierigkeiten machen hierbei nur die beiden Gottesfurcht-Stellen in unserer Abrahamerzählung und in dem Gottesbergtheophanie-Bericht, in denen von einer Versuchung, einer Prüfung der Gottesfurcht die Rede ist. In beiden Fällen reicht ein rein sittliches Verständnis von "Gottesfurcht" nicht hin<sup>49</sup> - ein Grund für WESTERMANN<sup>50</sup>, den Zusammenhang zwischen Gen 22 und den übrigen Genesis- und Exodustexten mit einem sittlichen Gottesfurcht-Verständnis zu zerschneiden.

Daß hier dennoch ein in sich einheitlicher Gottesfurcht-Begriff vorliegt, zeigt jedoch ein Blick auf den Bericht von der Gottesbergtheophanie von Ex 20,18-21<sup>51</sup>. Ex 20,20 macht nämlich deutlich, daß "Gottesfurcht" nicht direkt das sittliche Verhalten bezeichnet, sondern als Voraussetzung dafür verstanden ist.<sup>52</sup> Die Voraussetzung für sittliches Verhalten, die die elohistische Gottesbergszene einschärfen will, ist dabei die menschliche Anerkennung der Transzendenz und der Verborgenheit Gottes.<sup>53</sup> Wer um diese nie aufzulösende Verborgenheit Gottes weiß, der hält an Gott, an seinem Willen

---

48 BECKER (1965) 193-198, 193: "An Wortformen gebraucht der Elohist die für den sittlichen Begriff charakteristischen, nämlich das Verbum (Ex 1,17,21; Gen 42,18), das Adjektiv (Gen 22,12; Ex 18,21) und das Substantiv *jir'ah* (Gen 20,11; Ex 20,20)." Vgl. ebenso STÄHLI (1971) 777 und FUHS (1981) 889.

49 Vgl. besonders WANKE (1973) 197 Anm. 63

50 WESTERMANN (1981) 443. Wieder anders WEIMAR (1977) 78 Anm. 231, der Gen 20,11;22,12 und Ex 20,20 für elohistisch hält, Gen 42,18; Ex 1,17. 21 und 18,21 jedoch dem Jehowisten zuweist. Vgl. dagegen H.-C. SCHMITT (1980) 97 Anm. 18.

51 Nach PERLITT (1969) 91 Anm. 4 handelt es sich bei Ex 20,18-21 um eine sekundäre Brücke zwischen dem sekundären Dekalog und dem sekundären Bundesbuch (vgl. schon RUDOLPH, 1938, 45f.). NOTH (1958) 135 weist jedoch zu Recht darauf hin, daß nur V. 18a eine solche Überleitungsfunktion besitzt. Auch ZENGER (1977) 285 Anm. 113 betont, daß zumindest Ex 20,20 dem Elohisten zugeschrieben werden muß.

52 Vgl. SCHÜPPHAUS (1975) 203: "Der Gottesfürchtige erscheint als der, der Gott als Gott akzeptiert und ernstnimmt."

53 Vgl. NOTH (1958) 135: "Das Volk hat die rechte Gottes-'Furcht' bewiesen und nicht versucht, der Gotteserscheinung zu nahe zu treten."

und an den gottgesetzten allgemeinmenschlichen sittlichen Normen fest, auch wenn gegenteilige Erfahrungen dagegen zu sprechen scheinen<sup>54</sup> wie z. B. in dieser Theophanieszene die furchterregende Erscheinung Gottes.

Es ist diese Dimension des Gottesfurcht-Verständnisses, um die es auch in der Abraham-Erzählung von Gen 22 geht. Die für unsere Erzählung entscheidende Aussage besteht hier in der Antwort, die Abraham dem Isaak auf seine Frage nach dem von ihm vermißten Opfertier gibt: "Gott wird sich das Schaf für das Brandopfer ansehen, mein Sohn."<sup>55</sup> Sowohl KILIAN<sup>56</sup> als auch WOLFF<sup>57</sup> und WESTERMANN<sup>58</sup> haben zu Recht diesen Satz Abrahams nicht als Verlegenheitsauskunft, sondern als Ausdruck des Vertrauens in die Führung Gottes interpretiert. Trotz der Erfahrung der Verborgenheit Gottes in dem Opferbefehl hält Abraham am Vertrauen auf den rettenden Gott fest und hofft, daß Isaak vor dem Opfertod bewahrt werden kann.

Ist somit klar, was innerhalb des elohistischen Kontextes von Gen 22 und Ex 20 "Gottesfurcht" bedeutet, dann wird auch klar, was in Gen 22,1 und Ex 20,20 mit "Versuchung" gemeint ist: Versuchung durch Gott ereignet sich da, wo der Mensch angesichts der Erfahrung des verborgenen Gottes das Vertrauen auf die Leben schenkende Macht Gottes zu verlieren droht.

### III.

Daß ein zentrales Anliegen der elohistischen Pentateuchtexte darin besteht, auf diese am Gottesbergtheophanie-Bericht und an unserer Erzählung von Gen 22 herausgearbeitete Spannung zwischen dem verborgenen todbringenden und dem lebengewährenden rettenden Gott hinzuweisen, wird besonders deutlich, wenn wir die die Gottesbezeichnung "Elohim" gebrauchenden Stücke befragen, die unmittelbar vor Gen 22 in Gen 20 und 21 stehen und bei denen es sich um Dubletten zu Erzählungen handelt, die sich bereits in vorausgehenden "jahwistischen" Texten der Abrahamgeschichte fanden. So stellt

54 Vgl. WANKE (1973) 197.

55 Gen 22,8a. Nach KILIAN (1966) 275f. ist 22,6-8 direkt vom Elohisten formuliert.

56 Ebd. 276.

57 WOLFF (1969) 63f.

58 WESTERMANN (1981) 440. Vgl. auch BLUM (1984) 322f.



Gen 20 eine Neuauflage der Erzählung von der Gefährdung Saras im Harem Pharaos in Gen 12\* dar und Gen 21\* eine ebensolche Neuauflage der Erzählung von der Vertreibung der Hagar in Gen 16\*.

