

T

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

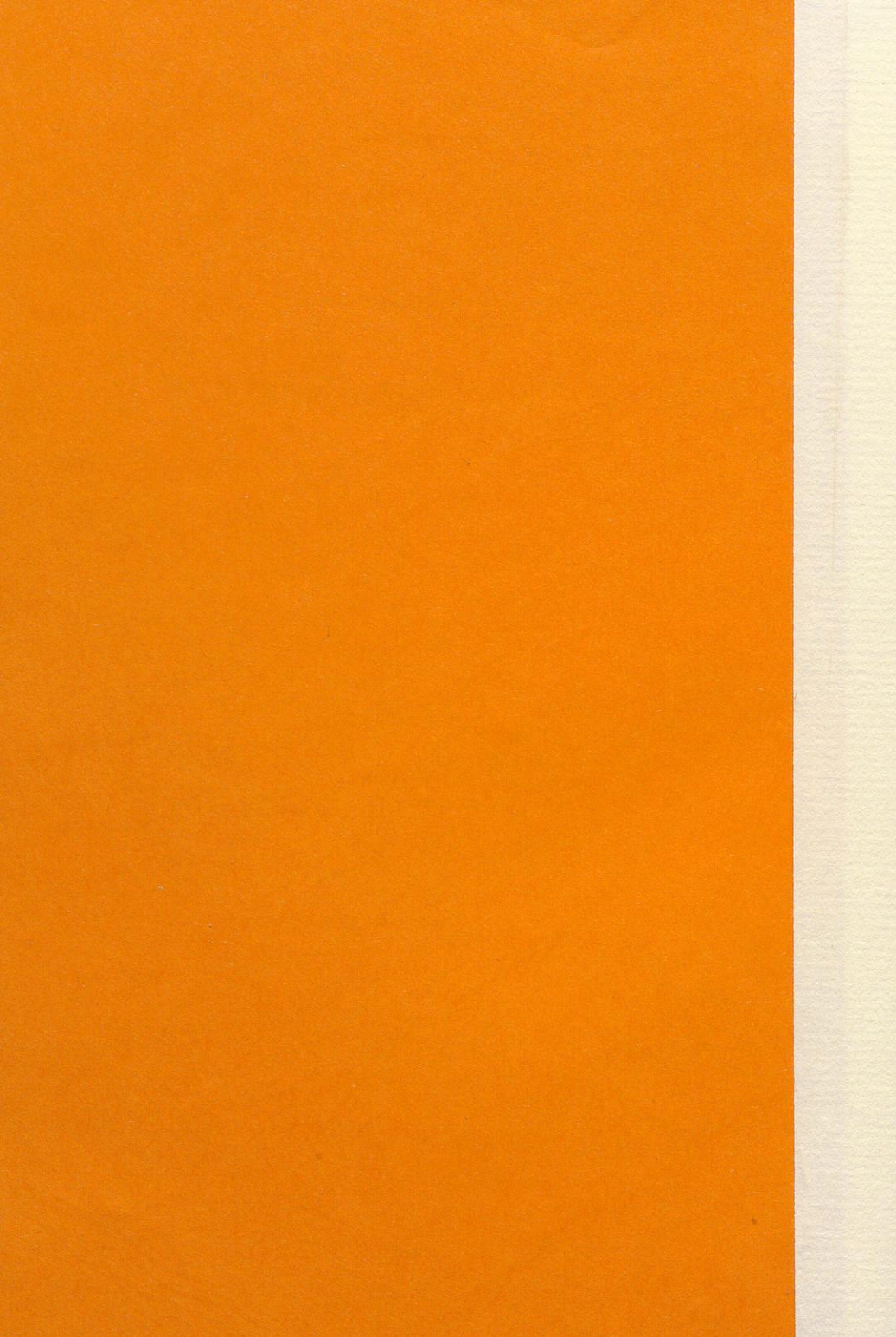
Heft 38/39

München 1987

UB 1987/1988

19. NOV. 1987

✓ 210



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

NOTIZEN **BIBLISCHE NOTIZEN**

Chr. Begg: The Deuteronomistic History of the History of Israel  
in 2 Sam 20,12-19 . . . . . 7  
Chr. Begg: **Beiträge zur exegetischen Diskussion** . . . . . 11  
Chr. Begg: The Narration of Jeroboam, Omri and Baasha in the  
Deuteronomistic History . . . . . 19  
M. Bonifazi: Trauma, Geschlecht, neuropsychologische Neuverarbeitungen  
drei Holocaustgeschichtsbearbeiter in Belgien, Italien . . . . . 24  
M. Gryn: Ein weiterer Tonnapf, Genets 18: Die Oberteile des  
H. Gryn: Ein jüdischer Personennamen 17:12  
H. Gryn: Eine Stellenbeziehung in 1. K. 1, 2  
R. Häcker: Erst unter Gaius? Ein Kaisererlassentwurf aus 1. K. 2, 2  
E.J. Raaij: Supplement: Immortelle (G. Schölerer in Rom) . . . . . 44  
S. Koenig: Drei Gesänge aus Psalm 139 und Ps. David . . . . . 50  
P. Komar: Ist nach Saml unter den Propheten Ein Beitrag zu 1884  
19,10-24 . . . . . 53  
H. Graf: Revision der Exile der sog. "Dekeha" Jesaja . . . . . 62  
S. Nager: Die als Rechtsanwalter . . . . . 68  
W. Schickel: In Habakuk 1,12f. . . . . 72

NOTIZEN ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

J. Köpcke: Die religionsgeschichtliche Methode  
Anwendung an Karthago und die westliche Kultur  
1980 . . . . . 75  
A. Koenig: Yahweh in 1. K. 18  
Theologie biblisch . . . . . 80  
G.A. Stock: Beobachtungen zur Grundlegung der  
1979 . . . . . 85  
S. Koenig: Die Grundlegung  
1979 . . . . . 90

Heft 38/39

München 1987

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

HERF 38/1998

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

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

## Vorbemerkungen

## NOTIZEN

Chr. Begg: The Deuteronomistic Retouching of the Portrait of Hezekiah in 2 Kgs 20,12-19 . . . . .	7
Chr. Begg: Hezekiah's Display . . . . .	14
Chr. Begg: The Non-mention of Zephaniah, Nahum and Habakkuk in the Deuteronomistic History . . . . .	19
M. Buschhaus: Traumpsychologisch-parapsychologische Bemerkungen zu drei Übersetzungsschwierigkeiten im Buch Daniel . . . . .	26
M. Görg: Ein weiterer Tonnagel Gudeas für die Göttin Baba . . . . .	30
M. Görg: Zum jüdischen Personennamen MY'MN . . . . .	33
M. Görg: Eine Salbenbezeichnung in HL 1,3 . . . . .	36
K. Haacker: Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2,2	39
E.A. Knauf: Supplementa Ismaelitica (10. Rehobot ha-Nahar) . . . . .	44
S. Kunath: Drei Gewichte aus Beth Shean und Nir Dawid . . . . .	50
P. Mommer: Ist auch Saul unter den Propheten? Ein Beitrag zu 1Sam 19,18-24 . . . . .	53
H. Graf Reventlow: Das Ende der sog. "Denkschrift" Jesajas . . . . .	62
S. Wagner: <i>khā</i> als Rechtsterminus . . . . .	68
W. Zwickel: Zu Habakuk 1,15f. . . . .	72

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

J. Kügler: Die religionsgeschichtliche Methode. Anmerkungen zu Karlheinz Müllers methodologischer Konzeption . . . . .	75
A. Niccacci: Yahveh e il Faraone. Teologia biblica ed egiziana a confronto . . . . .	85
O.H. Steck: Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66 . . . . .	103
P. Weimar: Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32 . . . . .	117



## Vorbemerkungen

Die besondere Widmung des letzten Heftes und die Anzahl der mittlerweile eingegangenen Beiträge haben das vorliegende Doppelheft notwendig gemacht. Die NOTIZEN bieten ein ansehnliches Spektrum von Beobachtungen aus nahezu allen Zweigbereichen der Bibelwissenschaft. Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGEN-DISKUSSION sind zu gleichen Teilen religionsgeschichtlichen und exegetischen Perspektiven gewidmet.

Da die Herstellungskosten der BN bedauerlicherweise angestiegen sind - die Zeitschrift wird nach wie vor zum Selbstkostenpreis angeboten - , kann auf eine Erhöhung des Auslagenersatzes für das Einzelheft von DM 5,- auf DM 7,- vom kommenden Jahr an leider nicht verzichtet werden. Die ausländischen Abonnenten werden freundlich gebeten, bei ihren Überweisungen eine mögliche Verlustrate (Bankgebühren etc.) zu bedenken.

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



The Deuteronomistic Retouching of the Portrait  
of Hezekiah in 2 Kgs 20,12-19

Christopher Begg - Washington

For some time I have been intrigued by the account of the Babylonian embassy to Hezekiah in 2 Kgs 20,12-19//Isa 39:1-8<sup>1</sup> and the various questions posed by it<sup>2</sup>. In this study I wish to focus on one particular feature of the account i.e. Hezekiah's statement "they have come from a far country" (*bā'ū mē'ereṣ r'ḥōqāh*) in 2 Kgs 20,14b. The statement stands within the initial exchange between Isaiah and Hezekiah following the envoys' departure in 2 Kgs 20,14

Then Isaiah the prophet came to King Hezekiah, and said to him, "What did these men say? And whence did they come to you?" And Hezekiah said, "They have come from a far country, from Babylon".

As has often been noted, Hezekiah's reply to Isaiah's double question leaves the prophet's first query unanswered, while responding to his second with superfluous verbiage— a simple "from Babel" would have sufficed. With what intention then does the narrator place on Hezekiah's lips the otiose rhetorical flourish "they have come from a far country" here? In the history of research a variety of suggestions have been put forward on this point. Some propose that, like the account as a whole, the phrase intends to show up the king's self-satisfied vanity: the fact that envoys come to him "from afar" is proof of his importance<sup>3</sup>. For others the expression aims to deflect and dampen Isaiah's suspicious probing: surely, Hezekiah would be saying here,

1 In this study I limit my considerations to the Kings version.

2 See my 2 Kings 20:12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986) 27-38; The Reading at 2 Kings XX 13, VT 36 (1986) 339-341.

3 So e.g., B. DUHM, Das Buch Jesaja (HKAT), Göttingen, 1892, 284; J. MEINHOLD, Die Jesajaerzählungen, Göttingen, 15-16, n.1; I. BENZINGER, Die Bücher der Könige (KHCAT), Freiburg i.B., 1899, 187; A. ŠANDA, Das zweite Buch der Könige (EHAT), Münster, 1912, 308.

the prophet has more important concerns than an embassy from some remote country<sup>4</sup>. Still others hold that the phrase represents Hezekiah's attempt at legitimating his "display" to the envoys (20,13), intimating that such an expansive gesture was the due of those who had traveled so far to see him<sup>5</sup>. P.R. ACKROYD, for his part, with reference to prophetic uses of the formula "a far country" opines that the narrator makes Hezekiah speak here, with unwitting irony, of the envoys' coming to him from the Jews' future "land of exile"<sup>6</sup>.

I conclude this survey by noting one final suggestion which likewise constitutes the point of departure for my own proposals. The suggestion stems from A.B. EHRLICH who writes:

Mit ארץ רחוקה prahlt Hiskia nicht; er will nur dadurch seinen Fehler in einem milden Lichte erscheinen lassen. Denn der Religion JHWHs war wohl die Anknüpfung freundlicher Beziehungen mit heidnischen Völkern verhaßt, doch wurde dabei ein Unterschied gemacht zwischen nahen und fernen Völkern; vgl. Deut. 20,15.16<sup>7</sup>.

I find the above remark helpful particularly for its suggestion that, in attempting to ascertain the precise import of the phrase under discussion, one ought not overlook the wider context in which it- and the surrounding narrative figures, i.e. the Deuteronomistic History (hereafter Dtr)<sup>8</sup>. When this is done however, it becomes apparent that readers of Dtr would not have encountered the phrase of 2 Kgs 20,14b bereft of advance preparation or mental conditioning. Rather, as EHRLICH intimates, already in the "war law" of Deut 20,10-18<sup>9</sup>, one finds a formulation anticipating that used by Hezekiah,

4 So e.g., A. KNOBEL, *Der Prophet Jesaja* (KEH), Leipzig, 1854<sup>2</sup>, 287; A. DILLMANN, *Der Prophet Jesaja* (KEH), Leipzig, 1890<sup>5</sup>, 344; H. WILDBERGER, *Jesaja III* (BKAT), Neukirchen-Vluyn, 1982, 1477.

5 So e.g., T.K. CHEYNE, *The Prophecies of Isaiah I*, London, 1882<sup>2</sup>, 232; C. BOUTFLOWER, *The Book of Isaiah I-XXXIX in the Light of the Assyrian Monuments*, London, 1930, 143; E.J. KISSANE, *The Book of Isaiah I*, Dublin, 1941, 425.

6 *An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38-39*, SJT 27 (1974), 329-352, pp. 338-339 and n. 1.

7 *Randglossen zur hebräischen Bibel IV*, Leipzig, 1912, 141.

8 In what follows I speak throughout of the editor of Dtr as the Deuteronomist, abstracting from the contemporary discussion as to whether Dtr represents the work of one or rather several Deuteronomists. The whole discussion is reviewed in detail in the recent Utrecht Dissertation of B. BECKING, *De Ondergang van Samaria. Historische, exegetische en theologische Opmerkingen bij II Koningen 17*, 1986, 140-166.

9 On this and related texts, see A. ROFÉ, *The Laws of Warfare in the Book*

i.e. the reference in 20,15 to "the cities which are very far from you (*hār<sup>e</sup>ḥōqōt mi mm<sup>e</sup>kā m<sup>e</sup>ōd*)..." Regarding cities so situated, Deut 20,10-11 enjoins that Israel should offer them terms of peace prior to putting them under seige. Against this background, Hezekiah's statement about the envoys' coming to him from "a far country" would surely insinuate to the reader of Dtr that, in treating with them as he did<sup>10</sup>, Hezekiah was only acting in accordance with the Deuteronomic ordinance. And in so doing, the reader might further conclude, the king hardly deserved the severe penalty announced by Isaiah in 20,17-18.

There is, however, another relevant text of Dtr, not cited by EHRLICH, i. e. the account of the making of the Israelite-Gibeonite covenant in Jos 9,3-27<sup>11</sup>. Twice within this passage one encounters formulations very similar to that used by Hezekiah in 2 Kgs 20,14b; in 9,6 the Gibeonites aver "from a far country we have come (*mē'ereš r<sup>e</sup>ḥōqāh bā'nū*), while in 9,9 they assert "from a very far country have come (*mē'ereš r<sup>e</sup>ḥōqāh m<sup>e</sup>'ōd bā'ū*) your servants..." Accepting these (false) assurances about the Gibeonites' "faraway" origins in good faith, the Israelites, acting, one understands, in accordance with the prescription of Deut 20,10-15, proceed to make a treaty with them (9,15). Even though their doing this, objectively speaking, involves a violation of the requirement of Deut 20,16-18 that the prior inhabitants of the land of Israel-, to whom, of course, the Gibeonites do, in fact, belong be exterminated, the Israelites suffer no retribution at Yahweh's hands. But now, I suggest, the attentive reader of Dtr could hardly fail to catch an echo of the Gibeonites' claims about their place of origin in Jos 9,6.9 (vide supra) upon meeting Hezekiah's so similar expression in 2 Kgs 20,14b. The further question is though: what would that "echo" suggest to the reader as

---

of Deuteronomy: Their Origins, Intent and Positivity, JSOT 32 (1985) 23-44.

- 10 Recall in this connection the long-standing scholarly consensus that the historical substratum of the entire narrative of 2 Kgs 20,12-19 is the attempt by Merodachbaladan to induce Hezekiah to join him in an anti-Assyrian pact- see the commentaries.
- 11 On this text, see. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegesgebote. Zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9, BN 34 (1986) 58-81.

to the appropriate evaluation of Hezekiah's dealing with the envoys "from afar"? Would it not intimate, the implications of 2 Kgs 20,17-18 notwithstanding, that Hezekiah who, just like the Israelites of Joshua's time, saw himself acting in good faith conformity with the prescription of Deut 20,10-15, was, in fact, no more deserving of divine retribution for his deed than they?

My final text for comparison is the narrative of the Queen of Sheba's visit to Solomon in 1 Kgs 10,1-10.12. Although unlike the passages cited previously, this narrative does not employ the terminology of 2 Kgs 20,14b as such, its overall affinities with the account of 2 Kgs 20,12-19 as so obvious as to force themselves on the reader's consciousness when it comes to an assessment of Hezekiah's deed. First of all, like the Babylonian envoys, the Queen does, in fact, hale from a quite distant land, a state of affairs which, according to the terms of Deut 20,10-15, makes peaceable dealings with her likewise permissible. Secondly, and more significantly, the comprehensive display of his possessions given her by Solomon (1 Kgs 10,4) cannot but call to mind Hezekiah's show for his visitors (2 Kgs 20,13). On the other hand, however, there is one notable divergence between the two presentations: Solomon's gesture provokes no prophetic announcement of divine retribution. Here again, though, just as with Joshua 9, a question arises. Would not one who reads 1 Kings 10 and 2 Kings 20 as part of a single literary work be led to ask: where is the equity in Yahweh's responding so differently to the very similar actions of the two kings?

In my view, both the "superfluity" of the phrase of 2 Kgs 20,14b as well as the associations with other texts of Dtr (Deut 20,15; Jos 9,6.9) it serves to evoke suggest the conclusion that the expression represents a Deuteronomistic insertion within the pre-existing narrative of 2 Kgs 20,12-19<sup>12</sup>. In light of the foregoing remarks the intention behind the insertion likewise seems clear: it wants to mitigate the strongly negative impression of Hezekiah's deed suggested by the source narrative. Such a concern on the part of the Deuteronomist is readily understandable given the quite favorable evaluation of Hezekiah he articulates in 2 Kgs 18,3.5b- an evaluation against which

---

12 This conclusion may be further confirmed by the observation that in two additional- and clearly Deuteronomistic-texts of Dtr i.e. Deut 29,21; 1 Kgs 8,41 the same construction "come from a far country" is used in reference to "foreigner".

the account of 2 Kgs 20,12-19\* might well seem to militate. The Deuteronomist goes some way towards obviating this discrepancy precisely by means of our insertion which serves to align Hezekiah with the Israelites of Joshua's day and his predecessor Solomon as a bona fides observer of the law of Deut 20,10-15 who, as such, would seem no more deserving of divine retribution than they.

As an extension of the foregoing remarks, I would further suggest that an additional trace of the Deuteronomist's "Hiskian apologetic" in 2 Kgs 20,12-19 can perhaps be identified in 20,19a. My starting point here is the familiar observation that, in fact, 2 Kgs 20,19 contains a double response by Hezekiah to Isaiah's doom oracle (20,17-18), each part having its own introductory formula: wayyō'mer ḥizqiyāhū 'el y'ēša'yāhū ṭōb d'ēbar yhw' 'šer dibbartā wayyō'mer h'ālo' 'im šālōm we'emet yihyeh b'eyāmw. Frequently, it is 20,19b which is excised as a gloss which e.g., would attempt to clarify in what sense Hezekiah can call Isaiah's prediction in 20,17-18 "good (ṭōb)"<sup>13</sup>. I suggest, however, that the alternative supposition is at least equally plausible. For, however precisely one understands Hezekiah's two statements in 20,19<sup>14</sup>, the first of them clearly makes a more "pious" impression than the second. Accordingly, it does seem conceivable that 20,19a has been introduced precisely in order to counteract the problematic image of Hezekiah conveyed by the (earlier) response attributed to him in 20,19b. Perhaps too, one might identify the "interpolator" in question as the Deuteronomist seeing that 20,19a appears to evidence the same Tendenz as the expansion of 20,14b I have attributed to him, and also because elsewhere in various, specifically Deuteronomistic texts of Dtr (Jos 21,45; 23,14,15; 1 Kgs 8,36.56) Yahweh's *dabar* is, as here, qualified as ṭōb<sup>15</sup>.

In addition, however, the Deuteronomist's sensitivity to the negative image of Hezekiah in 2 Kgs 20,12-19 might also help account of his failure to

13 So e.g., DUHM, *Jesaja*, 286; B. STADE - F. SCHWALLY, *The Book of Kings* (SBOT), Leipzig, 1904, 287; J. SCHARBERT, *Die Propheten Israels bis 700 vor Christus*, Köln, 1963, 269; E. BOHNET, *Überlieferung und Redaktion der Jesajalegenden*, Magisterschrift, Hamburg, 1974, 55; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Kön 17- 2 Kön 25* (ATD), Göttingen, 1984, 438. Contrast the objection/question of J.A. MONTGOMERY - H.S. GEHMAN, *The Book of Kings* (ICC), Edinburgh, 1951, 510: "But why such an obscure interpolation?"

14 On the point, see the commentaries.

15 2 Kgs 20,19a is attributed to the Deuteronomist by BOHNET, *Jesajalegenden*, 55.

rework the sourcenarrative in a way that might well have been expected. Specifically, one notes that Isaiah's announcement of doom in 20,17-18 has not been conformed to Kings' typical pattern for the prophets' royal judgment speeches in which such announcements are routinely grounded in an accusation against the offending ruler (see e.g., 1 Kgs 14,9-11; 16,2-4; 21,20-24; 2 Kgs 21,10-15; 22,16-17). The effect of this "failure" is that one is left in 20,17-18 with a prediction of disaster which- quite un-Deuteronomistically - "hangs in the air" without any explicit indication as to the offense that inspired it. If, though, the Deuteronomist's approach to his source text was, as suggested, dominated by the concern to counteract its problematic portrayal of Hezekiah, then it is readily understandable that he would not have wished to himself introduce charges against the king into a narrative lacking them.

I conclude the previous considerations by briefly addressing a question which naturally suggest itself at this point: why, if his concern *vis-à-vis* his source was as I have proposed, did the Deuteronomist not subject the account to a far more thorough-going "pro-Hiskian" reworking, or, better still, simple leave it aside altogether<sup>16</sup>? In responding to this question, I would call attention to several points. First, in his approach to 2 Kgs 20,12-19\* the Deuteronomist, in fact, appears to have been influenced, not by one single, but rather by several, not altogether compatible concerns. On the one hand, there was his interest in ameliorating its image of Hezekiah as noted above. At the same time, however, the Deuteronomist's freedom to reshape-or ignore the narrative was limited by his realization that, in a whole series of its features, including particularly the announcement of 20,17-18<sup>17</sup> with all its negative reflections on Hezekiah and his deed, the source text was one highly suited to his own wider purposes. Specifically, as I have indicated elsewhere

- 
- 16 In this connection note that the Chronicler in 2 Chr 32,31 compresses the whole episode to the point of unintelligibility- undoubtedly out of concern for the image of Hezekiah, the figure of whom he, in contrast to the Deuteronomist, especially wishes to highlight. See further above in the text.
- 17 That the prediction of 2 Kgs 20,17-18 is not the Deuteronomist's own formulation is suggested e.g., by its lack of any mention of the future fate of the Temple and its treasures at the hand of the Babylonians-contrast 2 Kgs 24:13 and 25:13-17 which, in the Deuteronomist's account of the despoliations of 597 and 587 respectively, this point receives particular attention.

re<sup>18</sup>, the prediction of 20,17-18 offered the Deuteronomist the possibility for making the transition from the earlier, triumphant "Assyrian" period of Judah's history (2 Kgs 18,1-20,11) to the subsequent, disastrous "Babylonian" era (2 Kgs 21,1-25,30). So realizing, the Deuteronomist would not, it seems clear, have wished either to dispense with the narrative entirely or to rework it in any drastic way. Accordingly, he confines himself to two brief expansions of Hezekiah's words, while likewise, as mentioned, refraining from introducing an accusation into 20,17-18 which could not but reflect negatively on Hezekiah. The effect of this procedure is to leave the reader confronted with the mystery of God's judgments- against the background of Deuteronomy 20; Joshua 9 and 1 Kings 10 the penalty imposed for Hezekiah's deed seems incomprehensibly excessive-<sup>19</sup> which can only be accepted with the resignation evidenced by the word he ascribes to Hezekiah in 20,19a<sup>20</sup>.

One further factor influencing the Deuteronomist in treating his source text 2 Kgs 20,12-19\* as he does might be briefly noted, however. Ultimately, the Deuteronomist would not have been adverse to leaving- as even the reworked narrative certainly does- some shadow on the figure of Hezekiah since, as a comparison of Dtr and Chronicles suggests, the Deuteronomist rather consistently plays down the person of Hezekiah in order to accentuate that of Josiah (who in Dtr- compare 2 Chr 35,22- appears as a personally flawless king)<sup>21</sup>.

Ultimately then the Deuteronomist's treatment of the earlier narrative of 2 Kgs 20,12-19 appears as a compromise in which he does his best to satisfy the divergent impulses that text inspired in him. As such, the account, brief as it is, fittingly represents the many such compromises which shaped Dtr from start to finish.

---

18 2 Kings 20:12-19, 31-34, 38.

19 Also elsewhere the Deuteronomist, in contrast to the Chronicler, seems content to leave in considerable ambiguity the correlation between human deed and divine sanction- see e.g., Moses' having to die along with the sinful people (Deut 3,26; 4,21), notwithstanding his efforts to dissuade them their sin (Deut 1,29-31) or the misfortunes which Yahweh sends various of the "good" Judean kings.

20 Might not this word be seen as an exemplary confession which the Deuteronomist formulates with the intention that his Exilic audience make it their own?

21 On this point, see J. ROSENBAUM, Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition, HTR 72 (1979) 23-44. See further n. 16.

## Hezekiah's Display (2 Kgs 20,12-19)

Christopher Begg - Washington

The narrative of 2 Kgs 20,12-19<sup>1</sup> (// Jes 39,1-8) revolves around Hezekiah's "showing" the envoys of Merodachbaladan of Babylon all the resources of his kingdom (2 Kgs 20,13). As presented, this feature places the reader before various perplexing and unanswered questions. What did Hezekiah have in mind in making his display? Again, Isaiah's subsequent announcement that all the royal treasures Hezekiah had exhibited to the envoys will be carried off to Babylon (2 Kgs 20,17) certainly suggests that there was something reprehensible about the king's action. Curiously, however, that announcement, in contrast to the usual structure of the prophetic "judgment speech" lacks any preceding motivating accusation specifying in what precisely its wrongness consisted.

In the face of such puzzlements, older and more recent scholars have cast around for extra-Biblical analogues to Hezekiah's display capable of clarifying what that action involved. A first such "parallel" was cited already by W. GESENIUS, i.e. Herodotus' story of Solon's visit to king Croesus at Sardis<sup>2</sup> which relates: "on the third or fourth day after his coming Croesus bade his servants lead Solon round among his treasures, and they showed him all that was there, the greatness and the prosperous state of it ..." (I,30)<sup>3</sup>. As the continuation of Herodotus' story makes clear, Croesus' action was prompted by sheer vanity and self-satisfaction with his own prosperity which he hoped Solon (who was on a private visit to Sardis) would recognize as surpassing that of anyone he had ever encountered. Bringing this parallel to bear on our text might suggest similar motives prompted, *inter alia*, Hezekiah's

1 On this text, see C.T. BEGG, 2 Kings 20:12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986) 27-38.

2 Der Prophet Jesaia, Leipzig, 1821, 1004.

3 The translation is that of A.D. GODLEY in the Loeb series.



display. Another 19th century author, i.e. G. RAWLINSON cites a further passage of Herodotus a propos of 2 Kgs 20,13<sup>4</sup>, namely his account of how Oroetes deceived the envoy of Polycrates by displaying to him eight stonefilled chests topped with a thin level of gold. Thereby, he aroused the cupidity of Polycrates who, taking Oroetes for a man of vast wealth, attacked him and suffered a disastrous defeat in consequence (III,123). In this case, the parallelism between the actions of the two figures seems a merely material one: both Oroetes and Hezekiah display their treasures to envoy(s) of a foreign ruler. At the same time, however, the Biblical narrative offers no hint of any intention on Hezekiah's part of deceiving and enticing through his showing comparable to that of Oroetes, and so this "parallel" does not seem particularly ad rem for the elucidation of Hezekiah's action.

Contemporary scholars have turned to other ancient cultural spheres in their search for analogues to Hezekiah's exhibition. A first author is P.R. ACKROYD. His starting point is the suggestion of D. DAUBE that the seeings/showings of land spoken of in various Biblical texts (e.g., Gen 13,14-15; Dtn 3,27; 34,1-4; Mt 4,7-8) be understood in terms of a Roman legal practice whereby an owner might transfer immovable property to a buyer by "showing" him the item in question with the intention of handing it over to him<sup>5</sup>. According to ACKROYD Hezekiah's display to the Babylonian envoys can be elucidated along similar lines; by means of it he has, in effect, already handed over his property to the one they represent so that Isaiah's later announcement simply explicates the import of the royal action<sup>6</sup>. More recently, H. WILDBERGER in his treatment of Isa 39,2 (= 2 Kgs 20,13)<sup>7</sup>, cites as an "instructive parallel" to this verse an Akkadian letter (RS 17.289) written to the king of Ugarit by the ruler of Carchemish in the name of their common Hittite overlord. The letter informs the addressee of an impending visit by a Hittite official who is to ascertain ("see") the extent of his military resour-

---

4 The Second Book of Kings, The Holy Bible, III, New York, 1886, 118.

5 Studies in Biblical Law, New York, 1969, 24-39.

6 An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38-39, SJT 27 (1974) 339-341. As ACKROYD admits, the Biblical text contains no indication that Hezekiah had the intention of handing over his property as would, on the analogy of the Roman practice, be required to make the "showing" a legally binding act of transfer. ACKROYD's solution to this difficulty is to posit that Hezekiah here is simply the unwitting agent of Yahweh who, in fact, does intend to transfer the Judean patrimony to the Babylonians.

7 Jesaja, BK 10/3, Neukirchen-Vluyn, 1982, 1472.

ces<sup>8</sup>. Against the background of this letter, one might understand Hezekiah's alacrity in displaying his possessions to the envoys as his anticipating- and acting to satisfy- a demand that one ruler might, in the practice of the time, make of another. The latest writer to suggest an extra-Biblical parallel for 2 Kgs 20,13 is B.G. OCKINGA<sup>9</sup>. His parallel is drawn from Egypt, specifically from the "Victory Stela" of King Piye who ruled 753-713 B.C.<sup>10</sup>. The relevant section of this document concerns measures taken by a petty chieftain, Pediese of Athribis in the face of Piye's victorious advance. Approaching Piye, Pediese invites him to come to his city, assuring him that his house and treasury will be open to him, and that he will be given rich presents. Subsequently, on the occasion of Piye's actual visit, Pediese takes an oath before his assembled fellow rulers, calling on them to denounce him if they know of his having concealed any of his possessions from Piye. In OCKINGA's reading of this passage, Pediese's display is a good-will gesture, signifying his readiness to enter into an agreement with Piye, i.e. it is a stage in a treaty-making process. Having developed this understanding of the Egyptian passage, OCKINGA goes on to briefly propose an analogous interpretation of Hezekiah's "showing" as expressive of his willingness to conclude a treaty of alliance with Merodach-baladan<sup>11</sup>.

After the foregoing survey, I now wish to call attention to an additional extra-Biblical analogue to Hezekiah's display which, to my knowledge, has not hitherto been adduced in this connection and which, I believe, serves to confirm what the evidence of the last two parallels treated above suggests, i.e. in Ancient Near Eastern diplomatic relationships there existed a rather

8 PRU, IV, 192. The text reads: "... Voici que Talmitésub, gardabbu de Mon Soleil va aller chez toi. Il va voir (i-mar) à combien montent tes soldats et tes chars".

9 Hiskias "Prahlererei". Ein Beitrag zur Interpretation von 2 Könige 20,12-19/ Jesaja 39,1-8, Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT 5, Wiesbaden, 1983, 342-346.

10 There is a recent translation of this text in M. LICHTHEIM, Ancient Egyptian Literature, III, Berkeley, 1980, 66-84.

11 That Merodach-baladan's approach to Hezekiah was prompted by hopes of entering into such a treaty with him is affirmed explicitly already by Josephus (Ant., 10,30) and is generally accepted by commentators. The supposition is highly probable in view of our Assyrian documentation concerning the Babylonian king's long-term machinations.

widespread practice/expectation of one king's requiring another to show him/his envoys the whole of his available resources as proof of his good-will, trust, etc. The document in question is a letter, discovered in the Tell Amarna archives, from Ashur-uballit I of Assyria (1365-1330 B.C.) to Pharaoh Amenophis IV. It reads in the translation of J.A. KNUDTON:

...

Meinen Boten habe ich dir geschickt,  
um dich zu sehen und dein Land zu sehen (a-na a-ma-ri-ka ù mât-ka a-na a-ma-ri)

Was bisher mein Vater

nicht geschickt hat,

habe ich dir jetzt geschickt:

ein vortrefflichen Wagen, zwei Pferde

[un]d l..... aus schönem Lasur-Stein

habe [ich zum Geschenk für dich

dich [ü]bersandt.

Der Bote, den ich dir geschickt habe,

[um zu sehen ([a-] na a-ma-ri)

seine.....

[möge] er sehen ([li-mu-ur) und dann gehen.

Deinen [W]illen und den Wi[[ll]en

deines Landes möge er sehen (erfahren) (li-mur)

und dann gehen!<sup>12</sup>

The above text, it will be observed, evidences a variety of noteworthy parallels with the presentation of 2 Kgs 20,12-19. Like 20,15.16 it speaks of a king's envoy(s)' "seeing"<sup>13</sup> the belongings of the ruler to whom he/they go. In common with 2 Kgs 20,12 it has the "seer" giving gifts to the "shower" (rather than vice versa, as in the texts cited by WILDBERGER and OCKINGA). As does the Biblical text, Ashur-uballit's letter further concerns relations among kings (seemingly) more or less equal in rank, in contrast again to WILDBERGER's and OCKINGA's "parallels" where the relationship is explicitly that of inferior (the "shower") to superior (the "seer"). Finally, both passages appear to relate an initial contact<sup>14</sup> between their respective kings to which

12 EA 15.

13 Note that it uses the same Akkadian word for "see", i.e. amāru, employed in the letter to the king of Ugarit cited by WILDBERGER.

14 For Ashur-uballit we possess a "followup" letter of his to Amenophis (EA 16), while 2 Kön 20,12 is the first mention of Merodach-baladan in the Deuteronomistic History.

pertains the showing/seeing spoken of.

In light of the above evidence I suggest, in conclusion, that 2 Kgs 20, 12-19 portrays Hezekiah as acting in according with standard Ancient Near Eastern diplomatic practice/expectations. At the same time, the fact that in so doing Hezekiah is shown not even "waiting to be asked" (recall that in WILDBERGER's and the Amarna text the ruler addressed is issued a call to display his property to the other king's envoy) underscores the impetuosity and wrongful taking of initiative involved therein<sup>15</sup> which evoke Isaiah's word of doom.

15 Compare the somewhat analogous presentation in Josh 9 where Israel (culpably) takes the initiative in responding to the Gibeonites' request for a treaty without waiting for a directive from Yahweh.

The Non-mention of Zephaniah, Nahum and Habakkuk  
in the Deuteronomistic History

Christopher Begg - Washington

Introduction

Among the many intriguing features of the Deuteronomistic History (hereafter Dtr) is the fact that, notwithstanding its evident interest in prophetic figures, the complex, Jonah (2 Kgs 14,25) and Isaiah (2 Kgs 18,17-20,19) excepted, fails to cite the "classical prophets" (hereafter CPs)<sup>1</sup> by name. In a series of recent contributions<sup>2</sup>, I have attempted to account for the Deuteronomist's Prophetenschweigen regarding the CPs Amos, Hosea, Micah, Jeremiah and Ezekiel<sup>3</sup>. In this study I shall investigate the case of three further CPs whom the Deuteronomist might have cited by name, but does not, i.e. Zephaniah, Nahum and Habakkuk. In this investigation I presuppose two points which command fairly widespread agreement: 1) the ministries of the three figures as well as the basic content of their respective books are to be dated in the latter part of the seventh century B.C.<sup>4</sup>, and 2) the account of

- 1 I use this designation as the equivalent of the traditional Jewish category, the "Latter Prophets".
- 2 C.T. BEGG, A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History, Irish Biblical Studies 7 (1985) 139-164; idem, The Non-Mention of Amos, Hosea and Micah in the Deuteronomistic History, BN 32 (1986) 41-53; idem, The Non-mention of Ezekiel in Dtr, Jeremiah and Chronicles (forthcoming in BETL).
- 3 In these contributions my inspiration has been the following statement of F. CRÜSEMANN, Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk, Probleme biblischer Theologie (FS G. von RAD; ed. H.W. WOLFF), München, 1971, 57-63, p. 57: "Die dahinstehenden Gründe (i.e. for Dtr's Prophetenschweigen) sind sicher vielschichtig, und so wenig eine Einheit wie die 'Schriftprophetie'. Sie aufzuhellen ist für eine Verhältnisbestimmung der dtr Theologie zur Prophetie unerlässlich und damit für das Verständnis dieser Theologie".
- 4 For further precisions on these points, see the commentaries.

this era in Dtr (2 Kön 21-24) was given final form- if not actually assembled for the first time- in the Exile<sup>5</sup>. As will be noted, it is precisely the juxtaposition of these two presuppositions which gives rise to the problematic of this study, i.e. why did the Exilic Deuteronomist who likely knew the earlier figures of the three prophets and their words opt not to mention them in his work<sup>6</sup>?

#### A. Zephaniah

I begin with the case of Zephaniah whose ministry is generally dated as the earliest of the three. Here, it might be noted, first of all, that, on various grounds, one might well expect mention of Zephaniah by the Deuteronomist. The title of the former's book dates his activity to "the days of Josiah" (Zeph 1, 1). Josiah, however, is one of the Judean kings whose reign the Deuteronomist describes in most detail, 2 Kgs 22, 1-23, 30. Moreover, in that account the Deuteronomist does associate Josiah with various prophetic figures, i.e. Huldah (2 Kgs 22, 13-20)<sup>7</sup> and the "prophets" who participate in the king's covenant-making (2 Kgs 23, 3). Given therefore that the Deuteronomist does allot a substantial segment of his work to Josiah and does incorporate "prophets" into that presentation, how is it that he fails to utilize the figure of the Josian prophet Zephaniah in this connection<sup>8</sup>? In addition, it

5 I abstract here from the question of the composition history of Dtr. For my purposes it suffices to note that all scholars agree that the finale of Dtr, 2 Kön 21-25 was, at least, reworked by an Exilic Deuteronomist. Such a figure might very well, however, have been familiar with traditions associated with the three earlier prophets.

6 The question of this study naturally does not arise for those who regard one or other of the three prophetic books as Hellenistic pseudepigraphs, long postdating Dtr, so, e.g.: O. HAPPEL, *Das Buch des Propheten Habakkuk*, Würzburg, 1900; idem, *Das Buch des Propheten Nahum*, Würzburg, 1902; E. DAY, *The Search for the Prophets*, *the Monist* 15 (1905) 386-397, pp. 390-391; B. DUHM, *Das Buch Habakuk*, Tübingen, 1906; E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch (KAT)*, Leipzig, 1922, 332-333 (Habakkuk); C.C. TORREY, *The Prophecy of Habakkuk*, *Jewish Studies in Memory of G.A. KOHUT*, New York, 1935, 565-582; L.P. SMITH-E.R. LACHMAN, *The Authorship of the Book of Zephaniah*, *JNES* 9 (1950) 137-142.

7 It might be noted that older scholarship often raised the question why Kings has Josiah's delegation repair to Huldah rather than to Zephaniah (or Jeremiah). J.M.P. SMITH, *Micah, Zephaniah, Nahum (ICC)*, Edinburgh, 1911, 169 brings together earlier surmises on the point as follows: "Zephaniah may have died before 621 B.C. or have been absent from the city at that particular juncture, or not have been in the confidence of the party pushing the reform".

8 Mention should at least be made here of the claim of D.L. WILLIAMS, *The Date*

might be noted that, according to various contemporary authors, there were in fact "Deuteronomists" who busied themselves with the prophet's words which they would have subjected to a fairly extensive "Deuteronomistic redaction"<sup>9</sup>. Why then, however, should the Deuteronomist responsible for Dtr not have taken a comparable interest in the "Zephaniah tradition"?

In attempting to respond to the above questions, I take as my starting point the widely held view that the preaching of Zephaniah both reflects conditions in Judah prior to the Josianic reform and itself was one of the factors precipitating the reform<sup>10</sup>. On this supposition there is, however, a feature to Dtr's presentation of Josiah which calls for special attention, i.e. the fact virtually its entire record of Josiah's thirty-one year (2 Kgs 22,1) reign concerns events of a single, i.e. his eighteenth regnal (2 Kgs 22,3) year, the year of the reform. In other words, the Deuteronomist has nothing to report concerning Josiah's first seventeen years of rule (just as all he relates of the last twelve are the brief notices on the king's death and burial in 2 Kgs 23,29-30a). As is well known, the Deuteronomist diverges in this regard from the Chronicler who narrates an extensive reform activity undertaken by Josiah in his eighth year of rule, 2 Chr 34,3-7 (even as he gives a far more detailed account of the circumstances of Josiah's death, see 2 Chr 35,20-25). In the same line a further observation can be made, however. In Kings, it is the finding of the book in the Temple which is depicted as the sole stimulus activating Josiah's reformatory zeal. In Chronicles, by contrast, as noted above, Josiah embarks on a major reform effort prior to and independently of his becoming acquainted with that book. The foregoing divergencies can be plausibly explained in terms of the Deuteronomist's Tendenz, i.e. he wishes to focus all attention on Josiah's eighteenth regnal year, and on the finding of the book in that year in particular, as the all-important moment in Josiah's long reign, and so passes over other doings of the king

---

of Zephaniah, JBL 82 (1963) 77-88, pp. 85-88 that Dtr does in fact mention the prophet Zephaniah, i.e. in its reference to a priest by that name in 2 Kön 25,18 whom WILLIAMS sees as identical with our prophet.

9 So most recently K. SEYBOLD, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja* (SBS 120), Stuttgart, 1985, 83-93.

10 So recently J. SCHARBERT, *Zefanja und die Reform des Joschija, Kunder des Wortes* (FS J. SCHREINER; ed. L. RUPPERT et al), Wurzburg, 1982, 237-254.

which Chronicles preserves<sup>11</sup>.

The bearing of the preceding discussion on the Deuteronomist's non-mention of Zephaniah is not far to seek. For him to have cited Zephaniah- in conformity with what his recorded words seem to suggest- as a pre-621 influence for reform would clearly militate against the particular focus the Deuteronomist wants to give to Josiah's reign, vide supra. In other words, it is primarily in order to maintain the status of the discovered law book as the sole and sufficient stimulus to Josiah's reform activity that the Deuteronomist passes over Zephaniah.

Perhaps, however, several further factors bear consideration in this regard. The Deuteronomist's Josiah stands out as one who consistently, from his dispatching Sapahan to the Temple (2 Kgs 22,3) to his advancing to confront Neco (2 Kgs 23,29), takes the lead vis-à-vis those around him. The words of Zephaniah, on the other hand, while they do refer to the (mis)deeds of various Judean leadership groups (see Zeph 1,8-9; 3,3-4), remarkably nowhere (apart from the title, 1,1) mention Judah's king. Zephaniah's words could then leave one with the impression that the leaders of Josiah's time were able to do as they pleased without effective royal control. The Deuteronomist, however, might well have found such a presentation in conflict with his own image of a masterful Josiah. But further, there is the matter of the leaders themselves. In Zephaniah, "priests and prophets" (3,4) as well as various categories of civil officials (1,8; 3,3) appear as incorrigibly corrupt, fit only for destruction. In 2 Kgs 22-23, on the contrary, the leadership circles, e.g. priests and prophets (2 Kgs 23,3), both as individuals and groups, are all depicted quite positively as supporters, right from the start, of Josiah in his reform efforts. Here again, the Deuteronomist might well have perceived Zephaniah as one whose utterances conflicted too drastically with his own image of Josiah's reign.

My final consideration is of a more ideological nature. A prominent feature of Zephaniah's words is the concern expressed for the persones miserabiles<sup>12</sup>. That concern is one shared by both the Deuteronomic Code (Deutero-

---

11 So e.g., G.H. JONES, 1 and 2 Kings, Vol. II (NCB), Grand Rapids, 1984, 603-604. For a contrary view see, however, H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen, 1982, 31-38.

12 On this feature, see J.L. SICRE, "Con los Pobres de la Tierra", Madrid, 1984, 315-336.



onomy 12-26) and, it seems, the historical Josiah, see Jer 22,15-16. But then, it is worthy of note that in his extensive account (2 Kgs 23,4-25) of the measures undertaken by Josiah to implement the prescriptions of the book found in the Temple- identified by scholarship with (some form of) Deuteronomy- the Deuteronomist makes no reference to the king's putting into effect any of Deuteronomy's "humanitarian" laws. This observation suggests, in turn, however, that the Deuteronomist would not have found Zephaniah's words with their emphasis on the disadvantaged of Judah particularly sympathetic (a like consideration may help explain his non-mention of e.g., Amos und Micah).

None of the above considerations, taken in isolation, seems sufficient to account for the Deuteronomist's failure to make room for Zephaniah in his work. Taken in concert, however, they constitute a rather formidable constellation of factors militating against a ready utilization of this figure by him.

#### B. Nahum

Dtr is clearly a history, not of the Ancient Near East in general, but of the one nation Israel. Already from that point of view then it is no great surprise to find that the Deuteronomist leaves unmentioned Nahum whose words stand out from those of most of the CPs in their focus, not on Israel, but on a foreign city, Niniveh. Is this all that needs to be said on the subject, though? Throughout the extended segment 2 Kön 15,19-20,11 one notes the attention given Assyria as the destroyer of the Northern Kingdom and as a life-threat to Judah's existence. Why then, it might be asked, should the Deuteronomist not have made use of a figure announcing the overthrow of the nation's archfoe, especially since doing so would have provided the basis for one of his characteristic prophecy-fulfillment schemas<sup>13</sup> (one might suppose too that his doing this would have provided the Deuteronomist's readers with an effective hint of hope- if Israel's destroyer ended up being itself destroyed, could not one look for a like fate for Judah's annihilator, Babylon?).

---

13 On this feature of Dtr, see G.v.RAD, *Deuteronomiumstudien* (FRLANT 58), Göttingen, 1947, 52-64; W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Göttingen, 1972, 22-26, 58-63.

In responding to the above question, I would call attention to a noteworthy feature to the Deuteronomist's presentation subsequent to the reference to Assyria in the account of Hezekiah's healing in 2 Kgs 20,1-11. Thereafter, the Deuteronomist's only mention of Assyria is the passing and obscure allusion to Neco's going up "to (against) the king of Assyria" in 2 Kgs 23,29. In other words, the Deuteronomist has, effectively, nothing to say about the whole momentous course of Assyria's history subsequent to Esarhaddon's accession (see 2 Kgs 19,37), even though that history— as the Assyrian documentation makes clear— had considerable impact on Judah's own fortunes and notwithstanding, as well, his own earlier attention to the "Assyrian factor" in the nation's history. The foregoing negative observation has, however, a positive correlative. Immediately following the narrative of 2 Kgs 20,1-11 which terminates the "Assyrian sequence" 2 Kgs 15,19-20,11, there stands the account of Merodach-Baladan's embassy, 2 Kgs 20,12-19 with its introduction of the Babylonians who, in Dtr's presentation thereafter (2 Kgs 21-25), will assume the role of Judah's key Gegenüber<sup>14</sup>. One might suggest then that, for the Deuteronomist, there are two quite distinct stages— an Assyrian and a Babylonian one— to the history he narrates (recall the periodization of history evident elsewhere in Dtr). The former stage gives way to the latter, in the Deuteronomist's presentation, towards the end of Hezekiah's reign, and thereafter the Deuteronomist simply dismisses Assyria from his purview in order to concentrate all attention on the Babylonian-Judean interaction. In such a presentation, however, Nahum and his predictions, reflective as they are of Assyria's final half-century, have no place.

### C. Habakkuk

The final prophet for consideration here is Habakkuk whose preaching is generally dated to the last decade of the seventh century B.C. In contrast to Nahum, Habakkuk never mentions Assyria as such, his words focussing rather on the menace of the "Chaldeans" (Hab 1,6). From that point of view then re-

---

14 On the significance of 2 Kön 20,12-19 as a structuring element within Dtr as a whole, see C.T. BEGG, 2 Kings 20:12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986) 27-38.

ference to him and his words would be appropriate in the "Babylonian segment" (vide supra) of Dtr. How is it therefore that, nonetheless, the Deuteronomist makes no use of the person of Habakkuk? Here, I wish to base myself on some points about the prophet's words recently put forward by M.D. JOHNSON<sup>15</sup>. JOHNSON, first of all, depicts Habakkuk as a "disillusioned Deuteronomist" whose observation of his nation's plight in the period following Josiah's death led him to insistent questioning (see especially Hab 1,4) of Deuteronomy's correlation of prosperity and right behavior by the people<sup>16</sup>. The Deuteronomist, however, with his conviction, reaffirmed throughout his work, that none of the words of Deuteronomy- whether of promise or threat- will "fall to the ground" (see e.g., Jos 23,14-15) would surely have found this feature of Habakkuk's words offputting. In addition, there is the matter of Habakkuk's and Dtr's divergent perspectives on the Babylonians. The former, as JOHNSON points out, characterizes this people in terms expressive of fear and animosity (see 1,5-11, 13-17)<sup>17</sup>. The Deuteronomist, on the contrary, as I try to show elsewhere, throughout 2 Kön 20,12-25,30 refrains from any criticism of Babylon and, in fact, inculcates an implicitly "pro-Babylonian" stance<sup>18</sup>. In this respect too, then, the Deuteronomist would have found the words of Habakkuk- and the figure behind those words- ideologically problematic, and so, understandably, opted not to give them (and him) a place in his work.

## Conclusion

The above reflections are an attempt to provide answers to a question about the figures of Zephaniah, Nahum and Habakkuk which has received virtually no attention in previous scholarship. As such, my suggestions are necessarily partial and tentative. It is hoped, however, that they will, at the least, serve to stimulate the search for fuller and more adequate ones.

---

15 The Paralysis of Torah in Habakkuk I 4, VT 35 (1985) 257-266.

16 Ibid., 264.

17 Ibid., 261.

18 See my The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal (forthcoming in JSOT).

Traumpsychologisch-parapsychologische Bemerkungen  
zu drei Übersetzungsschwierigkeiten im Buch Daniel

Martin Buschhaus - Bonn

1. In allen von mir eingesehenen Kommentaren wird der Nebensatz *ʿaḏ dī h/'itg<sup>e</sup>zārāt 'āḥān dī-lā' bīḏayin*, Dan 2,34.45, unpräzise übersetzt, so als ob sich "nicht durch Hände" auf das Verb bezöge und nicht auf das Nomen: "... bis daß sich ein Stein ohne Hände losriß ..."<sup>1</sup>. In biblisch-aramäischer Syntax müßte es dann aber lauten: *ʿaḏ dī h/'itg<sup>e</sup>zārāt 'āḥān lā' bīḏayin*. Unser Text meint jedoch "... bis daß sich ein Stein losriß, von dem gilt, (er war) nicht durch Hände ...", also einen Stein, der seine Existenz nicht menschlichen Händen verdankte.

Nur selten gehen Kommentatoren überhaupt näher darauf ein. O. PLÖGER interpretiert richtig "der nicht von Menschenhand geschaffene Stein", doch gegen seine eigene Übersetzung<sup>2</sup>. G. MAIER will beide Übersetzungen nebeneinander stehen lassen<sup>3</sup>. J.A. MONTGOMERY verweist auf späteren aramäischen Sprachgebrauch und versteht *dī-lā'* als "without"<sup>4</sup>, doch ist dieser Vergleich nicht stichhaltig; zum einen bezieht sich im Syrischen und Targumischen der durch *dī'* angeschlossene Ausdruck ebenfalls auf das unmittelbar vorangehende Wort, zum anderen hat *dī'* vielfach eine andere syntaktische Funktion angenommen zur präpositionalen Einleitung eines Attributs<sup>5</sup>.

1 Vgl. J.A. MONTGOMERY, ICC, <sup>3</sup>1959, 169; A. BENTZEN, HAT 19, <sup>2</sup>1952, 24.26; N.W. PORTEOUS, ATD 23, 3. Aufl. 1978, 25f; O. PLÖGER, KAT 18, 1965; H.G. ASMUSSEN: Daniel - Prophet oder Fälscher. Eine historisch-kritische und literar-historische Untersuchung, Heide 1981, 21f; G. MAIER, Der Prophet Daniel, Wuppertal 1982, 122.130; J.C. LEBRAM, ZBAT 23, Zürich 1984, 51.

2 PLÖGER, a.a.O., 52.

3 MAIER, a.a.O., 122.

4 MONTGOMERY, a.a.O., 169.

5 Vgl. A. UNGNAD: Syrische Grammatik, München 1913, 29: *ḥaye' d<sup>e</sup>lā' maūtā'* = Leben, wovon gilt: nicht Tod, "Leben ohne Tod"; *mel<sup>e</sup>tā' d<sup>e</sup>lā' pe're' ḥāyūā'* = das Wort, wovon gilt: nicht ist es Früchte, "das Wort wird fruchtlos". Targumische Beispiele nach G.H. DALMAN: Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Göttingen, 3. Aufl. 1938, 98: Targum Onkelos Ex 21,11 (= A. SPERBER, ed.: The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts, vol. I, Leiden 1959,

Diese betonte Qualifizierung des Steins als eines nicht durch Menschenhände geschaffenen bildet innerhalb der Traumsymbolik von Dan 2 einen bewußten Kontrast zu den künstlerisch geformten Materialien der Statue und speziell zu den vom Stein zertrümmerten tönernen Füßen, auf deren recht differenzierte Beschreibung die meisten Kommentare leider ebenfalls nicht eingehen<sup>6</sup>.

In V 33ff ist zunächst von einem Gemisch aus Eisen und Ton ( $h^a$ sag) die Rede. Seiner Etymologie nach meint  $h^a$ sag "Töpfmaterial, Keramikton"<sup>7</sup>. V 41a spricht dann auch expressis verbis von "Töpferton" ( $h^a$ sag  $d\hat{i}$  pähār). Umso mehr verwundert den Leser in V 41b.43 die Bezeichnung "mit dem Lehnton" ( $bah^a$ sag  $\ddot{t}in\bar{a}'$ ). Das akkadisch entlehnte<sup>8</sup>  $\ddot{t}in\bar{a}'$  meint offenbar "Ziegelmaterial", da akkadisches  $\ddot{t}idu(m)$ ,  $\ddot{t}i\ddot{t}u$ ,  $\ddot{t}id\bar{a}/\ddot{t}tu(m)$  ein Material bezeichnet, das zum Bauen oder für Tonfiguren, nicht aber für Tongefäße verwendet wurde<sup>9</sup>. Zu literarkritischen Operationen besteht hier kein Anlaß<sup>10</sup>. Die an dieser Stelle mehrfach ansetzende Traumdeutung zeigt an, daß dem Träumer wohl eine genaue Identifikation des Materials der Füße nicht möglich war. Ständiges Repetieren des Geschauten beim kompliziertesten Detail sollte offenbar die Erinnerung des Träumers forcieren, der in diesem Teil der Erzählung auch mit dem Deuter identisch ist. Schrittweise versucht er sich zu nähern: Eisen-Ton-Gemisch, Töpferton, Ziegelton. Eine traumpsycho-logische Erklärung bietet sich hier an.

Bekanntlich ließ Nebukadnezar II. zahlreiche Gebäude errichten. Sie wurden weltberühmt durch die hochentwickelte babylonische Ziegeltechnik, besonders in Verbindung mit ihrer seinerzeit einmaligen Emallier- und Glasierkunst. Natursteine verbaute Nebukadnezar dagegen nur höchst selten, z.B. als Türsteine bei den Zapfanlagen der Türflügel<sup>11</sup>. Es ist nun denkbar, daß der baufreudige König zu Beginn seiner Regierungszeit (vgl. Dan 2,1) auch viel beschäftigt war mit technischen Beratungen um die Stabilität der zu verwendenden Materialien seiner geplanten Prunkbauten. So könnte man diesen Aspekt

---

124): "... *mgn dl' ksp*" = umsonst, ohne Silber. Targum Jonathan Am 2,16 (= Ders., a.a.O., vol. III, Leiden 1962, 419): "... *'r\rl' dl' zyn* ..." = nackt, ohne Waffen. Vgl. auch G.H. DALMAN: Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, 184: *dl' = bl'* "ohne".

