

Thiel



**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 95

München 1998

✓ 20

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.  
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.  
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)  
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg  
Dresdner Bank - München-Moosach  
Kt.-Nr.: 85 870 203 00  
BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen  
Redaktion  
Institut für Biblische Exegese - AT  
Geschwister-Scholl-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967

# **BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

**Heft 95**

**München 1998**

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

# Inhalt

## Das Übersetzungsproblem in Gen 2,1

### Notizen

#### Notizen

M. Görg	Das Übersetzungsproblem in Gen 2,1 .....	5
P. Guillaume	An anti-Judean manifesto in Judges .....	12
M. Heide	Ein Lehrbuch für Könner .....	18
M.M. Homan	A Tensile Etymology for Aaron: 'ahārōn > 'ahālōn .....	21
A. Scherer	„Gehe <i>wiederum</i> hin !“ Zum Verhältnis von Hos.3 zu Hos.1 .....	23
A. L.H.M. van Wieringen	Form and Function - Some Hermeneutic Remarks on Semantics and Analogies. An answer to Prof. Schweizer ....	30

### Abhandlungen

C. Houtman	Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein ? Über menschliche Vergebung im Alten Testament .....	33
B.R. Knipping	Redaktionen: unverzichtbar, aber in Urkunden- bzw. Quellentheorie nicht angemessen berücksichtigt .....	45
H. Strauß	Die „Freunde“ Hiobs - ein Kreis frommer Weiser im Hintergrund des Hiobbuches .....	71
B. M. Zapff	„Eine feste Burg ist unser Gott“ - Beobachtungen zu Ps 46 .....	79
	Nachtrag .....	94



## Das Übersetzungsproblem in Gen 2,1<sup>1</sup>

Manfred Görg - München

Der Wortlaut von Gen 2,1 in seiner masoretischen Fassung:

וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם

und der griechischen Wiedergabe in der LXX:

καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν

offenbart bekanntlich ein Übersetzungsproblem, das seit eh und je die Exegese beschäftigt, aber bisher doch nur zu halbherzigen Lösungen geführt hat. Es geht um das erweiterte grammatikalische Subjekt des passivisch gehaltenen Verbalsatzes, dessen erste beiden Nomina jener Fügung nahestehen, die in 1,1 als Objekt genannt war. Dagegen folgt nunmehr eine wiederum syndetisch angeschlossene Nominalangabe mit enklitischem Personalpronomen, das sich nicht anders als auf die zuvor genannten Nomina beziehen kann. Im Folgenden soll es um die Frage der Identität und Wiedergabe des Nomens *šb'* gehen<sup>1</sup>.

Das Problem der Wiedergabe des letzten Syntagmas ist in der älteren Exegese auf dem Wege semantischer Harmonisierung gelöst worden. Der Humanist und Theologe Augustinus STEUCHUS<sup>2</sup> kommentiert in seinem Werk *Veteris Testamenti ad veritatem Hebraicam recognitio* die Vulgata-Wiedergabe *Et omnis ornatus eorum*<sup>3</sup> durch einen kritischen Vergleich der Vulgata- bzw. LXX-Fassung mit dem hebräischen Text. Er stellt die

<sup>1</sup> Teile der nachstehenden Erwägungen waren bereits Gegenstand eines Vortrags, den ich zum Thema „IHWH 'Zebaoth'. Zur Vorstellung vom thronenden Gott in Israel und Ägypten“, auf Einladung der Theologischen Fakultät Erlangen an der Universität Erlangen am 12.7.1996 gehalten habe. Das Problem war ebenfalls Teil eines Vortrags, den ich zum Thema „Ägyptische Fremdwörter im Alten Testament“ anlässlich der Konferenz der Hebräisch-Dozenten in Benediktbeuern am 1.5.1998 halten konnte.

<sup>2</sup> Augustinus STEUCHUS (Steuco), 1496-1548, Bischof von Kissamos (Kreta) und Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek, nach K. SCHOTTENLOHER, Art. Steuchus, in: LThK IX, 1964, 1063, u.a. auch ein bedeutender Exeget und Textkritiker, ein „guter Kenner des Hebräischen“, der 1535 auch einen Kommentar zum Schöpfungsbericht verfaßt habe, der jedoch 1538 indiziert worden sei.

<sup>3</sup> Nach der 1531 in Lyon erschienenen Ausgabe (Erstausgabe Venedig 1529), p. 73f.:

וְכָל-צְבָאָם, id est, omnis militia eorum, zava igitur Hebraice, non ornatum proprie sonat, sed militiam aut exercitum, et quod Graece est στρατια, sicut in ecclesijs canitur, dominus deus sebaoth, id est exercituum. Quo epitheto maxime utuntur sancti prophetae. Hieronymus autem putavit hoc loco ornatum esse vertendum. Phrasis enim et consuetudo Hebraica est, ut in ea lingua, universa stellarum multitudo, militia, atque exercitus appelletur, propterea militiam coeli adorare prohibentur Hebraei, id est stellas ipsas. Coeli ergo ornatu sunt ipsa sydera, totusque coeli apparatus, atque opificium. Quod ut facilius perciperetur, Hebraica loquendi consuetudine dimissa, exercitum vertet ornatum, quod tamen non fecit alibi: simul etiam Septuaginta secutus est, qui et ipsi vertunt κοσμος αυτων, id est, ornatu eorum. Vitarunt nimirum et ipsi Hebraismum. Cum ergo deus a prophetis dominus exercituum vocatur, innuunt eum coeli, coelestiumque syderum autorem ac parentem esse. Etiam et illud mystice significant, quod sit dominus angelicae multitudinis, qui in divinis literis appellatur etiam militia, sive exercitus coelestis. Ac praeter alia testimonia, in evangelio legitur, facta est cum eo multitudo coelestis exercitus: haec inquam omnia innuuntur eo nomine a prophetis. Itaque militia coeli, tam omnes stellae, quam universa angelorum multitudo vocatur: sicut etiam scribit quodam in loco Hieronymus.

lexikographisch differierende Bedeutungsebene gegen die sonstige Wiedergabep Praxis fest, will aber die Bedeutung „Heer“ mit hebräischem Sprachgebrauch erklären, wonach das Universum als „Heer“ gelte, wie ja auch der Titel 'Zebao' auf den Herrn der Heere = Himmelsheere zu deuten wäre. Die im Anschluß an die LXX gewählte Wiedergabe der V sei um der leichteren Verständlichkeit willen gewählt worden.

Auch der Theologe und Exeget Aloisius LIPOMANUS<sup>4</sup>, Verfasser eines Catenenkommentars zum Buch Genesis, versucht im Anschluß an Zitate aus den Werken des Chrysostomus, Eucherius und Augustinus eine eigene Interpretation, die dem hebräischen Text und der lateinischen Wiedergabe gerecht werden soll<sup>5</sup>. Auch dieser Kommentar sieht in der lateinischen Fassung eine Erleichterung für den Leser, da das Himmelsheer und die Sternenwelt als Dekoration aufzufassen seien. Im Anschluß an seine eigene Sicht gibt er noch eine an Beobachtungen zum hebräischen Text gewonnene Deutung des zeitgenössischen Kardinals CAJETAN<sup>6</sup>, wonach „in allen Schöpfungswerken, selbst in den Pflanzen“, ein wohlgeordnetes „Heer“ zu erkennen sein soll.

Eben diesen Kommentar CAJETANs zitiert auch die Abhandlung von V. ZAPLETAL, um ihm allerdings zu bescheinigen, daß er aus seinen Beobachtungen „die Konsequenzen nicht gezogen“ habe<sup>7</sup>. Es sei vielmehr so, daß der Schöpfungsbericht im Unterschied zu der scholastischen Einteilung „opus distinctionis et opus ornatus“ das Schema „productio regionum et exercituum“ enthalte, d.h. daß an den ersten Tagen „die Regionen für die Heere“ gebildet worden seien, während die Werke der drei letzten Tage „als Heere aufzufassen“ sein sollen<sup>8</sup>. Bei der Terminologie hätte eine

<sup>4</sup> Aloisius LIPOMANUS war nach der Verfasserangabe des Werkes *Catena in Genesim ex autoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta, iisque partim Graecis, partim Latinis, connexa*, Paris 1546 u.a. Bischofskoadjutor von Verona. Unter dem Stichwort 'Lippomani (Lippomano, Lipomanus)' erscheint im LThK VI, 1961, 1071, lediglich ein Exeget und Apologet namens Luigi L., der 1544 Koadjutor und 1548 Bischof in Verona geworden sein soll.

<sup>5</sup> LIPOMANUS, *Catena in Genesim*, p.49:

Quod nos, Et omnis ornatus eorum legimus, et Septuaginta καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν Hebraice אָרְבֵּי צְבָאוֹת, vecol zebaaum, habetur, quod magis et omnis exercitus eorum, sicut et Chaldaice, habet, quam ornatus transferri potest. Phrasim enim et consuetudo Hebraica est, ut in ea lingua, universa stellarum multitudo, militia atque exercitus appelleretur, propterea militiam coeli adorare prohibentur Hebraei, id est stellae ipsae. Coeli ergo ornatus sunt ipsa sydera, totusque coeli apparatus atque officium. Quod ut facilius perciperetur, Hebraice loquendi consuetudine dimissa, exercitum vertit interpretis ornatum, quod tamen non fecit alibi. Cum ergo deus a prophetis dominus exercituum vocatur, innunt eum coeli, coelestiumque syderum auctorem atque parentem esse. Etiam et illud mystice significant, quod sit dominus angelicae multitudinis, qui in divinis literis appellantur etiam militia sive exercitus coelestis, iuxta illud evangelii, Et facta est cum angelo multitudo militiae coelestis laudantium deum et dicentium, et caetera.

<sup>6</sup> Vel appellat omnia a luce usque ad hominem inclusive producta, exercitus coelorum et terrae, eo quod tam coelestia, quam aerea, quam aquatica, quam terrestria vegetabilia, quam terrestria animantia usque ad hominem inclusive, sunt gradatim ordinata inter se ad similitudinem exercituum. Itaque astra sunt sic condita et ordinate disposita, quemadmodum si essent exercitus corporum coelestium, et similiter volatilia sunt a deo sic disposita ordinate, ut constituent velut exercitum inferiorum coelorum, hoc est, aeris, et similiter pisces sunt inter se sic ordinate dispositi adeo, ut constituent velut exercitum aquarum, et similiter hebrae, virgulta et arbores sic a deo ordinata sunt gradatim, ut constituent velut exercitum vegetabilium terrae, et demum animalia terrestria sunt sic disposita, ut constituent alterum exercitum terrae. Intendit siquidem ex ordinibus secundum singulas universi partes insinuare, ipsum universum esse ordinatissimum, ut pote quod ex valde ordinatis integratur, propter huiusmodi enim ordinem metaphora exercitus usus est, ordinem siquidem multitudinis magnae, et multitudinis graduum, maxime apparet in exercitu.

<sup>7</sup> V. ZAPLETAL, Der Schöpfungsbericht der Genesis (1,1-2,3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen, 2. Auflage, Regensburg 1911, 108, Anm. 2. Der bei ZAPLETAL zitierte Wortlaut des Cajetan-Textes aus der Ausgabe: Cardinalis Cajetani eminentissimi in s. Scripturarum commentarii, Lyon 1639 I,14, weicht von unserer Wiedergabe des letzten Satzes *Intendit etc.* ab und bringt stattdessen: Et propter tantam diversitatem exercituum dixit in plurali numero 'et omnis exercitus eorum' ad significandum, quod universum, quod est valde bonum, est unum ordine constante ex multis exercitibus suarum partium; hoc est, ex ordinatissimis gradibus in singulis partibus integratur summus ordo unius universi“. Den Gründen für diese variierende Textwiedergabe soll hier nicht nachgegangen werden.

<sup>8</sup> ZAPLETAL, Schöpfungsbericht, 109-111.

semitische Konzeption von den Gestirnen als „Heer“ Pate gestanden, so daß (mit Hinweis auf Ri 5,20 und Jes 40,26) die „Israeliten die Sterne als Krieger“ gedacht hätten<sup>9</sup>. Das „Schema der Regionen und der Heere“ sei indes dem „biblischen Schöpfungsberichte eigen“.

Mit seinem Versuch, die Wiedergabe des Nomens *šb'* mit „Heer“ gebührend zu rechtfertigen, hat ZAPLETAL offenbar auch H. GUNKELs Kommentar überzeugt, der das Nomen *šb'* „hier poetisch-archaisch auf alle Klassen der lebendigen Wesen bezogen“ sieht<sup>10</sup>. Allerdings hat schon F. DELITZSCH einen exzeptionellen Gebrauch bemerkt, da das Wort „hier ausnahmsweise, nach der gewöhnlichen Annahme *per zeugma*, nicht bloß von den Sternen des Himmels (wie Deut. 4,19. 17,3), sondern zugleich von den Creaturen der Erde“ (gegenüber Ex 20,11 Neh 9,6) verwendet sei<sup>11</sup>. Überdies setze der Bibeltext „wie das gesamte Alterthum, Engel und Sterne...durchweg in eine nicht bloß redbildliche vergleichende, sondern reale, obwohl uns undurchschaubare nahe Beziehung, so daß die Sterne „mit Einschluss der Engel an dem Kampfe des Lichts und der Finsterniss theilhaftig“ seien, „dessen Schauplatz die in solche Umgebung lichter Gestirne hineingeschaffene Erde ist“.

Die neueren Stellungnahmen bieten ein unterschiedliches Bild, ohne aber die Wiedergabe des angehenden Nomens mit „Heer“ mehrheitlich in Frage zu stellen<sup>12</sup>. Keine Bedenken hat B. JACOB, für den der „gehobene Ausdruck“ „wie in einem weltweiten Panorama mit Einem Blick den ganzen wohlgeordneten belebten Kosmos umfassen“ will<sup>13</sup>. Während G. VON RAD darin „eine technische Bezeichnung priesterlicher Klassifizierung“ sehen oder die „oberen Wesen“ erkennen möchte, die „nach altisraelitischer Anschauung die Sphäre Gottes umgeben und gelegentlich den Verkehr zwischen ihm und den Menschen vermitteln“<sup>14</sup>, erklärt C. WESTERMANN ohne sonderliche Diskussion des semantischen Problems im Anschluß u.a. auch an ZAPLETAL, daß eine „Zusammenfassung aller Wesen des Himmels und der Erde gemeint“ und somit der Sinn „klar“ sei, zumal auch in Jes 34,2 die Sinngattung „ähnlich weit“ sei<sup>15</sup>. Für W.H. SCHMIDT ist die Wendung *w=kl šb'-m* ohne weitere Begründung ein „Zusatz“, der Ausdruck „das ganze Heer (des Himmels)“ im AT „stehender Ausdruck für die Sterne“, obwohl er zugeben muß, daß „die vorhergehende Schöpfungsgeschichte selbst keinen sprachlichen Anhalt für diesen Namen“ biete<sup>16</sup>. Auch O.H. STECK betont, es sei „überaus unwahrscheinlich, daß mit dieser ganz ungewöhnlichen Wendung die Einzelheiten der voranstehenden Schöpfungswerke, gar unter Einschluß der dort nicht ausdrücklich genannten, besonders herausgestellt werden sollen“<sup>17</sup>. Man werde allerdings die Wendung „auf die Aufgaben und Funktionen deuten müssen, die die einzelnen Schöpfungswerke für die Ganzheit der Schöpfungswelt haben...“.

Nach E. ZENGER, der sich im Unterschied zur Mehrheit der Kommentatoren zur Wiedergabe: „und all ihr Dienst“ entschließt, läßt sich 2,1 „durchaus als Werk einer Redaktion begreifen“<sup>18</sup>. Auch könnten die Sterne nicht gemeint sein, zumal diese bereits in 1,16 nicht zur Grundschrift von P zu

<sup>9</sup> ZAPLETAL, Schöpfungsbericht, 112f.

<sup>10</sup> H. GUNKEL, Genesis, 5. Auflage, 1922, hier zitiert nach dem Nachdruck, Göttingen 1964, 114.

<sup>11</sup> F. DELITZSCH, Kommentar über die Genesis, Leipzig 1860, 128.

<sup>12</sup> Vgl. auch die knappen Hinweise in HALAT 934.

<sup>13</sup> B. JACOB, The First Book of the Torah. Genesis, Berlin 1934 (hier zitiert nach Nachdruck o.J.), 64.

<sup>14</sup> G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/2, 7. Auflage, Göttingen 1964, 49.

<sup>15</sup> C. WESTERMANN, Genesis, BK I/1, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1976, 233.

<sup>16</sup> W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1967, 155.

<sup>17</sup> O.H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a, FRLANT 115, Göttingen 1975, 182, Anm. 772.

<sup>18</sup> E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983, 70. Warum ZENGER die angehende Wendung, die er in der zugehörigen Anm 62 alternierend mit „und all ihr Gefüge/Dienst/Heer“ wiedergibt, entgegen der Syntax in 2,1 dreimal als „Objekt“ bezeichnet, wird allerdings nicht deutlich.

rechnen seien. Zuletzt diskutiert H. SEEBASS die Schwierigkeit der Wiedergabe von *šb'-m*: „Weil die Erde mitgenannt ist, kann es nicht das ‘Heer des Himmels = Sterne’ bezeichnen“<sup>19</sup>, so daß auch der ‘Hofstaat’ Gottes nicht gemeint sein kann, zumal dieser unter den zuvor genannten Geschöpfen keinen Platz erhalten hat. Es lasse sich nur mit dem Bedeutungsspektrum: „das, was in den einzelnen Werken detailliert vorkam“, „Dienst“ (vgl. Num 4,3 u.ö.) oder auch „auferlegte Mühsal, Fron“ (Jes 40,2 Hi 7,1 10,17 14,14 Dan 10,1) „im Sinne von Auftrag o.ä.“ operieren. SEEBASS bleibt bei der Übertragung mit „Heer“, weil dies der „neutralere Begriff im nunmehr präzisierten Sinn: Erschaffung samt seinem Auftrag“ sei.

Über die angemessene Deutung der Wendung wird nach allem bis zur Stunde gestritten, wobei die Mehrheit der Exegeten die Bedeutungsebene von „Heer“ auszuloten und zu rechtfertigen sucht. Besonders deutlich wird die Verlegenheit im ThWAT greifbar, wonach hier wahrscheinlich ein „archaischer Ausdruck“ vorliege „für das, was sonst ‘alles, was darin ist’ genannt wird“<sup>20</sup>. Die Übersetzung der LXX ist dagegen weitgehend aus dem Blick geraten. Schon der Genesiskommentar des Johannes CLERICUS<sup>21</sup> will immerhin erkennen, daß bei der griechischen Wiedergabe das Nomen *שָׁבַי* mit der klaren Bedeutung „Schmuck“ Pate gestanden haben müsse, entscheidet sich aber für die Bedeutung „exercitus“ und gegen „decus et ornamentum“, weil „vix est ut in hac phrasi eam obtineat notionem“, zumal er in den griechischen Wiedergaben eine Kontinuität vermißt. WESTERMANN nimmt dagegen ohne weitere Bezugnahme auf die einschlägige Diskussion an, daß LXX „wahrscheinlich *שָׁבַי* gelesen“ habe<sup>22</sup>, während die Übersetzungen nach SCHMIDT „ein Äquivalent für *שָׁבַי*“ geben: „Ihnen sagte wohl der hebräische Text nichts mehr, vielleicht weil sie keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erkannten“<sup>23</sup>.

Die neuerliche Studie zur Septuagintaüberlieferung von M. RÖSEL sieht denn auch im Anschluß an A. SCHMITT in der griechischen Fassung lediglich eine innergriechische Interpretationsfrage, die auf dem Hintergrund der platonischen Weltstich gelöst worden wäre, ohne daß eine andere als die gegebene hebräische Fassung vorausgesetzt werden müßte<sup>24</sup>. Über SCHMITT hinaus, nach dem *κοσμος* gewählt wurde, weil „eine wörtliche Übersetzung im hellenistischen Raum unverständlich, zumindest unklar, bleiben mußte“ und mit der „aufsteigenden Linie“ von *κατασκευαστος* (V.2) zu *καλος* und schließlich zu *κοσμος* „griechisches Denken transparent“ werde<sup>25</sup>, möchte RÖSEL „eine Bedeutungsaufweitung auf ‘Weltordnung’ und schließlich, vor allem durch Plato, auf ‘Weltall, Kosmos’“ feststellen<sup>26</sup>. Auf diesem Hintergrund sei die LXX-Fassung „gut verständlich: Himmel und Erde wurden mit ihrer ganzen Ordnung, also als einheitlicher Kosmos, vollendet“.

SCHMITT und RÖSEL sind sicher im Recht, wenn sie WESTERMANNs Annahme zurückweisen, LXX habe *שָׁבַי* gelesen. Auf die immerhin lautlich und semantisch besser passende Alternative *שָׁבַי* gehen beide allerdings nicht ein. So möge denn zunächst noch einmal gefragt werden, ob das angehende Nomen in der Überlieferung des Konsonantentextes bedeutungsmäßig korrekt erfaßt worden ist, um dann erneut nach dem Hintergrund der LXX- Wiedergabe Ausschau zu halten.

Das Nomen *šb'* hat eine kulturübergreifende Geschichte. Als kanaaniäisches Lehnwort ist es auch in den Sprachbereich der Ägypter einbezogen, wo es in der sogenannten Gruppenschreibung als *ḏb'*

<sup>19</sup> H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 87.

<sup>20</sup> H. RINGGREN, ThWAT VI, 1989, 874.

<sup>21</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe: J. CLERICUS, Genesis sive Mosis Prophetiae Liber Primus, Tübingae 1733, 16.

<sup>22</sup> WESTERMANN, Genesis, 233.

<sup>23</sup> SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte, 155, Anm. 5.

<sup>24</sup> Vgl. M. RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung, Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, Berlin-NewYork 1994, 52f.

<sup>25</sup> A. SCHMITT, Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist, ZAW 86, 1974 (137-163) 152.

<sup>26</sup> RÖSEL, Übersetzung, 53.

erscheint, die in der Regel als Ausweis fremder Wortbildungen dienen kann<sup>27</sup>. Das Interessante ist nun, daß es auch im Ägyptischen ein schon in den Pyramidentexten und danach häufig belegtes Verbum *db3* gibt, das „schmücken“ bzw. „versehen“ bedeutet<sup>28</sup>. Während sowohl das „Wörterbuch der Ägyptischen Sprache“ wie auch das „Große Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch“<sup>29</sup> beide Bedeutungen wohl zu Recht unter dem gleichen Lexem subsumieren, führt das jüngst erschienene Lexikon zur Sprache der ptolemäischen Inschriften von Edfu unter den Homonymen *db3* zwei Lexeme gesondert an, eines mit der Sinngabe „to clothe, adorn“, ein weiteres mit der Bedeutung „to provide, equip (fill up)“<sup>30</sup>. Der Unterschied zwischen beiden Lexemen wird jedoch lediglich darin gesehen, daß es sich bei der Bedeutungsebene „to provide“ etc. nur um eine Nuancierung von „bekleiden“, „schmücken“ handle, deren früheste Bezeugung aus der 18. Dynastie stamme. Man darf daher davon ausgehen, daß die Bedeutung „ausstatten“ eine Ausweitung einer ursprünglichen und weiterhin relevanten Sinngabe signalisiert.

Die umfassende Orientierung des ägyptischen Verbuns *db3* als des Terminus für „Ausstattung“ scheint insbesondere das Kultgeschehen zu betreffen, wobei sowohl der Bekleidung der priesterlichen Funktionsträger wie auch der Dekoration des Tempels ein erhebliches Potential der Bezüge zukommt. So kann sich etwa Ramses II. wegen der Ausstattung der Heiligtümer der Götter rühmen<sup>31</sup>.

*qd.j hwt=sn db3.j=sn zp 4*

„Ich erbaute ihre (d.h. der Götter) Heiligtümer, ich stattete sie viermal aus“

Desgleichen kann der Tempel von Edfu mit dem, was er zur Versorgung braucht, ausgestattet werden<sup>32</sup>. Besonders interessant ist eine Formulierung, die Osiris unter dem möglicherweise mit *db3* etymologisch verwandten Titel *db3tj* („Thronender“) als eine Gottheit nennt, die „Edfu mit seiner Schönheit füllt“.

Nach diesem knappen Blick auf das einschlägige Spektrum der Verwendung des Verbuns *db3* im Ägyptischen kann eine Verbindung mit dem angehenden Nomen *sb'* geprüft werden. Dabei muß die ägyptische Gebrauchsweise als Verbum nicht in Widerspruch zur nominalen Verwendung in Gen 2,1 gestellt werden, da *sb'* (= *db3*) ohne weiteres als substantivierter Infinitiv (Nominalbildungstyp *sadam*<sup>33</sup>) im Sinne von „Ausstattung“ zu verstehen ist.

Im Blick auf die lautliche Vergleichbarkeit mit dem Lautbestand des hebr. Nomens *sb'* ergeben sich überhaupt keine Probleme. Die semantische Frage läßt sich nun dadurch lösen, daß man in der Verwendung des Nomens eben jene Bedeutung zu erkennen hat, die zugleich am besten paßt, nämlich die dekorative Ausstattung von Himmel und Erde. Das Wort *sb'* wäre in diesem Fall

<sup>27</sup> Vgl. dazu zuletzt J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton NJ 1994, 382. Leider setzt HOCH hier wie auch sonst eine Vokalisation an, hier *da=bi='i/u*, wobei die Form „seems to be a participle“. Die Gruppenschreibung definiert jedoch die Vokale nicht eindeutig, so daß HOCHs Wiedergabe angesichts der Konsequenzen den Außenstehenden in die Irre führen muß. Zu *sb'* als einem kanaänischen Fremdwort im Ägyptischen vgl. auch M. GÖRG, BN 30, 1985, 16 (= ÄAT 11, 1991, 208).

<sup>28</sup> A. ERMAN - H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, V, 556-558.

<sup>29</sup> Vgl. R. HANNIG, *Die Sprache der Pharaonen*, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Mainz 1995, 1002f.

<sup>30</sup> P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon, A Lexikographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, Orientalia Lovaniensia Analecta 78, Leuven 1997, 1228f.

<sup>31</sup> Vgl. K.A. KITCHEN, *Ramesseide Inscriptions. Historical and Biographical*, II, Oxford 1979, 717, Z.2. Ders., *Ramesseide Inscriptions. Translated & Annotated, Translation*, Vol. II, Oxford 1996, 472.

<sup>32</sup> Belege bei WILSON, *Lexikon*, 1229.

<sup>33</sup> Zu diesem Typ vgl. J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, 46-48.

lediglich ein Homonym zum Lexem *šb'* „Heer“ und mit diesem Nomen weder etymologisch noch semantisch verwandt.

Wenn also unsere These lautet, daß dem hebräischen Lexem *šb'* „Heer“ ein Homonym *šb'* „Schmuck“ oder „Ausstattung“ als Fremdwort aus dem Ägyptischen zur Seite zu stellen ist, kann Gen 2,1 vollkommen zu Recht und im Einklang mit dem Urtext durch den griechischen Ausdruck *κοσμος* wiedergegeben werden. Dabei ist es gut möglich, daß dem griechischen Übersetzer in Alexandria das ptolemäische Äquivalent *db3* geläufig war, so daß er den hebräischen Ausdruck müheles und korrekt identifizieren konnte. Auch hier zeigt sich, daß man den LXX-Autoren nicht von vornherein unterstellen darf, sie hätten lediglich auf dem Hintergrund einer undifferenzierten Vorstellungswelt des Hellenismus nordmediterranean Herkunft und Prägung operiert und sich der Terminologie der platonischen Philosophie bedient. Vielmehr gilt, daß sie sich sehr wohl zu einem nicht unwesentlichen Teil an der spätägyptischen Theologie orientiert haben können<sup>34</sup>.

Nun könnte es doch so sein, daß die Übersetzer entsprechend der schon von J. CLERICUS angegebenen (aber von ihm nicht unterstützten) Möglichkeit auf das hebräische Lexem *šby* zurückgegriffen haben, um sich aus der Verlegenheit zu helfen. Nach HALAT 936 wird dieses mit dem Wort für „Gazelle“ gleichlautende Lexem mit der Bedeutung „Zierde, Herrlichkeit“ zu versehen sein. Auch für dieses Nomen ist bereits mit besonderer Beziehung auf Jes 28,1.4f eine Verwandtschaft mit dem ägyptischen *db3* erwogen worden, so daß hier ein semitisches Wort (vgl. akk. *šibātu*) vom ägyptischen *db3* her „eine semantische Anreicherung erfahren“ hätte<sup>35</sup>. Einschränkend zu dieser Idee muß freilich bemerkt werden, daß sich auf der Ebene der Nominalbildung (Vokalisation) keine eindeutige Verträglichkeit ausmachen läßt. Nach wie vor gilt auch, daß das hebräische *šby* nirgendwo sonst in der LXX mit *κοσμος* wiedergegeben worden ist<sup>36</sup>.