Dabei besteht ein weitgehender Konsens der neuesten Forschung darin, daß es sich bei der Erzählung von Sara im Harem Abimelechs Gen 20<sup>59</sup> um eine bewußte Neugestaltung der Erzählung von Gen 12,10-20<sup>60</sup> handelt, die die dort empfundene theologische Problematik durch ein Neuerzählen und dadurch Neuauslegen der vorgegebenen Geschichte zu beseitigen versucht<sup>61</sup> - wobei hier die Frage offen bleiben kann, ob diese Neuauslegung im Rahmen eines eigenständigen elohistischen Geschichtswerks<sup>62</sup> oder in der Form einer elohistischen Ergänzungsschicht zu der jahwistischen Abrahamgeschichte geschieht.

Die Intention der theologischen Neuinterpretation, die hinter dieser Neugestaltung im "elohistischen" Text von Gen 20 steht, wird nun besonders deutlich, wenn man den Aufbau der beiden Erzählungen miteinander vergleicht. Macht man sich die Erzählungsstruktur anhand des Wechsels von menschlichem und göttlichem Handeln klar, so ergibt sich bei Gen 12 folgendes einfache Strukturschema:

I. V. 10-16 : die Gefährdung Saras

II. V. 17-20 : das rettende Eingreifen Jahwes

- 
- 59 Die elohistische Fassung der Erzählung liegt in V. 1b-13.14\* (ohne "Knechte und Mägde"). 15-17 vor (vgl. KILIAN 1966, 201; anders WEIMAR 1977, 55-78; vgl. zur Kritik jedoch BLUM 1984, 405 Anm. 1). Entgegen der Meinung KILIANs erweist es sich hier jedoch nicht als sinnvoll, eine vorelohistische Grunderzählung zu rekonstruieren (vgl. BLUM ebd.).
- 60 Gen 12,10-20 gehörte zwar noch nicht zum ältesten Abrahamzyklus der Abraham-Lot-Erzählung von Gen 12f.\*18f.\* (vgl. zu ihm in etwa KILIAN 1966, 289); dennoch ist diese Erzählung noch "vorelohistisch" anzusetzen (zum relativ hohen Alter von Gen 12,10-20 vgl. WESTERMANN 1981, 187-189).
- 61 Zur Abhängigkeit von Gen 20\* von Gen 12,10ff. vgl. nur VAN SETERS (1975) 183; WESTERMANN (1981) 390f.; BLUM (1984) 406f.; MCEVENUE (1984) 329. Die Auffassung, daß J E als Vorlage benutzt habe, findet sich auch bei RUPPERT (1969) 123; L. SCHMIDT (1983) 84 und bei KAISER (1984) 107.
- 62 So L. SCHMIDT, ebd.

Ganz anders der Aufbau der Geschichte von Sara im Harem Abimelechs in Gen 20:

- I. V. 1-2\* : die Gefährdung Saras
- II. V. 3-7 : das Eingreifen Gottes mit der Todesdrohung gegen Abimelech
- III. V. 8-16 : die Wiederherstellung der Ehre Saras
- IV. V. 17 : das rettende Eingreifen Gottes mit der Heilung Abimelechs und seines Hauses aufgrund der Fürbitte Abrahams.

Neben der schon lange beobachteten Tendenz von Gen 20, Abraham zu entschuldigen<sup>63</sup> und gleichzeitig das Zentrum des Interesses auf den Heiden Abimelech zu verschieben<sup>64</sup>, fällt bei der Umstrukturierung der Erzählung von Gen 12 vor allem die Einführung eines weiteren Eingreifens Gottes auf. Wichtig ist dabei, daß - vom Helden der Erzählung Abimelech her gesehen - Gott das erste Mal in lebensbedrohender Absicht und das zweite Mal in rettender Absicht eingreift.<sup>65</sup>

Interessant ist nun, daß auch bei einem Vergleich der Doppelüberlieferungen der Geschichte von der Vertreibung der Hagar in Gen 16\*<sup>66</sup> und

---

63 Vgl. zuletzt KAISER (1984) 109f.

64 Vgl. zuletzt BLUM (1984) 408.

65 Vgl. besonders McEvenue (1984) 317-319.

66 Zur "jahwistischen" Grundschrift, von Gen 16, die allerdings wie Gen 12,10-20 noch nicht Bestandteil der alten Abraham-Lot-Erzählung (vgl. oben Anm. 60) war, gehören nach KILIAN (1966) 95: V. 1b.2.4-7a.11-14 (etwas anders KNAUF 1985, 27: V. 1.2.4-7a.8.11-12). Dabei versteht KILIAN V. (8.)9 als Zusatz, der bei der Hinzufügung von Gen 21,8ff. hinzukam, und V. 10 und eventuell V. 7b als noch spätere Erweiterungen. Sieht man den "Elohisten" als Urheber des Zusatzes V. (8.)9 an, so müßte man hier allerdings statt "Jahwe" "Elohim" erwarten. Doch ist wohl damit zu rechnen, daß eine "nachelohistische" Redaktion an einigen Stellen, in denen von einem rettenden Eingreifen Gottes die Rede war, "Elohim" durch "Jahwe" ersetzt hat (vgl. dazu oben Anm. 11).

Gen 21,8-21\*<sup>67</sup> eine ganz ähnliche Beobachtung zu machen ist. Auch hier ist wohl bei dem traditionellerweise als elohistisch bezeichneten Text anzunehmen, daß er die theologische Neufassung der vorgegebenen "jahwistischen" Hagarüberlieferung von Gen 16 darstellt, wie dies die neueste Untersuchung zur Ismaelüberlieferung von A. KNAUF<sup>68</sup> vorschlägt.<sup>69</sup>

Sehen wir uns nun den Aufbau der jahwistischen Erzählung von Gen 16 an, so ergibt sich wieder eine Struktur, die von einem einmaligen rettenden göttlichen Eingreifen spricht:

I. V. 1-2. 4-6 : die Gefährdung Hagars

II. V. 7a(.8).11-14\* : das rettende Eingreifen des Engels Jahwes

Besonders bemerkenswert ist nun, daß auch hier durch die elohistische Überarbeitung die Erzählung um ein weiteres Eingreifen Gottes erweitert wird:

I. V. 8-11 : die Gefährdung Hagars und Ismaels durch den Vertreibungsbeschuß Saras

II. V. 12-13\* : das Eingreifen Gottes zugunsten des Vertreibungsbeschlusses

III. V. 14-16 : die Todesgefahr Ismaels und Hagars

IV. V. 17-21\* : das rettende Eingreifen Gottes zugunsten Hagars und Ismaels

---

67 In Gen 21,8-21 stellen V. 12b.13 und V. 17-18\* (zur alten Schicht von Gen 21 gehört hier wohl nur: "Gott aber hörte ...") Erweiterungen dar (vgl. WESTERMANN 1981, 416.418f.). Bemerkenswert ist, daß beide Male von *šym lgwy gdwl* (in V. 13 ist der Text aufgrund der Versionen entsprechend zu emendieren) gesprochen wird und daß der gleiche Terminus in Gen 46,3 auch im Zusammenhang eines sekundären "elohistischen" Stückes (vgl. dazu H.-C. SCHMITT 1980, 59-62) vorkommt.