6 MONTGOMERY, 176f versteht den Ausdruck "tile-work of clay" ironisch; ähnlich MAIER, 129.

7 Vgl. GB 907; AHW I 332.

8 Vgl. GB 275; KBL, 3. Aufl., 358.

9 Vgl. AHW III 1391.

10 Anders PLÖGER, a.a.O., 46; vgl. LEBRAM, a.a.O., 52.

11 Vgl. B. MEISSNER: Babylonien und Assyrien, Band 1, Heidelberg 1920, 281.

seines Angsttraumes psychologisch als Tagesrest verstehen: Künstlerisch geformte Tonziegel sind zwar stabil, aber nicht so hart wie ein aus Felsen gebrochener Naturstein; den Ton deshalb mit Eisen zu mischen zur Erhöhung seiner Härte (typisch für irrealer Traumsymbolik!), erscheint dem Wachbewußtsein dann unsinnig.

2. Dan 4,8.17 birgt ein von Übersetzern immer stillschweigend übergangenes Problem in dem Nominalsatz *wab<sup>a</sup>zō<sup>t</sup>eh l<sup>e</sup>(sōp)kōl-'ar<sup>a</sup>*. Kommentare verweisen in der Regel nur auf *h<sup>a</sup>zō<sup>t</sup>eh* als kanaanierte Form<sup>12</sup>. Die eigentliche crux steckt jedoch in dem präpositionalen Anschluß. Von den verschiedenen Bedeutungen der Partikel *l<sup>e</sup>*<sup>13</sup> paßt hier nur "in der Richtung nach etwas hin". Dann wirkt aber die übliche Übersetzung als gen. obj. zu sperrig: "... und sein Anblick (reichte) bis zum Ende der ganzen Erde/bis zur ganzen Erde".

Viel naheliegender ist ein gen. subj. in Verbindung mit einem Hebraismus (Inf. Qal von *hzh*): "... und sein Blick (reichte) bis zu ...". In dieser Traumerzählung sieht sich der Träumer ganz offensichtlich selbst als Baum. Von daher paßt diese korrigierte Übersetzung hervorragend: Wir haben in V 8.17 den individuellen Haftpunkt in der Identifikation von Träumer und Trauminhalt.

3. In Dan 8,11f zeigt sich ein auffälliger Tempusgebrauch. Kommentatoren beschäftigt hier jedoch in der Regel nur der Personenwechsel, der m.E. kein eigentliches Problem darstellt. Die maskuline Verbform *higdil* in V 11 bezieht sich auf den Ziegenbock, wie auch in V 9 schon *yōsi'* statt *yāšā'* zu punktieren ist ("er ließ ein kleines Horn aufsteigen"). V 12a dagegen meint wieder das Horn; man kann *w<sup>e</sup>šābā'* (masc.) *tinten* (fem.) lesen als eine seltene aber mögliche nicht-assimilierte Qal-Form von *ntn*<sup>14</sup>. Ohne Konsonantenveränderung oder Annahme einer intentional bedingten Einfügung, wonach mit V 11 angeblich direkt auf Antiochus IV. Epiphanes angespielt werden sollte, bekommen wir so einen glatten Text.

Hingegen verdient der Tempusgebrauch mehr Beachtung, als ihm bislang zukam. Lediglich J.A. MONTGOMERY erwähnt kurz zu V 12, daß es eigentlich futurische Formen sind, bemerkt jedoch sofort, "the future tense is out of place"<sup>15</sup>. Die Philologie hat aber Vorrang vor jeder Interpretation; so müssen wir einen Tempuswechsel in V 11b.12 konstatieren: "... und die Stelle seines

12 MONTGOMERY, a.a.O., 231; BENTZEN, a.a.O., 32; PLÖGER, a.a.O., 71; MAIER a.a.O., 177.

13 Vgl. GB 911f; BLA 258.

14 Vgl. R. MEYER: Hebräische Grammatik, Band II, 3. Aufl., Berlin 1969, 134f.

15 MONTGOMERY, a.a.O., 336.

Heiligtums wird umgestürzt werden. (12) Und es (= das Horn) wird wegen des Tamids ein Heer in Frevel dahingeben wollen; und es wird Wahrheit zu Boden werfen wollen; und es wird handeln und Erfolg haben". M.E. läßt sich diese Bemerkung gut verstehen bei der Annahme eines unmittelbaren Übergangs der Schilderung von der Vision zur Audition: Der Visionär hat diese letzten Sachverhalte nicht mehr gesehen, sondern bereits gehört durch erklärende Engelreden, oder er sah und hörte sie gleichzeitig.

Es bleibt ja sehr auffällig, daß er direkt anschließend von einer Engelrede berichtet (V 13a), ohne dem Leser ihren Inhalt mitzuteilen. Noch auffälliger schließt LXX die Audition an: "(13) Und ich hörte einen anderen Heiligen reden ...". Ebenfalls schwierig ist, daß zwar ein Heiliger einen anderen fragt, dieser aber an Daniel seine Antwort richtet (V 13f).

Man gewinnt hier den Eindruck, daß der Visionär beim Hören verschiedener Stimmen verwirrt worden ist, da er die Redenden nicht sah und er möglicherweise selbst einer von ihnen war, am ehesten der Fragende; darauf mag auch die singuläre zusammengesetzte Form *lappalmōni* hindeuten wollen. Demnach hätten wir es mit nur einer Gestalt zu tun, die bereits ab V 11b unmerklich noch während der Vision begann, zum Visionär zu reden, mit ihm in einen Dialog eintrat und schließlich durch dessen Konzentration (V 15) ihm sichtbar wurde: Gabriel. Das ganze klingt wie eine realistische Schilderung von Erlebnissen im paranormalen Bewußtseinszustand, so erlebnisnah und ungeglättet wie sie eigentlich nur aus der Feder des Visionärs selbst zu erwarten wäre.

Diese drei wahllos herausgegriffenen und nur kurz skizzierten Beispiele für die Möglichkeit einer traumpsychologisch-parapsychologischen Interpretation von Daniel-Texten führen m.E. zur grundsätzlichen Frage nach einer denkbaren Authentizität der Träume und Visionen dieses Buches.

## Ein weiterer Tonnagel Gudeas für die Göttin Baba

Manfred Görg - München

Im Zusammenhang mit den älteren Deutungsversuchen zum Ausdruck  $\text{בָּבָא}$  (Gen 1,2 Jes 34,11 Jer 4,23) ist auch eine Beziehung zum Namen einer sumerisch-babylonischen Muttergottheit vertreten worden, der die Lautung *Bau* gehabt haben könne<sup>1</sup>. Während die letzte Bearbeitung des Lexikons von KÖHLER-BAUMGARTNER (HAL I, 107a) diese Verbindung immerhin noch für möglich zu halten scheint, wenn auch zwei Fragezeichen beigefügt werden, rückt die soeben erschienene Neubearbeitung des GESENIUS (Ges I, 126b) entschieden von der Zuordnung des Ausdrucks *bhw* zum "sum.-akkad. GNF *Ba'u*" ab<sup>2</sup>. In der Wiedergabe des Namens der gemeinten Gottheit hat sich gleichwohl die Lesung  $\text{בָּבָא}$  (*Baba*) durchgesetzt, so daß sich schon auf lautlicher Ebene, geschweige denn auf dem semantisch-religionsgeschichtlichen Feld, jeder Kontakt ausschließen läßt<sup>3</sup>. Zur Klärung des Ausdrucks *bhw* ist von uns ein anderer Vorschlag eingebracht worden, der hier nicht erneut aufgegriffen werden soll<sup>4</sup>.

Das letztveröffentlichte Dokument zu Ehren der Göttin *Baba* stellt eine im Vorderasiatischen Museum zu Berlin befindliche Steintafel (VA 4859) dar, deren achtzeilige Inschrift mit der Klassifikation "ST I"<sup>5</sup> mit einer Textfassung weitgehend identisch ist, die sich auf Tonnägeln für *Baba* mit der Klassifikation TK findet<sup>6</sup>. Die bisher bekanntgewordenen Exemplare von Tonnägeln *Gudeas*, die *Baba* in der ersten Zeile nennen, sollen hier um ein weiteres Belegstück ergänzt werden, das sich in Privatbesitz befindet und mir von den Besitzern dankenswerterweise zur Bearbeitung überlassen wurde. Das Exemplar (vgl. Taf. 1) ist bis auf die abgebrochene Spitze gut erhalten - seine Maße: Kopf: 0.1 Ø 5,5; Schaftlänge: 7.0; Schaftende: Ø 3.0. Da die Inschrift der sonstigen Belegstücke dort nur z.T. komplett bewahrt ist, in

1 Vgl. die Hinweise bei H. GUNKEL (1910) 103; GesB 85b u.a.

2 Die Lesung *Ba'u* unter Berufung auf E. EBELING (1932) 432f.

3 Vgl. dazu auch J. EBACH (1979) 104 mit Anm. 22.

4 Vgl. M. GÖRG (1980) 431-4; (1981) 18f; vgl. auch den Hinweis Ges I, 126b.

5 Vgl. J. MARZAHN (1987) 23f; Sigel im Anschluß an W. FARBER.

6 Vgl. dazu D.O. EDZARD-W.FARBER-W.R. MAYER (1978) 69\*.





unserem Fall aber vollständig erscheint, soll die vorliegende Fassung eigens vorgelegt werden:

- |    |                                   |                                    |
|----|-----------------------------------|------------------------------------|
| 1) | d <sup>1</sup> ba-ba <sub>6</sub> | (für) Baba,                        |
| 2) | SAL ša <sub>6</sub> -ga           | die gnädige Frau,                  |
| 3) | dumu-an-na                        | die Tochter Anus,                  |
| 4) | nin-a-ni                          | seine Herrin,                      |
| 5) | gū-dé-a                           | (hat) Gudea,                       |
| 6) | ensí-                             | Stadtfürst                         |
| 7) | lagaša-ki-ke <sub>4</sub>         | von Lagaš,                         |
| 8) | é-uru-kù-ga-ka-ni                 | ihren Tempel in der heiligen Stadt |
| 9) | mu-na-dū                          | gebaut                             |

Das achte Feld ist in zwei Zeilen geteilt, während das siebente Feld mit einer Zeile auskommt. Dieser Befund entspricht im übrigen den Angaben über die Beschaffenheit der Mehrheit der 14 Exemplare, die im Louvre aufbewahrt werden und wohl die umfassendste Kollektion von Baba-Tonnägeln darstellen<sup>7</sup>.

#### Literatur:

- AYNARD, J.-M., Les clous d'argile du Musée du Louvre: RA 54 (1960) 11-18.  
EBACH, J., Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos (BWANT 108), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979.  
EBELING, E., Ba'u: RLA I (1932) 432-3.  
EDZARD, D.O., FARBER, W., MAYER, W.R., Ergänzungsheft zu A. Falkenstein, Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš (Analecta Orientalia 28 und 29), AnOr 29A, Rom 1978.  
FARBER, W., s. EDZARD, D.O.  
GÖRG, M., Tohū wabohū - Ein Deutungsvorschlag: ZAW 92 (1980) 431-4.  
GÖRG, M., Zur Ikonographie des Chaos: BN 14 (1981) 18-19.  
GUNKEL, H., Genesis übersetzt und erklärt (HAT I.1), Göttingen 1910.  
MARZAHN, J., Sumerische Inschriften des Vorderasiatischen Museums zu Berlin: AF 14 (1987) 21-40.

<sup>7</sup> Vgl. J.-M. AYNARD (1960) 15.

Zum jüdischen Personennamen *MY'MN*

Manfred Görg - München

In seiner 1986 erschienenen Dokumentation "Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah" hat N. AVIGAD u.a. zwei Exemplare mit Filiationsaufschriften publiziert, die jeweils den PN *MY'MN* enthalten<sup>1</sup>:

- |      |   |           |
|------|---|-----------|
| (87) | (Zugehörig dem <i>M<sup>c</sup></i> ) <i>SYHW</i> | למע) שיהו |
|      | (Sohn des) <i>MY'MN</i>                           | מיאמן     |
| (88) | (Zugehörig dem <i>M</i> ) <i>Y'MN</i>             | למ) יאמן  |
|      | (Sohn des) <i>CPY</i>                             | בן) עפי   |

Der PN *MY'MN*, hier einmal als Vatersname des Besitzers (87), dann als Name des Besitzers (88) bezeugt, ist den Hinweisen AVIGADs zufolge auch noch in zwei weiteren analogen Konstellationen belegt, und zwar auf einem zeitgenössischen Siegel aus Lachisch<sup>2</sup>:

- |                              |        |
|------------------------------|--------|
| (Zugehörig) dem <i>YHW'L</i> | ליהואל |
| (Sohn des) <i>MY'MN</i>      | מיאמן  |

und auf einem ebenfalls zeitgenössischen Siegel unbekannter Herkunft<sup>3</sup>:

- |                              |       |
|------------------------------|-------|
| (Zugehörig dem) <i>MY'MN</i> | מיאמן |
| Sohn(n des) <i>CD</i> (?)    | בעדד  |

Der PN *MY'MN* ist innerbiblisch nicht belegt, soll aber nach Y. AHARONI und R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS mit der Bildung *MYMYN* (Neh 10,8) verglichen werden können<sup>4</sup>. Die Differenz im Konsonantenbestand rät hier jedoch zur Zurückhaltung, so daß AVIGAD gewiß im Recht ist, wenn er auf die Lösungsversuche der genannten Autoren nicht zurückkommt.

Stattdessen will AVIGAD eine originelle Interpretation verfolgen. Sei-

1 Vgl. N. AVIGAD (1986) 68f (dort auch Photos mit Nachzeichnungen).

2 Vgl. Y. AHARONI (1975) 21 und Pl. 20.4.

3 Vgl. R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS (1979) 118 (Nr.94) mit Photo.

4 Vgl. AHARONI (1975) 21 bzw. HESTRIN - DAYAGI-MENDELS (1979) 118.

ner Komposition nach soll der PN mit dem theophoren PN *YW'MN*, ebenfalls auf einem Siegel belegt, zusammengestellt werden dürfen<sup>5</sup>. Dabei komme dem isolierbaren Element *YMN* die Bedeutung "faithfulness, truth" zu. Wenn der PN *YW'MN* "God of truth" bedeute, könnte *MY'MN* "be interpreted as an interrogative, of the same type as names like Micaiah or Michael". Beide PN "would ask the question and answer it, respectively: 'Who is of truth? Yahweh is of truth!'".

Die Argumentation ist freilich nicht sehr überzeugend. Eine Namenbildung wie *YW'MN* kann neben dem theophoren Element ohne weiteres auch einen verbalen Bestandteil führen und dem Bildungstyp *x-qatal* folgen. Dazu ist es keineswegs hilfreich, auf den mit der Vergleichspartikel gebildeten PN *MYKYH* / *MYK'L* hinzuweisen, der eine offensichtlich unterscheidbare Struktur hat. Es darf daher noch nach einer anderen Deutungsmöglichkeit für den PN *MY'MN* Ausschau gehalten werden.

Sollte es nicht gelingen, eine plausible (und nicht gekünstelte) innersemitische Interpretation zu finden, sollte man nicht vor der Annahme eines PN fremder Herkunft zurückscheuen, um so mehr, als die PN auf den jüdischen Siegeln sonst keineswegs sämtlich auf hebräischer Bildung beruhen, vielmehr teilweise u.a. ägyptische Provenienz erkennen lassen.

Betritt man einmal den Weg für eine Erklärung des PN aus dem Ägyptischen, stellt sich alsbald ein Vergleich mit dem Namen *Mrj-Jmn* ein, der als geläufiger PN<sup>6</sup> und als Epitheton des Pharaos Ramses II.<sup>7</sup> zur Genüge bekannt ist. Die Lautung dieses Namens ist in keilschriftlichen Wiedergaben als *māi-amāna* oder *mā'i-amāna* bewahrt, um später (mit dieser Mouillierung des *r* zu *j*) auch noch im gr. *Μιχαίου* präsent zu sein<sup>8</sup>. Da der Vergleich in unserem Fall nur auf der konsonantischen Ebene durchgeführt werden kann, steht m.E. soweit nichts im Wege, den jüdischen PN mit dem ägyptischen PN *Mrj-Jmn* ("Geliebt von Amun") zu identifizieren. Im übrigen kann hier bezüglich des ersten Elements auf den im biblischen ON *MYNPTH* bewahrten Pharaonennamen Merneptah<sup>9</sup> und im Blick auf das zweite Element auf die Wiedergaben des ägyptischen GN *Jmn* im Hebräischen hingewiesen werden<sup>10</sup>.

5 Vgl. AVIGAD (1986) 68.

6 Vgl. H. RANKE (1935) 160,6.

7 Vgl. dazu E. EDEL (1948) 22f.

8 Vgl. W. SPIEGELBERG (1919/20) 172.

9 Vgl. Jos 15,9 18,15; dazu W. SPIEGELBERG (1921) 109; M. GÖRG (1979) 286.

10 Vgl. u.a. den ON *N' 'MWN* (Nah 3,8) = Theben. Vielleicht kommt der GN im AT auch isoliert vor (vgl. M. GÖRG, 1982, 24 zu Spr 8,30). Die Plene-schreibung im Hebr. steht dem Vergleich natürlich nicht entgegen.

Wie bei den Namenskonstellationen und Filiationen im Jeremiabuch<sup>11</sup> ist auch auf den Bullae und Siegeln der spätvorexilischen Zeit ein zwangloses Nebeneinander hebräischer und ägyptischer Namensbildungen auszumachen, zugleich wohl ein Spiegelbild politischer Orientierungen, wenngleich keineswegs auch ethnischer Differenzierungen in der Bevölkerungsstruktur Juda/Jerusalens. Versuche zur Identifikation weiterer PN mit ägyptischer Etymologie können daher dazu beitragen, die bis in die Namengebung hineingreifende Wirksamkeit des politischen Einflusses Ägyptens zu verdeutlichen<sup>12</sup>.

#### Literatur:

- AHARONI, Y., Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency (Lachish V), Tel Aviv 1975.
- AVIGAD, N., Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive, Jerusalem 1986.
- EDEL, E., Neue keilschriftliche Umschreibungen ägyptischer Namen aus den Bogazköytexten: JNES 7 (1948) 11-24.
- GÖRG, M., Mirjam - ein weiterer Versuch: BZ 23 (1979) 285-289.
- GÖRG, M., Die "Sänfte Salomos" nach HL 3,9f.: BN 18 (1982) 15-25.
- GÖRG, M., Jeremia zwischen Ost und West (Jer 38,1-6). Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils: Fs J. Schreiner, Würzburg 1982a, 121-136.
- GÖRG, M., Pašhur und Pišanḥuru: BN 20 (1983) 29-33.
- HESTRIN, R. - DAYAGI-MENDELS, M., Inscribed Seals, Jerusalem 1979.
- RANKE, H., Die ägyptischen Personennamen I, Glückstadt 1935.
- SPIEGELBERG, W., Zu dem Namen Meri-Baal: ZAW 38 (1919/20) 172.
- SPIEGELBERG, W., Noch einmal der Name Meri-Baal: ZAW 39 (1921) 109. (nicht aufgeführt in D. WILDUNGS Verzeichnis der Schriften W. SPIEGELBERGS in: Enchoria 4, 1974, 95-139!).

<sup>11</sup> Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1982a) 124 mit den dort benannten Vorbehalten.

<sup>12</sup> Vorläufige Beobachtungen dazu u.a. bei M. GÖRG (1983) 29-33. Hier möchte ich zu dem auf Bulla 88 der Publikation AVIGADs zitierten PN  $\text{C}^{\text{PY}}$  auf den bei H. RANKE (1935) 60.11 gebuchten PN  $\text{C}^{\text{pj}}$  hinweisen, dort mit der Bemerkung: "nach Burchardt 'עפי d.i. עפי', LXX  $\text{O}\rho\epsilon, \text{I}\alpha\rho\epsilon$ ".

## Eine Salbenbezeichnung in HL 1,3

Manfred Görg - München

Die Sprache des Hohenlieds zeichnet sich nicht zuletzt durch eine ungewöhnliche Verwendung fremdartiger Wortbildungen aus, die ihren Teil dazu beitragen, dem Kunstwerk biblischer Liebespoesie die Attraktivität einer exotischen Atmosphäre abgewinnen zu lassen. Bei allem begründeten Interesse, das gegenwärtig einer unpräzisen Interpretation der Metaphorik und der mythologischen Dimension der Liedsammlung entgegengebracht wird<sup>1</sup>, wird sich doch die kritische Aufmerksamkeit auch immer wieder auf syntaktische und semantische Probleme im engeren Sinn konzentrieren müssen, um der Gefahr einer textdistanzierten Deutung und deren Verselbständigung zu entgehen. Dafür soll hier ein Beispiel gegeben werden.

Das erste gravierende Problem der Wortforschung im Textverlauf des HL stellt sich mit dem rätselhaften Ausdruck שמן תורק (1,3). Die Geschichte der Bemühungen um ein plausibles Verständnis der Bildung תורק dokumentiert nur zu deutlich, daß man bis zur Stunde doch recht hilflos vor der lexikographischen Frage steht und eher über die Sache hinweggehen möchte, was den Eindruck der Resignation nur noch verstärkt. So hat man seit alters vorgeschlagen, in *twrq* eine pass. H-St.-Bildung zur Basis *RYQ* ("ausgießen") zu erkennen, mußte aber zum einen in Kauf nehmen, daß sich die damit angenommene Femininform weder mit dem Genus von *šmn* noch - unter der Voraussetzung von *twrq* als Prädikat zu dem Subjekt *šm* - mit dem Genus von *šm* verträgt, was zu kuriosen Behauptungen wie dieser geführt hat, daß "Grammatical accuracy is overlooked by the maiden in her ardour"<sup>2</sup>. Kein Wunder, daß man alsbald zu Emendationen Zuflucht genommen hat. Die "einfachste" Änderung schien noch mit der Annahme nahezuliegen, daß das vermeintliche Präfix *t-* für ein *y-* stünde<sup>3</sup>. Erheblichere Eingriffe waren freilich mit der

1 Vgl. zuletzt den neuerschienenen Kommentar zum HL von O. KEEL (1986).

2 Formulierung von S.M. LEHRMAN, zitiert nach W. RUDOLPH (1962) 122.

3 Vgl. F. HITZIG (1855) 17, nach dem "der Halbvokal...in die festere Muta umschlag". Ähnliche Vorgänge will HITZIG u.a. in Jes 44,28 Koh 10,15 wahrnehmen, den umgekehrten in Hi 36,16.

Änderung der Form *twrq* in die Partizipialform *mwrq*<sup>4</sup>, vor allem aber in die von Est 2,3.9.12 her bekannte Nominalbildung *tmrwq* ("Reinigung") verbunden, welch letzterer Versuch u.a. die Interpretation von *šmn twrq* als "feinstes" Salböl stützen sollte<sup>5</sup>. Die Rückkehr zur überlieferten Konsonantenfassung hat in *twrq* dann eine "seltene Nominalform" erkennen lassen wollen, um auch die Möglichkeit einer Herleitung des Ausdrucks von "dem Stamm קרן, 'gelblich', 'grün'" und die Wiedergabe "frische Salbe" in die Diskussion einzubringen<sup>6</sup>. Bezeichnend ist ferner der Vorschlag, in *twrq* "a type of oil, perhaps named after a place" zu sehen, so daß man den Versteil mit: "'Oil of Turaq' is your name" wiedergeben sollte<sup>7</sup>, offensichtlich eine pure Verlegenheitslösung, selbst wenn mit Recht an den früheren Lösungsversuchen Kritik geübt wird. Daß nämlich etwa das Ausgegossensein des Öls "would not enhance the praiseworthiness of the boy's name"<sup>8</sup>, wird trotz der 'Breitenwirkung' einer ausgeschütteten und ausgebreiteten Salbe gelten dürfen, da immerhin schon im ersten Versteil von Wert und Duft der Salben des Mannes die Rede ist. Aus syntaktischen und semantischen Gründen ist es auch sehr problematisch, 1,3a in den Komparativ von 1,2b einzubeziehen und dann die "Salben" von dem in 3b gemeinten "Salböl" abzugrenzen, das in der Übersetzung als "ausgegossenes" (mit Fragezeichen) qualifiziert, im Kommentar aber gleichsam wie selbstverständlich als solches in den Deutungsversuch eingebracht wird<sup>9</sup>. Es muß vielmehr dabei bleiben, daß *twrq* zwar eine Näherbestimmung der in 3b erwähnten "Salbe" darstellt, gegenüber den in 3a erwähnten "Salben" aber noch eine qualitative Steigerung zum Ausdruck bringt.

Die Problematik läßt sich nun m.E. relativ einfach aus der Welt schaffen, wenn man in *twrq* keine hebräische oder semitische Wortartbildung, sondern ein ägyptisches Fremdwort erkennt, das in das exotische Vokabular des HL Eingang gefunden hat. Als ägyptisches Grundwort kommt dabei das Nomen *dqr* in Frage, das nach WB V,495f u.a. "Frucht", "Weihrauch" bedeutet und "besonders in der Verbindung" *dqr nṯr* als "Cottesfrucht (= Weihrauch)" belegt ist. Dieses Nomen steht seinerseits in Verbindung mit dem Verbum *dqr* > *dq3*, das im koptischen πωδε "anheften, befestigen" bzw. "pflanzen" bewahrt ist, aber auch im koptischen πω(ε)ρ, πωρ, πωκ "(sich) befestigen, fest sein" wiederkehrt<sup>10</sup>. Die letztgenannten Formen, wovon die Bildung πωκ mit dem

4 Vgl. LXX μύρον ἐκκενωθέν.

5 Vgl. etwa W. RUDOLPH (1962) 121f.

6 Vgl. G. GERLEMAN (1965) 94.97.

7 Vgl. M.V. FOX (1985) 96.98.

8 FOX (1985) 98.

9 Vgl. O. KEEL (1986) 48.52.

10 Zu weiteren Nebenformen und Varianten vgl. die Hinweise bei W. WESTENDORF (1965/77) 262f.

Qualitativ  $\tau\omicron\rho\kappa/\tau\lambda\rho\kappa$  die für unseren Zusammenhang interessanteste ist, belegen den möglichen Erhalt des  $r$  ebenso wie den Tatbestand einer Metathese von  $q$  und  $r$ , so daß nichts im Wege steht, diese Erscheinungen schon in der vorkoptischen Überlieferung anzusetzen. Die semantische Seite des hebraisierten Ausdrucks  $twrq$ , der unseren Beobachtungen zufolge am ehesten als lautliches und bedeutungsmäßiges Gegenstück zum ägyptischen "Qualitativ"  $dqr/drq$  zu verstehen ist, läßt sich nach allem mit dem Hinweis auf die intensive Duftnote bestimmen, die dem exquisiten Salböl wie dem Weihrauch "anhaftet". Will man den Ausdruck  $twrq$  in der Übersetzung nicht als eine Art Markenbezeichnung stehen lassen, wäre eine Wiedergabe der Kombination  $smn twrq$  am ehesten mit "stark duftendes Salböl" o.ä. zu empfehlen.

Literatur:

FOX, M.V., The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison, Wisconsin 1985.  
 GERLEMAN, G., Ruth · Das Hohelied (BK/AT XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965.  
 HITZIG, F., Das Hohe Lied (KEHAT 16), Leipzig 1855.  
 KEEL, O., Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare AT: 18), Zürich 1986.  
 RUDOLPH, W., Das Buch Ruth · Das Hohe Lied · Die Klagelieder (KAT XVII, 1-3), Gütersloh 1962.  
 WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977.



Erst unter Quirinius ?  
Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2,2

Klaus Haacker - Wuppertal

Die Datierung der Geburt Jesu in Lk 2 mittels einer von Augustus angeordneten Vermögensschätzung wirft zahlreiche Probleme auf<sup>1</sup>. Das chronologische Hauptproblem stellt sich durch die Erwähnung des Quirinius als Statthalter von Syrien, dessen Amtszeit für die Zeit ab dem Jahr 6 n. Chr. gesichert ist<sup>2</sup>, d.h. für die Zeit unmittelbar nach der Umwandlung des vorher seit 4 v. Chr. von Archelaos beherrschten Judäa in eine von Rom direkt verwaltete Provinz. Der lukanische Synchronismus Geburt Jesu - Census - Amtszeit des Quirinius steht nach den uns verfügbaren Quellen entweder im Widerspruch zu den außer-biblichen Nachrichten über die römischen Verwaltungsmaßnahmen in Judäa (dies ist die Meinung der meisten Forscher) - oder Lukas teilt nicht die von Matthäus vertretene Datierung der Geburt Jesu unter Herodes I. (vgl. Mt 2,1.22)<sup>3</sup>. Die folgenden Überlegungen sind ein Beitrag zu der viel zu wenig diskutierten Frage, wie sich die Datierung der Geburt Jesu bei Lukas zu der bei Matthäus verhält.

Die Gleichsetzung der Datierung der beiden Evangelisten beruft sich darauf, daß auch Lukas in Lk 1,5 Herodes I. erwähnt. Dies dient jedoch der Datierung der Geburt Johannes des Täuflers! Es muß also gefragt werden, welche Bindeglieder die Geburt Jesu an die des Täuflers anschließen und wie eng diese Anbindung ist.

- 
- 1 Vgl. E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, (175 B.C. - A.D. 135). A New English Version revised and edited by G. VERMES & F. MILLAR, Literary Editor P. Vermes, Organizing Editor M. Black, Vol. I (1973), Excurses I - The Census of Quirinius, Luke 2:1-5, S. 399-427; L.H. FELDMAN, *Josephus in Modern Scholarship (1937-1980)*, 1984, § 23. 14: *The Census of Quirinius in Josephus and Luke*, S. 709-717 und 959.
  - 2 Vgl. Jos Ant 17,355; 18,1 und 26 und dazu SCHÜRER a.a.O., S. 259.
  - 3 So H. BRAUNERT, *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*, in: *Historia* 6 (1957) S. 192-214; A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963) S. 192-214.

Der erste Hinweis von Bedeutung ist die Datierung der Engellerscheinung vor Maria in den sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabet (vgl. 1,26 und 36). Damit ist jedoch nur die Ankündigung der Geburt Jesu datiert, also ein Terminus a quo gegeben, nicht jedoch die Geburt Jesu selbst.

Daß die Ankündigung der Geburt Jesu mit der Empfängnis zusammenfiel, könnte aus V. 36 herausgelesen werden, wenn man das και αυτη συνεληφεν υιον preßt<sup>4</sup>. Das "auch" in dieser Aussage besagt jedoch wahrscheinlich nur, daß es bereits eine reale Analogie zu dem von Maria bezweifelten Wunder gibt (vgl. V. 34). Sonst wären die futurischen Aussagen in V. 35 unverständlich. Auch das Futur in V. 45 setzt doch wohl voraus, daß sich die Ankündigung des Engels noch nicht erfüllt hat<sup>5</sup>.

Die folgende Zeitangabe, nach der Maria noch ca. drei Monate<sup>6</sup> bei Elisabet blieb, dürfte bedeuten, daß Maria bis zur Geburt des Johannes blieb, auch wenn der Erzähler in V. 57 neu einsetzt und Maria im Zusammenhang des Ereignisses nicht mehr erwähnt. Die Erzählung mündet in den Lobgesang des Zacharias (V. 68-79). Zwischen diesem ihrem Schluß und der Erzählung von der Geburt Jesu steht nur noch der Satz über Johannes: "Das Kind aber wuchs und wurde kräftig im Geiste und hielt sich in den unbesiedelten Gegenden auf bis zu dem Tag seiner Beauftragung zum Dienst an Israel" (V. 80).

An diesen pauschalen Satz über die Jugend des Täufers schließt sich das reichlich vage ἐν ταῖς ἡμεραῖς ἐκείναις von Lk 2,1 an. Auch dieses datiert noch nicht einmal die Geburt Jesu, sondern zunächst nur den Erlaß des Kaisers Augustus, wonach eine steuerliche Erfassung des ganzen Reiches<sup>7</sup> stattfinden sollte. Mit V. 2 beginnt ein neuer Hauptsatz mit einer neuen Zeitangabe, nämlich der Erwähnung des Statthalters Quirinius.

4 Mit gleichem Recht, d.h. ebenso gewaltsam, könnte man dann aus V. 36 herauslesen, daß auch Maria bereits - wie Elisabet - eine alte Frau ist!

5 Das ὄτι in diesem Vers gibt nicht den Inhalt des Glaubens der Maria an, sondern begründet die Seligpreisung mit einer Verheißung (vgl. Mt 5,3-10); gegen H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium I (21969) S. 69, mit W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (1974), S. 62.

6 Vgl. V. 56. Eine ähnliche Angabe einer Gesamtdauer, auf die noch ein in diesen Zeitraum fallender Einzelbericht folgt, findet sich in Apg 18,11. Vgl. meine Miscelle "Die Gallio-Episode und die paulinische Chronologie" in BZ 16 (1972) S. 252-255.

7 ἡ οἰκουμένη dürfte auch in Apg 11,28; 17,6; 19,27 und 24,5 für das römische Reich oder die Mittelmeerwelt gebraucht sein; vgl. Jos Bell 2,388; Diod Sic, Bibl XL,4 Dindorf. Anders Mt 24,14 par. Lk 21,26; Lk 4,5 und Apg 17,31

Nach diesem Durchgang durch den Gang der Erzählung von Lk 1,5 bis 2,2 wird man die Datierung der Geburt Jesu unter Herodes I., die Matthäus behauptet, für Lukas offenlassen müssen. Die einzige Zeitangabe, die Lukas zur Geburt Jesu beibringt, ist die Erwähnung des Censur unter Quirinius. Wir müssen also damit rechnen, daß Lukas - unwissentlich oder bewußt - eine andere Chronologie als Matthäus vertritt. Im folgenden soll nun ein philologisches Problem dieser Angabe gelöst werden, dessen Lösung zugleich ein Argument für eine wissenschaftliche Differenz zu Matthäus (bzw. der von Matthäus aufgenommenen Tradition) liefert.

In welchem Sinne bezeichnet Lukas die besagte Vermögenserfassung zur Steuerfestsetzung als die "erste" oder wie ist das  $\pi\rho\omega\tau\eta$  in Lk 2,2 anders zu verstehen? Meint Lukas, daß eine solche Maßnahme zum allerersten Male das ganze Reich betraf<sup>8</sup>? Dann wäre es zumindest befremdlich, daß zur Datierung nicht das Regierungsjahr des Kaisers angegeben wird (wie in Lk 3,1), sondern nur die Amtszeit des Statthalters einer Provinz<sup>9</sup>. Oder hat es nach Lukas unter Quirinius mehr als einen Censur gegeben? Diese Auffassung begegnet im Zusammenhang mit der These von einem fiskalischen Wirken des Quirinius im Osten zu Lebzeiten Herodes' I., einem bislang jedenfalls noch nicht überzeugend begründeten Lösungsversuch zu unserem chronologischen Problem<sup>10</sup>. Ebenfalls zur Auflösung des Widerspruchs zwischen Lukas und den außerbiblischen Quellen, namentlich Josephus, dient der Vorschlag,  $\pi\rho\omega\tau\eta$  hier komparativisch zu verstehen<sup>11</sup>, so daß zu übersetzen wäre: "Dieser Censur fand statt, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war". Aber was in aller Welt soll Lukas veranlaßt haben, die Geburt Jesu durch einen ansonsten ziemlich unbedeutenden und wenig bekannten Terminus ad quem nur ungefähr zeitlich einzuordnen, anstatt einen gleichzeitig Regierenden zu nennen, wie er es sonst tut (vgl. Lk 1,5; 3,1; Apg 11,28; 18,12; 25,1)? Angesichts dieser offenen Fragen bietet sich eine

8 Historisch ist fraglich, ob überhaupt von einem das ganze Reich erfassenden Censur gesprochen werden kann, ganz zu schweigen von einer möglichen Wiederholung des Vorgangs in der Zwischenzeit bis zur Abfassung des lukanischen Werkes; vgl. SCHÜRER, a.a.O., S. 407-411.

9 Daß ein das gesamte Reich betreffendes Ereignis am sinnvollsten durch die Nennung des regierenden Princeps datiert wird, illustriert Apg 11,28.

10 Vgl. SCHÜRER, a.a.O., S. 420ff.; SCHÜRMANN (s.o. Anm. 5) S. 101; J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas (1977) S. 103f.

11 So u.a. M.-J. LAGRANGE, OÙ en est la question du recensement de Quirinius? in: RB 8 (1911) S. 60-84. Dazu SCHÜRER, a.a.O., S. 421 (grammatisch möglich - sachlich abwegig).

Lösung an, die durch eine Stelle bei Josephus nahegelegt wird:

In Ant 7,67 behauptet Josephus, David habe die Jebusiter<sup>12</sup> aus Jerusalem vertrieben, und zwar πρώτος. In welchem Sinne πρώτος? Hat ein anderer später die Jebusiter noch einmal aus Jerusalem vertrieben? Keineswegs. Im Gegenteil: nach dem Alten Testament wurden sie überhaupt nie aus Jerusalem vertrieben, mit dem Ergebnis, daß noch in nachexilischer Zeit das Problem der "Mischehen" unter anderem auch jebusitische Frauen betrifft (vgl. Neh. 9,1). Zwar gehört die Pauschalaussage von der Vertreibung der Jebusiter aus dem Land Kanaan zum festen Bestand der Landnahmetradition (vgl. Gen 15,21 u.ö. bis hin zu Jdt 5,16). Aber nach Jos 15,63 und Ri 1,21 konnten weder die Benjaminer noch die Judäer die Jebusiter aus Jerusalem vertreiben, vielmehr wohnen sie "bis auf den heutigen Tag" mit ihnen zusammen. Josephus meint dies wohl ignorieren zu können, weil diese beiden biblischen Bücher seiner Meinung nach von Zeitgenossen ihrer Handlung und damit vor David verfaßt sind (vgl. Ap 1,40). Die Erwähnung der Jebusiter in 1 Kön 9,20 par. 2 Chr 8,7 und in Esr 9,1 wird unterschlagen, und nur der Jebusiter Arauna, der das Grundstück für den Tempelbau lieferte, war auch für Josephus unentbehrlich, darum erklärt er ihn in Ant 7,69 zum einzigen Überlebenden der Jebusiter (mit einer Begründung, die an die Verschonung der Rahab in Jos 6 erinnert: er soll sich als Freund der Hebräer und des David ausgezeichnet haben). David wird damit bei Josephus zum eigentlichen Vollender der Landnahme, indem er endlich die Reste der Jebusiter vertreibt, - darum die Angabe des Zeitraums von 515 Jahren zwischen Josua und David in § 68. Das πρώτος Δαυιδος von § 67 kann vor diesem Hintergrund nur bedeuten: "Erst David" (und keiner vor ihm) "vertrieb die Jebusiter aus Jerusalem".

Setzen wir diese Bedeutungsmöglichkeit von πρώτος in Lk 2,2 ein, so ergibt sich als Übersetzung von Lk 2,1f.:

"In jenen Tagen" (sc. als Johannes der Täufer Kind war)

"erging ein Erlaß vom Kaiser Augustus, die ganze Bevölkerung steuerlich zu erfassen. Diese Erfassung wurde erst während der Amtszeit des Quirinius als Statthalter von Syrien durchgeführt".

Die somit von Lukas vollzogene Unterscheidung zwischen der Anordnung und ihrer Ausführung erinnert an Apg 11,28, wo Lukas über die von Agabus geweis-sagte Hungersnot in ähnlicher Weise notiert: "Sie ereignete sich (ἐγένετο)

12 Josephus hat sie vorher in § 61 als Kanaanäer identifiziert.

unter Claudius".

Das hier vorgeschlagene Verständnis des πρωτη in Lk 2,2 im Lichte von Jos Ant 7,67 hätte mindestens zur Folge, daß der Abstand von Lk 2,2 zu Lk 1,5 sich chronologisch um noch einen Zwischen-Zeitraum vergrößert, den Lukas als nennenswert empfand. Die immerhin diskutabile weitergehende Folgerung aus der Analogie zu Ant 7,67 wäre, daß eine Negation angedeutet wäre: nicht vor Quirinius ist der Census und mit ihm die Geburt Jesu anzusetzen! Nicht vor Quirinius - das hieße nach unserer Kenntnis: nicht unter Herodes I. Ist der Unterschied zwischen Lk 2 und Mt 2 am Ende ein Korrekturvorschlag des Lukas zu der ihm bekannten anderslautenden Tradition?

## Supplementa Ismaelitica

Ernst Axel Knauf - *Irbid*

## 10. Rehobot ha-Nahar

It is always a pleasure to become the subject of competent criticism that contributes to one's own knowledge as well as it enhances the progress of the discipline in general. It is fairly unpleasant, however, to have to deal with criticism that lacks competence. W. ZWICKEL's remarks concerning the date of the Edomite "king list" belong to the latter kind of criticism (BN 29 (1985), 29-31). Admittedly, the article by the present writer in ZAW 97 (1985), 245-253 is poorly written and poorly edited. Transitions and conclusions are not always supplied, but left to the insight of the reader. Besides some stupid misprints like "Qans" for "Qaus" (fn. 6, from handwritten additions to the proofs), the first half of the last sentence in fn. 23 got lost, which renders the remaining parts of the sentence unintelligible. This sentence should have stated that Theman in Gen 36,11 (and 36,15, which is derived from 36,11) is a post-priestly addition to the original pre-priestly list, based on a misinterpretation of the prophetic reference to that region. This interpolation is paralleled by the additions of "Qedmah" to the "sons of Ishmael". Therefore, and because ZWICKEL's comments may gain followers among those who are even less familiar with Semitic philology and Jordanian archaeology than he is, the two basic points will be rediscussed here. This author will not refer to them again.

It is unpleasant to be blamed for mistakes one actually did not commit. This writer never identified the Edomite region of Theman with the Arabian city of Taima, as ZWICKEL supposes, and vehemently refutes (BN 29, 29f). The article in ZAW 97 (1985) states quite clearly what Theman in the opinion of its author was: a synonym for "Edom", i.e. the region from Wādī l-Ḥasā in the north to Rās en-Naqb in the south (p. 249 with fn. 21, and 250, Edom's "Stamm-

land"). According to this point of view, a statement like "an Edomite from Teiman" does not make sense: it is equivalent to "an Edomite from Edom". Ancient scribes did not waste their ink for statements like this! The "land of the Teimani" in Gen 36,35 is supposedly "the land of the man from Taima". If Theman is not a synonym for all of Edom, but the name of a region in Edom, then it is the region around Bozrah (Am 1,12). The references Jer 49,7.20; Ez 25,13; Ob 9, however, render the first assumption more likely. Bozrah is already the home of "Edomite king no. II"; it is hardly conceivable that "Edomite king no. III" ruled the countryside of Bozrah at the same time.

Teiman is not Taima, but a "Teimani" could be both a "man from Teiman" or "a man from Taima", and it is only the latter meaning that makes sense in Gen 36,34. Whether Taima was politically included in Edom at the beginning of the sixth century B. C., cannot be decided. There were, however, contacts between Edom and the region of Taima at this time, due to the establishment of an Edomite colony at Dedan (ZAW 97, 250; more elaborate BN 22 (1983), 27-28). Therefore, the immigration of a sheikh from the Taima area into Edom at the end of the sixth or the beginning of the fifth century B.C. is a plausible possibility. (This is one of the dropped conclusions and assumptions in the ZAW article). Furthermore, it is quite likely that Edom and North Arabia were grouped together within the framework of the Persian administration (cf. ZAW 97, 251), as long as there was one in these areas, that means until ca. 400 B.C. (Ismael, 77; HÖGEMANN 1985: 23). Admittedly, this assumption needs more evidence than is available now. Be this as it may, nothing speaks against the assumption that one of the Arab sheikhs that ruled in Edom at the beginning of the fifth century B.C., and who are registered in Gen 36,31-39, immigrated from the area of Taima. The statement of Pliny the Elder, nat. hist. VI 28 (32) 157 Nabataeis Thimaneos iunxerunt ueteres "the ancients joined the Nabataeans (Qedarites) with the people of Taima", and the rule of the Qedarite sheikh Gušam in Edom around 450 B.C., provide parallels to this immigration (cf. Ismael, 104-108).

That ZWICKEL has not learned to read before he started to write is bad; that he does not know how to argue from archaeological evidence, is worse. The distribution of the areas of soundings and excavations over the surface of Buseirah do allow one to draw conclusions about the occupation of the site; and, ZWICKEL ought to be reminded that it is always the excavation that verifies or falsifies the preliminary assumptions based on the surface evidence. Surface pottery samples may be accidental sherd scatters with

no occupational history phase of the site that correlates to them; massive occupational phases may not be attested among the surface pottery at all; and, according to the present state of archaeological expertise; surface pottery field readings are only accurate within a range of plus/minus 100-300 years, for a variety of reasons (cf. BANNING 1986: 35). This makes readings like "Iron IC-IIA(1000-721 B.C.)" actually meaningless and equivocal to GLUECK's "Early Iron I-II" calls which do never indicate more than that he found some pottery which was produced sometimes between ca. 1300 B.C. and 400 B.C. (see below).

ZWICKEL's argumentation becomes ridiculous when he tries to refute BENNETT's results from her excavations with GLUECK's survey results from 1934. According to the stratigraphic evidence, Buseirah was not founded before the end of the eighth century, and probably somewhat later (HART 1986: 57 with fn. 1). According to the same evidence, the pottery called "Edomite" by GLUECK and dated by him, on the basis of unjustified inferences from Biblical history, to the thirteenth through eighth centuries B.C., has to be dated to the eighth/seventh through sixth/fifth centuries B.C. (HART 1986: 54; 57; HART-KNAUF 1986: 10). If ZWICKEL would have read GLUECK's description of the "Early Iron Age" pottery more carefully (GLUECK 1935: 97), he may have figured out that GLUECK did not find any other "Early Iron I-II" pottery at Buseirah than that which is called "Edomite" today, and dated to the eighth/seventh through sixth/fifth centuries B.C. As far as southern Jordanian Iron Age pottery and the validity of GLUECK's statements about it are concerned, B. MACDONALD is surely no authority, who has not published a single sherd up to now. In the article quoted by ZWICKEL (p. 31 fn. 12: MACDONALD 1983), MACDONALD simply records the field readings of J. SAUER, who is no authority in the field of Southern Jordanian pottery either, and who's pottery reading categories ("Iron IC - IIA (1000-721 BC ": MACDONALD 1983: 19) do not make sense to the present writer (721 B.C. is not a meaningful date in the history of southern Jordan, nor is there any logical connection between political events - traditional historical year-dates - and the production and distribution of pottery types; cf. LENZEN (fc. ). What has to be said about GLUECK's pottery dating terminology, has been said already by M. WEIPPERT (1979: 28-30).

The point still stands: there were no or nearly no permanent settlements on the Edomite plateau prior to the end of the eighth century B.C. (HART 1986:



54; 58). From the end of the eighth to the seventh century B.C., the Assyrian and Neobabylonian inscriptions provide a list of kings of Edom none of which can be identified with a ruler from Gen 36,31-39 (WEIPPERT 1982: 295). Therefore, the Edomite "king list" Gen 36,31-39 cannot derive from any period prior to the middle of the sixth century B.C. It is the period from ca. 550 to ca. 450, when both the names of the list and the structure of their arrangement make sense.

As far as ZWICKEL's identification of Rehoboth ha-Nahar with Rās er-Riḥāb is concerned (BN 29, 32-34), the textual evidence (from Gen 36,31-39) requires a site that was occupied, or at least frequented, in the sixth/fifth centuries B.C. The archaeological evidence as it is presently available is inconclusive. MACDONALD 1938: 26 does not mention any Iron II C/ Edomite ware; the present writer does not know, however, what MACDONALD means by "Iron I/II". This category may well hide some Iron IIC coarse ware.

Philologically, ZWICKEL knows the weak point of his identification, but tries to evade it high-handedly (BN 29, 32 with fn. 15) in order to prove his own point. Wādī l-Ḥasā, the only "nahar" Rās er-Riḥāb can be referred to, is, like Wādī Mūjib, not a *nahar*, but a *naḥal*, especially seen from above. *Nahar* signifies the presence of running water. Since Rehoboths and Riḥabs are fairly omnipresent in ancient as well as in modern Palestine, Jordan, and Syria, toponymy is no viable argument for the equation.

The only wadi system in the territory of Edom that may have been a nahar in antiquity, is the system of Wādī l-Ghuweir that cuts the Edomite plateau into two. Even today, it is not completely without water in summer. The flow of water would have been considerably higher when the Edomite plateau and its slopes to the west were more densely wooded than they are today. This was probably the case in the Iron Age. From the survey of the slopes of the Moabite plateau comes evidence for a movement of settlements from the slopes, where they were centered around springs, up to the plateau, where cistern water had to be used, after the end of the Iron Age. This indicates that the springs probably had dried out between the sixth/fifth centuries B.C. and the first centuries A.D. (WORSCHKECH-KNAUF 1986: 75).

There are two possible identifications of "Rehoboth ha-Nahar". First, the name may not signify a place at all, but a region. In this case, it may refer to the plain on the Edomite plateau which is the catchment area of the Wadi

l-Ghuweir wadi system, and divides el Jibāl, northern Edom, from esh-Sharā, southern Edom; or, it signifies a settlement situated somewhere within this system. In this case, Khirbet el-Jāriyeh, one of the larger Iron Age copper smelting sites within this region, would be a candidate. Human presence is attested at Khirbet el-Jāriyeh until ca. 400 B.C. (KNAUF-LENZEN *loc. cit.*). Its topographical situation, lying within a wadi bench on a relatively broad terrace, enclosed by mountains on all sides with relatively narrow approaches through the wadi (GLUECK 1935: 23), would suit the needs of the ancient name as well.

Considering these two choices, this author still prefers to classify "Rehoboth ha-Nahar" as unlocalized. After what has been said, the demands of the historian are met as honestly as possible. It seems that it is only the Biblical map maker who, being confronted with the request to fill maps with names and to distribute as many Biblical names on his maps as he could, may be unhappy about this conclusion.

## References

- BANNING, E.B., (1986) Peasants, Pastoralists and Pax Romana: Mutualism in the Southern Highlands of Jordan. BASOR 261: 25-50.
- GLUECK, N., (1935) Explorations in Eastern Palestine II. AASOR XV. New Haven: American Schools of Oriental Research.
- HART, S., (1986) Some Preliminary Thoughts on Settlement in Southern Jordan. Levant XVIII: 51-58.
- and KNAUF, E.A., (1986) Wadi Feinan Iron Age Pottery. Newsletter of the Institute of Archaeology and Anthropology, Yarmouk University, 1986/1: 9-10.
- HÖGEMANN, P., (1985) Alexander der Große und Arabien. Zetemata 82. München: C.H. Beck.
- KNAUF, E.A., (1983) Supplementa Ismaelitica, 4. Ijobs Heimat. BN 22: 25-29.
- (1985) Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. ADPV. Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission.
- (1985) Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31-39. ZAW 97: 245-253.
- and LENZEN, C.J., (fc.) Edomite Copper Industry. In A. HADIDI ed., Studies in the History and Archaeology of Jordan III. Amman: Department of Antiquities.
- LENZEN, C.F., (fc.) Food Processing and its Pottery. Two Case Studies from Northern Jordan. ZDPV.
- MACDONALD, B., (1983) The Late Bronze and Iron Age Sites of the Wadi el Ḥasā Survey 1979. Pp. 18-28 in J.F.A. SAWYER and D.J.A. CLINES ed., Midian, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia. Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Ser. 24. Sheffield; JSOT Press.
- WEIPPERT, M., (1979) The Israelite 'Conquest' and the Evidence from Transjordan. Pp. 15-34 in F.M. CROSS ed., Symposia Celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975), I. Cambridge MA: American Schools of Oriental Research.
- (1982) Edom und Israel. TRE IX: 291-299.
- WORSCHER, U., and KNAUF, E.A., (1986) Dimon und Horonaim. BN 31: 70-95.
- ZWICKEL, W., (1985) Rehobot-Nahar. BN 29: 28-34.

Drei Gewichte aus Beth Shean und Nir Dawid

Siegward Kunath - Wuppertal

Die drei hier vorgestellten Gewichte sind Oberflächenfunde. Auf ihre Funktion als Gewichtssteine verweist ihre Form und Schwere<sup>1</sup>.

1. Gewicht aus Beth-Shean (Abb. 1)

Beschreibung:

Geformter Haematitstein, Getreidekornförmig mit Grundfläche. Länge 47mm, Breite 29mm, Höhe 26mm; 89gr schwer.

Durch Verwitterung oder Feuer (?) ist die gewöhnlich glänzend poliert erscheinende Oberfläche heute stumpf; an einer Seite ist die Form durch geringe Abplatzungen leicht beschädigt.

Das Gewicht wurde am nordwestlichen Hang des Tell el Höşn / Beth-Shean unterhalb des byzantinischen Stadttores gefunden. Seine Form, die ein Getreidekorn symbolisiert, weist auf mesopotanischen Einfluß bzw. mesopotanische Herkunft hin<sup>2</sup>.

Das Gewicht unterscheidet sich von den in der israelitischen Periode üblichen Gewichten in der Form, (diese sind runde, einseitig abgeplattete Steine),

- 
- 1 Zur Problematik, die exakte Gewichtseinheit zu benennen, vgl. den Artikel "Gewichte" in: Der kleine Pauly, Bd. 2, Sp. 791ff.: "Weitgehendes Fehlen verlässlicher Nachrichten, die geringe Zahl der allein verwertbar gezeichneten, datierten, unbeschädigten G(ewichts)-Stücke ... erlauben keine sicheren Schlüsse" (Sp. 791). Vgl. auch H. WEIPPERT, Gewicht, in: Biblisches Reallexikon, 2. neugestaltete Aufl., Tübingen, 1977, S. 93f.
  - 2 S. QEDAR, Gewichte aus drei Jahrtausenden, 1979, S. 11, (Einführung und Fundbeschreibung in einem Auktionskatalog). Wenn von der dort aufgestellten Gewichtstabelle ausgegangen werden darf, so handelt es sich um ein 10 Sheqel-Gewicht. Zur mesopotamischen Herkunft der Form und zu den dort üblichen Gewichtssystemen vgl. den Artikel "Gewicht" im Reallexikon der Vorgeschichte, hrsg. von M. EBERT, 4. Band, 1. Hälfte, Berlin 1926; "E. Mesopotamien", von E. UNGER.

und Schwere (das biblische Gewichtssystem unterscheidet sich vom mesopotamischen; der israelitische Sheqel ist schwerer als der des Zweistromlandes)<sup>3</sup>.

Unter den Funden in den Ausgrabungsberichten von Beth Shean werden keine Gewichtssteine dieser Art erwähnt. Parallelen zur Form und Schwere finden sich z.B. bei den Ausgrabungen von Alalakh und Megiddo<sup>4</sup>.

In der Bibel werden Gewichte als "Steine" bezeichnet, so Mi 6,11 und Spr 16,11, die der Kaufmann zur Waage im Beutel mit sich führte.

Die Gestaltung der ursprünglich sicher unregelmäßig geformten Gewichte zu regulär geformten Steinen war ein wichtiger Schritt zur Normierung und gegen die so oft beklagten und angeprangerten "falschen Gewichte".

## 2. Gewicht aus dem Pardes von Nir Dawid (Abb. 2)

### Beschreibung:

Gerundeter Basaltstein; an der Basis und Oberfläche abgeplattet; Durchmesser 64/68mm, Höhe 55mm, 325gr schwer. Nach S. QEDAR entspricht dieses Gewicht einer byzantinischen Libra<sup>5</sup>.

Das Gewicht wurde in Pardes westlich des N. Ğamaċin im Bereich einer ehemals byzantinisch-früharabischen Siedlung gefunden<sup>6</sup>.