Die Herleitung unseres Wortes *šb'* aus dem ägyptischen Sprachbereich steht bei der Analyse des Vokabulars in Gen 1,1-2,4a keineswegs isoliert da. Es sei hier nur auf eine Folge von eigenen Beobachtungen und Studien hingewiesen, die insbesondere dem Sprachgebrauch und der Semantik in den Kurzsätzen von Gen 1,2 gewidmet waren. Die Lexemföugung *tohuwabohu* in 2a kann nach wie vor als Kombination aus Elementen verstanden werden, die mit den ägyptischen Lexemen *th3f* „das Ziel verfehlen“ und *hb3* „kopflös fliehen“ verbunden werden dürfen und so ein gemeinsames Szenario der kompletten Orientierungslosigkeit vermitteln<sup>37</sup>. Auch das Nomen *r'höm* „Untiefe“<sup>38</sup> und nicht zuletzt das Nomen *mīn* „Art“<sup>39</sup> können mit phonetischen und semantischen Äquivalenten aus dem ägyptischen Wortbestand zusammengestellt werden. Vor allem aber ist es die Struktur des priesterschriftlichen Schöpfungstextes in seinem vermutlichen Grundbestand, der mit seinem Schema Chaos - Raum - Zeit eine Sequenz aufgreift, wie sie ägyptischen Kosmogonien bis in die griechisch-römische Zeit zugrundeliegt<sup>40</sup>.

Die Beziehung des Ausdrucks auf die Priester und den Tempel erleichtert die Suche nach den Wegen der Vermittlung aus dem ägyptischen Sprachbereich in denjenigen Juda/Jerusalem, dem die priesterschriftlichen Autoren von Haus aus zuzuordnen sind. Dabei kommt der Exegese auch zustatten, daß die Fassung des P-Schöpfungstextes (Gen 1,1-2,4a) nicht ohne den Blick auf eine

<sup>34</sup> Vgl. dazu bereits M. GÖRG, Ptolemäische Theologie in der Septuaginta, in: H. MAEHLER/V.M. STROCKA, Das ptolemäische Ägypten, Akten des Internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin, Mainz 1978, 177-185.

<sup>35</sup> Vgl. M. GÖRG, Die Bildsprache in Jes 28,1, BN 3, 1977 (17-23) 23. Vgl. auch H. MADL, Art. *š'bf* I und II, in: ThWAT VI, 1989 (893-898), 893.

<sup>36</sup> Vgl. die Angaben bei MADL, *š'bf*, 893f.

<sup>37</sup> Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, Art. *tohu*, in: ThWAT VIII, 1995, 555-563. Ders., „Chaos“ in ägyptischen und biblischen Kosmogonien, in: D. KESSLER/R. SCHULZ (Hg.), Gedenkschrift für Winfried Barta, Münchener Ägyptologische Untersuchungen 4, Frankfurt am Main 1995, 159-163.

<sup>38</sup> Vgl. dazu M. GÖRG, Komplementäres zur etymologischen Deutung von *thwm*, BN 67, 1993, 5-7.

<sup>39</sup> Vgl. dazu M. GÖRG, *mīn* - ein charakteristischer Begriff der Priesterschrift, BN 24, 1984, 12-15.

<sup>40</sup> Zum Nachweis dieser Zuordnung vgl. u.a. M. GÖRG, Zeit als Geburt aus Chaos und Raum. Religionsgeschichtliche Entwicklungsschemata in Ägypten und der Bibel. - Oder: Warum führen uns Weihnachtmythos und Chaostheorie nach Altägypten?, in: K. WEIS (Hg.), Was treibt die Zeit? Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion, 3. Auflage, München 1998, 131-158.

Konzeption von Tempelwirklichkeit und Ausstattung zu verstehen sein wird<sup>41</sup>. Schöpfungstheologie ist mit der Tempeltheologie untrennbar verbunden. Daß diese Korrelation am ehesten unter Beachtung der aus der ägyptischen Religionsgeschichte bekannten Phänomene und Perspektiven zustande gekommen ist, konnte erst vor kurzem eindrucksvoll verdeutlicht werden<sup>42</sup>.

Unser Versuch eines Neuverständnisses des Nomens *šb'* fügt sich ohne Probleme dem syntaktischen und semantischen Kontext von Gen 2,1 ein, so daß jedenfalls von der Ausdrucksseite kein schwerwiegender Grund für die Annahme besteht, in dem Syntagma *w=kl šb'=m* handele es sich um einen redaktionellen Zusatz. Es besteht vielmehr begründeter Anlaß zu der Vermutung, daß sich 2,1 auf der gleichen literarischen Ebene wie 1,1 bewegt.

Die vorstehende Diskussion über die Einflußnahme des ägyptischen *ḏb3* kann nicht ohne einen weiteren Blick auf den Ausdruck geschehen, der u.E. die prominenteste Weiterführung der fremden Basis auf israelitischem Boden darstellt, nämlich das Gottesepithet „Zebaoth“. Dieser Titel ist von uns mehrfach als hebraisierte Umsetzung des ägyptischen Titels *ḏb3tj* verstanden worden<sup>43</sup>, der sich unmittelbar auf das Nomen *ḏb3t* „Götterschrein“ bzw. „Thronsockel“ bezieht und mittelbar auf das Grundwort *ḏb3*, dessen Bedeutung gelegentlich sogar mit „thronen“ veranschlagt worden ist<sup>44</sup>, was freilich nur als semantische Interpretation der besonderen 'Ausstattung' einer Gottheit im Sinne des Verfügens über einen „Thron“ zu verstehen sein wird. Über eine weitergehende Interpretation, die die Lade und den Götter-schrein in eine noch engere Beziehung zueinander setzt, als es bisher dargestellt wurde<sup>45</sup>, soll in einem der folgenden Beiträge in BN die Rede sein. Für den anstehenden Zusammenhang genügt es, noch einmal festzuhalten, daß man dem Verständnis und der Übersetzungstradition in Gen 2,1 am ehesten gerecht wird, wenn man ein Homonym zu *šb'* „Heer“, nämlich ein ägyptisches Fremdwort (besser: Lehnwort) mit der Bedeutung „Schmuck“ oder „Ausstattung“ ansetzt.

<sup>41</sup> Vgl. dazu vor allem P. WEIMAR, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 95, 1988, 337-385. B. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 214-246, besonders 232-240.

<sup>42</sup> Vgl. JANOWSKI, Tempel, 240-244.

<sup>43</sup> Vgl. M. GÖRG, *Šb'wt* - ein Gottestitel, BN 30, 1985, 15-18. Ders., Sabaoth, the „enthroned“ God, in: the XII Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) under the auspices of The Hebrew University of Jerusalem (24.8-2.9. 1986), Programm and IOSOT Abstracts, Jerusalem 1986, 49. Vgl. auch unseren noch unpublizierten Vortrag in Erlangen (s. oben Anm. 1).

<sup>44</sup> Vgl. etwa K.P. KUHLMANN, Der Thron im Alten Ägypten. Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe 10), Glückstadt 1977, 16. GÖRG, Gottestitel, 16.

<sup>45</sup> Vgl. bereits unsere Beobachtungen zum Thema: „Die Lade als Thronsockel“ in: BN 1, 1976, 99f und „Zur 'Lade des Zeugnisses'“ in: BN 2, 1977, 13-15 (beide Beiträge wieder und nacheinander abgedruckt in: ÄAT 11, 1991, 99-102).

## An anti-Judean manifesto in Judges 1 ?

*Philippe Guillaume - Geneva*

### Shaking the yoke of Deuteronomist History (DH)

Research on Judges has been dominated by the DH theory invented by Martin Noth in 1943, Koenigsberg, under allied forces bombs. Koenigsberg has since been rebuilt, but exegesis is still using this World War II weapon. The DH theory turned Judges into a transitional period between Conquest and Monarchy. Transition became, from there on, the key concept to understand Judges. The older stories of Judges and Saviors had to be introduced by the outright condemnation of Israel and a second mention of the death of Joshua in chapter 2. Then, at a later period, chapter 1 would have been added in order to provide a new transition when the addition of Joshua 24 had disturbed the smooth passage between the two periods. A few attempts have been made to escape the hypnotic fascination of Noth's heritage. But they haven't managed to free themselves from the transition model<sup>1</sup>.

The present contribution will read Judges 1 as the first part of the Book of Judges rather than as a secondary hinge between Joshua and Judges. This doesn't deny the fact that the books of the Former Prophets were finally organised along a chronological sequence. Judges 1,1a and 2,6-10 labor the point in order to link two books which were not meant to be read in sequence. As the aim of historical critical exegesis is to discover the diachronical process of growth of the final text, it is not satisfied with the last redactional stages but tries to go back as far as the available historical data allows it to go. The first part of Judges 1 will be read in the light of a period in the history of the Kingdom of Juda for which we have the rare privilege to have not only biblical sources but also the Assyrian records, namely the reign of Manasseh in the first half of the VIIIth century B.C.

### Juda, eternal master of Jerusalem: Judges 1,1-7

Apart from the mention of the death of Joshua in verse 1, Judges 1,1-18 is a conquest account of the land (2) of Canaanites and Perizzites (4) by Juda. This general statement is exemplified by the episode of the defeat of Adoni-Bezeq (5-7). It is unnecessary here to decide whether this character is identical with Adoni-Sedeq, king of Jerusalem in Jos 10 as Judges 1 uses a different name and sets the encounter in Bezeq. The least we can say is that, if Judges 1 knew of this king of Jerusalem, it carefully removes him from there to transfer him in a purposefully unidentifiable Bezeq. In fact, this transfer seems to be the unique aim of this little story which ends on the bringing of the maimed prisoner in Jerusalem (7). If a certain Adoni-Sedeq was familiar to the audience of Judges 1, this King was turned into a

<sup>1</sup>See Rofé, A., «Ephraimite Versus Deuteronomistic History», in *Storia e Tradizioni di Israele. Scritti in Onore di J. Alberto Soggin*, Garrone, D. et Israel, F. (éd.), Brescia, 1991, pp. 221-235. His efforts to escape DH end up in the creation a new historiography.

King of anywhere in order to be defeated and brought back where everyone knew he belonged. Adoni-Bezeq is no more the cruel despot of Jerusalem but the rightly punished slave of Juda (and thankful to the justice of his victors 7!). The origin of this Juda isn't touched upon. Juda simply goes to Bezeq and brings Adoni-Bezeq to Jerusalem. As the conquest of Jerusalem isn't mentioned, the simplest answer is that Juda was at home in Jerusalem before the campaign and brought its prisoner back to its home base.

The objection to this reading is based on the next verses relating the attack of Jerusalem.

#### The sons of Juda raid Jerusalem, the Judean Mountain, Desert and Plain (8-9)

Commentators usually claim that the imprisonment of Adoni-Bezeq in Jerusalem is explained by the subsequent conquest of Jerusalem, related only one verse too late for the normal unfolding of the narrative<sup>2</sup>. This is an elegant way to save the coherence of Judges 1 with the Joshua and Samuel conquest reports. But one needs to explain away the change of subject: down to this point, Juda is the main character. But in verses 8-9, the sons of Juda appear. Naturally, one can always claim that «Juda» and «sons of Juda» are one and the same thing<sup>3</sup>. But then one is left with the awkward repetition of a new conquest narrative in verses 10-18 dealing with the same zone as verses 8-9 but attributed to Juda.

Taken at face value, the text informs us that the sons of Juda attacked and seized Jerusalem, slaughtered its population and burned the town (8). Of course, nothing is said of the identity of the victims, but one cannot exclude the possibility that the sons of Juda butchered the Juda which had brought Adoni-Bezeq back to Jerusalem. In fact the narrative doesn't give the reader any time to pause and think about the implications of such a possibility. It is too eager to see the back of the raiders and to send them away. "But after" וַאֲחֵרֵי "they had gone down" וַיִּרְדּוּ "to wage war against the Canaanites living in the Mountain, the Desert and the Plain" the three natural districts of the kingdom of Juda (cf. Joshua 10,40). Then the sons of Juda vanish until verse 16. After this brief and unfortunate break, we meet Juda again.

#### Juda conquers the Judean centers (10-15)

By contrast to the preceding verse, this passage attributes the conquest of two Judean towns, Hebron and Devir to Juda. The Devir episode (// Joshua 15,16-19) is probably used to reinforce the Hebron take over and to introduce a Calebite tradition. Hence the legitimacy of Juda's (and Jerusalem's?) rule over the traditional center of the Judeans<sup>4</sup> is clearly affirmed, while other non-Judeans clans are hailed for their courage and firmly enrolled on Juda's side.

<sup>2</sup>See Soggin, J.-A., *Judges*, SCM, London, 1981, p. 223.

<sup>3</sup>See Becker, U., *Richterzeit und Koenigtum*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990, p. 39.

<sup>4</sup>Hebron is the first capital of the Judean David (2 Samuel 2).

Moreover, Juda's dealing with the Judean capital (10) is set against Jerusalem's fate in the hands of the sons of Juda (8). Juda liberates Hebron by simply striking its three traditional tyrants<sup>5</sup>. No bloodbath, no bonfire!

#### Sinking the son's of Juda in the Amaleqite sands (16)

This verse has suffered a great deal in the process of transmission<sup>6</sup>. This is hardly surprising considering the best attested variant reading that turns the meaningless אַתְּ־הַדֵּעַם at the end of the verse into an all too clear אַתְּ־הַעֲמֹלִי . The last appearance of the sons of Juda seems to push them away even further south from Jerusalem to link them up with the abhorred Amaleqites. The probable Qenite conquest tradition behind verses 16-177 has been turned against the sons of Juda. After their raids against Jerusalem and the Judean countryside (excluding the towns), they end up settling alongside the Amaleqites, way down near Tamar<sup>8</sup> in a small portion of the Negev while Juda extends its domination in the next verses.

#### Juda settles Simeon in the Negev and conquers three Philistine cities (17-18)

Faithful to its promise in verse 3, Juda goes with Simeon (17) to accomplish its unique destructive action against Horma, a clear etiological note. Juda goes on alone to take control of Gaza, Ashqelon and Eqron and their countryside. This feat may sound as a wishful expansionist note parallel to some passages in Joshua<sup>9</sup>. But the mention of only three Philistine cities out of the regular list of five could point out to a more concrete reality. It may reflect the historical situation between 705 and 701 B.C. when king Ezekiah joined Ashqelon in the rebellion against Assyria and forced reluctant Eqron and Gaza into the scheme by locking up Eqron's king in Jerusalem<sup>10</sup> and invading the territory of Gaza<sup>11</sup>. The two others, Gath and Ashdod are not specified, as Gath was part of the Ashdodite domain<sup>12</sup> and Ashdod didn't rebel. Mitinti of Ashdod was the only Philistine king present in 701 near Tyre to pay his homage to Sennakerib<sup>13</sup>.

---

<sup>5</sup>Jos 15:14; Num 13:22.

<sup>6</sup>See Mittmann, S., "Ri. 1,16f u.d. Siedlungsgebiet d. kenitischen Sippe Hobab", Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 93 (1977), pp. 213-235.

<sup>7</sup>*Idem*, p. 220.

<sup>8</sup>*Idem*, p. 220-232.

<sup>9</sup>See Joshua 13:3.

<sup>10</sup>Oriental Institute Prism, col II, 1.37 à col III, l. 49. Luckenbill, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II §240 ANET pp. 287-88.

<sup>11</sup>Na'aman, N., "Sennacherib's «letter to God» on his campaign to Judah". This letter mentions: "... a royal [city] of the Philistines which H[eze]kiah had captured and strengthened for himself" (line 11). Naaman considers this city to be Gath, but on the basis of 2 Kings 18:8 one can argue that it was Gaza.

<sup>12</sup>In 711, Sargon II had claimed the conquest of Gath during his campaign against Azuri of Ashdod. Luckenbill, D.D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II §30.

<sup>13</sup>*Idem*, II §239. Ashdod was then one step ahead in its integration in the Empire after its rebellion in 713 and its consequent punishment. *Idem*, II §30.

We have now reached the end of the first part of Judges 1. The next verses (19-21) are corrigenda harmonizing the information of Judges 1,1-18 with Joshua 15:14.63; 17:16.18. The second part deals with the capture of Bethel (22-26) and the so-called *Negatives Besitzverzeichnis* (27-36). We'll restrict ourselves to the first part in order to analyse the results.

#### Juda and sons of Juda in historical perspective

Considering the expressions «Juda» and «sons of Juda» as two separate entities, leads the reader to understand Judges 1,1-18 as a polemic by a group «Juda» which claims Jerusalem as its ancestral basis, directed against «sons of Juda». Juda recognizes that the sons of Juda have once been in Jerusalem, but it seems to stress that this passage was brief and murderous. The sons of Juda are authors of raids in all the Judean countryside<sup>14</sup> while Juda controls not only the Judean centers but also some of the rich Philistine cities and their surroundings. The last verse could even refer to the political events preceding Sennakerib's campaign in 701 which resulted in the capture of the rebellious king of Ashqelon, the defeat of a small Nubian force, the reestablishment of the Eqrone king locked up in Jerusalem, the taking over of 46 west judean town and the probable exile of their population<sup>15</sup>. The siege of Jerusalem was lifted after payment of a substantial tribute<sup>16</sup>. Before leaving, the Assyrians probably made sure to install a more docile team at the head of Judean affairs. Hence a coregency between Ezekiah and his son Manasseh very soon after 701<sup>17</sup>. From then on, the long reign of Manasseh corresponds to a time of peace and prosperity thanks to a policy of strict loyalty towards Niniveh. This policy didn't seem to be unanimously appreciated in Juda. In fact, the biblical records for this period aren't favorable to Manasseh, to say the least. He is accused of burning his son and practicing every kind of abominations (2 Kings 21:6). Worst, Manasseh supposedly "filled Jerusalem with innocent blood (2 Kings 21:16; 24:24; Jer 15,4). His loyalty to the Assyrians required the pitiless quenching of an internal opposition which considered it as a disobedience towards Yhwh<sup>18</sup>. The growth of anti-Assyrian feelings after 701 is best attested by the murder of Manasseh's son Amon in 640, which signaled the

<sup>14</sup>Note the parallels with David's activities in 1 Samuel 27:8-12.

<sup>15</sup>200150 persons according to the assyrian sources. Luckenbill, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II §240). This number is probably too high. Cf. Ungnad, A., «Die Zahl der von Sanherib deportierten Judäer», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 59, 1941, pp. 199-202. See also Stohlmann, S., «The Judean Exile After 701 B.C.E.», in *Scripture in Context II, More Essays on the Comparative Method*, Hallo, W.W., Moyer, J.C. et Perdue, L.G. (éd.), Winona Lake, 1983, pp. 147-175.

<sup>16</sup>2 Kings 18:15-16.

<sup>17</sup>2 Kings 20:1-11 and Bulbach, S., *Judah in the Reign of Manasseh as Evidenced in Texts During the Neo-Assyrian Period and in the Archeology of the Iron Age* (PhD dissertation, University of New York), Ann Harbor, 1981, p. 128.

<sup>18</sup>See the role of Isaiah in the theological version of the lifting of the assyrian siege in 2 Kings 19,35-37. The legend of the miraculous deliverance is created in order to counter the prosaic paiement of the tribute and to fire the faith in the invincibility of Zion.

replacement of the pro-Assyrian party by the "people of the land" (2 Kings 21,24). This coup intervened as soon as the Assyrian grip loosened in that part of the Empire.

The עַמְּהָאָרֶץ seems to have represented the interests of the tribal aristocracy of the Judean country, traditionally based in Hebron<sup>19</sup>. These, or at least some of these big families suffered from the integration of the Judean economy into the Assyrian common market, in spite of the general increase of wealth resulting from the intensification of international commerce. In fact, in the first stages of the integration of a new kingdom, the Assyrian administration relied on the elite of the capital. This urban aristocracy was given privileges in order to buy its faithfulness. It had then more to lose than to gain in a rebellion<sup>20</sup>. The benefits of the scrupulous vassality of Manasseh went to the urban elite of Jerusalem instead of profiting the Judean עַמְּהָאָרֶץ. A conflict of interest was therefore inevitable, the murder of Amon coming as yet another episode of the people of the land's interventions in the Jerusalem affairs<sup>21</sup>.

The rivalry between the urban elite of Jerusalem and the tribal elite of Hebron provides a historical background for the polemic of Juda against the sons of Juda in Judges 1. The Jerusalemites, members of the ruling class after 701, derived their privileged positions from the regular payment of the tribute. Their interests clashed with those of the anti-Assyrian party which had encouraged the rebellion of Ezekiah but which had not been deported by Sennakerib. This party, supported by the Judean עַמְּהָאָרֶץ continued to be a threat to the collaborationists as it developed a «religious» justification to its resistance motivated primarily on economical matters. Josiah became the darling king of the deuteronomist party whose propaganda had developed during Manasseh's reign. The texts of the former and latter Prophets have all been edited and transmitted in order to serve deuteronomist nationalism. But these texts contained much older material.

<sup>19</sup>Knauf, E.A., *Die Umwelt des Alten Testaments*, Vol. 29 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament), Stuttgart, 1994, p. 236. Talmon, S., «The Judean 'am ha'ares in Historical Perspective» In: *4th World Congress of Jewish Studies I in Jerusalem*, 1967, 71-76.

<sup>20</sup>Ben Zvi, E., «Prelude to a Reconstruction of the Historical Manassic Judah», *Biblische Notizen* 81, 1996, pp. 31-44, p. 33. Gane, R., «The Role of Assyria in the Ancient Near East during the Reign of Manasseh», in *Judah in the Late Bronze Age*, Edelman, D. (éd.), Chicago, forthcoming.

<sup>21</sup>Acclamation of Joash after the murder of Athaliah (2 Kings 11:17-20), crowning of Azariah after the murder of Amasias (2 Kings 14:19-21) and the replacement of the same Amasias by Yotam (2 Kings 15:5).

### Judges 1,1-18 as a Manassite libel against pre-Josianite Deuteronomists

Judges 1,1-18 could be one of these pretr texts. It would have been produced by the Assyrian party at the court of Manasseh in the course of the fight with the anti-Assyrians. It established the legitimacy of the growing control of Jerusalem in Judean affairs as a result of Assyrian policy of centralisation by calling upon primeval times. In those days, Juda became Juda when it managed to overthrow Adoni-Bezeq and bring him in Jerusalem. The control of Hebron and the Judean towns came after the raids of the Judeans who belong to the Neguev. The עַם־הָאָרֶץ has therefore no ancestral rights over Hebron or Jerusalem. Therefore the politics of the kingdom of Juda should be left in the hands of the Jerusalem elite, the only one capable of avoiding the bloody consequences of the military adventures of the sons of Juda. In order to stress their point, the Manassites even recalled the dealings of Ezekiah in Philistia. Of course Ezekiah didn't actually conquer Philistia, but we are dealing with propaganda not with history.

After the deuteronomist take over in 640, the Manassite traditions received the addition of chapter 2 in order to bring them in line with the new ideology. The story of the conquest of Bethel (22-26) was also added at a later time. And what about the incomplete conquest of the Israelite tribes in verses 27ff? The discussion of these passages will require separate treatment in another issue. It is enough here to suggest that Judges 1 could have served to introduce the Israelite stories of the Saviors (*Retterbuch*) into the folklore of the Kingdom of Juda during the long and prosperous reign of Manasseh.

## Ein Lehrbuch für Könner

Martin Heide - Marburg

Unter den Hebräisch-Lehrbüchern, die in den letzten Jahren erschienen sind, stellt das von Rüdiger Bartelmus<sup>1</sup> ein Novum dar. Wie schon der Untertitel anzeigt - *ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben-Ascher* - soll dem Studierenden bereits bei der Spracherlernung die Komplexität der alttestamentlichen Bibelsprache nahegebracht werden: sie repräsentiert in der Form des Alten Testaments nicht eine Sprache im herkömmlichen Sinn, "sondern ein aus religiösen Bedürfnissen entstandenes Substrat aus althebräischen Konsonantenzeichen und aramäischen, arabischen und mittelhebräischen vokalischen Elementen, dessen Ziel in erster Linie eine dogmatisch korrekte und liturgisch einwandfreie Festlegung des heiligen Textes des *Tenak* war" (S.21). Ziel des Buches sei es nicht, Hebräisch als "Sprache" zu erlernen, sondern einige Grundelemente zu vermitteln, "mit dem die Masoreten des 8.-10. Jahrhunderts und die Sprachwissenschaftler des 19. und 20. Jahrhunderts die althebräischen Texte zu deuten versuch(t)en" (S.23).

Durch diese vorsichtigen Formulierungen wird der Studierende von vornherein darauf hingewiesen, daß man sich im Prozeß des Hebräisch-Erlernens dem "Urtext" nur nähern kann. Die Umstellung von der althebräischen Schrift auf die aramäische Quadratschrift, die masoretische Vokalisierung des Konsonantentextes und das neuzeitliche Sprachverständnis des Hebräischen waren bzw. sind zugleich auch Nahtstellen der Interpretation. Jedoch vermittelt B. manchmal den Eindruck, als habe an diesen Nahtstellen eine relativ große Willkür gewaltet; so erscheinen die Masoreten fast als Interpretationskünstler, die einen bereits zu ihrer Zeit uralten, unvokalisierten Text ganz neu deuteten. Darüber, daß sie ihn aufgrund der sprachlichen Gegebenheiten ihrer Zeit gedeutet haben ("aramäische, arabische und mittelhebräische vokalische Elemente", S.21), besteht kein Zweifel; aber wie weit ging diese Neudeutung? Paul Kahle, dessen Position B. nahezustehen scheint (S.21), muß doch dahingehend revidiert werden, daß die tiberische Vokalisation zumindest teilweise "late or dialectical, but not artificial" ist<sup>2</sup>. Auch wird der Anfänger darüber im Unklaren gelassen, inwieweit die masoretische Deutung nicht nur auf das sprachliche Gewand, sondern auch auf den **Sinn** des "Urtextes" eingewirkt hat. Wenigstens sollte hier doch darauf hingewiesen werden, daß die Masoreten nicht irgendeinen Sinn willkürlich festgelegt haben, sondern eine bereits bestehende mündliche Auslegungs-

<sup>1</sup> *Einführung in das biblische Hebräisch* - ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben-Ascher - mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch. Theologischer Verlag Zürich (TVZ), Zürich 1994, 287 S.; SFr. 42,-; DM 48,-; ISBN 3-290-10963-1.

<sup>2</sup> Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen 1992, S.48.49; Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* = Harvard Semitic Studies 29, Atlanta (Georgia) 1986, S.43.58.

tradition - natürlich in gewissen "Toleranzgrenzen" - schriftlich fixiert haben<sup>3</sup>.

Im praktischen Unterricht führt das Lehrbuch schnell zu den wichtigsten Lernzielen; die hebräischen Paradigmen und Texte enthalten nur so viel Umschrift, wie es am Anfang unbedingt erforderlich ist, und die Übungsbeispiele sind weitgehend dem biblischen Text entnommen. Die für den sprachwissenschaftlich interessierten Leser informativen und präzisen Formulierungen grammatischer Sachverhalte stoßen indes bei Studienanfängern gelegentlich auf Unverständnis; manche Sätze klingen etwas mühsam (z.B. S.99: "Was das präfigierte -י betrifft, handelt es sich dabei - diachron gesehen - wohl um eine Kombination eines י copulativum mit dem Deikton \*han ..., durch das anaphorisch auf das im Text normalerweise vorausgehende (manchmal aber auch nur "virtuell" vorausgesetzte) qatal verwiesen wird").

Problematisch ist die große Freiheit, die B. in der Umschrift walten läßt. So wird ח in der einleitenden Übersicht des Schriftsystems (S.26) in Transkription natürlich mit *t* wiedergegeben, und die nachfolgenden Lese- und Transliterationsübungen bauen auf der Grundlage dieser Übersicht auf. Kapitel 5 wendet sich dann dem Verbum zu; B. wählt als Paradigma קטל, "in Umschrift jedoch bewußt *qtl* als eine an das alte Paradigma nur mehr phonetisch erinnernde, semantisch leere Buchstabenkombination" (S.61). So wird, wie in heutigen Lehrbüchern und Grammatiken üblich, das Partizip in vereinfachter Umschrift als *qōtel* zitiert, der Narrativ als *wayyiqtol* usw. Verwirrend ist dann allerdings das Paradigma 1 (Perfekt-Konjugation): Dort wird nämlich - auch wie in Lehrbüchern üblich - zu jeder Perfektform die **exakte** Umschrift inklusive Betonung angegeben; nur ח ist durch *t* (also durch nicht-emphatisches /t/) repräsentiert, sodaß der Student Paradigma 1 in Umschrift als "*qātāl, qāflā, qātāltā, qātālt*" usw. kennenlernt; genauso geht B. in den übrigen Paradigmen (Zustandsverben; Imperfekt) vor, denen קטב bzw. קטל zugrundeliegt (S.72.73.83). Zwar beruft sich B. auf Meyer und König (S.61), aber beide Hebraisten haben im Bereich der Umschrift zwischen drei Darstellungsweisen unterschieden:

1. Die diachrone Betrachtungsweise, nach der hebräisches קטל durch Konsonanten-assimilation von *t* an *q* und Vokalveränderungen aus ursprünglichem \*qatala entstanden ist, קטל aus \*yaqtulu usw.<sup>4</sup> Diese "protokanaanischen" Formen werden üblicherweise nicht in hebräischer Quadratschrift, sondern in Umschrift angegeben.

2. Eine vereinfachende Transliteration, mit der vor allem die Stämme und Flexionsmuster beschrieben werden; so kann z.B. der Doppelungs-Stamm als *qittel* (weder "real" *qittēl* noch diachron \*qattala) bezeichnet werden<sup>5</sup>, Narrativ Qal als *wayyiqtol* (und nicht *wayyiqṭōl*) usw.

3. Die aktuelle oder exakte Transliteration, nach der die im Hebräischen real vorliegenden Konsonanten und Vokale entsprechend des in den semitischen Sprachen üblichen Transliterationssystems wiedergegeben werden, also z.B. *qātāl, qāflā, qātāltā, qātālt* <sup>6</sup>. Diese zuletzt genannte Transliteration muß für den Studienanfänger in den Paradigmen erscheinen. Sicherlich gibt es hier noch manche Variationsmöglichkeit im Bereich der Vokale, aber gerade die Konsonanten müssen doch in ihrer aktuellen Form repräsentiert werden.