Demgegenüber sind m.E. die Versuche, eine "vorelohistische" Erzählung zu rekonstruieren, als problematisch anzusehen (vgl. zuletzt die Annahme von BLUM 1984, 312, in V. 14-16.19 liege noch die Vorstellung von Ismael als einem noch nicht entwöhnten Kleinkind vor, während die jetzige Erzählung in V. 8 die Entwöhnung Ismaels - im Alter von ca. 3 Jahren - voraussetze: V. 14-16.19 sind jedoch ohne Schwierigkeiten auch auf ein bereits entwöhntes Kleinkind zu beziehen! V. 14ff. stehen lediglich im Widerspruch zur priesterschriftlichen Angabe von Gen 17,25, was gegen die Auffassung von KNAUF 1985, 18 spricht, Gen 21,8-21 sei von der priesterschriftlichen Darstellung abhängig.

68 KNAUF (1985) 16-25.

69 Für die direkte Abhängigkeit der Ismaelerzählung Gen 21,8-21\* von Gen 16,1-14\* hat sich auch VAN SETERS (1975) 196-202 eingesetzt. Vgl. auch die Erwägungen KILIANs (1966) 243-246.

Wie bei der vorhin behandelten elohistischen Erzählung von Sara im Harem eines Fremdherrschers zeichnet sich auch hier wieder die elohistische Fassung gegenüber der jahwistischen dadurch aus, daß nicht nur die Rettungserfahrung, sondern auch die Erfahrung der Lebensbedrohung auf Gott zurückgeführt wird.<sup>70</sup> S. E. Mc EVENUE<sup>71</sup> hat in einem Aufsatz über den Erzählstil der Hagargeschichten diesen Unterschied herausgestellt, allerdings gemeint, die elohistische Beziehung auch der negativen Erfahrungen auf Gott führe zu einer spannungslosen Darstellung ("without vising to any climax")<sup>72</sup>. Demgegenüber hat BLUM<sup>73</sup> zu Recht darauf hingewiesen, daß die elohistische Hagar-geschichte als eine Art Vorbereitung von Gen 22 erzählt ist, in der die gleiche Spannung wie dort herrscht, insofern in beiden Erzählungen am Anfang die Erfahrung Gottes als einer lebensbedrohenden Macht steht, die erst am Ende der Erfahrung Gottes als Retters weicht.

Daß nun auch in unserer Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22 das das Leben Isaaks fordernde Eingreifen Gottes erst auf die elohistische Bearbeitung zurückzuführen ist, wird deutlich, wenn wir uns die von der Mehrheit der heutigen Forscher angenommene Vorlage des Elohisten für Gen 22<sup>74</sup> zu vergegenwärtigen versuchen, bei der es offensichtlich ursprünglich um eine nichtisraelitische ätiologische Sage von der Ersetzung eines Kinderopfers durch ein Widderopfer an einem jetzt nicht mehr erschließbaren kanaanäischen Heiligtum<sup>75</sup> ging und deren überzeugendste - wenn auch nicht in jeder Hinsicht unumstrittene - Rekonstruktion KILIAN<sup>76</sup> vorgelegt hat.

70 Zur Parallelität der Anlage von Gen 20\* und Gen 21,8ff.\* vgl. besonders Mc EVENUE (1984) 317-319 (anders WESTERMANN 1981, 413f. und BLUM 405f., die allerdings die oben festgestellten Beziehungen nicht berücksichtigen).

71 Mc EVENUE (1975) 73-77.

72 Ebd. 77. Ein differenzierteres Urteil findet sich jetzt bei Mc EVENUE (1984).

73 BLUM (1984) 314.

74 Vgl. nur RUPPERT (1976) 233f.; WESTERMANN (1981) 435; KAISER (1984) 107; W. H. SCHMIDT (1985) 89f. Anders VAN SETERS (1975) 232-237 und BLUM (1984) 320f.

75 Ob mit der Opferstätte von Gen 22 ursprünglich Jerusalem gemeint ist (so KAISER 1984, 106f.; vgl. auch BLUM 1984, 324-326), ist angesichts der text- und literarkritischen Problematik von "Moriya" in Gen 22,2 schwer zu entscheiden.

76 Am einfachsten zugänglich ist diese Rekonstruktion in KILIAN (1970) 88f. Eine andere Rekonstruktion hat REVENTLOW (1968) 52f. vorgelegt (zur Kritik vgl. KILIAN 1970).

Nach dieser Rekonstruktion KILLIANS besaß die Vorlage von Gen 22 folgende Struktur:

- I. V. 3-5\*. 9-10\*: die aufgrund eines religiösen Brauches erfolgende Wallfahrt Abrahams zu einem Kinderopfer
- II. V. 11-14\*.19 : das rettende Eingreifen Els und das Widderopfer Abrahams

In der Vorlage des Elohisten für Gen 22 war somit ein göttlicher Befehl zum Kinderopfer noch nicht enthalten. Wie in den Erzählungen von Gen 20\* und 21,8-21\* hat auch hier erst die elohistische Neufassung die Erfahrung göttlicher Lebensbedrohung in die Erzählung eingebracht. Diese Betonung der Verborgenheit Gottes beschränkt sich im übrigen nicht auf die bisher besprochenen elohistischen Texte, sondern ist auch in den elohistischen Bestandteilen der Erzählung vom Traum Jakobs in Bethel<sup>77</sup> und in denen der Erzählung von der Berufung Moses<sup>78</sup> und schließlich auch in der Josephsgeschichte<sup>79</sup> festzustellen. Im Zusammenhang der "elohistischen" Texte ist somit die Spannung, die zwischen dem Befehl zur Opferung Isaaks in Gen 22,1 und dem Befehl zu seiner Verschonung besteht, als bewußte Komposition zu erkennen: Gott wird nach Meinung des Elohisten immer gleichzeitig als sich verbergender und als rettender Gott erfahren, wobei sich die Erfahrung Gottes als rettender Macht erst zuletzt durchsetzt.