## 3. Gewicht vom Acker bei Nir Dawid (Abb. 3)

### Beschreibung:

Aus einem walzen- oder zigarrenförmigen Basaltstein, vielleicht einem alten Werkzeug, wurde ein kegelstumpfförmiges Stück herausgesägt. Durchmesser der

3 S.M. PAUL/W.G. DEVER, Ed., *Biblical Archaeology*, Jerusalem 1973, P. 176-180 Weights; vor allem P. 177.

4 Alalakh: L. WOOLLEY, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Archanah in the Hatay, 1937 - 1949*, Oxford 1955. Allerdings sind die gefundenen Gewichte nicht abgebildet und werden auch nur unvollständig im Residuary Catalogue beschrieben ("date-shaped Babylonian typ"; "date-shaped with truncated ends"; "dated-shaped with slightly flattened base"). Megiddo: R.S. LAMON/G.M. SHIPTON, *Megiddo I, Seasons of 1925 - 1934, Strata I - V*, Chicago 1939; cf. Pl. 104; cf. No. 14. G. LOUD, *Megiddo II, Seasons of 1935 - 1939*, Chicago 1948; cf. Pl. 168; cf. No. 9: Ein Haematit-Gewicht, 90,7gr schwer; dieses Gewicht kommt aus spätbronzezeitlichen Schichten.

5 S. QEDAR, a.a.O., S. 63.

6 Fundplatz 133 (223) bei N. TZORI, *Sēqer 'arki'olōgi b'cēmeq bet-sean = Archaeological Survey in the valley of Bethshean (1962) in: The Valley of Bethshean (hebr.)*, S. 185.

Basis 47/37mm und der Oberfläche 37/31mm; Höhe 45mm; 165gr schwer. Dieses Gewicht könnte ein Hinweis auf die Funktion des Steines sein: Es entspricht dem Gewicht 6 Unciae bzw. einer halben Libra.

Der Stein wurde auf dem Acker zwischen Tel zehārāh und Tel zehārōn aufgefunden, wo Keramikfunde auf byzantinische und früh-arabische Besiedlung hindeuten<sup>7</sup>.

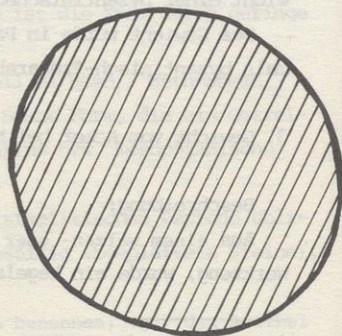
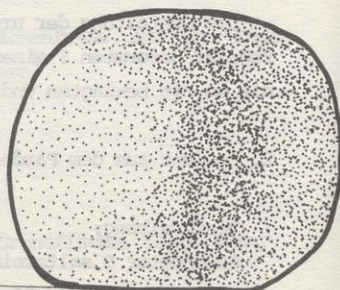
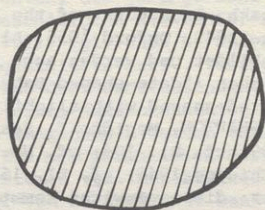
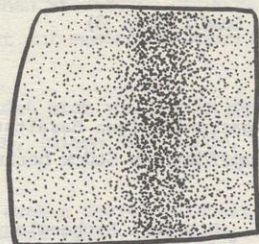
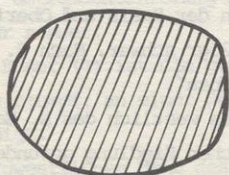
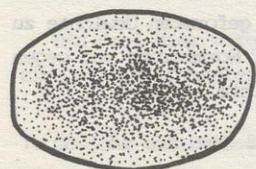


Abb. 1

Abb. 2

Abb. 3

7 Zu den beiden Ruinenhügeln, die ebenfalls in byzantinischer Zeit besiedelt waren, vgl. N. TZORI, a.a.O., Fundplatz Nr. 129 (219) und 130 (220), S. 184.

Ist auch Saul unter den Propheten ?

Ein Beitrag zu 1 Sam 19,18-24

Peter Mommer - Kirrhain-Schönbach

Hartmut Aschermann zum 65. Geburtstag

Innerhalb der Erzählung vom Aufstieg Davids<sup>1</sup> nimmt die Überlieferung von Sauls Begegnung mit den Propheten in 1 Sam 19,18-24 eine besondere Stellung ein. Sie wird allgemein als Nachtrag zu diesem vielleicht ersten planvoll gestalteten Geschichtswerk<sup>2</sup> Israels angesehen<sup>3</sup>. Der Grund dafür ist hauptsächlich in ihrem Inhalt zu suchen, der weithin als unhistorisch gilt<sup>4</sup> und Teilen der übrigen Überlieferung zu widersprechen scheint<sup>5</sup>. Von mangelnder Historizität wird auf fehlende Authentizität geschlossen. Dabei sollte der Erzählung mehr Gewicht beigemessen werden, als das gegenwärtig der Fall ist. Denn hier liegt die einzige Szene vor, in der die nach der sonstigen Überlieferung wichtigsten Gestalten der frühen Königszeit, Samuel, Saul und David gemeinsam auftreten. Allein dieser singuläre Tatbestand reicht aus, das Augenmerk noch einmal auf den Text zu lenken.

1 Sam 19,18-24 paßt sich genau in den vorgegebenen Zusammenhang ein. K. 19 erzählt nacheinander die Bewahrung Davids durch Jonathan und Michal, den Kin-

- 1 Der Umfang der Erzählung wird mit 1 Sam 16,13 - 2 Sam 5,10 zunächst richtig beschrieben sein. Die Datierung ist nicht unumstritten; dabei dürften diejenigen im Recht sein, die die frühe Königszeit als wahrscheinlich annehmen. Vgl. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, 1978, 130; F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, 1978, 130ff.
- 2 Vgl. R. RENDTORFF, Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids, in: Probleme Biblischer Theologie. FS v. RAD, 1971, 430.
- 3 Vgl. F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, ZBKAT 9, 1981, 131; J. MAUCLINE, 1 and 2 Samuel, New Century Bible, 1971, 26. Zu älteren Autoren vgl. die Übersicht bei O. THENIUS/M. LÖHR, Die Bücher Samuels, KEH 4, 1893<sup>3</sup>, XXXVIII - XXXIX.
- 4 So schon J. WELHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1927<sup>6</sup> = 1981, 265.

dern Sauls; nun wendet sich David an Samuel, der, genau wie Sauls Kinder, sich von diesem ab- und David zuwendet. Schon diese Stellung im literarischen Kontext deutet darauf hin, daß VV 18-24 nicht weit entfernt von der Intention der Aufstiegs Geschichte stehen<sup>6</sup>.

Die Erzählung selbst ist straff gebaut. Den Rahmen bilden die ersten drei Wörter von V 18 und 20,1a, in denen die Fluchtsituation geschildert wird. Danach hat David auch durch den Besuch in Rama nur kurze Zeit Ruhe. Es fällt auf, daß מלמט V 18 im DtrG fast ausschließlich im Zusammenhang der Aufstiegs Geschichte erwähnt wird<sup>7</sup>. Samuels Wohnort wird mit Rama richtig angegeben. Zuletzt wird er 16,13 dort erwähnt, davor 15,34. Nachdem David Bericht erstattet hat (der Inhalt wird nur pauschal angegeben), begeben sich beide nach נריה<sup>8</sup>. Dabei ist die Bedeutung des Wortes נריה unklar. Aus dem Zusammenhang läßt sich aber erschließen, daß mit נריה vermutlich die Behausung der Propheten gemeint ist<sup>9</sup>, bedenkt man vor allem die Kombination בנריה ברמח. Nachdem Saul davon erfährt, sendet er dreimal nacheinander Boten, die aber jedesmal der Gottesgeist überfällt, als sie der Gruppe der ekstatischen Nabis ansichtig werden<sup>10</sup>. Das dreimalige Senden der Boten kann dabei als traditionelles Erzählelement angesehen werden<sup>11</sup>.

- 5 Nach dem Bild, das sonst von Samuel gezeichnet wird, gehört er nicht zu den Gruppenpropheten! Auch wird die Erzählung durch 15,35 an dieser Stelle auf den ersten Blick unmöglich gemacht.
- 6 Die Absicht der Aufstiegs Geschichte dürfte es sein, den Übergang der Herrschaft von Saul auf David zu legitimieren; vgl. SMEND, Entstehung, 130, u.v.a.
- 7 So zuletzt Ri 3,28, dann 14 mal (!) in der Aufstiegs Geschichte, danach erst wieder 1 Kön 18,40. Gelegentlich steht מלמט dabei zusammen mit ברך, vgl. 19,12; 20,1; 22,20.
- 8 Textkritisch in נריה zu ändern, liegt bei der nicht völlig geklärten Bedeutung kein Grund vor.
- 9 So K. BUDDE, Die Bücher Samuel, KHC VIII, 1902, 139; H.P. SMITH, The Books of Samuel, ICC, 1899 = 1969, 181, u.a. Als Lokalität in oder bei Rama interpretieren es W. NOWACK, Richter, Ruth und Bücher Samuelis, HK I,4, 1902, 101; MAUHLIN, 143, u.a. Nicht uninteressant ist der Hinweis auf die Assonanz zu נבליה, vgl. A. KLOSTERMANN, Die Bücher Samuelis und der Könige, KK 3, 1887, 82.
- 10 לוהקן findet sich im AT nur hier. Die Bedeutung "Ältester" - KBL, 475, dürfte im Zusammenhang kaum zutreffend sein. Wahrscheinlicher ist eine Verschreibung von (ת) קדול (ת). Geändert werden muß in jedem Fall וירא in ויראן.
- 11 So auch J.H. GRØNBAEK, Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam 15 - 2 Sam 5), AThD 10, 1971, 117; G. MACHOLZ, Untersuchungen zur Geschichte der Samuel-Überlieferungen, Diss. Heidelberg, 1966, 198, A. 4; H. GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, SAT 2,1, 1921<sup>2</sup>, 82. Der Vergleich mit 2 Kön 1 weist in dieselbe Richtung. Rückschlüsse auf die Entstehungszeit von 19,18-24 lassen sich wegen der offensichtlichen Differenzen nicht ziehen.



Bei der Prophetengruppe befindet sich Samuel. Der Ausdruck עמד נצב עלהם ist umständlich. Soll hier Samuel von den Propheten doch ein Stück weit abgerückt werden? עמד hätte zur Beschreibung ausgereicht. על + נצב zeigt Samuel als Vorsteher dieser Gruppe, so wie in 22,19 (Aufstiegserzählung!) Doeg als Aufseher über die Hirten genannt wird. נצב, ptz nif, als Berufsbezeichnung findet sich nur an diesen beiden Stellen im AT!

Nach den gescheiterten Versuchen macht sich Saul selbst auf den Weg. Obwohl er das Ziel kennt, legt er eine Zwischenstation ein, um sich zu erkundigen. Die Ortsangabe V 22 ist in der vorliegenden Form schwierig, aber nicht unsinnig. וצלו ist eher als Eigenname beizubehalten. Daß die Ortslage heute (schon z.Zt. von LXX?) nicht mehr zu identifizieren ist, ist noch kein Grund zu textkritischer Änderung. Auch die ungewöhnliche Form בַּר הַגְּדֹלֹת läßt sich als lectio difficilior halten<sup>12</sup>. Diese Unterbrechung der Reise Sauls, der sein Ziel genau kennt (vgl. V 19), hat retardierende Funktion. Die Spannung wird so gegen das nun rasch folgende Ende hin gesteigert. וְעַל mit nachfolgendem אֵל als Richtungsangabe V 23 ist schwierig, aber durchaus möglich<sup>13</sup>.

Saul gerät schon auf dem Weg in Ekstase. Das wiederholte וְעַל dürfte sich auf die Propheten, nicht aber auf die Boten, beziehen, vgl. V 20. In Rama angekommen, zieht er seine Kleider aus und liegt einen Tag und eine Nacht lang nackt vor Samuel; die Propheten werden ebenso wie David, der nur in den Rahmenversen und W 19.22 kurz genannt wird, nicht mehr erwähnt. Saul sieht sie nicht einmal. So spielt sich das Geschehen allein zwischen Samuel und Saul ab, ähnlich der übrigen Samuel-Saul Überlieferung. Wegen dieser Begebenheit, so der Kommentar des Erzählers, ist das Sprichwort aufgekommen: "Ist auch Saul unter den Propheten?"

Dieser Abschluß läßt die Frage nach literarischen oder überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen aufkommen. Denn das Sprichwort wird noch einmal, nämlich 9,1-10,16 erklärt, allerdings in einem anderen Zusammenhang und wesentlich ausführlicher.

Die weitestgehende Folgerung daraus und aus (vermeintlichen) Unebenheiten

---

12 Zum Adjektiv mit Artikel bei indeterminierten Substantiven vgl. GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik, § 126 wx. Der Zusammenhang von "Zisterne" und "Tenne" (so nach Änderung) macht eine direkte Übersetzung schwierig. Tennen liegen in der Regel auf einem Hügel. Eine Zisterne neben einer Tenne anzulegen, ist wenig sinnvoll und auch wenig bekannt.

13 Vgl. H.J. STOEBE, Das erste Buch Samuel, KAT VIII,1, 1973, 366. S.a. 10,10 in exakt demselben Zusammenhang wie 19,23! (Saul macht sich auf den Weg, an dessen Ziel er die Propheten treffen soll.).

hat L. SCHMIDT gezogen. Er führt, nach Ausscheiden von Samuel, beide Erzählungen auf eine mündliche, sehr einfache Vorstufe zurück<sup>14</sup>. Samuel ist für ihn durch die falsche Interpretation von רמון in der vermuteten Vorlage (aber in 10,5 בַּרְמון!) in den Text eingefügt worden, womit gleichzeitig eine theologische Bewertung verbunden worden sei, die dem ursprünglichen Text fehle. Reicht aber allein die Nennung Samuels an einigen Stellen aus, um einen vermeintlich profanen Text theologisch anzureichern? L. SCHMIDT's Analyse beruht m.E. neben einer Überinterpretation von רמון/רמון (und seiner Kombination mit נורית) auf der falschen Beurteilung der Propheten W 18-24.

Gegen SCHMIDT ist aber die Vorstufe zu 19,18-24 nicht in einer einfachen Erzählung von der Begegnung Sauls mit den Propheten zu suchen, sondern allein in 9,1-10,16<sup>15</sup>. Ein Vergleich der straffen, deutlich zielgerichteten Erzählung W 18-24 mit 9,1-10,16 zeigt deutlich die Abhängigkeit, aber auch die unterschiedlichen Akzente. Auszugehen ist in beiden Fällen von dem isoliert zu betrachtenden Sprichwort, da dies der Grundbestand für die Bildung zumindest der älteren Erzählung sein dürfte. Für sich betrachtet verleiht es der Verwunderung des Volkes Ausdruck, daß Saul sich offensichtlich wenigstens zeitweise wie die Gruppenpropheten verhält. Die Einkleidung in eine Frage zeigt, daß das nicht zum König paßt<sup>16</sup>.

Gemeinsam sind K. 10 und 19 die handelnden Personen: Samuel, Saul und die Propheten<sup>17</sup>. Die Haltung zu diesen letzteren ist zunächst einmal neutral, sieht man vom Sprichwort ab. In beiden Szenen sind sie Werkzeuge Gottes, indem sie als Vermittler des Gottesgeistes einmal Saul ein positives Zeichen geben, ein anderes Mal aber David vor ihm schützen.

Ebenso ist Samuels Haltung zu ihnen als neutral zu bezeichnen. Er ist 9,1-

---

14 Vgl. L. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, WMANT 38, 1970, 103ff.

15 Daß diese Erzählung überlieferungsgeschichtlich gewachsen ist, soll damit nicht bestritten werden.

16 Das Sprichwort wird erst aufgekomen sein, nachdem Saul König und allgemein bekannt geworden war. Das es ursprünglich mit seiner Krankheit zusammenhängt, ist möglich, für unsere Fragestellung nach dem Werden von 19,18-24 aber unerheblich; vgl. L. SCHMIDT, Erfolg, 118.

17 David tritt in K. 19 merkwürdig zurück. Er gibt eigentlich nur den Anlaß dafür, daß Saul und Samuel zusammentreffen. Ihn deshalb als sekundär anzusehen, wie MACHOLZ, Samuel, 199, das tut, verbietet der literarische Zusammenhang des 19. Kapitels. Auch wäre Sauls Gang nach Rama völlig unmotiviert.

10,16 deutlich von ihnen getrennt, gehört nicht zu ihrer Gruppe. Das scheint in K. 19 anders zu sein<sup>18</sup>. Dennoch: V 24 nennt Samuel allein; die Propheten spielen keine Rolle. Saul gebärdet sich allein vor ihm in nicht gezielter Weise. Samuel lebt anscheinend nicht bei den Propheten, vgl. V 18a - 18b. Und auch V 20 läßt Samuel merkwürdig isoliert dastehen. Mit einer komplizierten Wendung wird er von den Propheten abgerückt; nur von ihnen wird gesagt, daß sie in Verzückung sind. Samuel dagegen steht souverän über ihnen<sup>19</sup>. Steht dahinter die negative Einschätzung der Propheten, wie sie auch im Sprichwort deutlich wird?

Gerade die Aufnahme des Sprichworts bildet den einzigen grundlegenden Unterschied - abgesehen von den durch den Kontext bedingten Differenzen - zwischen beiden Erzählungen. Zwar hat es auch in 10,11 noch erkennbar negative Bedeutung, jedoch wird diese dort durch den erzählerischen Zusammenhang abgeschwächt, wenn nicht gar ins Positive gekehrt. Die Propheten sind dort Zeichen Gottes, durch welches das Königtum Sauls ausdrücklich bestätigt wird. Das Zusammentreffen mit ihnen ist die Besiegelung des durch Samuel vorher vollzogenen Aktes. Die Fragen der Umstehenden drücken weniger Spott aus als vielmehr Verwunderung<sup>20</sup>.

Ganz anders dagegen in 19,18-24. Nach dem mißlungenen, das entscheidende Ende vorbereitenden Aussenden der Boten begibt sich Saul (!) zu den Propheten. Und das Ergebnis ist beschämend. Der König liegt einen Tag und eine Nacht nackt vor seinem einstigen Förderer Samuel (nicht etwa vor den Propheten)<sup>21</sup>. Das Sprichwort bekommt in diesem völlig anderen Zusammenhang einen ganz anderen Sinn! Es ist nun, der saulfreundlichen Erzählung 9,1-10,16 entkleidet, in seiner ursprünglichen Bedeutung freigelegt, wenn nicht gar verschärft.

18 Gerade diese Tatsache ist für L. SCHMIDT, Erfolg, 104 Anlaß, Samuel als sekundär anzusehen; unterschiedliche Beurteilung Samuels auch bei GRESSMANN, Kom., 83.

19 Diese Einschätzung vertreten u.a. GRESSMANN, Kom., 82, A. JEPSEN, Nabi, 1934, 102. Samuel steht nach ihm "hoch über den Nabis". Auf eine gewisse Spannung weist auch A. SCHULZ, Die Bücher Samuel I, 1919, 300, hin. Die Stellung Samuels V 20 nach den Propheten deutet nicht auf redaktionelle Bearbeitung hin, sondern auf die Unterschiedenheit von den Propheten. Ein Ausscheiden Samuels ist wegen der ständig wechselnden Reihenfolge, in der Samuel mit anderen Personen genannt wird, nur schwer möglich. Anders L. SCHMIDT, Erfolg, 105.

20 So etwa H.-J. ZOBEL, Die Anfänge des Prophetentums im AT, in: Von Bileam bis Jesaja, 43, u.a.

21 Zur Einschätzung der Nacktheit im AT vgl. Gen 9,20ff; 2 Sam 6; evtl. auch Thr 1,8; 4,21.

So weisen Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zurück auf 1 Sam 9,1-10,16. Erst auf dem Hintergrund dieser Erzählung wird die Aussage von 19,18-24 deutlich<sup>22</sup>. Der Königsmacher (und damit Jahwe) wendet sich, unter Zuhilfenahme derselben Zeichen wie bei der Salbung, nun vom König ab. 19,18-24 kehren 9,1-10,16 um! Die Erzählung gehört damit am ehesten in den Kreis der Verwerfungsgeschichten<sup>23</sup>. Aber anders als diese<sup>24</sup> haben W 18-24 eine literarische Vorlage in einer der ältesten Saulerzählungen<sup>25</sup>. Dieselben Personen, dieselbe Abfolge der Ereignisse (bis auf die kontextbedingten) sowie das abschließende Sprichwort sind dafür deutliche Belege.

Dennoch liegt hier keine Verwerfungsgeschichte im eigentlichen Sinn vor. Denn anders als dort fehlt hier das explizite Motiv für die Verwerfung, nämlich ein Vergehen Sauls gegen Jahwes Gebot. Das Motiv wird hier implizit durch den Kontext gegeben. Saul ist auf der Suche nach David, um ihn zu töten. Und gerade bei dieser Suche kommt es zum Konflikt zwischen Saul und Samuel. Dieser wendet sich, anders als in den Verwerfungsgeschichten, nicht nur von Saul ab, sondern damit gleichzeitig David zu. Eine solche Zuwendung Samuels zu David findet sich sonst nur noch 1 Sam 16,1-13 (und wird 28,17 aufgenommen). Die Urteile über diese, die Aufstiegs- einleitende Erzählung gehen weit auseinander<sup>26</sup>. Einig ist man sich einzig darin, daß mit 16,1-13 ein Gegenstück zu 9,1-10,16 geschaffen werden sollte<sup>27</sup>. Beide Erzählungen haben

- 
- 22 Dabei gehen die Gemeinsamkeiten bis in Einzelheiten, vgl. etwa den "Richtungsakkusativ" 10,10 und 19,23!
- 23 Die Erzählung einer bestimmten Gattung zuzuordnen (so etwa STOLZ, Kom., 131: "Prophetensage" oder JEPSEN, Nabi, 121: "Nabilegende") will durch die feste Einbindung in den Kontext und das Zurücktreten der  $\text{יָהוָה}$  nicht recht gelingen.
- 24 1 Sam 13,7b-15; 15; mit derselben Intention auch 28.
- 25 Daß die in 9,1-10,16 erwähnten anderen beiden Zeichen nicht aufgenommen werden, liegt daran, daß auch dort nur die Erfüllung dieses dritten Zeichens geschildert wird, was wiederum mit der Entstehung dieser Erzählung zusammenhängen wird.
- 26 Für nachträglich in den Zusammenhang eingefügt halten sie BUDE, Kom., 139 ("Midraschquelle"), MAUCHLINE, Kom., 26, CRÜSEMANN, Widerstand, 129f, K.-H. HECKE, Juda und Israel, fzb 52, 1985, 194, u.a. Für an dieser Stelle ursprünglich (was nicht heißt historisch) wird die Erzählung von H.-U. NÜBEL, Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung, 1959, 122 (mit geringer Überarbeitung), GRÖNBAEK, Geschichte, 118, KLOSTERMANN, Kom., 82, A. WEISER, Die Legitimation des Königs David, VT 16 (1966) 326f u.a. gehalten.
- 27 Auf Einzelheiten der Probleme um 16,1-13 (doppelte Salbung, vgl. 2 Sam 2; 5; Nichterwähnung von 16,1-13 im folgenden) kann hier nicht eingegangen werden. Die Probleme wären aber gelöst, wenn die Funktion von 16,1-13 und

nicht nur in etwa dieselbe Struktur, sondern leben auch vom gleichen Kolorit. Beiden Männern geschieht, während sie sich um das Vieh ihres Vaters kümmern, im Zusammenhang einer Opfermahlzeit auf Jahwes Geheiß hin das Wunderbare, Un- erwartete. Wie dem Königtum Sauls die heimliche (!) Salbung durch Samuel vor- ausgeht (erst in 11 macht ihn das Volk zum König, vgl. parallel 2 Sam 2; 5!), so sollte auch das Königtum Davids durch solche göttliche Salbung legitimiert werden.

Und dennoch fehlt 16,1-13 ein wesentliches Element, nämlich die Bestäti- gung der Salbung durch die nachfolgenden Zeichen. 9,1-10,16 kündigt Samuel drei Zeichen an, durch die Saul gewiß werden soll. Das Eintreten der ersten beiden wird 10,9 summarisch berichtet, lediglich die Prophetenbegegnung wird ausführlich aufgenommen<sup>28</sup>. Der Schluß liegt nahe, daß auch 16,1-13 eine sol- che Fortsetzung - jetzt prodauidisch - gehabt hat. Diese Fortsetzung liegt dann in 19,18-24 vor<sup>29</sup>.

Allein in diesen beiden Erzählungen treten David und Samuel gemeinsam auf. Beidemale steht Samuel positiv zu David. Und beide Szenen weisen - komplemen- tär - auf 9,1-10,16, einer vermutlich sehr frühen, benjaminitischen Kreisen entstammenden Legitimationserzählung Sauls<sup>30</sup>. Dies müßte ausreichen, in bei- den Erzählungen denselben Autor anzunehmen. Dabei bieten 16,1-13; 19,18-24 keine sprachlichen Besonderheiten, wie sie etwa die dtr. Redaktion auszeich- nen.

Lediglich 19,18-24 läßt im Rahmen und an einigen wenigen Stellen (s.o., WV 22.23) die Vermutung zu, daß hier der Verfasser der Aufstiegs Geschichte selbst am Werk war.

---

19,18-24 allein in der Umkehrung von 9,1-10,16 läge. So für 16,1-13 MACHOLZ, Samuel, 196, KLOSTERMANN, Kom., 82, WELLHAUSEN, Prolegomena, 266, STOLZ, Kom., 106, F. MILDENBERGER, Die vordeuteronomistische Saul - Da- vidüberlieferung, 1962, 21.

28 Daß 10,10-13 ursprünglich nicht zur Salbungsgeschichte gehört haben, ist bei dem summarischen Charakter von 10,9 durchaus wahrscheinlich; vgl. L. SCHMIDT, Erfolg, 112ff. Allerdings wird man die Ergänzung nicht zu spät ansetzen dürfen. Die positive Einbindung des Sprichworts weist zu Saul freundlich gesinnten Kreisen und ist längstens bis zum Tod Ischboschets 2 Sam 4 denkbar. Die Notwendigkeit der positiven Erklärung des Sprich- worts wird der Grund für die Erweiterung gewesen sein.

29 Der Zusammenhang von 16,1-13 und 19,18-24 ist oft gesehen worden, vgl. NÜBEL, Aufstieg, 32, STOEBE, Kom., 368, KLOSTERMANN, Kom., 26, um nur einige zu nennen.

30 Vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1967<sup>3</sup>, 54, u.v.a.

Die beiden konstitutiven Elemente von 9,1-10,16 aufnehmend (Salbung und Bestätigung), versucht er, den Übergang der Herrschaft von Saul auf David auf Kosten des ersteren zu legitimieren. Daß der Verfasser dazu seine Vorlage auseinanderreißt, hat kompositorische Gründe. Mit dem Einsetzen des zweiten Teils der Erzählung in K. 19 konnte er sein Anliegen durch die Reihung Jonathan - Michal - Samuel noch deutlicher zur Sprache bringen. Die Fluchtsituation ermöglicht es, David, Saul, Samuel und die Propheten in eine Beziehung zu setzen, die nicht gezwungen wirkt. Die Trennung der Vorlage war nicht sonderlich schwer. Auch 10,10 setzt nach der summarischen Angabe 10,9 neu ein. So wird Samuel jetzt in 16,13 nach Rama zurückbeordert, wo David ihn 19,18 antrifft. Rama als Wohnort Samuels war bestens bekannt. Schwieriger war der Einbau der Prophetenbegegnung in den Zusammenhang der Flucht. Aber die Tatsache, daß dies meisterhaft gelungen ist, ist ein deutliches Indiz dafür, daß wir es in 19,18-24 mit dem Verfasser der Aufstiegserzählung selbst zu tun haben, der hier nicht einfach Überliefertes sammelt und umgestaltet, sondern allein auf der Vorlage von 9,1-10,16 selbst literarisch tätig war<sup>31</sup>. Denn gleich, welche Person man literar- oder überlieferungskritisch auszuschneiden versucht, es bleibt stets ein Torso, der dann nur mit Mühe auf eine noch einfachere Grunderzählung zurückgeführt werden muß.

Für eine frühe Abfassungszeit spricht neben den deutlichen Bezügen auf eine sehr alte Vorlage schließlich der Inhalt selbst. Denn in 19,18-24 geht es nicht um eine grundsätzliche Königskritik, wie sie bei Dtr laut wird<sup>32</sup>, auch sind keine (proto-)messianischen Akzente auszumachen, sondern es geht allein um die Disqualifikation Sauls bei gleichzeitiger Aufwertung Davids. Spätestens mit dem Ende des letzten Sauliden, der einen Anspruch auf die Herrschaft hätte anmelden können (dies wäre vermutlich der Enkel Sauls an Davids Hof, Meribaal/Mefiboschet), und bei gleichzeitiger Konsolidierung der Macht der Davididen

31 In diese Richtung votiert auch ZOBEL, Anfänge, 44 für 19,18-24. Ähnlich auch WEISER, Legitimation, 331, der eine selbständige Saultradition als Vorlage annimmt.

32 Vgl. 1 Sam 8; 12. Daß 16,1-13 und 19,18-24, wie der gesamten Aufstiegs-geschichte überhaupt, dtr. Terminologie fehlen, ist schon oft beobachtet worden, vgl. SMEND, Entstehung, 113; NÜBEL, Aufstieg, 123. So bleibt denn auch die Zuweisung zu (dem immer noch schwer zu identifizierenden) DtrP selbst bei T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, STAT 193, 1975, 102, A. 156, nur Vermutung.

(die Reichsteilung bildet für den Süden den terminus ante quem) ist dieser Konflikt kein Thema mehr, denn die Auseinandersetzungen zwischen Süd- und Nordreich haben andere Wurzeln. Dies mag ein letztes Indiz dafür sein, daß wir es hier mit dem Verfasser der Aufstiegsgeschichte selbst zu tun haben, der in der Umgebung des davidisch/salomonischen Hofes zu suchen ist, und dessen Interesse ganz seinen Herren galt<sup>33</sup>.

---

33 Diese "Frühdatierung" von 19,18-24 wird durch 15,35 nicht berührt, wie oft gegen eine frühe Ansetzung ins Feld geführt wird, vgl. etwa WELLHAUSEN, Prolegomena, 265f.  $\text{בָּרַח}$  15,35 meint vermutlich nicht einfach sinnliche Wahrnehmung. Nach den Besuchen Samuels in 13,7b-15 und 15 kann hier die Bedeutung  $\text{בָּרַח}$  = auf/besuchen (mit einem bestimmten Zweck), vgl. KBL, 862, wahrscheinlich gemacht werden; in dieser Bedeutung auch 2 Sam 13,5f (!) u.a. Zum selben Ergebnis kommt, wenn auch auf anderem Weg, STOEBE, Kom., 369.

Das Ende der sog. "Denkschrift" Jesajas\*

Henning Graf Reventlow - Bochum

Es gibt in der Geschichte der alttestamentlichen Exegese nicht selten Hypothesen, die durch alle Wechselfälle hindurch eine zähe Beharrungskraft beweisen, auch wenn die Voraussetzungen, die zu dem Aufkommen der betr. Hypothese geführt haben, längst nicht mehr gültig sind. Sie sind durch Gewohnheit so tief im Bewußtsein aller verwurzelt, daß sie auch bei sonst völlig unterschiedlichen Auffassungen als festes Sprachgut immer wieder verwandt werden. Ein besonders markantes Beispiel dafür ist die These von der sog. "Denkschrift" Jesajas.

Es ist schwer festzustellen, wann die These von der "Denkschrift" aufgekomen ist. Als Urheber des Stichwortes ist K. BUDE zu ermitteln, der es vor allem durch seine populäre Schrift "Jesaja's Erleben" (Gotha 1928) allgemein bekannt gemacht hat<sup>1</sup>. Dort finden wir auch die Begründung, weshalb BUDE sich mit der "Denkschrift" so eingehend beschäftigte und sie besonderer Beachtung wert hielt: "weil dieser Abschnitt ein Buch im Buche darstellt, eine Denkschrift, die der Prophet unter dem Eindruck tief in sein Leben und seine Wirksamkeit einschneidender Ereignisse und Erfahrungen ... niedersetzte; weil diese Schrift daher nicht, wie das übrige Buch und die Prophetenbücher im allgemeinen, nur Gottessprüche aneinanderreihet, unter völligem Zurücktreten der Person ihres Trägers, sondern uns des Propheten Ergehen und Erleben schildert,

\* Kurzreferat auf dem Kongreß der Internationalen Gesellschaft für das Studium des Alten Testaments, Jerusalem 1986.

1 Er verwendet den Begriff aber bereits 1919: Zwei Beobachtungen zum alten Eingang des Buches Jesaja: ZAW 38 (1919/20), S. 58; vgl. weiter ders., Über die Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft zu setzen sind: ZAW 41 (1923), S. 154-203, 165ff. Ältere Kommentare, wie A. DILLMANN, Der Prophet Jesaja. KeH 5. Leipzig 1898<sup>6</sup>, hg. R. KITTEL, S. 61ff., kennen zwar einen literarischen Block 7,1-9,6 oder, wie B. DUHM, Das Buch Jesaja. HK III,1. Göttingen 1922<sup>4</sup>, S. 11, vgl. 64, eine Sammlung 6,1-9,6, der nach DUHM sogar ein auf Jesaja selbst zurückgehendes Buch zugrunde liegen soll, aber das Stichwort "Denkschrift" verwenden sie nicht.



uns seine Persönlichkeit ... in geradezu dramatischer Entfaltung nahebringt ..."<sup>2</sup>. Die Vorliebe für diese Kapitel des Jesajabuches, die sich auch in der fast unübersehbaren Literatur zu ihnen widerspiegelt, aber auch speziell das Stichwort "Denkschrift" hängt also aufs engste mit der persönlichkeitsorientierten Prophetenauffassung der liberalen Exegese zu Anfang unseres Jahrhunderts und ihrem Interesse an zuverlässigen Nachrichten aus dem Leben der Propheten zusammen. Schon BUDE blieb das gänzlich andere Traditionsprinzip der Prophetenbücher, wie das Zitat zeigt, nicht verborgen<sup>3</sup>!

Auffällig ist, daß sich das Stichwort weit über diese Periode hinaus bis in die Gegenwart behauptet hat. Es begegnet in den Überschriften verschiedener Aufsätze zu den betr. Kapiteln, wie denen von T. LESCOU<sup>4</sup> und H.P. MÜLLER<sup>5</sup>; vor allem aber spielt es eine Rolle als Argumentationsbasis, als voraussetzbarer fester Ausgangspunkt in einer sich sonst in fast jeder Hinsicht auf total ungesicherten Boden bewegendem exegetischen Diskussion. Wie weit es dabei für weiterreichende Konstruktionen bestimmend sein kann, kann man beispielsweise an den verschiedenen Beiträgen sehen, die O.H. STECK zur Auslegung der Kapitel Jes 6-8 geliefert hat<sup>6</sup>, wo immer wieder mit der Denkschrift<sup>7</sup> argumentiert wird. Bemerkenswert ist, daß auch die neuerdings immer stärker redaktionskritische Sicht, die sich des Protojesajabuches und speziell des Abschnittes Jes 6,1-9,6 bemächtigt hat, nicht zum Verzicht auf die Verwendung des Schlagwortes geführt hat; so spricht selbst O. KAISER in der 5. Auflage seines Jesaja-Kommentars, in der er eine Spätdatierung sämtlicher Abschnitte

---

2 Jesaja's Erleben, S. V.

3 BUDE verstieg sich zu der These, eine "rigoristische Redaktion" habe im Zwölfprophetenbuch - und nicht nur dort - die meisten Hinweise auf die Person der Propheten getilgt: Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches: ZAW 39 (1921), S. 218-229 (zu Jesaja: S. 227ff.).

4 Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraemitischen Krieges: ZAW 85 (1973), S. 315-331.

5 Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1-VIII 18: VT.S 26 (1974), S. 25-54.

6 Bemerkungen zu Jesaja 6: BZ NF 16 (1972), S. 188-206 = ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. ThB 70. München 1982, S. 149-170; Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9: EvTh 33 (1973), S. 77-90 = ders., Wahrnehmungen, S. 171-186; Beiträge zum Vermächtnis von Jesaja 7,10-17 und 8,1-4: ThZ 29 (1973), S. 161-178 = Wahrnehmungen, S. 187-203.

7 Die neueste These von K. NIELSEN, Js 6:1-8:18<sup>x</sup> as Dramatic Writing: StTh 40 (1986), S. 1-16, geht wiederum von einer geplanten Komposition der Denkschrift und Jesaja selbst als Verfasser aus.

des Buches einschließlich dieses Komplexes vertritt, von der (allerdings nicht mehr jesajanischen) Denkschrift<sup>8</sup>.

In einem Kurzreferat kann es nicht darum gehen, in die komplizierten Einzelfragen des Komplexes Jes 6,1-9,6 einzusteigen<sup>9</sup>. Hier soll nur die Frage behandelt werden, ob es weiterhin vertretbar ist, das Stichwort "Denkschrift" für den Abschnitt Jes 6,1-9,6 zu verwenden. Sollten die Motive, die einst K. BUDDÉ zu seiner Einführung bewogen haben, nicht mehr stichhaltig sein, kann es auch nicht mehr verantwortet werden, den Begriff beizubehalten, ist er doch mit Assoziationen verbunden, die einer sachgemäßen Wertung der Überlieferung im Wege stehen.

Unbestritten ist, daß der Komplex 6,1-9,6 in der Redaktionsgeschichte des Buches einen besonderen Platz einnimmt. Die Beobachtungen zu den Weherufen 5,8-24; 10,1-4 und dem Kehrversgedicht 9,7-20; 5,25-30 sind alt<sup>10</sup>; sie deuten darauf hin, daß durch die Einfügung eines Überlieferungsblockes, der sie jetzt auseinanderreißt, ein ursprünglicher Zusammenhang unterbrochen wurde. Die Schlußfolgerung aus dieser Beobachtung reicht aber nicht weiter als zu dem Punkt, daß 6,1-9,6 vermutlich einmal eine redaktionelle Einheit gebildet haben; daß innerhalb dieser Einheit die Unterabschnitte auch hinsichtlich ihrer Herkunft oder im Sinne einer inhaltlichen Zusammengehörigkeit etwas miteinander zu tun haben, ist damit keineswegs gesagt. Der redaktionsgeschichtliche Befund im Protojesajabuch außerhalb von 6,1-9,6 spricht eher gegen eine solche Annahme, und er wird durch die Verhältnisse in 6,1-9,6 nicht widerlegt, sondern bestätigt.

BUDDÉs Auffassung lief grundsätzlich - auch wenn er nicht jeden einzelnen Vers für echt hielt - darauf hinaus, in 6,1-9,6 eine von Jesaja selbst stammende durchlaufende Quelle zu sehen, die, weil sie authentische Erlebnisse des Propheten wiedergibt, das biographische Interesse des modernen Auslegers

---

8 Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12 (ATD 17), Göttingen 1981<sup>5</sup>. Die Überschrift a.a.O., S. 117, spricht von der "sog. Denkschrift"; im Folgenden wird der Begriff dann ohne Einschränkung gebraucht (vgl. z.B. S. 119: "der Schöpfer der Denkschrift" - nach KAISER nicht mit Jesaja identisch).

9 Ein neuer redaktionskritisch orientierter Beitrag ist W. WERNER, Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie. Ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1-8,18: BZ NF 29 (1985), S. 1-30.

10 Wie immer die Einzelheiten zu beurteilen sind; dazu vgl. die neueren Kommentare.

in hervorragender Weise befriedigen kann. Für diese Einschätzung spielte der Ich-Stil, in dem Kap. 6 und Kap. 8 gehalten sind, eine wichtige Rolle. Mit der unbequemen Tatsache, daß Kap. 7 diesen Stil unterbricht, indem in 7,3 "zu Jesaja" steht und in 7,13 die Er-Form wiederkehrt, meinte BUDE schon 1885<sup>11</sup> mit einer Textänderung an beiden Stellen in die Ich-Form fertigzuwerden<sup>12</sup>. Ein weiterer Schritt ist die Ausdeutung von 8,11-16, insbesondere V. 16, aus dem BUDE herausliest, daß Jesaja den gesamten Zusammenhang von seiner Berufung an (und noch weiter bis 9,6) als Arkanüberlieferung für seine Jünger aufgezeichnet habe, da ihm ein weiteres öffentliches Wirken von Jahwe verboten worden sei - eben die "Denkschrift".

Entscheidendes an diesen Behauptungen ist nicht mehr haltbar. Zu der Annahme einer durchlaufenden autobiographischen Quelle ist zu sagen, daß diese durch die Er-Form in Kap. 7 ausgeschlossen ist. Entgegen der emphatischen Behauptung T. LESCOUS die Änderung in 7,3 in 'elai und in 7,13 in wa'omar (außerdem 7,10 in wa'osif) "sollte nicht mehr bestritten werden!"<sup>13</sup> muß gesagt werden, daß eine solche Bestreitung unabdingbar ist, denn die Änderung ist eine reine Konjektur und durch eben das bedingt, was sie stützen soll: die Annahme einer von Kap. 6-8 durchgehenden Ich-Quelle. Nach anderen<sup>14</sup> hat neuerdings wieder KAISER nachdrücklich auf den Fremdberichtcharakter des Kapitels hingewiesen<sup>15</sup>. Ohne seine radikale Spätansetzung mitmachen zu wollen und seine Folgerung, in 7,1-9 sei überhaupt der Kern der ganzen Sammlung zu sehen<sup>16</sup>, ist diese Beobachtung unwiderlegbar. Auf der anderen Seite wird gerade damit die sowohl von STECK<sup>17</sup> wie von KAISER<sup>18</sup> trotz ihrer sonstigen Meinungsunterschiede in dieser Blickrichtung übereinstimmend vertretene Auffassung unwahrscheinlich, Kap. 6 sei von vornherein im Blick auf das Folgende hin entworfen<sup>19</sup>. Bei diesem Urteil spielen auch inhaltliche Erwägungen mit, vor allem im Hinblick auf die Verstockungsbotschaft in 6,9-11, gegenüber der

11 Über das siebente Kapitel des Buches Jesaja: Etudes dédiées à Mr. le Dr. Leemans, Leiden 1885, S. 121-126, 125.

12 Unabhängig von ihm auch B. DUHM, Das Buch Jesaja. 1892<sup>1</sup>, z.d.St.

13 A.a.O. (o.Anm. 4), S. 315.

14 Bes. O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1964<sup>3</sup>, S. 417; vgl. auch H. WILDBERGER, Jesaja. BK X/1. Neukirchen 1972, S. 269f.

15 A.a.O. (o. Anm. 8), S. 117f., vgl. 137. Zustimmend dazu auch WERNER, a. a.O. (o. Anm. 9), S. 2 u.8.

16 A.a.O., S. 118. Zustimmend auch WERNER, a.a.O. (o. Anm. 9), S. 29.

17 Bemerkungen (o. Anm. 6), S. 199/161ff.

18 A.a.O. (o. Anm. 8), S. 118f.

19 KAISER, a.a.O., muß wegen der Stilform von Kap. 7 dabei vorwiegend an Kap. 8 denken. - Kritisch gegen STECK auch WERNER, a.a.O. (o. Anm. 9), S. 26f.

jedoch die rationalistischen Abschwächungsversuche, wie sie bis in jüngste Zeit hinein fortgehen, kaum das Richtige treffen dürften. Richtiger wird man 6,1-11 als ein ursprünglich unabhängiges Stück ansehen müssen, das erst redaktionell mit den andersartigen Stücken in Kap. 7 und 8 zusammengestellt wurde und auch hinsichtlich seiner Herkunft (die Gründe gegen Herleitung von Jesaja erscheinen mir nicht zwingend) von ihnen verschieden ist.

Schließlich sind auch die Schlußfolgerungen aus 8,16, die BUDE unmittelbar zu dem Stichwort "Denkschrift" bewegten, nach heutigen methodischen Grundsätzen unhaltbar. Dabei soll es hier weniger um die Abgrenzung des Stückes gehen (BUDE nahm V. 11-16 zusammen<sup>20</sup>, während wohl richtiger V. 16-18 als Einheit zu sehen sind<sup>21</sup>, als um ein angemessenes Verständnis der Kernaussage in V. 16 selbst. Mit einem gewagten Analogieschluß aus der Deutung dieses Verses kommt BUDE zu seiner "Denkschrift"-Hypothese<sup>22</sup>: in 8,11-16 handele es sich um einen Gottesspruch, der nur für den engen Jüngerkreis Jesajas bestimmt sei. "Das aber weist uns den Weg rückwärts"<sup>23</sup>: daraufhin habe Jesaja auch seine Berufungsvision und den Bericht über seine Begegnungen mit dem König Ahas für den engeren Jüngerkreis aufgeschrieben. Dieser Vorgang beschließt die erste Wirkungsperiode des Propheten. Neuere Ausleger<sup>24</sup> beziehen meist direkter die Aussage von 8,16 unmittelbar auf die (inzwischen als bewiesene Größe vorausgesetzte) Denkschrift und sehen darin ein Zeugnis für einen feierlichen Akt der Verwahrung und "Versiegelung" dieses Dokuments nach seiner Fertigstellung. Methodisch wird hier der Fehler gemacht, entgegen der bereits von GUNKEL gewonnenen Erkenntnis, daß Prophetenworte gewöhnlich kurz sind und aus sich heraus verstanden werden müssen, von vornherein einen kapitelübergreifenden Gesamtzusammenhang als Deutungsprinzip einzuführen. Würde man hier wie in der Prophetenexegese üblich verfahren, wäre für ein Einzelwort entweder an eine bildhafte Verwendung der Begriffe zu denken<sup>25</sup> oder - wenn die von den Maso-

20 Jesaja's Erleben (o. S. ), S. 81ff.

21 Vgl. u.a. WILDBERGER, Jesaja (o. Anm. 14), S. 342ff.; KAISER, a.a.O. (o. Anm. 8), S. 188ff.

22 Die Gedankenführung BUDES ist nur in ZAW 41 (1923) (o. Anm. 1), S. 171ff., erkennbar; in "Jesaja's Erleben" werden die Voraussetzungen nicht geklärt.

23 A.a.O., S. 173.

24 Wie H. BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. WMANT 48. Neukirchen 1977, S. 278f. Bei WERNER, a.a.O. (o. Anm. 9), S. 3-7, ist es der jüngere Redaktor der Denkschrift, auf den die Verse zurückgehen, aber ihre Funktion als Abschlusshotiz ist die gleiche.

25 So WILDBERGER, Jesaja (o. Anm. 14) z.St.; dort weitere Literatur.

reten gelesenen Imperative ernst genommen werden<sup>26</sup> - es handelt sich um den Auftrag zu einer symbolischen Handlung aus Jahwe's Munde an den Propheten. Die Form des Auftrags zu einer Zeichenhandlung ist klar erkennbar. Allerdings haben wir anscheinend ein Bruchstück vor uns. Der Zusammenhang mit V. 17 bleibt schwierig. Auf keinen Fall aber können aus dem Text so weitreichende Schlüsse gezogen werden, wie es geschieht.

Die irregeleitete "Denkschrift"-Hypothese sollte endgültig fallengelassen werden.

26 Das geschieht nur selten.

*kh̄d* als Rechtsterminus

Siegfried Wagner - Leipzig

Unter den 32 Belegen von *kh̄d* im AT, bei denen man überlegen kann, ob nicht für diejenigen Stellen, in denen *kh̄d* mit 'vertilgt werden' (Ni) oder 'vertilgen' (Hi) übersetzt werden muß, lexikographisch eine eigene Wurzel angenommen werden sollte<sup>1</sup>, gibt es eine Reihe von Beispielen, in denen *kh̄d* (Pi) in geprägten Formulierungen Verwendung zu finden scheint, die ihren 'Sitz im Leben' innerhalb des Prozeßrechtes haben. *kh̄d* (Pi) wird man dort am besten mit 'verborgen halten', 'verhüllen', im juristischen Umfeld wahrscheinlich mit 'verhehlen' oder 'verheimlichen' übersetzen müssen. Vorausgesetzt ist innerhalb des Prozeßverfahrens die Situation des Verhörs, bei welchem die Vernehmung ausgesprochen worden sein wird, nichts zu verheimlichen, sondern alles zu offenbaren, damit der Sachverhalt in seiner Tatsächlichkeit erfaßt und damit daraufhin ein klares und gerechtes Urteil ausgesprochen werden kann. Sehr deutlich ist dieser Sachverhalt noch in 2 Sam 14,18 zum Ausdruck gekommen, wo die 'kluge Frau aus Tekoa' von Joab dazu angestiftet wird, vor David zugunsten des verstoßenen Sohnes Absalom zu sprechen. Der König vermutet hinter dieser Aktion Joab und erfragt dies von der Frau. Es ist die typische Situation des Verhörs, in welcher die Aufforderung ausgesprochen wird: *'al-na' t<sup>e</sup>kaḥḥ<sup>a</sup>dī minmaenni dabar* = 'verheimliche doch vor mir nichts (kein Wort)!' Die Frau gesteht die Mitbeteiligung des Joab ein und fügt hinzu, daß der König in seiner (richterlichen) Weisheit ohnehin alles erfahren würde (V. 20). Sicherlich steht hinter dieser Bemerkung die Überzeugung (der *topos*), daß dem König besondere richterliche Fähigkeiten zur Verfügung stehen, die ihm als der letzten (juristischen Appellations-)Instanz die Wahrheitsfindung im Streitfall ermöglichen (vgl. 1 Kön 3,9). - In die gleiche Richtung weist 2 Sam 18,13, eine Bemerkung in einem Passus, in dem die Scheu, das Königsgebot zu übertreten (dem-

1 Vgl. HAL 447; H. EISING, ThWbAT IV, 137-141 (1982); im THAT ist zu *kh̄d* kein eigener Artikel erschienen.

zufolge Absalom bei der Verfolgung geschont werden sollte, 2 Sam 18,5.12), damit begründet wird, daß vor dem König nichts verheimlicht werden könnte, da der König den wahren Sachverhalt doch zu ermitteln imstande sein würde. Der Mann, der den Absalom während des Schlachtgetümmels sich mit seinem Haarschopf im dichten Geäst einer Eiche verfangen sieht und der nach dem Ansinnen Joabs den Königssohn hätte töten sollen, argwöhnt Joab gegenüber, daß dieser sich im Ernstfall des Prozesses doch nicht auf die Seite dessen stellen würde, der dem Absalom etwas angetan hätte (2 Sam 18,13, *w<sup>e</sup>kol dabar lo'-jikkaḥed min-hammaelaek*; vgl. den Kontext). Auch wenn an dieser Stelle passivisch formuliert wird (Ni), ist unverkennbar, daß die Vorstellung von der Untersuchung und Klärung eines Rechtsfalles vorausgesetzt ist. Die gleiche Situation ist grundsätzlich auch in Jos 7,9 gegeben, wo von der Verhandlung über die Verletzung des *ḥaeraem*-Gebotes berichtet wird. Im Zuge der Untersuchung des Diebstahls wird Achan von Josua dazu aufgefordert, alles anzusagen (hier taucht auch der Oppositionsbegriff *ngd* im Hi auf) und nichts zu verschleiern (mit der - wie es scheint - geprägten Formulierung: *'al-t<sup>e</sup>kaḥhed mimmaenni*). Der Vers macht den Eindruck einer formelhaften Wendung<sup>2</sup>. - Keine andere Bildfigur steht hinter dem Gespräch zwischen Eli und Samuel nach dessen nächtlichem Offenbarungsempfang im Tempel von Silo. Eli dringt in Samuel, ihm den Inhalt der Offenbarung anzusagen und nichts zu verschweigen. An dieser Stelle begegnet zusätzlich noch eine Beschwörung des zu Verhörenden (1 Sam 3,17, nachdem dieser schon dazu aufgefordert worden war, nichts zu verhehlen, *'al-na t<sup>e</sup>kaḥhed mimmaenni*, folgt die Redewendung: *koh ja'<sup>a</sup>śaeh-l<sup>e</sup>ka 'ae'lohim wekoh josip 'im-t<sup>e</sup>kaḥhed mimmaenni dabar mikkolehaddabar...*). Nach der Ansage des Gotteswortes (*ngd* Hi) beschließt eine ebenfalls formelhafte Sentenz den Vorgang, die das Bekenntnis zu Jahwe ausspricht; Eli bekennt: 'Jahwe ist es, das Gute in seinen Augen möge er tun!' (1 Sam 3,18). Es ist denkbar, daß hier ein Prüfverfahren geschildert ist, das der Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit im Tempel dient, so wie es aus der Jeremiazeit bekannt, aber im einzelnen konkret nicht vorstellbar gewesen ist (Jer 29,26). - In der Baruch-Biographie wird erzählt, daß der König Zedekia von dem Propheten Jeremia ein Gotteswort erfragt und den Propheten dabei ersucht habe, ihm, dem König, nichts zu ver-

2 Vgl. M. NOTH, HAT I/7 <sup>2</sup>1953, 46 und F. HORST, ZAW 47, 1929, 50 = ThB 12, 162.

heimlichen (Jer 38,14). Dieser Passus entfernt sich erzählerisch von der in *kḥd* liegenden Aussageabsicht zwar dadurch, daß er einen König hilfeschend zum Propheten gehen läßt, kann aber den ursprünglichen Hintergrund der Verhör-situation nicht gänzlich verwischen. Die bekannte Formulierung *'al-t<sup>e</sup>kaḥḥed mimmaenni dabar* begegnet wieder. Noch klarer tritt dieser Hintergrund in V. 25 in den Vordergrund, als dort die potenzielle Situation konstruiert wird, daß Jeremia nach dem 'Verhör' durch den König von den *šarim*, d.h. von den offenbar im Widerspruch zu bestimmten politischen Anschauungen des Königs stehenden Beamten, darüber verhört werden könnte, worüber er mit dem König gesprochen habe. Diese würden von Jeremia erwarten, daß er ihnen alles ansagte (*ngd* Hi) und nichts verhehlte (wieder in der geprägten Redefigur). - Das Gegenbeispiel, daß bei einem 'möglichen Verhör' der Delinquent sich freiwillig offenbart (*ngd* Hi) und nichts verschweigt, verwendet Jesaja als Umschreibung für die schändliche Prostitution der Sünde durch die Jerusalemer Oberschicht ('sie brüsten sich vor der Öffentlichkeit noch mit ihrer Sünde!'). Diese frivole Verkehrung des 'Sündenbekenntnisses' begründet das nachfolgende angekündigte Unheil durch Jesaja (Jes 3,9, vgl. den Kontext).

Beim Schuldrecht mußte, wie es scheint, die vermögensrechtliche Lage des Schuldigers offengelegt werden, wobei es nicht möglich war, etwas zu verheimlichen oder in der Angabe zu unterschlagen. Darauf scheint in der Josefs-geschichte der Bericht über die allgemeine Teuerung und über die daraufhin erfolgenden Verhandlungen der Jakob-Familie in Ägypten zum Eintritt in ein Schuldverhältnis einzugehen (Gen 47,18). Offenbar wurde die Verhandlung von seiten des Kreditnehmers mit dem Angebot der Offenlegung eröffnet: 'nicht werden wir verheimlichen vor meinem Herrn ...'. So hat *kḥd* (Pi) im Prozeßrecht verschiedener Rechtsgebiete eine Rolle gespielt, wahrscheinlich bei der Befragung, die im Interesse der Wahrheitsfindung stand.