Die Doppelungstämmen werden (in vereinfachter Umschrift) erfreulicherweise nicht als pi'el, pu'al, hitpa'el, sondern pi''el, pu''al, hitpa''el bezeichnet (S.62; 123ff.) - allerdings sollte

<sup>3</sup> James Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, Reprint Winona Lake 1987, S.209; Martin Jan Mulder, "The Transmission of the Biblical Text" in: M.J.Mulder (Hrsg.): *Mikra* = Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two, Volume 1, Assen 1990, S.89ff.

<sup>4</sup> So vor allem Rudolf Meyer, *Hebräische Grammatik* II, 3.Auflage Berlin 1969, S.94ff. (die Entwicklung kann allerdings auch von der Wurzel *qtl* nach *qtl* verlaufen sein; vgl. Edward Lipiński, *Semitic Languages - Outline of a Comparative Grammar* = Orientalia Lovaniensia Analecta 80, Leuven 1997, S.192).

<sup>5</sup> So Friedrich E. König, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, Band I, Leipzig 1881, S.186.

<sup>6</sup> So König, a.a.O., S.147.

auch hier der Anfänger ausdrücklich auf die im Hebräischen unübliche Verdoppelung der Gutturale hingewiesen werden.

Eine Stärke dieses Lehrbuchs ist die Herausarbeitung grammatisch-syntaktischer Sachverhalte. So wird z.B. der Bedeutung der "Tempusmarker" וַיְהִי bzw. וַיְהִי bzw. וַיְהִי besondere Aufmerksamkeit gewidmet (S.109.114), und das Kapitel "Grundelemente einer biblisch-hebräischen Syntax auf noetischer Grundlage - unter besonderer Berücksichtigung der Frage der hebräischen "Tempora" (194ff.) sucht in derzeitigen Lehrbüchern seinesgleichen. Die hier gebotenen Grundgedanken und Übersichten sind außerordentlich hilfreich und demonstrieren die Komplexität und nuancenreiche Abstufung des hebräischen Tempussystems. Auf den Punkt gebracht ist die Beobachtung, die zuverlässigste Methode zur Unterscheidung von "Rede" und "Erzählung" bestehe in der Untersuchung von Texten nach den Kriterien Syndese und Asyndese (S.200). Schon in vorhergehenden Kapiteln hat B. die einzelnen Elemente des althebräischen Tempussystems in ihrer Verzahnung anschaulich dargestellt (z.B. *qatal* - *wayyiqtol* und *yiqtol* - *w<sup>a</sup>qatal* - Progreß, S.106).

Angeschlossen an den hebräischen Teil ist auf nur 20 Seiten eine Einführung in das biblische Aramäisch "für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch". Allzuleicht kann da doch der Eindruck entstehen, als sei Aramäisch nur ein Dialekt des Hebräischen; erfahrungsgemäß muß auch ein Kenner des Hebräischen viel Zeit mit aramäischer Lektüre verbringen, bis die - zunächst nur gering erscheinenden - Unterschiede zum Hebräischen nutzbringend erfaßt werden. B. beschränkt sich im aramäischen Teil seines Lehrbuchs mehr oder weniger auf kurze, oft aber treffende Erklärungen zur Phonologie und Morphologie. Etwas eigenartig ist allerdings seine Deutung des Imperfekts der Verba וַיְהִי : dort "erscheint im Imperfekt anstelle des ו ein (häufig nicht assimiliertes) ו, so daß Formen wie וַיְהִי (S.229f.) entstehen. Dieses Phänomen wird doch zutreffender als eine Geminaten-Dissimilation einer sekundär entstandenen Form \**tidda*' beschrieben<sup>7</sup>. Bei aller Kürze sollte auch auf die Nähe des Präformativs ל der Form וַיְהִי und וַיְהִי zum arabischen Jussiv bzw. akkadischen Prekativ hingewiesen werden - das erleichtert das Verständnis dieser Form<sup>8</sup> (S.231).

Neue Denkansätze und Arbeitsmethoden, wie sie in diesem Lehrbuch an vielen Stellen angeboten werden, fordern immer dazu heraus, Altbewährtes zu hinterfragen. Vor allem im Bereich der hebräischen Syntax hat B. das meisterhaft verstanden. Die Kritiken berühren auch kaum das Gesamtkonzept; vielmehr sollen sie dazu anregen, dieses neue Lehrbuch mehr an die Bedürfnisse Studierender und Unterrichtender anzupassen.

<sup>7</sup> Edward Lipiński, *Semitic Languages*, a.a.O., S.136.175.176; Anton Spitaler, "Zur Frage der Geminaten-dissimilation im Semitischen. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Orthographie des Reichsaramäischen" in: *Indogermanische Forschungen* 61 (1954), S.257-266, nachgedruckt in: *Philologica*. Beiträge zur Arabistik und Semitistik. Hrsg. v. Hartmut Bobzin. Mit Indices versehen von Stefan Weniger = Diskurse der Arabistik 1, Wiesbaden 1998, S. 3-12 nebst einigen Anmerkungen und Korrekturen auf S.13. - In den aramäischen Grammatiken vgl. Bauer-Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, Reprint Hildesheim 1995, S.50.142; Gustaf Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1927, Reprint Darmstadt 1981, S.308; Franz Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* = Porta Linguarum Orientalium Band V, Wiesbaden 1968, S.48; Stanislav Segert, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig 1986, S.275.276; Klaus Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, S.149.482.

<sup>8</sup> Edward Lipiński, *Semitic Languages*, a.a.O., S.336.371.373; Bauer-Leander, a.a.O., S.152; Stanislav Segert, a.a.O., S.251; besonders ausführlich (wenn auch mehr für das jüdisch-palästinische Aramäisch) ist das Phänomen bei Gustaf Dalman, a.a.O., S.264, dargelegt. Ein Verschmelzen der Jussiv-Partikel *l-* mit dem Imperfekt-Präfix der 3.m.sg. *y-* läßt sich auch im Sabäischen beobachten (Alfred F.L. Beeston, *Sabaic Grammar* = Journal of Semitic Studies Monographs 6, Manchester 1984, S.15).

## A Tensile Etymology for Aaron: 'ahārōn &gt; 'ahālōn

Michael M. Homan - San Diego

Past attempts to solve the question of Aaron's etymology have been unconvincing.<sup>1</sup> Scholars seeking solutions from Semitic roots have fared poorly, finding only a rare Syrian cognate ('hr') which means "libidinous/lascivious".<sup>2</sup> Others link Aaron's name to the sacred ark ('ārōn), claiming the definite article א through metathesis became the second root letter.<sup>3</sup> Scholars have done slightly better with Egyptian etymologies, as this would fit other Levitical names from Egypt such as Moses, Phinehas, and Hophni.<sup>4</sup> Among proposed Egyptian etymologies are „Great is the name“ ('3 m) or "Horus" (hwr).<sup>5</sup> Thus it seems in the absence of an easy etymology, we are driven to the far fetched.

An explanation which better fits Aaron's occupation as maintainer of the Tabernacle is that his name is simply an Egyptianized form of Semitic 'hl with an adjectival suffix -ōn; hence, 'ahārōn would mean "tent-man."<sup>6</sup> The use of 'hl in personal names is commonly attested.<sup>7</sup> The Egyptian language, in the absence of an "l" sound, replaced foreign "l" with "r".

<sup>1</sup> Hence, J. Spencer writes, "The meaning of the name 'Aaron' is uncertain, although it is perhaps derived from Egyptian", in "Aaron", ABD I:1.

<sup>2</sup> W. Gesenius, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti* (1829): p.33.

<sup>3</sup> E Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906): pp.93-94. Some argue that the title „sons of the ark“ (b'nē hā'ārōn) became sons of Aaron (b'nē 'ahārōn) and eventually became personified in the character Aaron. See W.H. Bennett, *Exodus*, Century Bible (London, 1908): p. 63.

<sup>4</sup> For the Egyptian derivation of many Hebrew Bible names, see M. Noth, *Die Israelitischen Personennamen*, pp. 63-64.

<sup>5</sup> For the "name is great" etymology, see I. Hösl, *Zur orientalischen Namenskunde: Maria - Moses - Aaron. Eine philologische Studie* (Leiden, 1952): p. 85. For a review of other less likely Egyptian candidates, including Horus, see M. Görg, "Aaron - von einem Titel zum Namen?" *Biblische Notizen* 32 (1986): pp. 11-17, who proposes the name Aaron comes from an Egyptian title meaning „Oberer“.

<sup>6</sup> Similarly, the -ōn suffix can be diminutive, J. Barth, *Nominalbildung in den Semitischen Sprachen*, (Leipzig, 1894): pp. 348-49. On adjectival use, see Gesenius, *Hebrew Grammar*, 2nd English edition (Oxford: Clarendon, 1910). Hebrew comparisons include 'išōn (little man), š'pīpōn (adder), šahārōn (new-moon), and saww<sup>r</sup>rōnīm (necklace).

<sup>7</sup> In the Hebrew Bible, note Oholiab, Oholibamah, Oholah, Oholibah, and Ohel. A bulla from the City of David includes the personal name 'hl, in Y. Shiloh, "A Group of Hebrew Bullae from the City of David," *IEJ* 36 (1986): p. 29, n. 29. A seal from a burial cave on Mount Zion reads lḥmy'hl, in D. Davies and A. Kloner, "A Burial Cave of the Late Israelite Period of the Slopes of Mt. Zion," *Qadmoniot* 41 (1978): pp. 18-19 (Hebrew). Phoenician names include 'hmlk, gr'hl, and 'hbl' in F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Rome: Biblical

Thus the name Israel is represented as *ysr'ir* on the Merneptah stele, and Ptolemy is rendered *ptormys* on the Rosetta stone. There are multiple recordings of 'hr for "tent" in Egyptian records beginning in the New Kingdom.<sup>8</sup> Furthermore, among the many Egyptian names of Semitic derivation exists an 18th or 19th dynasty stable master named 'aharaya, which apparently means "Yahweh is a tent."<sup>9</sup> The two forms -*ay(a)* and -*ôn* are also found in the two names Samson (*šimsôn*) and Shimshai (*šimsay*) in Judges 13 - 16 and Ezra 4 respectively. Aaron's nominal derivation from 'hl is furthered by an attestation of the Semitic name 'hln (tent-man) found on a Thamudic rock inscription.<sup>10</sup> Strengths of this etymology are a name corresponding to Aaron's duties and an Egyptian derivation similar to his fellow Levites.

---

Institute Press, 1972): pp. 60, 262, and 'hl in J. Naveh, Phoenician Ostraca from Tel Dor," in *Solving Riddles and Untying Knots*, Fs. J.C. Greenfield (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995): pp. 461-62. Sabaeen names have been found reading 'hl' and 'hl 'yr in J. Halévy, *Inscriptions sabéennes* (1872): 46.2. CIH 434.1, 547.1. See also G. Ryckmans, *Les Noms propres sud-sémitiques, tome I: Répertoire analytique* (Bibliothèque du Muséon 2; Louvain, 1934): pp. 27-28. Finally Lihyanic 'hlbn is recorded in B. Moritz, "Edomitische Genealogien," ZAW 44 (1926): p. 87.

<sup>8</sup> J.E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton: Princeton University Press, 1994): p. 31.

<sup>9</sup> T. Schneider, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches Orbis Biblicus et Orientalis 114* (Freiburg, 1992): pp. 105-06. For other examples of Egyptian names from Semitic origins, see R. Giveon, *The Impact of Egypt on Canaan Orbis Biblicus et Orientalis 20* (Göttingen, 1978): pp. 15-21.

<sup>10</sup> R.P. Jaussen, *Mission archéologique en Arabie II* (Paris, 1914): p. 583. The inscription was found near el-Heboush el-Sharky near Teima.

"Gehe wiederum hin!"  
Zum Verhältnis von Hos. 3 zu Hos. 1

Andreas Scherer - Bochum

*Michael Pietsch, dem Weggefährten und Freund, als Zeichen der Verbundenheit*

Das Problem der rechten Zuordnung von Hos. 3 zu Hos. 1 gehörte lange Zeit zu den umstrittensten Fragen der Hoseaexegese und stand dementsprechend im Vordergrund der Forschungsarbeit.

Beide Kapitel handeln bekanntermaßen von Ereignissen, die mit den persönlichen Lebensverhältnissen des Propheten in Verbindung stehen. Kap. 3 ist ein ‚Selbstbericht‘ des Propheten über seine Heirat mit einer אשה אהבת רע ומנאפה, mit einer ‚Frau, die sich vom Nächstbesten<sup>1</sup> lieben läßt und die die Ehe gebrochen hat<sup>2</sup>‘. Kap. 1 gibt sich als ‚Fremdbericht‘ zu erkennen. Am Anfang wird kurz geschildert, wie Hosea גמר נבלים („Gomer, die Tochter Diblajims“) zur Frau nimmt (V2b-3a), die als אשה זורמים („hurerische Frau“) charakterisiert wird. Darauf folgt eine ausführlichere Schilderung der Geburt dreier Kinder, die die symbolträchtigen Namen „Jesreel“, „Sie findet kein Erbarmen“ und „Nicht mein Volk“ erhalten (V3b-8).

Inzwischen ist das Interesse am Ehe- und Familiengeschick Hoseas zurückgetreten und einer vermehrten Konzentration auf den theologischen Gehalt der prophetischen Verkündigung gewichen. Wer jedoch, anders als W. Rudolph, den Versuch, das Ehegeschick Hoseas für die Deutung der Beziehung JHWHs zu Israel heranzuziehen, nicht für das „πρωτον ψευδος“<sup>3</sup> aller Auslegungsbemühungen hält, dem kann die exegetische Klärung des Verhältnisses zwischen Hos. 3 und Hos. 1 auch aus inhaltlichen Gründen nicht gleichgültig sein.

Viele Stimmen, von denen hier nur die wichtigsten zur Sprache kommen können, sind in diesem Zusammenhang laut geworden. H. W. Wolff vermutet, daß es in Kap. 3 um dieselbe Frau geht, die auch in Kap. 1 genannt wird, nämlich Gomer. Sie ist Hosea, mit dem sie verheiratet war und dem sie die in Kap. 1 genannten Kinder gebar, untreu geworden. Dem Bericht von Kap. 3 zufolge hat Hosea sie später wieder für sich erworben und die eheliche Gemeinschaft - nach einer angemessenen Läuterungsphase - mit ihr erneuert<sup>4</sup>. Daß Hoseas Frau schon in Hos. 1,2 die wenig schmeichelhafte Bezeichnung אשה זורמים („hurerische Frau“) erhält, hängt laut Wolff damit zusammen, daß sie sich vor dem anfänglichen Beginn ihrer Ehe mit Hosea einem zur damaligen Zeit weit verbreiteten, „bräutlichen Initiationsritus“<sup>5</sup> am Heiligtum, einer Art *ius primae noctis*, unterzogen hatte. Dagegen weiß W. Rudolph, der oben schon kurz erwähnt wurde, überhaupt nichts von einer Ehe Hoseas mit einer vorbelasteten oder sittlich verdorbenen Frau. Nach Rudolph lautete der Befehl JHWHs an Hosea in Hos. 1,2b ursprünglich nur: „Nimm dir eine Frau, daß sie dir Kinder gebä-

<sup>1</sup> Zur kollektiven Deutung von רע vgl. W. Rudolph, Hosea, KAT XIII/1, Gütersloh 1966, S. 84.

<sup>2</sup> „Es handelt sich also um eine Frau, die früher verheiratet gewesen war, ihrem Mann die Treue gebrochen hatte und, nachdem sie von ihm, der offenbar auf die Bestrafung des Ehebruchs (Lev 18,20; 20,10; Dt 22,22) verzichtet, geschieden oder getrennt war, ein Luderleben führte“ (W. Rudolph, Hosea [s. Anm. 1], S. 90f.).

<sup>3</sup> W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 47.

<sup>4</sup> Vgl. H. W. Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea, BK XIV/1, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1990, S. XIII.73. Ähnlich äußern sich auch A. Weider - der freilich gelegentlich zu anderen literarkritischen Entscheidungen neigt als Wolff - und B. C. Birch (vgl. A. Weider, Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung, Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild, FzB 71, Würzburg 1993, bes. S. 62; B. C. Birch, Hosea, Joel, and Amos, Westminster Bible Companion, hg. von P. D. Miller und D. L. Bartlett, Louisville 1997, S. 41-45).

<sup>5</sup> H. W. Wolff, Hosea (s. Anm. 4), S. 15.

re<sup>6</sup>. Alles, was mit dem Abstraktplural זנררים („Hurerei“) oder dem Verb זנה („huren“) zusammenhängt, ist demnach sekundär in den Text eingedrungen. Kap. 3 handelt dann zwar von einer liederlichen Frau, mit dieser Frau geht Hosea aber keine Ehe ein. Er erhält lediglich den Auftrag, die Frau zu isolieren, um so JHWHs Strafhandeln an seinem Volk symbolisch anzukündigen<sup>7</sup>. J. Jeremias kombiniert Elemente der Deutungsmodelle Wolffs und Rudolphs miteinander. Von Wolff übernimmt er die Einschätzung, daß Kap. 3 dieselbe Frau im Blick hat wie Kap. 1, verbunden mit der Überzeugung, daß Hoseas Frau zwischenzeitlich in fremde Hände gerät<sup>8</sup>. Mit Rudolph betrachtet er die Hinweise auf den sittlich verdorbenen Charakter der Frau (und dementsprechend auch der Kinder) in Hos. 1,2b als sekundäre Elemente<sup>9</sup>. Dieser Deutung steht auch A. A. Macintosh grundsätzlich nicht fern. Hosea heiratet eine zunächst unbescholtene Frau, die ihn aber betrügt und verläßt und mit der er sich zuletzt neu verbindet. Allerdings verzichtet Macintosh auf literarkritische Eingriffe in Kap. 1. Das Kapitel geht, so Macintosh, auf ein ursprüngliches Selbstzeugnis Hoseas zurück, das der Kompilator von Kap. 1-3 in einen ‚Fremdbericht‘ verwandelt hat. Dieser ‚Fremdbericht‘ enthält von Anfang an die Einsicht in den treulosen Charakter Gomers, die aber - sowohl für den Verfasser als auch für Hosea selbst - erst aus der Retrospektive möglich war<sup>10</sup>. Recht eigenwillige Thesen hat in jüngerer Zeit G. I. Davies vorgebracht. Gomer aus Hos. 1,3a war eine gewerbsmäßige Prostituierte. Hosea heiratete sie nicht, sondern wurde nur einer ihrer Kunden, weshalb dann auch die Kinder, die dieser Liaison entstammten, mit Fug und Recht als ילדי זנררים („Hurenkinder“) bezeichnet werden konnten. Kap. 3 betrifft das Verhältnis Hoseas zu einer anderen Frau, die er zunächst erwirbt und dann nach längerer Zeit wohl auch heiratet<sup>11</sup>. Eine besonders radikale Lösung bietet schließlich G. A. Yee, die davon ausgeht, daß es sich bei Kap. 3 insgesamt um eine späte, deuteronomistische Fiktion handelt, die dementsprechend nichts mehr mit dem historischen Geschick Hoseas zu tun hat, sondern dieses nur noch reflektiert und interpretiert<sup>12</sup>.

Angesichts der ebenso disparaten wie diffusen Forschungslage kann es nicht mein Ziel sein, die gegenwärtige Konfusion durch eigene Mutmaßungen zu bereichern. Auch ist hier nicht der Ort, die Stärken und Schwächen der einzelnen skizzierten Positionen *en détail* zu untersuchen. Meine Absicht besteht vielmehr darin, einen seit langem bekannten, inzwischen aber etwas in Vergessenheit geratenen Lösungsansatz neu ins Gespräch zu bringen, und zwar mit dem Ziel, seine Plausibilität deutlicher herauszustellen als dies bisher geschehen ist.

Daß das von mir anvisierte Textverständnis inzwischen kaum noch Beachtung findet, mag damit zusammenhängen, daß es vor allem durch Th. H. Robinson popularisiert wurde, der in seinem knapp bemessenen Kommentar nicht den nötigen Raum hatte, seine Darlegungen hinreichend zu begründen oder zu erläutern<sup>13</sup>. Robinson stellten sich die Überlieferungen in Hos. 1 und Hos. 3 als zwei Parallelerzählungen dar, die letztlich denselben Sachverhalt zum Gegenstand haben, nur daß die Schilderungen in Kap. 1 und Kap. 3 aus zwei unterschiedlichen Perspektiven erfolgen<sup>14</sup>. Diese Auffassung wurde zuvor in einer ausführlicheren Abhandlung von

<sup>6</sup> W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 48.

<sup>7</sup> Vgl. W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 90-93.

<sup>8</sup> Vgl. J. Jeremias, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983, S. 53f.

<sup>9</sup> Vgl. J. Jeremias, Hosea (s. Anm. 8), S. 25-27.

<sup>10</sup> Vgl. A. A. Macintosh, A Critical and Exegetical Commentary on Hosea, ICC, Edinburgh 1997, bes. S. 113-120.

<sup>11</sup> Vgl. G. I. Davies, Hosea, NCBC, London/Grand Rapids 1992, S. 48.108.

<sup>12</sup> Vgl. G. A. Yee, Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation, SBL-DS 102, Atlanta 1987, S. 57-64.91f.129f. Yees detaillierte Untersuchung kann hier nur sehr grob skizziert werden (vgl. dazu vor allem a.a.O., S. 127-130). Sie nimmt in Hos. 1-3 - wie übrigens auch im Hoseabuch insgesamt - vier verschiedene entstehungsgeschichtliche Phasen wahr, die sie mit den Kürzeln H (= Hosea), C (= Sammler), R1 (= Redaktor 1) und R2 (= Redaktor 2) bezeichnet. Die beiden zuletzt genannten Entstehungsphasen sind dabei eindeutig deuteronomistisch geprägt. Hos. 3,1-5 wird dem zweiten deuteronomistischen Redaktor (R2) zugeschrieben, den Yee auch mit der Endredaktion in Verbindung bringt.

<sup>13</sup> Ausführlicher erörterte Robinson das Problem der Ehe Hoseas in seinem Aufsatz: Die Ehe des Hosea, in: ThStKr 106 (1935) S. 301-313.

<sup>14</sup> Vgl. Th. H. Robinson und F. Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten, HAT I/14, 3. Aufl., Tübingen 1964, S. 17.

J. Lindblom vertreten<sup>15</sup>, der sich seinerseits auf C. Steuernagel berufen konnte<sup>16</sup>. Gegenwärtig ist ihr im deutschen Sprachraum mit K. Koch wenigstens ein namhafter Vertreter verblieben<sup>17</sup>.

Bei allen Nuancierungen und Differenzierungen, die die unterschiedlichen Repräsentanten der Parallelbericht-Hypothese voneinander scheiden, besteht doch deutliche Einigkeit darüber, daß man das Wort עור („wiederum“) zu Beginn der Befehlsphrase „Gehe wiederum hin! Liebe eine Frau!“ in Hos. 3,1 entweder als sekundäre Zutat zu betrachten hat<sup>18</sup> oder aber zum Vorhergehenden ziehen sollte.

Erst durch dieses kleine Wort wird nämlich - sofern man seine syntaktische Zugehörigkeit zur nachfolgenden Aufforderung nicht bestreitet - beim Betrachter bzw. bei der Betrachterin der Eindruck erweckt, daß Kap. 3 Vorgänge schildert, die gegenüber den Ereignissen in Hos. 1,2b-3a selbständig sind und überdies zeitlich später eingeordnet werden müssen. Ansonsten lassen sich auffällige Übereinstimmungen zwischen ‚Selbstbericht‘ und ‚Fremdbericht‘ ausmachen. Zwar ist in Kap. 1 nirgends vom Ehebruch der Frau die Rede, doch der Abstraktplural זנונים („Hurerei“) aus Hos. 1,2b und die Wendung „die sich vom Nächstbesten lieben läßt“ in Hos. 3,1 sind inhaltlich kaum weit voneinander entfernt. Auch der Auftrag, sich mit der anstößigen Frau zu verbinden, ist beiden Berichten gemein. Außerdem liegen die Erläuterungen der Zeichenhandlung inhaltlich dicht beieinander. Hos. 1,2b begründet den Auftrag an den Propheten mit den Worten: „denn das Land hurt und hurt hinter JHWH weg“. In Hos. 3,1 soll der Prophet die sittlich entgleiste Frau so lieben „wie JHWH die Israeliten liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden“<sup>19</sup> und Rosinenkuchen lieben“. Das Verb אהב („lieben“), das in Hos. 3,1 eine Stichwortfunktion übernimmt, fehlt in Kap. 1; dafür konvergieren beide Fassungen des göttlichen Auftrags insofern, als die Schuld des Volkes eindeutig im Bereich der Religion und des Kultes angesiedelt wird.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen den Schilderungen bestehen darin, daß wir in Kap. 3 Genaueres über den Erwerb der Frau erfahren (V2)<sup>20</sup>, wovon sich Kap. 1 ausschweigt. Kap. 1

<sup>15</sup> Vgl. J. Lindblom, Hosea. Literarisch untersucht, AAAbo.H.V, Åbo 1927, S. 1-51; vgl. außerdem ders., Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962, S. 165-169.

<sup>16</sup> Vgl. C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen 1912, S. 605.

<sup>17</sup> Vgl. K. Koch, Die Profeten I. Assyrische Zeit, 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S. 160-162.

<sup>18</sup> Vgl. die Äußerungen von Steuernagel: „das עור in 3 ו ist ein redaktioneller Zusatz“ (C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung [s. Anm. 16], S. 605) und Robinson: „dl ‚noch einmal‘ als redaktionellen Zusatz“ (Th. H. Robinson und F. Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten [s. Anm. 14], S. 14). Auch Lindblom ordnet das עור ohne jeden Zweifel einer Bearbeitungsschicht zu (vgl. J. Lindblom, Hosea [s. Anm. 15], S. 17). Koch bezieht es in seiner Übertragung auf die vorangehende Redeinleitung יהוה אלי יראמך und übersetzt also: „Jahwä sprach zu mir nochmals“ (K. Koch, Die Profeten [s. Anm. 17], S. 159). Er folgt darin Kommentatoren wie Rudolph und Mays (vgl. W. Rudolph, Hosea [s. Anm. 1], S. 86; J. L. Mays, Hosea. A Commentary, OTL, London 1969, S. 54). Diese syntaktische Zuordnung erscheint mir allerdings angesichts von Sach. 1,17 und 11,15 äußerst zweifelhaft. Auch G hat עור offensichtlich mit dem Inhalt der Gottesrede in Verbindung gebracht: Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με Ἐτι πορεύητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα.

<sup>19</sup> Die Formulierung פנים אל-אלהים אחרים kann unter Umständen als „Zusatz eines von dem deuteronomischen Stil abhängigen Bearbeiters“ (J. Lindblom, Hosea [s. Anm. 15], S. 17) aufgefaßt werden. Denkbar ist allerdings auch, daß der Prophet mit dieser Formulierung, die sich an das erste Dekaloggebot anlehnen dürfte, seinerseits den Deuteronomismus beeinflusst hat (vgl. H. W. Wolff, Hosea [s. Anm. 4], S. 76). Auf jeden Fall stellt der Hinweis auf die „Rosinenkuchen“ (אשיש ענבים) sicher, daß an kultische Verfehlungen gedacht ist.

<sup>20</sup> Ob es sich bei der Summe („fünfzehn Silberstücke sowie ein Homer Gerste und ein Letech Gerste“) um den Brautpreis handelte, den Hosea den Eltern der Frau entrichten mußte, zu denen sie möglicherweise nach ihrem Ehebruch zurückgekehrt war, oder aber um den Auslösebetrag für eine Sklavin - die Frau könnte sich als Hie-

erzählt auch nichts von der Disziplinarmaßnahme gegen die Frau, die in Kap. 3 bedeutsam ist (V3-5). Vor allem aber stellt die Heirat in Kap. 1 eigentlich nur einen Nebenaspekt dar, während die Geburt und symbolhaltige Benennung der Kinder Hoseas dort offensichtlich im Vordergrund stehen.

Man kann deshalb Kap. 1 nicht einfach mit „einer mündlichen Seitenüberlieferung“<sup>21</sup> zum ‚Selbstbericht‘ des Propheten in Kap. 3 gleichsetzen. Ebenso ist es unzureichend, Kap. 1 insgesamt als Parallele oder Fortsetzung von Kap. 3 zu verstehen. Die entscheidenden Gemeinsamkeiten betreffen eben nur bestimmte Aspekte aus den Anfangsbereichen beider Kapitel. Darauf wenden sich die Darstellungen ihrem jeweils eigenen Proprium zu, Kap. 3 der anfänglichen Beziehung Hoseas zu seiner Frau unter Einschluß ihrer symbolhaften Läuterung, Kap. 1 dem weiteren Verlauf der Familiengeschichte Hoseas.