---

77 Vgl. Furcht als Reaktion auf die Erfahrung der göttlichen Welt in Gen 28,17. Entgegen der Meinung von BLUM (1984) 1-35 ist Gen 28,11-12.17-19a.20.21a.22 als "elohistische" Grundschrift der Bethelerzählung anzusehen, in die V. 13-16.21b als späte "jahwistische" Bearbeitung eingefügt sind (vgl. H.-C. SCHMITT 1980, 106f.): Die von BLUM seiner Grundschrift zusätzlich zugeordneten V. 13a~~α~~\*.16 fügen sich inhaltlich schlecht in den Zusammenhang ein: Die Jahweerscheinung von V. 13 bleibt im Kontext der Grundschrift funktionslos, und V. 16 stellt eine Dublette zu V. 17 dar, so daß eine unbegründete zweifache Reaktion Jakobs auf die Traumerfahrung entsteht. Daß auch eine mit V. 11-12.17-19a abgegrenzte ("vorelohistische") Bethelerzählung einen stilistisch überzeugenden (chiastischen) Aufbau besitzt, hat OTTO (1976) 137 gezeigt.

78 Vgl. die Reaktion des Mose in Ex 2,6b. Zur Literarkritik von Ex 3 vgl. H.-C. SCHMITT (1982) 186.

79 Vgl. das Verständnis des schuldhaften Handelns der Brüder Josephs als verborgenes göttliches Handeln in Gen 50,20 und dazu H.-C. SCHMITT (1980) 95f.

Zu erkennen ist diese Spannung zwischen dem rettenden und dem sich verber-  
genden Gott wohl auch in der elohistischen Definition des Jahwenamens mit  
"ich werde sein, der ich sein werde"<sup>80</sup>. Hier klingt ja einerseits die Ver-  
heißung rettenden Beistands an ("ich werde sein" im Sinne von "ich werde  
da sein")<sup>81</sup>, während andererseits durch den Relativsatz (besonders in der  
Übersetzung "ich bin, der ich bin") gleichzeitig ein Hinweis auf Unbe-  
stimmtheit, Unverfügbarkeit und Verborgenheit zum Ausdruck kommt.<sup>82</sup>

#### IV.

Dunkel bleibt jetzt allerdings immer noch, weshalb der Elohist die Verbor-  
genheit Gottes gerade mit Hilfe eines göttlichen Befehls zum Kinderopfer  
darstellt, zumal - wie zuletzt wieder KAISER<sup>83</sup> gezeigt hat - ein sol-  
ches Kinderopfer im Rahmen des israelitischen Glaubens nur überaus selten  
eine Rolle gespielt hat.<sup>84</sup> Auch auf diese sich bei Gen 22 stellende Frage  
findet man nur dann eine Antwort, wenn man Gen 22 von den Texten her ver-  
steht, die man traditionellerweise der elohistischen Pentateuchschicht zu-  
gewiesen hat.

Innerhalb dieser Texte ist nämlich ein häufig zu beobachtendes Phänomen,  
auf das neuerdings vor allem K. JAROS<sup>v</sup> in seiner Dissertation über "die  
Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion"<sup>85</sup> aufmerksam gemacht  
hat, daß gerade zur Darstellung der Erfahrung des "verborgenen Gottes" vor-  
bzw. außerisraelitische Vorstellungen aufgegriffen werden. Zu erwähnen ist  
hier das in elohistischen Texten vorliegende Verständnis von Masseben als  
israelitische Heiligtümer<sup>86</sup> und die Darstellung von Träumen als Offenba-

80 Ex 3,14. Zum literarischen Problem vgl. W. H. SCHMIDT (1974ff.) 131-135.

81 Vgl. besonders W. H. SCHMIDT, ebd. 176f.

82 Vgl. NOTH (1958) 31.

83 KAISER (1976).

84 Vgl. auch BLUM (1984) 326-328, der zu Recht darauf hinweist, daß Gen 22  
weder "als Beitrag zu einer aktuellen Diskussion um eine solche Opfer-  
praxis" angelegt ist noch "irgendwelche negativen Urteile über das ge-  
forderte Kinderopfer" enthält.

85 JAROS<sup>v</sup> (1982). Zur Kritik an JAROS<sup>v</sup> vgl. SMEND (1984) 86.

86 Vgl. nur Gen 28,11-22\*.31,13.45; 35,1-14\*. Zu beachten ist nach JAROS<sup>v</sup>  
in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung heiliger Bäume in Gen  
21,8ff.\*; 35,1ff. und Ex 3,1-5\* und von Terafim in Gen 31,30ff.\*.

rungsmittel der vormosaïschen Zeit<sup>87</sup>, Eigentümlichkeiten, die in der Penta-  
teuchkritik schon lange als typisch für die elohistischen Texte gelten<sup>88</sup>.

Man hat nun in der Forschung immer wieder die Meinung vertreten, daß hier  
eine vor der klassischen Prophetie anzusetzende theologische Anschauung  
vorliegen müsse, da bei dieser Masseben als Kultgegenstände und Träume als  
göttliche Offenbarungsmittel abgelehnt werden.<sup>89</sup>

Hinter dieser Einordnung des Elohisten steht jedoch eine zu einlinige Vor-  
stellung von der Entwicklung der Theologiegeschichte Israels. Vielmehr muß  
mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Elohist anders als die  
Schriftprophetie bewußt nichtisraelitische religiöse Vorstellungen auf-  
nimmt, um damit die - allerdings spannungsvolle - Zusammengehörigkeit von  
israelitischer und nichtisraelitischer Gotteserfahrung zum Ausdruck zu  
bringen. Für diese Auffassung spricht jedenfalls der Befund, daß beim Elo-  
histen auch Heiden Offenbarungen des einen israelitischen Gottes erhalten,  
wie die Traumoffenbarungen an den König Abimelech in Gen 20<sup>90</sup>, an den Ara-  
mäer Laban in Gen 31<sup>91</sup> und wohl auch an den Pharao in der Josephsgeschich-  
te<sup>92</sup> zeigen.