Es ist nicht schwer zu verstehen, daß dieses Bedeutungsfeld von *kḥd* auf die Darstellung theologischer Sachverhalte übertragbar war. So konnte z.B. die Verkündigungsaufgabe wie eine Prozeßaussage verstanden werden, bei welcher nichts verborgen oder zurückgehalten werden darf. Es gibt einige Fundstellen von *kḥd*, die von diesem Sachzusammenhang her interpretiert werden können, z.B. Jer 50,2 (prophetische Verkündigung, neben *'mr, ngd* Hi, *šm<sup>e</sup>* Hi steht *'al-t<sup>e</sup>kaḥḥedu*), Ps 40,11 (im individuellen Danklied verkündigt der Gerettete von seiner Not



und von den Hilfeaktionen Gottes vor der großen Gemeinde und verhehlt Gottes Huld und Treue nicht, *lo' kihhadti*), Ps 78,4 (bei der didaktisch-kerygmatischen Rekapitulation der 'Heilsgeschichte', möglicherweise ebenfalls im gottesdienstlichen Vollzug). Hatte schon Ps 78,4 den didaktischen Gesichtspunkt der Unterweisung der nachfolgenden Generation zur Geltung gebracht, so ist auch für die weisheitliche Diskussion und Didaktik *khd* in diesem vom Prozeßdenken hergeleiteten Sinne verwendbar gewesen, z.B. in Ijob 15,18 (vgl. V. 17; zur Rekonstruktion von V. 18 s. die Kommentare, '... und ich will erzählen, was die Weisen anzukündigen pflegten und was ihre Väter ihnen nicht verborgen gehalten hatten')<sup>3</sup>, ferner in Ijob 27,11 (Ijob legt den Freunden gegenüber wie ein Weisheitslehrer all sein Wissen offen und hält nichts zurück, damit im Streitgespräch das Urteil darüber, wer recht hat, bzw. wer Rechtes, Richtiges sagt, gefunden werden kann).

Ijob 6,10c gilt in seinem jetzigen Zusammenhang als sekundär (vielleicht ist es eine Interjektion im Sinne einer Unschuldsbetuerung)<sup>4</sup>. Für sich genommen würde das sprechende 'ich' von sich selber bezeugen, daß es seiner Lehr- bzw. Verkündigungsaufgabe treulich gerecht geworden sei ('denn nicht habe ich die Worte des Heiligen zurückgehalten, verheimlicht, verborgen' *lo' kihhadti*)<sup>5</sup>. - Direkt auf Gott bezogen wird als topos des ursprünglich juristischen Hintergrundes von *khd* herausgestellt, daß wie dem König so letztlich auch Gott nichts verborgen bleibt, so daß alles Verheimlichen oder Leugnen oder Sich-verstecken zwecklos ist (*khd Ni* + Negation; Hos 5,3; Ps 69,9; 139,15).

3 Lies in V. 18b *w<sup>e</sup>lo' kihhadum 'abotam*.

4 S. die Kommentare; *gadoš* ist bei Ijob in der Tat singular, das gleiche gilt aber nicht für *'emaer*.

5 Wollte man den Satz als Interjektion (in der Klage ist eine solche gut vorstellbar) verstehen, müßte das einleitende *kf* als Bekräftigungspartikel 'fürwahr' verstanden werden.

Zu Habakuk 1,15f.\*

Wolfgang Zwickel, Kiel

Überblickt man die Literatur zur Auslegung des Fischerbildes im Buch Habakuk (Hab 1,14-17), so findet man mit geringen Abänderungen mehrfach folgende Interpretation: Habakuk kannte das schon in sumerischer Zeit bekannte Bild des Netzes, in dem die Feinde der Bewohner Mesopotamiens zusammengehalten wurden. Dieses Netz in der Hand der Chaldäer ist - zumindest im Rahmen der Symbolik - nicht nur Gebrauchsgegenstand, sondern auch Waffe. Gleichzeitig wird das Netz häufig als Symbol für eine Gottheit verstanden und somit die in Hab 1,16 dargestellte Kulthandlung angesichts des Mangels einer bildlichen Darstellung eines Opfers für ein Netz als Opfer für eine Gottheit uninterpretiert. Gelegentlich verweist man noch auf Herodot und andere antike Quellen, wonach es mancherorts einen Waffenkult gab<sup>1</sup>.

Bei einer solchen Interpretation ergeben sich jedoch mehrere Probleme. Bisher ist aus keiner schriftlichen oder bildlichen Quelle bekannt, daß ein Fangnetz im mesopotamischen Raum göttliche Verehrung genoß<sup>2</sup>. Weiterhin bleibt unklar, woher der sicherlich aus Juda stammende Prophet Habakuk Kenntnis dieser Symbolik hatte und wie dieses Bild von seinen Zuhörern verstanden werden konnte. Zudem ist das Netz in den mesopotamischen Abbildungen keineswegs eine Waffe, sondern symbolisiert die Vernichtung der

---

\* H.W. Wolff zum 75. Geburtstag gewidmet.

<sup>1</sup> So oder ähnlich lautet die Interpretation bei Th.H. Robinson/F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten (HAT I/14), Tübingen 1964, 176f.; W. Rudolph, Micha-Nahum-Habakuk-Zephania (KAT XIII 3), Gütersloh 1975, 211 mit A. 3; W. Nowack, Die kleinen Propheten (HK III/4), Göttingen 1922, 269; E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (KAT XII), Leipzig 1930, 394; J. von Gumpach, Der Prophet Habakuk, München 1860, 122; Ch.L. Taylor Jr., Habakuk (IntB VI), New York 1956, 985f.

Feinde, die in diesem Netz wehrlos zusammengehalten werden. Hinzu kommen die Formulierungen des Textes selbst. Dort ist von Angelhaken, Schleppnetz und Fischernetz<sup>3</sup> die Rede, also nicht nur von *einem* Netz. In V. 16a finden sich mit חר וקט Anlehnungen an die dtr Sprache; diese beiden Verben stellen in dtr Zusammenhang den Maßstab für die (Il-)Legitimität des Kultes in Israel dar. Dies legt die Vermutung nahe, daß Habakuk hier die Pauschalurteile seiner Zeit und Umgebung auf die Chaldäer anwendet. Zwei der drei im Text genannten Fischereigeräte finden sich auch in Jes 19,8; dort ist jedoch die Situation in Ägypten beschrieben und nicht in Mesopotamien. All dies läßt darauf schließen, daß Habakuk hier nicht eine Symbolik des Zweistromlandes vor Augen hatte, sondern mit den in seiner Heimat gebräuchlichen Termini die Chaldäer anklagte.

Wieso verwendete Habakuk jedoch gerade das Bild eines Fischers? In Jer 16, 16 findet sich diese Metapher ebenfalls, und auch dort ist sie wahrscheinlich auf die Chaldäer bezogen. Dies läßt den Schluß zu, daß die Chaldäer im jüdischen Volksmund als Fischer bezeichnet wurden.

Eine Erklärung für diese seltsame Bezeichnung bietet am ehesten die Herkunft dieses Volksstammes. Bei ihrer Landnahme hatten sich die Chaldäer<sup>4</sup> in den Sumpf- und Seegebieten im Südosten Mesopotamiens festgesetzt, und hatten, da sie die Kontrolle über den Seehandel am persischen Golf ausübten, auch Zugang zum Meer. Sowohl die Binnengewässer als auch die Meeresküste boten günstige Gelegenheiten zum Fischfang, der vermutlich eine der wichtigsten Erwerbs- und Nahrungsquellen der Chaldäer darstellte. Gelegent-

<sup>2</sup> Leider nicht zugänglich war mir die Arbeit von J.G. Heintz, *Le filet divin* (Mémoire de l'Ecole Biblique), Jerusalem 1965, die sich zumindest dem Titel nach mit eben dieser Fragestellung beschäftigt.

<sup>3</sup> Ich übernehme hier die Übersetzungsvorschläge von HAL. Das dritte Fanggerät ist jedoch eher mit "Wurfnetz" wiederzugeben.

<sup>4</sup> Die bisher bekannten Informationen über die Chaldäer sind jetzt zusammenfassend bearbeitet von D.O. Edzard, *Art. Kaldu (Chaldäer)*, RIA 5 (1980), 291-297 (mit Lit!).

lich finden sich in assyrischen Quellen auch Texte, die die Chaldäer ausdrücklich mit dem Meerland in Verbindung bringen. Zudem bietet auch die *bit-Dakūrri*, einer der chaldäischen Stämme, einen deutlichen lautlichen Anklang an hebr. גַּדְדִּי / גַּדְדִּי "Fischer", vgl. akk.  $\checkmark$ sukudaku, sum.  $\checkmark$ su-ku<sub>6</sub>.

Mit dem Aufgreifen des Bildes eines Fischers benützt Habakuk folglich ein in seiner Umwelt gebräuchliches Bildwort, mit dem die Chaldäer bezeichnet werden. Die Sprach- und Vorstellungswelt Habakuks verweist gänzlich auf Juda und zeigt keine weitergehende Kenntnisse über die Chaldäer. Der von ihm beschriebene babylonische Kult ist daher historisch wertlos; es handelt sich dabei vielmehr um eine jüdische Projektion.

Die religionsgeschichtliche Methode.

Anmerkungen zu Karlheinz Müllers methodologischer Konzeption.

*Joachim Kügler, Bamberg*

Vorbemerkung: Es geht hier nicht um eine ausführliche Darlegung und Kritik des vorgestellten Entwurfs im Sinne einer Rezension, sondern lediglich um eine geraffte Skizze als Ausgangspunkt für weiterführende theoretische Überlegungen.

Angesichts des methodologischen Notstandes, in dem sich die religionsgeschichtliche Methode offenkundig befindet, ist es nur zu begrüßen, daß ein so intimer Kenner des Frühjudentums wie Karlheinz MÜLLER das Problem einer theoretischen Grundlegung dieser exegetischen Vorgehensweise anpackt.<sup>1</sup> Er geht dabei so vor, daß er zunächst die "forschungsgeschichtlich erinnernden Einstellungen" - vor allem der Religionsgeschichtlichen Schule (GUNKEL, EICHHORN u.a.) - darstellt (163-174), davon dann die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise im Rahmen existentialer Interpretation à la BULTMANN abhebt (174-180), um dann über notwendige Korrekturen an der Religionsgeschichtlichen Schule deren Erbe in kritischer Sichtung für die zukünftige Arbeit zu aktivieren (180-183). Schließlich gelangt M. zur Skizzierung eines Neuansatzes religionsgeschichtlicher Arbeit und entfaltet in weiterer methodischer Absicherung die Einzelschritte des angestrebten Verfahrens (184-192). Die religionsgeschichtliche Methode wird dabei definiert als Befragung neutestamentlicher Texte "im Blick auf die Aufnahme oder Abstoßung frühjüdischer oder fremdreligiöser Stoffe und Vorstellungen." (184) Gefragt wird dabei "nach der originären Eigenart dieser Elemente sowie nach der spezifischen Weise ihrer neutestamentlichen Integration" und nach "ihrem Anteil an der religionsgeschichtlichen Entstehung und Entwicklung der neutestamentlichen Religion." (184)

Leitende Zielvorgabe der so definierten Fragestellung ist "eine Religionsge-

---

1 Es geht hier um: Karlheinz MÜLLER, Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, BZ NF 29 (1985) 161-192. Verweise hierauf werden nur mit Seitenzahl gegeben.

schichte des Urchristentums" (184), die sich durch ihr unaufgebbares Interesse am Detail, ihr Verzicht auf Parallelomanie, ihr Überschreiten bloßer Strukturanalogien und ihre vorrangige Orientierung auf das geschichtliche Verstehen urchristlicher Phänomene von einer vergleichenden Religionswissenschaft ebenso abgrenzt, wie von jeder Religionsphänomenologie.

Als konkrete Vorgehensweise so verstandener religionswissenschaftlicher Fragestellung schlägt M. vor:

1. Als Legitimation für den Einsatz der Methode ist der "Nachweis fremdartiger Stoffe im neutestamentlichen Traditionsbereich" (185) zu führen.

2. Der als fremdartig erkannte Stoff ist auf der Ebene neutestamentlicher Überlieferung auszugrenzen.

3. Nach der Herkunft des Fremdstoffes ist zu fragen, wobei am innerneutestamentlich beobachteten Detail festzuhalten ist, um nicht in völlig abstrakte Wesensbestimmungen abzugleiten, oder "zu chaotischen Synthesen" (186) zu gelangen.

4. Wenn dann die Entscheidung fällt für eine spezifische Herkunft des fremden Stoffes, so ist immer die Frage der historischen Vermittlung desselben im Auge zu behalten. M. stellt hier die Regel auf: "Das historische Zusammentreffen mit Religionen aus dem näheren religiösen, kulturellen und geographischen Umfeld der urchristlichen Gemeinden hat stets die höhere Wahrscheinlichkeit für sich." (187)

5. Die Traditionsgeschichte des Fremdstoffes in seinem Herkunftsbereich ist so vollständig wie möglich darzulegen. Dabei warnt M. vor der einfachen Postulierung von mündlichen Fremdtraditionen und fordert eine vorgängige Konzentration auf textliche belegte Traditionen.

6. Eine zeitliche Fixierung des Fremdstoffes ist vorzunehmen. Hier gilt es zu beachten, daß für die religionsgeschichtliche Methode in dem von M. definierten Sinne selbstverständlich zunächst nur jene Traditionen relevant sind, "die im Verhältnis zu ihrem neutestamentlichen Pendant entweder älter (=vorchristlich) oder wenigstens zeitgenössisch sind." (189)

7. Für den nächsten Schritt -"Die Bestimmung des sachlichen Verhältnisses des fremdartigen Stoffes in seinen beiden Überlieferungskreisen " (189)- sieht M. folgende Bezeichnung als Bewertungskategorien vor:

- Übernahme/Übertragung (Fremdstoff ohne Modifikation)

- Adaption (Angleichung des Fremdstoffes an neutestamentlichen Sachverhalt)
- Umbildung (Modifikation einer fremden Vorstellung)
- Abstoßung (Fremdvorstellung entwickelt sich im Dienst christlicher Verkündigung zu immanenter Kritik an der betreffenden Anschauung. Abstoßung setzt also Rezeption voraus.)

8. Die Behauptung von Abhängigkeit im Falle von Übernahme/Übertragung, ist angewiesen auf den Nachweis des historischen Weges, den der Fremdstoff aus Frühjudentum oder einer Fremdreligion in die neutestamentliche Tradition genommen hat.

9. Als letzter Schritt ist die Eigentümlichkeit der urchristlichen Rezeption des Fremdstoffes in Blick zu nehmen. Nicht in den Übereinstimmungen, sondern in der spezifischen Differenz soll das christliche Proprium faßbar werden.

Es wird wohl ziemlich schnell deutlich, daß es M. mit seinem Konzeptentwurf gelingen kann, die religionsgeschichtliche Methode aus einem zum Teil ideologisch verkrampften Kampf zwischen Verabsolutierung und Verketterung herauszunehmen bzw. herauszuhalten. Nur auf diesem Weg kann diese Methode ein erfolgreiches Instrument neutestamentlicher Exegese bleiben bzw. werden. Die unübersehbaren Vorzüge von M.s Konzept liegen vor allem in der ebenso umsichtigen wie kritischen Rezeption des Erbes der religionsgeschichtlichen Schule und in der Absetzung überzogener Abstrahierungen, die eine Religionsgeschichte im Banne existentialer Interpretation vollzogen hat, begründet. So besteht denn ein Mangel des Entwurfs auch kaum in dem, was dargelegt wird, sondern wenn, dann in dem, worüber nicht geredet wird. Die Frage, um die es mir geht, mag an zwei Zitaten verdeutlicht werden:

- Im Kontext einer Äußerung, die nochmals Kritik übt an Bultmanns generalisierender Reduktion des religionsgeschichtlichen Problems auf das Existenzverständnis spricht M. von

"sich mehrenden Untersuchungen, in denen neutestamentliche Texte richtig verstanden und interpretiert werden, auch wenn der zugehörige 'religionsgeschichtliche Hintergrund' ganz oder mehrheitlich falsch bestimmt ist." (186. Hervorhebungen von mir.)

- Der Artikel von M. endet mit der Bemerkung:

"durch das vorgeordnete Anliegen einer Erfassung der Eigentümlichkeit der urchristlichen Übernahme steht gleichzeitig die redaktionsgeschichtliche

Betrachtungsweise im Blickpunkt." (192)

Diese beiden Bemerkungen lassen Fragen aufkommen nach dem theoretischen Status der religionsgeschichtlichen Methode im Methodenensemble der neutestamentlichen Exegese. Wenn die Redaktionsgeschichte in den Blick gerät, wie verhält sich die religionsgeschichtliche Fragestellung dann zu ihr? Wenn es denn wirklich möglich sein sollte, neutestamentliche Texte richtig zu verstehen, ohne den religionsgeschichtlichen Hintergrund ebenfalls richtig zu verstehen, wie steht es dann um den Beitrag der religionsgeschichtlichen Methode zum Textverstehen? Ist sie nicht überflüssige Fleißarbeit und im Grunde ebenso mühsam wie unnützlich? Wer den Wert der religionsgeschichtlichen Fragestellung für die Exegese hoch einschätzt, ist durch diese Fragen herausgefordert, ihren theoretischen Standort zu bestimmen. Dies gilt umso mehr als M. selbst völlig zu Recht feststellt, daß die 'historisch-kritische Methode' "sich derzeit als ein rein additives Konglomerat aus einer Mehrzahl separater Verfahrensweisen - keineswegs als ein integriertes und auch systematisch bedachtes Methodenkonzept" (163 Anm.11) präsentiert.

Soll nun dieser Umstand nicht nur beklagt, sondern auch überwunden werden, so müssen die einzelnen Aspekte exegetischen Arbeitens in ihrem Verhältnis zu einander bestimmt werden. Dies soll im Folgenden -weniger als Kritik an M., denn als Weiterdenken seines Ansatzes - wenigstens fragmentarisch versucht werden. Dies geschieht unter der Prämisse, daß Exegese von ihrer zentralen Aufgabenstellung her Textinterpretation ist. Unter dieser Prämisse kann die Frage angegangen werden, welche Rolle das Einbringen von religionsgeschichtlichem Wissen in der Textinterpretation spielen kann. Diese Frage kann am besten mit Hilfe einer umfassenden Interpretationstheorie beantwortet werden. Eine solche bietet - auf strukturalistischer Basis - Manfred TITZMANN<sup>2</sup>.

Diese Theorie sieht in den für unsere Fragestellung relevanten Zügen aus wie folgt:

T. hält eine Textinterpretation (als Rekonstruktion der logischen Ordnung eines Textes) als rein textimmanenten Vorgang für nicht möglich:

"Jeder 'Text' präsupponiert pragmatisch die - oder doch eine minimale - Kenntnis seines primären Zeichensystems, d.h. eine Kompetenz des Rezipien-

---

2 Es geht hier um: Manfred TITZMANN, Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation, München 1977, bes. 263-330. Verweise hierauf werden nur mit Seitenzahl gegeben.



ten bezüglich der syntaktischen, semantischen, pragmatischen Regeln des semiotischen Systems, mittels dessen der 'Text' 'formuliert' ist." (264) Bei sprachlichen Texten -die Anführungszeichen im Zitat zeigen, daß es T. nicht nur um solche geht- bedeutet dies, daß schon auf der Ebene der natürlichen Sprache als primärem Zeichensystem textexternes Wissen zur Dechiffrierung der textkonstituierenden Zeichen herangezogen werden muß. Dies gilt umso mehr, als es die pragmatische Dimension sprachlicher Zeichen mit außertextlichen Kommunikationsfaktoren zu tun hat. Nun machen freilich Texte -in unterschiedlichem Umfang- Präsuppositionen über die primärsemiotische Ebene hinaus; Präsuppositionen, die bekannt sein müssen, wenn der Text hinreichend interpretiert werden soll. Zwar können Texte "auch ohne solche Kenntnis bis zu einem bestimmten, und gelegentlich sehr hohen, Grade interpretiert werden, doch bleiben bestimmte Daten uninterpretierbar und andere können nur partiell interpretiert werden." (384)

Über die Präsupposition von kulturellem Wissen ist der Text in den Kontext seiner Kultur (nicht der des Interpreten!) eingebettet; er setzt das kulturelle Wissen der Kultur, der er angehört, voraus (pragmatische Präsupposition). Das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als sei jedes Wissen der Kultur des Textes für die Interpretation wichtig. Es gilt vielmehr, daß nur jene Teilmenge des kulturellen Wissens "als zusätzliche Prämisse der 'Text'-Analyse verwendet werden" kann, die "nachweisbar für den jeweiligen 'Text' oder seine jeweilige syntagmatische Stelle relevant ist." (272)

Um die Relevanz von Teilmengen kulturellen Wissens qualifizieren zu können, wird das Wissen logisch in einzelnen Propositionen zerlegt. Diese Einzelaussagen können dann mit Einzelaussagen des Textes verglichen werden. Als Kategorien der Relevanzqualität textexternen Wissens führt T. ein:

- faktisch relevant
- sekundär faktisch relevant
- potentiell relevant

Als faktisch relevant sind Propositionen dann zu bezeichnen, wenn durch sie Aussagen, die der Text direkt macht, oder die aus ihm ableitbar sind, bestätigt, modifiziert oder negiert. Diese Propositionen sind faktisch relevant, weil mit ihrer Hilfe weitere interpretatorische Schlußfolgerungen gezogen werden können, die der Text erzwingt. Macht also ein Text -so T.s Beispiel (292 f)- eine Aussage über die Existenz Gottes, dann sind all jene Aussagen der Kultur des Textes faktisch relevant, die diese Textaussage direkt oder

abgeändert teilen oder ablehnen.

Als potentiell relevante Propositionen können all jene kulturellen Propositionen qualifiziert werden, die -um bei dem Beispiel zu bleiben- überhaupt eine Aussage über Gott machen. Eine Aussage über die Existenz Gottes berührt nämlich notwendig alle Aussagen, die in der Kultur über Merkmale Gottes gemacht werden. Potentiell relevant sind also allgemein solche Aussagen der Kultur des Textes, die einem Term, der auch in einer (gegebenen oder abgeleiteten) Textaussage vorkommt, ein Prädikat zuordnet, das ihm der Text nicht zuordnet. Potentiell relevantes Wissen hat nun freilich "einen anderen Status als das faktisch relevante: interpretatorische Folgerungen, die auf potentiell relevantem Wissen als Zusatzprämisse basieren, sind *Folgerungen, die der 'Text' nicht 'erzwingt', sondern 'in Kauf nimmt'.*" (316. Hervorhebung dort.) Resultate, die auf dem Einbezug potentiell relevanter Aussagen beruhen, sind nicht zum objektiv erfaßbaren Textsinn zu rechnen, sondern gehören in den Bereich der objektiven Konnotationen. Potentiell relevantes Wissen erhält aber dann den gleichen Status wie faktisch relevantes, wenn es sekundär faktisch relevant wird. Das tritt dann ein, wenn es sich entweder um kennzeichnendes Wissen handelt, oder eine Funktionalisierung durch den Text stattfindet. T. führt (317) als Beispiel für kennzeichnendes Wissen die Umschreibung "der Verlierer der Völkerschlacht bei Leipzig" für "Napoleon an. Verwendet ein Text den ersten Ausdruck, so können, da es sich um kennzeichnende Aussagen handelt, Aussagen über Napoleon als sekundär faktisch relevant behandelt werden. Zum Phänomen der Funktionalisierung führt T. aus:

"Eine textuelle oder (potentiell relevante) kulturelle Proposition  $p_y$  einer beliebigen syntagmatischen Stelle  $s_y$  ist *funktionalisiert bezüglich einer textuellen Proposition  $p_x$  einer Stelle  $s_x$* , wenn sich  $p_x$  als logische Folgerung aus einer Menge von Propositionen, die der 'Text' tatsächlich impliziert bzw. als kulturelles Wissen voraussetzt, darstellen/auffassen/beschreiben läßt und wenn  $p_y$  zu dieser Menge der Prämissen von  $p_x$  gehört." (358) Da nun das Problem der Funktionalisierung textueller Propositionen hier nicht interessiert, läßt sich die Definition für unseren Problemkreis so übersetzen: Eine potentiell relevante kulturelle Aussage ist dann funktionalisiert und folglich sekundär faktisch relevant, wenn sie zu einer Menge von Aussagen gehört, die eine Textaussage logisch voraussetzt. Sekundär faktisch relevante Aussagen haben den gleichen interpretationstheoretischen Status wie faktisch relevante. Die mit ihrer Hilfe gezogenen Schlußfolgerungen

können also dem Bereich des nachweisbaren Textsinns zugerechnet werden. — Schon an T.s Beispielsatz über die Existenz Gottes wird klar geworden sein, daß sich diese Theorie über kulturelles Wissen leicht auf das Problem der theoretischen Begründung der religionsgeschichtlichen Methode übertragen läßt: Religiöse Äußerungen brauchen nur als Bestandteil des kulturellen Wissens verstanden werden. Das ist deshalb problemlos möglich, weil einerseits T. den Begriff des kulturellen Wissens ganz umfassend versteht, und andererseits die Religionsgeschichte nahezu ausschließlich mit sprachlichen Äußerungen über religiöse Dinge beschäftigt ist. Jede sprachliche Äußerung repräsentiert nun aber ein bestimmtes Wissen.

Ein echtes Problem für die Übertragung stellt dagegen die pauschale Rede vom kulturellen Wissen dar. Wir haben es ja bei den neutestamentlichen Texten überwiegend wenn nicht ausschließlich mit Schriften zu tun, die nicht für die Teilnahme an einem großkulturellen Kommunikationsprozeß gedacht sind. Vielmehr sind sie ausgerichtet auf die Kommunikation von gesellschaftlichen Kleingruppen, die über ein spezifisches Gruppenwissen verfügen. Jede Theorie, die das Problem des Gruppenwissens nicht berücksichtigte, wäre für die Frage nach der Begründung der religionsgeschichtlichen Methode in der Exegese inadäquat. Günstigerweise weist T.s Theorie dieses Defizit nicht auf. T. hält zwar das Heranziehen von Gruppenwissen bei nichtgruppenorientierten Texten im allgemeinen für illegitim (auf die Ausnahmen wird noch einzugehen sein), konzidiert aber zugleich, daß es Texte gibt, die sich eben nicht auf "die" Gesellschaft und ihr kulturelles Wissen ausrichten, sondern spezielles Gruppenwissen präsupponieren, weil sie auf eine spezifische Adressatengruppe als Trägerin dieses Wissens abzielen. Zunächst gilt auch für diese Art von Texten:

"Allgemeines kulturelles Wissen kann von der 'Text'-Analyse immer verwendet werden, sofern es die Bedingungen faktischer oder potentieller Relevanz für mindestens eine syntagmatische Stelle erfüllt." (324)

Diese Regel ist einleuchtend. Da nämlich eine Gruppe, so sehr sie sich auch absondern mag, immer auch bis zu einem bestimmten Grade Anteil an der sie umgebenden Kultur hat, ist deren Wissen in einem bestimmten Umfang eben auch ihr Wissen, selbst wenn sie es nicht für wahr hält. Was nun das der jeweiligen Gruppe eigene Wissen angeht, so ist es bei der Analyse eines Textes, der auf diese Gruppe als implizite Leser ausgerichtet ist, so zu behandeln, wie das allgemeine kulturelle Wissen bei nichtgruppenorientierten Texten. Es gel-

ten die gleichen Relevanzkriterien. D.h. nun aber, daß eine adäquate Rezeption eines gruppenorientierten Textes gegebenenfalls den Erwerb von gruppenspezifischem Wissen voraussetzt (vgl. 326). Für die religionsgeschichtliche Methode der Exegese sind damit die Probleme nicht gelöst. Es ist ja mit drei Bereichen kulturellen (hier: religiösen) Wissens zu rechnen:

1. Die religiöse Tradition der Gemeinde. Die Einbeziehung dieses Wissens ist unter der Beachtung der entsprechenden Kriterien unproblematisch, da wir es im NT mit gruppenorientierten Texten zu tun haben.
2. Das religiöse Wissen der verschiedenen Traditionsstränge des antiken Judentums, das seine mögliche Relevanz durch die historische Verflechtung von Judentum und frühem Christentum erhält.
3. Das religiöse Wissen der hellenistisch-römischen Kultur, das aufgrund der Einbettung der christlichen Gemeinden in den gesellschaftlichen Makrokontext keinesfalls ausgeschlossen werden kann.

Für die beiden letzten Bereiche müssen zusätzliche Regelungen aufgestellt werden. Im Falle des Judentum könnte aufgrund der historischen Nähe argumentiert werden, es müsse aufgrund seiner Bekanntheit bei den christlichen Gemeinden quasi als Gemeindegewissen behandelt werden. Das mag im Einzelfall zutreffen, als allgemeine Regel ist diese Aussage dennoch ungeeignet, weil die jeweilige Nähe zu einem bestimmten Traditionsbereich des durchaus heterogenen antiken Judentums nicht grundsätzlich zu entscheiden ist. Die Entscheidung muß vielmehr am Einzeltext fallen. Ähnlich ist die Problemlage bei der fremdreligiösen Tradition. Hier haben wir es ja nur zum Teil mit allgemeinem kulturellen Wissen zu tun, also mit Wissen, das nur eine vernachlässigbar kleine Anzahl von Menschen der damaligen Kultur nicht kennt. Zu einem großen Teil haben wir es mit religiösen Sondergruppen und ihren spezifischen Traditionen zu tun. Eine Entscheidung über die Relevanz der jeweiligen Aussagen muß auch hier am Text fallen. Folgende Regeln können hierfür aufgestellt werden, indem die Regeln, die T. für die Interpretation von nichtgruppenorientierten Texten übertragen werden:

"Sekundär faktisch relevantes Wissen kann auch dann in die 'Text'-Analyse einbezogen werden, wenn es gruppenspezifisch ist." (325)

Sekundär faktisch relevante Aussagen sind von daher problemlos einzubeziehen, weil es sich hier um kennzeichnendes oder funktionalisiertes Wissen handelt, das also vom Text her eindeutig als anwendbar gekennzeichnet ist.

Weiter gilt:

"Wissensmengen, die gruppenspezifisch sind, aber die Bedingung primär faktischer oder potentieller Relevanz für eine syntagmatische Stelle erfüllen, können in die 'Text'-Analyse einbezogen werden, wenn die 'Text'-Struktur sie selbst als anwendbar selektiert." (326)

Eine solche Anwendbarkeit liegt etwa bei der Verwendung von für die Fremdgruppe spezifischen Termen vor, oder auch bei der Verwendung realer Eigennamen.

Das Wissen, das Gruppen eigen ist, auf die der Text nicht ausgerichtet ist, muß, weil es sich eben nicht um allgemeines kulturelles Wissen handelt, zusätzliche Bedingungen erfüllen. Erfüllt es sie aber, so ist es zur Interpretation selbst dann heranzuziehen, wenn es sich um streng abge sonderte Gruppen handelt.

Nun sind üblicherweise nur die beiden letzten Bereiche des religiösen Wissens (Judentum und Fremdreigionen) der religionsgeschichtlichen Fragestellung zugewiesen worden, während sich um den Bereich der innerchristlichen Tradition die Literarkritik bzw. Traditionskritik zu kümmern hatten. Diese Aufteilung mag aus forschungspraktischen Gründen berechtigt sein, aus der einer allgemeinen Interpretationstheorie haben die drei Vorgehensweisen den gleichen Status. Ihr Gewicht resultiert jeweils aus der Aufgabe, das für eine adäquate Textanalyse notwendige, weil vom Text pragmatisch präsupponierte Wissen bereit zu stellen. Wie wichtig dann welcher Bereich religiösen Wissens jeweils ist, ist nicht theoretisch verrechenbar, sondern hängt ganz allein davon ab, was der Text selbst als relevant setzt und was nicht. Religiöse Aussagen können legitim für die Textanalyse verwendet werden, gleichgültig, ob sie aus dem christlichen, jüdischen oder heidnischen Bereich stammen. Entscheidend ist allein die Frage, ob sie sich nach den skizzierten Kriterien als relevant erweisen lassen.

Das bedeutet, daß die religionsgeschichtliche Methode sich zwar von ihrem Materialobjekt her von Traditions- und Literarkritik unterscheidet, nicht aber in ihrem interpretationstheoretischen Status. Es geht jeweils um das Erfassen des interpretationsrelevanten textexternen Wissens.

Es ist nun freilich die Frage zu stellen, inwiefern behauptet werden kann, es sei eine richtige Textinterpretation bei falscher Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds möglich. Diese Behauptung wäre richtig, wenn damit gemeint wäre, daß keine am Text verifizierte Beobachtung durch eine außertextliche Information widerlegt werden kann (vgl. 385). Eine In-

terpretation, die sich allein auf das Erfassen textinterner Daten beschränkte, wäre freilich bei Texten, die außertextliches Wissen voraussetzen, kaum als hinreichend adäquat zu bezeichnen. Womit wir wieder beim Problem der Relevanz sind. Wenn es keine Aussagen aus dem jüdischen und fremdreligiösen Bereich gibt, die als relevant bezeichnet werden können, so ist eine richtige Interpretation ohne religionsgeschichtliche Methode natürlich möglich. Sofern dies einmal der Fall sein sollte, kann es freilich eigentlich gar keine falsche Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds geben, weil ein solcher dann nämlich nicht existiert. Sobald aber außertextliches religiöses Wissen vom Text präsupponiert ist, ist die Erforschung dieses Wissens unverzichtbar, und es kann dann, wenn es sich um Aussagen jüdischer oder fremdreligiöser Provenienz handelt, eine "richtige" Textinterpretation ohne die religionsgeschichtliche Methode gar nicht geben. Der theoretische Status dieser Methode ist also kein geringer; ihr Beitrag zu einem umfassenden Textverstehen ein unverzichtbarer.

P.S.

Diese knappen Bemerkungen können selbstverständlich keine wirklich umfassende theoretische Grundlegung der religionsgeschichtlichen Methode sein. Sie sind nur als kleiner Beitrag zu einer notwendigen Diskussion gedacht und wollen einen Hinweis geben, in welcher Richtung das angestrebte Ziel einer literaturwissenschaftlichen Theorie biblischer Exegese zu suchen sei. Der Status der religionsgeschichtlichen Methode ließe sich übrigens auch mit dem von Wolfgang Iser (*Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984, bes. 87-143) ausgearbeiteten Konzept beschreiben, und zwar als Repertoire-Erforschung. Da Iser aber vorrangig die Problematik literarischer Texte vor Augen hat, habe ich TITZMANNs allgemeine Theorie der Textanalyse vorgezogen. Das Ergebnis ändert sich dabei nicht prinzipiell, gilt aber für alle Texte.

## Yahveh e il Faraone

## Teologia biblica ed egiziana a confronto\*

Alviero Niccacci - Jerusalem

I problemi letterari, storici e teologici di Esodo 1-15 costituiscono l'oggetto di numerosi studi, come è noto<sup>1</sup>. Il presente contributo si limita a enucleare i quattro temi teologici che sono sembrati i maggiori del racconto, cercando di mostrare che essi acquistano pieno risalto qualora vengano esaminati sullo sfondo della teologia egiziana. La ricerca si basa sul testo biblico finale, non sulle ricostruzioni critiche della varie fonti o tradizioni, per quanto ad esse si farà riferimento di tanto in tanto. In qualche caso risulterà che i dati forniti dal materiale comparativo egiziano non si accordano facilmente con l'analisi storico-critica. Ma su questo punto non sarà possibile insistere qui; basterà porre il problema.

## § 1. Mosè, profeta di Yahveh, e il Faraone

a) Alle ripetute obiezioni di Mosè in occasione della prima vocazione (Es 3-4) Dio risponde con formule basate sul verbo *hāyá*: che giocano sul nome "Yahveh"<sup>2</sup>: *'ehyeh 'immāk* "sarò con te" (3,12), *'ānōki 'ehyeh 'im-pikā* "Io sarò con la tua bocca" (4,12), *'ānōki 'ehyeh 'im-pikā w'e'im-pihū* "Io sarò con la tua bocca e con la sua bocca" (di Aronne: 4,15). "Sarò con la tua bocca" significa "ti insegnerò ciò che devi dire" (4,12). Poiché Mosè si lamenta di non essere dotato nel parlare (4,10), Dio gli associa Aronne: "Lui par-

\* Abbreviazioni e sigle (in aggiunta a quelle usuali): KRI = K.A. KITCHEN, *Ramesseide Inscriptions, Historical and Biographical*, I-VII, Oxford 1969ss; LÄ = W. HELCK - E. OTTO, edd., *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden 1975 ss; Wb. = A. ERMANN - H. GRAPOW, edd., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I-V, Berlin reprint 1982.

1 Punto di riferimento nella presente ricerca sarà B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London 1974.

2 Cf. A. NICCACCII, "Esodo 3,14a: 'Io sarò quello che ero' e un parallelo egiziano": *Lib. An.* 35 (1985) 7-26.

lerà per te al popolo, e così lui avrà verso di te la funzione di bocca e tu avrai verso di lui la funzione di Dio" (4,16). Nella seconda vocazione (Es 6), quando Mosè formula un'obiezione simile prevedendo che il Faraone non lo ascolterà (6,12.30), Dio gli risponde con una promessa analoga alla precedente: "Vedi, io ti pongo come Dio per il Faraone, mentre Aronne tuo fratello sarà il tuo profeta" (7,1). Poiché Yahveh sarà "sarà con" Mosè, questi diventa il messaggero di lui con la parola e con l'azione: si notino i riferimenti alla sua "bocca" (4,12.15), al suo "bastone" (4,2-5.17) e alla sua "mano" (4,6-8).

Gli esegeti hanno già riconosciuto i tratti "profetici" di Mosè nella narrazione del suo confronto con il Faraone<sup>3</sup>. Un elemento chiaro in questo senso è la cosiddetta "formula del messaggero", "Così parla Yahveh", con cui Mosè introduce i messaggi divini al Faraone per ordine di Dio stesso (4,22; 5,1; 7,17; 11,4). In alcuni di questi casi si manifesta una corrispondenza fino all'identificazione del messaggero con colui che lo manda: "Così dice Yahveh: Da questo saprai che io sono Yahveh: ecco io colpirò con il bastone che è nella mia mano l'acqua del Nilo e si cambierà in sangue" (7,17). Meglio che in altri casi simili (annunci di piaghe), si nota qui il passaggio brusco dall' "io" di Yahveh all'"io" di Mosè che, almeno grammaticalmente, si identificano. Segue poi l'ordine da parte di Dio che Aronne stenda il bastone sul fiume e così le acque diventano sangue (prima piaga: 7,19-21).

Nelle prime tre piaghe è Aronne che stende la mano con il bastone prodigioso su ordine di Yahveh trasmesso da Mosè (7,19-20<sup>4</sup>; 8,1-2; 8,12-13); nella quarta e quinta piaga Yahveh agisce direttamente (8,20; 9,6), mentre Mosè intercede perché cessi la quarta (8,25-26); nelle seguenti quattro piaghe (dalla sesta alla nona) è invece Mosè, non più Aronne, che agisce (9,8-10; 9,22-23; 10,12-13; 10,21-22) e Mosè stesso intercede per la cessazione della settima (9,29.33) e della ottava (10,18-19); infine nella decima piaga, quella decisiva, è ancora Yahveh che agisce personalmente (12,29). Si nota dunque un crescendo nella statura di Mosè, almeno fino alla nona piaga, mentre diminuisce la presenza di Aronne. Questo fatto si riflette anche negli incontri con il Faraone: Mosè diventa sempre più sicuro della sua missione e intransigente nelle richieste (8,21-23; 10,8-11; 10,24-29).

3 CHILDS, Exodus, 67ss.

4 Non mi pare per nulla giustificato il dubbio di CHILDS, Exodus, 128 (ad 7,20); del resto l'istruzione di Yahveh in 7,19 riguarda espressamente Aronne.



Nell'esecuzione delle piaghe si nota una corrispondenza "sincronizzata" fra l'atto di Mosè (o Aronne) e l'intervento di Yahveh. L'esempio più chiaro è 9,23: *wayyēṭ mōšeh 'et maṭṭēhū 'al-haššamayim wayhwh nātan qōlōt ūbārād* "Allora Mosè stese il suo bastone verso il cielo e nello stesso tempo Yahveh mandò tuoni e lampi"<sup>5</sup>. La stessa corrispondenza si manifesta nella cessazione della piaghe. Ad esempio, in occasione della seconda piaga Mosè invita il Faraone a stabilire lui stesso la data (8,5-7); poi "Mosè e Aronne uscirono dall'incontro col Faraone e Mosè gridò a Yahveh per la questione delle rane che aveva promesso al Faraone. E Yahveh fece secondo la parola di Mosè" (8,8-9a).

Per l'azione congiunta di Dio e di Mosè risuonano in Egitto i solenni *y<sup>e</sup>hi* (annuncio) e *way<sup>e</sup>hi* (realizzazione) che leggiamo nel racconto della creazione (Gen 1,3; ecc.). Ciò si verifica due volte: "Stendi la tua mano verso il cielo perché venga (*wihi*) la grandine su tutta la terra d'Egitto ... Allora Mosè stese il suo bastone ... e venne (*way<sup>e</sup>hi*) la grandine ..." (9,22-24); analogamente per le tenebre (10,21-22).

b) Questi elementi mostrano che Mosè viene presentato come il profeta autentico di Yahveh, suo portavoce e collaboratore visibile nell'esecuzione delle piaghe. Ad essi si aggiunge l'episodio del bastone trasformato in mostro marino (7,8-12) e in parte le stesse piaghe in quanto sono "segni" destinati ad accreditare la missione di Mosè presso il Faraone. E' noto che questo tipo di "credenziali" era il più adatto nei confronti del re d'Egitto, un paese dove i maghi provavano la loro capacità operando azioni prodigiose<sup>6</sup>. Nella storia delle piaghe i maghi egiziani vengono convocati dal Faraone per saggiare i "segni" operati da Mosè. Anch'essi sono capaci, con le loro formule segrete, di trasformare il bastone in mostro marino (7,11) e di ripetere le prime due piaghe (7,22; 8,2), ma non la terza (8,14); "e allora dissero al

5 Il passaggio dal WAYYIQTOL al WAW-x-QATAL esprime qui la simultaneità fra le due azioni: A. NICCACCI, Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica, Jerusalem 1986, § 41, P. 41.

6 Si vedano ad esempio i racconti del papiro Westcar, tradotti in E. BRESCIANI, Letteratura e poesia dell'antico Egitto, 2 ed., Torino 1969, 178ss. L'origine egiziana del termine biblico *ḥarṭummim* "maghi" sembra certa: si veda per ultimo J. QUAEGBEUR, "On the Egyptian Equivalent of Biblical *ḥarṭummim*", in S. ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem 1985, 162-172. Nell'articolo "Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15" (di prossima pubblicazione in Lib. An. 36, 1986) ho studiato vari punti di contatto del racconto biblico con l'ambiente faraonico.

Faraone: - Il dito di Dio è questo! -" (8,15). E durante la sesta piaga non poterono neppure presentarsi perchè furono colpiti anch'essi (9,11). E' chiaro in questo fatto la sfida del profeta di Yahveh alla sapienza di Egitto famosa nell'antichità.

CHILDS ha mostrato bene la differenza fra la cosiddetta "leggenda profetica", in cui l'elemento essenziale è il compimento della parola divina comunicata per bocca del profeta, e la storia delle piaghe, la quale presenta Mosè soprattutto come il profeta carismatico che opera segni straordinari. In questo fatto, che egli ritiene anteriore alle fonti del racconto (J, E, P) e comune ad esse, sarebbe visibile lo stadio primitivo della tradizione<sup>7</sup>. Possiamo aggiungere che nel racconto dell'Esodo Mosè viene rappresentato in modo diverso, ad esempio, da Elia ed Eliseo, proprio perché la sua attività si adegua all'ambiente egiziano in cui sapienza e potere magico si identificavano ed erano altamente stimati.

Lo sfondo egiziano delle piaghe è stato notato da vari autori e mi sembra indiscutibile, benché esistano paralleli di alcuni episodi anche in altre letterature orientali antiche<sup>8</sup>. Le espressioni che nominano la "mano di Yahveh" (9,3), la sua "mano forte" (3,19; 6,1) e il suo "braccio disteso" (6,6), le quali diventano delle formule connesse con l'esodo dall'Egitto in modo speciale, benché abbiano paralleli nell'ambiente semitico<sup>9</sup>, acquistano una particolare risonanza nello sfondo egiziano del racconto. Infatti il Faraone è per eccellenza il "forte di mano", il "possessore di un braccio forte", colui che "con il suo braccio annienta i nemici"<sup>10</sup>. Ora il racconto dell'Esodo attribuisce a Yahveh queste qualità e lo mostra in azione proprio contro il Faraone, mentre Mosè acquista una potenza sovrumana quando per ordine divino stende la sua mano (7,19; 8,1; 9,22; 10,12.21; 14,16.26)<sup>11</sup>.

7 CHILDS, Exodus, 142-149.

8 NICCACCI, "Sullo sfondo egiziano", in particolare §§ 11ss.

9 Cf. Diz. Theol. AT (JENNI-WESTERMANN), I, s.v. *yād* (coll. 582-583, num. 4).

10 Tale fraseologia è corrente nelle iscrizioni regali. Per *nḥt-ʿ* "forte di braccio" si veda Wb. II, 315, 22; per *nb ḥpš* "possessore di un braccio forte", Wb. III, 269, 14; e per *m ḥpš.f* "con il suo braccio forte", Wb. III, 269, 1-2. Si consultino anche A.S. YAHUDA, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, Berlin-Leipzig 1929, 63-65 e A. NICCACCI, "Egitto e Bibbia sulla base della stele di Piankhi": Lib. An. 32 (1982) 19-20.

11 L'ironia pungente di questo rovesciamento terminologico potrebbe suggerire la seguente interpretazione di Es 6,1: "Ora vedrai quello che farò al Fa-

## § 2. Indurimento del cuore del Faraone

a) Il tema in sé è molto noto; meno noto è invece lo sfondo egiziano dell'espressione. CHILDS, ad esempio, nel suo excursus sull'argomento non vi accenna neppure<sup>12</sup>. Ora risulta che le espressioni relative a questo tema sono caratteristiche del racconto delle piaghe. Fuori di questo complesso ricorrono solo due volte: 1 Sam 6,6 e Gios 11,20. La cosa è tanto più significativa in quanto le due forme principali dell'espressione hanno corrispondenti diretti egiziani. In ebraico esse sono caratterizzate da due radici verbali connesse con il termine "cuore": *kbd* al qal con soggetto il cuore del Faraone (7,14; 9,7) oppure all'hifil con soggetto il Faraone (8,11.28; 9,34) o Yahveh (10,1); e *h̄zq* al qal con soggetto il cuore del Faraone (7,13.22; 8,15; 9,35) oppure al piel con soggetto Yahveh (4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17). I critici letterari sono soliti attribuire i due verbi a due fonti diverse, rispettivamente J e P. Mi sembra però più importante notare che le due espressioni hanno equivalenti diretti in egiziano: *kbd* + *lēb* corrisponde a *dns ib* e *h̄zq* + *lēb* corrisponde a *šhm ib*<sup>13</sup>.

L'influsso della terminologia egiziana su queste due espressioni bibliche appare fuori dubbio, non solo perché esse sono strettamente collegate con il racconto dell'Esodo, ma anche perché non costituiscono il modo ebraico normale per indicare "ostinazione", che viene espressa piuttosto con la radice *qšh* "essere duro" unita a un organo del corpo. L'autore biblico - o la tradizione che egli riferisce - dovette quindi essere al corrente della concezione egizi-

---

raone, poiché con mano forte li rimanderà e con mano forte li cacerà dalla sua terra" (*kī b'eyād ḥazāqā y'ešall'eḥem ūb'eyād ḥazāqā y'gār'ešem mē'aršō*); invece CHILDS, Exodus, ad loc.: "... Because of a strong arm ..., and because of a strong arm..." (riferito a Yahveh). Il "braccio forte" andrebbe riferito cioè al Faraone (non a Yahveh), secondo la terminologia ufficiale egiziana; l'ironia riguarderebbe allora l'impiego di quella forza: rimandare, anzi cacciare, Israele sotto la pressione del gastigo supremo (cf. 12,33.38) dopo aver rifiutato testardamente di rimandarlo prima. L'interpretazione proposta rende senza forzature l'espressione ebraica e rivela il contrasto sarcastico con l'espressione corrispondente riferita a Dio: *kī b'eyād ḥazāqā ḥōši'akā yhw̄h mimmišrayim* "poiché è con mano forte che Yahveh ti ha fatto uscire dall'Egitto" (13,9).

12 CHILDS, Exodus, 170-175.

13 Cf. N. SHUPAK, "Some Idioms Connected with the Concept of 'Heart' in Egypt and the bible", in ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, 202-212 (pp. 206-211), su cui si basa in gran parte la mia esposizione.

ana del "cuore duro" che troviamo nelle istruzioni e nelle autobiografie. Egli però non l'ha semplicemente adottata ma l'ha trasformata profondamente. Mentre infatti nelle fonti egiziane la "durezza di cuore" è per lo più qualità positiva che viene raccomandata o di cui un personaggio si vanta, nel racconto biblico essa diventa una qualità decisamente negativa. Un altro elemento importante di differenza è che talvolta nel racconto biblico Dio stesso è presentato come colui che "rende duro il cuore" del Faraone. Sono queste due trasformazioni estremamente significative che, come vedremo subito, derivano dalla concezione israelitica di Dio.

b) Secondo CHILDS l'indurimento del cuore del Faraone non sarebbe collegato con lo stato psicologico del Faraone stesso né deriverebbe dalla causalità divina sugli eventi; esso sarebbe piuttosto il mezzo letterario usato dagli autori biblici per spiegare un fatto strano trasmesso dalla tradizione: cioè che tutta una serie di segni divini inviati al Faraone non raggiunse lo scopo voluto, che era la conoscenza di Yahveh<sup>14</sup>. Sono d'accordo che una spiegazione psicologica è insoddisfacente e che l'indurimento ha una funzione letteraria nel racconto; mi sembra però che il ruolo della riflessione teologica non si possa escludere dall'interpretazione del testo<sup>15</sup>. Anzi, anche in base ai paralleli egiziani che vengono intenzionalmente modificati, mi pare che la riflessione teologica sia direttamente responsabile del tema dell'indurimento del cuore. Essa riguarda però non il problema "libero arbitrio-predestinazione", secondo un'interpretazione frequente che CHILDS giustamente critica, ma la concezione del Dio di Israele come sovrano unico della storia.

Nella titolatura di Ramesse II (comunemente ritenuto il Faraone oppressore) compare spesso l'epiteto "forte di cuore" (*šm ib*), mentre l'epiteto equivalente "pesante di cuore" (*dns ib*) compare almeno una volta nella titolatura di Ramesse III. Ambedue gli epiteti alludono al coraggio e sicurezza del re nella battaglia, per cui egli viene paragonato a uno degli dèi guerrieri (Seth, Montu, Baal), e sono connessi con altri titoli che esaltano il Faraone come

14 CHILDS, Exodus, 174-175.

15 Dopo CHILDS (nota precedente), R.R. WILSON, "The Hardening of Pharaoh's Heart", CBQ 41 (1979) 18-36 ha riesaminato tutto il problema cercando di precisare la cronologia e lo sviluppo delle varie tradizioni. Il motivo dell'indurimento sarebbe una innovazione di J rispetto alla tradizione, mentre il senso teologico dell'espressione (Yahveh "rende duro" il cuore del Faraone) sarebbe opera di E e soprattutto di P. Si veda però qui di seguito.

colui che difende i confini dell'Egitto, reprime e assoggetta i popoli stranieri<sup>16</sup>. E' evidente che, dal punto di vista egiziano, si tratta di una qualità positiva, in quanto il Faraone compie il suo dovere fondamentale verso la nazione per incarico divino. Ma è altrettanto evidente che, dal punto di vista israelitico, si tratta invece di una qualità e di un compito negativi che contrastano un ordine esplicito e ripetuto di Yahveh. Per l'israelita è naturale interpretare la resistenza del Faraone come opera del suo Dio che è per lui l'agente supremo della storia umana; e perciò in realtà è Yahveh che "rende duro" il cuore del Faraone anche quando è il Faraone stesso che "rende duro" il proprio cuore. Ritengo perciò che questa interpretazione teologica sia da ritenere come parte integrante del racconto originario delle piaghe, non come un motivo introdotto posteriormente, appunto perché solo nell'ambiente egiziano esso acquista la sua piena giustificazione.

Delle due menzioni letterariamente simili di quel motivo che compaiono fuori dell'Esodo, una fa esplicito riferimento all'esempio del Faraone (1 Sam 6,6: *kibbēd l'ēbāb*), mentre l'altra applica la stessa terminologia ai popoli cananei (Gios 11,20: *hizzēq l'ēbāb*, con soggetto Yahveh). L'espressione variante di Es 7,3 (*'aqšeh 'et-lēb par'ōh*; cf. 13,15 senza *lēb*) si ritrova infine riferita a Sehon re di Heshbon: *hiqšā yhw h'elōheykā 'et-rūhō w'immēs 'et-l'ēbābō* (Deut 2,30b). Gli ultimi due testi (Gios 11,20 e Deut 2,30b) congiungono quel motivo all'ideologia della "guerra santa". Ma le riflessioni che precedono invitano decisamente a concludere che esso fu trasferito in quel contesto dalla tradizione dell'Esodo, non viceversa<sup>17</sup>.

### § 3. Senso delle piaghe

a) L'azione di Dio verso il Faraone ha uno scopo ben preciso, che viene ripetuto più volte. Raccogliendo i dati sparsi nel racconto si vede che in realtà tale scopo è duplice: verso Israele e verso il Faraone.

Lo scopo verso Israele si manifesta in 6,7 e in 10,1-2. Il primo testo fa parte di un brano detto la "seconda vocazione" di Mosè (attribuito a P) che precisa la missione di questi verso Israele (6,2-8). Pur non giocando esplici-

16 Cf. KRI II,165,11; 196,3; ecc. (Ramesse II); KRI V,46,13 (Ramesse III).

17 Contro l'opinione di WILSON, "The Hardening", particolarmente pp. 33-34.

citamente sul nome "Yahveh", come il suo parallelo 3,6-18 (supra, § 1,a), questo brano esprime ugualmente la continuità fra il Dio dei Padri e il Dio dell'Esodo (6,2b-3.6). Tale continuità fra passato e futuro si realizza attraverso lo stesso Dio che si presenta come "Yahveh". Lo scopo, o meglio qui la conseguenza, dell'azione divina è: "E così saprete che io sono Yahveh vostro Dio che vi ho fatto uscire dai lavori forzati d'Egitto" (v. 7). Lo scopo vero e proprio è indicato il 10,1-2 (ritenuto redazionale): "Va' dal Faraone perchè io ho reso duro il suo cuore e il cuore dei suoi servi affinché io ponga questi miei segni in mezzo a lui e affinché tu racconti al tuo figlio e al figlio di tuo figlio come mi presi gioco dell'Egitto e i segni che posi tra loro; e così saprete che io sono Yahveh". La realizzazione positiva dello scopo divino verso Israele è riferita in 14,30-31 (attribuito a J): "E così Yahveh salvò in quel giorno Israele dalla mano dell'Egitto... E il popolo temette Yahveh e credette a Yahveh e a Mosè suo servo".

Nell'azione di Dio verso il Faraone i testi fanno distinzione tra il "moltiplicare i segni" e lo "stendere la mano" sull'Egitto. I testi interessati sono: 7,3-5 (attribuito a P); 9,14-16 (considerato redazionale); 11,1 (attribuito a E) con 11,9-10 (attribuito a P). I segni vengono indicati più volte come destinati al Faraone affinché comprenda, mediante la formula: "Da questo saprai che io sono Yahveh" (7,17, attribuito a P) e varianti (8,6 J; 8,18 J; 9,14 redazionale; 9,29 J; 11,7 J). In ognuno di questi casi però il racconto biblico annota che il segno non raggiunse il suo scopo perchè il Faraone si ostinò (7,22; 8,11; 8,28; 9,34-35; 14,4.8). Il fallimento finale viene riassunto in 11,9-10, dove l'autore presenta la cosa come prevista e voluta dal Dio di Israele: "Yahveh disse a Mosè: Il Faraone non vi ascolterà perchè si moltiplichino i miei prodigi nella terra d'Egitto. Ora, benché Mosè e Aronne avessero fatto tutti quei prodigi davanti al Faraone, tuttavia Yahveh rese ostinato il cuore del Faraone che non rimandò i figli di Israele dalla sua terra"<sup>18</sup>. Questo brano richiama da vicino 7,3-4a e costituisce anche l'esito finale negativo di 6,11. Esso rappresenta dunque la conclusione della sezione 6,2-11,10. Ciò significa che la seconda missione di Mosè, quella verso il Faraone, si conclude negativamente, al contrario di quella verso Israele (14,30-31).