Daß Kap. 1 insgesamt sehr viel größere Zeiträume umfaßt als Kap. 3, ist deutlich. Die sukzessive Geburt dreier Kinder durch ein und dieselbe Frau bedarf mit biologischer Zwangsläufigkeit einiger Jahre. Der Hinweis darauf, daß Gomer ihr zweites Kind, לֹא רָאָהּ („Sie findet kein Erbarmen“), zunächst entwöhnte, bevor sie zum dritten Mal schwanger wurde, erlaubt darüber hinaus die Vermutung, daß zwischen der Geburt des zweiten und der des dritten Kindes eine Spanne von annähernd vier Jahren lag. Die Stilldauer betrug zur damaligen Zeit etwa drei Jahre<sup>22</sup>, wozu dann noch die neunmonatige Schwangerschaft gerechnet werden muß. Auch das erste und zweite Kind sind nicht zwangsläufig unmittelbar aufeinander gefolgt. Es ist also keinesfalls zu hoch gegriffen, wenn man für die Geburt der drei Kinder mindestens fünf bis sechs Jahre veranschlagt.

Nun ist es freilich als problematisch empfunden worden, daß die Frau, die am Anfang von Kap. 1 nur kurz erwähnt wird, im weiteren Verlauf des Kapitels überhaupt keine Rolle mehr spielt. Speziell der Hinweis auf die mangelnde sittliche Integrität der Frau und die damit zusammenhängenden Textpartien wurden deshalb - das haben wir bereits gesehen - gelegentlich als sekundär betrachtet<sup>23</sup>. Wenn man allerdings bedenkt, daß der Verfasser von Kap. 1 offensichtlich auf einen längeren Zeitraum zurückblickt, seinen Text also aus der *Retrospektive* schreibt, kann es nicht wirklich verwundern, daß er unterschiedliche Ereignisse aus verschiedenen Phasen des Lebens Hoseas zusammengefügt hat. Die scheinbare Mehrschichtigkeit entspricht dann vielmehr gerade der kompilatorischen Absicht des Verfassers. Zur Biographie Hoseas gehört die Heirat mit einer übel beleumundeten Frau eben genauso wie die Geburt seiner Kinder mit den ungewöhnlichen Namen.

Drei Fragen gilt es jetzt noch zu klären: Wer ist der gut informierte Verfasser von Kap. 1, der sein biographisches Material mit dem Hang zu einer übergreifenden und zusammenfassenden

---

rodulph verdingen haben oder in private Dienste getreten sein (vgl. H. W. Wolff, Hosea [s. Anm. 4], S. 77) -, ist für den Gedankengang letztlich unerheblich. Immerhin wurde eine interessante Brautpreistheorie vor nicht allzu langer Zeit von M. J. Geller vertreten und durch den Hinweis auf Texte aus Elephantine untermauert. Problematisch ist jedoch seine Rekonstruktion der Vorgänge im Leben Hoseas, wonach Hosea sich nach den Ereignissen aus Kap. 1 in aller Form von Gomer scheiden läßt, um dann in Kap. 3 dieselbe Frau ein zweites Mal zu heiraten (vgl. M. J. Geller, *The Elephantine Papyri and Hosea 2,3. Evidence for the form of the Early Jewish Divorce Writ*, in: JSJ 8 [1977] S. 144-147).

<sup>21</sup> K. Koch, *Die Profeten* (s. Anm. 17), S. 160.

<sup>22</sup> Vgl. 2. Makk. 7,27; weitere Belege bei H. W. Wolff, Hosea (s. Anm. 4), S. 23 und W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 54; vgl. außerdem K. Seybold, Art. לָבַד, in: ThWAT II (1977) Sp. 27f.

<sup>23</sup> Jeremias denkt dabei an einen „(exilischen) Tradenten, der die ursprünglich unabhängigen Kapitel 1-3 zusammenfügte“ (J. Jeremias, Hosea [s. Anm. 8], S. 27). Auch Rudolph hat den ›Verfasser‹ von Kap. 1-3 im Blick, bringt diesen aber nirgends ausdrücklich mit dem Exil in Verbindung (vgl. W. Rudolph, Hosea [s. Anm. 1], S. 25f.48f.).

Darstellung verbindet? Wie hat man sich das literarische Zusammenwachsen von Kap. 1-3 vorzustellen? Welches Bild der geschichtlichen Abläufe läßt sich heute noch rekonstruieren?

Zunächst ist festzustellen, daß der Verfasser von Kap. 1 offensichtlich detaillierte Kenntnisse über die von ihm berichteten Ereignisse aus dem Leben Hoseas besitzt. Er kennt nicht nur den Namen Gomers, sondern auch den Ihres Vaters; er hat eine ungefähre Vorstellung von dem zeitlichen Abstand zwischen den Geburten der einzelnen Kinder<sup>24</sup>; und er kennt deren jeweilige Namen. Auch wenn Kap. 1 ohne Frage einen kerygmatischen Zweck verfolgt, läßt die Exaktheit der Darstellung darauf schließen, daß dem Verfasser ein gewisses biographisches Interesse nicht gänzlich fremd ist. Der Verfasser weiß nicht nur um Hoseas Ehe- und Familiengeschick, sondern hat auch ein Gespür für dessen theologischen Sinn. Er schreibt im Rückblick auf Ereignisse, die eine Zeitspanne von einigen Jahren umfassen, und will den Leserinnen und Lesern einen Überblick über das Leben Hoseas und einen Einblick in dessen tiefere Bedeutung vermitteln. Derartig intime Kenntnisse kommen letztlich nur bei einem Verfasser in Frage, der der persönlichen Lebenssphäre Hoseas nahestand. Man kann mit Wolff davon ausgehen, daß es sich hierbei mit großer Wahrscheinlichkeit um einen Schüler und Vertrauten Hoseas handeln muß<sup>25</sup>. In welcher Weise die Hand dieses Schülers auch an der kompositorischen Zusammenstellung des größeren Komplexes Hos. 1-3 beteiligt war, soll nun im Zusammenhang mit der kompositorisch-redaktionellen Fragestellung bedacht werden.

Als Urbestand von Kap. 1-3 kann der Selbstbericht des Propheten in Kap. 3 gelten. Der Text ist nur in geringem Maße interpoliert worden<sup>26</sup>. Auch V5 wird man dem Propheten nicht insgesamt absprechen müssen<sup>27</sup>. Der Vers macht vielmehr in seinem Grundbestand deutlich, daß das Ziel der in V3f. geschilderten Disziplinarmaßnahme sowohl auf der Bild- als auch auf der Sachebene nur in der schließlichen Vereinigung zwischen Hosea und seiner Frau bzw. zwischen JHWH und seinem Volk bestehen kann.

Sachlich entspricht der Gehalt von Kap. 3 ziemlich genau der in Hos. 2,4-17 gesammelten prophetischen Verkündigung aus der Frühzeit Hoseas. Auch dort wird ja - in zwei parallelen Redegängen<sup>28</sup> - geschildert, wie die Isolation einer untreuen Frau und der Entzug ihrer Lebensgrundlagen schließlich Umkehr und Versöhnung bewirken. Die hier gesammelten Worte werden im wesentlichen gewiß auf Hosea selbst zurückgehen. Man kann aber fragen, ob das gegenwärtige Arrangement des Textes nicht demselben Prophetenschüler zuzuschreiben ist, den wir als den Verfasser von Kap. 1 identifiziert haben. Die Hand dieses Schülers ist auf jeden Fall in Hos. 2,6 zu greifen. Dort wird auf einmal die Anklage von der Frau auch auf ihre Kinder ausgeweitet, die zuvor selbst zur Anklage gegen ihre Mutter aufgerufen waren (V4). Verständlich ist diese seltsame Wendung nur auf dem Hintergrund von Hos. 1,2, wo sich als Folge

<sup>24</sup> Vgl. dazu vor allem die Berechnungen über die zeitliche Differenz zwischen der zweiten und dritten Geburt (s.o.).

<sup>25</sup> Vgl. H. W. Wolff, Hosea (s. Anm. 4), S. 10f.

<sup>26</sup> Zu einer möglichen Ergänzung in V1b s. oben Anm. 19.

<sup>27</sup> So allerdings W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 87f.93; J. Jeremias, Hosea (s. Anm. 8), S. 53.57f. und A. Weider, Ehemetaphorik (s. Anm. 4), S. 61. Dagegen halten zahlreiche Exegeten nur die Formulierungen וְאִתּוֹ בְּיָמָיו דָּוִד מֶלֶךְ („und David, ihren König“) und בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים („am Ende der Tage“) innerhalb von V5 für sekundär (vgl. z.B. J. Lindblom, Hosea [s. Anm. 15], S. 30; J. L. Mays, Hosea [s. Anm. 18], S. 55.60; G. I. Davies, Hosea [s. Anm. 11], S. 98.104f.). Eine merkwürdige Zwischenposition vertritt neuerdings A. A. Macintosh. Der Inhalt von V5 geht auf Hosea zurück. Dennoch wurde der Vers erst von einem Schüler in schriftliche Form gebracht und dem Rest von Kap. 3 beigegeben. Dazu kamen dann später noch jüdische Ergänzungen (vgl. A. A. Macintosh, Hosea [s. Anm. 10], S. 111f.).

<sup>28</sup> Vgl. Hos. 2,4-9 und 2,10-17. Sicherlich überbietet das Finale des zweiten Redegangs (V16f.) noch den Abschluß des ersten (V8f.). Zu den kompositorischen Verhältnissen in Hos. 2,4-17 hoffe ich, mich bei einer künftigen Gelegenheit noch eingehender äußern zu können.

des unmoralischen Vorlebens der Frau ihr schlechter Leumund auch auf ihre Kinder überträgt. Der Verfasser des Einleitungskapitels hat also durch den Zusatz in Hos 2,6 die Anklage gegen die Kinder in die frühe Verkündigung Hoseas eingeführt, in der sie ursprünglich keinen festen Sitz hatte, um eine Verknüpfung zwischen Kap. 1 und Kap. 2 herzustellen.

Der Verfasser von Kap. 1 hat dieses Kapitel von Anfang an als Ouvertüre für einen umfangreicheren Komplex gestaltet, den er selbst zusammengestellt haben dürfte und der wenigstens die ersten drei Kapitel des Hoseabuchs umfaßte. Die Komposition verfolgt dabei einen bestimmten Sinn. Am Anfang steht der vom Kompilator eigenhändig verfaßte biographische Bericht, der einen Überblick über das Leben und Wirken Hoseas in seiner Gesamtheit, oder doch wenigstens über größere Zeiträume dieses Wirkens eröffnet. Ins Zentrum hat der Kompilator die in Hos. 2,4-17 enthaltene Frühzeitverkündigung Hoseas gestellt, auf die Kap. 3 „wie das persönliche Siegel des Propheten“<sup>29</sup> folgt. Die biographischen Elemente bilden jetzt also den Rahmen und die Verkündigung des Propheten den Kern der Komposition.

Mit der Arbeit des Kompilators ist die Entstehungsgeschichte von Hos. 1-3 noch nicht zu Ende. Hos. 1,7 ist ohne jeden Zweifel das Werk eines jüdischen Ergänzers. Auch die Buchüberschrift Hos. 1,1 muß, sollte sie auch historisch verwertbares Material enthalten, insgesamt als sekundär eingestuft werden. In ihrer endgestaltlichen Form ist sie wahrscheinlich erst „für eine Sammlung von Prophetenschriften geschaffen worden“<sup>30</sup>. Den weitaus stärkeren Zuwachs hat jedoch Kap. 2 erfahren. Dort heben sich V1-3 und V18-25 deutlich vom ursprünglichen Bestand ab. Man mag diese Zusätze teilweise der exilisch-nachexilischen Zeit zurechnen und innerhalb von V18-25 auch mit sehr subtilen Differenzierungen arbeiten<sup>31</sup>. Auffällig ist auf jeden Fall, daß sich die beiden sekundären Blöcke inhaltlich stark berühren und daß sie jetzt das ursprüngliche Material rahmenartig umschließen.

Die verschiedenen Zusätze zu Kap. 3 wurden gelegentlich schon kurz angesprochen. Für die gegenwärtige Fragestellung interessiert vor allem die Einfügung der unscheinbaren Partikel ׀ in V1. Hier, bei der durch den Zusatz entstandenen Formulierung „Gehe *wiederum* hin!“, liegt die *Crux interpretum* oder, wenn man den Ausdruck Rudolphs in einem anderen Zusammenhang verwenden darf, das „ $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ “ von Hos. 1-3. Ein späterer Leser von Hos. 1-3, der sich zeitlich nicht mehr genauer lokalisieren läßt - möglicherweise der Redaktor, der die Blöcke Hos. 1-3; 4-11 und 12-14 zusammenfügte? -, setzte das Wort an seine Stelle, weil ihm die Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Kap. 3 und Kap. 1 verlorengegangen war. Viele moderne Ausleger sind ihm darin gefolgt! Weil die Berichte in Kap. 3 und Kap. 1 nur partiell übereinstimmen, vielleicht auch weil sie nicht direkt aneinander anschließen, gewann der Redaktor den Eindruck, daß er es mit zwei gänzlich verschiedenen Episoden aus dem Leben Hoseas zu tun hatte. So wurde aus dem Text, der den authentischen ‚Selbstbericht‘ des Propheten über den Beginn seiner Beziehung zu Gomer bietet, der also dasselbe Ereignis ausführlicher schildert, an das auch am Anfang von Kap. 1 zu denken ist, eine Fortsetzung von Kap. 1.

Wir können nun die Ereignisse nach dem oben gewonnenen Bild rekonstruieren: Hosea erwirbt auf göttliches Geheiß eine Frau namens Gomer, die ihre Ehe gebrochen hat. Sie war nach der Scheidung entweder zu ihren Eltern zurückgekehrt, wo sie ein promiscues Leben führte, oder aber - was wohl doch wahrscheinlicher ist - sie verkaufte sich als Sklavin an Privatleute oder an ein Heiligtum und bot ihre Liebedienste an. Hosea unterzieht diese Frau zunächst einer stren-

<sup>29</sup> H. W. Wolff, Hosea (s. Anm. 4), S. 74. Wolffs Vermutung, daß sich Kap. 3 von Anfang an unmittelbar an Hos. 2,4-17 anschloß, scheint mir gleichwohl etwas zu weit zu gehen.

<sup>30</sup> J. Jeremias, Hosea (s. Anm. 8), S. 23.

<sup>31</sup> Vgl. J. Jeremias, Hosea (s. Anm. 8), S. 34.48f. Bei derartigen Filigranunterscheidungen, wie Jeremias sie vornimmt, läßt sich allerdings das Gefühl nicht ganz unterdrücken, daß der Text durch den Scharfsinn des Exegeten ein wenig überstrapaziert wird.

gen Läuterungsphase. Dann geht er eine vollgültige Ehebeziehung zu ihr ein. Die Kinder, die der Ehe entstammen, spielen die Hauptrolle in Kap. 1.

Die Vorteile der hier vorgestellten Deutung sind schnell benannt: Aufwendige literarkritische Eingriffe in Hos. 1,2 erübrigen sich. Die Identität der Frau aus Kap. 1 und Kap. 3 bleibt gewahrt. Trotzdem entfallen die phantasievollen Erklärungsversuche für das Schicksal Gomers in der Zeit zwischen den in Kap. 1 und Kap. 3 geschilderten Ereignissen. Vor allem läßt sich die Entstehung des Textes in seiner jetzigen Gestalt sinnvoll erklären<sup>32</sup>. Aus inhaltlicher Sicht ist beachtlich, daß die symbolische Bedeutung der Ehe zwischen Hosea und Gomer als Spiegel für das Verhältnis JHWHs zu Israel erhalten bleibt. Der Befehl „Liebe!“ (אהב) in Hos. 3,1 muß nicht als kalte Ironie<sup>33</sup> mißverstanden werden. So, wie Hoseas Disziplinarmaßnahmen gegen Gomer letztlich auf eine Liebesbeziehung zulaufen, verfolgt auch JHWH einen positiven Zweck. Israel soll durch den Entzug der Gaben des Kulturlandes von der gegenwärtigen synkretistischen Pervertierung seines Kultes<sup>34</sup> gesäubert und zur Reinheit seines ursprünglichen Gottesverhältnisses zurückgeführt werden (Hos. 2,4-17; 3,4f.).

In bezug auf die innere Entwicklung Hoseas muß auffallen, daß seine anfängliche Hoffnung auf Läuterung und Umkehr des Volkes mehr und mehr einer pessimistischen Gegenwartsanalyse und Zukunftsperspektive weicht<sup>35</sup>. Die Namen seiner Kinder weisen in zunehmendem Maße auf den Bruch zwischen JHWH und seinem Volk hin. לֹא עַמִּי („Nicht mein Volk“), der Name des dritten Kindes, scheint förmlich das Ende der Beziehung JHWHs zu Israel zu bezeichnen. Doch gerade die völlige Verzweiflung Hoseas an den Möglichkeiten menschlicher Umkehr läßt in ihm später die Hoffnung und schließlich auch die Überzeugung reifen, daß der entscheidende Umsturz in JHWH selbst erfolgen muß. In JHWH überwindet das Erbarmen den Zorn. Er kann Israel nicht mehr verderben. Die erneute Hoffnung des Propheten ist also eindeutig theozentrisch begründet<sup>36</sup>:

Mein Herz hat sich gegen mich gewandt, mein Mitleid ist gänzlich entbrannt.  
Ich kann meine Zornesglut nicht vollstrecken, kann Ephraim nicht wiederum verderben.  
Denn Gott bin ich und kein Mensch<sup>37</sup>, in deiner Mitte ein Heiliger,  
und ich gerate nicht in Jähzorn<sup>38</sup>.

(Hos. 11,8b-9)

<sup>32</sup> Nimmt man dagegen an, daß es in Kap. 3 ebenso wie in Kap. 1 um Gomer geht, die Ereignisse in Kap. 3 aber in eine spätere Zeit fallen als die aus Kap. 1, dann ist es schon ausgesprochen schwierig, plausibel zu machen, warum der Frau in Hos. 3,1 zur Identifizierung nicht wenigstens der Artikel beigegeben wurde.

<sup>33</sup> So W. Rudolph, Hosea (s. Anm. 1), S. 89.

<sup>34</sup> Zur synkretistischen Gestalt des israelitischen Kultes in Hoseas Tagen vgl. z.B. K. Koch, Die Profeten (s. Anm. 17), S. 162-166.

<sup>35</sup> So schon J. Lindblom, Hosea (s. Anm. 15), S. 51, Anm. 1: „Der Hauptweg der Hoseanischen Verkündigung geht somit nach unserer Ansicht vom Licht zur Finsternis, von Hoffnung zu Hoffnungslosigkeit“. Daß Finsternis und Hoffnungslosigkeit dennoch nicht das letzte Wort Hoseas sind, darf hier nicht unerwähnt bleiben.

<sup>36</sup> Vgl. dazu J. Jeremias, Zur Eschatologie des Hoseabuches, in: J. Jeremias und L. Perliitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, S. 229-231,234.

<sup>37</sup> Zur universalanthropologischen Bedeutung von אֱלֹהִים vgl. unter zahllosen Beispielen nur Prov. 14,12/16,25; 30,2 und Ps. 22,7.

<sup>38</sup> עֵרִיר ist hier dem Lexem עֵרִיר II mit der Bedeutung „Erregung“ zuzuordnen (vgl. KBL<sup>3</sup>). Etwaige Textemendationen erübrigen sich damit.

**Form and Function**  
**Some Hermeneutic Remarks on Semantics and Analogies**  
**An answer to Prof. Schweizer**

— Archibald L.H.M. van Wieringen —  
— Katholieke Universiteit Nijmegen —

In his article in *BN* 86 (1997) 63-65, Prof. Harald Schweizer gives his reaction to my article in *BN* 82 (1996) 21-26 in which I presented my concordance of analogies between Third and Second Isaiah. This presentation was based on my dissertation, entitled *Analogies in Isaiah*<sup>1</sup>. As to this, Schweizer poses two questions: the first with regard to the position of semantics and the second with regard to the function of analogies. He wishes to do so in respect to his *Freunde in Amsterdam*<sup>2</sup>, among whom I would like to consider myself. And indeed, friends may differ, but they may argue about as well.

In this article, I would like to make a few hermeneutic remarks on both issues raised by Schweizer. Doing so, I not only intend to clarify the different positions more in detail, but also to help the discussion further.

I would like to start with the question on semantics. Although a lot of publications on semantics exist, the semantic analysis of biblical texts is still in its infancy. In modern linguistics, the period of historical semantics (=etymology) and of word-semantics<sup>3</sup> is behind us (though this is regrettably not the case in every exegetical publication). Conversely, semantics is text-related. Words do not get their meaning as separate words, but in concrete texts. A dictionary, for instance, cannot any longer be considered as a collection of meanings, but has to be considered as a collection of lemmata. Because of these reasons, I did not include any semantic feature-structure into my search-procedures for the computer (how ever much this might be desired by exegetes, considering for example a parallelity between Isa 60:4f and 49:22e within the framework of 'parts of the body on which one can carry somebody else'). This would result in the role of the computer changing from an information-producer —an apparatus that computes starting with 'lower' information (two clauses) and resulting in 'higher' information (an analogy)— to an information-carrier —an apparatus that determines

<sup>1</sup> A. L. H. M. VAN WIERINGEN, *Analogies in Isaiah*. Volume A: *Computerized Analysis of Parallel Texts between Isaiah 56-66 and Isaiah 40-66*. Volume B: *Computerized Concordance of Analogies between Isaiah 56-66 and Isaiah 40-66* (Applicatio 10), VU University Press 1993.

<sup>2</sup> H. SCHWEIZER, *BN* 86 (1997) 63.

<sup>3</sup> For instance a study like B. KEDAR, *Biblische Semantik. Eine Einführung*, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1981.

data of the same information-level, namely the question whether information, defined in advance, appears elsewhere—, resulting in, the power of formalisms no longer being decisive.<sup>4</sup>

The fact, that semantic meanings are not available separated from texts, implies also that semantics cannot be disconnected from other textual aspects. In other words: the famous triad of text-syntax, text-semantics and text-pragmatics consists of distinguishable parts, but not separable textual categories.<sup>5</sup>

An indication as 'second person', for instance for a verbal form, indeed has semantic implications, but it is also an adequate description for the appearance of the verbal form in question. Even more, the indication 'second person' has its consequences for the text-pragmatics as well, as it, for example, in discursive texts indicates the addressee. In my view, Schweizer's thesis, that the category 'number' is *nur im Rahmen semantischen Verstehens bestimmbar*<sup>6</sup>, need not only syntactic, but pragmatic addition as well.<sup>7</sup>

Such terminology does not at all necessarily imply an equalisation between forms and functions. Thus a verbal form is not identical to something like a 'predicate'; a preposition-phrase is not identical to something like a 'circumstantial indication' — terms I have never used in my research. Likewise, the observation that a clause begins with a conjunction, is not identical to the interpretation of such a conjunction (that, because, when, and, although ...). The function of the conjunction which occurs most, ׀, is not determined by syntactic observations, but by a semantic interpretation. My analogies give the possibility to compare texts, *in casu* clauses, mutually, separate from such interpretations. An example from my concordance<sup>8</sup>: in the analogy, made by the clauses Isa 58:2d and 56:1c, which both consist of three phrases, viz. a conjunction-phrase, a nominal phrase and a verbal phrase, the concrete conjunction-lemma ׀ and the conjunction-lemma ׀ are paralleled, separate from their different functions both at the higher text-syntactical level of the sentence and at the level of the semantic meaning.

Form and function do not have a one-to-one relationship. This main idea is determinative both for the *Werkgroep Informatica* and for myself. Therefore, it is rather nice to find that Schweizer shares this opinion.<sup>9</sup> Possibly, the hermeneutic difference is

<sup>4</sup> VAN WIERINGEN, *op.cit.*, Vol. I, 224-225. For a matter of fact, there are formal criteria for the analogy between Isa 60:4f and 49:22e; see: Vol. II, 223.

<sup>5</sup> For Gen. 22:1-19, I have expounded these ideas in: *The Reader in Genesis 22:1-19. Textsyntax — Textsemantics — Textpragmatics, Estudios Biblicos* 53 (1995) 289-304. Very recently, I have done so very elaborately for Isa 6-12: *The Implied Reader in Isaiah 6-12* (Biblical Interpretation Series 34), Leiden — Boston — Köln 1998; in particular 2-11.

<sup>6</sup> SCHWEIZER, *op.cit.*, 63.

<sup>7</sup> It is eye-catching that *Computerunterstützte Textinterpretation. Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax — Semantik — Pragmatik*, Band I: *Textbeschreibung und -interpretation* (THLI 7/1), H. SCHWEIZER (ed.), Tübingen — Basel 1995, beside a separate chapter on syntax, deals with semantics and pragmatics in only one chapter.

<sup>8</sup> VAN WIERINGEN, *op.cit.*, Vol. II, 120.

<sup>9</sup> Already also H. SCHWEIZER, *Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB* (THLI 1), Tübingen 1991, 3: "Zwischen Ausdrucks- und Inhaltsebene besteht keine Eins-zu-Eins Relation".

smaller than the concrete research-orientation<sup>10</sup> implies.

The second question, that Schweizer poses, concerns the function of an analogy. In a way, this is a surprising question coming after his standpoint about syntax and semantics. So rigorously as aspects of meaning are avoided within syntax, so strikingly easily is an analogy connected to terms like 'cliché', 'quotation of a later author' and 'standard-expression'. Conversely, I have devised the terminology 'analogy' in order not to imply one-to-one relations in intertextuality — just as I do not accept a one-to-one relation between form and function for the syntax. Exegetes used to make use of interpretative tags like 'quotation', 'allusion', 'proverb' and other indications for intuitively observed relations between texts, in my case between Third and Second Isaiah. Such names, however, do not make clear of what such a relation consists. Because of that, I would not approach these relations from a functional point of view in my research, but from a descriptive one.

This implies that the function of each analogy has to be determined within the concrete text. It can never be maintained that analogies should have outward characteristics, which unambiguously reflect some synchronic or diachronic functions. Each exegetical research has to start with the text itself. Each concordance should subsequently be solely an aid. In my dissertation, I have expounded this on the basis of Isa 60.<sup>11</sup>

It is striking that Schweizer lets a work-phase precede his syntactic, semantic and pragmatic considerations; a phase in which he constitutes his text, *in concreto* using a diachronic exegesis.<sup>12</sup> Thus, the reflections are not made *on the text*, but *on the text constructed by the researcher*. Such a standpoint seems to be at odds with the wish, frequently formulated, that it is about *nur (um) Recherchen am hebräischen Text selber*<sup>13</sup>. Nevertheless, I totally agree with this wish and I would willingly break a lance for it.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> For example, M. SCHINDELE (Externe Syntax: Verbindungen zu weiteren Texten, in: SCHWEIZER, *Text-interpretation*, 42 *et seq.*) gives word order an important role as well — see: VAN WIERINGEN, Vol. I, 127-132 [the first analysis-phase of six] — and W. BADER (Der Befund an identischen Wortformen, in: SCHWEIZER, *op.cit.*, 22 *et seq.*) works with 'clusters' (however, not with 'gaps') as well — see: VAN WIERINGEN, Vol. I, 181-201 —.

<sup>11</sup> VAN WIERINGEN, *op.cit.*, Vol. I, 202-221.

<sup>12</sup> Thus for instance: H. SCHWEIZER, *Biblische Texten verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1986, 37.

<sup>13</sup> SCHWEIZER, *BN* 86 (1997) 64.

<sup>14</sup> I would like to thank Drs. Maurits J. Sinninghe Damsté for his correction of the English of this article.

## Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?

### *Über menschliche Vergebung im Alten Testament*

Cornelis Houtman<sup>1</sup> - Kampen

#### I. Zur Einleitung

„Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“ - nach der Beschreibung des Markusevangeliums kam diese rhetorische Frage bei einigen Schriftgelehrten auf, die Zeugen von Jesu Reaktion waren, als man ihn mit einem Gelähmten konfrontierte. Jesus sagte bei dieser Gelegenheit die Worte: „Kind, deine Sünden werden dir vergeben.“ Die Schriftgelehrten betrachten diese Aussage als Gotteslästerung. Ihre Antwort motivieren sie mit der genannten rhetorischen Frage,<sup>2</sup> auf die ihrer Einschätzung nach eine bejahende Antwort folgen muß, die für den Leser folgende Frage aufwirft: vertreten die Schriftgelehrten die Auffassung, daß die Vergebung exklusiv Gott vorbehalten ist, oder hat ihr Urteil lediglich Bezug auf Situationen wie die des Gelähmten, in denen offenkundig von einer Beziehung zwischen Sünde/Schuld und Strafe die Rede ist? Anders gesagt, kennen sie neben der Vergebung durch Gott auch die Vergebung, die ein Mensch einem Menschen schenkt, oder fehlt letztere in ihrer Ethik?

Wer das Neue Testament daraufhin liest, muß feststellen, daß die Vergebung als christliche Tugend schlechthin gilt, als evangelische Forderung, die durch die göttliche Vergebung motiviert und normiert wird, die in Christus den Christen geschenkt ist (Eph 4,32; Kol 3,13; vgl. auch 2 Kor 2,7.10; 12,13). Die radikale und royale Vergebung, die Gott denjenigen schenkt, die bei ihm in der Kreide stehen, muß ihre Ethik prägen und Norm für ihre Vergebung sein (vgl. Mt 18,21f.35; Lk 17,3f.). Das Neue Testament hält seinen Lesern vor, daß, wenn sie sich nach dieser Norm richten (vgl. auch Mt 5,23f.), sie selbst in aller Aufrichtigkeit Gott um seine Vergebung bitten können und auf seine diesbezügliche Bereitschaft rechnen können (Mt 6,12.14f.; Mk 11,25f.; Lk 11,4).