Auf diesem Hintergrund läßt sich schließlich auch der Gebrauch der Gottes-  
bezeichnung "Elohim" in den elohistischen Texten einer befriedigenden Er-  
klärung zuführen. Zwar ist diese Besonderheit in der Forschungsgeschichte  
immer wieder so gedeutet worden, daß der Elohist "Elohim" deshalb benutze,  
weil der Jahwe-name nach ihm erst in Ex 3 dem Mose offenbart werde, so daß  
er wie die Priesterschrift<sup>93</sup> "Jahwe" erst nach der Moseoffenbarung gebrau-  
chen könne.<sup>94</sup> Allerdings ist nun in Texten mit für den Elohisten typischer

---

87 Vgl. die bei H.-C. SCHMITT (1980) 95 genannten Texte.

88 Vgl. schon HOLZINGER (1893) 203.207f.

89 Vgl. zuletzt W. H. SCHMIDT (1985) 87.

90 Gen 20,3ff.

91 Gen 31,24. Vgl. WESTERMANN (1981) 393, der zusätzlich auf Num 22,9.20  
aufmerksam macht. Inwieweit mit einer "elohistischen" Schicht innerhalb  
der Bileamerzählung zu rechnen ist (so zuletzt vor allem L. SCHMIDT  
1979), kann hier nicht geklärt werden.

92 Zu den Träumen des Pharao als Gottesoffenbarung vgl. Gen 41,25.28.

93 Zum priesterschriftlichen Gebrauch der Gottesbezeichnungen vgl. zuletzt  
W. H. SCHMIDT (1985) 101.104f.

94 Vgl. zuletzt KAISER (1984) 108f.

Thematik auch noch nach Ex 3 von "Elohim" die Rede. Aufgrund dieses Befundes hat NOTH<sup>95</sup> zu Recht den Schluß gezogen, daß in der elohistischen Pentateuchschicht mit einem durchgängigen Vorliegen der Gottesbezeichnung "Elohim" zu rechnen ist, wofür allerdings nach einer *theologischen* Erklärung gesucht werden muß.

Die nächsten Parallelen zu einem weitgehend konsequenten Gebrauch der Gottesbezeichnung "Elohim" im Alten Testament liegen nun im sogenannten "Elohistischen Psalter" von Ps 42-83<sup>96</sup> und in den Grundsichten des Jonabuches<sup>97</sup> und der Rahmenerzählung des Hiobbuches<sup>98</sup> vor. Besonders bemerkenswert sind hierbei die Grundsichten des Jona- und des Hiobbuches. Hier findet sich "Elohim" im Zusammenhang einer "weisheitlichen" Theologie, die davon ausgeht, daß es nur einen Gott gibt und daß dieser eine Gott gleichzeitig allen Menschen bekannt ist<sup>99</sup>, einer Theologie, die somit erhebliche Übereinstimmung mit den herausgearbeiteten Aussagen des Elohisten aufweist<sup>100</sup>.

95 NOTH (1948) 23f. Vgl. SMEND (1984) 82f.

96 Zur Ersetzung von "Jahwe" durch "Elohim" im "Elohistischen Psalter" vgl. zuletzt die Erwägungen von W. H. SCHMIDT (1985) 301: "Wird hier das dritte Gebot streng aufgefaßt, oder soll wie in anderer jüngerer Literatur (Chronik, Hiob) der Unterschied zwischen Gott und Mensch betont werden?"

97 Nach L. SCHMIDT (1976) 47 liegt die Grundsicht des Jonabuches in 1,2; 3,3a\*.b-10; 4,1.5a.6aoc\*.b-11\* vor. Es handelt sich hierbei um "eine ursprünglich selbständige Lehrerschaft, die als Gottesbezeichnung nur Elohim hatte und stark von weisheitlichen Anschauungen geprägt ist".

98 Als Grundsicht der Rahmenerzählung des Hiobbuches sind Hi 1,1-5. 13-22\*; 42,11-17 anzusehen, wobei in 1,20b.21aßb; 42,11aß.12a.16-17 eine bei der Einfügung der beiden Himmelsszenen 1,6-12; 2,1-10 vorgenommene "jahwistische" Bearbeitung vorliegt (vgl. zuletzt KAISER, 1984, 386; etwas anders KUTSCH, 1973, 202; zur Intention dieser weisheitlichen Lehrerschaft, am Paradigma Hiobs eine Antwort auf die Frage zu geben, wie der Mensch sein Leiden in Gottesfurcht bestehen kann, vgl. KAISER, 1985, 55f.). Auf den weisheitlichen Hintergrund der hier vorliegenden Gottesbezeichnung "Elohim" hat vor allem L. SCHMIDT (1976) 180 aufmerksam gemacht.

99 Vgl. L. SCHMIDT, ebd. 24 zum Befund, daß Jona 3,10 einfach von "dem Gott" redet: "Es gibt eben nur diesen einen Elohim, der das Geschick Ninives bestimmen kann und der auch den Niniviten als solcher bekannt ist."

100 Vgl. die Bemerkungen von W. H. SCHMIDT (1985) 88 zum Gebrauch von "Elohim" bei E: "Wahrscheinlichster Grund ... ist die Intention, Gottes Transzendenz und damit indirekt wohl auch einen gewissen Universalismus des eigenen Glaubens zu betonen: Jahwe ... ist Gott schlechthin." Auch die Beziehungen zwischen den "elohistischen" Texten des Pentateuch und Hi 1\*.42\* in der besonderen Thematisierung der "Gottesfurcht" (vgl. Hi 1,1) sind nicht zu übersehen.



Wichtig ist allerdings, daß die elohistischen Texte anders als diese weisheitlichen Schichten des Jona- und des Hiobbuches sich nicht auf die weisheitliche Gottesvorstellung beschränken, sondern sie einbeziehen in die Darstellung der Erfahrung des verborgenen und des rettenden Gottes.