---

18 Per il v. 10 si veda NICCACCI, Sintassi del verbo § 45, p. 43.

L'altra espressione, che cioè Yahveh "stende la sua mano" sull'Egitto, designa invece la decima piaga e l'episodio collegato del passaggio del mare (7,4-5; cf. 14,4.17-18), quando Israele viene portato fuori dal paese. In questo caso l'intervento di Dio non ha più di mira il Faraone ma il popolo egiziano: "E così gli Egiziani sapranno che io sono Yahveh" (*w<sup>e</sup>yād<sup>e</sup> 'û mišrayim kî-'ani yhw<sup>h</sup>*, 7,5; cf. 14,4.18, tutti attribuiti a P). Il motivo di moltiplicare i segni prima di ricorrere al colpo decisivo della mano divina viene spiegato da Dio stesso al Faraone per bocca di Mosè: "Poiché ora, se avessi steso la mia mano e avessi colpito te e il tuo popolo con la peste, saresti stato annientato dalla terra. Tuttavia per questo ti ho lasciato sussistere, per mostrarti la mia forza e affinché tu racconti il mio nome su tutta la terra" (9,15-16). Nonostante questa distinzione, lo scopo sia dei segni che dell'intervento decisivo di Dio è costante. Viene espresso per lo più con la formula: "Perché tu sappia / via sappiate che io sono Yahveh" (cf. infra, § 4).

b) Esamino per ora due varianti della formula appena nominata; "Perché tu sappia che io sono Yahveh in mezzo al paese" (8,18) e "...che a Yahveh appartiene il paese" (9,29). Nei due casi ho tradotto "paese" riferendo il termine *'eres* direttamente all'Egitto, non alla terra in generale. Questa interpretazione si giustifica confrontando altri esempi in cui il riferimento generale, non specifico all'Egitto, è chiaro: "Non c'è nessuno come me in tutta la terra" (*b<sup>e</sup>kol-hā'āreš*, 9,14); "A me appartiene tutta la terra" (*kol-hā'āreš*, 19,5).

Fermiamoci un momento su questa rivendicazione del possesso del "paese", cioè dell'Egitto, da parte di Yahveh. E' verosimile che essa si opponga volutamente alla superbia del Faraone, al quale Ez 29,3b pone in bocca la seguente affermazione: "A me appartiene il mio Nilo, / poiché sono io che l'ho fatto per me!"<sup>19</sup>. L'affermazione viene ripetuta in 29,9 in contrasto diretto con la rivendicazione divina "Io sono Yahveh": "E così (gli Egiziani) sapranno che io sono Yahveh, per il fatto che (il Faraone) ha detto: Il Nilo appartiene a me, poiché sono io che l'ho fatto!". E' stato già notato che questa sfida di Yahveh al dominio del Faraone sul Nilo ricorda un passo del "Viaggio

19 Il suffisso personale di *'āsītini* è dativale: L. BOADT, *Ezekiel's Oracles against Egypt*, Rome 1970, 29-30.

di Unamon", un racconto egiziano della fine della XX dinastia (c. 1090-1080 a.C.)<sup>20</sup>. L'inviato egiziano Unamon proclama solennemente di fronte alle pretese di Zakar-Baal re di Biblo: "Non c'è nave sul fiume che non appartenga ad Amon! Suo è il mare e suo è il Libano di cui tu dici: E' mio!" (2,23-24). Unamon afferma cioè che tutte le ricchezze del Libano appartengono al dio supremo egiziano Amon. Questa rivendicazione si accorda con il tenore della fraseologia ufficiale egiziana. Innanzitutto il termine *t'* "terra", che è l'equivalente di *'eres*, designa per l'egiziano la terra d'Egitto, in contrapposizione ai paesi stranieri che sono detti *ḥ'swt* "terre montagnose". Solo a partire dal Nuovo Impero, le spedizioni di conquista verso l'Asia introducono in Egitto una concezione più aperta che attenua quella contrapposizione<sup>21</sup>. Nel linguaggio ufficiale il titolo "signore delle Due Terre" (*nb t'wy*), cioè delle due parti tradizionali dell'Egitto (cf. il biblico *mišrayim*, al duale), è applicato sia a differenti dèi che al Faraone<sup>22</sup>. Sulla base di questa concezione la rivendicazione di Yahveh equivale a uno scontro frontale. Il Faraone riconosce solo i suoi dèi, di cui rappresenta la presenza fisica sulla terra e incarna la sovranità universale. La sua reazione, riportata in Es 5,2, è perciò del tutto naturale: "Chi è Yahveh perché io ascolti la sua voce così da rimandare Israele? Non conosco Yahveh e neppure rimanderò Israele!". Si comprende inoltre che lo scopo essenziale delle piaghe sia: "perché tu sappia che io sono Yahveh", "perché l'Egitto sappia che io sono Yahveh".

Un'altra variazione della formula "Io sono Yahveh" va ricordata qui: "perché tu sappia che non c'è nessuno come Yahveh nostro Dio" (8,6), oppure "che non c'è nessuno come me in tutta la terra" (9,14). Un'espressione simile è attestata in Egitto già prima della riforma di Tel el-Amarna, quando il faraone Amenofi IV (1365-1349 a.C.) dette ad essa un senso esclusivo, mentre prima essa veniva intesa semplicemente nel senso di "dio unico nel suo genere"<sup>23</sup>. Rivendicando la propria unicità e incomparabilità Yahveh si pone anche qui in

20 Traduzione in BRESCIANI, Letteratura e poesia, 508ss.

21 Cf. LÄ I, s.v. "Ägypten im Selbstbewußtsein des Ägypters", 76-78.

22 Referenze in Wb. V, 218,8 (per il re) e 11 (per gli dèi).

23 Sull'argomento si vedano tra gli ultimi E. HORNING, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 180-181; l'articolo dello stesso autore in O. KEEL, ed., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980, 83-97; M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975, 263-265; V.A. TOBIN, "Amarna and Biblical Religion", in ISRAELIT-GROLL, *Pharaonic Egypt*, 231-277.



alternativa assoluta a tutti gli dèi egiziani e al Faraone stesso, loro plenipotenziario sulla terra.

Dobbiamo notare però che gli dèi egiziani non vengono mai menzionati da Mosè di fronte al Faraone. Durante tutto il racconto delle piaghe essi vengono nominati solo una volta, ma in un discorso di Yahveh riferito da Mosè agli Israeliti: "E io passerò per la terra d'Egitto in questa notte e colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, dall' 'uomo all' animale, e su tutti gli dèi d'Egitto farò giudizi. Io sono Yahveh" (12,12). In questo passo il Dio di Israele si confronta direttamente, proprio in occasione della piaga decisiva, con gli dèi d'Egitto e ne annuncia la disfatta, concludendo con la formula di incomparabilità "Io sono Yahveh". Ma per il resto, in tutto il corso del confronto Mosè-Faraone, mai si fa riferimento agli dèi egiziani.

La cosa non può non sorprendere. Infatti mentre da parte israelitica il confronto è totalmente teologico (Mosè parla e opera a nome di Yahveh, cf. § 1), da parte egiziana non lo è esplicitamente. L'avversario è il Faraone, anche se accanto a lui sono nominati talvolta i suoi ministri e il suo popolo. Ora sappiamo che nei contrasti fra le nazioni vicino-orientali antiche era normale che gli dèi prendessero parte attiva o fossero chiamati in causa dai contendenti. Per l'Egitto basti ricordare ancora il racconto di Unamon (§ 3,b) che contiene una disputa teologica sulla preminenza tra il dio egiziano Amon-Ra e quello fenicio Seth-Baal. Per la Bibbia segnaliamo il discorso del gran coppiere assiro che, durante l'assedio di Gerusalemme, disquisisce su Yahveh e sugli altri dèi delle nazioni conquistate dall'Assiria (2 Re 18); il giudice Iefte che mette a confronto il Dio di Israele e Kemosh dell'avversario ammonita (Giudc 11), o infine David che affronta Golia "nel nome di Yahveh Sabaot, Dio delle schiere di Israele" che il filisteo insultava (1 Sam 17). Del resto l'intervento divino nei conflitti fra i re era un elemento costante della "guerra santa", la quale costituiva un'ideologia comune nel vicino-orientale antico e non era un "proprium" di Israele<sup>24</sup>.

Credo che la mancata menzione degli dèi egiziani lungo il confronto Mosè-Faraone si possa comprendere nel quadro dell'ideologia regale egiziana. Secondo il linguaggio ufficiale di corte il Faraone era "Horo vivente", "figlio di Ra uscito dal suo corpo", "il dio buono", "signore delle Due Terre", "dota-

---

24 M. WEIPPERT, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien", ZAW 84 (1972) 460-493.

to di vita, stabilità e salute come Ra in eterno". Era cioè incarnazione di Horo, il dio patrono della regalità egiziana, il figlio corporale del dio-sole Ra e quindi il rappresentante unico del potere divino sulla terra<sup>25</sup>. Anche se il Faraone non diventava un dio a pieno titolo prima della morte, era però in tutto e per tutto il plenipotenziario degli dèi. Penso che per questo motivo il profeta di Yahveh può rivolgersi a lui direttamente, in quanto egli impersona non solo la nazione come entità umana ma anche l'insieme degli dèi protettori e garanti di essa. Allora si comprende anche che Yahveh possa presentare agli Israeliti il suo confronto con il Faraone come un giudizio sugli dèi egiziani (12,12).

c) L'incomparabilità di Yahveh si manifesta in vario modo lungo il racconto delle piaghe; ad esempio, nel modo sovrano come egli dispone del Nilo, della terra e dell'equilibrio ecologico dell'Egitto, cioè dei beni che secondo la concezione egiziana cadevano sotto la diretta responsabilità del Faraone e dipendevano della sua intercessione presso gli dèi<sup>26</sup>. D'altra parte il racconto nota più volte che Yahveh, mentre colpisce l'Egitto, fa eccezione per la terra di Goshen dove abitavano gli Israeliti, per la loro proprietà e per i loro primogeniti (8,18-19; 9,4.26; 11,7). Ciò significa che egli veramente protegge il suo popolo e alla fine lo strappa dalla mano straniera, mentre il Faraone è incapace di difendere il proprio popolo e di resistere alla potenza del Dio di Israele.

Un caso particolare che, secondo il racconto biblico, manifesta la cura di Yahveh per gli Israeliti è il famoso "spogliamento degli Egiziani", un tema che viene presentato con un rilievo notevole e risulta connesso con lo "stendere la mano" da parte di Yahveh in occasione della decima piaga, sia nella prima sezione del racconto (3,20-22) che soprattutto nella seconda (11,1-3; 12,35-36). Questo tema ha posto problemi di interpretazione sia agli esegeti ebraici e cristiani antichi, come anche ai moderni<sup>27</sup>. CHILDS ha suggerito di intendere lo "spogliamento" nel quadro della lotta fra Israeliti ed Egiziani: l'intervento di Yahveh permette di riportare non solo la vittoria ma anche il bottino dei vinti<sup>28</sup>. Questa interpretazione non è inverosimile, dato che la

25 Cf. LÅ III, s.v. "Königsdogma" e "Königsideologie".

26 Cf. LÅ II, s.v. "Fürbitte"; D. SWEENEY, "Intercessory Prayer in Ancient Egypt and the Bible", in ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, 213-230.

27 Si veda l'esposizione sintetica di CHILDS, Exodus, 175-177.

28 CHILDS, Exodus, 177.

piaga dei primogeniti e il passaggio del mare assumono nel racconto biblico le caratteristiche della "guerra santa"<sup>29</sup>. Mi sembra però che un'altra interpretazione sia preferibile in base al contesto e ai paralleli biblici. Dopo aver annunciato la piaga dei primogeniti, Mosè dice al Faraone: "E tutti questi tuoi servi scenderanno da me e si prostreranno davanti a me dicendo; Esci tu e tutto il tuo popolo che ti segue. Dopo di questo uscirò!" (11,8). E' ragionevole supporre che i ministri del Faraone non si siano presentati a Mosè a mani vuote. Si trattava di ottenere l'allontanamento di una calamità insopportabile e del capo di un popolo asiatico che ne era la causa.

Nella Bibbia abbiamo due episodi che sono paralleli al testo di Esodo. 1 Sam 5-6 racconta come l'arca di Dio fu presa dai Filistei e condotta ad Ashdod. Essa però provocò non solo la caduta del dio Dagon ma anche una pestilenza nella città. Questo fatto pose il popolo in una situazione disperata. I sacerdoti e gli indovini ordinarono allora di rimandare l'arca di Yahveh, non senza pagare un tributo di ammenda consistente in cinque bubboni d'oro e cinque topi d'oro. Come già accennato sopra (§ 2), il testo fa diretto riferimento ai fatti dell'Esodo: "Perché indurite il vostro cuore come l'Egitto e il Faraone indurirono il loro cuore? Forse che quando si prese gioco di loro non li rimandarono ed essi se ne andarono?" (1 Sam 6,6). Se si legge tutto il racconto avendo presente l'Esodo, si scopre che i contatti di vocabolario tra i due sono molto più estesi di quanto si aspettasse. In realtà il soggiorno dell'arca in Filistea viene presentato sulla falsariga del soggiorno degli Israeliti in Egitto<sup>30</sup>. Ma per il nostro argomento interessa notare che i sacerdoti e gli indovini filistei suggeriscono di dare un tributo in oro per allontanare il flagello causato dalla "mano" di Yahveh.

29 Cf. ad esempio WILSON, "The Hardening", 33-34.

30 Sarebbe necessario studiare la questione in modo completo, cosa che mi sembra non sia stata ancora fatta. Elenco per il momento i punti di contatto: "La mano di Yahveh fu pesante" (5,6 *wattikbad yad-yhwh*; cf. 5,9.11): Es 6,3.5.9; "Gli abitanti di Ashdod dissero: Non rimanga l'arca del Dio di Israele tra noi perché..." (5,7): Es 10,7; 12,33; "Yahveh colpì gli abitanti della città dal piccolo al grande" (5,9): Es 12,29; "Hanno portato l'arca per far morire me e il mio popolo" (5,10 *lahamitēni w'et-ʿammī*; cf. 5,11): Es 12,33; "Rimandate (*šallēhū*) l'arca" (5,11; 6,2.3.8): Es 4,23; 5,1; ecc.; "E il lamento della città salì al cielo" (5,12): Es 11,6; 12,30; "Non rimandatela a mani vuote (*rēqām*)" (6,3): Es 3,21; "E darete gloria al Dio di Israele" (6,5 *ūnʿattem... kābōd*): Es 14,4.17 (*w'ikkabēdā*); Yahveh "si prese gioco (*hitʿallēl*) dell'Egitto e del Faraone" (6,6); Es 10,2.

Un altro parallelo è 2 Sam 21, in cui si racconta come David, saputo dall'oracolo divino che la carestia prodottasi durante il suo regno era causata dalla strage dei Gabaoniti a opera di Saul, chiese ad essi come potesse riparare il torto, di modo che essi "benedicessero" (v. 3; cf. Es 12,32!) Israele. "I Gabaoniti gli risposero: Non è per me questione di argento e oro con Saul e il suo casata e non è per noi questione di uccidere qualcuno in Israele" (21,4). In questo caso quindi i Gabaoniti rifiutano il compenso in argento e oro; richiedono invece la vendetta del sangue contro la casa di Saul.

I due testi sono simili tra loro e capaci di suggerire una motivazione plausibile per lo "spogliamento" degli Egiziani. Quello che il testo biblico presenta come conseguenza del fatto che Yahveh rese gli Israeliti graditi agli occhi degli Egiziani, poté essere "in realtà" un tributo propiziatorio per ottenere l'allontanamento della piaga dei primogeniti. Il senso del verbo ש'1 (3,22; 11,2; 12,35) è allora "chiedere come compenso", non "prendere in prestito"<sup>31</sup>. Su ordine divino il compenso viene richiesto agli Egiziani dai singoli Israeliti: 3,22 donna; 11,2 uomo e donna; 12,35 i figli di Israele.

#### § 4. "Io sono Yahveh!"

a) Nel primo racconto di vocazione il nome "Yahveh" viene rivelato a Mosè secondo un'interpretazione basata sul verbo *hāyā*<sup>32</sup>: "Io sarò quello che ero... Io-sarò mi ha mandato a voi" (3,14); "Yahveh il Dio dei vostri Padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre e questo è il mio ricordo di generazione in generazione" (3,15). Questa esegesi del nome divino sottolinea l'identità, nell'essere e nell'operare, del Dio dei Padri con il Dio dell'esodo. Yahveh è il nome nuovo che sintetizza la conoscenza che Israele ebbe del suo Dio in seguito all'esperienza in Egitto. Tale esperienza fu certamente unica e originale; il fatto però che essa venga fissata letterariamente attraverso l' "etimologia"

31 Così interpreta CHILDS, Exodus, 176.

32 Si veda al riguardo l'articolo citato nella nota 2.

del nome del proprio Dio riflette un modo egiziano dotto di raggiungere la conoscenza dei vari aspetti dell'essere divino appunto attraverso l'etimologia (reale o per assonanza) del nome<sup>33</sup>.

Il secondo racconto della vocazione di Mosè non è costruito, come il primo, su un gioco di parole basato sul nome divino, ma su una formula legata al nome stesso: *'ani yhwh* "Io sono Yahveh" (6,3.6.7.8). Benché sia stata studiata più volte nelle sue varie attestazioni lungo l'AT (soprattutto in Esodo, Codice di Santità, Ezechiele e Deuteronomio)<sup>34</sup>, mi pare utile esaminare quella formula separatamente nel racconto dell'Esodo, dove essa nasce, sia dal punto di vista della sintassi che del senso teologico. La formula *'ani yhwh* compare in tre usi differenti:

a) All'inizio del discorso divino, seguita da WAYYIQTOL (6,2b-3; cf. 6,5b) o anche da WAW-x-QATAL per porre l'enfasi sull'elemento "x"<sup>35</sup>: "e persino (*w<sup>e</sup>gam*) ho stabilito la mia alleanza con loro" (6,4), "e io stesso (*w<sup>e</sup>gam* *'ani*) ho udito il lamento dei figli di Israele" (6,5a). La stessa formula vien poi ripetuta all'inizio di una serie di *w<sup>e</sup>QATALTI* (6,6-8). Poiché questa forma verbale "inversa" non è mai iniziale<sup>36</sup>, è chiaro che la formula *'ani yhwh* costituisce il suo antecedente sintattico e semantico; si tradurrà quindi: "e perciò vi farò uscire da sotto i pesi dell'Egitto..."<sup>37</sup>. Analogamente quando *'ani yhwh* precede un imperativo asindetico: "(E perciò) parla al Faraone ...!" (6,29)<sup>38</sup>.

b) Alla fine del discorso divino, staccata grammaticalmente da ciò che precede: 12,12.

- 33 Cf. S. MORENZ, "Wortspiele in Ägypten", riprodotto in S. MORENZ, Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, Köln-Wien 1975, 328-342; LÄ II, s.v. "Götternamen, -bildung, -zusammensetzung". L'ultima opera enumera, tra i mezzi della conoscenza di Dio, "direkt Wortspiele mit den G[ötternamen] selbst, in denen der Versuch erkennbar wird, mit Hilfe der etymologischen Methode Erkenntnisse vom Wesen des Göttlichen zu erlangen" (coll. 696-697).
- 34 W. ZIMMERLI, "Ich bin Jahwe", riprodotto in Theol. Bü. 19, München 1969, 11-40; K. ELLIGER, "Ich bin der Herr - euer Gott", riprodotto in Theol. Bü. 32, München 1966, 211-231; Diz. Teol. AT (JENNI-WESTERMANN), I, s.v. *'ani* (coll. 191-193, num. 4-5).
- 35 Per la differenza fra i due costrutti WAYYIQTOL e WAW-x-QATAL si veda NICCACCI, Sintassi del verbo, § 163, p. 112.
- 36 NICCACCI, Sintassi del verbo, §§ 57.156, pp. 50.110.
- 37 Così anche in Lev 19,36b-37 *'ani yhwh... ùš<sup>e</sup>martem*.
- 38 Altrove *'ani yhwh* precede una forma asindetica di YIQTOL negato: Es 20,2-3; Deut 5,6-7; Lev 18,2b-3.

Negli esempi menzionati finora la formula *'ani yhwh* è una proposizione nominale indipendente e costituisce l'affermazione principale della frase, la base o il coronamento di tutto il discorso divino.

c) All'interno di una proposizione conclusiva: "E così saprete (variante: sapranno) che..." (6,7; 7,5; 10,2; 14,4.18), o altra simile con il verbo alla seconda persona singolare (7,17; 8,18).

In tutti i casi esaminati fin qui compare invariabilmente la formula *'ani yhwh*. In altri invece essa viene sostituita da espressioni varianti, più ampie ed esplicite, che fanno luce sul contenuto di essa. Le varianti attestate lungo il racconto delle piaghe sono le seguenti: "perché tu sappia che non c'è nessuno come Yahveh nostro Dio" (8,6); "affinché tu sappia che non c'è nessuno come me in tutta la terra" (9,14); "perché tu sappia che a Yahveh appartiene il paese" (9,29); "perché sappiate che Yahveh fa distinzione fra l'Egitto e i figli di Israele" (11,7). Da queste varianti risulta che la formula *'ani yhwh* ha un senso pregnante: designa l'unicità del Dio di Israele (in confronto implicito con gli dèi egiziani: 8,6; 9,14) e la sua sovranità sulla terra d'Egitto (9,29; 11,7; cf. § 3).

E' chiaro perciò che *'ani yhwh* è molto più di una semplice "formula di auto-presentazione"<sup>39</sup>. Anzi nella maggior parte dei casi in cui Dio parla a Mosè, o in cui Mosè riferisce le parole di lui in modo diretto, quella formula non compare; dove invece compare, essa è veicolo di prerogative assolute. E' dunque la formula con cui Dio rivendica la sua incomparabilità di fronte agli dèi egiziani e al Faraone loro rappresentante sulla terra. Direi perciò che, dal punto di vista grammaticale, *'ani* è il predicato della proposizione nominale, mentre *yhwh* è il soggetto: "Sono io Yahveh!", e nessun altro. Il nome "Yahveh" andrebbe inteso naturalmente nel senso indicato sopra; il Dio sovrano della storia. Questa interpretazione si accorda con il senso pregnante che la formula possiede e con la sua struttura grammaticale, in quanto il pronome personale, occupando la prima posizione nella frase, reca su di sé l'enfasi ed è perciò il predicato<sup>40</sup>. Mi sembra che un'analisi del genere si applichi ai tre usi indicati qui sopra (a, b, c), ma in modo più chiaro nel terzo.

39 "Selbstvorstellungsformel", secondo la terminologia di ZIMMERLI (nota 34).

40 Sul valore sintattico della "prima posizione nella frase" si veda NICCACCI, Sintassi del verbo, §§ 134-138, pp. 103-106.

Si deve osservare che l'ambiente meglio appropriato nel quale poteva nascere una formula del genere era proprio l'Egitto, non tanto perché esso era la massima potenza mondiale del tempo, quanto perché era la patria delle "aretalogie". Il famoso inno greco "Io sono Iside...", che la tradizione antica indica come di origine egiziana, ha effettivamente una serie di modelli faraonici risalenti al Primo Periodo Intermedio (c. 2135-2040 a.C.) e attestati fino al periodo tolemaico<sup>41</sup>.

b) I vari temi fin qui esaminati convergono nell'esaltare l'incomparabilità di Yahveh nei confronti del Faraone, incarnazione degli dèi d'Egitto, incomparabilità che si riassume nella formula "Io sono Yahveh!". Il "canto del mare" (Es 15) conclude perciò degnamente il racconto delle piaghe con un inno solenne alla potenza unica del Dio di Israele.

La portata di questo inno si comprende meglio se lo si confronta con una famosa iscrizione poetica del Nuovo Impero che esalta la potenza del Faraone. Composta in onore di Tutmosi III, il trionfatore dell'Asia, venne riusata da altri faraoni posteriori, sia della stessa XVIII dinastia che delle seguenti XIX e XX<sup>42</sup>. In essa parla il dio Amon-Ra che accoglie nel suo tempio di Karnak il Faraone suo figlio che torna trionfante dalle spedizioni. L'inno vero e proprio è incorniciato da un prologo di benvenuto e da un epilogo di benedizione. Si compone di dieci strofe ripetitive, per lo più con la stessa struttura sintattica, nelle quali variano i nomi dei popoli vinti e le immagini che qualificano il re. Stralcio alcune frasi: "Io stendo le mie mani e lego (i principi stranieri) per te..., poiché io assegno a te la terra nella sua lunghezza e nella sua larghezza, gli occidentali e gli orientali sono sotto il tuo controllo" (prologo, lin. 5-6); "Io sono venuto per far sì che tu calpestassi i principi di Giahì (Palestina-Siria), per stenderli sotto i tuoi piedi lungo le loro terre, per far sì che essi vedessero la Tua Maestà come signore della luce, perché tu risplendessi ai loro occhi come mia im-

41 Cf. tra gli ultimi J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala 1968, 219-233; LÄ I, s.v. "Aretalogien". È noto che l'argomento è stato studiato spesso in rapporto alle formule "Io sono..." dell'AT e del NT.

42 È la cosiddetta "stele poetica di Tutmosi III": BRESCIANI, *Letteratura e poesia*, 243ss.

magine... Io sono venuto per far sì che tu calpestassi la terra occidentale, perche Keftiu e Isi fossero sotto la tua magnificenza, per far sì che essi vedessero la Tua Maestà come toro giovane, dal cuore fermo e dalle corna aguzze, che non può essere attaccato" (inno, lin 13.16); "Le mani della Mia Maestà sono alzate per allontanare il male; io assicuro la tua protezione, figlio mio, mio amato, Horo-toro-che-appare-in-Tebe, che io ho generato" (epilogo, lin. 23).

Sono notevoli in questa "stela poetica" alcuni elementi che appartengono al quadro ideologico della "guerra santa", come lo "stendere le mani" da parte del dio per abbattere i nemici del Faraone (lin. 5), oppure il tenerle "alzate" per assicurare la sua protezione e invincibilità (lin. 23). L'inno ripete che il dio in persona ha accompagnato il re suo figlio nelle sue campagne; e questo per due scopi paralleli: per concedergli di annientare i vari popoli stranieri e perche essi vedessero la maestà di lui sotto diversi aspetti (splendore, forza, vittoria, ecc.). L'opera del dio è tutta rivolta alla glorificazione del Faraone, a presentarlo come sua propria "immagine" di fronte ai popoli del mondo.

Sullo sfondo di questa concezione acquistano un risalto nuovo le parole di Yahveh: "Ecco io rendo ostinato il cuore dell'Egitto perché li insegua e perché io sia glorificato sul Faraone e su tutta la sua armata, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. E così l'Egitto saprà che io sono Yahveh, per il fatto che sarò glorificato sul Faraone, sui suoi carri e sui suoi cavalieri" (14,17-18). Ciò che Israele "vede" dopo il passaggio del mare è l'opposto di ciò che dovevano "vedere" i popoli del mondo secondo l'inno egiziano: "Israele vide l'Egitto morto sulla spiaggia del mare. E così Israele vide la mano grande che Yahveh fece contro l'Egitto. Il popolo vide Yahveh e credette in Yahveh e in Mosè suo servo" (14,30b-31). Il canto del mare perciò, di fronte all'immensa potenza dell'Egitto annientata, proclama: "Chi è come te fra gli dèi, o Yahveh, / chi è come te maestoso fra i santi, / terribile fra i gloriosi, o autore di prodigi?" (15,11)<sup>43</sup>.

43 Il triplice parallelismo *ba'ēlim//baqqōdeš* (quest'ultimo in stato costruito, equivalente alle due frasi preposizionali precedenti) presenta il fenomeno di due nomi astratti per concreti. *qēdōšim* è nome delle divinità cananee in Sal 16,3 (M. DAHOOD, Psalms I: 1-50, Garden City, N. Y. 1966, 87), mentre *tēhillā* è epiteto di Yahveh in Sal 33,1 (DAHOOD, Psalms I, 200-201) e 147,1 (M. DAHOOD, Psalms III: 101-150, Garden City, N.Y. 1970, 344).



## Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66

Odil Hannes Steck - Zürich

Die folgende exegetische Skizze vernachlässigt textkritische Einzelfragen in Jes 65f und sieht auch von literarkritischen Hypothesen zu diesen beiden Schlußkapiteln des Jesajabuches ab. Sie will nur den Blick auf bemerkenswerte Entsprechungen in der Anlage zwischen Jes 65 und 66 auf der Ebene des vorliegenden Textes lenken (I) und diese Beobachtungen verbinden mit einem Vorschlag, wie sich Jes 65f und Jes 63,7-64,11 zueinander verhalten könnten (II).

## I.

Auffallend entsprechend sind 65,8-12 und 66,1-4 angelegt: Beide Texte sind mit der Botenformel als Jahwerede eingeleitet, enden mit einem gleichformulierten Begründungssatz (65,12aßb/66,4aßb), enthalten eine direkte Anrede an die Frevler in Israel (65,11f/66,1) und stehen sich auch in der sachlichen Gestaltung der Aussagenfolge nahe (vgl. 65,8-10/66,1-2; 65,11/66,3; 65,12aα/66,4aα; 65,12aßb/66,4aßb). Schließlich ist beiden Texten gemeinsam, daß ihnen jeweils ein neu eingeleiteter Abschnitt (65,13/66,5) folgt.

Auch das Anschließende, 65,13-25 bzw. 66,5-24, weist unter sich Entsprechungen in der Anlage auf, die hier tabellarisch nebeneinandergestellt seien:

65,13	<i>lkn kh-'mr 'dnj jhwh</i>	66,5	<i>š<sup>c</sup>m w dbr-jhwh</i>
65,16b	<i>kj</i>	66,8b	<i>kj</i>
65,17	<i>kj-hnnj</i>	66,12	<i>kj-kh 'mr jhwh hnnj</i>
65,18b	<i>kj hnnj</i>	66,15	<i>kj-hnh</i>
65,20b	<i>kj</i>	66,16	<i>kj</i>
65,22b	<i>kj + k</i>	66,22	<i>kj + k</i>
65,23b	<i>kj</i>	66,24	<i>kj</i>

Sachliche Beobachtungen ergeben, daß die durch das jeweils zweite *kj-hnh* eingeführten Aussagen (65,18bff/66,15ff) eine Entfaltung der jeweils ersten *kj-hnh*-Aussage sein wollen, vgl. 65,18b mit 65,18a innerhalb von 65,17-18a; 66,15 mit 66,14b innerhalb von 66,12-14; die Aussagen mit einfachem *kj* in 65,20b.22b.23b/

66,16.22.24 gehören zu den  $l+kj$  Teilentfaltungen im Rahmen von 65,18-25 bzw. zu Teilentfaltungen in 66,15-24. Bei der  $kj$ -Aussage in 65,16b und auch in 66,8b-11 muß man fragen, ob nicht alles, was ihr in Jes 65 bzw. 66 folgt, als ihre Entfaltung angesehen werden soll: In Jes 65 wird V.16b in V.17-25 entfaltet, V.17-18a in V.18b-25, V.18b-19(b!) in V.20-23, während V.24 auf V.19b und V.25 auf V.18b-19 zurücklenkt; in Jes 66 exponiert die insbesondere auf V.7-8a zurückblickende Begründung V.8b-11 die Themenverbindung der Kinder Zions (V.8b-9) und deren jetzt schon Freude weckender, künftiger Wohlfahrt (V.10f), beides wird in umgekehrter Reihenfolge in der ersten Weiterentfaltung V.12-14 in V.12-13 und V.14 mit Schwergewicht auf der Wohlfahrt (V.12f; die Freudeausgabe V.14aα hat entsprechend 66,10 eine Mittelstellung zwischen beiden Themen) wieder aufgenommen, während das Thema der Kinder Zions, das V.14 andeutet, in der zweiten Weiterentfaltung V.15-24 wiederaufgegriffen wird, wobei V.15-17(18aα?) zunächst den Zorn an Jahwes Feinden als weltweites Geschehen expliziert und V.18aβ-23 sodann die Hand Jahwes an seinen Knechten - wieder als weltweites Geschehen, das die Heimführung aller zerstreuten Zionskinder durch die Völker als Darbringung an Jahwe (deshalb V.21 nach V.20), den ewigen Bestand dieser neuen Zionbevölkerung (V.22 unter Rückgriff auf 65,23.15 und 17) und deren Ausweitung um die Völkeranbetung (vgl. 56,1-8) zum Gegenstand hat; V.24 schließlich lenkt über 66,15-17(18aα?) zum Anfang des Abschnitts - 66,5-6 - zurück. Eine Differenz in den Anlagehinweisen dieser beiden parallel gestalteten Abschnitte besteht freilich in der Einleitung. Doch ist sie offenbar darin begründet, daß 65,13ff die Anrede an die Frevler in Israel (vgl. 65,11f) fortgeführt wird (beachte  $lkn$  in 65,13), während 66,5 erstmals im gesamten Textablauf Jes 65f zur Anrede an die Frommen in Israel übergegangen wird (vgl. 66,5aα gegenüber 65,12aγ;66,4aγ). Die schon textkritisch unsicheren Imperative in 65,18aα, die auf 66,10 vorblicken, sind angesichts dieser ausdrücklichen Hinwendung zu den Frommen in 66,5, aber auch angesichts des engeren Kontextes, der in 65,17-25 von den Frommen in 3.p. spricht, nicht ursprünglich, sondern wie im Fall von 65,7aα (s.unten) einer nachträglichen, aufbauwidrigen Veränderung zuzurechnen - es sei denn, man hätte solche Stilbrüche von vornherein mit der Absicht zu verbinden, auf Folgeaussagen vorzubereiten; vgl. 65,7aα vor Beginn der frevleranredenden Abschnitte 65,8-66,4 und in 66,1.3f den Übergang von der 2. in die 3.p. bei den Frevleraussagen vor Beginn des Abschnitts, der die Frommen anredet (66,5ff); doch erscheint dies für 65,7aα angesichts der stilistischen Härten in 65,6b-7 eher unwahrscheinlich.

Alle diese Anlagelinweise im Text von Jes 65f sind schwerlich Zufall. Sie deuten vielmehr auf die Absicht einer parallelen Anlage von 65,8-66,24: 65,8-12 entspricht 66,1-4, 65,13-25 entspricht 66,5-24; als abschnitteinleitende Markierungen fungieren bei der Anrede an die Frevler die Boten- und bei der Anrede an die Frommen die *sm<sup>C</sup>w*-Formel. Der Text 65,1-7 steht außerhalb dieser Parallelanlage und ihr voran. Er zeigt sich als Sondergröße auch dadurch, daß er als einziger Abschnitt in Jes 65f nicht Anrede, sondern gleichsam ein nichtöffentliches Selbstgespräch Jahwes bietet; die störenden Suffixe der 2.p.pl. in V.7a $\alpha$  verändern unter Einfluß von 65,11f.13ff die ursprünglich anscheinend in der 3.p.pl. formulierten. Daß der Text nicht durch eine Formelmarkierung eingeführt ist, ist wohl Hinweis darauf, daß dieser Eingangsabschnitt als Reaktion auf die unmittelbar vorangehende Schlußaussage des Gebets 64,11 gesehen werden soll; bei der Verbindung von 64,11/65,1(ff) ist das Bestreben wirksam, Jes 55,6f;58,2 (in 65,1b $\beta$  ist wegen des Parallelismus pf.q. zu lesen; Aufnahme von 64,6!) aufzugreifen.

Diese Gliederung von Jes 65-66 in die Abschnitte 65,1-7.8-12.13-25;66,1-4.5-24 die uns auf Grund der Textsignale den Vorschlägen, wie sie etwa K. PAURITSCH in seiner Tritojesaja-Studie oder P.-E. BONNARD in seinem Kommentar bieten, überlegen scheint, läßt sich auch durch Beobachtungen zur Sachstruktur dieser Abschnitte weiter stützen. Vier jeweils auch stilistisch markierte und in ihrem Zusammenbestand womöglich durch Jes 63,7-64,11 veranlasste Aspekte folgen in jedem Abschnitt aufeinander: Zuwendung Jahwes (A), Verhalten (B), Ergehensankündigung (C) und ein Schlußaspekt, der nochmals Verhalten und/oder Ergehen (D) ausführt. In 65,8-12/66,1-4 ist dies ganz deutlich: 65,8-10/66,1-2 = A; 65,11/66,3 = B; 65,12a $\alpha$ /66,4a $\alpha$  = C; 65,12a $\beta$ b/66,4a $\beta$ b = D. Entsprechend kann man aber auch die Strukturierung der umfangreichen, parallelen Folgeabschnitte 65,13-25/66,5-24 sehen; man muß nur den jeweils erreichten Fortschritt gegenüber dem bereits Gesagten in Betracht ziehen: 65,13-16a = A entsprechend 65,8-10 für die Frommen und = C entsprechend 65,12a $\alpha$  für die Frevler, weil nun Aussagen für Fromme und Frevler zusammen gebildet werden, die B-Elemente sind implizit in "Knechte" (vgl. 65,9f) bzw. in der weitergeführten "Thr"-Anrede (vgl. 65,11f) enthalten; ebenso sind in 66,5-8a die A,B,C-Elemente aufgenommen, vgl. 66,5a $\alpha$  A für die Frommen, 66,5a $\beta$  B für die Frommen, 66,5b B für die Frevler, 66,5fin-6 C für die Frevler (66,5 *šmh*, *bwš* wie 65,13), 66,7-8a C für die Frommen. Mit *kj*, entfaltet in zwei jeweils mit *kj-hnh* eingeleitete Unterabschnitte, wird sodann das Element D breit ausgestaltet (65,16b-25/

66,8b-24) - derselbe begründende Akzent wie in 65,12aßb/66,4aßb, nur daß dort das Vergehen der Frevler im Blick ist, während hier jeweils das Ergehen entfaltet wird, in der Anrede an die Sünder das der Frommen (65,16b-25), in der Anrede an die Frommen neben Heilsaussagen das der Frevler (66,8b-24) - man beachte die inklusiven Rahmenaspekte 66,5b-6.14bß.15-17.24. Daß in 66,8b-24 entsprechend 65,16b-25 jetzt nicht nur vom Ergehen der Frevler, sondern darin eingeschlossen auch vom Heilsergehen der Frommen gesprochen wird, hängt offenbar damit zusammen, daß Jes 65f erst in 66,8bff das Thema der Völker aufgreift, das zu beiden Aspekten Beziehungen aufweist - hinsichtlich des Reichtums der Völker, der von ihnen heimgebrachten Frommen aus der Diaspora, der anschließwilligen Nichtisraeliten zum Aspekt des Ergehens der Frommen in Zion, hinsichtlich der Frevler in der Menschheit zum Aspekt des Ergehens der Frevler in Israel. Während 65,16b-25 den israelitischen Frevlern in weltweiten eschatologischen Heilzügen nach innen, bezüglich der Welt Jerusalems und seiner Frommen, entfaltet, was ihnen entgehen wird, expliziert 66,8b-24 den Frommen die Begründung, wie Zion zu ihren Kindern, dem neuen Gottesvolk, und zu ihrer Wohlfahrt kommen wird, durch die Außenperspektive der Völkerbeziehung, die in weltweiter eschatologischer Dimension der Endereignisse in Heil und Gericht dargelegt wird. - Schließlich ist die vierteilige Sachstrukturierung der Abschnitte auch in 65,1-7 zu erkennen. V.1-2a handeln von der Frage der Zuwendung Jahwes zur frevlerischen Bevölkerung bislang, also A; anschließend folgen Verhaltensaussagen bezüglich dieser Frevler V.2b-5a = B, wie die parallelen B-Elemente in 65,11/66,3 partizipal formuliert; V.5b-7aα bietet C, die Ergehensankündigung (vgl. Jer 17,1ff), und V.7aßb, abgesetzt durch die vorangehende 'mr jhwh-Formel in Zwischenstellung, den Schlußaspekt in einem eigenen Satzgefüge (Vordersatz mit konjunktionellem, hier begründenden 'šr, Nachsatz mit w-pf. gemäß Gesk S.350ff), das Verhalten und Ergehen der Frevler enthält (D). Am Rande sei hier angemerkt, daß text- und literarkritische Eingriffe in 65,6b-7 wahrscheinlich überflüssig sind, wenn man V.6bß-7aα als Explikation von šmtj in V.6bα versteht und die Formulierung V.6b-7 insgesamt in einem weiteren literarischen Horizont sieht, aus dem angesichts der Thematik von 65,1-7 eine Zurücknahme von Jes 40,2ay (vgl. Jes 33,24) und Jes 61,8 für die Frevler in Israel geboten ist (vgl. demgegenüber die Aufnahme von Jes 40,1f.6-8 für die Frommen in 66,12-13a und bereits in Jes 12,1 sowie von 40,10f - real verstanden! - in 65,10.25) und im Zuge dessen auch eine Veränderung der Lohn-Aussage von Jes 40,10b-11; beides wird in 65,6b-7 mit Sprach-

mitteln aus Jes 40, besonders V.9-12, und unter Heranziehung von sach- und wortkontaktierenden Aussagen wie Jer 32,18 (vgl. V.19), Ps 79,12a (vgl. V.12b-13!) und Jer 16,18 (vgl. V.16f; dem aufgenommenen Aspekt *r'šnh* entspricht das Voranstehen der Gerichtsaussage bezüglich der Frevler in Israel (!) in 66,5b-6 vor 66,15ff) vorgenommen. - Bemerkenswert an dieser Sachstrukturierung der Abschnitte von Jes 65f ist nicht zuletzt die Akzentuierung der D-Elemente in Jes 65f: Der außerhalb der Parallelisierung stehende Eingangsabschnitt der anklagenden Selbstreflexion Gottes 65,1-7 bietet in D (V.7aßb) Vergehen und Ergehen zusammen, die parallel stehenden Kurzabschnitte 65,8-12/66,1-4 akzentuieren in D das Vergehen (65,12aßb/66,4aßb im Sinne der Abwendung von der Zuwendung Jahwes, vgl. demgegenüber die Frommen 65,10b;66,2b.5aß), die wieder parallel stehenden Langabschnitte 65,13-25/66,5-24 in D das Ergehen (65,16b-25/66,8b-24). Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß gerade in Jes 65 die Folgeabschnitte die vorangehenden voraussetzen (vgl. 65,8-10 nach 65,1-7; die Verkürzung von B in 65,13ff nach 65,1-12, aber auch die Umkehrung der Reihenfolge Fromme-Frevler in 65,15-16a im Vorblick auf V.16bff) und Jes 66 Rückbezüge auf Jes 65 aufweist, und nicht minder, daß es schwerhält, in Jes 65f formgeschichtlich und sachlich selbständige, kleinere Einheiten zu isolieren.

Alle diese Texthinweise auf eine anscheinend sehr überlegte Gesamtanlage von Jes 65f sollte man in Betracht ziehen, bevor man tiefgreifende literarkritische Operationen unternimmt und Hypothesen bezüglich eines mehrschichtigen Wachstums dieser beiden Kapitel aufstellt. Daß in diese Prüfung auch die Frage einzubeziehen ist, ob Jes 65f nicht von vornherein als in ein Großjesajabuch eingeschriebene Aussagen anzusehen sind, die aus diesem literarischen Zusammenhang Vorgegebenes einschränken und ergänzen wollen, habe ich bereits andernorts hervorgehoben.

## II.

In diese Richtung deutet auch der folgende Vorschlag bezüglich der Frage, wie sich die Kapitel Jes 65f in ihrer Anlage und das vorangehende, vorgegebene Gebet Jes 63,7-64,11 sachlich zueinander verhalten. Daß Jes 65f nicht die Gottesantwort bieten, die man angesichts der Klagen und Bitten des Gebets geradlinig erwartet, ist klar. Das heißt aber noch nicht, daß Jes 65f nicht von vornherein und im ganzen diese Antwort sein wollen; es könnte sich ja um eine Antwort handeln, die die Perspektiven des vorgegebenen Gebets bewußt zu-

rechtrücken, korrigieren und erweitern will. In diesem Sinne könnten Jes 65f in der Frage Israel-Völker sehr wohl eine kritische Aufnahme der Sicht des Gebets sein. Bitten in diesem Fromme (64,4a), die aber Vergehen und Ergehen des Gesamtvolkes auf sich nehmen (64,4b-7), für das Gesamtvolk, Jerusalem und sein Land (63,15-19a;64,8-11) gegen die als Feinde angesehenen Völker (63,19b-64,3), so lautet die Gottesantwort in Jes 65f dahin, daß die Bitte um Jahwes Heilszuwendung für das Gesamtvolk abgewiesen wird, wie 65,1-7 gleich zu Beginn programmatisch herausstellt und entsprechend 65,12a.13-15;66,4a.5b-6.14b.15ff entfalten; Heil hat nur der augenblicklich noch kleine Kreis der Frommen ("Knechte" - verengt gegenüber 63,17; "Auserwählte", "Gesegnete") zu erwarten in einem neugeschaffenen Jerusalem und Heilsland (65,18bff;66,7ff) und im Rahmen einer neugeschaffenen Welt (65,17-18a) diejenigen aus der Völkerwelt, die zerstreute Fromme und Schätze nach Jerusalem bringen und sich Jahwe anschließen (66,8bff.18ff; vgl. Jes 56,1-8).

Zieht man das Verhältnis von Jes 65f und Jes 63/64 in dieser Weise in Betracht, dann läßt sich ein Vorschlag erwägen, demzufolge die Aussagenfolge in Jes 65f sachlich korrigierend und erweiternd genau der Abfolge der Fragen und Bitten des Gebets entlanggeht.

Einen ersten Hinweis darauf, an welcher Stelle im Gebet Jes 65f mit der Bezugnahme einsetzt, bietet die Beobachtung, wo erstmals in beiden Texten der Begriff der Knechte auftritt: in 63,17b und 65,8; die Übereinstimmung reicht bis in die Formulierung  $lm^n \text{ } ^c b d j (k)$ . Demzufolge ist die sachlich zusammenhängende Aussage 65,8-10 als Antwort auf die Bitte 63,17b zu sehen, die dieser gegenüber nun Jahwes Zuwendung zum eingegrenzten Kreis (vgl. 65,1-7) der wahren Knechte Jahwes und deren Heilsland (vgl.  $nhlh$ -Rückbezug auf 54,17;57,13;58,14) verheißt. Dieser Spur folgend ist dann der voranstehende Aussagezusammenhang 65,1-7 als korrigierende Antwort auf 63,(15-)17a zu sehen: Sie stellt fest, für wen die Bitten V.15f keine Erhörung finden können, und weist insbesondere den klagenden Vorwurf an Jahwe 63,17a entschieden zurück - an Jahwe lag es nicht, er war dem störrischen Volk ständig zugewandt! Ein Verbindungsglied in dieser Beziehung ist der Begriff  $ark$ , der aus 63,17a in 65,2 wiederaufgenommen ist; eine weitere Verbindung besteht über die Aussage 64,11, an die sich 65,1ff unmittelbar anschließt (beachte auch  $hsh$  65,6;64,11), die ihrerseits auf 63,15 rückbezogen ist ( $'pq \text{ hitp.}$ ). Der Vorgang der Gottesantwort setzt demnach hinsichtlich der Abfolge der Bezugnahmen genau an der

Stelle ein, da im Gebet der Bitte- und Klageteil beginnt. Die Antwort auf die Klagefrage 63,18 gibt 65,11f mit dem kritischen Aufweis, wer die wahren Tempelschänder sind, nämlich die Frevler in Israel, die mit Fremdkulten von Jahwe abgefallen sind und seinen heiligen Berg vergessen haben; Kontaktwort der Bezugnahme ist *qdš* (63,18;65,11). Auch die folgende Beziehung gibt Sinn - 65,13-16 als Antwort auf 63,19a, man beachte das Kontaktwort *šm* in 63,19a und breit ausgebaut 65,15f; sie führt aus, worin die künftige Ausübung der Jahweherrschaft über Frevler und Fromme bestehen wird. Auf 63,19b-64,3 geht 65,17-18a ein; das Kontaktwort *šmj*, die Erwartung bezüglich *šh* Gottes (64,2.3) wird unter Einfluß von Jes 43,18 (*šh*) und 48,6f (*br'*) sowie Gen 1,1(?) durch *br'* überboten. Auch sachlich ist 65,17-18a gegenüber den Vorstellungen vom Eingreifen Jahwes in 63,19b-64,3 eine Überbietung, deren Ausmaß begreiflich wird, wenn man zweierlei in Rechnung stellt: (1) Jes 65 als Fortschreibungstext berücksichtigt damit im Jesajabuch vorgefundene Aussagen von einem Himmel und Erde einschließenden Weltgericht (Jes 13;24;34,2-4;51,6); (2) Jes 65f braucht ein Heilsterrain, das nicht auf Heimkehrstraße und Heilsland beschränkt ist, sondern wegen derer aus den Völkern, die sich gemäß Jes 66 Jahwe und Zion zuwenden werden, weltweite Dimension hat. In dieser Weise wird der Bezug Himmel - Jerusalem (63,19b;64,9f) hier aufgenommen und verändert. Die vieldiskutierte Frage, warum der Universalaspekt "neuer Himmel/neue Erde" scheinbar so unvermittelt und solitär in einem Kontext von Heilsaspekten Jerusalems, seiner Frommen, seines Landes steht, kann somit unter der Annahme einer literarisch-redaktionellen Ursprünglichkeit von Jes 65f und der Hinformulierung dieser beiden Kapitel auf Jes 63/64 eine einfache Erklärung finden: Das Thema stammt bereits aus dem vorgegebenen Jesajabuch, das fortgeschrieben werden soll, die Stellung der Aussage aus der Abfolge der Gebetsformulierungen, auf die Bezug genommen werden soll, und das Interesse an dieser Universalperspektive aus einer veränderten, positive Heilszüge einschließenden Sicht der Völker und ihres Weltterrains auf der Ebene dieser Schlußredaktion des Jesajabuches. Somit stellen sich auch in diesem Fall die Tritojesaja-Probleme anders, wenn man hier nicht nach ursprünglich selbständigen Verkündigungseinheiten kleineren Umfangs sucht, sondern die Texte von Anfang an an dem Ort läßt, in dem sie sich uns jetzt präsentieren - als Texte im Jesajabuch. Doch zurück zu unserem Vorschlag, Beziehungen zwischen Gebet und Gottesantwort in Jes 63/64 und Jes 65f aufzuspüren. Die Freudenaussage in 65,18b-19 hat im Gebet ihren Bezugspunkt in 64,4 und zeigt, wie die eschatologische Erfüllung der Aussage

dort für die Frommen in Jerusalem gesehen ist; Kontaktwort ist die Wurzel *šwš*, die in der Rekonstruktion des textkritisch schwierigen Verses 64,4 auch aus diesem Grund auf jeden Fall erhalten bleiben sollte; des näheren bezieht sich 65,19a speziell auf 64,4ba - statt Zorn nun Freude Jahwes (vgl. 64,4/65,19a mit Dtn 29,27/30,9). 65,20-23 sind von der Todesthematik bezüglich der Frommen bestimmt, in sie ist auch die Aussage V.21f voll einbezogen (vgl. V.21 w-pf. und die Begründungen V.22b,23b), die in V.22 nicht wie 62,8f von der Nutznießung durch Fremde, sondern vom eigenen, nicht durch vorzeitigen Tod verhinderten Genuß von Haus und Feldfrüchten handelt. Beachtet man in 64,5-7 die Todesmetaphorik (*bgā, nbl* [text.em.] <sup>C</sup>*lh, rwḥ + nš'*), dann ist der Sachbezug und das Bestreben, hinsichtlich 64,5-7 in 65,20-23 als Heilsaspekt für die Frommen ein Gegenbild dazu zu formulieren, offenkundig; mit 64,7 ist speziell 65,23 zu vergleichen, und auch die Rede von den Tagen des Baumes/Volkes in 65,22b kommt angesichts der Metaphorik in 64,5b kaum von ungefähr. Auf die Bitte 64,8 antwortet 65,24 - statt des Zornes Jahwes künftig vorlaufende Erhörung durch Jahwe und wieder Einschränkung des Heilsvolkes (64,8b!) auf die Frommen; man muß bei der Beziehung 64,8/65,24 beachten, daß die Redebeziehung zwischen Jahwe und Israeliten in 65f überhaupt eines der wesentlichen Kriterien für die Aufspaltung des "dein Volk sind wir alle" in Fromme (vgl. neben 65,24 auch 65,10b) und Frevler (65,1ff und 65,12aßb;66,4aßb gleichlautend) ist! Auf 65,25 kommt die Gottesantwort in verkürzter Aufnahme von Jes 11,6-9 (vgl. schon 65,10) und Gen 3,14 sowie unter Bezugnahme auf Jes 51,3 und 40,10f wegen des in 64,9 gegenwärtig beklagten *mābr/šmmh*-Zustandes Jerusalems und seines Umlandes zu sprechen (vgl. z.B. nur Lev 26,22); Jes 11,9a ist mitübernommen als Gegenbild zu 65,1ff.12;66,4 und im Zuge der Herstellung dieser wichtigen Entsprechung zu den Abschnittschlüssen 65,12b;66,4b Jes 11,9b weggelassen. Man beachte, wie die Themenverbindung Redebeziehung zwischen Jahwe und Israeliten kombiniert mit Böses tun bzw. nicht tun nicht nur 65,1-2a. 2b-5a bestimmt, sondern den Schluß jedes der folgenden Abschnitte prägt, vgl. 65,12aß;66,4aß mit 65,24 aber auch 66,23, und vgl. 65,12b;66,4b mit 65,25(b!), aber auch 66,24 (*pš<sup>C</sup>!*), - ein Hinweis mehr, daß 65,24f integraler Bestandteil der Gesamtanlage ist. An 64,11 hatte bereits 65,1f unmittelbar angeknüpft, so bleibt als letzte der Beziehungen ganz abfolgeentsprechend über die Kapitelgrenzen hinweg 66,1-4 als korrigierende Antwort unter Aufnahme u.a. von 57,14ff - anders als 63,19bff bleibt Jahwe im Himmel und die "Demütigen" (Übergang zu 66,5ff) sind die Stätte seiner Zuwendung - auf 64,10; auch dies eine einleuch-



tende Relation, wenn man die hier wie dort auftretende *bjt*/Tempel-Thematik beachtet.

Geht Jes 65,1-66,4 dergestalt abfolgegemaÙ Schritt für Schritt auf den Bitte- und Klageteil des voranstehenden Gebets, 63,15-64,11, ein, so stellt sich die Frage, wie die verbleibenden Aussagen 66,5-24 in dieser Beziehung zu sehen sind. Beachtet man die bereits oben genannte Beobachtung, daÙ für die Formulierung von 65,1-66,4 und 66,5-24 die Aspekte innen/auÙen bei den weltweiten eschatologischen Zügen, die diese beiden Kapitel bieten, eine Rolle spielen, dann hat es den Anschein, als wolle 66,5-24 den erneuten Durchgang einer Gottesantwort auf das Gebet bieten, der nun die AuÙenaspekte der Völkerverrelation nennt.

Entsprechend setzt dieser Neudurchgang im Gebet bei 63,19b ein. Zunächst wird in 66,5b-6 aus 63,19b-64,2 der Aspekt der Feinde aufgegriffen, für die die Vernichtungsbitte des Gebets ausgeführt wird. Es handelt sich hier nun aber die pauschale Feindvölker-Sicht des Gebets korrigierend entsprechend der Beziehung 63,18/65,11f zunächst um die israelitischen Feinde auÙerhalb der Jerusalemer Heilsgemeinde, wie der Kontext zeigt und der Rückbezug auf 59,18a, der gegenüber 64,1 *šr* den Begriff '*jb*' (und deshalb auch 66,14) bedingt, so daÙ im Zusammenklang der Beziehung das Feind-Begriffspaar von 59,18 wieder erreicht wird. Die Entfaltung der Gerichtsaussage 66(5b-6.)14bÙ in 66,15-24 zeigt ebenfalls Rückbezug auf 63,19b-64,2: Die inklusiv-rahmenden Gerichtsfeuer-Aussagen in 66,15 (vgl. schon 65,5ba '*p*').<sup>24</sup> (vgl. schon 65,5bÙ) bieten genau die beiden Aspekte von Entzünden und Dauerbrand des Feuers, die 64,1a bereithält. 66,7-11 nimmt auf 64,3-6 Bezug; Jerusalems Gebären des neuen Gottesvolkes antwortet auf 64,4 (Antwort: das neue Gottesvolk).<sup>5</sup> (Antwort: Gebären statt Vergehen), und 66,8a greift die Aussage 64,3 auf; zu 66,10f ist der Wortkontakt in der Wurzel *šwš* in 64,4 zu beachten. 66,12-13 läÙt sich als Aufnahme von 64,7 verstehen: Dem Vater Jahwe entspricht hier der Vergleich der Zuwendungen Jahwes in 66,12 mit dem Trösten der Mutter in 66,13; vgl. auch 64,7 im Blick auf 66,12-14a mit 60,21. 66,14 hat dann 64,8 im Auge: Wie in der Beziehung 65,18b-19/64,4 treten Freudeaussagen an die Stelle des Zornes Jahwes, und 66,14b bietet bemerkenswerterweise wieder eine Differenzierung des "dein Volk sind wir alle" (64,8b) in "Knechte" und "Feinde". 66,15-24 schließlich greift, wie erwähnt, das Feuer-Element aus 64,1, aber auch in verschiedenen Aspekten breiter entfaltet die Thematik der *gwjm* von dort auf und bezieht es ablaufentsprechend auf 64,9f, wo ebenfalls von Feuer die Rede ist; im ganzen wird dem Ge-

richtsbild von 64,9f hier das weltweite Gericht samt dem mit ihm hinsichtlich der Völker verbundenen Heilsgeschehen entgegengesetzt.