Die Bereitschaft, dem anderen seine Schuld zu vergeben, als eine der höchsten Tugenden - ist dies eine Überzeugung, die für das Neue Testament kennzeichnend ist? Wer Kommentare zu Markus 2 und Lukas 5 aufschlägt, kann dort, insofern auf die „Dogmatik“<sup>3</sup> der Schriftgelehrten eingegangen wird, der Auffassung begegnen, daß die Schriftgelehrten den Standpunkt des Alten Testaments übernehmen, was beinhaltet, daß Vergebung der Sünden Gott vorbehalten ist.<sup>4</sup> Wer mit diesem Wissen gewappnet in den Handbüchern zum Alten Testament auf Suche nach dem Thema menschliche Vergebung geht, findet diese Auffassung

<sup>1</sup> Übersetzt aus dem Niederländischen von W. Hilbrands.

<sup>2</sup> Siehe Mk 2,1-12; vgl. Mt 9,1-8; Lk 5,17-26. Die rhetorische Frage wird erwähnt in Mk 2,7; Lk 5,21 (vgl. auch Lk 7,49). Sie fehlt in Mt 9.

<sup>3</sup> Der Begriff wird verwandt von D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT), Tübingen 1987, 58.

<sup>4</sup> S. z.B. J. Gnika, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn u.a. 1978, 100; W. L. Lane, The Gospel according to Mark (NICNT); Grand Rapids, MI 1974, 95; C. S. Mann, Mark (AncB). New York u.a. 1986, 224. In diesem Zusammenhang wird verwiesen auf H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, München 1926, 495f.: auch der Messias hat nicht das Recht, Sünde zu vergeben.

nur mit wenigen Worten vertreten. Er kann stattdessen feststellen, daß Vergebung als menschliche Handlung darin keine oder nur eine geringe Rolle spielt. Ausführlich wird Gottes Vergebung Aufmerksamkeit gewidmet; wenn es hoch kommt, der menschlichen Vergebung mal eine Zeile.<sup>5</sup> Muß geschlußfolgert werden, daß Vergebung als menschliche Handlung keinen Bestandteil der alttestamentlichen Ethik ausmacht?<sup>6</sup>

In diesem Aufsatz setze ich mir zum Ziel, (1) annehmbar zu machen, daß die Schriftgelehrten von Markus 2 mit ihrer Auffassung, daß niemand als Gott allein Sünden vergeben kann, die Überzeugung des Alten Testaments wiedergeben, und (2) den Hintergrund der Auffassung aufzuhellen, daß Vergebung der Sünden allein Gott vorbehalten ist.

## II. Josef: ein Vorbild für Vergebungsbereitschaft?

Wer mittels der Literatur eine Antwort auf die Frage sucht, ob Vergebung als Tat eines Menschen im Alten Testament begegnet, wird nach einigem Forschen mit der Person des Josef konfrontiert, dem Mann, der von seinen Brüdern als Sklave verkauft wird (Gen 37,18-28) und es zum Unterkönig in Ägypten brachte (Gen 41,39-45). Er, der in der Geschichte als vorbildlicher Mensch<sup>7</sup> gilt, wird in der unterschiedlichsten exegetischen Literatur auch als Vorbild für Vergebungsbereitschaft dargestellt, als ein Vorbild für andere. Vor allem in erbaulicher Literatur ist dies der Fall. Wir belassen es hier bei nur einem Beispiel. In einem als Handreichung für eine klare und ansprechende Predigt gedachten Nachschlagewerk endet ein Loblied auf Josefs Edelmut so: „We love the spirit which forgives most. We are ready to bear emphatic testimony to the nobleness of kindness, to the omnipotence of love. We treasure the remembrance of mercy as amongst the dearest recollections of life“.<sup>8</sup> Auch von alttestamentlichen Wissenschaftlern wird Josef als Vorbild für Vergebungsbereitschaft dargestellt. So wird er z.B. von A. Schenker als der Mann beschrieben, der sich auf dem Weg der Vergebung mit seinen Brüdern versöhnt, nachdem diese Reue gezeigt und eine radikale Umkehr vollzogen haben (vgl. Gen 42,21f.37; 43,9; 44,16.33f.).<sup>9</sup> So gibt es allen Grund, das Josefbild von Gen 45 und 50, insbesondere das von Gen 50,15-21, wo mit vielen Worten die Bitte um Vergebung an Josef gerichtet wird, einmal näher zu betrachten. Gen 50,15-21 lautet in meiner Übersetzung wie folgt:

<sup>5</sup> S. z.B. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II/III, Göttingen 1964<sup>5</sup>, 308-345 (222), H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, II, Stuttgart u.a. 1992, 182-198 (191).

<sup>6</sup> Vergebung als Tat eines Menschen wird in den Untersuchungen über die Ethik des Alten Testaments nicht zur Sprache gebracht. Siehe J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), Berlin 1964<sup>2</sup>; W. C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, MI 1983; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967.

<sup>7</sup> Zu Josef in der Auslegungsgeschichte s. z.B. C. Houtman, *Een wellustige en valse Vrouw? Over een intrigerende 'affaire' in Schrift en uitleg*, Kampen 1998.

<sup>8</sup> J. Hastings (Hg.), *The Greater Men and Women of the Bible*, I, Edinburgh 1913, 513.

<sup>9</sup> S. *Versöhnung und Sühne*, Freiburg/CH 1981, 38-40. Josefs Motiv zur Vergebung liegt nach Schenker, 152 Anm. 45, übrigens nicht in der Umkehr der Brüder, sondern im Handeln Gottes (vgl. Gen 45,7f.). S. des weiteren z.B. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1962<sup>1</sup>, 186f. Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft erfreut sich die Interpretation Josefs als Vorbild für Vergebungsbereitschaft jedoch keiner besonderen Aufmerksamkeit. Es wird selbst eingewandt, daß sie auf falscher Auslegung beruhe. Siehe W. Bruggemann, *Genesis 15-21: A Theological Exploration*, in: *Congress Volume Salamanca 1983*, Leiden 1985, 40-53 (48, 50, 53).

- 50 15 Als Josefs Brüder realisierten, daß ihr Vater tot war, sagten sie: „Wenn Josef nun nur keine Rache an uns übt, indem er uns all das Böse vergilt, das wir ihm verursacht haben.“<sup>10</sup>
- 16 Und sie ließen Josef sagen: „Dein Vater ließ vor seinem Tod sagen:
- 17 ‚So müßt ihr zu Josef sagen: Ach, vergib doch die Missetat deiner Brüder, ihre Sünde, das Böse, das sie dir verursacht haben‘. Vergib deshalb die Missetat der Knechte des Gottes deines Vaters“. Josef weinte, als sie so zu ihm redeten.
- 18 Danach kamen die Brüder selbst und warfen sich vor ihm nieder und sagten: „Wir hier sind deine Knechte“.
- 19 Aber Josef sprach zu ihnen: „Seid nicht ängstlich. Befinde ich mich etwa in der Position Gottes?
- 20 Ihr hattet zwar Böses gegen mich ersonnen, aber Gott hat es zum Guten gewendet, um zu erreichen, wie es heute der Fall ist, daß ein zahlreiches Volk am Leben bleiben kann.
- 21 Seid deshalb nicht ängstlich. Ich werde euch mit euren Frauen und Kindern unterhalten“. So tröstete er sie und beruhigte sie.

Gen 50,15-21<sup>11</sup> führt den Leser an das Ende der Josefsgeschichte, enthüllt ihm den Sinn der beschriebenen Geschichte (Gen 50,20) und bringt das Thema der Beziehung zwischen Josef und seinen Brüdern, mit dem die Josefsgeschichte einsetzte (Gen 37), zu einem definitiven Abschluß. Der Geschichte wird die letzte Spannung genommen. Josef und seine Brüder können in Frieden einschlafen (Gen 50,22-26; Ex 1,6).

Die letzte Spannung - hintergründig scheint die Geschichte, trotz aller Harmonie, die sie kennzeichnete, nachdem Josef seinen Brüdern seine Identität enthüllt hatte (Gen 45,3f.), doch noch Keime von Disharmonie in sich zu tragen. Deren Träger sind Josefs Brüder. Zwar hatten sie bekundet, verändert zu sein, sich des Bösen bewußt zu sein, das sie Josef angetan hatten, und bereit zu sein, Verantwortung füreinander zu übernehmen (Gen 42,21f.37; 43,9; 44,16.33f.), und zwar hatte Josef sie zu Teilhabern seiner positiven Interpretation ihres verbrecherischen Vorgehens gemacht (Gen 45,5.7), aber von ihrer Seite waren sie mit Josef bis jetzt noch nicht ins Reine gekommen. Der Tod ihres Vaters Jakob machte sie dessen bewußt und erfüllte sie mit Angst. Sie mußten ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, daß Josef sie, solange sein Vater Jakob lebte, aus Respekt vor seinem Vater unbehelligt gelassen und von Rache abgesehen hatte, nun aber, wo es für ihn keine moralische Hemmung mehr gab (vgl. Gen 27,41), ihnen vergelten würde, was sie ihm angetan hatten, den Verkauf als Sklaven, den Menschenraub (Gen 37,12-36). Sie fürchteten um ihr Leben (vgl. Ex 21,16).

<sup>10</sup> Hier und in V. 17 wird auf Gen 37,18-28 angespielt, einschließlich der Konsequenzen von Josefs Verkauf, seiner Sklaverei (Gen 37,36; 39,1-19) und seiner Gefangenschaft (Gen 39,21-40,23).

<sup>11</sup> Zu einer detaillierten Exegese s. B. *Jacob*, Das erste Buch der Tora. Genesis übersetzt und erklärt, Berlin 1934; C. *Westermann*, Genesis (BK.AT I/3), Neukirchen-Vluyn 1982. Hinsichtlich der Beziehung von Gen 45,1-15 und Gen 50,15-21 wird darauf hingewiesen, daß das in Gen 50 Berichtete, weil in Gen 45-49 keine Anknüpfungspunkte für die Angst der Brüder (Gen 50,15b) genannt werden, unerwartet kommt und faktisch nicht mehr als eine Wiederholung von Gen 45,1-8 darstellt. So meint Westermann, 231, daß die in Gen 45 beschriebene Versöhnung die definitive Versöhnung Josefs impliziert. Schenker konzentriert sich in seiner Untersuchung der Josefsgeschichte, in der Annahme, daß Gen 50 eine Wiederholung biete (18), vor allem auf Gen 45 (36-38, 151 Anm. 45). Auf diese Weise tut man dem eigenen Charakter von Gen 50 und seiner fundamentalen Position am Ende der Josefsgeschichte kein Recht (vgl. auch Westermann, 286f.).

Gnade kann einer Vergeltung zuvorkommen. Diese suchen die Brüder zu erhalten. Sie sind so sehr durch Angst vor Vergeltung befangen, daß sie sich zunächst nicht direkt an Josef wenden mögen. Aus Angst vor einer Festnahme lassen sie Josef eine Botschaft übermitteln, um so seine Gefühle und seine Haltung ihnen gegenüber zu peilen (vgl. Gen 32,4ff.21). Mittels ihrer Wortführer präsentieren sie sich als Bittsucher und plädieren mit wohl gewählten Worten ihr Anliegen. Sie bekräftigen ihre Bitte, indem sie nachdrücklich darauf hinweisen, daß es der letzte Wille ihres Vaters Jakob war, daß Josef seinen Brüdern vergeben solle (Gen 50,17a). Sie formulieren taktisch. Jakob wird als „dein Vater“ bezeichnet (nicht als „unser Vater“). So wahren sie als Büsser die angemessene und notwendige Distanz - im Hinblick auf ihre Vergangenheit wird eine Berufung auf *ihre* familiäre Beziehung das Gegenteil bewirken können - und wird an Josefs Gehorsam und Respekt gegenüber seinem Vater (vgl. Ex 20,12) appelliert. Bei dem Verweis auf Jakobs Plädoyer muß bedacht werden, daß die Fürsprache eines Menschen, der große Autorität bei demjenigen genießt, dessen Gunst erworben werden muß, in die Waagschale fällt.<sup>12</sup> Das gilt um so mehr, wenn die Fürsprache Teil eines Testaments ausmacht.<sup>13</sup>

Mit dem Argument von Jakobs letztem Willen bitten die Brüder um Gnade (Gen 50,17b). Dabei berufen sie sich nicht auf die bestehenden familiären Bindungen, sondern präsentieren sich als „Knechte des Gottes deines Vaters“. Auch durch die Art und Weise ihrer Selbstdarstellung verleihen sie ihrem Flehen Gewicht. Indem sie „den Gott deines Vaters“ zur Sprache bringen und sich nachdrücklich als dessen Verehrer bezeichnen, wollen sie den Druck auf Josef noch verstärken. So halten sie Josef vor Augen, daß zwischen ihnen und ihm nicht nur über „deinen Vater“ (Gen 50,17a) eine Verbindung besteht, sondern auch über „den Gott deines Vaters“ (Gen 50,17b). Ebensovienig wie sie sich in ihrer flehentlichen Bitte direkt auf die familiäre Verbindung zwischen ihnen und Josef berufen, berufen sie sich auf die gegenseitige Teilhabe am selben Gottesdienst. Auch in dieser Hinsicht wahren sie als Büsser die Distanz. Subtil machen sie Josef nur darauf aufmerksam, daß sie und sein Vater Verehrer desselben Gottes sind. Dem muß, das beabsichtigen ihre Worte, Josef Rechnung tragen, wenn er erwägen würde, ihre Freveltat zu vergelten. In diesem Fall wird er mit einer Reaktion von Seiten Gottes konfrontiert werden können, nicht weil die Vergeltung nicht zu Recht wäre, sondern weil ihr Gott auch der Gott seines Vaters ist. In dieser seiner letzten Eigenschaft wird er Josef wegen der respektlosen Ablehnung des letzten Willens seines Vaters zur Verantwortung rufen können. Wie es scheint, sind in dem „dein Vater“ folglich beide Elemente des Gebets zu einem eindringlichen Bittgebet um Vergebung vereint.

Über das Motiv des Bittgebets der Brüder wird unterschiedlich geurteilt. Manchmal denkt man, daß sie noch stets ein schlechtes Gewissen haben und Gewissensbisse ihnen einen Streich spielen. Es wird selbst geäußert, daß ihre Angst vor Vergeltung so groß ist, daß sie sich nicht davor scheuten, sich in ihrem Gebet um Gnade einer Lüge zu bedienen. Die Fürsprache ihres Vaters Jakob soll ein Vorwand sein. Wie dem auch sei, in jedem Fall widerspiegelt die Szene den tiefen Glauben an das Recht und die Billigkeit der Wiedervergeltung. In ihrer Furcht vor Rache und Vergeltung geben die Brüder ein für den Menschen des Alten Testaments repräsentatives Gefühl wieder.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Zur Fürsprache s. Anm. 30.

<sup>13</sup> Zum Gewicht der letzten Worte s. *E. von Nordheim*, Die Lehre der Alten, I, II, Leiden 1980, 1985, und z.B. auch *M. Winter*, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter, Göttingen 1994.

<sup>14</sup> Zur Rache im Alten Testament, auch als Tat Gottes, s. *H. G. L. Peels*, The Vengeance of God. The Meaning of the Root *nqm* & and the Function of the *nqm*-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament (OTS 31), Leiden u.a. 1995. Daß das Böse vergolten wird, dem Übeltäter mit gleicher Münze heimgezahlt wird,

Als Josef die Petition hört, kann er seine Emotionen nicht bezwingen. Er weint. Was bewegt ihn? Darüber wird spekuliert.<sup>15</sup> Wahrscheinlich liegt es am nächsten, daß die vorhandene Angst vor Vergeltung bei seinen Brüdern ihn berührt.<sup>16</sup> Durch seine Reaktion bringt er zum Ausdruck, daß ihm Rachsucht fremd ist. So haben seine Brüder ihn verstanden. Sie wagen sich, da sie nun hinsichtlich der Gefühle Josefs Sicherheit haben, in seine Nähe, ohne übrigens die Rolle von Bittsuchenden aufzugeben. Mit Wort und Gebärde bezeugen sie ihre vollkommene Unterwürfigkeit gegenüber Josef und bekunden im voraus, sich Josefs Entscheidung über ihr Schicksal zu unterwerfen (Gen 50,18). Zum dritten Mal (vgl. Gen 42,6; 44,15f.), und dadurch mehr als überzeugend, anerkennen sie die Erfüllung von Josefs Träumen (Gen 37,5-11), die die so bewegte „Josefsgeschichte“ in Bewegung gesetzt hatten.

### III. „Befinde ich mich etwa in der Position Gottes?“

Josefs Reaktion liegt in der Linie dessen, was die Brüder aufgrund seiner Erschütterung erwarten durften. Er nimmt ihnen die Angst vor Vergeltung. Mit der Formel „Seid nicht ängstlich“ (auch in Gen 43,23) versichert er ihnen zweimal, daß kein Grund zur Angst besteht (Gen 50,19.21). „Seid nicht ängstlich“ - die Formel, die im Alten Testament im profanen Sprachgebrauch begegnet, häufiger aber zur Einleitung von Worten Gottes oder seinen Wortführern gebraucht wird, dient der Ermutigung.<sup>17</sup> Erzielt sie auch hier diesen Effekt? Der auf die Formel folgende rhetorische Satz bietet in dieser Hinsicht keine direkte Eindeutigkeit und schafft eher Unsicherheit. Josef antwortet nicht mit der Mitteilung, daß er in seiner Eigenschaft als zweiter Mann in Ägypten (Gen 41,40-45) Gnade gelten lassen will und seinen Brüdern die Freiheit schenkt, sondern reagiert mit einer recht kryptischen rhetorischen Frage: „Befinde ich mich etwa in der Position Gottes?“ Die erwartete Antwort ist verneinend. Josef befindet sich nicht in Gottes Position. Er verfügt nicht über Tod und Leben (vgl. Gen 30,2). Er ist ein Mann, der über Gottes Geist verfügt (Gen 41,38), jemand mit einem besonderen Charisma und außerordentlichen Begabungen (vgl. z.B. Ex 31,3; 35,31; Dan 4,5f.), aber zugleich ein Mensch, der um seinen Platz in Hinblick auf Gott weiß (vgl. Gen 40,8; 41,16.25.32.39) und ihm gegenüber mit Respekt erfüllt ist als dem Herrn der Welt und als Ursprung der sittlichen Ordnungen und ethischen Normen, nach denen ein Mensch sich zu richten hat (Gen 39,9); kein Gott hingegen oder ein Stellvertreter Gottes.

entspricht dem Rechtsgefühl so mancher in Vergangenheit und Gegenwart. Auch im Alten Testament widerspiegelt es sich. Siehe N. A. Schuman, *Gelijk om gelijk. Verslag en balans van een discussie over goddelijke vergelding in het Oude Testament*, Amsterdam 1993. Auf S. 219f., 243f., 480 bespricht Schuman Gen 50,15-21.

<sup>15</sup> Die unterschiedlichsten Vorschläge werden gemacht: Josef fühlt sich verkannt, weil seine Brüder ihm Rachegefühle zuschreiben und sich nur indirekt, über Botschafter, an ihn wenden mögen und eine Lüge gebrauchen, um auf ihn einzuwirken; Josef hat Mitleid mit seinen Brüdern, weil sie in ihrem bösen Gewissen die Rache fürchten; er ist gerührt, weil er in den Worten die Stimme seines Vaters vernimmt und ihm die haßerfüllte Vergangenheit seiner Brüder vor Augen gehalten wird; er reagiert emotional, weil er von Gott wunderbar gelehrt wird (vgl. Gen 50,20).

<sup>16</sup> Emotionalität, Weinen, ist eine charakteristische Reaktion Josefs in Verbindung mit seiner Familie (Gen 42,24; 43,30; 45,2; 46,29; 50,1.17).

<sup>17</sup> Siehe E. Jenni/C. Westermann (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (weiter abgekürzt als THAT), I, II, Zürich 1971, 1976 (I, 771-773); G. J. Botterweck/H. Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (weiterhin abgekürzt als ThWAT), I-VIII, Stuttgart u.a. 1973-1995 (III, 883-885).

Die Absicht der Worte Josefs ist zweierlei. Er deutet hiermit an, daß von seiner Seite keine Vergeltung zu erwarten ist. Vergeltung kommt Gott zu (vgl. Röm 12,19; Hebr 10,30 und s. Dtn 32,35). Auch die Vergebung? Das wird gemeint sein.

Es muß konstatiert werden, daß die Brüder nachdrücklich um Vergebung gebeten haben (Gen 50,17). Und Josef in seiner Reaktion ihnen gegenüber ihre Sünden nicht erläßt. Bedeutet dies, daß Josefs „Seid nicht ängstlich“ de facto fehl am Platz ist, weil die Brüder vom ihm zwar nichts zu befürchten haben, aber unsicher bleibt, inwiefern sie noch die Vergeltung von Gottes Seite zu erwarten haben? In seiner zweiten Aussage nimmt Josef diese Unsicherheit weg und macht ihnen deutlich, daß die Furcht vor göttlicher Vergeltung nicht gerechtfertigt ist im Licht des Zieles, zu dem hin Gott die Geschichte durch ihr Handeln gelenkt hat (Gen 50,20; vgl. Gen 45,5-8). Liegt die Absicht vor, die Brüder aus der Schuld zu entlassen, weil sie Werkzeuge in Gottes Hand waren? (vgl. Gen 45,8 und siehe auch Gen 42,28; 44,16). Bildete das Böse, daß sie Josef antaten, einen Bestandteil von Gottes Plan? Gott ist für das „zum Guten wenden“ verantwortlich.<sup>18</sup> Offensichtlich ist gemeint, daß in Gottes „zum Guten wenden“ die Rechtssache zwischen Josef und seinen Brüdern von Gott zu seiner Sache gemacht wird und Gottes Vergebung in der Absicht impliziert ist, die er sich selbst gesetzt hat, nämlich der Erhalt seines Volkes.<sup>19</sup> Josef verleiht keine Absolution. Er ist zwar als ein Mensch, der über Gottes Geist verfügt, imstande, den Lauf der Geschichte zu durchschauen und daraus Schlußfolgerungen zu ziehen, die die Angst seiner Brüder wegnehmen können. Aus dem Ablauf darf geschlußfolgert werden, daß Gott in seiner Barmherzigkeit und Gnade den Brüdern Vergebung gewährt hat.

Wird die Geschichte im Licht der Perspektive Gottes gesehen, bietet sie eine Schau auf Gottes Haltung gegenüber Josefs Brüdern und bildet die Grundlage für Josefs Versicherung „Seid darum nicht ängstlich“. Auch bestimmt sie das Verhältnis von Josef und seinen Brüdern. Der Verlauf der Ereignisse hat gezeigt, daß er ganz entsprechend seiner Träume (Gen 37,5-11) dazu vorherbestimmt war, in Hoheit zu thronen. In diese Situation kommt keine Veränderung. Die Brüder sind Josefs Knechte (Gen 50,18); er ist der Herr, aber kein Gott (Gen 50,19). Die Betrachtung der Geschichte im Licht der Perspektive Gottes impliziert also auch, daß die Brüder nichts von Josef zu befürchten haben. Doch Josef kann nicht anders, als Gottes Handeln zu respektieren. Würde er seinen Brüdern das Böse vergelten, würde auch noch dem Schaden zugefügt werden, was Gott erreicht hat: den Erhalt eines zahlreichen Volkes. Josef selbst entscheidet sich ihnen gegenüber nicht für eine neutrale Rolle. Er fügt sich in sein Los, das sie für ihn vorgesehen hatten. Sie und ihre Familien dürfen sich selbst seiner guten Fürsorge versichert wissen (Gen 50,21a). Persönlich nimmt er an ihrer Not Anteil und fühlt sich gerufen, sie zu ermutigen, ihnen ihre Angst und Bedrohung zu nehmen, ihnen Hoffnung zu geben und die Aussicht auf ein neues Leben zu bieten (Gen 50,21b).<sup>20</sup>

Aufs ganze gesehen begegnen wir Josef hier nicht in der Rolle des rachesüchtigen Menschen oder Richters, sondern pastoral und insbesondere als Mensch, der anderen ein Vorbild ist. Er will sich nicht Gottes Rolle anmaßen. Vergeltung, aber auch Vergebung zählt er nicht zu seinen Kompetenzen. Er sieht es als seine Aufgabe an, das Gute zu tun, auch jenen gegenüber, die ihm Böses angetan haben (vgl. vor allem 1 Sam 24,18 und s. auch Ex 23,4f.; Lev 19,18;

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Spr 16,9; 19,21; Röm 8,28. Sowohl für das, was die Brüder taten („beabsichtigen“), als auch für das, was Gott tat („wenden“ wird das Verb *hšb* verwandt (s. THAT, I, 644, 646; ThWAT, III, 250, 254f.).

<sup>19</sup> Vgl. Westermann, 232, 287.

<sup>20</sup> Zu *nĥm* pi., „trösten“ (s. THAT, II, 61f.; ThWAT, V, 380f.), parallel zu *dbr* pi. 'al *lēb*, „ermutigen“ (s. ThWAT, IV, 430f.), s. Jes 40,1f.; Rut 2,13.

Spr 24,17; 25,21; Mt 5,43-48; Röm 12,20f.). Auch sie rechnen mit seiner Hilfe und Ermütigung.

#### IV. Ein lebensechtes Bild?

Josef läßt sich nicht in Gottes Rolle drängen. Mit ihrem Bittgebet in „geprägter Gebetssprache“<sup>21</sup> beförderten seine Brüder ihn auf dieses Niveau. In seiner Antwort läßt er kein Mißverständnis darüber aufkommen, daß er das Vorgehen der Brüder für nicht passend hält: „*Befinde ich mich etwa in der Position Gottes?*“ Ist das Verhalten der Brüder nicht in Ordnung? Oder ist das eher bei Josef der Fall? Doch dürfen wir annehmen, daß Gen 50 uns ein lebensechtes Bild von der Art und Weise vermittelt, wie Gnadensuche gegenüber Machthabern eingekleidet wurden.

Wir werfen kurz einen Blick auf eine andere Erzählung im Alten Testament, die ebenfalls Begnadigung zum Thema hat. Es geht um 2 Samuel 14 und hat Bezug auf die Beziehung zwischen König David und seinem Sohn Absalom. Es wird erzählt, daß David unter Absaloms Verbannung leidet, nachdem dieser seinen Bruder Amnon ermordet hat (2 Sam 13,39). Er vermißt ihn und sehnt sich nach ihm.<sup>22</sup> In diesem Fall geht die Initiative zur Wiederherstellung der gestörten Beziehung nicht vom Täter aus, sondern von Davids Vertrauensperson Joab. Er bringt sich nicht selbst als Vermittler ins Spiel, sondern nimmt die Dienste einer weisen Frau in Anspruch. Sie hält David mittels eines fiktiven juristischen Kasus seine eigene Situation vor Augen und weist ihn auf die Konsequenzen seines Urteils in ihrem Kasus hin (2 Sam 14,13f.). So hilft sie David aus dem Konflikt, in dem er sich befand: seine Sehnsucht nach Absalom konnte er nicht zugeben; denn mit seiner Rückkehr würde auf ihm die Pflicht ruhen, Absalom entsprechend der Regel der Talio zu Tode zu bringen (vgl. Ex 21,12); genauso wie Josef legitimiert die Frau das Absehen von Vergeltung mit einer Berufung auf Gott, der, wie sie sagt, „das Leben nicht wegnehmen will, sondern Pläne entwirft, daß ein (von Menschen) Verstoßener nicht von ihm verstoßen bleibt“ (2 Sam 14,14b). Sie präsentiert kurzum ihre Vermittlung als eine Intervention Gottes, die zum Ziel hat, die Verbannung Absaloms zu beenden. Es ist Gottes Wille, daß er lebt und daß das Gesetz der Vergeltung durchbrochen wird.

Das Resultat des Auftretens der weisen Frau ist die Rückkehr Absaloms nach Jerusalem. Die Normalisierung des Verhältnisses zwischen dem König und seinem Sohn bleibt jedoch anfänglich aus (2 Sam 14,24). Offensichtlich muß man annehmen, daß David der öffentlichen Meinung Rechnung tragen mußte und dem Vorwurf von Klassenjustiz zuvorkommen wollte. Die Wiederherstellung der Beziehungen zwischen Vater und Sohn fand erst einige Jahre später unter Joabs Vermittlung statt, der dazu von Absalom unter Druck gesetzt wurde (2 Sam 14,28-32). Mit dem Satz „und der König küßte Absalom“ endet die Erzählung (2 Sam 14,33b). Wird mit dieser Geste auch der Erlaß der Schuld (vgl. 2 Sam 14,32b) zum Ausdruck gebracht? Ist der Kuß Zeichen der Vergebung, der Versöhnung?<sup>23</sup> Explizit spricht der Text nicht darüber und ebensowenig über die aufgeworfene Schuldfrage (2 Sam 14,32b). Das Bekenntnis der Schuld, das in einer anderen Erzählung über die göttliche Durchbrechung des

<sup>21</sup> Vgl. Westermann, 232.

<sup>22</sup> Die Interpretation von 2 Sam 13,39; 14,1 ist nicht ganz unumstritten. Manchmal wird angenommen, daß David seinem Sohn feindlich gesonnen war.

<sup>23</sup> Dieser Auffassung neigen viele Ausleger zu.

Gesetzes der Talio, der Geschichte von David und Batseba (2 Sam 11-12), begegnet,<sup>24</sup> fehlt. Der Kuß als solcher ist nichts mehr als eine Geste der Geneigtheit, ein Zeichen, daß die Betroffenen in einer Familienbeziehung zueinander stehen (vgl. Gen 33,4; Ex 4,27; 18,7).<sup>25</sup> David gibt hierdurch zu erkennen, daß er Absalom wieder als seinen Sohn angenommen hat. Mehr nicht.