## V.

Zum Schluß auf der Grundlage der festgestellten theologischen Vorstellungen ein Versuch zur theologiegeschichtlichen Einordnung der untersuchten elohistischen Texte! In seinem Aufsatz über die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches, der sich bei Gen 37-50 vor allem auf die elohistischen Bestandteile stützt, hat A. MEINHOLD<sup>101</sup> die These vertreten, daß die sich hier zeigende positive Hinwendung zu den Fremdvölkern begründet sei in der Diasporasituation des Verfassers. Wenn man auch seiner These einer durchgängigen Verwandtschaft von Josephsgeschichte und Esthernovelle nicht ohne weiteres folgen können<sup>102</sup>, so hat MEINHOLD doch zu Recht darauf hingewiesen, daß die Eingliederung von Israel und Juda in die altorientalischen Großreiche, wie sie in alttestamentlicher Zeit seit dem letzten Drittel des 8. Jh.s nahezu ununterbrochen bestand, eine in der alttestamentlichen Wissenschaft bisher zu wenig bedachte Herausforderung zur Auseinandersetzung mit der in Mesopotamien herrschenden Welt der Weisheit darstellte<sup>103</sup>. Daß ein solcher auf dem Boden der internationalen Weisheit anzusetzender Dialog mit der Welt Mesopotamiens in der elohistischen Penta-teuchschicht nun auch tatsächlich stattfand, zeigen m. E. die zahlreichen mesopotamischen Vorstellungen, die sich in den elohistischen Bestandteilen der Josephsgeschichte nachweisen lassen.<sup>104</sup>

---

101 MEINHOLD (1975) 323: "Mit ihrer ... positiven Hinwendung zum Fremdland ist die Josephsgeschichte in der Diaspora und für sie entstanden." Vgl. dazu die positive Zeichnung Abimelechs in Gen 20 und dazu BLUM (1984) 408-410.

102 Vgl. hierzu H.-C. SCHMITT (1980) 12 Anm. 40.

103 Vgl. MEINHOLD (1975) 320-323. Die von MEINHOLD angenommenen, für eine unabsehbare Zeit andauernden unmittelbaren Kontakte mit den Angehörigen von Fremdvölkern sind eventuell auch für das 722 in das assyrische und 605 in das neubabylonische Reich integrierte Nordreichsgebiet vorzusetzen - zumal dort auch eine fremdländische Oberschicht angesiedelt war.

104 Vgl. H.-C. SCHMITT (1980) 145-149.

Gegen eine solche Ansetzung unserer elohistischen Texte in schriftgelehrten weisheitlichen Kreisen der Zeit der assyrischen oder auch babylonischen Herrschaft, also ins 7. bzw. 6. Jh. v. Chr., spricht nicht das dagegen immer wieder eingewendete Argument, daß sich in den elohistischen Texten durchweg Nordreichstraditionen finden und sie daher vor dem Untergang des Nordreiches schriftlich fixiert sein müßten.<sup>105</sup> Schon A. ALT hat nämlich in seiner Studie über "die Heimat des Deuteronomiums"<sup>106</sup> herausgearbeitet, daß in den Gebieten des Nordreiches auch nach 722 v. Chr. theologisch-schriftstellerische Arbeit weitergehen konnte und somit ein Übergang von Nordreichstraditionen nach dem Süden auch noch im 7. und 6. Jh. möglich war.<sup>107</sup> Im übrigen zeigt die alttestamentliche Literatur ja auch sonst, daß gerade Situationen politischen Niedergangs die Produktion neuer theologischer Entwürfe gefördert haben.<sup>108</sup>

Die theologische Leistung des Elohisten besteht dabei nun darin, daß er sich nicht einfach dem weisheitlichen Denken seiner nichtisraelitischen Umwelt anpaßte, sondern - wie bereits MEINHOLD<sup>109</sup> an den elohistischen Passagen der Josephsgeschichte herausgearbeitet hat - die allgemein menschliche weisheitliche Gotteserfahrung in Beziehung setzte zu der besonderen Gotteserfahrung Israels als des von Gott erwählten Volkes.

Diese Inbeziehungsetzung von universellem und israhelbezogenem Handeln Gottes konnte dem Elohisten allerdings nur durch den Rückgriff auf die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes gelingen, wie sie zum ersten Male in der frühen Schriftprophetie im Zusammenhang der Erfahrung Jahwes als Vernichter seines Volkes bezeugt ist. Wie die Schriftprophetie setzt der Elohist voraus, daß es nur einen einzigen geschichtswirksamen Gott gibt,

---

105 Vgl. nur SEEBASS (1982) 523; L. SCHMIDT (1983) 97; W. H. SCHMIDT (1985) 86 (anders SMEND 1984, 86; KAISER 1984, 105). Für eine Datierung unmittelbar nach der Reichstrennung setzt sich JENKS (1977) ein.

106 ALT (1953) 273-275.

107 Daß die Nordreichsbevölkerung bis in die spätnachexilische Zeit im geistigen Austausch mit Juda stand, zeigt sich daran, daß auch die Samaritaner den wohl in Juda endredigierten Pentateuch als ihre heilige Schrift anerkennen konnten.

108 Vgl. auch KLEIN (1977) 254, der feststellt, "daß E in einer Zeit schreibt, die eine große Bedrohung gerade hinter sich hat" (er denkt dabei allerdings an die Zeit unmittelbar nach den Aramäerkriegen um 800 v. Chr.).

109 MEINHOLD (1975) 320.323.

der sowohl an Israel als auch an der Völkerwelt handelt, wobei in der Erfahrung der Ferne (vgl. nur Jer 23,23) und der Unbegreiflichkeit dieses einen Gottes, wie sie Israel im Zusammenhang der Katastrophen der ausgehenden Königszeit gemacht hat, sich das Gottesvolk in der gleichen Situation befindet wie die Völkerwelt.<sup>110</sup>

Der Elohist begnügt sich allerdings nicht mit dieser Universalisierung der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, sondern versucht gleichzeitig, die in der Erwählung Gottes begründete Sonderstellung Israels neu zu durchdenken. Am klarsten reflektiert wird diese Sonderstellung dabei in der schon mehrfach erwähnten Erzählung von Sara im Harem des Königs Abimelech von Gen 20: Hier empfängt der Heide Abimelech zwar eine unmittelbare Traumoffenbarung Gottes, doch die Erfahrung der Rettung durch Gott kann er nur aufgrund der "Fürbitte" Abrahams machen, der hier offensichtlich vom Elohisten sehr bewußt als "Prophet"<sup>111</sup> bezeichnet wird. Israel ist nach Meinung des Elohisten somit gegenüber der Völkerwelt dadurch ausgezeichnet, daß es Propheten besitzt, Propheten, deren Aufgabe der Elohist in den Gestalten Abrahams und Josephs<sup>112</sup>, vor allem aber in der des Mose<sup>113</sup> in plastischer Weise herausstellt.

Es ist dieses prophetische Amt, wie es Mose repräsentiert und das möglicherweise besonders gottesdienstlich in Erscheinung tritt<sup>114</sup>, in dem die für

---

110 Zur Erfahrung der Verborgenheit Gottes bei Amos vgl. nur 5,18-20, zur Universalität des Gottesverständnisses nur 9,7.