Der hier dargestellte Vorschlag, in der genannten Weise Jes 65f im ganzen als Antwort auf das Gebet Jes 63,7-64,11 zu sehen, läßt sich durch drei weitere Beobachtungen stützen.

Erstens: Daß die beiden Antwortdurchgänge durch das Gebet in 65,1-66,4 und in 66,5-24 beabsichtigt sind, ist nicht nur an der genauen Abfolge der Einzelbeziehungen in unserem Vorschlag, sondern auch an - zum Teil bereits oben beiläufig erwähnten - rahmenden Wortinklusionen zu sehen. So besteht im ersten Gebet-Antwort-Durchgang eine Rahmeninklusion zwischen dem Anfang der Gebetsbezugnahme 63,15 und dem Ende des Antwortteils 66,1-4 in den Worten *šmj* (66,1) und *nbṭ* (66,2) und der Thematik der "Wohnung" Jahwes; gleichfalls sind Gebetende (64,11) und Antwortende (66,2) im Stichwort *ḥnh* II/ *ḥnj* verbunden; auch an die Beziehung 64,11/65,6 in *ḥšh* ist zu erinnern. Ebenso finden sich aber auch für den zweiten Gebet-Antwort-Durchgang inklusive Begriffsverklammerungen; es sei noch einmal auf die Feuer-Thematik zu Anfang (64,1) und im Schlußunterabschnitt (66,15.24) verwiesen; dasselbe gilt für die Feind- und Völkerthematik in 64,1, die sich begrifflich einerseits gerichtsakzentuiert in 66,6.14b mit sachlicher Fortführung in 66,15-24 und andererseits heilsakzentuiert in 66,12 mit begrifflicher (66,18.19.20) und sachlicher Fortführung ebenfalls in 66,15-24 findet.

Zweitens: Ein erstaunlicher Befund zeigt sich, wenn man die Beobachtungen der Teile I und II in unserer exegetischen Skizze verbindet. Die größeren und kleineren stilistischen Markierungen, die im Textablauf von Jes 65f gesetzt sind, dienen zunächst natürlich, wie gezeigt, der Binnenstrukturierung von Jes 65f; sie finden sich aber über diese Funktion hinaus auffallenderweise immer an Stellen, an denen eine erneute Bezugnahme auf eine Gebetsaussage erfolgt. In dem unmittelbar an das Gebet angeschlossenen Abschnitt 65,1-7 liegt die Markierung im Redewechsel sowie in Wortbezügen. Man beachte aber im Anschluß daran die folgenden Markierungen: Bezug auf 63,17b in 65,8-10 durch die Botenformel V.8, auf 63,18 in 65,11-12 durch den Neueinsatz *w'tm* in V.11, auf 63,19a in 65,13-16 durch die Botenformel in V.13, auf 63,19b-64,3 in 65,17-18a durch *kj-hnnj* in V.17, auf 64,4 in 65,18b-19 durch *kj hnnj* in V.18b, auf 64,5-7 in 65,20-23 durch die dreimalige Abfolge *l'+kj* in V.20-21.22.23 (gegenüber vorhergehend *kj+w'l'* in V.18b-19), auf 64,8 in 65,24 durch die Einführung *whjh* V.24, die sich im übrigen im Parallelabschnitt 66,5-24 ablaufentsprechend auch in

66,23 findet und hier wie dort dieselbe sachstrukturelle Aussage einführt - zusammen mit der Folgeaussage einen Rückverweis auf die D-Aussagen am Ende des jeweils vorangehenden Abschnitts, vgl. 65,24f mit 65,12aßb und 66,23f mit 66,4aßb; auf 64,9 in 65,25 in V.25a durch den Wechsel der syntaktischen Konstruktion, auf 64,10 in 66,1-4 durch die Botenformel in V.1, auf 63,19b-64,2 durch die  $\text{šm}^C_w$ -Formel in 66,5, auf 64,3-6 in 66,7-11 durch den Wechsel in syntaktischer Konstruktion und Thematik in V.7, auf 64,7 in 66,12-13 durch  $kj +$  Botenformel +  $hnnj$  in V.12, auf 64,8 in 66,14 durch den Subjektwechsel im Übergang von V.13f und schließlich auf 64,(1.)9f in 66,15-24 durch  $kj-hnh$ . - Die Beobachtungen unserer Teile I und II bestätigen sich demnach wechselseitig.

Drittens: Der zweimalige Antwort-Durchgang durch das Gebet fällt zusammen mit der Binnenstrukturierung von Jes 65f, derzufolge 65,1-7 thematisch und 65,8-25;66,1-4 in direkter Anrede an die Frevler in Israel gerichtet sind, 66,5-24 hingegen an die Frommen, die die Keimzelle des neuen Gottesvolkes bilden.

Schließlich einige Überlegungen zur Anlage von Jes 65f im ganzen. Für sie spielt zusätzlich nicht nur die Absicht, Binneninklusionen innerhalb von Jes 56-66 und wohl sogar zum Großjesaja-Buch im ganzen herzustellen, eine Rolle, sondern speziell auch das Vorhaben, Rückbezüge von Jes 63,1-6 bis Jes 59 nahe-zulegen; doch soll dies hier ebenso unausgeführt bleiben wie die Klärung der Frage, ob für theologische Position und Themenabfolge in Jes 65f nicht auch kritische Gebetsreaktionen Jahwes, die man im Jeremiabuch vorfand (Jer 15ff nach Jer 14; ferner Jer 7), eine Spenderrolle gespielt haben; vgl. etwa Jes 65,1-7 mit Jer 16,16-21;17,1-3; Jes 65,8-10(.11f) mit Jer 17,4; Jes 65,13-25 mit Jer 17,5-11; Jes 66,1-4 mit Jer 17,12f; Jes 66,5-8a mit Jer 17,14-18; Jes 66,8b-24 mit Jer 17,19-18,12; insbesondere Jer 15f könnte als Stütze für die in Jes 65f maßgebliche Unterscheidung gewirkt haben, daß nur die Frommen in Israel gerettet werden (Jer 15,15.20f;17,14.18 in kollektiver Interpretation der Konfessionen), daß das frevelnde Israel in unvergebbarer Schuld Jahwes Gericht verfällt (Jer 16,3-13.16-18), daß die zerstreuten Frommen heimggeführt werden (Jer 16,14f) und Menschen aus der Völkerwelt zum Israel des Heils stoßen (Jer 16,19f, vgl. Jer 18,1ff) - und all dies in der  $\text{šrh}$ -Situation (vgl. Jes 63,9;65,16 und Jer 15,11;16,19). - Anderes aber sei erwähnt. Wesentlich für die Gesamtanlage der beiden Kapitel im Anschluß an das Gebet ist offenbar das Bestreben, die neue Aussage des definitiven Heilsausschlusses der

Frevler im Gottesvolk breit abzustützen. Deshalb sind die Grundsatzaussage 65,1-7 indirekt und die drei folgenden Redegänge 65,8-12.13-25;66,1-4 direkt an die Frevler gerichtet; sukzessiv stellen 65,1-7.8-12 ihr Vergehen und Ergehen, 65,13-16a ihr Ergehen heraus und kontrastieren es in 65,8-10.13-16a. 16b-25 mit dem ihnen entgehenden Heil der Frommen. Daß 66,1-4 noch einmal breiter auf das Vergehen der Frevler zu sprechen kommt, hängt mit der durch den Bezug auf 64,10 ausgelösten Thematik zusammen - die Aussagenabfolge des Gebets ist hier maßgebend. Immerhin ist dieser letzte Frevler-Abschnitt so angelegt, daß er den Übergang zum anschließenden Redegang an die Frommen bildet: Hier ist erstmals in Jes 65f das bisher in "meine Knechte" implizierte Verhalten der Frommen expliziert (66,2, vgl. dann 66,5), und hier erscheint das Frevler-Verhalten und -Ergehen - stilistisch darin auf 65,1-7 rückverweisend (vgl. dann 66,5b.17) - in Aussagen in der 3.p. (66,3-4). Stehen somit in 65,1-66,4 Schuld und Ergehen der Frevler in Israel ganz im Vordergrund, so wird verständlich, daß das Völkerthema, das in Jes 65f negativ (66,15-17. 24aß), aber vorwiegend positiv in Zuordnung zu Zion und den Frommen gesehen wird, bis 66,4 nicht auftritt; die Frevler werden bei sich als ausgestoßene Glieder des Gottesvolkes (Gegenbild zu 66,5b) behaftet. Im Redegang an die Frommen (66,5-24) hingegen muß es aus eben diesem Grunde kommen. Dieser Redegang, der im übrigen seinem Pendant als Lang-Abschnitt in Jes 65 auch darin entspricht, daß in beiden Fällen mit der direkten Gegenüberstellung von Frevlern und Frommen begonnen wird (65,13-16a im Ergehen, 66,5aß-8a in Verhalten und Ergehen, was sich in der Ausführung der Elemente B und C nun auch für die Frommen äußert), greift mit seiner zu Beginn unserer Skizze für V.8b-11 genannten, in V.12-24 entfalteten Themenverbindung auf das 66,5b exponierte Verhalten der Frevler gegen die Frommen zurück und weissagt die heilvolle Aufhebung dieses Frevlerverhaltens: Der Ausschließung der Frommen durch die Frevler entspricht das Thema der Kinder Zions, die künftig das wahre Gottesvolk bilden, und der Infragestellung der Freude der Frommen (vgl. 65,13) das Thema künftiger Wohlfahrt; auch das Stichwort *kbd* (text.em.) in 66,5b wird im Folgenden für beide Themen wiederaufgenommen (vgl. 66,11.12 und 66,18.19). 66,5-24 zeigt sich auch angesichts dieses Befunds als eine wohlgeplante Anlage, die überdies, wie oben vorgeschlagen, mit der Abfolge erneut aufgegriffener Gebetsaussagen harmoniert und an ihrem Ende, in 66,20ff auch an Entsprechungen zur Aussagenfolge im anderen Lang-Abschnitt, zu

65,21ff, interessiert zu sein scheint, vgl. 65,21f (pflanzen/essen der Frommen) mit 66,20f (*mnḥh* der Israeliten sowie Diaspora als dargebrachte *mnḥh* der Völker), 65,22bf (*kj+ k*, Alter des Volkes, *zr<sup>C</sup>*) mit 66,22 (*kj+ k*, Bestand von *zr<sup>C</sup>* und *šm*) und die oben bereits hervorgehobenen Beziehungen in den beiden Schlußversen von Jes 65 und Jes 66 65,24/66,23 (*whjh*); 65,25/66,24.

Unserer exegetischen Skizze war es um Beobachtungen zu Anlage und Gliederung in Jes 65f zu tun. Die Rückbezüge in den Textformulierungen dieser beiden Kapitel auf Jes 63,7-64,11 auch außerhalb der Textablaufentsprechungen, auf vorgegebene Textformulierungen im voraufgehenden Jesajabuch und in anderen alttestamentlichen Schriften – man vgl. z.B. nur Achor in 65,10 mit Jos 7,26 in Kombination mit Jes 13,9.13 – vollständig und im einzelnen als Vorgang bei der Textentstehung von Jes 65f aufzuweisen, liegt weit jenseits der Grenzen dieser kleinen Untersuchung. Doch liegt sehr wohl in ihrer Absicht, die Zweifel zu nähren, ob man Jes 65f literarkritisch und überlieferungsgeschichtlich zertrennen muß. Die in Jes 65 etwa eruierten "Spannungen" scheinen uns eher komplex-einheitliche Aspekte auf derselben Ebene zu sein, die sich aus der Bezugnahme auf das Gebet und das vorgegebene Großjesaja-Buch besser erklären. So gesehen schließen sich z.B. 65,12a und 65,13ff nicht aus; 65,12a ist durch den Bezug auf 63,18 veranlaßt, der seinerseits Bezugnahmen auf 63,6;34,2ff hervorruft, und für 65,13 muß man via 63,19a Bezugnahmen auf 55,1ff (vgl. schon 65,1 mit 55,6f) und 3,1ff in Betracht ziehen. Der vieldiskutierte Text 65,17-25 schließlich scheint m.E. im Ensemble seiner Themen und deren Abfolge am ehesten aus der Bezugnahme auf die Abfolge der Gebetsaussagen und auf Großjesaja-Aussagen begreiflich; gegen seine ursprüngliche Selbständigkeit spricht umgekehrt die eigentümliche Themenabfolge, die Erwähnung der Auserwählten in V.22 wie in V.9.15, der Tatbestand, daß sich Bezüge zu Deuterodesaja auch in 65,1ff finden, und nicht zuletzt, daß 65,17 ohne Kenntnis der großjesajanischen Aussagen Jes 13.24.34 und 51,6 beim Leser von Jes 65 unerklärlich bleiben und zu ihrem Verständnis schwerlich jemals ohne den Buchkontext "Großjesaja" ausgekommen sind.

Zum Abschluß sei eine schematische Übersicht der Anlage und Anlageelemente von Jes 65f gegeben:

- 65,1-7 Anklagende Selbstreflexion Gottes im Anschluß an 64,11
- A V.1-2a Zuwendung Jahwes zum Volk bisher
  - B V.2b-5a Verhalten Volk/Frevler
  - C V.5b-7a $\alpha$  Ergehensankündigung Frevler im Volk
  - D V.7a $\beta$ b Verhalten und Ergehen Frevler
- 65,8-12 Gottesrede an die Frevler
- A V.8-10 Zuwendung Jahwes zu den Frommen im Volk künftig
  - B V.11 Verhalten Frevler
  - C V.12a $\alpha$  Ergehensankündigung Frevler
  - D V.12a $\beta$ b Verhalten Frevler
- 65,13-25 Gottesrede an die Frevler
- A-C V.13-16a Zuwendung Jahwes zu den Frommen künftig (A)  
+ Verhalten Frevler unexpliziert (B)  
+ Ergehensankündigung Frevler (C)
  - D V.16b-25 Ergehen Fromme
- 66,1-4 Gottesrede an die Frevler
- A V.1-2 Zuwendung Jahwes zum Verhalten Fromme
  - B V.3 Verhalten Frevler
  - C V.4a $\alpha$  Ergehensankündigung Frevler
  - D V.4a $\beta$ b Verhalten Frevler
- 
- 66,5-24 Gottesrede an die Frommen
- A V.5a $\alpha$  Zuwendung Jahwes zu den Frommen jetzt
  - B' V.5a $\beta$  Verhalten Fromme
  - B V.5b Verhalten Frevler gegen Fromme
  - C V.5fin-6 Ergehen Frevler
  - C' V.7-8a Ergehen Fromme
  - D V.8b-24 Ergehen Fromme + angeschlossene Völker  
gerahmt durch Ergehen Frevler + Frevler in Menschheit  
(V.5fin-6;V.14b $\beta$ -17;V.24)

Das Goldene Kalb

Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32

Peter Weimar - Münster

Prof. F. Herrgott zum 80. Geburtstag

Über die Entstehungsgeschichte der im Rahmen der Komposition des Exodusbuches an exponierter Stelle, zum Sinaigeschehen selbst aber nur in einem lockeren Bezug stehende Erzählung von Ex 32<sup>1</sup> gehen nach wie vor die Meinungen weit auseinander<sup>2</sup>, was nicht allein mit der bekannten literargeschichtlichen Problematik der Sinaierzählungen im allgemeinen, sondern auch mit den vielfältigen literarischen, sprachlichen wie religionsgeschichtlichen Fra-

1 Vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt<sup>3</sup> 1966, 160 ("Fremdling innerhalb der Pentateucherzählung"), G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments I, München<sup>4</sup> 1962, 202 ("die zwar zum Sinai gehören, aber mit der eigentlichen Sinaioffenbarung nur in losem Bezug stehen") und L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) Neukirchen-Vluyn 1969, 204f ("weder am Sinai zu Hause ist noch zu J gehört").

2 Während auf der einen Seite immer wieder die auf der Hand liegende Nicht-Einheitlichkeit des Kapitels konstatiert wird (vgl. etwa M. NOTH, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5) Göttingen<sup>3</sup> 1965, 200 und W. BEYERLIN, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen, Tübingen 1961, 24), fehlt es auf der anderen Seite nicht an Vertretern einer (zumindest grundsätzlichen) Einheitlichkeit von Ex 32 (vgl. nur D.R. DAVIS, Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32-34: WTJ 44, 1982, 71-87, H.C. BRICHTO, The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry: HUCA 54, 1983, 1-44 und R.W.L. MOBERLY, At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34 (JSOT SS 22) Sheffield 1983). Aber auch bei Annahme literargeschichtlicher Entstehungsvorgänge sind die zugrundeliegenden Modellvorstellungen insofern tiefgreifend voneinander unterschieden, als die bestehenden Spannungen im Text

gen, die die Erzählung von Ex 32 selbst aufgibt, zusammenhängt<sup>3</sup>. Die folgenden Erwägungen wollen unter Berücksichtigung kompositions- wie redaktionskritischer Fragestellungen das unstrittene Problem des literargeschichtlichen Entstehungsprozesses von Ex 32 erneut angehen und mögliche Perspektiven zu seiner Lösung aufzeigen<sup>4</sup>.

## 1. Entstehungsgeschichtliche Problematik von Ex 32

### 1.1 Literarkritische Beobachtungen

Eine Reihe von Beobachtungen innerhalb von Ex 32 kann als Hinweis auf eine mögliche Entstehungsgeschichte des Textes gewertet werden.

(1) In V.1 erscheint die unmotiviert doppelte Nennung des Subjekts  $\text{D}\bar{\text{Y}}\bar{\text{N}}$  in den beiden Vershälften auffällig, wobei dieses Problem sich jedoch nicht durch Annahme redaktioneller Einfügung von  $\text{D}\bar{\text{Y}}\bar{\text{N}}$  in V.1b bei gleichzeitiger Abänderung eines ursprünglichen  $\bar{\text{N}}$  in  $\bar{\text{Y}}$  lösen läßt<sup>5</sup>, sondern bei entspre-

---

zum einen mit Hilfe der Pentateuchquellentheorie, zum anderen aber im Sinne der Ergänzungstheorie interpretiert werden (zur Diskussion der hier angesprochenen Alternative vgl. nur die Hinweise bei B. BAENTSCH, Exodus - Leviticus - Numeri (HK I/2) Göttingen 1903, 268f und B.D. EERDMANS, Alttestamentliche Studien III. Das Buch Exodus, Gießen 1910, 72).

- 3 Zur Forschungs- und Auslegungsgeschichte vgl. die beiden Arbeiten von J. HAHN, Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei den Stierbildern in der Geschichte Israels (EH XXIII/154) Frankfurt/Main - Bern 1981 und A.J. MEENAN, An Interpretative Study of the Narrative of the Golden Calf (Exodus 32), Diss. Edinburgh 1980; aus der neueren Diskussion vgl. außerdem die umfangreichen Arbeiten von J.W. DAVENPORT, A Study of the Golden Calf Tradition in Exodus 32, Diss. Princeton, New Jersey 1973, C.J.Y. LAMBERT, Le Veau d'or: Etude critique et historique du chapitre 32 du Livre de l'Exode, Paris 1982 (nicht zugänglich; vgl. das Referat in DAI.C 45, 1984, 9/1264c) und C. DOHMEN, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62) Frankfurt/Main<sup>2</sup>1987. - Die hier vorgelegte Analyse von Ex 32 entfaltet im einzelnen die knappen Hinweise bei P. WEIMAR, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (ÄAT 9) Wiesbaden 1985, 126 Anm. 39.
- 4 Dem Jubilar, dem der vorliegende Beitrag zum 80. Geburtstag gewidmet ist, ist eine kleine volkskundliche Untersuchung über "Die Sagen vom 'Goldenen Kalb'" (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 5, 1931, 14-21) zu verdanken.
- 5 Vgl. zuletzt wieder C. DOHMEN, BBB 62, 101f. - Daß die Wendung  $\bar{\text{Y}} \bar{\text{N}} \bar{\text{N}}$  im Pentateuch sonst nur bei P bzw. davon abhängigen Stellen vorkommt, berechtigt m.E. noch keineswegs zur Annahme einer Textkorrektur ( $\bar{\text{Y}}$  zu  $\bar{\text{N}}$ )



chender Beachtung der unterschiedlichen Erzählperspektive in beiden Vershälften als Hinweis auf entstehungsgeschichtliche Verhältnisse zu werten ist <sup>6</sup>. Da V.1b für den Fortgang der nachfolgenden Erzählung nicht zu entbehren ist, wird die erzählerisch exponierende Aussage in V.1a als redaktionelle Vorschaltung zu verstehen sein, die nicht nur aufgrund ihrer Funktion, sondern vermutlich auch im Blick auf ihre literargeschichtliche Einordnung mit der einen erzählerischen Abschluß markierenden Aussage in Ex 31,18 in Zusammenhang zu sehen sein wird <sup>7</sup>. Im übrigen erscheint V.1 literarkritisch unproblematisch (vgl. vor allem im Blick auf das zuweilen beanstandete pluralische פְּרָטִים).

(2) Angesichts der engen Zusammengehörigkeit von V.2 und V.3 nach dem Schema Befehl - Ausführung haben die zwischen beiden Versen zu beobachtenden Unterschiede ein um so größeres Gewicht, zumal wenn sie nicht - wie beim Wechsel von פְּרָטִים D-Stamm (V.2) zu פְּרָטִים tD-Stamm (V.3) - sachbedingt zu erklären sind. Auffällig erscheint in diesem Zusammentreffen vor allem das Nebeneinander von Frauen, Söhnen und Töchtern (V.2) und כָּל הַנְּשִׂאִים (V.3) <sup>8</sup>, wobei die Spannung des nominalen Relativsatzes V.2aß zu V.3 diesen als eine

---

bzw. zu einem abschwächenden Verständnis von לָמַד im Sinne von "um", zumal dann nicht, wenn auch redaktionskritische Aspekte mitbedacht werden (dazu 2.1).

6 Vgl. etwa O. PROCKSCH, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle, Leipzig 1906, 90 und C.A. SIMPSON, The early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomiac Narrative of the Hexateuch, Oxford 1948, 205. - Die literarkritische Relevanz dieser Beobachtung zu bestreiten (vgl. nur die mehrfach zitierte Formulierung von E. ZENGER, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3) Würzburg 1971, 80f "nicht ohne weiteres literarkritisch relevant"), besteht bei Berücksichtigung redaktionskritischer Fragestellungen kein Anlaß, zumal sich unter dieser Voraussetzung auch das für V.1b immer wieder reklamierte und als Argument gegen eine literarkritische Scheidung angeführte Fehlen einer Situationsangabe verständlich machen läßt.

7 Daß auf der Ebene der Komposition des Exodusbuches zwischen Ex 31,18 und 32,1a eine Textgrenze anzunehmen ist, läßt sich m.E. nicht bestreiten, womit zugleich aber die Vermutung naheliegend (wenn auch nicht unbedingt zwingend) ist, daß Abschluß und Beginn der kompositionskritisch gegeneinander abzugrenzenden Textteile auf die Pentateuchredaktion zurückgehen. Da im Blick auf Ex 31,18 die kompositionskritisch einen Abschluß markierende Funktion von der Pentateuchredaktion hinreichend durch die zweifellos erst auf sie zurückgehende Aussage Ex 31,18aß angezeigt ist, kann im vorliegenden Zusammenhang durchaus offen bleiben, ob der Vers in sich nochmals literarisch geschichtet ist oder - m.E. wahrscheinlicher - ein-

nachträgliche Eingrenzung gegenüber der generellen Aussage von V.3 verstehen läßt<sup>9</sup>, der einerseits in Verbindung mit Ex 33,5<sup>10</sup>, andererseits aber auch mit Ex 3,22 (R<sup>P</sup>) zu sehen ist<sup>11</sup>.

(3) Innerhalb von V.4 ist die nur locker in den Textzusammenhang eingebundene und außerdem dazu in Spannung stehende Aussage von V.4b als redaktionelle Bildung zu verstehen<sup>12</sup>. Die nach Ausgrenzung von V.4b verbleibende erste Vershälfte V.4a gibt eine Reihe weiterer Probleme auf, deren literarkritische Relevanz jedoch im einzelnen zu prüfen bleibt<sup>13</sup>. Nähere Beachtung verdient vor allem der in der Forschung nicht ganz unbestrittene Zusammenhang

---

heitlich ist, wobei die unzweifelhaft bestehenden Unterschiede sowohl im Blick auf die Tafelbezeichnung (לחח העד / לחח אבן) als auch im Blick auf die Bergbezeichnung (הר סיני / ההר) wohl aus dem Bemühen zu erklären sind, ursprünglich eigenständige Traditionen in einen fortlaufenden Erzählzusammenhang zu integrieren.

8 Für "literarkritisch irrelevant" wird dieses Nebeneinander - im Anschluß an E. ZENGER, fzb 3, 80 - von H. VALENTIN, Aaron. Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18) Fribourg - Göttingen 1978, 220 und C. DOHMEN, BBB 62, 68 gehalten; vgl. aber schon W. RUDOLPH, Der "Elohist" von Exodus bis Josua (BZAW 68) Berlin 1938, 50.

9 Ob möglicherweise auch der Relativsatz in V.3a (וְשָׂרָא לְיִשְׂרָאֵל) als eine im Zusammenhang mit V.2ay stehende redaktionelle Einfügung zu verstehen ist, muß angesichts des Fehlens einer begründeten Entscheidungsbasis offenbleiben.

10 Vgl. nur J. HAHN, EH XXIII/154, 26.

11 Neben dem thematischen Zusammenhang zwischen Ex 3,22 und 32,2\* ist außerdem die in beiden Aussagen vorkommende Erwähnung von Frauen, Söhnen und Töchtern zu beachten (vgl. auch den entsprechenden Hinweis bei C. DOHMEN, BBB 62, 68 Anm. 10). Angesichts des gerade durch den redaktionellen Relativsatz Ex 32,2ay hergestellten engen Bezuges zu Ex 3,22 ist für beide Aussagen eine Herkunft von ein und derselben Hand als wahrscheinlich anzusehen (zur literargeschichtlichen Einordnung von Ex 3,22 vgl. P. WEIMAR, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (OBO 32) Fribourg - Göttingen 1980, 54-59.347-349).

12 Vgl. dazu zuletzt die eingehende Begründung bei C. DOHMEN, BBB 62, 74. - Die gegen eine Ausgrenzung von V.4b als redaktionell bei H. VALENTIN, OBO 18, 223-227 angemeldeten Bedenken sind aus verschiedenen Gründen nicht als überzeugend anzusehen; auch der von J.M. SCHMIDT, Aaron und Mose. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Diss. Hamburg 1963, F 8 im Blick auf V.4b geforderte Verzicht auf eine literarkritische Scheidung zugunsten traditionskritischer Erwägungen wird dem literarischen Befund kaum gerecht.

13 Zur Auflistung und Diskussion der anstehenden Probleme in V.4a vgl. J. HAHN, EH XXIII/154, 144-163, A.J. MEENAN, Golden Calf 336-342 und C.

zwischen V.4a $\alpha$  und V.4a $\beta$  <sup>14</sup>. Werden jedoch die im Text selbst angezeigten und wohl auch intendierten Bezüge beachtet <sup>15</sup>, dann liegt kein zwingender Grund für eine Abtrennung von V.4a $\beta$  gegenüber V.4a $\alpha$  vor, so daß V.4a durch- aus als literarisch einheitlich angesehen werden darf <sup>16</sup>.

(4) Die auffällige, sachlich nicht erforderliche zweimalige Nennung von Aaron als Handlungssubjekt in V.5 ist zwar immer wieder als Anzeichen für eine Isolierung der beiden Vershälften gegeneinander verstanden worden <sup>17</sup>, ohne daß dieser Beobachtung aber eo ipso schon eine literarkritische Bedeu- tung zukommen müßte <sup>18</sup>. Eine Entscheidung in dieser Frage verlangt eine umfassendere Begründung. Beachtung verdient zunächst die merkwürdige objekt- lose Konstruktion וַיִּרְא אֶהָרֶן V.5a $\alpha$ , womit nach dem redaktionellen Zusatz V.4b der Blick auf Aaron zurückgelenkt, zugleich aber die nachfolgende Altarbau-

---

DOHMEN, BBB 62, 69-73; aus der neueren Diskussion zu וַיִּרְא vgl. S. GE- VIRTZ, וַיִּרְא in the Manufacture of the Golden Calf: Bb 65 (1984) 377-381.

- 14 Vgl. nur - wenn auch aus unterschiedlichen Gründen - H. SEEBASS, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg (AevTh 2) Bonn 1962, 34-36 und C. DOH- MEN, BBB 62, 71-73.101.
- 15 Vgl. die entsprechenden Beobachtungen bei C. DOHMEN, BBB 62, 69-73. - Angesichts der im Text nicht zuletzt in der Behandlung des Objekts an- gedeuteten Zusammenhänge (Fehlen einer expliziten Objektnennung in V.3b und V.4a $\alpha$  sowie Einführung des Objekts mit singularischem Suffix in V.4a $\alpha$ l und V.4a $\beta$ ) ist im Blick auf die Abfolge der Erzählelemente (vgl. auch die (zudem stilistisch herausgestellte) paarweise Zuordnung der Aussagen in V.3b+4a) eine Zuspitzung auf das Gold als Material zur Her- stellung des Stierbildes zu beobachten.
- 16 Jede der beiden paarweise einander zugeordneten Aussagen V.4a $\alpha$ l und V.4a $\beta$  zeichnet sich durch einen besonderen Aspekt aus, so daß sie nicht einfach als Dubletten verstanden werden können; eine definitive Klärung des Problems erscheint angesichts der weiterhin strittigen Frage der Bedeutung von וַיִּרְא und וַיִּרְא nicht möglich. - Nach B. JACOB, Das zweite Buch der Tora. Exodus (hrsg. von E.I. JACOB), Mikrofilm - Jerusalem o.J., 1400 will "die Tora ... gar nicht berichten, wie und mit welcher Techn- ik Ahron das Kalb zustande gebracht habe ..., sondern die Tora will an diesem ersten Beispiel unverhohlen zu Gemüte führen, wie solche gemach- ten Elohim zustande kommen und Ahron soll es dem Volke ad oculos demon- strieren."
- 17 Vgl. nur O. PROCKSCH, Elohimquelle 90; C.A. SIMPSON, Traditions 206; L. R. BAILEY, The Golden Calf: HUCA 42 (1971) 97-115 (99).
- 18 Vgl. etwa das Urteil von E. ZENGER, fzb 3, 81 "... ohne daß sachliche Gründe für ein Auseinanderreißen von V.5a $\beta$  und V.5b vorliegen"; ent- sprechend wird V.5 von der Mehrzahl der Forscher für literarisch ein- heitlich gehalten (vgl. nur die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 142f).

notiz V.5aß vorbereitet wird<sup>19</sup>. In Verbindung mit der Tatsache, daß V.5aß sich literarisch wie thematisch über V.4b hinweg unmittelbar an V.4aß anschließt (vgl. vor allem 1<sup>7</sup>197), darf in V.5aα ein V.4b voraussetzender und auch literarisch damit zusammenhängender redaktioneller Zusatz gesehen werden<sup>20</sup>. Eine literarkritische Lösung versagt demgegenüber aber bei der erneuten expliziten Nennung von Aaron als Handlungssubjekt in V.5bα<sup>21</sup>. In diesem Fall bietet sich vielmehr eine stilistische Lösung an, insofern nach dem mit V.5aß erreichten Abschluß einer Handlungskette durch die erneute Nennung Aarons in Verbindung mit der nachfolgenden (im Gegensatz zu V.2\* nicht ausdrücklich an einen Adressaten gerichteten) Rede in V.5b die Eröffnung einer eigenen Erzählfolge markiert sein dürfte<sup>22</sup>.

(5) Innerhalb von V.6 verdient vor allem der Wechsel zwischen der Abfolge pluralischer Verbformen in V.6abß und der eingeschalteten singularischen Verbform in V.6ba Beachtung, wobei dieser Wechsel noch zusätzlich dadurch an Gewicht gewinnt, daß in V.6ba in Verbindung mit der singularischen Verbform *DN* als Subjekt eingeführt ist<sup>23</sup>. Eine Schlüsselfunktion im Blick auf

19 Wird die (m.E. zu wenig berücksichtigte) literarische Funktion von V.5aα im vorliegenden Textzusammenhang näherhin beachtet, dann erübrigen sich die z.T. weitreichenden und zuweilen auch über das Ziel hinausgehenden Interpretationen von V.5aα (vgl. etwa im Blick auf das Problem einer Mitbeteiligung Aarons; dazu J. HAHN, EH XXIII/154, 106 Anm. 30).

20 Vgl. zuletzt wieder C. DOHMEN, BBB 62, 75.104, aber auch schon H. HOLZINGER, Exodus (KHC II) Tübingen 1900, 109. - Eine gegenüber V.4b literarisch jüngere Herkunft von V.5aα (so C. DOHMEN, BBB 62, 104) läßt sich m.E. nicht wirklich plausibel machen, was vor allem dann gilt, wenn die überleitende Funktion von V.5aα nach dem redaktionellen Einschub V.4b zum ursprünglichen Erzählzusammenhang in V.5aß berücksichtigt wird.

21 Gegen eine literarkritische Lösung spricht gerade auch die Tatsache, daß selbst für den Fall, daß in V.5b eine redaktionelle Aussage gesehen wird, die erneute Nennung von Aaron erklärungsbedürftig bleibt.

22 Auf diese Weise erklärt sich m.E. am leichtesten die nochmalige Einführung von Aaron als Handlungssubjekt in V.5b. Seiner Funktion nach ist V.5b durchaus mit V.2\* vergleichbar, wo ebenfalls mit Hilfe einer Aaronrede ein neuer Handlungsimpuls gesetzt wird, dessen Realisierung im Anschluß daran jeweils erzählerisch entfaltet wird (V.3+4a.5aß/V.6\*). Literarisch-stilistisch ist der Neueinsatz durch die (auch formal angezeigte) Geschlossenheit des Erzählerberichtes in V.3-5a\* vorbereitet.

23 Zur Problematik vgl. nur H. VALENTIN, OBO 18, 229-231 und C. DOHMEN, BBB 62, 76f.

die Analyse des Verses kommt dabei der Aussage von V.6b $\alpha$  zu. Als literarkritisches Argument kann die auf den ersten Blick unmotivierte und zudem verspätet erfolgende Nennung des Volkes als Handlungssubjekt nur dann gewertet werden, wenn auch die in V.6a begegnenden pluralischen Verbformen als implizites Subjekt ausschließlich das Volk voraussetzen, was aber allem Anschein nach nicht der Fall ist. Wird der Zusammenhang von V.6 mit der nicht ausdrücklich an einen Adressaten gerichteten Aaronrede in V.5b beachtet (vgl. die Stichwortentsprechung von מחר V.5b $\beta$  und מחרת V.6a $\alpha$ )<sup>24</sup>, dann umfaßt der Kreis der Handelnden in V.6a Aaron und das Volk, so daß durch die Nennung des Volkes als Handlungssubjekt in V.6b $\alpha$  demgegenüber eine Eingrenzung angezeigt sein soll<sup>25</sup>. Das nach V.6b $\alpha$  erneute Rückfallen in eine pluralische Konstruktion in V.6b $\beta$  ist zwar auffällig, aber noch nicht unbedingt literarkritisch bedeutsam (vgl. nur V.1b). Gewicht bekommt diese Beobachtung jedoch in Verbindung damit, daß die beiden Aussagen in V.6b $\alpha$  und 6b $\beta$  nicht nur formal parallel gestaltet (Narrativ + Infinitiv, wobei die beiden Narrative in Opposition zueinander stehen), sondern auch thematisch verwandt sind. Ist aufgrunddessen die Annahme literarisch unterschiedlicher Herkunft für V.6b $\alpha$  und 6b $\beta$  durchaus naheliegend, so spricht angesichts der thematisch engen Verbindung des in V.6b $\alpha$  Erzählten mit der in V.6a konstatierten Darbringung der Brand- und Gemeinschaftsopfer<sup>26</sup> einiges dafür, V.6b $\alpha$  mit V.6a zu verbinden, wohingegen V.6b $\beta$  als ein redaktioneller Zusatz zu bestimmen sein wird<sup>27</sup>. Ist zudem der Bedeutungsgehalt von קח in sexuellem Sinne zu verstehen<sup>28</sup>, dann repräsentieren V.6b $\alpha$  und 6b $\beta$  zwei deutlich

24 Angesichts des durch Stichwortverbindung unterstrichenen engen Zusammenhangs von V.5b und 6a ist das Vorkommen der Zeitangabe in V.6a $\alpha$  nicht als Zeichen eines erzählerischen Neubeginns zu werten; anders C. DOHMEN, BBB 62, 76.106.

25 So zu Recht auch C. DOHMEN, BBB 62, 76.

26 Vgl. dazu nur J. HAHN, EH XXIII/154, 175; zum קח-Opfer selbst vgl. B. JANOWSKI, Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *šlamim* Opfers: UF 12 (1980) 231-259.

27 Für eine Abgrenzung von V.6b $\alpha$  und 6b $\beta$  plädiert auch C. DOHMEN, BBB 62, 107, wobei die hier vorgenommene Entscheidung zugunsten des redaktionellen Charakters von V.6b $\alpha$  nicht unwesentlich von der Ausgrenzung von V.5b her mitbestimmt ist.

gegeneinander abgehobene Aussageebenen, was deren hier vorgenommene Abgrenzung nochmals unterstreicht <sup>29</sup>.

(6) Während sich hinsichtlich des redaktionellen Charakters von V.7-14 weitgehend ein Konsens herausgebildet hat <sup>30</sup>, ist das Problem der inneren Einheitlichkeit des vorliegenden Abschnitts nach wie vor umstritten. An zwei Stellen sind Besonderheiten zu konstatieren, die auch literargeschichtlich von Relevanz sind. Eine Sonderstellung im Rahmen von V.7-14 kommt zunächst V.9 zu, wobei eine Reihe von Beobachtungen dafür spricht <sup>31</sup>, in diesem Vers einen die zusammengehörigen Aussagen von V.7+8 und V.10 (vgl. nur den rückwärtigen Anschluß von  $\eta\eta\eta$  in V.10a $\alpha$ ) unterbrechenden redaktionellen Zusatz zu sehen <sup>32</sup>. Neben V.9 erweist sich sodann auch V.13 unter literargeschichtlichem Aspekt als problematisch <sup>33</sup>. Auffällig ist schon das Nebeneinander der beiden Bitten in V.12b und 13, zumal damit eine thematische Verlagerung der Gedankenführung einhergeht (Abkehr vom Entbrennen des Zorns Jahwes V.12b

---

28 Eine ausführliche Übersicht über die Deutungsversuche findet sich bei J. HAHN, EH XXIII/154, 176-183; gegen eine Deutung von  $\eta\eta\eta$  im sexuellen Sinne kann nicht auf  $\eta\eta\eta$  in V.19a $\beta$  verwiesen werden, da beide Aussagen nicht auf ein und derselben literarischen Ebene liegen (zur Analyse s.u.).

29 Während das vom Volk gefeierte Fest in V.6a $\beta$  als Jahwefest zu interpretieren ist, bringt V.6b $\beta$  durch den Gebrauch des ambivalenten Verbums  $\eta\eta\eta$  insofern einen neuen Akzent hinein, als das unrechtmäßige Tun des Volkes in der Übernahme sexuell geprägter Kultformen (wohl aus dem kanaanäischen Raum) gesehen wird.

30 Vgl. nur die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 107 Anm. 39.

31 Die für eine Ausgrenzung von V.9 gültigen Beobachtungen sind übersichtlich bei J. HAHN, EH XXIII/154, 109f zusammengestellt.

32 Eine Übersicht über Vertreter dieser Position bei J. HAHN, EH XXIII/154, 110 Anm. 59; gegen die Annahme einer redaktionellen Herkunft von V.9 innerhalb von V.7-14 plädieren etwa R. KESSLER, Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs, Diss. Heidelberg 1972, 275 ("Stileigentümlichkeit") und C. DOHMEN, BBB 62, 129 ("... da der vorausgehende Versteil mit dem Zitat der Volksrede endet"), ohne daß aber die angeführten Gründe überzeugen würden. - Keine wirkliche Lösung der literarkritischen Probleme von V.9 bietet die immer wieder geäußerte Vermutung, den ganzen Abschnitt V.9-14 gegenüber V.7+8 abzugrenzen und nur diesen als jüngeren redaktionellen Einschub in den größeren Erzählzusammenhang zu verstehen (vgl. die entsprechenden Übersichten bei R. KESSLER, Querverweise 274f Anm. 4 und J. HAHN, EH XXIII/154, 107f Anm. 4c).

33 Als redaktioneller Zusatz gegenüber dem unmittelbaren Textzusammenhang wird V.13 nur selten angesehen; vgl. etwa B.W. BACON, The Triple Tradition of the Exodus, Hartford 1894, 135.

// Rekurs auf die Patriarchenverheißung V.13)<sup>34</sup>. Zudem ist die durch das Stilmittel der inklusorischen Verklammerung (למה יהיה יחרה אפר ובעמר V.11b // לעמר ... שוב מחרון אפר V.12b) bewirkte innere Geschlossenheit von V.11+12 zu beachten, wobei die unter dieser Voraussetzung zu beobachtende Dreiteiligkeit der Struktur der Moserede (V.11b/12a/12b) präzise der dreiteiligen Struktur der ihr korrespondierenden Jahwerede entspricht (V.7b/8/10). Schließlich knüpft auch die erzählerische Feststellung V.14 über V.13 hinweg unmittelbar an V.12b an (vgl. auch die analoge Verknüpfungstechnik zwischen V.10 und 11), womit erneut ein Hinweis auf den redaktionellen Charakter von V.13 gegeben ist. Sind die hier gemachten Beobachtungen zu V.9 und 13 zutreffend, dann sind diese beiden Verse innerhalb des insgesamt als redaktionell zu bestimmenden Abschnitts V.7-14 nochmals als redaktionelle Einschübe zu qualifizieren.

(7) Der durch den Einschub V.7-14 nach V.6\*<sup>35</sup> verlassene Erzählfaden wird in V.15 wieder aufgenommen, wobei die Erzählperspektive zu der in V.1b vorausgesetzten Bergsituation des Mose wechselt, diese aber unmittelbar mit dem Geschehen im Lager, auf das im Ablauf der Erzählung konsequent hingearbeitet wird, in Verbindung bringt. Als Anlaß zu literarkritischen Operationen ist in der Forschung immer wieder die unmittelbare Abfolge zweier Verben in Verbindung mit der Nennung des Mose als Subjekt erst nach dem zweiten Verbum im Rahmen der Aussage V.15a angesehen worden, was häufiger zu einer Ausgrenzung von וַיִּבֶן als ein mit V.7-14 in Verbindung stehendes redaktionelles Element geführt hat<sup>35</sup>. Doch sind die zugunsten einer redaktionellen Herkunft von וַיִּבֶן angeführten Beobachtungen nur bedingt literarkritisch relevant<sup>36</sup>, was um so mehr gilt, wenn die einen Neueinsatz markierende Funktion von V.15a auch im ursprünglichen Erzählzusammenhang mitbedacht wird<sup>37</sup>.

34 Ausgelöst worden sein dürfte die Aussage von V.13 durch V.10b, ohne daß zwischen beiden Aussagen aber ein unmittelbarer literarischer Zusammenhang anzunehmen ist. Bezeichnenderweise knüpft demgegenüber V.11+12 ausschließlich an das Motiv vom Entbrennen des Zornes Jahwes in V.10aß an. Hinsichtlich seiner Funktion kann die Bitte in V.13 durchaus als eine zu V.12a konkurrierende Aussage verstanden werden.

35 Vgl. die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 116 Anm. 95; zuletzt auch wieder C. DOHMEN, BBB 62, 78.108.

36 Vgl. auch E. ZENGER, fzb 3, 83. - Nach U. CASSUTO, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 417 ist die Position des Subjekts nach dem zweiten Verb als gebräuchliches Stilmittel zu beurteilen.

(8) Die mit V.15aα eröffnete Erzählfolge ist im Folgenden mehrfach durch exkursartige Ausweitungen aufgebrochen. Als erste derartige Ausweitung ist der durch einen nominalen Stil sich auszeichnende und den Erzählduktus durchbrechende Passus zu den "Tafeln des Zeugnisses" in V.15aβ+16 (vgl. auch die durch das Stichwort  $\text{מִן}$  bewirkte inklusorische Verklammerung)<sup>38</sup>, wobei die Wortverbindung  $\text{מִן מִן}$  den entscheidenden Hinweis im Blick auf die literargeschichtliche Einordnung von V.15aβ+16 gibt<sup>39</sup>. In sich wird der vorliegende "Tafel"-Exkurs nicht einheitlich sein<sup>40</sup>, worauf vor allem die Differenzen zwischen V.15b und 16 hindeuten<sup>41</sup>. Abgesehen davon, daß V.15b und 16 sich thematisch eng berühren und dublettenhaften Charakter tragen, sprechen für eine unterschiedliche Herkunft beider Aussagen nicht nur die unterschiedlich auftretenden Formen des Demonstrativpronomens  $\text{מִן}$  (V.15bβ) und  $\text{מִן}$  (V.16aα), sondern vor allem auch der Wechsel zwischen asyndetischem (V.15b) und syndetischem Stil (V.15aβ und V.16), womit sich m.E. - abgesehen von der Verklammerungstechnik durch  $\text{מִן}$  in V.15aβ und V.16bβ - zugleich ein nicht zu verkennender Hinweis darauf ergibt, daß V.15b als ein späterer Einschub im Rahmen des redaktionellen Zusatzes V.15aβ+16 zu verstehen ist<sup>42</sup>. Angesichts der für V.15aβ+16 insgesamt zu vermutenden Verbindung

37 Auch ein Verweis auf die Sprachstatistik für die Abfolge  $\text{מִן} + 2. \text{ Verbum}$  ist nicht unbedingt schlüssig (anders C. DOHMEN, BBB 62, 78 Anm. 91.108.110). Zwar liegt das Schwergewicht dieser Konstruktion im Bereich deuteronomistischer Literatur, ohne daß sie aber exklusiv darauf beschränkt bliebe. So ist Num 14,25\* mit hoher Wahrscheinlichkeit schon für Je in Anspruch zu nehmen.

38 Zu den im Blick auf V.15aβ und 16 vertretenen Positionen vgl. die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 116-119.

39 Vgl. nur die Hinweise von F.L. HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45) Fribourg - Göttingen 1982, 146f mit Anm. 523 ("priesterlicher Redaktor"), wobei der in V.15aβ+16 vorliegende redaktionelle Zusatz näherhin mit einer von P<sup>9</sup> abhängigen nachpriesterschriftlichen Redaktion (wahrscheinlich R<sup>2</sup>) zu identifizieren sein wird.

40 Vgl. auch den entsprechenden Hinweis bei M. NOTH, ATD 5, 204 ("... vielleicht sogar in mehreren Schichten").

41 Auch wenn das Problem der literarischen Priorität von V.15b bzw. V.16 in der Forschung nicht einheitlich entschieden ist, kann m.E. bei der Beachtung der bestehenden Differenzen zwischen beiden Aussagen nicht daran gezweifelt werden, daß für sie unterschiedliche literarische Herkunft anzunehmen ist (anders dagegen F.L. HOSSFELD, OBO 45, 146f Anm. 523 sowie zuletzt - jedoch ohne weitere Diskussion der Probleme - C. DOHMEN, BBB 62, 78.108).



mit der Pentateuchredaktion kann V.15b dann nur als eine nach ihr liegende glossenhafte Ergänzung angesehen werden <sup>43</sup>.

(9) Unmittelbar an V.15aß+16 schließt sich eine weitere exkursartige Ausweitung in V.17+18 an, die als solche nur locker in den vorgegebenen Erzählzusammenhang eingebunden und diesem gegenüber so wohl auch als redaktionelle Erweiterung zu bestimmen ist <sup>44</sup>. Doch gilt eine solche Annahme allem Anschein nach nicht für den ganzen durch das Leitwort לִקְרֹא zusammengehaltenen Abschnitt. Problematisch erweist sich in V.17+18 vor allem das Verständnis der Wortverbindung וַיִּקְרָא in V.18b, was vor allem aufgrund des Gegenübers dieser Aussage zu V.18a resultiert <sup>45</sup>. Da sich angesichts der offenkundig poetischen Struktur von V.18 <sup>46</sup> die bestehenden Schwierigkeiten nicht durch Annahme des Ausfalls eines Nomens lösen lassen <sup>47</sup>, dürfte sich - unter der nicht wirklich zu bestreitenden Voraussetzung, daß die masoretische Lesart die Meinung des ursprünglichen Textes wiedergibt - eher eine literarkritische Lösung nahelegen, wofür auch die Tatsache spricht, daß V.18b den beiden vorangehenden, in Parallele zueinander stehenden negativen Aussagen in V.18a nicht in einer wirklich antithetischen Form (Fehlen der Kopula) gegenübertritt <sup>48</sup>. Sind die beiden Vershälften von V.18 literarkritisch gegenein-

- 
- 42 Sowohl im Blick auf die literarkritische Problematik als auch im Blick auf die Frage der literarischen Priorität wird die auffällige Differenz zwischen asyndetischer und syndetischer Konstruktion in V.15aß und 16 bzw. V.15b zu wenig beachtet, auch wenn darin nicht das alleinige und entscheidende Argument gesehen werden kann.
- 43 Zum Phänomen der nachträglichen Glossierung von R<sup>P</sup> vgl. nur die Beobachtungen bei P. WEIMAR, *ÄAT* 9, 66f.238 Anm. 1.
- 44 Vgl. nur das Urteil von E. AUERBACH, *Moses*, Amsterdam 1953, 138f: "V.17-18, das Zwischenspiel zwischen Mosche und Josua, gehört ebenfalls nicht zum alten Bestand der Erzählung, die von einer Begleitung Mosches nichts wusste"; zu den Gründen für eine Ausgrenzung vgl. näherhin die Übersicht bei J. HAHN, *EH* XXIII/154, 121f.
- 45 Vgl. die entsprechenden Übersichten bei J. HAHN, *EH* XXIII/154, 186-193 und A.J. MEENAN, *Golden Calf* 378-389 sowie aus der neueren Diskussion vor allem S. MITTMANN, "Reigentänze" in *Ex* 32,18: *BN* 13 (1980) 41-45, aber auch M. DELCOR, Une allusion à <sup>c</sup>Anath, déesse guerrière en *Ex* 32: 18?: *JJSt* 33 (1982) 145-160.
- 46 Vgl. die entsprechende Übersicht bei J. HAHN, *EH* XXIII/154, 187f Anm. 142 und 143.
- 47 So zu Recht auch C. DOHMEN, *BBB* 62, 111-113.
- 48 Vgl. in diesem Zusammenhang nur die Mehrzahl der Übersetzungen; die Schwierigkeit wird allem Anschein nach auch von E. ZENGER, *fzb* 3, 187

ander abzugrenzen, dann wird die unverkennbar mit V.17 zusammenhängende Aussage von V.18a als redaktionelle Bildung zu verstehen sein, wohingegen der partizipiale Nominalsatz V.18b zusammen mit der Redeeinleitung וְאֵלֶּיךָ in V.18a\* ein vorgegebenes Traditionselement darstellt und als solches wohl Bestandteil des ursprünglichen Erzählzusammenhangs ist (vgl. V.15aa), was dann aber auch das auffällige Fehlen eines expliziten Satzsubjekts (Mose) zu וְאֵלֶּיךָ in V.18a\* verständlich machen würde<sup>49</sup>.

(1o) Ist für V.18\* ein älterer, sich literarisch unmittelbar an V.15aa anschließender Grundbestand anzunehmen, dann sind auch keine entscheidenden Gründe mehr gegeben, die zugunsten einer Abtrennung von V.19 gegenüber V.18 sprechen<sup>50</sup>. Innerhalb von V.19 erscheint das Nebeneinander von determiniertem (mit Akkusativpartikel וְ) und undeterminiertem Objekt auffällig<sup>51</sup>. Da Textkorrekturen - trotz Anhalt in der Textüberlieferung (vgl. BHS) - wenig wahrscheinlich sind<sup>52</sup>, wird die unterschiedliche Behandlung der beiden Objekte in V.19aß am ehesten als Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des Textes zu verstehen sein. Als redaktioneller Zusatz ist dabei aber nicht וְאֵלֶּיךָ auszugrenzen<sup>53</sup>, sondern vielmehr das im

---

(vgl. DERS., Das Buch Exodus [Geistliche Schriftlesung 7] Düsseldorf 1982, 232) gesehen, ohne daß aber die dort vorgeschlagene Lösung des Problems angesichts der straffen poetischen Struktur von V.18 wahrscheinlich wäre.

- 49 Das Phänomen des nur aus dem Textzusammenhang zu erschließenden, selbst aber durch Nennung des Redesubjekts nicht eindeutig markierten Sprecherwechsels in V.18 gegenüber V.17 (vgl. gelegentliche Einfügung von Mose in der Textüberlieferung (BHS)) wird dann unsicher verständlich, wenn die absolut stehende Redeeinleitung וְאֵלֶּיךָ in V.18a\* einmal unmittelbar mit V.15aa verbunden gewesen ist.
- 50 Unter der Voraussetzung, daß V.19 als ursprüngliche Fortsetzung der miteinander verbundenen Aussagen von V.15aa und 18\* zu verstehen ist, ergibt sich eine durchaus konsequent angelegte Handlungsfolge (Herabsteigen vom Berge - Hören von Wechselgesängen - Sehen von Reigentänzen in der Nähe des Lagers); die Konstruktion וְ + Zeitangabe in V.19a ist dabei nicht im Sinne eines Handlungsneueinsatzes, sondern eher als Stilmittel zur Heraushebung der nachfolgenden Aussage zu interpretieren.
- 51 Von A.B. EHRlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel. I. Genesis und Exodus, Leipzig 1908 (= Nachdruck Hildesheim 1968), 394 wird der Anschluß von וְאֵלֶּיךָ an אֶלֶּיךָ als "unhebräisch" qualifiziert.
- 52 Es dürfte nach wie vor die nächstliegende Lösung sein, den Eintrag der Akkusativpartikel und des Artikels als sekundäre Glättung zu verstehen, was den Schluß nahelegt, daß die Lesart von MT als *lectio difficilior* die ursprüngliche Textform repräsentiert.
- 53 So zuletzt S. MITTMANN, BN 13 (1980) 43.

vorliegenden Textzusammenhang vorangestellte, wohl schon V.8 voraussetzende erste Objekt  $\text{לֹא־הָיָה}$  (sowie die dadurch bedingte Kopula ו) <sup>54</sup>. Die fehlende Determination bei  $\text{לֹא־הָיָה}$  entspricht ganz allgemein der vorgestellten Erzählsituation, aber auch dem gleichfalls undeterminierten  $\text{וְקוֹל עֲנֹת}$  in V.18b <sup>55</sup>. Die wegen des determinierten  $\text{לֹא־הָיָה}$  sowie der gegenüber  $\text{אֶל־הַמִּחְנֶה}$  neuen Ortsangabe  $\text{הָרֹם}$  zuweilen vorgenommene Abgrenzung von V.19b <sup>56</sup> bleibt bei Beachtung sowohl des erzählerischen Zusammenhangs als auch der erzählerischen Funktion von V.19 ohne hinreichende Grundlage <sup>57</sup>.