## V. Ein Mensch bittet einen Menschen um Vergebung

Davids Geste führt uns zur Josefsgeschichte zurück. Auch Josef setzt den Kuß als eine Geste ein, als er seinen Brüdern seine wahre Identität kundgetan hat. Er beläßt es nicht dabei, sondern läßt Umhalsungen und Weinen einhergehen (Gen 45,14f.). Mit seinen Gesten macht er deutlich, daß, was ihn betrifft, nichts einer guten Beziehung zwischen ihm und seinen Brüdern im Weg steht. Nichts mehr und nichts minder. Wie es schien, hatten seine Brüder nichtsdestotrotz das Bedürfnis, Josef um Vergebung zu bitten. Mit ihrem Auftreten stehen sie im Alten Testament nicht allein. Von noch drei anderen Personen wird erzählt, daß sie jemand anderen um Vergebung bitten.<sup>26</sup> Es betrifft zwei Männer und eine Frau.

Der eine Mann ist Pharao. Nach der soundsovielten Weigerung, Israel aus Ägypten fortziehen zu lassen, bittet er als Opfer der Heuschreckenplage Mose und Aaron zu ihm zu kommen. In dem Bemühen, die Plage zu einem Ende kommen zu lassen, bekennt er seine Sünde gegenüber Gott und gegenüber Mose und Aaron (Ex 10,6) und fleht: „Ach vergib (an Mose gerichtet) doch meine Sünde noch diesmal und betet (gerichtet an Mose und Aaron) zum Herrn, euren Gott, ob er nur noch dieses furchtbare Unglück von mir wegnehmen will“ (Ex 10,17). Die Erzählung fährt fort mit: „Er (Mose) ging vom Pharao hinaus und betete zum Herrn“ (Ex 10,18).

Der andere Mann ist König Saul. Angeprangert vom Profeten Samuel wegen seiner Nachlässigkeit hinsichtlich der Vollstreckung des Banns über die geschlagenen Amalekiter und konfrontiert mit der Ankündigung, von Gott verworfen zu sein (1 Sam 15,9-11.14-19.22-23), erkennt Saul seine Sünde und bekennt seine Schuld (1 Sam 15,24; vgl. 1 Sam 15,30; 26,21). Im Anschluß daran fleht er Samuel an: „Vergib deshalb meine Sünde ...“ (1 Sam 15,25a). Schließlich läßt Samuel sich bewegen, anwesend zu sein, als Saul Gott seine Referenz erweist (1 Sam 15,25b.31).

Die Frau ist Abigail. Als David und seine Trabanten von ihrem Mann Nabal wie Hunde behandelt wurden (1 Sam 25,10f.) und David Vorbereitungen für eine Racheaktion getroffen hatte (1 Sam 25,13; vgl. 1 Sam 25,17.21f.), ergriff sie die Initiative, um das drohende Unheil abzuwenden. Mit Geschenken ging sie zu David (1 Sam 25,18f.; vgl. Gen 32,21[20]; Spr 16,14) und wandte sich als eine Bittsuchende an ihn. Sie bekannte die Schuld ihres Mannes (1 Sam 25,23-27) und äußerte die folgende Bitte: „Vergib doch die Missetat deiner Knechte“ (1 Sam 25,28a). David reagierte letzten Endes mit den Worten: „Geh in Frieden nach Hause, siehe, deine Bitte habe ich gehört; ich werde sie dir bewilligen“ (1 Sam 25,35b). Die Folge von Abigails Intervention war, daß David davon Abstand nahm, das Recht in die eigene Hand

<sup>24</sup> Siehe 2 Sam 12,13f. Auf das Schuldbekenntnis folgt die Vergebung Gottes, aber keine Erlassung der Strafe. Das Gesetz der Talio wird in dem Sinn durchbrochen, daß nicht David selbst seine Tat mit dem Tod bezahlen muß, sondern die Strafe das von ihm gezeugte Kind trifft (vgl. auch 2 Sam 12,10-12).

<sup>25</sup> Zu „küß“ s. ThWAT, V, 676-680.

<sup>26</sup> In allen Fällen wird der Imperativ *qal* von *ns'* gebraucht: *šā'nā'*, in Gen 50,17a,b; 1 Sam 25,28 mit *pšā'* als Objekt (mit Ausnahme von Gen 50,17a geht *l'* voran), in Ex 10,17; 1 Sam 15,15 mit *ḥatṭā'* als Objekt (vgl. auch Gen 50,17a).

zu nehmen und sich blutig an Nabal zu rächen (1 Sam 25,26.31.33f.39). Gott selbst vergalt Nabal sein ungebührliches Verhalten. Er mußte es mit dem Tod bezahlen (1 Sam 25,36-38). Viermal wird im Alten Testament berichtet, daß ein Mensch einen anderen um Vergebung bittet. Immer ist der Mensch, an den die Bitte gerichtet wird, nicht einfach ein Mensch: es betrifft einen Fürsten (Josef), einen vorherbestimmten König (David) und Stellvertreter Gottes, Männer Gottes (Mose, Samuel). Betrachten wir die vier Fälle, müssen wir feststellen, daß die Bitte immer an eine vorgesetzte Person gerichtet wird, die über „weltliche“ oder „geistliche“ Macht verfügt. Voraussetzung für Vergebung ist, so scheint es, daß die Möglichkeit besteht, Schuld zu erlassen; zudem setzt Vergebung eine ungleiche Situation voraus, die Abhängigkeit des Bittstellers von demjenigen, um dessen Gnade er bittet. So gibt es im Alten Testament zwar Angaben über Menschen, die in einer Situation der Abhängigkeit einen anderen Menschen um Vergebung bitten, aber keine Angaben über Machthaber, die sich gegenüber ihren Untertanen entschuldigen. Wegen seiner Affäre mit Batseba (2 Sam 11-12) bekennt David seine Schuld gegenüber Gott (2 Sam 12,13). Von einer Entschuldigung gegenüber Menschen, gegenüber Batseba oder gegenüber Urias Familie, lesen wir nichts. Machthaber fühlten sich allenfalls gerufen, ihre Untertanen, auch wenn sie Opfer ihrer Taten waren, zu trösten (2 Sam 12,24; vgl. auch Gen 50,21).

## VI. Niemand kann Sünden vergeben außer Gott allein

Aus den vier beschriebenen Erzählungen über die Bitte um Vergebung eines Menschen gegenüber einem anderen Menschen darf geschlußfolgert werden, daß man im alten Israel mit der Praxis vertraut war, sich an vorgesetzte Personen mit Gnadengesuche zu wenden, um so drohendes oder gerade eingetroffenes Unheil abzuwenden. Wenn wir die vier Fälle noch etwas näher betrachten, fällt ins Auge, daß in keinem der Fälle berichtet wird, daß die Bitte um Vergebung mit einer Erklärung beantwortet wird: „Auf deine/eure Bitte hin schenke ich dir/euch Vergebung“ (vgl. Num 14,20). Mose tut Fürbitte für Pharao. Darf man daraus schlußfolgern, daß er Pharaos Bitte um Vergebung honoriert hat? Samuel bricht das Band mit Saul am Ende nicht völlig abrupt ab. Bedeutet das, daß er doch der Bitte Sauls auf gewisse Weise Gehör verliehen hat? David sieht von Rache ab. Darf man daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß er Abigails Bitte um Vergebung (stellvertretend für ihren Mann) honoriert hat? Es wird in jedem Fall nicht explizit zum Ausdruck gebracht.<sup>27</sup> Josef stellt die Bitte um Vergebung selbst zur Diskussion. Ein Mensch, der einem anderen vergibt - wir begegnen ihm im Alten Testament nicht. Ein Frage des Zufalls? Oder ist das Alte Testament von der Vorstellung durchdrungen, daß niemand als Gott allein Sünde vergeben kann (Mk 2,7; Lk 5,21; 7,49; vgl. Mt 9,3), so daß nicht derjenige ein vorbildlicher Mensch ist, der bereit ist, einem anderen Vergebung zu schenken, sondern derjenige, der nicht nur die Rache (vgl. 1 Sam 24,13.16), sondern auch die Vergebung der Schuld Gott überläßt und es zu den Aufgaben des Menschen zählt, das Böse nicht mit Bösem, sondern mit Gutem zu vergelten (vgl. 1 Sam 24,18-20 und s. 1 Sam 25,21), um auf diese Weise das Gesetz der Talio zu durchbrechen? Auffallend ist in jedem Fall, daß Vergebung von Sünde und Schuld im Alten Testament einen sehr großen Raum einnehmen,<sup>28</sup> aber daß explizit nur Gott als derjenige genannt wird, der

<sup>27</sup> Auch nicht in der Erzählung über die Begegnung zwischen Jakob und Esau nach Jakobs Rückkehr (Gen 33,3f.10f.15f.).

<sup>28</sup> Es findet sich eine unterschiedliche Terminologie; verbunden mit diversen Begriffen für Sünde (‘āwōn, ḥē’/ḥattā’ā/ḥattā’i) werden die folgenden Verben gebraucht: ns’, „wegtragen“ (s. THAT, I. 544f.; II, 114;

Vergebung schenkt. An ihn wird die Bitte um Vergebung gerichtet, die, wie es den Anschein hat, in der Regel im Heiligtum ausgesprochen wird.<sup>29</sup> Die Bitte um Vergebung kann stellvertretend durch einen Fürsprecher unter Gottes Augenmerk gebracht werden,<sup>30</sup> wobei von Bedeutung ist, daß das Gewicht des Fürsprechers den Ernst der Sünde aufwiegt.<sup>31</sup> In seiner Barmherzigkeit und Gnade schenkt Gott Vergebung,<sup>32</sup> unter der Bedingung von Buße, Einkehr und Bekehrung zu einem Leben in Übereinstimmung mit seinem Willen.<sup>33</sup> Der Weg zur Vergebung der Sünden, zur Wiederherstellung der guten Beziehung mit Gott, kann mittels im Heiligtum mit priesterlicher Vermittlung ausgeführter rituellen Handlungen geebnet werden. Diese führen zu der Feststellung: „So soll der Priester für ihn/sie Sühnung erwirken. Und sie (die betreffende Sünde) wird ihm/ihnen (von Gott) vergeben werden.“<sup>34</sup> Die Vergebung kann einem Menschen durch einen besonderen Menschen, einen Stellvertreter Gottes, im Auftrag Gottes, kundgetan werden (2 Sam 12,13b).<sup>35</sup> Die Vergebung selbst ist Gott vorbehalten.<sup>36</sup> Vergebung als solche umfaßt einerseits weniger als in unserem Sprachgebrauch. Die Vergebung Gottes fällt nicht zusammen mit „nicht die Schuld zurechnen“ und umfaßt auch nicht den Erlass der Strafe.<sup>37</sup> Andererseits umschließt sie viel mehr und ist Vergebung oder keine Vergebung eine Frage von „to be or not to be“. Anschaulich wird das in Ex 32,32f. vor Augen gestellt: „.... Wer sich mir gegenüber eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat, den werde ich aus meiner Liste streichen“. Wer keine Vergebung der Sünden erhält,<sup>38</sup> steht im Buch Gottes nicht mehr unter den Lebenden registriert.<sup>39</sup> Er ist für den Tod aufgeschrieben, hat keine Zukunft; nur Unheil ist sein Teil.<sup>40</sup> Vergebung Gottes erhalten bedeutet, Leben im vollen Sinn des Wortes erhalten. Deshalb versichert uns der Psalmdichter:

ThWAT, II, 862-869; V, 630, 637-640, 1167f.; VI, 804-807); *slh*, gewöhnlich übersetzt mit „vergeben“; immer gebraucht mit Gott als (vorausgesetztes) Subjekt (s. THAT, II, 150-160; ThWAT, V, 859-867); *'br qal* „vorübergehen (an)“; *'br hi.*, „vorübergehen lassen“ (s. THAT, II, 204; ThWAT, V, 1030), *ksh*, „bedecken“ (s. ThWAT, IV, 276); *mph*, „wegwischen“ (s. ThWAT, IV, 805f.); *thr*, „reinigen“ (s. ThWAT, III, 313f.); *lō' zkr*, „nicht mehr gedenken“ (s. ThWAT, II, 579f.); *kpr pi.*, „entsündigen“, „reinigen“, „säubern“, wird gewöhnlich mit „versöhnen“ übersetzt, aber begegnet auch mit der Bedeutung „Vergebung bewirken“ (Ex 32,30) und „vergeben“ (Ps 78,38; 79,9; Jer 18,23) (s. ThWAT, IV, 305, 307).

<sup>29</sup> S. z.B. 2 Sam 24,10; 1 Kön 8,34.36.39.50; 2 Kön 5,18; Ps 25,11.18; Dan 9,19; Hos 14,3.

<sup>30</sup> S. Ex 32,32; 34,9; Num 14,19; Am 7,2; vgl. Lk 23,34; Apg 8,22f.

<sup>31</sup> Zur Fürsprache siehe auch oben Gen 50,16f. Wahrscheinlich ist die Bitte um Vergebung gegenüber Mose (Ex 10,17) und Samuel (1 Sam 15,25) als Bitte gemeint, bei Gott Fürsprache zu tun. Neben Abraham (Gen 18,16-33; 20,7.17) gehören Mose und Samuel im Alten Testament zu den Fürsprechern schlechthin. Siehe C. Houtman, Exodus, III (COT), Kampen 1996, 632.

<sup>32</sup> S. Ex 34,7; Num 14,18; Neh 9,17; Ps 32,5; 85,3; 86,5; 99,8; 103,13; 130,3f.; Jes 33,24; 55,7; Jer 5,1; 31,34; 33,8; 36,3; 50,20; Dan 9,9.

<sup>33</sup> S. 1 Kön 8,34.36.50; Jer 5,1.7; 36,3; Hos 14,3; vgl. z.B. Mk 1,4; Lk 3,3; 24,47; Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38f.; 26,18.

<sup>34</sup> S. Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18 usw. und s. auch Lev 16; Jes 53,3-12; Sach 3,4; Ps 51,4.9; vgl. Hebr 9,22 und auch Mt 26,28 und ferner Mk 1,4; Lk 3,3; Apg 2,38; Eph 1,7.

<sup>35</sup> Vgl. Mk 2,5.9f. Par.; Lk 7,47-49 und s. Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23; 1 Joh 2,12; Jak 5,15.

<sup>36</sup> S. Ex 23,21. Selbst der Bote, der Stellvertreter Gottes, ist nicht imstande, Übertretungen zu vergeben.

<sup>37</sup> S. z.B. Num 14,22-24 neben Num 14,20 und 2 Sam 12,14 neben 2 Sam 12,13b.

<sup>38</sup> Vgl. im Neuen Testament Mk 3,28f. Par.; 4,12.

<sup>39</sup> Zum „Buch des Lebens“ und den diesbezüglichen Vorstellungen s. Ps 69,29; vgl. Jes 4,3; Ez 13,9 und s. Jes 65,6; Mal 3,6; Ps 56,9; 87,6; Dan 7,10; Neh 13,14. Für Literatur und zur Vorstellung im Neuen Testament s. Houtman, Exodus, III, 651f.

<sup>40</sup> S. Deut 29,19[20]; Jos 24,19f.; 2 Kön 24,4; Ijob 7,21; Hos 1,6; Am 7,2; Kglg 3,42; vgl. auch Neh 3,37 [4,5]; Jes 2,9.

„Wie glücklich, dessen Übertretung weggenommen, dessen Sünde bedeckt ist.  
Wie glücklich der Mensch, dem der Herr die Ungerechtigkeit nicht zurechnet ...“  
(Ps 32,1f.; vgl. Röm 4,7f.).

Darum befremdet es nicht, daß Vergebung der Sünde zu den wichtigen Kennzeichen und Voraussetzungen der Heilszeit gehört.<sup>41</sup> Vergebung bedeutet, die vollkommen harmonische Beziehung mit Gott zu beginnen oder wiederherzustellen.

## VII. Zum Schluß

Aus dem zur Verfügung stehenden Material kann geschlußfolgert werden, daß im alten Israel die Gewohnheit bekannt war, Vergebung von einer höhergestellten Person zu erlangen. Die Gewohnheit setzt eine Situation voraus, in der Machthabern zuerkannt wird, über die Befugnis und das Vermögen zu verfügen, über eine Bitte um Vergebung negativ oder positiv zu entscheiden. Daß wir über die Ausübung dieser Befugnis im Alten Testament nichts lesen, findet seinen Ursprung offensichtlich in der Unvereinbarkeit mit dem Gottesbild des Alten Testaments: Vergebung der Sünden ist eine Prerogative Gottes. Als die Schriftgelehrten in ihrer Konfrontation mit Jesus, wie sie in Markus 2 beschrieben wird, die rhetorische Frage „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“ (V 7) aufwerfen, vertreten sie die Tradition des Alten Testaments. In diese Tradition stellt Jesus sich auch, nicht nur dadurch, daß er als Fürsprecher auftritt (Lk 23,34), aber auch dadurch, daß er seine Befugnis, Sünden zu vergeben, von seinem Status als Vertreter Gottes ableitet (Mk 2,10; vgl. 2 Sam 12,13b und s. auch 2 Kön 5,18f.).<sup>42</sup> Ein gewöhnlicher Sterblicher verfügt nicht über diese Befugnis. Denn sie setzt den Zugang zur himmlischen Buchhaltung voraus. Wer seinen Platz kennt, weiß, daß der Zugang Gott vorbehalten ist. Aus diesem Grund ist Josef mit seiner rhetorischen Frage *ein Vorbild, nicht des Menschen, der einem anderen vergibt, sondern eines Menschen, der das Gesetz der Talio durchbrechen will, indem er die Vergeltung - und Vergebung - Gott überläßt* (vgl. auch 2 Sam 24,14) und *es sich zur Aufgabe macht, Böses nicht mit Bösem, sondern mit Gutem zu vergelten*.

Wer so lebt, unterscheidet sich nicht von dem Menschen, der der neutestamentlichen Tugend der Vergebung Gestalt verleiht. *Der Unterschied liegt in der Quelle der Lebenseinstellung*. Die christliche Tugend findet ihren Ursprung im Glauben an die geschenkte Vergebung; Josefs Tugend im Glauben an Gottes vorhersehende Lenkung der Geschichte. Bei der Grundlage von Josefs Tugend stellt sich die Frage nach dem Ernst der menschlichen Schuld und nach dem Gewicht der menschlichen Verantwortlichkeit. Muß im Licht von Gottes Lenkung der Geschichte nicht von einer „schuldlosen Schuld“ bei den Brüdern gesprochen werden und impliziert die Einsicht in Gottes Handeln nicht automatisch ein versöhnendes Auftreten angesichts der faktischen Unzurechnungsfähigkeit der Schuld? Bleibt in Josefs Weltanschauung die moralische Freiheit des Menschen als Möglichkeit aus, sein eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen, und ist damit der Mensch nicht seiner „Echtheit“ beraubt

<sup>41</sup> S. Jes 33,24; Jer 31,33f.; 33,8; vgl. z.B. Kol 1,14; Hebr 10,17f. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis geht nicht ohne Grund den Artikeln über die Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben der Artikel über die Vergebung der Sünden voraus.

<sup>42</sup> Das Neue Testament beinhaltet also neben der neutestamentlichen (s. Zur Einleitung) auch die alttestamentliche Auffassung hinsichtlich der Vergebung.

als ein Wesen, das für seine Taten verantwortlich ist und für seine Schuld einstehen will und muß? So wie auch an anderer Stelle stehen hier die menschliche Verantwortlichkeit und die göttliche Leitung in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander<sup>43</sup> und darf das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden. Ferner, in Gen 50 bleibt außerhalb des Horizonts, inwieweit Gottes Vergebung durch die Überlegung inspiriert wird, daß das angetane Böse „kompensiert“ (bestraft) wird durch die Ängste, die die Brüder durchstehen mußten, bevor der Unterkönig Ägyptens sich als Josef bekanntgab (Gen 42-44). Ist Gottes Vergebung eine Tat reiner Gnade? In jedem Fall werden die Brüder als Menschen dargestellt, die Haß und Neid hinter sich gelassen haben und die gelernt haben, etwas Solidarität und Verantwortlichkeit füreinander zu wahren (Gen 42,21f.37; 43,9; 44,16.33f.). Josefs Reaktion stimmt mit ihrer Umkehr überein. Sowohl seine Reaktion als auch die christliche Vergebung setzen die Veränderung beim anderen voraus. Sie können Gestalt unter Brüdern und Schwestern annehmen, dem Kreis derjenigen, die durch Blutsbande oder „geistliche“ Verwandtschaft verbunden sind. Auch außerhalb und in Hinblick auf die, die in Abrede stellen, falsch gehandelt zu haben? Und schließt Vergebung Strafe aus? So wie schon eher bemerkt wurde, ist das letzte nicht der Fall. Verantwortlichkeit wird als ein Kennzeichen des Menschseins betrachtet, vor den Konsequenzen seiner Taten zu stehen, als Voraussetzung echten Menschseins, Strafe und Vergebung als selbstverständliche Folgen von Sünde und Schuld,<sup>44</sup> das Durchbrechen der Vergeltung als eine ungekannte Tat, mit der ein Mensch sich zum Vorbild über andere erhebt, zu einem leuchtenden Vorbild, dessen Befolgung im alltäglichen Leben nur schwer realisierbar scheint. Man ist schon froh, wenn Menschen sich der Selbstjustiz und ungezügelter Ausübung von Rache enthalten und nach Wegen suchen, auf eine anständige Art und Weise miteinander umzugehen und das Zusammenleben zu ermöglichen. So überrascht es nicht, daß im Alten Testament mittels allerlei Vorschriften und ethischer Direktiven der Verhaltensweise viel Aufmerksamkeit geschenkt wird.<sup>45</sup> Das Alte Testament hält uns jedoch auch Josef als Vorbild vor und verleiht so auf seine Weise dem Gestalt und Bild, was im Neuen Testament unter den Namen Vergebung gebracht wird, aber im Alten Testament so nicht heißen darf.

<sup>43</sup> Vgl. die Frage, die aus Anlaß von Ex 1-15 hinsichtlich des Verhältnisses von Pharaon gegenüber Gott entsteht: widersetzt er sich aus freiem Willen oder ist er ein Spielball Gottes? Die Antwort auf die Frage gilt auch hier: die Souveränität, mit der Gott die Geschichte lenkt, ist sowohl ein Faktum als auch die menschliche Schuld und Verantwortlichkeit. Siehe C. Houtman, Exodus, I (HCOT), Kampen 1993, 21f.

<sup>44</sup> Diskussionen über das Auferlegen von Strafe (präventive Arbeit, Beschirmen von Menschen und Gütern, neue Erziehungsmaßnahmen usw.) finden sich im Alten Testament nicht. Schuld und Strafe gehören einfach zusammen. Die Strafe, eventuell in der Form der Kompensation, ist notwendig, um von Schuld befreit zu werden.

<sup>45</sup> Ich habe die Sammlung von „Gesetzen“ in Exodus bis Deuteronomium vor Augen.

**Redaktionen: unverzichtbar,  
aber in Urkunden- bzw. Quellentheorie nicht angemessen berücksichtigt!**

Burkhard R. Knipping - Aachen

*"Theories tend to become systematized and stereotyped. Old problems, difficulties, and objections are likely to be forgotten or ignored, when the theory becomes popular. Doubtful arguments come to be accepted without question because they fit in with or are required by the system whose correctness is regarded as established."*<sup>2</sup>

### Einleitung

Die Zeiten der Favorisierung des Urkundenmodells bzw. der Quellentheorie sind vorbei,<sup>3</sup> und für das Quellenmodell ist das Stichwort "Aporie" bereits gefallen.<sup>4</sup> Um die darin ausgedrückte Selbstkritik zu bestärken, soll das Grundproblem der Quellentheorie, was in bisherigen, thematisch den Quellen gewidmeten Forschungsüberblicken höchstens am Rande gestreift wurde, betrachtet werden:<sup>5</sup> die Hochschätzung der Quellen<sup>6</sup> und die dadurch bedingte Geringschätzung der Redaktionen sowie die Unbedeutendheit der literarischen Eigenwertigkeit und intentionalen Eigenständigkeit versehen wurden. Damit will der forschungsgeschichtliche Rückblick erstens einen Impuls für die Fortführung der bereits eingetretenen Kehrtwende zugunsten einer Neu-einschätzung von redaktionellen Prozessen geben.<sup>7</sup> Zweitens soll durch die Offenlegung des Grundproblems der Quellentheorie zu einer kritischen Distanz gegenüber dem Quellenmodell angeregt werden und eine Modelldiskussion zu Grundschriften/Fortschreibungen ausgelöst werden. Drittens soll die in der Quellentheorie angelegte Dignitätsdifferenz zwischen Quellentext und Redaktortext, die auch von kanonischen Gesichtspunkten her nicht zu rechtfertigen ist, erkenntlich werden, damit sie zukünftig vermieden wird.

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des DFG-Projektes "Jehowistenhypothese" unter Leitung von Professor Dr. Christoph Dohmen (Osnabrück) angefertigt.

<sup>2</sup> O.T. Allis, Books of Moses, S. III.

<sup>3</sup> Siehe H.H. Schmid, Suche, S. 377 und siehe G. Maier, Kritisches, S. 289.

<sup>4</sup> Siehe H.H. Schmid, Suche, S. 377 und siehe M. Köckert, Suche, S. 39.

<sup>5</sup> Bezug genommen wird besonders auf die Zeit der Konstitution der wichtigsten Quellentheorien, weil hier die Fundamente gelegt wurden, die in der weiteren Forschung übernommen und unreflektiert festgeschrieben wurden (siehe Eingangszitat O.T. Allis). Darum werden besonders die Neuere Urkundenhypothese (Wellhausen-Modell) und die Neueste Urkundenhypothese (Smendsches Vier-Quellen-Modell) und ihre jeweiligen Rezeptionen berücksichtigt. Es wird nicht versucht, die Gesamtposition der im folgenden genannten Exegeten darzustellen.

Zur Hypothesen- bzw. Modell-Terminologie siehe O. Kaiser, Grundriß, S. 52-55, aber auch O. Eißfeldt, Phase, S. 180.281.

<sup>6</sup> Daß die Annahme von Quellen in einer Krise steckt, machen z.B. die von H.H. Schmid gelisteten Problemstellungen in der Quellentheorie deutlich (siehe ders., Suche, S. 374f). Hinzugekommen ist das Eingeständnis der Hypothetik der Quellen Jahwist und Elohist (siehe H. Seebaß, Genesis, S. 34), die Verneinung einer Quelle E (siehe G. Steins, Art. Elohist, S. 608f) und die Problematisierung des J-Anfanges (vgl. N. Baumgart, Genesis, S. 27-59). Elementar ist auch der Rückbau der Priester(grund)schrift, der die P aus Dtn 34 entfernt (siehe L. Perliit, Priesterschrift, S. 86-88) bzw. ihr in Num geringste Bestandteile zugestehet (siehe R. Smend, Entstehung, S. 48) oder Pg-Texte nach Num 10,9 ausschließt (siehe O. Kaiser, Grundriß, S. 59) oder Pg auf Num 1; 2; 4 beschränkt (siehe D. Kellermann, Priesterschrift, S. 147) oder ein Ende in Lev 9,24 konstatiert (siehe E. Zenger, Vorpriesterschriftliche Schichten, S. 95.102) oder in Ex 40 (siehe T. Pola, Umfang, S. 343) bzw. alle nachsinaitischen priesterlichen Textanteile als P-Zusätze ausgibt (siehe E. Aurelius, Fürbitter, S. 187). Die Fragestellung, ob P eine Quelle oder Redaktion ist, fechtet die Hypothese P im Innersten an.

<sup>7</sup> Zwischen der zunehmenden Ablehnung von Quellen und der jüngeren positiven Einschätzung von Redaktionen und Fortschreibungen besteht eine Interdependenz. Darum ist es hinsichtlich eines Neuentwurfs eines Pentateuch-Entstehungsmodells von hoher Relevanz, das Grundproblem der Quellentheorie aufzuzeigen und das Grundproblem für zukünftige Modellhypthesen auszuschließen.

## I. Dauerhaft prägend: Anfängliche Einschätzungen der Redaktoren

Bereits die ersten, im Rahmen der Quellentheorie formulierten Ansätze, die die literarischen Tätigkeiten jener später als Redaktionen bezeichneten Prozesse betrachten, haben nicht nur wenig Augenmerk für den Redaktor<sup>8</sup>, sondern vor allem kein positives. "Bedeutung hat die Person des Zusammenschreibers (der Quellen, BRK), dessen Tätigkeit eine wesentlich mechanische ist, für die Hypothese selbst keineswegs",<sup>9</sup> resümiert A. Merx die Ansichten von J. Astruc und J.G. Eichhorn. Eichhorn war letztlich sogar der Name des Ordners "gleichgültig"<sup>10</sup>. Und auch ca. 50 Jahre nach J. Astruc's "Conjectures ..." wurde weder von J.S. Vater noch von W.L.M. de Wette "die Tätigkeit des von ihnen vorausgesetzten und geforderten Compilers" beschrieben.<sup>11</sup> Notwendiger Bestandteil der Pentateuch-Hypothese wurde - so Merx - der Redaktor mit der These von H. Hupfeld, denn es war undenkbar, "dass ein 'Ergänzer' die Ur-schrift mit zusammenhängenden Berichten 'ergänzt' habe, von denen er sehen musste, dass sie ihr widersprachen"<sup>12</sup>. Derartig mangelhafte Arbeit konnte also nur ein Redaktor leisten. An der obigen Bemerkung läßt sich schon erkennen, daß der Redaktor zur Erklärung von inhaltlichen Widerständigkeiten in der Urschrift, d.h. der ältesten Quelle, notwendig war und daß seine Tätigkeit von Beginn an grundsätzlich als negativ bewertet wurde. Dies läßt sich auch daran erkennen, daß jeder Quelle ein inhaltlicher "Zusammenhang" bzw. "Plan" zugeordnet wurde,<sup>13</sup> den Redaktionen jedoch nicht.