111 Vgl. Gen 20,7 und dazu L. SCHMIDT (1983) 97; SMEND (1984) 86; KAISER (1984) 106; W. H. SCHMIDT (1985) 86. Zur Spätdatierung des hier vorliegenden Prophetenbildes vgl. BLUM (1984) 410 Anm. 17.

112 Zur prophetischen Funktion Josephs vgl. H.-C. SCHMITT (1980) 98.

113 Zur prophetischen Aufgabe Moses vgl. vor allem die von ihm für das Volk wahrgenommene "Befragung Gottes" (Ex 18,15). Bemerkenswert ist der Hinweis von JEREMIAS (1970) 140-144 (unter Bezugnahme auf MACHOLZ, Untersuchungen zur Geschichte der Samuel-Überlieferungen, Diss. Heidelberg 1966, 45ff.), daß zwischen der Gottesbefragung und der in Gen 20,7 bei Abraham angesprochenen Aufgabe der "Fürbitte" innerhalb der prophetischen Tradition (vor allem im Jeremiabuch) ein enger Zusammenhang besteht: "Fürbitte" bedeutet hier "sich um Orakelentscheid jemandes wegen an Jahwe wenden".

114 VON RAD (1938) 27 versteht Ex 20,18b-21 als "Ätiologie für den Kultpropheten" (vgl. ähnlich BEYERLIN 1961, 159f.).

den Elohisten zentrale Verheißung des Mit-Seins Gottes<sup>115</sup> mit seinem Volk ihre Erfüllung findet. Bemerkenswert ist dabei allerdings, daß sich im Mosebild des Elohisten nicht nur prophetische Züge, sondern auch Elemente des charismatischen Führertums zeigen.<sup>116</sup> Dahinter steht wohl ähnlich wie im Berufungsbericht des Jeremiabuches<sup>117</sup> die Auffassung, daß nach dem Ende der Staatlichkeit Israels die Prophetie die Führung des Gottesvolkes zu übernehmen hat<sup>118</sup>. Allerdings stellt der Elohist dabei hohe ethische Anforderungen an die Träger dieses Amtes: Wie Mose sollen sie nicht nur Sprachrohr Gottes, sondern gleichzeitig Stellvertreter des Volkes vor Gott sein, wie dies in der Theophanieszene am Gottesberg<sup>119</sup>, aber auch in unserer Abrahamerzählung zum Ausdruck kommt: Stellvertretend für das Volk naht sich der Prophet "dem Dunkel, in dem Gott ist"<sup>120</sup>.

- 
- 115 Vgl. hierzu nur Gen 21,20.22; 28,20; 31,5; 35,3; (46,4; 48,21; Ex 3,12; 18,19. Bemerkenswert ist, daß hier die Beistandsverheißung in besonderer Weise dem jeweiligen Träger des prophetischen Amtes gilt.
- 116 Vgl. vor allem den "elohistischen" Berufungsbericht des Mose Ex 3,9-12 und dazu W. H. SCHMIDT (1974ff.) 123-129.
- 117 Jer 1,4-10. Zur nachjeremianischen Ansetzung vgl. L. SCHMIDT (1975/76).
- 118 Vgl. ebd. 208.
- 119 Ex 20,19.21.
- 120 Bei dem "Wolkendunkel" ist möglicherweise ursprünglich an "die der Verhüllung Jahwes dienende Räucherpraxis des Festkults" gedacht (vgl. BEYERLIN 1961, 154). Auf dem Hintergrund von Gen 22 und der "elohistischen" Josephsgeschichte dürfte dem Dunkel, dem der Prophet ausgesetzt ist, jedoch gleichzeitig auch eine übertragene Bedeutung zuzuschreiben sein: Nicht nur im Kult, sondern auch im Alltagsleben hat der Prophet in besonderer Weise die "Verborgenheit Gottes" zu ertragen, wie dies auch wieder vor allem im Jeremiabuch (vgl. vor allem die Konfessionen Jeremias) deutlich wird.

Blicken wir abschließend nach unserer Untersuchung der Theologie der elohistischen Pentateuchtexte auf die Kritik von NEIDHART am Gottesverständnis von Gen 22<sup>121</sup> zurück, so wird man entgegen seiner Meinung mit einem vom Christusgeschehen her zu begründenden Einspruch gegen das elohistische Gottesverständnis zurückhaltend sein müssen. Da auch im Neuen Testament der *deus revelatus* nur im *deus in cruce absconditus* begegnet, sind die elohistischen Aussagen über die spannungsvolle Erfahrung des rettenden und des verborgenen Gottes als eine Altes und Neues Testament übergreifende theologische Vorstellung anzusehen, eine Vorstellung, zu der VON RAD am Schluß seiner Theologie des Alten Testaments - durchaus im Sinne des Neuen Testaments - bemerkt: "Alle echte Gotteserkenntnis beginnt mit der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes".<sup>122</sup>

Literaturverzeichnis:

- ALT, A.: Die Heimat des Deuteronomiums, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd. 2, München 1953, 250-275.
- BARR, J.: Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism, Oxford 1983.
- BECKER, J.: Gottesfurcht im AT, An Bib 25, Rom 1965.
- BEYERLIN, W.: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.
- BLUM, E.: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- BULTMANN, R.: Theologie des NTs, 3. Auflage Tübingen 1958.
- CHILDS, B.S.: Introduction to the OT as Scripture, London 1979.
- FUHS, H.F.: Art. *j<sup>r</sup>*, ThWAT III (1981) 869-893.
- GERLEMAN, G.: Art. *nsh*, THAT II (1976) 69-71.
- GREENBERG, M.: *nsh* in Exodus 20,20 and the purpose of the Sinaitic theophany, JBL 79 (1960) 273-276.
- GUNKEL, H.: Genesis, HK 1/1, 3. Auflage Göttingen 1910.
- HELFMEYER, F.J.: Art. *nsh*, ThWAT V, Liefg. 3/4 (1985) 473-487.
- HOLZINGER, H.: Einleitung in den Hexateuch, Freiburg und Leipzig 1893.
- JAROŠ, K.: Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, OBO 4, 2. Auflage Freiburg/Schweiz und Göttingen 1982.
- JENKS, A.W.: The Elohist and North Israelite Traditions, SBLMS 22, Missoula/Montana 1977.
- JEREMIAS, J.: Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970.
- KAISER, O.: Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, ZAW 70 (1958) 107-126 = Von der Gegenwartsbedeutung des ATs, Göttingen 1984, 107-126.
- KAISER, O.: Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im AT, in: Denkender Glaube. Fschr. C.H. Ratschow, Berlin und New York 1976, 24-48 = Von der Gegenwartsbedeutung des ATs, Göttingen 1984, 142-166.