(11) Die Notiz von der Vernichtung des Stierbildes in V.20 ist nicht nur hinsichtlich ihrer Einbindung in den Erzählzusammenhang umstritten <sup>58</sup>, sondern gibt auch interne entstehungsgeschichtliche Probleme auf <sup>59</sup>. Kann der zwischen V.19 und 20 zu beobachtenden, im übrigen nicht sonderlich akzen-

- 54 So zuletzt C. DOHMEN, BBB 62, 113; frühere Vertreter dieser Auffassung bei J. HAHN, EH XXIII/154, 123 Anm. 157. - Für eine Ausgrenzung von  $\text{לֹא־הָיָה}$  in V.19a sprechen nicht nur umfangreichere literarkritische Überlegungen zu Ex 32 insgesamt, sondern auch das in diesem Zusammenhang beachtenswerte Phänomen, daß  $\text{לֹא־הָיָה}$  erst in V.20a - und nicht schon in V.19 - eine Näherbestimmung durch einen rückverweisenden Relativsatz ( $\text{אֲשֶׁר עָשָׂה}$ ) erfahren hat (zum Problem der Ursprünglichkeit des Relativsatzes s.u.).
- 55 Die Charakterisierung des von Mose Gesehenen als  $\text{לֹא־הָיָה}$  (zur Interpretation des Begriffes vgl. J. HAHN, EH XXIII/154, 193f) setzt nicht notwendigerweise die als redaktionell bestimmte Aussage in V.6bß voraus, sondern verweist allgemein auf die mit der Darbringung der Mahlopfer verbundene Festesfreude, womit sich für  $\text{לֹא־הָיָה}$  zugleich ein von V.6bß abgehobener positiver Verständnishorizont nahelegt (zu dem durch den Begriff  $\text{לֹא־הָיָה}$  in V.19a - in Zusammenhang gerade mit der Wortverbindung  $\text{וְקוֹל עֲנֹת}$  in V.18b - angezeigten literarischen Aussagehorizont vgl. näherhin 2.1).
- 56 C. DOHMEN, BBB 62, 113f; ältere Vertreter bei J. HAHN, EH XXIII/154, 123 Anm. 158.
- 57 Zwei Beobachtungen verdienen in diesem Zusammenhang Beachtung. Zum einen ereignet sich das ganze in V.19 geschilderte Geschehen in der Nähe des Lagers beim Herabsteigen des Mose vom Berg (V.15a), womit das Lager zugleich "unten am Berge" befindlich dargestellt ist (vgl. Ex 24,4a). Zum anderen wird die Parallelisierung der zweifachen Reaktion des Mose auf das Sehen der Reigentänze hin (V.19b+20a) bei Beachtung des Zwecks des Bergaufenthalts Moses (vgl. Ex 24,12\*) gerade als Ausdruck erzählerischer Absicht des Autors zu werten sein (weitere Hinweise zu 2.1).
- 58 Vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 80.114.131f.
- 59 Diskutiert werden in diesem Zusammenhang der Relativsatz  $\text{אֲשֶׁר עָשָׂה}$  in V.20a (vgl. H. SEEBASS, AevTh 2, 34) und die Aussage V.20bß (vgl. etwa W. RUDOLPH, BZAW 68, 51; C.A. SIMPSON, Early Traditions 207; R. GRADWOHL, Die Verbrennung des Jungstiers, Ex 32,20: ThZ 19, 1963, 50-53 (51)).

tuierten Verlagerung des Handlungsortes ("unten am Berg" / im Lager) gerade angesichts der sonst zwischen beiden Versen bestehenden engen Verbindungslinien (vgl. nur die Parallelisierung der Vernichtung der Tafeln und des Stierbildes durch Mose) keine eigentlich literarkritische Bedeutung zugemessen werden<sup>60</sup>, so fehlt es innerhalb von V.2o selbst jedoch keineswegs an auch entstehungsgeschichtlich bedeutsamen Hinweisen, was nicht allein für die im Rahmen von Ex 32 nur in V.2ob<sup>β</sup> vorkommende Bezeichnung בני ישראל<sup>61</sup>, sondern darüber hinaus auch im Blick auf die zwischen beiden Vershälften bestehende auffällige Diskrepanz der Aussageebenen (Vernichtung des Stierbildes V.2oa / Gericht über Israel V.2ob) gilt<sup>62</sup>. Findet zudem die den Abschluß einer Geschehensfolge markierende Funktion der Aussage קטן וטו in V.2oa<sup>β</sup> hinreichende Beachtung, dann wird als literarisch ursprünglich nur V.2oa anzusehen sein, wohingegen V.2ob wohl als eine die Gesamtkomposition von Ex 32 im Blick habende redaktionelle Erweiterung zu bestimmen sein wird<sup>63</sup>. Innerhalb von V.2oa verdient schließlich noch der sich an das Objekt לַהֲעֵלֶם anschließende Relativsatz וְשֵׁן שָׂרָא Beachtung, wobei vor allem

60 Anders C. DOHMEN, BBB 62, 80, der m.E. zu wenig beachtet, daß die Verlagerung des Handlungsortes nicht nur in der erzählerischen Konsequenz der mit V.15a<sup>α</sup> einsetzenden Handlungsfolge liegt, sondern darüber hinaus gerade durch die Situationsangabe V.19a<sup>α</sup> unmittelbar vorbereitet ist.

61 Gegen eine literarkritische Auswertbarkeit der auffälligen und überraschenden Nennung der Israel-Söhne in V.2ob<sup>β</sup> votiert m.E. zu Unrecht H. VALENTIN, OBO 18, 241.

62 Angesichts der so zwischen V.2oa und 2ob bestehenden Diskrepanzen der Aussageebenen, der zudem ein für beide Vershälften unterschiedlicher Aussagehorizont korrespondiert, erscheint es näherliegender, nicht nur V.2ob<sup>β</sup> als redaktionellen Zusatz zu bestimmen (vgl. Anm. 59), sondern auch die thematisch damit zusammenhängende und darauf hinzielende Aussage von V.2ob<sup>α</sup> als eine auf die gleiche Hand zurückgehende redaktionelle Bildung zu verstehen.

63 Innerhalb des Rahmens des kompositionskritisch auszugrenzenden sechsten Teils des Exodusbuches in Ex 32-34 (vgl. dazu P. WEIMAR - E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75) Stuttgart 1979, 11-15) markiert V.2ob den Abschluß eines ersten größeren Textabschnitts, ohne daß dies im vorliegenden Zusammenhang weiter begründet werden könnte (vgl. auch E. ZENGER, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34, Altenberge 1985, 25.49). Angesichts einer solchen Funktion von V.2ob erscheint es durchaus naheliegend, in diesem Halbvers einen redaktionellen Zusatz zu sehen, der auf die Hand des für die Gesamtkomposition von Ex 32 verantwortlichen Verfassers zurückgeht, wofür nicht zuletzt auch die Tatsache spricht, daß die Aussage von V.2ob allem Anschein nach im Blick auf den Textabschnitt V.21-35 gemacht ist. Nicht wahrscheinlich ist demgegenüber die Annahme, V.2o

die Unbestimmtheit des Subjekts der Aussage auffällig erscheint, was angesichts des Fehlens eines Bezugswortes im unmittelbaren Textzusammenhang um so bemerkenswerter ist <sup>64</sup>. Wird jedoch der durch den rückweisenden Relativsatz zusätzlich unterstrichene Charakter von V.20a als Abschluß des vorangehenden Erzählzusammenhangs mitbedacht, dann wird man וַיִּשְׂרַח kaum als redaktionellen Zusatz ausgrenzen können <sup>65</sup>.

(12) Anderer Herkunft gegenüber dem Vorangehenden ist der im einzelnen dazu in einem mehrfachen Spannungsverhältnis stehende Textabschnitt V.21-25 <sup>66</sup>, der sich als solcher kompositionskritisch gegenüber dem größeren Erzählzusammenhang ausgrenzen läßt (vgl. nur die durch die Korrespondenz von V.21 und 25 bewirkte Verklammerung des Abschnitts) <sup>67</sup>. Kennzeichnend für V.21-25 ist der Stil der Disputation (vgl. die herausfordernd-vorwurfsvolle Frage in V.21), deren Tendenz dabei nicht nur an der Art und Weise der Rekapitulation des zuvor Erzählten innerhalb von V.22-24 <sup>68</sup>, sondern auch anhand der für den ganzen Textabschnitt V.21-25 bestimmenden kompositorischen Gestaltungstechnik erkennbar wird <sup>69</sup>. Wird diese näherhin berücksichtigt, dann

---

als Produkt einer auf Dtn 9,21 Bezug nehmenden jüngeren deuteronomistischen Bearbeitung zu bestimmen (so C. DOHMEN, BBB 62, 131, zur Kritik vgl. jüngst E. ZENGER, Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult: ThRev 82, 1986, 441-450 (449)), in welchem Zusammenhang nicht zuletzt auch die auffällige Diskrepanz von V.20b gegenüber Dtn 9,21 zu beachten ist.

- 64 Angesichts der Unbestimmtheit des pluralischen Subjekts im Relativsatz in V.20aa, die sich auch nicht mit der Annahme eines vorgreifenden Bezuges auf den redaktionellen Zusatz V.20b befriedigend erklären läßt, bleibt zu fragen, ob darin nicht ein V.6a entsprechendes Stilmittel zu sehen ist, um auf diese Weise nochmals Aaron und das Volk zusammen als die Schuldigen zu qualifizieren.
- 65 Vgl. - wenn auch aus anderen Gründen - H. VALENTIN, OBO 18, 239-241.
- 66 Zu den Gründen für eine Abgrenzung von V.21-25 gegenüber dem Voraufgehenden vgl. nur die Übersicht bei E. HAHN, EH XXIII/154, 125f. - Jedoch ist eine solche Abtrennung nicht unbestritten; vgl. etwa B.D. EERDMANS, AST III, 73; H. VALENTIN, OBO 18, 239.243 Anm. 1; C. DOHMEN, BBB 62, 98.115.
- 67 Vgl. nur die bei J. HAHN, EH XXIII/154, 126 Anm. 18o genannten Vertreter dieser Position; gewöhnlich wird jedoch V.25 mit dem nachfolgenden Abschnitt V.26-29 verbunden, "wofür es außer dem Abschluß V.25bß ... keinen Grund gibt" (C. DOHMEN, BBB 62, 84). Auf der anderen Seite kann die durch V.25bß hergestellte Verbindung zwischen V.21-25 und 26-29 als Hinweis auf einen literargeschichtlichen Zusammenhang verstanden werden.
- 68 Vgl. dazu B.S. CHILDS, The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary (OTL) Philadelphia 1974, 569f.

erübrigen sich auch weitergehende literarkritische Operationen sowohl im Blick auf die Aaronrede (Ausgrenzung von V.22b $\beta$  und 24b $\beta$ )<sup>70</sup> als auch im Blick auf die abschließende erzählerische Notiz V.25 (Ausgrenzung vor allem von V.25b)<sup>71</sup>, zumal die im einzelnen dafür angeführten Gründe nicht als zwingend angesehen werden können<sup>72</sup>. Der Textabschnitt V.21-25 wird so insgesamt als literarisch einheitlich zu beurteilen sein.

---

69 Im Blick auf die kompositorische Gestalt von V.21-25 verdient vor allem die offensichtlich bewußt eingesetzte Technik der Rahmung Beachtung. Als ein äußerer Rahmen um die im Zentrum stehende Aaronrede V.22-24 sind die beiden formal (Mose als Subjekt der Aussage) wie thematisch (Relation Aaron - Volk) korrespondierenden Verse 21 und 25 zu werten, wobei die Tendenz der Rahmenaussagen vor allem in dem "Erzählerkommentar" V.25 greifbar wird. Die Technik der Rahmung setzt sich auch innerhalb der durch V.21 und 25 gerahmten Aaronrede V.22-24 fort, wodurch das fast wörtlich aus V.1b übernommene Referat der Rede des Volkes ins Zentrum nicht nur der Aaronrede, sondern des ganzen Textabschnitts V.21-25 gerückt erscheint. Der Zusammenhang von V.22 und 24 ist zudem durch den ihnen gemeinsamen Bezug zu V.19+20a angezeigt (V.22a $\beta$  // V.19ba bzw. V.24ba // V.19ba + V.20aa). Daß ein solcher Bezug beabsichtigt ist, wird nicht nur anhand der Wendung  $\text{וְכִי יִשָּׁרְךָ}$ , die wohl eher an die Vernichtung und nicht an die Herstellung des Stierbildes denken läßt (vgl. auch C. DOHMEN, BBB 62, 82), sondern auch anhand des immer wieder konstatierten "Parallelismus" zwischen V.19a und 25a erkennbar (H. HOLZINGER, KHC II, 109). Damit erweist sich V.21-25 insgesamt als vor dem Hintergrund von V.19+20 gestaltet.

70 Vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 80-83.

71 Vgl. die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 128 Anm. 196; nach C. DOHMEN, BBB 62, 83-85 sind dagegen V.25a $\beta$  und 25b $\beta$  als redaktionelle Zusätze auszugrenzen.

72 Das gilt zunächst im Blick auf die für eine Ausgrenzung von V.22b $\beta$  (Unterbrechung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen V.22ba und 23) und von V.24b $\beta$  vorgebrachten Gründe (vgl. vor allem den auffälligen Gebrauch des Demonstrativpronomens  $\text{זֶה}$  bei  $\text{לָאֵלֹהִים}$ ), wenn die literarisch-wertende Funktion der beiden "Rahmenaussagen" V.22 und 24 im Zusammenhang der Aaronrede V.22-24 beachtet wird. Keineswegs zwingend sind jedoch auch die Gründe für die Bestimmung von V.25b als redaktionell (vgl. die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 128), da die in diesem Zusammenhang als eines der hauptsächlichsten Argumente angeführte Schwerfälligkeit der Konstruktion aufgrund der Abfolge der beiden  $\text{וְ$ -Sätze durchaus als Stilmittel und nicht als Indiz für eine literarische Schichtung verstanden werden kann (vgl. nicht nur die unterschiedliche Funktion der beiden  $\text{וְ}$ -Sätze, sondern auch die allem Anschein nach bewußt angestrebte Rückverweisteknik von V.25 auf den Beginn der Texteinheit (V.25  $\rightarrow$  V.22b  $\rightarrow$  V.21b)).

(13) Zu Recht wird V.26-29 nahezu allgemein als ein jüngerer Einschub in den Erzählzusammenhang von Ex 32 verstanden, auch wenn die literargeschichtliche Einordnung im einzelnen unterschiedlich beurteilt wird<sup>73</sup>. Entgegen landläufiger Annahme dürfte der Textabschnitt literarisch jedoch nicht ganz einheitlich sein, wobei sowohl die nach V.28 verspätete Position von V.29<sup>74</sup> als auch die zwischen V.29aß und 27b bestehende Spannung zu kritischer Rückfrage Anlaß geben<sup>75</sup>. Während der "nachholende" Charakter von V.29 durchaus kompositionskritisch bedingt sein kann (vgl. die Korrespondenz von V.26 und 29, denen so eine rahmende Funktion im Blick auf den Textabschnitt V.26-29 zukommt)<sup>76</sup>, dürfte demgegenüber die Spannung zwischen V.27b und 29 auch literarkritisch relevant sein, was um so mehr gilt, als die fragliche Aussage V.29aß innerhalb von V.29 nicht spannungsfrei eingebunden ist (vgl. nur das einleitende ׀) sowie den Anschluß des finalen Infinitivs mit ׀)<sup>77</sup>. Die Vermutung, daß es sich bei V.29aß (einschließlich der Kopula ׀ vor ׀) um ein auszugrenzendes redaktionelles Element handelt, findet stilistisch eine Stütze darin, daß die für einen unmittelbaren Zusammenhang sprechende strenge Parallelführung der beiden Aussagen V.29aα und 29b\* (ohne ׀) gerade infolge des Dazwischentretens von V.29aß aufgebrochen erscheint<sup>78</sup>.

73 Vgl. dazu J. HAHN, EH XXIII/154, 129f.

74 Daß V.29 nach V.28 eigentlich verspätet kommt, wird nicht immer hinreichend beachtet; vgl. jedoch A.B. EHRlich, Randglossen I, 399 (Umstellung unmittelbar nach V.27) und B. JACOB, Exodus 1425f (plusquamperfektisches Verständnis von ׀)׀).

75 Die anstehenden Probleme sind ausführlich diskutiert bei A.H.J. GUNNEWEG, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (FRLANT 89) Göttingen 1965, 30-35; vgl. auch - im Anschluß daran - E. ZENGER, fzb 3, 85f und H. VALENTIN, OBO 18, 254.

76 Vgl. auch die analoge literarische Technik für V.21-25, womit sich durchaus Hinweise im Blick auf das Problem der literargeschichtlichen Einordnung der beiden Abschnitte V.21-25 und V.26-29 ergeben.

77 Der im Blick auf V.29 häufiger konstatierte fragmentarische Stil (vgl. nur A. DILLMANN, Die Bücher Exodus und Leviticus, KeH 12, Leipzig<sup>3</sup>1897, 379) hat seinen eigentlichen Grund in den hauptsächlich aufgrund von V.29aß sich ergebenden grammatikalischen Schwierigkeiten (vgl. H. HOLZINGER, KHC II, 111f), worin in Verbindung mit der auch sonst zu beobachtenden Spannung dieses Versstücks im Rahmen von V.29 ein Hinweis auf den redaktionellen Charakter von V.29aß gesehen werden kann (vgl. auch die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 82 Anm. 468). Nicht überzeugend erscheint demgegenüber die Auflösung der bestehenden Schwierigkeiten durch die vor allem von A.H.J. GUNNEWEG, FRLANT 89, 31-33 (vgl. auch - im Anschluß daran - E. ZENGER, fzb 3, 86 und H. VALENTIN, OBO 18, 254) vertretene Annahme, wonach V.29aß als ein durch ׀) angezeigtes vorgegebenes Zitat zu verstehen sei.

(14) Gegenüber V.26-29 abzugrenzen ist der mit einer Zeitbestimmung (יְהוָה תִּפְתָּח) eröffnete Textabschnitt V.30-34<sup>79</sup>. Nicht ganz unbestritten ist die literarische Einheitlichkeit der vorliegenden Verse<sup>80</sup>. Angesichts der engen formalen wie thematischen Verwobenheit der Aussagen in V.30-34, wie sie nicht zuletzt an dem dem gleichen literarischen Gestaltungsmuster (vgl. nur die Verwendung der Partikel וַיִּנְיֹן als Strukturierungsmerkmal) folgenden Aufbau der drei unmittelbar aufeinander folgenden Redeeinheiten (Mose - Volk, Mose - Jahwe und Jahwe - Mose) erkennbar wird<sup>81</sup>, kann hier allenfalls nur mit einem eher punktuell ansetzenden Redaktionsverfahren gerechnet werden<sup>82</sup>. Als Elemente einer derart zu qualifizierenden Bearbeitung des Textes lassen sich im Rahmen von V.30-34 nur die locker in den Erzählfzusammenhang eingebundenen Aussagen von V.31bß und 34aß ansprechen<sup>83</sup>, die nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß sie beide auf den gleichen literarischen Zusammenhang ("Bundesbuch") verweisen, auf ein und dieselbe Hand zurückgehen werden<sup>84</sup>. Darüber hinausgehende redaktionelle Elemente lassen sich inner-

- 
- 78 Das in den beiden Stichen des in seiner ursprünglichen Gestalt doppelgliedrigen Mosewortes in V.29aα und 29b\* jeweils (und zwar an gleicher Position) vorkommende וַיִּנְיֹן weist zurück auf die in V.28b gebrauchte Wortverbindung וַיִּנְיֹן וַיִּנְיֹן, was zugleich als Indiz dafür gewertet werden darf, daß der literarische Grundbestand des Mosewortes in V.29 im Blick auf den vorliegenden Textzusammenhang von V.26-28 gestaltet ist, womit sich auch die von A.B. EHRlich (Anm. 74) empfohlene Textumstellungshypothese für V.29 als ein nicht gangbarer Weg erweist.
- 79 Eine entsprechende Abgrenzung von V.30-34 wird nahezu allgemein vorgenommen; zuletzt wieder H. VALENTIN, OBO 18, 254f und C. DOHMEN, BBB 62, 85.
- 80 Vor allem in V.34 wird mit im einzelnen unterschiedlich bestimmten sekundären Ergänzungen gerechnet (vgl. J. HAHN, EH XXIII/154, 134); weitergehende redaktionelle Bearbeitungen nehmen jüngst H. VALENTIN, OBO 18, 258-263 (V.30aα.33b.34aß) und C. DOHMEN, BBB 62, 86-88.116-125 (V. 31bß.32.33b.34aßb) an.
- 81 Zur Beschreibung der literarisch-erzählerischen Gestaltung des Textgefüges von V.30-34 vgl. B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982, 142-144.
- 82 Durch weitergehende literarkritische Operationen würde gerade der V.30-34 in der Abfolge der drei Reden zugrundeliegende konsequente Erzählmechanismus zerstört.
- 83 Zur Begründung der Ausgrenzung von V.31bß und 34aß vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 87f.
- 84 Indem V.31bß auf Ex 20,23b und V.34aß auf Ex 23,20+23 und damit gerade auf Anfang und Schluß des "Bundesbuches" verweisen, wird das Bemühen des Bearbeiters erkennbar, ein umfassendes System literarischer Querverbin-



halb von V.30-34 nicht feststellen<sup>85</sup>.

(15) Vom vorangehenden Textabschnitt abzutrennen ist die einen Abschluß anzeigende Aussage in V.35<sup>86</sup>, die ihrerseits jedoch kaum als literarisch einheitliche Größe verstanden werden kann, falls in dem Vers nicht von vornherein eine auf den Gesamtzusammenhang von Ex 32 gerichtete Notiz gesehen wird<sup>87</sup>. Angesichts des doppelten Rückverweises auf die Herstellung des Stierbildes, die zudem stilistisch schwerfällig wirkt, ist eine Isolierung von V.35ba und 35bb gegeneinander wahrscheinlich, wobei am ehesten V.35bb als redaktionelle Bildung gegenüber V.35ba zu verstehen ist<sup>88</sup>.

---

dungen aufzubauen. Hinweise auf die Identität des Bearbeiters ergeben sich nicht allein aufgrund der besonderen Akzentuierung des  $\text{היה} \text{אך}$ , die als solche erst mit der Pentateuchredaktion (R<sup>P</sup>) in Verbindung zu bringen ist (vgl. die entsprechenden Hinweise bei P. WEIMAR, OBO 32, 34of und ÄAT 9, 252), sondern auch aufgrund der wohl gleichfalls von R<sup>P</sup> herzuleitenden Aussage Ex 20,23, wobei sich eine derartige literarisch-geschichtliche Einordnung um so mehr nahelegt, wenn Ex 20,23 nicht isoliert, sondern in Verbindung mit dem nachfolgenden Abschnitt Ex 20, 24-26 gesehen wird (dazu die knappen Hinweise bei P. WEIMAR, OBO 32, 345f mit Anm. 35; einen Zusammenhang von Ex 2,23 mit R<sup>P</sup> vermutet auch F.L. HOSSFELD, OBO 45, 180.183; anders jüngst C. DOHMEN, BBB 62, 169-180). Dieses so allem Anschein nach von R<sup>P</sup> aufgebaute Verweissystem bleibt nun nicht auf den Zusammenhang von Ex 32 und "Bundesbuch" beschränkt, sondern erstreckt sich bis in den Zusammenhang der Moseberufung Ex 3 hinein (vgl. auch C. DOHMEN, BBB 62, 122).

- 85 Hinweise auf den Sprachgebrauch könnten nur dann als entsprechendes Argument gewertet werden, wenn ein Zusammenhang des Grundbestandes in V. 30-34 mit der Grundschicht von V.32 als gesichert anzusehen wäre, was m.E. jedoch nicht der Fall ist (s.u. zu 1.2).
- 86 Zur Begründung vgl. zuletzt wieder C. DOHMEN, BBB 62, 89.125; zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen V.34 und 35 vgl. W. RUDOLPH, BZAW 68, 53 Anm. 1.
- 87 Eine Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche bei J. HAHN, EH XXIII/154, 138f.
- 88 Im Blick auf eine Wertung der gegenüber V.35aba als redaktionell zu wertenden Aussage V.35bb (vgl. die Übersicht bei J. HAHN, EH XXIII/154, 138 Anm. 283) ist vor allem die Korrespondenz dieses Versstückes zu V.21 zu beachten, wodurch beide Aussagen geradezu als Rahmen um den größeren Textabschnitt V.21-35 verstanden werden können. Damit kommt aber V.35bb im Blick nicht nur auf die Komposition von Ex 32, sondern darüber hinaus auch auf die Gesamtkomposition von Ex 32-34 eine V.20b (vgl. Anm. 63) vergleichbare strukturbildende Funktion zu, womit zugleich ein deutlicher Hinweis auf die Bestimmung der für die Einfügung von V.35bb verantwortlichen redaktionellen Bearbeitung gegeben ist.

## 1.2 Entstehungsgeschichtliche Hypothese

Aufgrund der bisherigen literarkritischen Beobachtungen haben sich hinreichend Hinweise ergeben, die Rückschlüsse auf die Entwicklung einer entstehungsgeschichtlichen Hypothese zu Ex 32 erlauben. Für eine Auswertung der entsprechenden Beobachtungen sind neben einer Berücksichtigung des relativen Verhältnisses der ausgegrenzten Textteile zueinander auch die kompositionskritischen Gesetzmäßigkeiten (vor allem auch die Verklammerungstechnik durch Rahmenaussagen) mitzubedenken<sup>89</sup>. Da sich aufgrund der Analyse von Ex 32 keinerlei Hinweise auf die Existenz zweier paralleler Erzählfäden ergeben haben, sind die literarischen Wachstumsringe innerhalb des Textes nach dem Modell redaktioneller Erweiterung einer Grunderzählung zu interpretieren<sup>90</sup>.

(1) Da die beiden Erzählfäden in Ex 32 nicht nur unter kompositionskritischem, sondern auch unter entstehungsgeschichtlichem Aspekt gegeneinander abzugrenzen sind<sup>91</sup> und damit für V.21-35 insgesamt eine literargeschicht-

---

89 Da im vorliegenden Zusammenhang eine Analyse der kompositorischen Gesetzmäßigkeiten von Ex 32-34 nicht durchgeführt werden kann (vgl. dazu die zu erweiternden und zu präzisierenden Hinweise bei E. ZENGER, Israel 49f), kann hier nur auf die gelegentlich im Rahmen dieses Beitrags gemachten kompositionskritischen Beobachtungen verwiesen werden.

90 Vgl. schon das Urteil von R. SMEND, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912, 170: "Mißglückt ist auch der Versuch, in c 32 zwei Berichte über das goldene Kalb nachzuweisen." - Eine Ergänzungshypothese im Blick auf Ex 32 wird etwa vorausgesetzt von J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 41963, 91f; M. NOTH, ATD 5, 202; I. LEWY, The Story of the Golden Calf Reanalysed: VT 9 (1959) 318-322; W. BEYERLIN, Sinaitraktionen 151; J.M. SCHMIDT, Aaron F 16; E. ZENGER, fzb 3, 180-191; H. VALENTIN, OBO 18, 267-269; C. DOHMEN, BBB 62, 90-128; eine Variante einer dementsprechenden Textentstehungshypothese wird etwa von E. AUERBACH, Moses 138f vertreten, der in den Abschnitten V.21-24, 25-29 und 30-35 zwar spätere Ergänzungen zur Grunderzählung sieht, die aber ursprünglich "als halb selbständige Erzählungen zu betrachten sind, die neben dem Hauptbericht umliefen" (139).

91 In diese Richtung weist vor allem die auffällige Tatsache, daß das in V.1 angeschlagene Thema der Herstellung eines vor dem Volk hergehenden Götterbildes mit der Nachricht seiner vollständigen Vernichtung in V.20 definitiv abgeschlossen ist. Korrespondierend dazu ist in V.21-35 ein nicht zu verkennender Wechsel der vorherrschenden Thematik gegenüber V. 1-20 zu konstatieren, was - bei Berücksichtigung weiterer Beobachtungen -

lich andere Herkunft als für V.1-2o zu postulieren ist (vgl. nur die Differenz der abschließenden Aussagen in V.2o und 35)<sup>92</sup>, kann der literarische Kern des Kapitels nur im Rahmen von V.1-2o gesucht werden. Dieser schränkt sich - nach Ausgrenzung der als redaktionell erkannten Aussagen (vgl. 1.1) - auf V.1b.2aaßb.3\* (wahrscheinlich ohne םת?יניא ןשן).4a.5aßb.6aba.15aa.18aa\* (nur ןמך?ו).18b.19\* (ohne ן לאגה-ןןן).2oa ein<sup>93</sup>. Gegenüber der so einzugrenzenden Grunderzählung ist keinem weiteren Textabschnitt innerhalb von Ex 32 literarische Eigenständigkeit zuzumessen (vgl. in diesem Zusammenhang vor allem die drei geschlossenen Abschnitte V.21-25.26-29\* und 3o-34\*), so daß darin nur Elemente der weiteren Redaktionsgeschichte der ursprünglichen Fassung der Stierbilderzählung gesehen werden können<sup>94</sup>.

(2) Angesichts der in mehrfacher Spannung zueinander stehenden redaktionellen Textabschnitte ist der Redaktionsprozeß als ein in mehreren Phasen ablaufendes Geschehen zu beurteilen. Aufschlüsse darüber vermag ein Vergleich der thematisch verwandten (Fürbittmotiv) Textabschnitte V.7-14\* und 3o-34\* zu vermitteln, die aufgrund ihres je anderen Aussagegefülles (Zorn und Reue

gleichfalls als Argument für eine auch entstehungsgeschichtlich relevante Textgrenze zwischen V.2o und 21 gewertet werden kann.

- 92 Gerade angesichts der Korrespondenz der die beiden Teile von Ex 32 jeweils abschließenden Aussagen in V.2o und 35 sind die Differenzen um so mehr zu beachten, da darin die thematisch unterschiedliche Ausrichtung von V.1-2o sowie V.21-35 in knapper Form nochmals zum Ausdruck kommt. Daß V.35 dabei nicht nur als eine V.2o entsprechende Schlußnotiz zu verstehen ist, sondern darüber hinaus zugleich den ganzen vorangehenden Erzählteil V.21-35 zusammenfassen will, wird anhand der Querverbindung zu V.21 erkennbar, womit dieser als geschlossene Erzählfolge gekennzeichnet und vom Vorangehenden abgehoben werden soll.
- 93 Eine entsprechende Eingrenzung des Umfangs der Grunderzählung in Ex 32 wird etwa von A. KUENEN, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung I/1, Leipzig 1887, 147; J. WELLHAUSEN, Composition 91f und J.P. HYATT, Exodus (NCB) Grand Rapids - London 1971 (Nachdruck 1983) 3oof (jeweils unter Einbeziehung von V.35) vertreten; jedoch fehlt es auf der anderen Seite nicht an Vertretern der These einer Fortführung der Grunderzählung über V.2o hinaus (vgl. aus der jüngeren Forschungsgeschichte - mit unterschiedlicher Abgrenzung im einzelnen - nur E. ZENGER, fzb 3, 1o3; H. VALENTIN, OBO 18, 266 und C. DOHMEN, BBB 62, 9o).
- 94 Als literarisch eigenständig könnte allenfalls V.26-29 angesehen werden (vgl. C.A. SIMPSON, Early Traditions 2o9 und G.W. COATS, Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament, Nashville - New York 1968, 187), keinesfalls jedoch die beiden Abschnitte V.21-25 und 3o-34 (vgl. eine entsprechende Vermutung bei E. AUERBACH, Moses 139), da sie jeweils den größeren Erzählzusammenhang voraussetzen.

Jahwes / Sünde und Sühne) kaum auf die gleiche Hand zurückgehen werden<sup>95</sup>. Von beiden Abschnitten kommt V.30-34\* allein schon aufgrund der größeren Nähe zur vorgestellten Erzählsituation innerhalb der Grundschrift die literarische Priorität zu, während V.7-14\* als eine Art einer "heilsgeschichtlich fundierten Exegese" von V.30-34\* zu werten ist<sup>96</sup>. Da die beiden Textabschnitte V.7-14\* und 30-34\* ihrerseits jeweils nicht nur in Spannung zu V.26-29 stehen<sup>97</sup>, sondern darüber hinaus auch selbst Spuren redaktioneller Bearbeitung tragen (V.9.13.31bß.34aß), legt sich für Ex 32 ein zumindest in drei Phasen verlaufender Bearbeitungsprozeß nahe. Zugleich ergeben sich von daher auch Hinweise, wie die Redaktionsgeschichte des Kapitels im einzelnen verlaufen ist.

(3) Als älteste redaktionelle Bearbeitungsstufe der Stierbilderzählung ist der mit Hilfe der Zeitbestimmung  $\text{ויקי תמחרת}$  in V.30a nur locker angeschlossene Textabschnitt V.30-34\* anzusehen, wofür nicht zuletzt auch die Tatsache spricht, daß sich unter dieser Voraussetzung die weitere Textgeschichte un schwer verstehen läßt. Von der Grunderzählung unterscheidet sich V.30-34\* nicht nur aufgrund des Erzählstils wie der formalen Anlage (vgl. die Auflösung des Erzählgeschehens in eine Dialogszene), sondern auch aufgrund der thematischen Ausrichtung (Verlagerung von der Zerstörung der Tafeln sowie der völligen Vernichtung des Stierbildes auf ein Gericht über das Volk)<sup>98</sup>. Der

95 Auch wenn in dieser Frage kein Konsens besteht (vgl. die tabellarischen Übersichten bei E. ZENGER, fzb 3, 219f.222f und J. HAHN, EH XXIII/154, 142f), so sind - trotz einer gewissen, wahrscheinlich aufgrund einer Herkunft aus der gleichen Schule basierenden Verwandtschaft - die Unterschiede zwischen V.7-14\* und 30-34\* jedoch so gravierend (vgl. nur die Spannung zwischen den Aussagen V.14 und 33+34\*), daß an einer unterschiedlichen Verfasserschaft für beide Abschnitte nicht zu zweifeln ist.

96 B. JANOWSKI, WMANT 55, 144. - Eine Bestimmung des Zuordnungsverhältnisses von V.7-14\* und V.30-34\* in der angezeigten Weise, wie sie von der Mehrzahl der Forscher favorisiert wird (vgl. schon J. WELLHAUSEN, Composition 92), ist bei Berücksichtigung aller in Frage kommenden Faktoren m.E. zutreffender als die umgekehrte Annahme (dazu J. HAHN, EH XXIII/154, 135).

97 Vgl. in diesem Zusammenhang nur die zwischen diesen drei Abschnitten bestehenden Unterschiede erzählerisch-stilistischer wie thematischer Art. Ein unmittelbarer Hinweis im Blick auf die literargeschichtliche Einordnung von V.26-29 wäre dann gegeben, wenn die Form der Botenspruchformel in V.27a ("Jahwe, der Gott Israels") als Anspielung auf die in den Rahmen von V.7-14 erst redaktionell eingefügte Aussage V.13 zu verstehen wäre (vgl. das auffällige Vorkommen von "Israel" als Patriarchenname, aber auch die mit V.27a verwandte Funktion von V.13a).

98 Im Blick auf eine Beurteilung der literargeschichtlichen Problematik sind formale wie thematische Differenzen zwischen der Grundschrift in V.1-20\* und V.30-34\* gleichermaßen relevant; die mit V.6a übereinstimmende Zeitbestimmung in V.30a ( $\text{ממחרת}$ ) ist zwar als literarisches Ver-

Textabschnitt V.30-34\* hat sich dabei einmal unmittelbar an den ursprünglichen Schluß der Grunderzählung in V.20a angeschlossen<sup>99</sup>.

(4) Der die Grunderzählung kommentierende Anhang V.30-34\* ist nun seinerseits Auslösefaktor für eine weitere redaktionelle Bearbeitung geworden, die gerade das Fürbittmotiv in neuer Weise zu artikulieren sucht. Dieser Bearbeitungsstufe ist zunächst der zwischen die Notizen von der Festesfeier V.6ba und der Rückkehr des Mose in V.15aa eingeschobene Textabschnitt V.7-8.10-12.14 zuzurechnen<sup>100</sup>. Im Gegensatz zur ersten redaktionellen Bearbeitung ist die zweite Bearbeitung wesentlich stärker in den fortlaufenden Erzählzusammenhang eingebunden, was nicht nur an der Position von V.7-14\*, sondern auch anhand der Tatsache erkennbar wird, daß sich - wenn auch nur geringfügige - Spuren dieser Redaktion auch sonst innerhalb des vorgegebenen Erzählrahmens entdecken lassen. Als Element der vorliegenden Bearbeitungsschicht ist unzweifelhaft die mit V.8bβ wörtlich übereinstimmende Aussage V.4b mitsamt der Überleitungsaussage V.5aa zu verstehen; wahrscheinlich ist ihr aber auch die die offene Gerichtsansage V.34\* als schon eingetreten charakterisierende Durchführungsnotiz V.35abα zuzurechnen, die in dem ausdrücklichen Verweis auf die Herstellung des Stierbildes durch das Volk sich vor allem an V.8a (nicht jedoch an V.20a bzw. V.31bβ) orientiert<sup>101</sup>. Darüber hinausgehend

---

knüpfungselement von V.30-34\* zur Grundschrift in V.1-20\* zu verstehen, kann aber keineswegs als Argument zugunsten eines literargeschichtlich ursprünglichen Zusammenhangs gewertet werden (vgl. vor allem die Tatsache, daß die Zeitbestimmung in V.30aa im Gegensatz zu V.6aa nicht innerlich aus dem Erzählduktus heraus entwickelt ist, sondern eher als formales Gliederungsmerkmal anzusehen ist [zur interpretatorischen Funktion der Zeitangabe מִן הַיּוֹם וְהַיָּמִים V.30aa s.u.]).

99 Vgl. schon J. WELLHAUSEN, Composition 92. - Gegen einen unmittelbaren Anschluß von V.30-34\* an V.20a kann auch nicht die Stichwortentsprechung הָיָא נִשְׁבַּח zwischen V.30aβ und 31ba sowie V.21b angeführt werden, da diese wahrscheinlich aufgrund redaktioneller Übertragung von V.30aβ und 31ba nach V.21b zu verstehen ist, die mit der Funktion von V.21 als Eröffnung des ganzen Textabschnitts V.21-35 zusammenhängen wird.

100 Die Einfügung von V.7-14\* an der vorliegenden Stelle ist einerseits zwar gewiß durch die Erzähllogik bedingt (vgl. das Motiv des Herabsteigens vom Berge V.7ba // V.15aa), könnte andererseits aber zugleich auch mit der Absicht nach erzählerischer Balance sowohl zwischen den beiden Dialogszenen V.7-14\* und V.30-34\* als auch im Erzählduktus (vgl. die dadurch erreichte zweimalige Abfolge von Erzählung und Dialogszene) in Verbindung zu bringen sein, wodurch um so schärfer die kommentierende Funktion von V.7-14\* und 30-34\* hervortritt.

101 Ein auch literargeschichtlich relevanter Zusammenhang zwischen V.4b und V.8b ist unbestreitbar gegeben (vgl. D. DOHMEN, BBB 62, 102f), dürfte aber auch zwischen V.35abα und V.8 anzunehmen sein, zumal V.35abα prä-

lassen sich weitere Aussagen der zweiten Bearbeitungsschicht des Textes wohl nicht zuschreiben <sup>102</sup>.

(5) Hinweise auf die weitere Redaktionsgeschichte ergeben sich aufgrund der im Rahmen von V.7-14 und 30-35 jeweils zu beobachtenden redaktionellen Zusätze V.9, 13, 31bß, 34aß und 35bß, die aufgrund ihrer literarischen Eigenart, insofern es sich bei ihnen fast ausnahmslos um "zitathafte", größere Zusammenhänge anzeigende Aussagen handelt, als Elemente einer durchlaufenden Redaktionsschicht zu bestimmen sind. Diese läßt sich jedoch nicht auf die genannten Zusätze beschränken. Vielmehr ist ihr eine Reihe weiterer Aussagen zuzurechnen. Aufgrund des "zitathaften" Charakters können auch die Zusätze V.2ay und V.3aß\* (nur מִן יְיָ וְלִי שָׁמַיִם) als Elemente der vorliegenden Redaktion bestimmt werden. Mit der durch den redaktionellen Zusatz V.35bß bewerkstelligten Aussagefolge in V.35b in Zusammenhang steht die Aussage von V.25b <sup>103</sup>, wobei dieser Halbvers literarisch fest in den Textabschnitt V.21-25 eingebunden ist, zugleich aber zu dem folgenden Textabschnitt V.26-29 in Beziehung steht. Dann können aber nicht nur V.21-25 <sup>104</sup>, sondern auch V.26-29 als Elemente der vorliegenden Redaktionsschicht verstanden werden <sup>105</sup>. Ihr sind

---

zis auf den gleichen Aussagezusammenhang wie V.4b verweist. Außerdem wird nur in V.8a und 35aba von einem *Machen des Stierbildes* durch das Volk gesprochen, wohingegen in den verwandten Aussagen V.20aa und 31bß entweder das Subjekt des Machens (Aaron und das Volk V.20aa) oder aber das Objekt ("goldener Gott" V.31bß) anders sind, so daß sie hier allenfalls indirekt von Bedeutung sind.

- 102 Eine Zuordnung weiterer Aussagen zur vorliegenden Redaktionsschicht läßt sich m.E. bei umfassender Würdigung der literargeschichtlichen Probleme in Ex 32 nicht wahrscheinlich machen.
- 103 Zum Zusammenhang von V.25b und 35b vgl. nur E. ZENGER, fzb 3, 87 und H. VALENTIN, OBO 18, 249.
- 104 Als ein in diese Richtung gehendes Indiz darf auch die bloße Erwähnung von "Gold" in V.24 anstelle der "goldenen Ringe" in V.2+3 als Material zur Herstellung des Stierbildes angesehen werden, was mit der Qualifizierung des Stierbildes als אֱלֹהֵי לְחָיִים in V.31bß zusammenhängen wird.
- 105 Die richtige Erkenntnis der Sonderstellung von V.26-29 im Rahmen von Ex 32 hat in der Forschung durchweg zu dem Schluß geführt, daß es sich bei V.26-29 um einen sekundären Zusatz handelt, wobei die in diesem Zusammenhang angeführten Spannungen zum vorliegenden Textrahmen sich auffälligerweise vor allem auf die Verbindung von V.26-29 und 30-34, nicht jedoch gleichermaßen auf die Verbindung mit V.21-25 beziehen. Angesichts dieses Befundes können mit Sicherheit nur V.26-29 und V.30-34 gegeneinander abgegrenzt werden, nicht aber V.21-25 und V.26-29, wobei dem hinsichtlich seiner Zuordnung zum Vorangehenden bzw. Nachfolgenden umstrittenen V.25 (vgl. die Hinweise bei J. HAHN, EH XXIII/154, 126) möglicherweise eine überleitende Funktion zukommt, was angesichts der Einbindung von V.25 in

aber auch die bislang noch nicht zugeordneten redaktionellen Elemente im Text zuzuweisen. Das gilt zunächst für die mit V.21-25 und 26-29 auf mehrfache Weise verbundene Aussagefolge in V.15aß, 16+17 und 18a\* (ohne אָמַרְוּ) <sup>106</sup>, aber auch für die das Tun des Volkes nachdrücklich akzentuierenden Aussagen in V.1a, 6bß und 20b, die zudem an für die Komposition von Ex 32 exponierten Stellen begegnen (vgl. auch V.21) <sup>107</sup>. Hierin liegt - abgesehen von anderen Gründen <sup>108</sup> - ein wichtiges Indiz im Blick auf das Problem der literargeschichtlichen Einordnung der jüngsten Redaktionsschicht im Rahmen von Ex 32, die als solche wohl mit der Pentateuchredaktion zu verbinden ist <sup>109</sup>.

(6) Im Rahmen von Aussagen der jüngsten redaktionellen Bearbeitungsschicht sind in V.15b und 29aß nochmals jüngere Zusätze zu beobachten, die aber nicht Elemente einer durchgehenden Textbearbeitung darstellen, sondern eher als eine verdeutlichende und punktuell angebrachte Glossierung des im ganzen schon abgeschlossenen Textes zu verstehen sind <sup>110</sup>.

Aufgrund der vorliegenden Analyse legt sich für Ex 32 insgesamt eine fünfphasige Entstehungsgeschichte des Textes nahe, wobei neben einer Grunderzählung mit drei daran sich sukzessiv anlagernden Bearbeitungsschichten sowie einer nach der abschließenden Bearbeitung liegenden Glossierung zu rechnen ist <sup>111</sup>.

den Textabschnitt V.21-25 auf einen literargeschichtlichen Zusammenhang der beiden Abschnitte V.21-25 und 26-29 hinzuweisen scheint (die erneute explizite Nennung von Mose als Subjekt in V.26 ist kompositionskritisch, nicht jedoch unter entstehungsgeschichtlichem Aspekt (vgl. C.A. SIMPSON, Early Traditions 209) zu interpretieren). Als Argument in die gleiche Richtung kann auch die Verwandtschaft literarischer Technik wie kompositorischer Gestaltungsprinzipien in V.21-25 und 26-29 angesehen werden. Zu beachten wäre außerdem die in der bewußten Konstatierung des Verhaltens Aarons und der Levi-Söhne liegende thematische Querverbindung zwischen beiden Textabschnitten.

<sup>106</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang nur die poetische Form der Mosereden in V.18 und 29\*, aber vor allem auch die zwischen den Aussagen von V.17a, 22bß und 25 bestehende Verknüpfungstechnik (vgl. dazu C. DOHMEN, BBB 62, 109-111), wobei mit Hilfe der redaktionell eingefügten Textelemente jeweils großräumig angelegte Textzusammenhänge bzw. literarische Querverbindungen im Blick sind.

<sup>107</sup> Da die Aussagen in V.1a, 6bß und 20b gerade an Schnittstellen innerhalb der Komposition von Ex 32 in der vorliegenden Textgestalt begegnen (V.1-6/7-14/15-20 // 21-25/26-30/31-35), ist zu vermuten, daß sie auf die gleiche Hand zurückgehen, die auch für die kompositorische Gestalt des Kapitels verantwortlich ist.

<sup>108</sup> In diesem Zusammenhang verdient auch das Argument des Sprachgebrauchs nähere Beachtung (vgl. etwa אָמַרְוּ in V.25bß).

<sup>109</sup> Zu den bei R<sup>P</sup> bestimmenden literarisch-kompositorischen Gestaltungsprinzipien vgl. die entsprechenden Hinweise bei P. WEIMAR, OBO 32, 16-23. 332-337 und AAT 9, 5-28.

## 2. Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Ex 32

### 2.1 Die jehowistische Grunderzählung

Die auf V.1b.2aab.3\*.4a.5aßb.6abα.15αα.18\*.19\*.20a einzugrenzende Grunderzählung in Ex 32 kann keineswegs als ein in sich geschlossener Text verstanden werden, sondern verlangt vielmehr nach einem größeren Erzählzusammenhang<sup>112</sup>. Darauf deuten sowohl der unvermittelte Einsatz des Textes in V.1b (Fehlen der Erzählvoraussetzung) als auch sein Schluß in V.19b+20a (Zerstörung der Tafeln und des Stierbildes) hin. Gerade die motivliche Dopplung im Nebeneinander von Zerstörung der Tafeln und des Stierbildes am Schluß der Grunderzählung verlangt geradezu nach einer entsprechenden Verankerung an deren Beginn, so daß hier gleichermaßen das Tafelmotiv sowie die von der Grunderzählung vorausgesetzte Bergsituation enthalten sein müßte. Besteht diese an den Randaussagen der Grunderzählung von Ex 32 gewonnene Erkenntnis zu Recht, dann muß der ursprüngliche Beginn jenseits des Erzählzusammenhangs von Ex 32 liegen. Den für eine Erzähleröffnung der Grundschrift in Ex 32 geforderten Bedingungen entspricht genau die innerhalb des im Rahmen der vor-priesterschriftlichen Pentateucherzählung unmittelbar vorangehenden Textabschnitts Ex 24,12-18 noch herauslösbare ältere Erzählfolge in Ex 24,12aba\* und 18b, die so auch in Zusammenhang mit der Grunderzählung von Ex 32 zu sehen ist<sup>113</sup>.

110 Zum Phänomen einer nach der Pentateuchredaktion liegenden Glossierung des Textes vgl. schon P. WEIMAR, *ÄAT* 9, 66f.

111 Vgl. demgegenüber die weit vielschichtigeren Versuche von S. LEHMING, Versuch zu Ex. XXXII: VT 10 (1960) 16-50 und H. VALENTIN, OBO 18, 214-269; zur Kritik derartiger Versuche vgl. schon - mit Verweis auf die Phasen der Literaturbildung im Pentateuch - C. DOHMEN, BBB 62, 128.

112 Eine relative Eigenständigkeit kann selbst der eine andere literarkritische Abgrenzung voraussetzenden Grunderzählung in Ex 32 von C. DOHMEN, BBB 62, 162f, 141-144 nicht zuerkannt werden, da auch sie erzählerisch nur als Bestandteil eines größeren Erzählzusammenhangs funktioniert. Von daher ist in ihr keinesfalls eine vom Jehowisten rezipierte und in sein Werk integrierte Vorlage zu sehen (zur Annahme solcher Vorlagen im Zusammenhang des jehowistischen Werkes vgl. schon P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin 1977, 14.43f und OBO 32, 199-227).

113 Da der ganze auch kompositionskritisch eigenständige Abschnitt Ex 25,1-31,18 insgesamt erst als eine auf einem priesterschriftlichen Grundbestand basierende nachpriesterschriftliche Bildung (R<sup>P</sup>) zu verstehen ist (zu Ex 31,18 vgl. Anm. 7), kann ein möglicher rückwärtiger Anschluß für die Grunderzählung von Ex 32 erst im Rahmen von Ex 24,12-18 gesucht



Das dieser Erzählung zugrundeliegende Gestaltungsmuster ist durch eine dreiszenige Erzählfolge bestimmt (Ex 24,12\*.18b + 32,1b / 2-4a\*.5aßb.6aba / 15aa.18\*.19\*.20a), wobei die einander szenisch wie thematisch entsprechende einleitende und abschließende szenische Einheit (Heraufsteigen auf den Berg bzw. Herabsteigen vom Berg in Verbindung jeweils mit dem Tafel- und Gottes-/Stierbildmotiv) als Rahmen um die mittlere szenische Einheit (Herstellung des Stierbildes und Feier eines (pervertierten) Jahwefestes) gelegt sind. Thematische Akzentsetzungen werden an der Art und Weise der Zuordnung erzählbestimmender Aussageelemente erkennbar (vgl. vor allem das Zueinander der "Tafeln aus Stein" und des "gegossenen Stierbildes"). Wertungen ergeben sich dabei anhand des jeweiligen literarischen Zusammenhangs. So werden die "Tafeln aus Stein" jeweils mit Jahwe in Verbindung gebracht (Ex 24,12\* und 32,19b), während das Stierbild konsequent zum Tun des Volkes in Beziehung gesetzt wird (Ex 32,1b und 20a). Aus der Kontrastierung gerade dieser beiden Größen, die als solche auffälligerweise nicht näher expliziert sind, gewinnt die vorliegende Erzählung ihr eigentliches theologisches Profil.

Dreh- und Angelpunkt der ganzen Erzählung ist zweifelsohne das in allen drei szenischen Einheiten präsenste "Stierbild" (vgl. vor allem die im Zentrum der ganzen Erzähleinheit stehende Aussage von V.4a), wobei das Interesse des Erzählers vorwiegend auf einer theologischen Deutung des Geschehens liegt<sup>114</sup>. Im Blick auf eine Wertung des Stierbildes laufen zwei unterschied-

---

werden, wobei sich als ältere (vorpriesterschriftliche) Textelemente wohl nur Ex 24,12\* und 18b ausgrenzen lassen (dazu sowie zur Zuordnung zu Je vgl. E. ZENGER, fzb 3, 77-79.178-180 und Sinai 135.141), wohingegen eine Zuordnung von Ex 24,15a zu dieser Textschicht nicht zweifelsohne angenommen werden kann (vgl. nur die zweimalige explizite Nennung von Mose als Aussagesubjekt in Ex 24,15a und 18b). Dieser Zusammenhang ist allem Anschein nach selbst RP noch bewußt gewesen, wie sowohl an der Nennung Josuas neben Mose in Ex 24,13 (vgl. damit Ex 32,17) als auch an der Einführung Aarons in Ex 24,14 (vgl. Ex 32,1) erkennbar wird.

114 Wird das primär theologische Interesse des Erzählers näherhin beachtet, dann erübrigen sich auch die immer wieder unternommenen weitgehenden Erklärungsversuche in bezug auf die Herstellung und Zerstörung des Stierbildes (zur forschungsgeschichtlichen Orientierung vgl. vor allem J. HAHN, EH XXIII/154, 144-170.195-212).

lich, ja gegensätzlich akzentuierte Aussagelinien zusammen, die erst in Verbindung miteinander die volle, vom Erzähler beabsichtigte Aussagedimension ergeben. Nach der einen, stärker positiv bestimmten Aussagelinie ist es als sichtbares Zeichen des vor dem Volke hergehenden Jahwe zu verstehen (vgl. im Zusammenhang miteinander die Aussagen von V.1b und 5aßb) <sup>115</sup>, während es nach der anderen, negativ bestimmten Aussagelinie als ein vom Volk selbst gesetztes und gemachtes Zeichen zugleich Sinnbild des mangelnden Vertrauens auf die Führung des Volkes durch Jahwe ist <sup>116</sup>. Die vom Erzähler beabsichtigten Zusammenhänge werden weiter durch die parallel zum Stierbild eingeführten, diesem aber zugleich betont gegenüberstehenden "Tafeln aus Stein" (אֲבָנֵי הַתּוֹרָה) verdeutlicht (Ex 24,12\* und 32,19b), deren Bedeutungsgelbst sich - angesichts des auf die vorliegende Erzähleinheit beschränkten Vorkommens der Wortverbindung "Tafeln aus Stein" <sup>117</sup> - nur aus dem Textzusammenhang selbst erschließen läßt <sup>118</sup>. Gerade aufgrund des im Unterschied zu den beiden jüngeren Gruppen von Tafelbezeichnungen kennzeichnenden Desinteresses am Inhalt des auf den "Tafeln" Geschriebenen <sup>119</sup> muß die Funktion

- 115 Ein solches Verständnis des Stierbildes setzt eine singularische Interpretation von אֲבָנֵי הַתּוֹרָה in V.1b voraus, die als solche auch dem Gesamtzusammenhang innerhalb der Grunderzählung am besten gerecht wird (zur Problematik vgl. P. WEIMAR, *ÄAT* 9, 155 Anm. 21).
- 116 Für ein Verständnis der Stierbildaussagen innerhalb der Grunderzählung ist gerade die Verbindung beider Aussagelinien bedeutsam, da sich nur von daher die besondere, vom Erzähler beabsichtigte Perspektive erfassen läßt. Eine Auflösung des der Grunderzählung innewohnenden Spannungsverhältnisses läßt sich nicht durch Annahme einer hinter der vorliegenden Form der Erzählung bestehenden positiven Stierbilderzählung bewerkstelligen (vgl. etwa W. BEYERLIN, *Sinaitraditionen* 146 und G.W. COATS, *Rebellion* 184).
- 117 Zur Gruppierung und Klassifizierung der verschiedenen Tafelbezeichnungen vgl. F.L. HOSSFELD, *OBO* 45, 145-147.
- 118 Vgl. auch die Art der Einführung der "Tafeln" in Ex 24,12\* mit תּוֹרָה und Artikel, wodurch sie als eine schon bekannte Größe qualifiziert sind (vgl. B. BAENTSCH, *HK* I/2, 217).
- 119 Auch wenn in Ex 24,12\* der an אֲבָנֵי הַתּוֹרָה sich anhängende Relativsatz אֲשֶׁר כָּתוּבָהּ אֲבָנֵי הַתּוֹרָה sich literarkritisch nicht ausgrenzen läßt (vgl. dazu C. DOHMEN, *BBB* 62, 133f), so unterliegt es dennoch keinem Zweifel, daß im Rahmen der Grunderzählung am Inhalt des auf den Tafeln Geschriebenen kein Interesse besteht, was um so auffälliger ist, als aufgrund der in Ex 34,27\* an Mose gerichteten und literarisch mit der Grunderzählung in Ex 32 zu verbindenden Aufforderung, die Worte der "Bundesverpflichtungen" niederzuschreiben, eine Verbindung mit den "Tafeln aus Stein" durchaus nahegelegen hätte. Ein solcher Zusammenhang ist erst auf deuteronomistischer Ebene hergestellt worden (vgl. Ex 34,10aßb.4aa.28\*).

der "Tafeln aus Stein" eine andere sein, die angesichts des engen Zusammenhangs mit der vorausgehenden Theophanieschilderung in Ex 19,2b-24,5\* <sup>120</sup> am ehesten als öffentliche Beurkundung der im Theophaniegesehen am Sinai kundgetanen Zusage des Mitseins Jahwes mit seinem Volk zu verstehen ist <sup>121</sup>. Die vorliegende Erzählung bringt an ihrem Schluß noch insofern einen besonderen, den grundsätzlichen Charakter des dargestellten Geschehens unterstreichenden Akzent ein, als sie nicht nur das Stierbild, sondern auch die (*bildlosen*) Tafeln vernichtet sein läßt <sup>122</sup>.