Die erste exaktere "Charakteristik des Compilers", die laut A. Merx auch den Übergang vom Compiler zum Redaktor markiert, dürfte die von Gramberg "Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova" (Leipzig 1828) gewesen sein, die von Merx so zusammengefaßt wird: "(D)er compiler ist nicht mehr ein blosser Zusammenschreiber, sondern er handelt selbständig, ihm gehören die Übergangsformeln ... Glossen, Zusammenschmelzungen von Erzählungen ... endlich auch Änderungen der Gottesnamen".<sup>14</sup> Doch auch diese Beschreibung der Redaktor-Handlungen, die sogar von Selbständigkeit spricht, läßt den ganz engen Rahmen, in denen Redaktoren von Anfang an gesehen wurden und ihre Tätigkeit bewertet wurde, deutlich werden.<sup>15</sup>

## II. Normativ: Forschungsfokussierung auf die Quellen

Hintergrund der oben genannten Redaktoren-Einschätzung war das fast exklusive Interesse an den Quellen, das in der Vorstellung begründet ist, daß die sog. Quellen historische Dokumente - gerade deswegen auch Urkunden genannt -<sup>16</sup> sind.<sup>17</sup> Dies war die entscheidende Denkvoraus-

<sup>8</sup> Mit dem Begriff Redaktor wird hier zusammengefaßt, was anfänglich mit Zusammenschreiber oder Compiler bezeichnet wurde.

<sup>9</sup> A. Merx, Nachwort, S. LXXXI.

<sup>10</sup> Siehe J.G. Eichhorn, Einleitung, S. 94.

<sup>11</sup> Siehe A. Merx, Nachwort, S. LXXXVI.

<sup>12</sup> AaO. XC.

Auch O.T. Allis stellte fest, daß "Hupfeld attached great importance to the rôle of the redactor who combined the sources." (ders., Books of Moses, S. 16)

<sup>13</sup> Siehe A. Merx, Nachwort, S. LXXXI. Ähnlich J. Wellhausen, Composition, S. 210.

<sup>14</sup> AaO. LXXXVI.

<sup>15</sup> J. Kley verglich die Beschreibungen des Redaktors bei Gramberg, Astruc und Eichhorn und stellte fest, daß Gramberg dem Redaktor die "ausgedehnteste Tätigkeit" zuschrieb (siehe ders., Pentateuchfrage, S. 24).

<sup>16</sup> Bei A. Kuenen stehen die Begriffe Urkunde, Dokument und Quelle bereits nebeneinander (siehe ders., Abhandlungen, S. 15).

<sup>17</sup> Siehe B. Seidel, Johann Gottfried Eichhorn, S.74.

setzung, "ohne die die philologische Analyse der Pentateuchtexte nicht zur Quellenscheidung hätte gelangen können. Der exegetischen Textuntersuchung geht eine historische Idee voraus, die ihre Ergebnisse maßgeblich bestimmt."<sup>18</sup> Das historische Interesse ist über das 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert breit dokumentierbar.<sup>19</sup> Die historischen Kenntnisse werden unmittelbar auf die Quellenkritik, d.h. auf die herausgearbeiteten Quellen, zurückgeführt<sup>20</sup> bzw. Quellen-/Literarkritik gilt nur dann als "wertvoll", wenn sie "geschichtliches Verständnis" vertieft.<sup>21</sup> Konsequenterweise werden die Redaktoren, da sie keine Urkunden abfassen, sondern nur kompilieren, a priori als Zeitzeugen nicht in Betracht gezogen<sup>22</sup> und sie konnten daher auch nicht das Interesse der Exegeten erlangen. Entsprechend wurden ihre (wenn auch damals gering veranschlagten) Textbeiträge nicht weiter beachtet oder analysiert.

Diese Position veränderte sich aber, weil G. v. Rad deutlich machte, daß "Zweck und Aussage des Pentateuchs oder Hexateuchs ... nicht ... historisch, sondern religiös-theologisch" sind,<sup>23</sup> und weil die quellenkritische Analyse des Pentateuch mit ihren Problemen der Quellenscheidung, Textzuweisung und Datierung eine historische Auswertung der Quellen begrenzte bzw. strittig machte. Darum wurde die Relevanz der Quellen für die Historie zurückgeschraubt, und es blieb nur "der enge Bezug der Pentateucherzählungen zur jeweiligen geschichtlichen Situation",<sup>24</sup> womit die Basisannahme, die der Entwicklung des Urkunden-/Quellenmodells zugrundelag, aufgelöst wurde.

Diese Umorientierung muß nun dahingehend fortgeführt werden, daß der Bezug zur jeweiligen Zeit nicht nur Quellen/Schichten vorbehalten sein kann, sondern daß jede literarische Produktion, auch

---

Die historisch-kritische Exegese des ausgehenden 18. Jhr. hatte als "Hauptanliegen .... den Urkundencharakter der alten und ursprünglichen selbständigen Texteinheiten im Alten Testament (und vor allem in der Genesis) herauszuarbeiten." (aaO. 73) Die Exegeten der Urkundenhypothese setzten voraus, daß es in Israel Urkunden über die Zeitgeschehnisse gab und daß diese in Archiven aufbewahrt wurden (siehe ders., Bibelkritik, S. 87.85. (Seidel nennt Simon, Eichhorn, Ilgen.)).

<sup>18</sup> AaO. 87.

J. Pedersen weist auf das Ineinander der Ideen zur Religionsgeschichte Israels und der Quellenkritik hin (siehe ders., Auffassung, S. 171).

<sup>19</sup> Siehe dazu J. Wellhausen, Geschichte Israels; dann in ders., Skizzen und Vorarbeiten; A. Kuenen, Abhandlungen, S. 10. Die Quellen gelten als "realistisches Spiegelbild ihrer Gegenwart" (so O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, S. 84 und S. 4.87), als die "einzigsten positiven Dokumente historischer Erkenntnis" (so G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 18). Selbst H. Greßmann, der das in den Quellen verarbeitete (Sagen-)Material eher "soziologisch" und weniger "historisch" fassen konnte (siehe R. Smend, Geschichtsdenken, S. 89), suchte nach der historischen Verwertbarkeit der in den Quellen gesammelten Sagen (siehe H. Greßmann, Mose, S. 362.364-367).

<sup>20</sup> Siehe G. Hölscher, Rezension Joh. Pedersen "Israel", S. 262.

Daß Quellentheorie und Suche nach authentischen schriftlichen Zeugnissen aus der frühen Königszeit sowie die Vorstellung von einer vorerilichen Tempelbibliothek zusammenhängen, zeigt B. Zuber kritisch auf (siehe ders., Marginalien, S. 26f).

<sup>21</sup> Siehe H. Greßmann, Aufgaben, S. 5.

<sup>22</sup> Zugleich schließt die bewußte Zuweisung minimalster Textanteile an die Redaktoren jede Möglichkeit aus, daß in redaktionellen Beiträgen historische Informationen sein könnten.

<sup>23</sup> Siehe R. Smend, Geschichtsdenken, S. 9.

<sup>24</sup> P. Weimar, Redaktionsgeschichte, S. 172.

Durch die These, daß "Zeiten intensiver literarischer Produktion ... auch immer Zeiten des Umbruchs sowie der äußeren und inneren Gefährdung Israels gewesen" sind (ebd. und vgl. E. Zenger, Vorpriesterschriftliche Schichten, S. 116), wird versucht, historische Verortung und Literaturphasen so aneinander zu binden, daß J, JE und P bzw. JG und P gesichert sind wie auch ihre Datierung. Kritik an einer 'Krisen- und Glanzzeiten'-Datierung übt C. Houtman, Pentateuch, S. 435-439. Vorab widersprach J. Pedersen der Verteilung der Quellen auf historische Zeitphasen, weil soziale und kultische Gesetze aufgrund ihrer langen Geltungsdauer und ihres nicht-evolutionären Charakters nicht zeitspezifisch datierbar sind (siehe ders., Auffassung, S. 175-179; vgl. J.C. Rylaarsdam, Status, S. 244f). Dieser Widerspruch läßt erkennen, daß zwischen der Abfassung von Texten und dem Entstehen und Wachsen der in den Texten fixierten Traditionen (Gesetzen, Erzählungen u.ä.) differenziert werden muß. Diese Differenzierung wird oftmals unmöglich sein, so daß der Abfassungszeitpunkt insbesondere inhaltlich nicht ausgewiesen werden kann und damit Datierungen höchstgradig hypothetisch sind.

die der Redaktionen, in Verbindung mit dem jeweiligen geschichtlichen Geschehen stehen kann.<sup>25</sup> Diese sich bereits durchsetzende Neubewertung der Redaktionen zeigt bereits das Ungenügen der Quellentheorie an, und für die Fortführung dieser Neubewertung ist es förderlich, die unter I. dargelegten weichenstellenden Prämissen sowie die unter II. noch zu nennenden konstitutiven Modelaspekte der Quellentheorie ('historisches Dokument', 'Verfasserpersönlichkeit', methodisch bedingte Beschränkung der Redaktionstätigkeit (s.u.)) aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen und entsprechend eine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber der Quellentheorie einzunehmen.

Ein weiterer Grund, das gesamte Interesse fast ausschließlich den Quellen zuzuwenden, ergab sich aus der Zuordnung der Quellen an »Schriftstellerpersönlichkeiten«.<sup>26</sup> Diese Autoren-Persönlichkeit zu erheben und Autoren-Qualifizierungen, die über die Beschreibung der literarischen Qualitäten deutlich hinausgingen,<sup>27</sup> zu erstellen, war vorrangigstes Ziel,<sup>28</sup> zumal sehr klar erkannt war, daß die Erhebung der Schriftstellerpersönlichkeiten "der Quellentheorie ... größere Geschlossenheit ... verleihen" würde.<sup>29</sup> Würde man nämlich statt der "einzelnen schriftstellerischen Persönlichkeiten" von vielen Verfasserhänden ausgehen, würde "das ganze Prinzip der Quellenscheidung ad absurdum" geführt.<sup>30</sup> Angesichts dessen ist verständlich, daß die Redaktionen bewußt nicht in den Blick ge-

<sup>25</sup> "Es ist immer damit zu rechnen, daß auch vermeintlich redaktionelle Stücke den geschichtlichen Tatsachen näherkommen, als wir vielleicht glauben möchten." (S. Herrmann, Abwertung, S. 164) Allerdings dürfen die redaktionellen Stücke nicht dazu mißbraucht werden, an die Stelle der historisch entwerteten Quellen des Pentateuchs oder der Grundschichten in Propheten und Schriften gerückt zu werden, nur um die historische Auswertbarkeit des Alten Testaments zu retten. Zudem raten die komplexen Relationen von Textintention, Textinhalt und Abfassungszeit zu so vorsichtigen Einschätzungen von Texten, daß seltenst vom Text (einer Quelle oder einer Redaktion) auf eine historische Situation geschlossen werden kann. Insofern scheint R. Wonneberger die Sachlage besser zu treffen: "nicht mehr die ältesten Schichten, die 'ipsissima verba' (dürfen) allein Interesse beanspruchen ..., sondern auch die Rezeption", d.h. die Redaktion (ders., Redaktion, S. 313).

<sup>26</sup> Diesen Begriff verwenden O. Eißfeldt, Stand der Pentateuchkritik, S. 121; ders., Hexateuch-Synopse, S. 2; W. Eichrodt, Quellen, S. 152.

<sup>27</sup> Jahvist und Elohist gelten als "Erzähler" (siehe J. Wellhausen, Composition, S. 63; B. Baentsch, Ex - Lev - Num, S. XVI; G. v. Rad, Erstes Buch Mose, S. 266) und J auch als "Psychologe" (siehe G. v. Rad, Hermeneutisches Problem, S. 46). Zum Festhalten an den "schöpferischen Persönlichkeiten" Jahvist und Elohist siehe auch G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 14.32; ders., Anfänge der Geschichtsschreibung, S. 13 (dort weitere Autoren); E. Sellin, Einleitung, S. 32f; H. Hellbardt, Elohist, S. 243. M. Noth schränkte allerdings ein, daß die "Namen" dieser "benedikten Einzelmenschen" unbekannt sind (siehe ders., Überlieferungsgeschichte, S. 44). Gegner dieser These von den Persönlichkeiten Jahvist und Elohist waren H. Gunkel (siehe ders., Genesis, S. LXXXIII) und H. Greßmann (siehe ders., Mose, S. 369), weil beide Exegeten Interesse an den Sagen hatten. H. Greßmann wollte nur den PK einer "Persönlichkeit" zuschreiben (aaO. 372). Die Entgegnung versuchte B. Luther, Persönlichkeit, S. 107f.127.

P gilt als ein "Priester" (siehe T. Nöldeke, Grundschrift, S. 137; H., Gunkel, Genesis, S. XCVII; H. Greßmann, Mose, S. 372), Schriftsteller (siehe W. Eichrodt, Quellen, S. 45), Gelehrter (J. Meinhold, Einführung, S. 316) oder P wird auf "Priestergenerationen" zurückgeführt (siehe G. v. Rad, Erstes Buch Mose, S. 19).

<sup>28</sup> Es lag damals generell im Trend, den biblischen Autor als Person unbedingt erfassen zu wollen: "Ziel aller Exegese" war das "Verständnis des Schriftstellers und seines Werkes", die "eigentümliche, nie wiederholte und nicht wiederholbare Person zu erfassen." (H. Gunkel, Ziele und Methoden, S. 12f) Es geht nicht "in erster Linie (um) das Buch als solches", sondern um den "Mann, der hinter ihm steht und aus ihm uns grüßt" (R. Kittel, Zukunft, S. 94.90). Fortschritt der Religion sei abhängig von "Persönlichkeit(en)" und "erleuchtete(r/n) Geister(n)" (siehe G. Beer, Mose, S. 10).

<sup>29</sup> Siehe W. Eichrodt, Quellen, S. 152.

G. v. Rad ist es durch die Bestimmung des Jahwisten als Theologen gelungen, die Quellenhypothese zu stabilisieren (siehe R. Rendtorff, Future, S. 2 und siehe ders., Problem, S. 15). Aufgrund der Arbeiten von G. v. Rad wurde zumindest beim Jahwisten bis in jüngere Zeit hinein nach der Persönlichkeit des Quellenautors gefragt (so wohl auch R. Rendtorff, "Jahvist", S. 159). L. Rost plädierte ausdrücklich für das Ineins der Existenz von Quellenverfassern ("Menschen"/"Männer der Verkündigung"), dem geschichtlichen Ort der Quellen und der Quellenerhebung (siehe ders., Ort, S. 3).

<sup>30</sup> G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 14.

Ein vehementes Plädoyer für die Zuweisung der Quellen J und P (und E in Analogie zu beiden anderen Quellen) zu jeweils einem Autor führte M. Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 47f.248.

nommen wurden,<sup>31</sup> zumal sie nur als Kompilatoren<sup>32</sup> oder als anonymen Prozeß verstanden wurden,<sup>33</sup> oder weil vorausgesetzt wurde, daß die Redaktoren ihre Arbeit ganz dem theologischen Anliegen der Quellen unterstellt haben.<sup>34</sup>

Angesichts dieses Interesses an Quellen wird die Bedrängnis beinahe spürbar, die die Quellenkritiker empfanden, als sie feststellten, daß Redaktionsprozesse die Quellenerhebung verunmöglichen könn(t)en. Schon A. Merx bewertete die Annahme der redaktionellen Gottesnamen-Änderung als "eine bedenkliche, weil die Grundlagen der Hypothese anfechtende Äußerung".<sup>35</sup> Grundlegender war für Merx die Möglichkeit von Redaktionstätigkeiten, "durch welche Verschiedenheiten der Quellen beseitigt und überhaupt Veränderungen vorgenommen sind", denn dadurch war eine Infragestellung der Quellentheorie generell gegeben, weil diese redaktionellen Eingriffe "die haarscharfe Quellenscheidung, welche zur Durchführung jener Hypothesen nötig ist, zu einer baren Unmöglichkeit machen."<sup>36</sup> Auch eine Vielzahl von Redaktionen wurde als Gefährdung der Quellentheorie und Quellen- bzw. Literarkritik angesehen.<sup>37</sup> Sollte also die Quellentheorie erhalten werden, war eine Minimierung der redaktionellen Textanteile in Umfang und literarischer Qualität (zu Glossen, Angleichungen, Überleitungen u.ä.) notwendig und auch die Beschränkung der redaktionellen Vorgehensweisen (auf die (mechanische<sup>38</sup>) Zusammenstellung der Quellen), was auch geschah.<sup>39</sup> Denn je geringer die redaktionellen Eingriffe in die Quellen sind,<sup>40</sup> umso exakter schien die Bestimmung der Quellen zu gelingen, zumal die redaktionellen "Versuche zu harmonisieren glücklicherweise

<sup>31</sup> Analoge Verhältnisse mußte J. Werlitz für das Jesaja-Buch aufzeigen, wo ein primäres Interesse an der *ip-sissima vox* gegeben ist, und "Glossatoren und Redaktoren demgegenüber deutlich ins Abseits (treten), sie interessieren so gut wie überhaupt nicht, was ihre Erweiterung anbelangt, und nur mäßig, wo sich Stücke als deren Eigenschöpfungen ausmachen lassen." (ders., Studien, S. 30f)

<sup>32</sup> Daß aufgrund der Vorstellung, Redaktoren seien nur Kompilatoren, keine Aufmerksamkeit für die Redaktoren gegeben war, ist verständlich.

<sup>33</sup> Exegeten wie J. Wellhausen, H. Holzinger und B. Baentsch, die RJE ja auch schrifstellerische Leistungen zusagen, personalisierten die Redaktionen absichtlich nicht, weil sie in den verschiedenen Redaktionsphasen (R<sup>JE</sup>; R<sup>JED</sup>; R<sup>JEDP</sup>) mit vielen Redaktionshänden rechneten bzw. mit "einem bloss relativ einheitlichen literarischen Process(es)" (H. Holzinger, Hexateuch, S. 487). Aus diesem ließen sich keine Persönlichkeiten herauskristallisieren.

<sup>34</sup> Siche G. v. Rad, Erstes Buch Mose, S. 19.

<sup>35</sup> A. Merx, Nachwort, S. LXXXVI.

<sup>36</sup> A. Merx, Bemerkungen, Sp. 380 und siehe Sp. 384.

<sup>37</sup> Der in den Analysen von R. Kittel und A. Kuenen aufgezeigten Vielzahl von Redaktionen wirft H. Holzinger die Verunmöglichung der Analyse und des Quellennachweises vor (siehe ders., Hexateuch, S. 73.77). Vgl. auch R. Smend, Hexateuch, S. 208.

Stellungnahmen zum Text Num 13-14 zeigen, daß durchgängig eine Gefährdung der Quellenscheidung durch Redaktoren verspürt wird. Siche dazu Großmann, Mose, S. 291; R. Smend, Hexateuch, S. 198; G. v. Rad, Priesterschrift, S. 107; J. Scharbert, Numeri, S. 54; Levine, Numbers, S. 52.

<sup>38</sup> Dieser Begriff wird z.B. von O. Eißfeldt verwendet, der zwischen "organisch gestaltenden Autoren und ... mechanisch arbeitenden Redaktoren" differenzierte (ders., Einleitung, S. 319), und der so eine grundsätzliche Separierung von Quellenaotoren und Redaktoren/Kompilatoren propagierte.

<sup>39</sup> Dementsprechend wurde den Redaktoren zumeist wenig Verstand, keine Theologie und keine Gestaltungskraft zugebilligt bzw. bedurfte es einer erheblichen Umorientierung, bevor die Redaktionen eine Aufwertung erfuhren. Für letzteres ist z.B. auf E. Zenger, der die Korrektur von der Quellenerhebung zur Redaktionskritik thematisiert (siehe ders., Sinaitheophanie, S. 48 und ders., Israel am Sinai, S. 58-60) und auf H.-Chr. Schmitt, der gegen Annahmen von redaktioneller Mechanik und konservierend-antiquarischem Redaktoren-Interesse zugunsten von theologischen Absichten der Redaktoren spricht (siehe ders., Josephsgeschichte, S. 182.192; ders., Geschichtsverständnis, S. 150), zu verweisen.

<sup>40</sup> Bei der Minimierung redaktioneller Anteile zugunsten einer Aufteilung des Hexateuchtextes auf die Quellen (L, J, E) ging O. Eißfeldt am weitesten (siehe ders., Hexateuch-Synopse, S. 86f und ders., Komposition von Exodus, S. 170). Bzgl. Redaktionsanzahl hatte er eine Begrenzung auf die Anzahl der sieben zu vereinigenden Textkorpora vorgeschlagen (siehe ders., Einleitung, S. 278). Auch H. Donner beschränkte in seinen "Grundregeln" der Redaktionstätigkeit die Redaktionsanteile und erhöhte die Textbestände der Quellen (siehe ders., Redaktor, S. 17).

nicht konsequent durchgeführt worden sind," so daß "die literaturgeschichtliche Analyse trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten zu annähernd sicheren Resultaten gelangen (kann)."<sup>41</sup> Dennoch blieb zu betrauern, daß die Quellen "unter dem Schutt mehrfacher Redaktionen (begraben)" sind.<sup>42</sup> Diese modell- und methodenabhängigen Entscheidungen und Einschätzungen lassen deutlich erkennen, daß aufgrund der Option für die Quellen die Redaktionen bzw. die als redaktionell ausgemachten Textanteile als störende und zu entfernende, als historisch nicht relevante und als nur mechanische, nicht-autorenhafte Elemente wahrgenommen werden mußten.<sup>43</sup> Für zukünftige Forschung ist in einem ersten Schritt dieses Vorurteil über die Redaktionsarbeit abzuliegen und eine konsequente Ernstnahme der redaktionellen bzw. nicht-quellenhaften Textphänomene notwendig. In einem zweiten Schritt ist eine Infragestellung der Quellentheorie über die Beachtung dieser redaktionellen Textphänomene zu leisten.<sup>44</sup>

Dies ist umso notwendiger, als die durch die oben genannten zwei Modellaspekte 'historisches Dokument' und 'Verfasser-Persönlichkeit' bedingte Quellen-Orientierung noch nachwirkt: So wird zum ersten nach wie vor der Beginn der Pentateuch-Entstehung mit einer umfänglichen Quelle verknüpft. Über den Jahwisten, der in der Rezeption der Forschung von G. v. Rad bevorzugt als einzelner Verfasser gesehen wurde (s.u.), wird - hier abgesehen von der Position "late Yahwist" - versucht, eine historische Situation (früheste Königszeit<sup>45</sup>) und ein zeitgeschichtliches Dokument zu verknüpfen. Der 'Dokument'-Status wird untermauert, indem man dem Jahwisten den geschichtlichen Gesamtentwurf (Geschichtsbogen von der Schöpfung bis zur Landnahme<sup>46</sup>) und ein theologisches Konzept (YHWH-Verehrung) zuspricht.<sup>47</sup> So wird auch darauf abgezielt, die Genialität des Pentateuch gleich in seinem Entstehungsbeginn und quellenhaft zu verankern. Entsprechend haben es heutige Vorschläge, die mit einem langsameren Werden, mit redaktionellen Beiträgen und mit einem späteren Fixpunkt literarischer Greif-

<sup>41</sup> H. Greßmann, Mose, S. 374.

<sup>42</sup> G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 7.

<sup>43</sup> Diese Haltung findet sich heute noch: "In der Ausgrenzung der - mehrstufigen - Redaktionen des Pentateuch liegt übrigens ein ... wichtiges Problem der Forschung. Wie die Deutung prophetischer Verkündigung wesentlich durch die Ausscheidung des sog. echten Gutes mitgeprägt ist ... so hängt die Beurteilung der (älteren) Pentateuchquellenschriften, sowohl die Einschätzung ihres Alters als auch das Verständnis ihrer theologischen Intention, von der Zuweisung des Textbestands an diese Quellenschriften ab." (W.H. Schmidt, Einleitung und Theologie, S. 36f) Entsprechend ist bei W.H. Schmidt die Funktion der Redaktion(en) im Entstehungsprozeß des Pentateuch: Einarbeitung der Quellen (siehe ders., Einführung, S. 53).

<sup>44</sup> Zumal eine schlichte Modifizierung der Quellentheorie durch eine Aufwertung der Redaktionen, wie sie P. Weimar für den Jehowisten erarbeitet hat (siehe ders., Redaktionsgeschichte, S. 43, 168 und ders., Genesis, S. 362, 371 Anm. 38 und S. 399, 409), keine Lösung bringt. Dies wird an A.R. Müllers Kritik an P. Weimar deutlich: Das Miteinander von Quellen und kompilierenden Redaktoren ist zu einfach, aber das Miteinander von Quellen und verfasserhaft gestaltenden Redaktoren ist methodisch (literarkritisch) und entstehungsgeschichtlich nicht nachweisbar. Siehe dazu A.R. Müller, Text, S. 58-60 und auch die Selbstkritik von E. Zenger, Suche, S. 355.

<sup>45</sup> G. v. Rad weist die "Scheu, eine sublimen Geistigkeit 'schon' in der ersten Königszeit anzuerkennen", zurück, um dem Jahwisten die "theologische Grundkonzeption" zusprechen zu können (siehe ders., Erstes Buch Mose, S. 5, 28).

<sup>46</sup> Nach umfänglicher Kenntnisnahme unterschiedlicher Forschungspositionen seit J. Wellhausen bestätigte 1962 E. Oswald, daß der Jahwist die "Gesamtkonzeption" geschaffen hat (siehe dies., Bild des Mose, S. 147). Gegenteilige Positionen vertreten R. Rendtorff, Problem, S. 112; H.-Chr. Schmitt, Hintergründe, S. 177; O. Kaiser, Grundriß, S. 63f.

<sup>47</sup> Bereits R. Rendtorff hatte zu diesen Zielsetzungen kritisch Stellung bezogen (siehe ders., Problem, S. 86). Des weiteren hatte M. Köckert die Quellenhaftigkeit des sog. Jahwisten kriteriologisch überprüft und ein negatives Ergebnis erzielt (siehe ders., Suche, S. 39). Gegen die Quelle J votierte Chr. Levin mit dem Plädoyer für den ins 5. Jh. datierten Redaktor Jahwist, der vorgegebene Stoffe aufgreift, ordnet, verbindet "und im Sinne seiner eigenen Botschaft ergänzt." (siehe ders., Jahwist, S. 9, 389, 432ff)

barkeit rechnen, schwer, sich durchzusetzen.<sup>48</sup> Die Quellen-Verhaftetheit gegenwärtiger Forschung wird beim Blick auf die Quelle Priester(grund)schrift<sup>49</sup> besonders deutlich: Trotz des zunehmenden Textrückbaus (s.o.) und der von B. Baentsch eindringlich aufgezeigten Vielfältigkeit priesterlicher Textschichten<sup>50</sup> und der von T. Nöldeke angezeigten Bedingtheit einer "Grundschrift"-Hypothese<sup>51</sup> bleibt die Priester(grund)schrift ein von vielen Exegeten als selbstverständlich zugrundegelegter Bestandteil der literarkritischen Textanalyse.<sup>52</sup> Bei der Quelle P wird zwar nicht die Verfasserpersönlichkeit betont (s.u.), aber P ist fest mit der Exilszeit ('Exilsdokument') verknüpft und entspricht damit historischen Forschungsinteressen.

Zum zweiten ist immer noch eine durch die Annahme, daß J und/oder P den Pentateuchtexten zumeist zugrundeliegen,<sup>53</sup> bedingte Grundschrift-Priorität vorhanden, die sich zumeist mit einer Abhebung des redaktionellen Textanteils und einer Kurzinterpretation dieses Anteils begnügt, jedoch keine Verankerung und Ausweisung der Redaktionsanteile vornimmt, indem nach einer Fortführung der Redaktionsschicht im Kontext gefragt wird. Indiz dafür sind die oftmals verwendeten Pauschalsiglen dtr und RP, die vermeintlich zur Kennzeichnung der Redaktionsprozesse genügen.

Um diese Negativa der Quellentheorie für die Zukunft gänzlich auszuschließen, soll das in der Quellentheorie zugrundegelegte Verständnis von Redaktionsarbeit beschrieben werden.

### III. Arbeitsweisen von Redaktoren - ein zentrales Problem

Das exklusiv an den Quellen ausgerichtete Interesse der Urkundenhypothese bzw. des Quellenmodells verhinderte einen selbstkritischen Blick auf die den Redaktionen zugeordnete Arbeitsweise. Dies auch noch, als die den Redaktoren unterstellte rein kompulatorische Arbeitstechnik und die ihnen nachgesagte mechanische Vorgehensweise wegen der differierenden Bestimmung der Quellenzahl wie auch der Textbestandteile der Quellen um einige literarische Gestaltungselemente der Redaktoren aufgewertet wurde<sup>54</sup> und dadurch eine »babylonische« Vielfalt der Auffassungen zu den Redaktionen, ihren Arbeitsweisen, ihren Eigenarten und ihren Textanteilen zustande kam.