121 Vgl. oben bei Anm. 3

122 VON RAD (1975) 402.

- KAISER, O.: Einleitung in das AT, 5. Aufl. Gütersloh 1984.
- KAISER, O.: Leid und Gott, in: Der Mensch unter dem Schicksal, BZAW 161, Berlin und New York 1985, 54-62.
- KILIAN, R.: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BBB 24, Bonn 1966.
- KILIAN, R.: Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition, ThGl 56 (1966) 369-384. = (1966a)
- KILIAN, R.: Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, SBS 44, Stuttgart 1970.
- KLEIN, H.: Ort und Zeit des Elohisten, EvTh 37 (1977) 247-260.
- KNAUF, E.A.: Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV, Wiesbaden 1985.
- KUTSCH, E.: Hiob - leidender Gerechter - leidender Mensch, KuD 19 (1973) 198-214.
- LERCH, D.: Isaaks Opferung christlich gedeutet, BHTh 12, Tübingen 1950.
- McEVENUE, S.E.: The Elohist at Work, ZAW 96 (1984) 315-332.
- MEINHOLD, A.: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, ZAW 87 (1975) 306-324.
- NEIDHART, W.: Vom Erzählen biblischer Geschichten, in: Neidhart, W. - Eggenberger, H. (Hg.), Erzählbuch zur Bibel, Zürich, Einsiedeln, Köln und Lahr 1975, 13-113.
- NOTH, M.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
- NOTH, M.: Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen 1958.
- OTTO, E.: Jakob in Bethel, ZAW 88 (1976) 165-190.
- PERLITT, L.: Bundestheologie im AT, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
- RAD, G. VON: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT 4/26, Stuttgart 1938 = Gesammelte Studien zum AT, TB 8, München 1958, 9-86.
- RAD, G. VON: Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2-4, 9. Auflage Göttingen 1972.
- RAD, G. VON: Theologie des ATs Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 6. Auflage München 1975.
- RENDTORFF, R.: Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin und New York 1977.
- REVENTLOW, H. GRAF: Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22, BSt 53, Neukirchen-Vluyn 1968.
- ROSE, M.: Deuteronomist und Jahwist, ATHANT 67, Zürich 1981.
- ROST, L.: Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen, ZThK 53 (1956) 1-10 = Das kleine Credo und andere Studien zum AT, Heidelberg 1965, 25-35.
- RUDOLPH, W.: Der "Elohist" von Exodus bis Josua, BZAW 68, Gießen 1938.
- RUPPERT, L.: Der Elohist - Sprecher für Gottes Volk, in: J. Schreiner (Hg.), Wort und Botschaft des ATs, Würzburg 1969, 121-132.
- RUPPERT, L.: Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition, VT 22 (1972) 55-63.
- RUPPERT, L.: Das Buch Genesis, Geistliche Schriftlesung 6/1, Düsseldorf 1975.
- SCHMID, H.H.: Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976.
- SCHMIDT, L.: Die Berufung Jeremias (Jer 1,4-10), ThViat 13 (1975/76) 189-209.
- SCHMIDT, L.: "De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1, BZAW 143, Berlin und New York 1976.
- SCHMIDT, L.: Die atl. Bileamüberlieferung, BZ NF 23 (1979) 234-261.

- SCHMIDT, L.: Pentateuch, in: H.J. Boecker - H.-J. Hermisson - J.M. Schmidt - L. Schmidt, Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn 1983, 80-101.
- SCHMIDT, W.H.: Exodus, BKAT II, Neukirchen-Vluyn 1974ff.
- SCHMIDT, W.H.: Einführung in das AT, 3. Auflage Berlin und New York 1985.
- SCHMITT, H.-C.: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, Berlin und New York 1980.
- SCHMITT, H.-C.: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 22 (1982) 170-189.
- SCHÜPPHAUS, J.: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten, ThZ 31 (1975) 193-210.
- SEEBASS, H.: Art. Elohist, TRE IX (1982) 520-524.
- SETERS, J. VAN: Abraham in History and Tradition, New Haven und London 1975.
- SMEND, R.: Die Entstehung des ATs, ThW 1, 3. Auflage Stuttgart 1984.
- STÄHLI, H.-P.: Art. *jr*<sup>3</sup>, THAT I (1971) 765-778.
- WANKE, G.: Art. *φοβέω* und *φοβέομαι* im AT, ThWNT IX (1973) 194-201.
- WEIMAR, P.: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin und New York 1977.
- WESTERMANN, C.: Genesis 2. Teilband: Genesis 12-36, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WOLFF, H.W.: Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, EvTh 29 (1969) 59-72 = Gesammelte Studien zum AT, TB 22, 2. Auflage München 1973, 402-417.
- ZENGER, E.: Das Buch Exodus, Geistliche Schriftlesung 7, Düsseldorf 1977.

M. Görg (Hrsg.)

BIBLISCHE NOTIZEN (BN)

ISSN 0178-2967

Beiträge zur exegetischen Diskussion

z.Z. 5 Hefte pro Jahr; Jahresabonnement DM 25.-- (+ Porto).

BIBLISCHE NOTIZEN · BEIHEFTE (BNB)

Monographien (in unregelmäßiger Folge)

Heft 1: INDEX zu den BIBLISCHEN NOTIZEN, Heft 1-25,  
München 1985, DM 10.--

Heft 2: U. Worschech,  
Northwest Arđ el-Kerak 1983 and 1984 (with contributions by  
E.A. Knauf, G.O. Rollefson),  
München 1985, DM 8.--

Heft 3: P. Auffret,  
Etude sur la structure littéraire du psaume 105,  
München 1985 (im Druck), DM 10.--

Bestellungen bitte an: Biblische Notizen, Redaktion,  
Institut für Biblische Exegese  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D-8000 München 22

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT (ÄAT)

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des  
Alten Testaments (in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden)

Zuletzt erschienen:

B. Ockinga,

Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament,  
ÄAT 7, Wiesbaden 1984.

K. Jansen-Winkeln,

Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie,  
ÄAT 8, 2 Teilbände, Wiesbaden 1985.

P. Weimar,

Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31,  
ÄAT 9, Wiesbaden 1985.