In Verbindung damit wird auf einer zweiten Textebene sodann das Problem der Führung innerhalb des Jahwevolkes angesprochen, was auch die Einführung der Gestalt Aarons im Rahmen der vorliegenden Erzählung verständlich werden läßt <sup>123</sup>. Auch hier werden die vom Erzähler beabsichtigten Bezüge durch die kompositorische Gestaltungstechnik angezeigt (vgl. nur die Zusammenbindung der beiden Abschnitte Ex 24,12\* +18b und 32,1b innerhalb ein und derselben szenischen Einheit) <sup>124</sup>. Der in V.1b vom Volk berichtete Konflikt (vgl. die

- 120 Ein solcher Zusammenhang ist nicht allein durch die literarische Abfolge beider Erzählabschnitte angezeigt, sondern darüber hinaus auch durch die entsprechenden Stichwortverbindungen (vgl. nur die Korrespondenz der Opferaussagen in Ex 24,5\* und 32,6a), wobei im Blick auf die Wertung der "Tafeln" vor allem die theologisch zu qualifizierende Ortsangabe *ההר הזה* zu beachten ist, die neben V.19b gerade auch in Ex 24,4ab (wohl jehowistisch) begegnet (vgl. dazu auch C. DOHMEN, BBB 62, 14of).
- 121 Zu einem solchen Verständnis der "Tafeln aus Stein" vgl. die m.E. weitgehend zutreffende Beurteilung des Befundes bei C. DOHMEN, BBB 62, 132-141.
- 122 Wird nicht nur das vom Volk gemachte Stierbild, sondern werden auch die von Jahwe gegebenen (*bildlosen*) Tafeln am Ende der Erzählung von Mose zerstört, dann ist darin ein durchaus beziehungsvolles Entsprechungsverhältnis zum Ausdruck gebracht, insofern die Erstellung des Stierbildes als eigenmächtige Tat des Volkes zugleich das Zerbrechen des besonderen Beziehungsverhältnisses Jahwes zu seinem Volk zur Folge hat (vgl. nur die Tatsache, daß in Ex 34\* (Grundschrift) die Tafeln *nicht* erneuert werden!), das in seinem im Exodusgeschehen sich artikulierenden und darin ihm gegenüber den Göttern heraushebenden (vgl. Ex 18,11a) *Mitsein* (vgl. Ex 3,13+14a) zu sehen ist.
- 123 Nach C. DOHMEN, BBB 62, 141-144 ist darin das zentrale Thema einer gegenüber dem jehowistischen Erzählzusammenhang zu isolierenden Vorlage zu sehen, was - abgesehen von Gründen literarkritischer Art - jedoch deshalb wenig überzeugend ist, weil das Problem der Führung innerhalb des Jahwevolkes auch sonst beim Jehowisten thematisiert ist. Gegen eine derartige Isolierung spricht zudem die Tatsache, daß das für die Konzeption der Grunderzählung bestimmende begriffliche Instrumentarium sowohl im Blick auf die Problematik der Führung innerhalb des Jahwevolkes als auch

Wortverbindung *לך לך*) richtet sich vordergründig zwar gegen Mose und Aaron, wenn auch deren Verhaltensweisen im einzelnen nochmals gegeneinander abgehoben sind (vgl. das Nebeneinander von zweiter und dritter szenischer Einheit)<sup>125</sup>, hat seinen eigentlichen Adressaten aber in Jahwe selbst. Perspektive gewinnt der innerhalb der Erzählung angezeigte Konflikt um das Problem der Führung innerhalb des Jahwevolkes aufgrund der nicht nur in V.1b, sondern im Rahmen der ganzen Erzählung präsenten Bezüge zur Exodusthematik (vgl. V.5b *חג ליהוה*) // Ex 5,1bβ (*ויחגו לי במדבר*), V.18b (*קול ענות*) // Ex 15,21 (*והתן*) und V.19aβ (*אחמחלה*) // Ex 15,2o (*וובחלה*)<sup>126</sup>, wobei die Bezugnahmen auf das Exodusgeschehen nicht erzählerisch neutral, sondern unverkennbar in wertender Funktion eingeführt sind<sup>127</sup>.

Die innerhalb der Grundschrift von Ex 32 zu beobachtenden literarischen Querbezüge, die zugleich von bestimmender Bedeutung für die Aussagestruktur der Erzählung sind (Infragestellung des Exodusgeschehens), verweisen alle-

---

im Blick auf die in Verbindung damit entwickelte Problematik der Stierbildverehrung in gleicher Weise aus Hosea stammt.

- 124 Auf diese Weise werden um so schärfer die zwischen beiden Szenenhälften bestehenden Gegensätze akzentuiert (vgl. nur die Gegensatzpaare Jahwe/Mose - Volk/Aaron, Berg - Lager, Tafeln aus Stein - Gottesbild sowie Beschreibung der Tafeln durch Jahwe - Heraufführung aus Ägypten durch Mose).
- 125 Da in dem Ex 32 vorangehenden vorpriesterschriftlichen Erzählzusammenhang die Gestalt des Aaron nicht verankert zu sein scheint (für Ex 4, 10-17 läßt sich m.E. eine vorpriesterschriftliche Herkunft nicht sicher postulieren; dazu P. WEIMAR, OBO 32, 66-72.351-357, anders jüngst wieder F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 168) Berlin 1986, 85-91), kann der Erzähler der Grunderzählung in Ex 32 eine Rollenverteilung nicht voraussetzen, sondern muß sie aus dem dargestellten Geschehen selbst entwickeln. Mose und Aaron erscheinen dabei gleichermaßen als Führer des Volkes (über verwandtschaftliche Beziehungen beider verlautet nichts; vgl. jedoch die aus einer von Je rezipierten Tradition hergeleitete Notiz einer levitischen Herkunft des Mose in Ex 2,1). Die Rollenverteilung ergibt sich aus dem Duktus der Erzählung, wobei Mose mehr eine prophetische Funktion zukommt (vgl. die Erzählfolge der dritten Szene, aber auch der Verweis auf Ex 15,2o, wo Mirjam ausdrücklich als "Prophetin" qualifiziert ist), Aaron demgegenüber in priesterlicher Funktion auftritt (vgl. die Darstellung der zweiten szenischen Einheit). Inwieweit sich in dieser Gegenüberstellung zugleich zeitgeschichtliche Konstellationen spiegeln, bedürfte weitergehender Untersuchungen.
- 126 Zu den entsprechenden Zusammenhängen vgl. P. WEIMAR, OBO 32, 282f und *ÄAT* 9, 125f.

samt auf Texte der jehowistischen Tradition und sind damit als wichtiges In-  
 diz im Blick auf eine literargeschichtliche Einordnung zu werten <sup>128</sup>. Von  
 ihrem literarischen (Bestandteil der Wüstenwanderungstradition) <sup>129</sup> wie  
 theologischen (Spannungsfeld zwischen Exodus und Landnahme) <sup>130</sup> Ort her ist  
 die als jehowistisch zu qualifizierende Stierbilderzählung der Versuch einer  
 Standortbestimmung des an den theologischen Ansprüchen scheiternden  
 Jahwevolkes. In diesem Zusammenhang verdient sodann vor allem die mit der  
 Stierbilderzählung auf mehrfache Weise verbundene und ihr unmittelbar fol-  
 gende Erzähleinheit in Ex 34\* Beachtung <sup>131</sup>, die aufgrund des zwischen ihnen  
 bestehenden Korrespondenzverhältnisses eine Art Doppelerzählung bilden  
<sup>132</sup>. Bezeichnenderweise erhält Mose von Jahwe nicht ein zweites Mal

- 127 In der Infragestellung des Exodusgeschehens ist - anhebend mit Ex 14,  
 11b - ein durchgehendes Element der ganzen jehowistischen Wüstenwan-  
 derungsgeschichte zu sehen; vgl. dazu die Beobachtungen bei P. WEIMAR,  
 ÄAT 9, 121-127.
- 128 Von daher kann die ursprüngliche Fassung der Stierbilderzählung nicht  
 mit einer der älteren Pentateuchschichten in Verbindung gebracht  
 (vgl. nur das Urteil von J. HAHN, EH XXIII/154, 140), sondern nur  
 als Bestandteil der jehowistischen Redaktionsschicht verstanden werden  
 (vgl. dazu E. ZENGER, fzb 3, 164.180-190 und H. VALENTIN, OBO  
 18, 289; ähnlich auch C. DOHMEN, BBB 62, 141-145), wobei der Jeho-  
 wist hier unverkennbar als Autor und nicht als Redaktor zu sehen ist  
 (vgl. das entsprechende Urteil von J. WELLHAUSEN, Composition 44f sowie  
 L. PERLITT, WMANT 36, 206). Diesem Befund entspricht auf der ande-  
 ren Seite durchaus die Annahme, wonach das jahwistische und elohistische  
 Werk mit der Darstellung des Exodusgeschehens geendet haben (vgl. nur  
 P. WEIMAR, ÄAT 9, 103f Anm. 30), so daß auch ihre Beteiligung an der  
 Schilderung der Sinaiereignisse mehr als zweifelhaft ist (im Blick auf  
 J vgl. schon die entsprechende Vermutung bei A. KUENEN, Einleitung I/1,  
 136).
- 129 Zu Umfang wie Komposition der jehowistischen Wüstenwanderungsgeschichte  
 vgl. die Hinweise bei P. WEIMAR, ÄAT 9, 134-140.
- 130 Vgl. dazu P. WEIMAR, ÄAT 9, 139f.
- 131 Der gleichfalls als jehowistisch zu qualifizierenden Grundschrift  
 in Ex 34 - die Vermutung eines jahwistischen Textanteils (vgl. zu-  
 letzt wieder E. ZENGER, Israel 156-173) ist aus verschiedenen Gründen  
 wenig wahrscheinlich - hat m.E. nur die Aussagen in V.1aα.2aba\*.4aβγ.  
 6aα\* (וְיָרַד מִן הַשָּׁמַיִם וַיְהִי עָנָן וַיִּכְסֶה אֶת הָאָרֶץ).8.9a.10aα\*.11a.17.22\*.27\* (ohne וַיִּרְאוּ אֶת הָאֵל וַיִּשְׁרָאוּ).  
 29aα.30.31a\* umfaßt; den Problemen von Ex 34 soll im einzelnen in einer  
 Folgeuntersuchung nachgegangen werden.
- 132 Vgl. in diesem Zusammenhang nur die miteinander verwandten Erzählein-  
 gänge in Ex 24,12\* und 34,1aα+2\*, aber auch die Entsprechungen hin-  
 sichtlich der kompositorischen Struktur der beiden Erzähleinheiten.

"Tafeln aus Stein"; an ihre Stelle tritt vielmehr der näherhin unter dem Doppelaspekt von Verheißung und Verpflichtung stehende "Bund" <sup>133</sup>. Durch das zwischen den Grunderzählungen von Ex 32\* und 34\* bestehende wechselseitige Beziehungsverhältnis bekommt das innerhalb der Stierbilderzählung dargestellte Geschehen eine grundsätzliche Dimension, was nicht nur im Blick auf die Sünde des Volkes, sondern auch im Blick auf dessen innere Verfassung gilt <sup>134</sup>.

## 2.2 Eine ältere deuteronomistische Bearbeitung von Ex 32 (DtrP)

Die erste redaktionelle Bearbeitung hat in den Text der Grunderzählung selbst nicht eingegriffen, sondern ihr in V.30-34\* (ohne V.31bß und 34aß) einen geschlossenen Textabschnitt angefügt, der das Thema der Sünde des Volkes zu problematisieren sucht. Der literarische Anschluß an das Ende der Grunderzählung in V.20a (völlige Zerstörung des Stierbildes) ist locker mit Hilfe der auf V.6aa anspielenden Zeitangabe מִן־הַיּוֹם בָּנִינוּ in V.30aa bewerkstelligt worden <sup>135</sup>. Erzählerische Momente spielen in dem redaktionellen Zusatz nur eine ganz untergeordnete Rolle. Das Gewicht liegt auf den drei Reden, die jeweils dem gleichen literarischen Gestaltungsmuster folgen (1. Tatbestandsfeststellung + 2. Folgerung, eingeleitet durch וְנִיחַ) <sup>136</sup>. Die sich durchziehende Schematik bei der Gestaltung der Reden ist dabei

133 Die für eine literarkritische Isolierung der Aussagen von Ex 34,10aa\* und 27\* beigebrachten Gründe (vgl. F.L. HOSSFELD, OBO 45, 205-212 und - im Anschluß daran - E. ZENGER, Israel 146f) sind insofern nicht überzeugend, als im Rahmen des jehowistischen Erzählzusammenhangs auf verschiedene Weise gerade die nicht weiter auflösbare Zuordnung von Verheißung und Verpflichtung zum Ausdruck gebracht wird (vgl. J. HALBE, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-28. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114) Göttingen 1975, 230-236).

134 Vgl. dazu vor allem die im ganzen zutreffende Charakterisierung bei C. DOHMEN, BBB 62, 140f.

135 Damit wird der Ablauf des Geschehens in einen Drei-Tage-Rhythmus eingebunden, wobei - durchaus dem literargeschichtlichen Wachstum entsprechend - der Akzent auf dem Geschehen des dritten Tages liegt; in dieser Strukturierung des Geschehens kommt zumindest verhalten der Gedanke eines Neuanfangs in Blick (vgl. dazu - wenn auch mit anderer literargeschichtlicher Einordnung - C. DOHMEN, BBB 62, 115f).

136 Vgl. dazu B. JANOWSKI, WMANT 55, 143f.

nicht nur Ausdruck eines primär theologischen Interesses, sondern steht zugleich im Dienst der Entwicklung der von der redaktionellen Bearbeitung beabsichtigten Aussage. Kennzeichnend für V.30-34\* ist die gestufte Form der Gedankenentwicklung<sup>137</sup>.

Die anhand der literarisch sorgfältig gestalteten Argumentationsstruktur von V.30-34\* erkennbar werdende Zielgerichtetheit des ganzen Textabschnitts auf den Schluß hin will dem Adressaten eine bestimmte Perspektive vermitteln. Als Leitwort fungiert dabei der Wortstamm מוּן, der in V.30-34\* nicht weniger als achtmal vorkommt und auf diese Weise das eigentliche Thema des Abschnitts markiert<sup>138</sup>. Die am Ausgang der Argumentationskette stehende Wortverbindung הָלַל אֱמוּנָה (V.30aß und 31ba), mit der die Errichtung des Stierbildes zusammenfassend charakterisiert wird, dürfte als Zitat aus 2 Kön 17,21 zu verstehen sein, wo mit Hilfe dieser Wendung von DtrG - unter bewußter Anspielung auf die in 1 Kön 12 geschilderte "Sünde Jerobeams" - der eigentliche Grund für den Untergang des Nordreiches benannt wird<sup>139</sup>.

---

137 In dieser Form der gestuften Gedankenführung, durch die die beiden Mosereden (V.30 und V.31ab+32) enger zusammengebunden sind und als solche die den Höhepunkt bildende Jahwerede (V.33-34\*) vorbereiten (vgl. hier nur die gegenüber der Verbindung der beiden Mosereden abweichende Technik der Verknüpfung zwischen der zweiten Moserede (V.32b) und der abschließenden Jahwerede (V.33b)), wird zugleich eine Zuspitzung auf die am Schluß stehende und den Höhepunkt der ganzen Argumentationsfolge bildende Aussage in V.34aab erreicht, wobei die als Zwischenstufen eingeführten Aussagen wesentliche Argumente aus der zeitgenössischen Diskussion aufnehmen werden. Angesichts der literarischen Konstruktion von V.30-34\* erscheint eine weitergehende Auflösung des Textabschnitts durch literarkritische Operationen zweifelhaft.

138 Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die sorgfältige Verteilung der mit dem Wortstamm מוּן gebildeten Wörter. Während das Verbum מוּן - in V.30aß und 31ba zusätzlich durch die *figura etymologica* אֱמוּנָה מוּן הָלַל herausgestellt - immer nur in der Tatbestandsfeststellung begegnet (V.30aß, 31ba und 33ba), ist das Nomen אֱמוּנָה ausschließlich in der durch הָלַל eingeleiteten Folgerung belegt (V.30bß, 32a und 34bß).

139 Zum Zusammenhang von הָלַל אֱמוּנָה in Ex 32,30aß und 31ba sowie 2 Kön 17,21 vgl. W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108) Göttingen 1972, 92; zur literargeschichtlichen Einordnung von 2 Kön 17,21 (DtrG) vgl. E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige. 1. Kön.17 - 2. Kön.25 (ATD 11/2) Göttingen 1984, 395. - Die Wortverbindung הָלַל אֱמוּנָה begegnet sonst nur noch in der erst auf RP zurückgehenden Aussage Ex 32,21 (Aaron) sowie in Gen 20,9 (Abraham; die bei P. WEIMAR, BZAW 146,

Ein besonderer Akzent im Blick auf die weitere Argumentation wird durch den Rückgriff auf die geläufige Vorstellung eines "himmlischen Buches" gesetzt <sup>140</sup>. Der durch V.32 vorbereitete und in V.33b formulierte maßgebliche theologische Grundsatz ("Eigenverantwortlichkeit eines jeden Sünders") <sup>141</sup> bringt den ganzen Textabschnitt V.30-34\* in Verbindung mit dem im vorgegebenen Textzusammenhang gleichfalls als redaktionell zu beurteilenden Abschnitt Gen 18,22b-33a <sup>142</sup>.

Die abschließende Folgerung in V.34acb trägt dem vorangehend formulierten Grundsatz Rechnung, setzt jedoch insofern einen neuen Akzent, als aufgrund des spannungsvollen Gegenübers der beiden Aussagen von V.34aa und 34b die Gerichtsansage einen bedingten Charakter bekommt und das Eintreffen des Gerichtes in eine nicht näher fixierte Zukunft verlagert wird (zur Form der Ansage וְיָדֹעַ לְךָ יְהוָה וְלִי עַל וְיָדֹעַ לְךָ יְהוָה vgl. vor allem Am 3,14) <sup>143</sup>. Ist als Bezugstext für den Rückverweis in V.34aa die Landzusage in Ex 3,8-10 anzunehmen <sup>144</sup>, dann wird sich auch das Gericht Jahwes über das Volk auf den Besitz des Landes erstrecken. Mit diesen Beobachtungen sind aber zugleich die wesentlichen Eckdaten für eine literargeschichtliche Einordnung des vorliegenden redaktionellen Zusatzes in V.30-34\* gegeben <sup>145</sup>.

---

63.67.74 vorgenommene Qualifizierung von Gen 20,9\* als jehowistisch wäre unter Berücksichtigung der hier vorliegenden Beobachtungen neu zu überdenken).

- 140 Vgl. dazu jüngst die Übersicht bei F.L. HOSSFELD - E. REUTER, Art. 19D ThWAT V (1986) 932-944 (942f).
- 141 C. DOHMEN, BBB 62, 119.
- 142 Zum Zusammenhang von V.30-34\* mit Gen 18,22b-33a vgl. schon H. HOLZINGER, KHC II, 108. - Gen 18,22b-33a, in dem die Aussagen Gen 18,25aßb und 27bß nochmals als jüngere redaktionelle Zusätze auszugrenzen sind, ist als redaktionelle Erweiterung im Rahmen des jahwistischen bzw. jehowistischen Erzählzusammenhangs zu verstehen (vgl. schon J. WELHAUSEN, Composition 25f), der - vor allem bei Berücksichtigung des auf die gleiche Hand zurückgehenden Einschubs Gen 18,17+18 - mit einer prophetisch zu qualifizierenden deuteronomistischen Redaktion (DtrP) in Verbindung zu bringen sein wird.
- 143 Am 3,14 ist - in Verbindung mit Am 3,13a - m.E. nicht als ein ursprüngliches Amoswort zu verstehen, sondern als Produkt eines redaktionellen Bearbeitungsvorgangs der Amosworte aus dem Südreich, der geschichtlich wahrscheinlich in die Endphase der Geschichte Judas einzuordnen ist; zum hier vorausgesetzten redaktionsgeschichtlichen Modell vgl. vorläufig noch P. WEIMAR, Der Schluß des Amos-Buches. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches: BN 16 (1981) 60-100; der Einzelnachweis zur literargeschichtlichen Einordnung von Am 3,14 soll in einer eigenen Studie gegeben werden.



Abgesehen von einer weitergehenden Prüfung des Wortfeldes (vgl. hier nur  $\text{רָחֵם}$  und  $\text{רָחַם}$ ) sind die hier thematisierten Vorstellungen frühestens in spätnachexilischer Zeit denkbar (vgl. Am 3,14). Angesichts bestehender Verbindungslinien zu deuteronomistisch inspirierten Texten (vgl. neben der Wortverbindung  $\text{לְהַגִּיד אֶת־הַחֻקִּים}$  auch den in V.33b entwickelten Grundsatz) wird für V.30-34\* am ehesten eine deuteronomistische Herkunft zu postulieren sein<sup>146</sup>. Der vielfach greifbare starke Einfluß prophetischen Denkens auf den redaktionellen Zusatz V.30-34\* erlaubt insofern eine nähere Eingrenzung der literargeschichtlichen Einordnung, als sich am ehesten eine Verbindung mit einem prophetischen Deuteronomisten (DtrP) nahelegt<sup>147</sup>.

### 2.3 Eine jüngere deuteronomistische Bearbeitung von Ex 32 (DtrN)

Im Gegensatz zur ersten redaktionellen Bearbeitung hat die zweite in den Bestand des überlieferten Textgefüges selbst eingegriffen, insofern sie einer-

- 
- 144 Vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 122, wobei jedoch zu beachten ist, daß die in Ex 3,8-10 greifbare deuteronomistische Bearbeitung in V.30-34\* selbst wahrscheinlich noch nicht vorausgesetzt ist.
- 145 Die literargeschichtliche Bewertung von V.30-34\* ist im einzelnen stark kontrovers; aus dem breiten Spektrum der Positionen vgl. nur H. GRESSMANN, Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18) Göttingen 1913, 200 (J), B.W. BACON, Triple Tradition 137f (E), E. ZENGER, fzb 3, 190 (Je), A.H. McNEILE, The Book of Exodus (WC) London 21917, XXXV.210 (R<sup>JE</sup>), L. PERLITT, WMANT 36, 209f ("levitisch-deuteronomisch"; Joschija-Zeit) und C.A. SIMPSON, Early Traditions 208 (R<sup>d</sup>).
- 146 Gegen eine Qualifizierung von V.30-34\* als deuteronomistisch kann bei Beachtung der internen literarischen Schichtung des deuteronomistischen Werkes keineswegs zwingend mit Hinweis auf die Verwendung des im deuteronomistischen Bereich sonst anderweitig besetzten Begriffes  $\text{רָחַם}$  in V.32b und 33b argumentiert werden (vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 120); eine aus diesem Grund geschehende Zuweisung von V.32b und 33b an R<sup>P</sup> (vgl. außerdem F.L. HOSSFELD - E. REUTER, ThWAT V, 942) ist wegen des andersartigen Gebrauchs von  $\text{רָחַם}$  in der auf R<sup>P</sup> zurückgehenden Aussage Ex 17,14 (vgl. dazu P. WEIMAR, ÄAT 9, 248f) gleichfalls nicht empfehlenswert.
- 147 Inwieweit dies hier als DtrP gekennzeichnete Bearbeitungsschicht mit der entsprechend qualifizierten Schicht in Josua bis 2 Kön (vgl. dazu R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 31978, 123-135) literarisch in dem Sinne in Verbindung zu bringen ist, daß es sich hierbei um eine durchgehende redaktionelle Bearbeitung handelt, bedürfte im einzelnen der näheren Prüfung, kann im vorliegenden Zusammenhang aber durchaus offenbleiben.

seits den ganzen Textabschnitt V.7-14\* (ohne V.9 und 13) und andererseits die Notizen in V.4b+5aa und V.35ab<sub>a</sub> eingetragen hat. Damit hat sich aber zugleich - worauf nachdrücklich die neu eingefügte abschließende Aussage in V.35ab<sub>a</sub> hindeutet - das Gesamtgefüge der überlieferten Erzählung entschieden verändert. Es entsteht nämlich auf diese Weise eine alternierende Erzählfolge, in der zwei stärker erzählerisch bestimmte (im wesentlichen aus der jehowistischen Tradition rezipierte) Abschnitte (Ex 24,12\*+18b und 32,1-6\*/15-20\*), die sich thematisch antithetisch entsprechen (Herstellung bzw. Vernichtung des Stierbildes), jeweils von einer Dialogszene zwischen Jahwe und Mose gefolgt sind (V.7-14\*/V.30-35\*), wobei das Thema des Gesprächs in beiden Fällen - wenn auch entstehungsgeschichtlich bedingt jeweils mit unterschiedlicher Akzentuierung - um das Problem des Gerichtes Jahwes bzw. des Verhaltens Jahwes gegenüber dem sündigen und dem Gericht verfallenen Volk kreist. Abgeschlossen sind die Gesprächsszenen - und damit die beiden Hälften der Erzählung - durch erzählerische, die Reaktion Jahwes konstatierende Schlußnotizen (V.14/35ab<sub>a</sub>), woran zugleich das thematische Gefälle der vorliegenden redaktionellen Bearbeitung erkennbar wird. Unverkennbar erfährt auf dieser Textebene der Gerichtsaspekt eine Umwertung ins Positive hinein<sup>148</sup>.

Die theologischen Leitlinien der vorliegenden Bearbeitungsschicht werden vor allem anhand der Fügung der einander korrespondierenden Reden von Jahwe und Mose in V.7-14\* erkennbar, die beide nach dem gleichen dreiteiligen Kompositionsmuster geformt sind (V.7/8/10 bzw. V.11/12a/12b). Innerhalb der Jahwerede V.7-8+10 werden Akzente durch die Zuordnung von V.7 (begründeter Befehl an Mose) und V.10 (Ankündigung des Handelns Jahwes als Folge (הנני)) gesetzt, wodurch die im Zentrum stehende Tatbestandsfeststellung V.8 gerahmt erscheint. Während die Rahmenaussagen gerade auf die innere Qualität des Volkes abheben wollen ("gefrevelt hat dein (Mose) Volk, das du aus dem Lande Ägypten heraufgeführt hast" / "ich will dich zu einem großen Volke machen")<sup>149</sup>,

148 Vgl. in diesem Zusammenhang nicht nur die Korrespondenz der Aussagen von V.14 und 35ab<sub>a</sub>, sondern auch den Bedeutungsgehalt von ׀א׀ (dazu nur C. DOHMEN, BBB 62, 125).

149 Bei V.7b<sub>1</sub> handelt es sich zwar um ein Zitat aus V.1b, das aber insofern einen neuen Stellenwert bekommen hat, als hier gerade nicht das Volk, sondern Jahwe als Sprecher erscheint. Auf diese Weise wird auch um so wirkungsvoller der Kontrast zu der vor dem Hintergrund von Gen 12,2 geschehenden Verheißung eines von Mose abstammenden neuen Volkes in V.1ob unterstrichen.

wird in der so gerahmten Aussage V.8 das Tun des Volkes als Verstoß gegen das Bilderverbot qualifiziert<sup>150</sup>. Der Jahwerede tritt antithetisch die darauf bezogene Rede des Mose V.11+12 gegenüber, was abgesehen von der Entsprechung in der Struktur vor allem anhand der Stichwortentsprechungen in den jeweiligen Rahmenaussagen erkennbar wird (vgl. miteinander die Aussagen V.7bß (Mose) und V.11bß (Jahwe) sowie V.10a und 12b). Auch innerhalb der Moserede begegnet die Technik der Rahmung (vorwurfsvolle Frage an Jahwe V.11b // Bitte an Jahwe V.12b), wodurch das im Zentrum stehende, den Ägyptern in den Mund gelegte fiktive Zitat V.12a nachdrücklich herausgestellt wird<sup>151</sup>. Durch die auf diese Weise geschehende Betonung des Kontrastes zwischen der Handlungsweise Jahwes und des Volkes erfährt die konstatierende Aussage von der Reue Jahwes in V.14 eine überraschende Akzentuierung<sup>152</sup>.

Unverkennbar ist in V.7-14\* die Dominanz des Theologischen vor dem Erzählerischen (vgl. auch die damit zusammenhängende Neustrukturierung der Stierbilderzählung). Der auffällige Hang zur Rhetorisierung sowie das Vorkommen geprägter Sprachelemente läßt die vorliegende Bearbeitung als Produkt deuteronomistischer Theologisierung verstehen<sup>153</sup>, wobei sie nicht zuletzt auch

150 Die im Zentrum der Jahwerede plazierte Aussage von V.8 zeichnet sich durch eine sorgfältige Fügung aus, insofern der eigentliche Bericht von der Erstellung und Verehrung des Stierbildes in V.8aßa umfassen ist von der mehr generellen Aussage mit Rückverweis auf ein Jahwegebot V.8aa sowie dem Proklamationsruf V.8bß, womit zugleich die beabsichtigten Zusammenhänge erkennbar werden. In V.8 ist dabei die erst auf eine jüngere deuteronomistische Redaktionsstufe zurückgehende Vereinerung von Fremdgötter- und Bilderverbot schon vorausgesetzt (vgl. F.L. HOSSFELD, OBO 45, 254-262, 283). Der zu Beginn von V.8 angebrachte Rückverweis auf ein Jahwegebot dürfte sich entsprechend dem vorliegenden literarischen Zusammenhang nicht auf den Dekalog, sondern das Bundesbuch beziehen (vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 129f.).

151 Mit V.12a wäre neben Dtn 9,28 vor allem auch die m.E. dem gleichen literarischen Zusammenhang entstammende Aussage von Num 14,15+16 zu vergleichen (zu den Problemen der Analyse von Num 13/14 soll in anderem Zusammenhang Stellung genommen werden).

152 Angesichts der bewußten literarischen Zuordnung von Jahwe- und Moserede in V.7-14\* wird in dem apologetischen, die Folgen des Gerichtshandelns Jahwes ins Spiel bringenden Motiv der Reue Jahwes (zum Ganzen vgl. J. JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BSt 65) Neukirchen-Vluyn 1975) der eigentliche thematische Akzent des ganzen redaktionellen Einschubs, aber darüber hinaus auch der hier in Frage stehenden Bearbeitungsschicht insgesamt liegen (vgl. die mit V.14 korrespondierende Aussage von V.35aba).

aufgrund der Einbindung des wohl auf DtrP zurückgehenden Textabschnitts V.30-34\* in den neu hergestellten Erzählzusammenhang (vgl. die nur vor dem Hintergrund von V.30-34\* sinnvolle Aussage von V.35aba) nur als Werk einer jüngeren deuteronomistischen Redaktionsschicht angesehen werden kann<sup>154</sup>. Eine grundlegende Neukontextualisierung erfahren auf dieser Ebene sowohl das Stierbild (vgl. die Einfügung der Aussage von V.4b) als auch die Tafeln (vgl. die wohl auf die gleiche redaktionelle Hand zurückgehenden Aussagen in Ex 34,1aßb, 4aα\*, 4b und 28\*)<sup>155</sup>. Die zu beobachtenden Beziehungen zum Bundesbuch sowie die schon vorausgesetzte Vereinigung von Fremdgötter- und Bilderverbot lassen für die jüngere deuteronomistische Bearbeitung am ehesten an einen Zusammenhang mit DtrN denken<sup>156</sup>, wenn auch gerade das Aussagegefälle von V.7-14\* die Grenzen einer solchen Qualifizierung des Werkes zu erkennen gibt<sup>157</sup>. Der Horizont der vorliegenden Bearbeitung ist weit gespannt, wie nicht nur anhand

- 
- 153 Im einzelnen wäre hier eine detaillierte Analyse des Wortfeldes, aber auch ein die literargeschichtliche Problematik beider Texte berücksichtigender Vergleich mit Dtn 9,7-10,11 erforderlich, was aber im vorliegenden Zusammenhang nicht geleistet werden kann. - Zur Analyse von Dtn 9,7-10,11 vgl. die wichtigen, wenn auch weiter zu präzisierenden Beobachtungen bei F.L. HOSSFELD, OBO 45, 147-161.
- 154 Vgl. auch C. DOHMEN, BBB 62, 130f. - Entscheidend für die Frage der literargeschichtlichen Einordnung der vorliegenden Redaktionsschicht ist die Beurteilung des geschlossenen Einschubs V.7-14\*. Wird darin in der Regel auch ein deuteronomistischer Zusatz gesehen, wobei W. DIETRICH, FRLANT 108, 96 und - im Anschluß daran - T. VEIJOLA, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF Ser. B. 198) Helsinki 1977, 90 in bezug auf V.8 sogar an eine Verbindung mit DtrN denken, so fehlt es auf der anderen Seite jedoch auch nicht an Stimmen, die eine Verbindung von V.7-14\* mit deuteronomistischem Denken entweder ganz ablehnen (vgl. W. BEYER-LIN, Sinaitraditionen 27, 152f) oder aber den Abschnitt als "proto-deuteronomisch" qualifizieren (vgl. J. LOZA, Exode XXXII et la rédaction JE: VT 23 (1973) 31-55; J.G. PLÖGER, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26) Bonn 1967, 77-79; G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT V/13) Stuttgart 1971, 52-54; J. JEREMIAS, BSt 65, 61f; H. VALENTIN, OBO 18, 235f; J. HAHN, EH XXIII/154, 113f), wobei eine derartige Bewertung des literargeschichtlichen Befundes nicht unwesentlich durch das Fehlen einer vorgängigen Klärung literarkritischer Fragen zu Ex 32,7-14 und Dtn 9,7-10,11 mitbedingt scheint.
- 155 Vgl. dazu auch die Hinweise bei C. DOHMEN, BBB 62, 145; zur literargeschichtlichen Problematik von Ex 34 soll in einer Folgeuntersuchung Stellung genommen werden (vgl. auch Anm. 131).
- 156 Für den Zusammenhang der jüngeren deuteronomistischen Schicht mit DtrN ist vor allem auf Dtn 4 zu verweisen; die literarische Basis dieser Bearbeitung ist jedoch weitaus breiter (vgl. nur die Hinweise bei P. WEIMAR, OBO 32, 314-331 und KAT 9, 148-164).

der Bezugnahmen auf Dtn 9,7-10,11 und 1 Kön 12 (vgl. vor allem V.28b), sondern auch anhand der Vorbildfunktion des Mose für den "Kultreformer" Joschia greifbar wird <sup>158</sup>.

#### 2.4 Eine nachdeuteronomistische Bearbeitung (R<sup>P</sup>)

Eine umfassende Neubearbeitung hat die Stierbilderzählung schließlich auf einer nachdeuteronomistischen Redaktionsebene erfahren, wozu die sie voraussetzenden Aussagen in V.15b und 29aß glossenhafte Zusätze darstellen. Da Ex 32 dieser nachdeuteronomistischen Neubearbeitung seine jetzige Gestalt verdankt, wird sie am ehesten mit der Pentateuchredaktion in Verbindung zu bringen sein, wofür auch die Integration priesterschriftlicher Aussageelemente (vgl. vor allem die Tafelbezeichnung ΠΤΥΠ ΠΠ7) spricht. Erst auf dieser Ebene der Textgeschichte hat die in sich geschlossene Stierbilderzählung eine Aufteilung in zwei kompositionskritisch gegeneinander abzugrenzende Texteinheiten mit jeweils eigener thematischer Akzentsetzung erfahren (V.1-20/21-35), wobei jede der beiden Texteinheiten eine dreiteilige, das thematische Gefälle offenlegende Struktur aufweist (V.1-6/7-14/15-20 bzw. V.21-25/26-29/30-35). Die in dieser Form geschehende Neustrukturierung des Erzählstoffes ist dabei in Zusammenhang zu sehen mit einem veränderten Erzählstil, dem es mehr auf Perspektivenreichtum und nicht in erster Linie auf erzählerischen Fortschritt ankommt <sup>159</sup>. Im Blick auf die Interessenlage der vorliegenden Textbearbeitung verdient nicht zuletzt auch die Dichte der auf die Pentateuchredaktion zurückgehenden redaktionellen Aussagen Beachtung. Während sie in V.1-20 nur punktuell eingegriffen hat und dabei gerade auch an den Rändern der kompositionskritisch sich heraushebenden Abschnitte erkennbar wird (V.1a.6bß.2ob sowie V.2aγ.3aß\*.9.13.15-18a\*), geht V.21-35 in

157 Der durch das Sigel DtrN zum Ausdruck gebrachte Aspekt des Nomismus stellt notwendigerweise eine Verkürzung dar, wenn nicht die Einbindung in die umgreifenderen, ein enges Gesetzesverständnis transzendierenden theologischen Zusammenhänge beachtet wird.

158 Vgl. dazu die - im einzelnen weiterzuführenden Hinweise - bei C. DOHMEN, BBB 62, 145-147.

159 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die stark reflektierende Deutung und nicht Information vermittelnde Sprache in den auf R<sup>P</sup> zurückgehenden Textteilen.

der vorliegenden Form fast ganz auf die Pentateuchredaktion zurück (ausgenommen allein V.30+31ab $\alpha$ .32-34a $\alpha$ b.35ab $\alpha$ ). Damit sind aber zugleich auch thematische Akzente gesetzt, insofern die Pentateuchredaktion ihr Augenmerk weniger auf die Darstellung des Geschehens um die Errichtung und Vernichtung des Stierbildes als vielmehr auf die daraus entstehenden grundsätzlichen Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk richtet <sup>160</sup>.

Die von der Pentateuchredaktion angezielten Akzentverlagerungen geben ihr spezifisches Profil voll und ganz erst bei Beachtung der übergreifenden literarischen Zusammenhänge zu erkennen, wie sie von R<sup>P</sup> im bewußten Einsatz geprägter Sprachelemente zum Ausdruck gebracht werden. Im Blick auf ein Verständnis von Ex 32 lassen sich im wesentlichen drei Bezugsebenen abstecken, die dabei jeweils einen umgreifenderen Aussagehorizont haben.

(1) Ein erster Bezugsrahmen der von R<sup>P</sup> eingefügten redaktionellen Aussagen zielt auf die im Zentrum des ganzen Exodusbuches stehende Darstellung der Theophanie Jahwes am Sinai (Ex 17,1-24,18) <sup>161</sup>. Auf diesen literarischen Zusammenhang verweisen insbesondere die Aussagen in V.1a, 15a $\beta$ , 16-18a<sup>\*</sup>, 31b $\beta$  und 34a $\beta$ , wobei die Querverweise im einzelnen von unterschiedlichem Gewicht sind. Mehr eine Signalfunktion im Blick auf einen Zusammenhang von Ex 32 und der Darstellung der Sinaitheophanie haben die Aussagen V.1a und 16+17, die bezeichnenderweise jeweils an das Ende der Sinaitheophanieschilderung anknüpfen (vgl. vor allem Ex 24,13). Wird auf diese Weise mehr der für ein Verständnis der Stierbilderzählung notwendige Bezugsrahmen herge-

160 Das Vorherrschende des thematischen Aspekts wird nicht zuletzt anhand der literarisch-kompositorischen Gestaltungstechnik innerhalb der weitgehend auf R<sup>P</sup> zurückgehenden Texteinheit V.21-35 erkennbar, wobei insbesondere das Nebeneinander wie die thematische Bezogenheit der beiden Abschnitte V. 21-25 und 26-29\*, die beide aus der Hand von R<sup>P</sup> selbst stammen, von Interesse sind. Als eigentlicher Konfliktpunkt, durch den nicht nur die Komposition von Ex 32, sondern darüber hinaus der ganze Buchteil Ex 32-34 zusammengehalten ist, ist die Exklusivität der Bindung an die Tora Jahwes anzusehen, worin auch das eigentlich thematische Verknüpfungselement der beiden Textabschnitte V.21-25 und 26-29\* liegt.

161 Zur Abgrenzung vgl. P. WEIMAR - E. ZENGER, SBS 75, 13; die demgegenüber vorgenommene Korrektur bei E. ZENGER, Israel 29 (Schluß des mit Ex 17,1 eröffneten Teils nach Ex 24,11 und Zugehörigkeit von Ex 24,12-18 zu dem mit Ex 31,18 abgeschlossenen Teil) erscheint mir aus verschiedenen Gründen nicht zutreffend, ohne daß dies im vorliegenden Zusammenhang näher begründet werden könnte.

stellt, dienen die übrigen Querverweise seiner inhaltlichen Füllung. Einen unmittelbaren Bezug zu Anfang (Ex 20,23) und Schluß (Ex 23,20+23) des "Bundsbuches" (Ex 20,22-23,33) stellen die redaktionellen Zusätze in V.31b $\beta$  und 34a $\beta$  her; ein an V.4b und 8b anknüpfender indirekter Bezug ist möglicherweise auch zur Eröffnung des Dekalogs in Ex 20,2 gegeben. Im Blick auf die zwischen Sinaitheophanie und Stierbilderzählung bestehenden Bezüge ist nicht nur die enge Verbindung mit dem in die Position des Hauptgebotes gerückten "Bilderverbots", sondern auch die Tatsache bemerkenswert, daß hierbei nicht primär gesetzliche Bestimmungen im Vordergrund stehen, sondern vielmehr Jahwes Handeln (Wesen) thematisierende narrative Aussagen, die zugleich größere Perspektiven eröffnen wollen (vgl. die Verknüpfung von Ex 20,22 und 23 sowie der Bezugsrahmen für Ex 23,20)<sup>162</sup>. Die Herstellung des Stierbildes, zu der Aaron das Volk verleitet<sup>163</sup>, bekommt auf diese Weise eine ganz grundsätzliche Dimension, insofern sie als Verstoß gegen die Bildlosigkeit der Theophanie Jahwes am Sinai gedeutet wird<sup>164</sup>.

(2) Ein zweiter Kreis von Querverweisen spannt den Bezugsrahmen bis in den Zusammenhang der Moseberufung hinein und verbindet so die Herstellung eines "goldenen Gottes" (V.31b $\beta$ ) mit dem eigentlichen Beginn des Exodusgeschehens. In diesem Zusammenhang verdienen zunächst die auf R<sup>P</sup> zurückgehenden redaktionellen Zusätze in V.2a $\gamma$ , 3a $\beta^*$ , 24a, 31b $\beta$  und 34a $\beta$  Beachtung, wobei durch die hier praktizierte Technik des gestuften Rückverweises (vgl. vor allem das für

162 Die m.E. gerade auf der Ebene der Pentateuchredaktion erfolgende Einführung narrativer, auf den größeren Darstellungszusammenhang des Pentateuch bezogener Textelemente in legislative Texte verdient nicht zuletzt auch im Blick auf die Wertung und das Verständnis der Gesetze bei R<sup>P</sup> erhöhte Aufmerksamkeit; erste Beobachtungen zu diesem Sachverhalt sollen in anderem Zusammenhang vorgetragen werden.

163 Vgl. die Rahmenaussagen V.21 und 25 sowie V.35b $\beta$ ; angesichts dieser auf R<sup>P</sup> selbst zurückgehenden Aussagen wird man der Pentateuchredaktion keine Aaron entlastende Tendenz zusprechen können (anders H. VALENTIN, OBO 18, 268 und C. DOHMEN, BBB 62, 147).

164 Die theologische Konzeption der Schlußredaktion in Ex 32 berührt sich darin offenkundig mit den diesen Gedanken explizit ausformulierenden Aussagen Dtn 4,12b.15-21.23b+24.25b.28.32-40\*, bei denen es sich nicht um deuteronomistische, sondern allem Anschein nach um auf R<sup>P</sup> zurückzuführende redaktionelle Zusätze handelt (zur Problematik einer literarischen Schichtung in Dtn 4,1-4o vgl. G. BRAULIK, Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,1-4o: Bb 59, 1978, 351-383).

V.31b $\beta$  und 34a $\beta$  bestimmende komplexe Bezugssystem) zugleich eine enge Verbindung zwischen Sinaitheophanie und Moseberufung gesehen wird <sup>165</sup>. Durch die Querverweise auf die Moseberufung (vgl. vor allem V.2a $\gamma$  mit Ex 3,21+22) bekommt das Stierbild insofern einen besonderen Akzent, als es gerade aus jenem Material hergestellt ist, was die Israel-Söhne den Ägyptern weggenommen haben <sup>166</sup>. Das Stierbild wird damit nachdrücklich mit der Unterdrückungssituation in Ägypten in Verbindung gebracht und erscheint so geradezu als Sinnbild erneuter Unterdrückung für das von Jahwe befreite Israel <sup>167</sup>. In den Zusammenhang der Moseberufung verweisen auch die beiden thematisch zueinander in Beziehung gesetzten Textabschnitte V.21-25 (Aaron) und V.26-29 (Levititen), auch wenn die Querverbindungen hier eher indirekter Natur sind. In dem ganz auf R<sup>P</sup> zurückgehenden Textabschnitt Ex 4,10-17 (dazu s.o.) bekommt der ausdrücklich als Levit qualifizierte Aaron die Aufgabe der Unterweisung des Volkes bei der Übermittlung der Tora übertragen (vgl. vor allem Ex 4,14+15) <sup>168</sup>. Die Aufgabenerteilung im Rahmen der Moseberufung dient so als Maßstab zur Bewertung des Tuns Aarons bei der Erstellung des Stierbildes (vgl. vor allem V.21 und 25). Vor diesem Hintergrund bekommt sodann auch die Einführung der Leviten in V.26-29 ihr besonderes Gewicht, die prononciert als "Eiferer" für Jahwe (V.27) sowie als "Anwälte" des in der Tora vermittelten Anspruchs Jahwes (vgl. die korrespondierenden Aussagen von V.26 und 29\*) erscheinen <sup>169</sup>.

- 
- 165 Zur Technik des gestuften Rückverweises auf die Moseberufung vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 122f.
- 166 Zum Zusammenhang vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 68 Anm. 10; zur Beurteilung von Ex 3,21+22 als Zusatz von R<sup>P</sup> vgl. P. WEIMAR, OBO 32, 347-349.
- 167 Da Ex 3,21+22 nur das erste Glied einer dreigliedrigen Aussagekette bildet (Ex 11,2+3 und 12,35+36), wodurch zugleich die ersten drei die Befreiung aus Ägypten zum Thema habenden Teile der Großkomposition des Exodusbuches zusammengehalten werden, ist durch den Rückverweis von Ex 32,2a $\gamma$  auf Ex 3,21+22 indirekt der Gesamtzusammenhang der Ägyptenereignisse (Ex 1,1-16,35 (36 = Glosse, die jünger als R<sup>P</sup> ist)) ins Spiel gebracht.
- 168 Zum Horizont der entsprechenden Aussagen vgl. P. WEIMAR, OBO 32, 351-357.
- 169 Der als solcher von R<sup>P</sup> stammende Abschnitt V.26-29\* will keine Einsichten in die nach wie vor ungeklärte Frage nach dem Ursprung der Leviten vermitteln (dazu zuletzt G. SCHMITT, Der Ursprung des Levitentums: ZAW 94, 1982, 575-599); auch richtet sich das Interesse der vorliegenden Verse nicht auf das Problem der Einsetzung der Leviten zu Priestern (vgl. nur M. NOTH, ATD 5, 206; zu einer entsprechenden Deutung der Aussage V.29a $\alpha$  vgl. die m.E. zutreffende kritische Stellungnahme von B. JACOB, Exodus 1429). Vielmehr geht es in V.26-29\* um den Versuch einer



(3) Ein dritter Kreis von Querverbindungen geht über den Rahmen des Exodusbuches hinaus, indem auf die den Vätern gegebenen Verheißungen zurückgegriffen wird. Im Gegensatz zu den beiden anderen Komplexen von Querbezügen ist die literarische Basis dafür nur schmal, aber allein schon aufgrund der Position des redaktionellen Zusatzes V.13 nicht minder gewichtig<sup>170</sup>. Der Rekurs auf die Väterverheißungen als Motiv für die Abwendung des angesagten Gerichtes läßt die Geschichte des Jahwevolkes betont von den Verheißungen an die Väter her bestimmt sein (vgl. in diesem Zusammenhang auch die charakteristische Abwandlung der traditionellen Trias Abraham, Isaak und Jakob durch die Nennung Israels im dritten Glied; dazu Gen 32,29 R<sup>P</sup>)<sup>171</sup>. Als konkreter Bezugspunkt des Rückverweises auf die Väterverheißungen in V.13 wird die gleichfalls auf die Pentateuchredaktion zurückgehende Verheißungszusage Gen 22,15-18 (vgl. auch Gen 26,3b-5) anzusehen sein, in der Abraham bezeichnenderweise als der (vorgreifend) exemplarische Erfüller der (erst am Sinai gegebenen) Tora präsentiert wird<sup>172</sup>. Literarisch verbunden erscheint der Rekurs auf die Verheißungszusage in V.13 mit der Charakterisierung des Volkes als "halsstarrig" in V.9, die eine breitere Ausfaltung gerade innerhalb

---

Bestimmung von Aufgabe und Funktion der Leviten im Blick auf eine fortgeschritten nachexilische Situation, wobei Berührungspunkte nicht nur mit Dtn 33,8-10 (vgl. nur B. BAENTSCH, HK I/2, 273), sondern auch mit dem chronistischen Werk gegeben sind (zur Stellung der Leviten im chrG vgl. nur A.H.J. GUNNEWEG, FRLANT 89, 204-216 (vor allem 213-215)). In bezug auf die in V.26-29\* vorgestellte Handlungsweise der Leviten wäre der Textabschnitt mit den verwandten Texten Gen 34 und Num 25 (zu bestehenden Verbindungslinien zwischen Ex 32 und Num 25 vgl. C. DOHMEN, BBB 62, 109ff) zu vergleichen (zum sachlichen Zusammenhang der genannten Texte vgl. nur J. MAIER, Die alttestamentlichen Voraussetzungen der Zelotenbewegungen, BiKi 37, 1982, 82-89 (85f)).

- 170 Das Gewicht, das R<sup>P</sup> der Aussage von V.13 zumißt, wird nicht nur aufgrund ihrer Einfügung unmittelbar vor V.14, sondern auch aufgrund ihrer Einbindung in den im Zentrum von V.1-20 stehenden und auf diese Weise herausgehobenen Textabschnitt V.7-14 erkennbar. Die betonte Erwähnung Israels in V.13 stellt zudem eine Verbindung zu V.27 ("so spricht Jahwe, der Gott Israels") her, wobei überdies die kompositionskritische Entsprechung der jeweils im Zentrum stehenden Textabschnitte V.7-14 und 26-29\* zu beachten ist.
- 171 Gen 32,29 ist nicht als eine Dublette zu Gen 35,10 (P<sup>9</sup>), sondern als eine diese vorbereitende (vgl. dazu B. JACOB, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934 [Nachdruck New York o.J.] 641) und voraussetzende Aussage zu verstehen (vgl. dazu C. WESTERMANN, Genesis II. Genesis 12-36 [BK I/2] Neukirchen-Vluyn 1981, 632), wobei für Gen 32,29 ein Zusammenhang mit der Pentateuchredaktion anzunehmen ist (zur Analyse von Gen 32,23-33 vgl. vorläufig noch die Hinweise bei P. WEIMAR, KAT 9, 142 Anm. 86).

des auf die Stierbilderzählung folgenden zweiteiligen Textabschnitts Ex 32, 1-34,9 erfährt <sup>173</sup>, wobei die die Pentateuchredaktion bewegendende Frage vor allem in der Zuordnung der beiden Themenkreise von der "Halsstarrigkeit" des Volkes und der Kundgabe des Wesens Jahwes greifbar wird (vgl. Ex 33,3 und 5 sowie 34,6+7 und 9) <sup>174</sup>. Wenn Jahwe angesichts der (beständigen) Sündhaftigkeit des Volkes überhaupt noch inmitten dieses Volkes mitzieht, dann liegt das an dem inneren Wesen dieses Gottes sowie an den den Vätern (Abraham) ein für allemal gegebenen Verheißungen.

Angesichts der mehrere Bezugsebenen absteckenden, den ganzen Pentateuch in Blick haltenden Querverweise auf umfangreichere literarische Zusammenhänge <sup>175</sup> kann die abschließende Bearbeitung in Ex 32 aus der Hand der Pentateuchredaktion als eine äußerst vielschichtige theologische Konzeption verstanden werden, deren eigentliches Interesse nicht an einer vordergründigen Vermittlung des dargestellten Sachverhalts, sondern an einer den entstehungsgeschichtlichen Bedingungen entsprechenden komplexen Deutung des erzählten Geschehens liegt <sup>176</sup>.

172 Zur Beurteilung von Gen 22,15-18 und 26,3b-5 als redaktionelle Zusätze aus der Hand von R<sup>P</sup> vgl. P. WEIMAR, BZAW 146, 49 Anm. 145.

173 Im Rahmen von Ex 32-34 bilden die beiden kompositionskritisch gegeneinander abzugrenzenden, thematisch dabei aufeinander bezogenen Textabschnitte Ex 33,1-16 und 33,17-34,9 das eigentliche Zentrum in der Gesamtkomposition der umfassenderen Texteinheit Ex 32-34; literarisch können die beiden miteinander verbundenen Textabschnitte Ex 33,1-16 und 33,17-34,9 geradezu als Midrasch über das Problem von Wesen und Handeln Jahwes angesichts der Sündhaftigkeit des Jahwevolkes verstanden werden.

174 Es ist wohl kein Zufall, daß die Wortverbindung עַם יִשְׂרָאֵל innerhalb des Pentateuch - neben Dtn 9,6 und 13 - sonst nur noch, und zwar in auffällig gehäufte Form, im Rahmen von Ex 32-34 begegnet (Ex 32,9 R<sup>P</sup>; 33,3 Dtr; 33,5 R<sup>P</sup>; 34,4b Dtr), wobei in allen Fällen der Zusammenhang mit Aussagen als charakteristisch anzusehen ist, die das Problem von Wesen und Handeln Jahwes thematisieren. Da dieser Zusammenhang als solcher erst von R<sup>P</sup> hergestellt worden ist, wird darin auch das spezifische Interesse der Pentateuchredaktion greifbar werden.

175 Die hier genannten Querverweise wollen exemplarisch größere literarische Zusammenhänge auf der Ebene der Pentateuchredaktion anzeigen, stellen somit keineswegs eine erschöpfende Liste aller Bezugnahmen von Ex 32 auf andere Textzusammenhänge dar (vgl. vor allem die zu konstatierenden Querverbindungen zu Num und Dtn).

176 Unter dieser Voraussetzung erweist sich die von R<sup>P</sup> praktizierte Form des Erzählens, wie sie in der kompositorischen Anlage, aber auch in der durch das Stilmittel verklammernder Rahmenaussagen bewirkten Geschlossenheit der einzelnen Textabschnitte zum Ausdruck kommt, als Ausdruck der spezifischen Denkweise des Erzählers.