So läßt sich festhalten, daß (bis heute) jeder Exeget/jede Exegetin (a) ein und denselben Redaktor mit ganz unterschiedlichen Mitteln arbeiten läßt und daß er/sie ihn z.B. zugleich als Kompilator und als quasi Verfasser fungieren läßt. Dies betrifft nicht nur den Jehowisten,<sup>55</sup> sondern auch den Re-

<sup>48</sup> Zu verweisen ist auf das Konzept einer KD (bzw. Überlieferungsgeschichtlicher Modelle) oder auf die Annahme eines Jerusalemer Geschichtswerks.

<sup>49</sup> Die Skizzierung Priester(grund)schrift verweist auf die Alternative, daß P entweder als eigenständige Schrift (Priestergrund)schrift durch P<sup>8</sup> ergänzt wurde oder als eine mit JE bzw. JG verbundene Priesterschrift Zusätze erfuhr. Hingegen verzichtet die ab und an zu entdeckende Angabe 'priesterliche Texte' auf eine Quellenzuordnung und orientiert sich primär am Inhalt.

<sup>50</sup> Siehe B. Baentsch, Ex - Lev - Num.

<sup>51</sup> "Freilich ist hier (Grundschrift, BRK) nicht Alles gleich sicher; freilich erkennen wir hier und da Lücken, von denen wir nur einige ihrem ungefähren Inhalt nach ergänzen können; freilich ist uns der Wortlaut nicht immer genau bewahrt, namentlich gegen den Schluß hin" (T. Nöldeke, Grundschrift, S. 108).

<sup>52</sup> Zur selbstverständlichen Zugrundelegung eines Priesterschrift-Anteils vgl. z.B. die Monographien von L. Schmidt, Priesterschrift; J. Scharbert, Numeri; H. Seebaß, Numeri und siehe die methodische Vorgehensweise von W.H. Schmidt, Erwägungen, S. 31-34. Kritische Anmerkungen (aufgezeigt am Einzeltext Num 13-14) machte bereits N. Rabe, Gericht, S. 74-75.

<sup>53</sup> Problematisiert wird diese Annahme für den Gen-Anfang und für Lev; Num.

<sup>54</sup> Siehe oben die Hinweise zu Gramberg und beachte O.T. Allis' Hinweis zu Hupfeld's Redaktor: "He pointed out that sometimes the redactor showed the utmost fidelity in dealing with sources, preserving their exact phraseology with meticulous care, while at other times he exercised the rights and duties of an editor and made such changes in them as he deemed advisable." (O.T. Allis, Books of Moses, S. 16)

<sup>55</sup> Siehe z.B. J. Wellhausen, Composition, S. 96f und R. Smend über die jehowistisch-dtr Redaktion (siehe ders., Entstehung, S. 63f) wie auch P. Weimar (siehe ders., Redaktionsgeschichte, S. 169; ders., Meerwundererzählung, S. 113).

daktor von JE+P bzw. R<sup>P</sup>.<sup>56</sup> Der Wechsel der Arbeitsweise ein und desselben Redaktors konnte explizit an verschiedenen Pentateuchabschnitten festgemacht werden.<sup>57</sup> Ein gemeinhin bekanntes Indiz für die divergierende Arbeitsweise ein und derselben Redaktion ist auch das Austauschen der bei der Quellenkompilation zugrundegelegten Quelle.<sup>58</sup> Des weiteren wurde (b) ein und dieselbe Redaktion von verschiedenen Exegeten unterschiedlich qualifiziert.<sup>59</sup> (c) Zudem wird behauptet, daß die verschiedenen Redaktionsstufen (z.B. R<sup>JE</sup> und R<sup>JEP</sup> bzw. R<sup>P</sup>), obwohl sie mit den gleichen Aufgaben betraut sind, different arbeiten. Sie werden in literarischer Hinsicht unterschiedlich charakterisiert,<sup>60</sup> was G. Hölscher für R<sub>je</sub>, R<sub>d</sub> und R<sub>p</sub> auch genauso formuliert,<sup>61</sup> und was G. Fohrer mit dem Titel 'Zweitklassigkeit' für die letzten Redaktionen untermauert.<sup>62</sup> (d) Das Problem verstärkend kommt hinzu, daß dieselben Redaktionen von unterschiedlichen Exegeten sehr different beschrieben werden. Dafür haben als deutlichstes Indiz die oftmals vollkommen unterschiedlichen Bestimmungen der Redaktionsbestandteile in einem Text zu gelten. (e) Angefügt werden muß noch, daß verschiedentlich die redaktionellen Beiträge explizit nicht einmal als Untersuchungsgegenstand aufgefaßt wurden.<sup>63</sup>

Diese Diskrepanzen und Ungereimtheiten wurden z.T. schon sehr früh registriert. So wurde das unverständliche Nebeneinander von wort- und traditionsgetreuer Redaktorenarbeit<sup>64</sup> und von eigenständigen schriftstellerischen Redaktor-Beiträgen intentionaler Art<sup>65</sup> kritisiert,<sup>66</sup> also die Diskrepanz zwischen einerseits Kompilator-Tätigkeit und andererseits Autorenschaft<sup>67</sup>. Darüber

<sup>56</sup> Siehe R. Smend, Entstehung, S. 39f.45f.63, der zugleich von Kompilation und Gesamtbearbeitung sowie Wortlosigkeit und großem Geschick redet. Weimar skizziert die Arbeitsleistung seines R<sup>P</sup> mit weitgehender oder grundlegender Neugestaltung (siehe ders., Berufung, S. 332.334; ders., Genesis, S. 409) und Wortkargheit (siehe ders., Redaktionsgeschichte, S. 131; ders., Berufung, S. 332). Kohata betrachtet RP in Ex 13-14 als intentionlos, während er in anderen Texten vielleicht als theologischer Interpretator arbeitet (siehe dies., Endredaktion, S. 30).

<sup>57</sup> Die "Redaktoren, deren Geschicklichkeit in einzelnen Abschnitten der Genesis nicht leicht übertroffen werden kann, (hatten) in den Büchern Exodus bis Numeri eine sehr unglückliche Hand" (H. Greßmann, Mose, S. 367f.).

<sup>58</sup> Dazu siehe W. Eichrodt, Quellen, S. 32.38; G., v. Rad, Erstes Buch Mose, S. 32; ders., Priesterschrift, S. 136.

<sup>59</sup> Dazu sei beispielhaft auf J. Meinhold verwiesen, der den zumeist als verfasserschaft tätigen Jehowisten (vgl. von Wellhausen, H. Holzinger, B. Baentsch, R. Smend) in seiner literarischen Tätigkeit auf "Zusammenfügung und Ausgleichung der Quellen" begrenzt (siehe J. Meinhold, Einführung, S. 218f.).

<sup>60</sup> Wellhausen faßt R<sub>JE</sub> als Verfasser auf und R<sub>JE</sub>+Q als Kompilator (vgl. ders., Composition, S. 74). Ähnlich H. Holzinger, Hexateuch, S. 494; B. Baentsch, Ex - Lev - Num, S. LXV und siehe auch R. Smend, Entstehung, S. 63 sowie P. Weimar, Berufung; ders., Meerwundererzählung zu dtm und R<sup>P</sup>.

<sup>61</sup> Ihre "Arbeitsweise ... ist in charakteristischer Weise verschieden." (G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 9)

<sup>62</sup> G. Fohrer, Überlieferung, S. 5.

<sup>63</sup> Siehe dazu z.B. V. Fritz, Israel in der Wüste, S. 8f.29.36; R. Kilian, Abrahamsüberlieferungen, S. 314.318f.

<sup>64</sup> Schon gegen die Basisannahme der Vertreter der Quellentheorie, Redaktoren hätten aus Ehrfurcht vor den Texten diese beinahe wortgetreu tradiert und zusammengefügt, gibt es Einwände: Aus (religiöser oder ästhetischer) Ehrfurcht wären die jeweiligen Quellen-Berichte "als zwei verschiedene Abarten derselben Erzählung hintereinander" zu tradieren gewesen, "statt ihre Eigenart durch die Ineinanderarbeitung, die jener Hypothese geradezu ins Gesicht schlägt, auf das gründlichste zu zerstören." (W. Möller, Wider Quellenscheidung, S. 75) Möller lehnt die Begründung grundsätzlich ab, denn "solche Ehrfurcht, die nur bei der bereits vorhandenen Kanonizität jener Quellenschriften angenommen werden dürfte, ... ist bei der ganzen Darstellung der Quellentheoretiker ... nicht nur unbegründet, sondern unbegreiflich." (ebd.)

<sup>65</sup> Siehe O.T. Allis, Books of Moses, S. 59.

<sup>66</sup> Einerseits gibt es das "bis an das sacrificium intellectus grenzende Bestreben der Redaktoren, kein Wort von den Quellen unter den Tisch fallen zu lassen, sie vielmehr mit Haut und Haar aufzunehmen und unter geflüsterlichster Nichtbeachtung der entstehenden Wiederholungen und Widersprüche neben- und durcheinander zu schieben - und dann doch andererseits ein Auslassen an so zahllosen Stellen nach eigenem Ermessen" (W. Möller, Wider Quellenscheidung, S. 75-76; siehe ders., Einheit und Echtheit, S. 35).

<sup>67</sup> "Je mehr man sonst Wiederholungen und Widersprüche zugunsten der Quellenscheidung betont, um so größer nun an dieser Stelle die Schwierigkeit, wenn diese Leute anfangen selbständig zu arbeiten, ihr Denk-

hinaus wurde die Unsystematik, mit der die Redaktoren Quelleninhalte bewahrt haben oder ausgelassen haben, moniert.<sup>68</sup> Damit wurde tendentiell das Widersprüchliche des vollständigen Bewahrens der Quellen einerseits und andererseits des kunstvollen Zusammenfügens, Angleichens und Erweiterns angesprochen und die damit verbundenen widersprüchlichen Arbeitsformen der Redaktoren.<sup>69</sup> Hinzuweisen ist auch auf die Ungereimtheit, daß zum einen die Quellentreue der Redaktoren behauptet wird, und zum anderen ihre Unterdrückung von einer Quelle zugunsten einer anderen Quelle (gepaart mit dem Wechsel in der Zugrundelegung von JE oder P). W. Möller monierte die "Ungleichmäßigkeit", mit der die Redaktoren gearbeitet haben sollen.<sup>70</sup> Ausgehend vom heutigen Forschungsstand wäre darüber hinaus anzumerken, daß es sehr weit voneinander abweichende Listungen der redaktionellen Textanteile gibt, daß die Eigenschaften verschiedener Redaktionen unterschiedlich sind und daß es - abhängig vom untersuchten Text - eine sehr differierende Anzahl der Redaktionen gibt.

Diese Sachverhalte wurden von den Vertretern der Quellentheorie nie systematisch reflektiert oder begründet,<sup>71</sup> sondern höchstens beschrieben.<sup>72</sup> Man störte sich generell nicht an den differierenden Arbeitsweisen der Redaktoren,<sup>73</sup> man beließ es bei der Aufforderung zu näherer Untersuchung<sup>74</sup> oder man bewertete die Redaktionstätigkeiten einfach negativ<sup>75</sup> und suspendierte sich somit von weiterer Nachforschung. Verursacht war diese methodische Nachlässigkeit natürlich durch das auf die Quellen enggeführte Interesse der Exegeten und auf das daraus resultierende Empfinden der Exegeten, daß ihnen die redaktionellen Textbestandteile nur im 'Wege' standen. Die Nachlässigkeit konnte man sich bisher leisten, weil trotz der (angeblich durch Redaktionstätigkeit verursachten (s.o.) und) oftmals eingestandenen Quellenscheidungsprobleme

---

vermögen zu benutzen und von ihrer Urteilskraft Gebrauch zu machen!" (W. Möller, *Wider Quellenscheidung*, S. 75-76)

<sup>68</sup> Siehe O.T. Allis, *Books of Moses*, S. 118.

<sup>69</sup> "We are told that in some places he (der Redaktor allgemein, BRK) carefully preserves minute fragments of his sources, though they are a superfluous repetition of what has already been more fully stated in the language of other documents, and yet elsewhere he freely omits large and essential portions of them. In some places he preserves unchanged what is represented to be plainly antagonistic, while in other places he is careful to smooth away discrepancies and to give a different turn to variant passages by transpositions or by insertions of his own. He sometimes keeps his documents quite distinct in language and form; at others he effaces their peculiarities, or blends them inextricably together." (Green, *Hebraica*, VII, S. 35f; zitiert nach Mead, *Tatian's Diatessaron*, S. 47-48).

<sup>70</sup> Siehe W. Möller, *Einheit und Echtheit*, S. 33.

W. Möller hat "treffend ... das Widerspruchsvolle in der Zeichnung der Redaktoren herausgehoben" (P. Volz/W. Rudolph, *Elohism*, S. 14).

<sup>71</sup> Allerdings hatte K. Koch mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Kanonizität der Quellen J, E und P eine Begründung versucht, warum R<sup>JE</sup> und R<sup>P</sup> unterschiedlich produktiv waren (siehe ders., *P - Kein Redaktor*, S. 462).

<sup>72</sup> So listete z.B. G. Fohrer die "vier wesentliche(n) Methoden der Verarbeitung von Quellenschichten: Verflechtung (wobei eine Darstellung den Rahmen bilden kann), eigene Ausgestaltung, Addition zweier Darstellungen und Ergänzung einer Darstellung durch eine andere." (ders., *Überlieferung*, S. 23) Eine Erklärung für die unterschiedlichen Arbeitsweisen versuchte H. Greßmann, indem er zwischen "Sammlern" (mechanische Verarbeitung von Sagen) und "Redaktoren" (organische Erzählungsverbindung) unterschied (siehe ders., *Kunst der Interpretation*, S. 447).

<sup>73</sup> Unterschiedliche Arbeitsweisen, die "eine gewisse Inkonsequenz ... auf der Seite des Redaktors" zeigen, hielt z.B. C. Steuernagel "nicht für etwas Unmögliches" (ders., *Rez. zu B.D. Eerdmans*, S. 625).

<sup>74</sup> Z.B. hat H. Greßmann gefordert, "(d)ie Kunst der Quellenredaktion ... und die Kunst der Textbearbeitung ... einmal an gut gewählten, möglichst eindeutigen Musterbeispielen" und unter Heranziehung der "Methoden der alten Schreiber, die wir an den Papyris und Handschriften deutlich verfolgen können", zu untersuchen (siehe ders., *Aufgaben*, S. 5). Greßmann wollte mit dieser Untersuchung, die quasi auf eine »Redaktionstheorie« hinausgelaufen wäre, "bisher nicht genügend gewürdigte Fehlerquellen" kennenlernen (ebd.).

<sup>75</sup> Die Redaktoren hätten gestrichen, zerstückelt, zusammengestellt, was nicht zusammen gehört, und hätten eine "scheinbare Ordnung" in den Texten geschaffen (siehe H. Greßmann, *Mose*, S. 367f). Außerdem hätten sie sich "oft genug in ihrem eigenen Labyrinth verirrt" (ders., *Anfänge Israels*, S. 16). O. Eißfeldt meint, daß die Redaktoren Erzählungen und Erzählungsfäden "zerstört" hätten (siehe ders., *Hegel-Kritik*, S. 37).

letztlich doch die Quellen immer erhoben werden konnten,<sup>76</sup> was wiederum die Annahme verstärkte, daß die nicht den Quellen zugehörigen Textphänomene den Redaktionen zuzuordnen sind.<sup>77</sup>

Aus heutiger Sicht ist festzuhalten, daß aufgrund der oben dargelegten Vielfalt eine kritische Reflexion auf das eigene Verständnis von Redaktionen und damit auf das Verhältnis von Quelle und Redaktion bzw. auf die von der Quellenbestimmung abhängige Beschreibung der Redaktionen zwingend zu leisten gewesen wäre, und daß von den Exegeten nicht in den Blick genommen worden ist, daß ihr System der Quellenscheidung nur funktionierte, weil sie sich mit den Redaktoren eine variable Größe (bzgl. Textbestandteilen, Anzahl und literarischer Tätigkeit) geschaffen hatten.

Diesen Aspekt hatten bereits frühe Kritiker der Quellentheorie herausgehoben (, ohne daß jedoch angemessen auf sie reagiert wurde<sup>78</sup>). Die Diskrepanzen und Ungereimtheiten in den redaktionellen Redaktionsarbeitsweisen waren ein wesentliches Argument für die Ablehnung der Quellentheorie und den Quellentheoretikern wurde Willkür vorgeworfen.<sup>79</sup> Der Redaktor werde von den Quellenscheidern als flexibles Instrument zur Stabilisierung der Quellentheorie verwendet, weil er als Notbehelf in problematischen Textpassagen, in denen die Quellentheorie nicht aufgeht, weiterhelfen kann. Dazu äußerten sich z.B. Green<sup>80</sup>, Möller<sup>81</sup>, Fernández<sup>82</sup>, Allis<sup>83</sup>, Kley<sup>84</sup>, Maas<sup>85</sup> sowie Löhr<sup>86</sup> und neuerdings (rückblickend) J. Barton<sup>87</sup> und J. Werlitz<sup>88</sup>.

<sup>76</sup> Beispielhaft sei auf M. Noth verwiesen, dem im zweiten Teil des Buches Num keine Quellen zugrunde zu liegen schienen, der aber trotzdem Quellenscheidung durchführte (siehe ders., Überlieferungsgeschichtliche Studien, S. 247; ders., Viertes Buch Mose, Vorwort). Hinsichtlich eines beispielhaften Einzeltextes sei auf Num 13-14 hingewiesen und auf die Autoren M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, S. 73 Anm. 3 und H. Vorländer, Geschichtswerk, S. 175 Anm. 2.

<sup>77</sup> Vielleicht haben manche Exegeten gespürt, daß eine Redaktionen einbeziehende Textanalyse die quellenkritische Perspektive aufweichen würde (s.o.), und manche meinten, ein ausreichendes 'Redaktionsmodell' zu besitzen (s.u.), so daß darüber hinaus keine Redaktionssystematik notwendig zu sein schien.

<sup>78</sup> Die Verteidigung der Quellentheoretiker geschah über die kompilatorische Arbeitsweise Tatians (s.i.f.).

<sup>79</sup> E. Rupprecht führte die "Willkür" der Redaktoren unmittelbar auf die Willkür der Exegeten zurück (siehe ders., Kritik, S. 34).

<sup>80</sup> "All these offices must be assumed by turns in order to carry the hypothesis safely through; but whether such a bundle of contradictions was ever incarnate in any actually existing person, the only proof of his existence being that these contradictory things are alleged about him, every one may judge for himself." (Green, Hebraica, VII, S. 35f; zitiert nach Mead, Tatian's Diatessaron, S. 47-48)

<sup>81</sup> "In den allermeisten Fällen, wo man das Sigl R liest, ist etwas faul im Staat der Quellentheoretiker. ... Wir tun hier einen Blick in die Werkstatt der Alttestamentler und entdecken das Fabrikgeheimnis der Quellenscheidung. ... Sobald die Sache nicht stimmt, sobald die Rechnung ohne Rest nicht aufgeht - und das ist sehr häufig der Fall - zitiere man als hilfreichen Heintelmann den Geist irgend eines der Redaktoren!" (W. Möller, Wider Quellenscheidung, S. 79-80)

<sup>82</sup> "A la mano está el remedio: introducese un redactor que se supone haber sido el causante de aquella incongruencia. Con esto, quitando lo que sobra y añadiendo lo que falta, no es difícil obtener el texto que las circunstancias requieren." (A. Fernández, Critica, S. 188f)

<sup>83</sup> "Whenever the theory will not work the critic has recourse to the vagaries of this unknown and purely hypothetical redactor (R) who must bear the blame." (O.T. Allis, Books of Moses, S. 39) "It is to be noted, therefore, that every appeal to the redactor is a tacit admission on the part of the critics that their theory breaks down at that point." (ebd.).

<sup>84</sup> "Die Kritik (Quellenkritik, BRK) arbeitet mit den Quellenschriften und Redaktoren so, dass sie wie der Regisseur eines Marionettentheaters, immer in der Lage ist, einen R an die Verlegenheitsstelle treten lassen zu können, wie jener eine Drahtpuppe." (J. Kley, Pentateuchfrage, S. 121)

<sup>85</sup> "The critics themselves have to take refuge, time and time again, in the work of the redactor, in order to save their own views of the Pentateuch. A recent writer does not hesitate to call the complex redactor ein genialer Escl." (A.J. Maas, Art.: Pentateuch, S. 660)

<sup>86</sup> "Sie (Quellentheorie, BRK) braucht zum Zustandekommen jeder einzelnen Quellenschrift, wie zur Vereinigung dieser Quellenschriften mit einander ein Heer von Redaktoren, welche sie gelegentlich noch mit gar nicht unerheblicher geistiger Armut belasten muß, damit das tatsächlich vorhandene Schrifttum auf diesem Wege zustande komme." (M. Löhr, Untersuchungen, S. 30-31)

H.S. Nyberg formulierte zynisch klingende Fragen an die Exegeten<sup>89</sup> und W. Möller betrachtete die "Ungleichmäßigkeit"<sup>90</sup>, die der redaktionellen Arbeitsweise unterstellt wird, als "eine grobe Verletzung der eigenen Voraussetzungen ... Mit jeder solchen Behauptung sägt man an dem Ast herum, auf dem man steht."<sup>91</sup> Daß trotz des von der Quellentheorie erzeugten "whimsical character of the redactor"<sup>92</sup> bzw. seines Zerrbildes<sup>93</sup> und der zugleich gegebenen 'Unbekanntheit'<sup>94</sup> der Redaktoren Unerklärlichkeiten in den analysierten Texten bleiben, und daß dennoch Ausgrenzung sowie Nicht-Zuordnung kleinerer Textpartien in der Quellentheorie vorkommen, wird kritisch aufgezeigt.<sup>95</sup> Diese Kritikpunkte entlarven auch die Unzulänglichkeit des Modells und seiner Methodik. Es wird ebenso darauf hingewiesen, daß die problematischen Textphänomene mit der Verweisung an die Redaktoren nicht erklärt noch gelöst sind, "sondern nur um eine Station zurückgeschoben" sind.<sup>96</sup> Hinsichtlich der redaktionellen Arbeitsweisen wird ein Mangel an "viewpoint or ... creativity" resümiert<sup>97</sup> und angesichts dieser unzureichenden Auffassung über Redaktionen wird eine "intentional compilation on conscious principles" bzw. eine "intelligent redaction" eingefordert.<sup>98</sup> Darum wird resümiert, daß zum ersten "hinter dem, was die Literarkritiker unter dem scheinbar so harmlosen Siglum R zusammenstellen, eines der schwierigsten Probleme des Pentateuch, vielleicht das schwierigste, steckt",<sup>99</sup> und

Mit Blick auf die Quellenscheidung überlegt Löhr, ob der Redaktor "entweder ein mäßig begabter Mensch gewesen (ist), oder leitete ihn etwa Mitgefühl mit den Literarkritikern, denen er gutherzig Wegweiser aufzurichten suchte?" (aaO. 10)

<sup>87</sup> "(I)t was probably felt that the redactors could hardly have been people of much originality or even intelligence, or they would have made a better job of their work, and not left the tell-tale traces of inconsistency and meandering narrative thread that has enabled modern scholarship to reconstruct the raw materials with which they plied their tedious trade. The only active contribution the redactors of the Pentateuch could be credited with was to be seen in little 'link' passages papering over the more palpable gaps between two sources; or in the occasional phrase which was designed to persuade the reader that the text was a smooth, continuous whole, but which was so ineptly obtused into the narrative that it actually made matters worse." (J. Barton, Reading, S. 45-46)

<sup>88</sup> Siehe J. Werlitz, Studien, S. 80f und siehe aaO. 79-86.

<sup>89</sup> "(W)ohr haben die hohen Herren all ihre tiefgründige Weisheit der Texte und der Sprache, die sie berechtigt, die armen jüdischen Gelehrten, die doch auch Hebräisch gekannt haben mußten, der Stümperei, der Ignoranz, des Mangels an Logik zu zeihen? Waren die Herren vielleicht in einer Präexistenz Zeitgenossen von Moses und den Propheten gewesen, oder hatte der Heilige Geist selber ihnen die korrekte Sprache, die ursprüngliche Lesart zugelflüstert?" (H.S. Nyberg, Beiträge, S. 6)

<sup>90</sup> Siehe W. Möller, Einheit und Echtheit, S. 33.

Es habe Möller "treffend ... das Widerspruchsvolle in der Zeichnung der Redaktoren herausgehoben", meinten Volz/Rudolph (dies., Elohlist, S. 14).

<sup>91</sup> W. Möller, Einheit und die Echtheit, S. 35.

<sup>92</sup> Siehe A.J. Maas, Art. Pentateuch, S. 660.

<sup>93</sup> Nyberg beschrieb ihn ironisch als einen "Mann, der über eine Unmenge von Codices und Dokumenten, auf einem langen Tisch ausgebreitet, verfügte; mit guter Nase für das Aktuelle wählt er ein Stück hier, ein Stück da aus, holt mit einer Pinzette einen Satz hier, einen da, ein Wort hier, sein Synonym da heraus und fügt das ganze wie ein Mosaik zusammen, selber passende Bemerkungen hinzufügend oder eigene Anschauungen hineinschmuggelnd. Ich dachte, ich möchte gern mit so einem Textzerstörer und Studienstörer persönlich bekannt werden, aber er war schwer greifbar" (ders., Beiträge, S. 6).

<sup>94</sup> Da Absichten, Stil und Mittel des Redaktors nicht eruierbar sind, da er höchstens Zeilen verfaßt und weil sich bei diesen Zeilen die Exegeten leider nicht über die Zuordnung einigen können, ist der Redaktor "schlechthin unbekannt" (A. Klostermann, Pentateuch, S. 5). Auch Nyberg beklagt, daß man den Redaktor "nie erwischen" kann (ders., Beiträge, S. 6).

<sup>95</sup> "Nowhere is there any suggestion that a documentary theory or such redactors as it postulates can explain the facts. 'Stranded boulder', 'isolated fragment', 'singularly and obviously inappropriate element', 'disconnected fragment', 'conjecture at fault', 'striking illustration of the lack of systematic arrangement', admirably express the features to which attention is drawn. In these cases the documentary theorists are compelled to throw up the sponge." (H.M. Wiener, Contributions, S. 86)

<sup>96</sup> W. Möller, Wider Quellenscheidung, S. 75.

<sup>97</sup> Siehe S. Sandmel, Haggada, S. 107.

<sup>98</sup> Siehe H.M. Wiener, Contributions, S. 87.

<sup>99</sup> W. Staerk, Literarkritik, S. 66.

daß zum zweiten die Redaktoren als "eine bloße Arbeitshypothese in logischer Konsequenz der Quellentheorie" zu gelten haben.<sup>100</sup> Mit anderen Worten: Die jeweiligen Auffassungen zur Arbeitsweise der Redaktoren sind die Konsequenz aus einerseits der Erhebung von Quellen und andererseits dem nicht den Quellen zuordbaren Textrestbestand und unerklärlichen Textphänomenen. Ohne das vorrangige Interesse an den Quellen wäre die Annahme von Redaktoren in der oben beschriebenen Form nicht notwendig gewesen.

Leider haben bis heute weder die spät geschehende Aufwertung der Redaktionen (siehe R. Rendtorff<sup>101</sup>, E. Zenger<sup>102</sup> sowie P. Weimar<sup>103</sup> und H.-Chr. Schmidt<sup>104</sup>) noch der damals neuartige Ansatz einer Pentateuch-Einleitung bei den Redaktionen<sup>105</sup> noch die Forderung nach einer Allgemeinen Redaktionstheorie<sup>106</sup> zu einer kritischen Reflexion auf die soeben beschriebenen Diskrepanzen und Ungereimtheiten in den redaktionellen Arbeitsweisen noch zu einer Antwort auf die kritischen Einwürfe geführt.<sup>107</sup> Es wurden aber wesentliche Initiativen zur Neubestimmung der Redaktionen gestartet.<sup>108</sup>

Die Impulse der oben angeführten Kritik und der derzeitigen Forschungstendenz sind als Aufforderung zu verstehen, die Option von feststehenden Größen/Quellen zurückzustellen und die Annahme von additiv arbeitenden bzw. kompilierenden Redaktionen preiszugeben. Die immer wieder einzugestehende Unterschiedlichkeit in der Arbeitsweise einer Redaktion wie auch von verschiedenen Redaktionen läßt sich, und darauf kommt es an, nur dann verstehen, wenn von Redaktionen ausgegangen wird, die ihre eigenen Interessen und Intentionen durch ihnen als angemessen erscheinende Eingriffe in vorgegebenes Textmaterial einbringen und sie dieses

---

Für Staerk war weder R<sup>JE</sup> noch R<sup>JEP</sup> ausreichend geklärt (ebd.). R.E. Clements erklärte 1979 die Redaktionen und die Redaktionskritik zum Grundproblem der Pentateuchforschung (siehe ders., Problems, S. 119-122).

<sup>100</sup> W. Staerk, Literarkritik, S. 53.

<sup>101</sup> R. Rendtorff nannte "das Bild des Redaktors, der gleichsam mit Schere und Kleistertopf aus verschiedenen Büchern ein neues zusammenklebt, ... eine Karikatur" (ders., Literarkritik, S. 140). (Zu R. Rendtorffs Bearbeiter-Konzept siehe ders., "Jahwist", S. 162.) Allerdings scheint Rendtorff die Forschungslage überschätzt zu haben, denn kurz zuvor wurde das Bild von Quellen kompilierenden Redaktoren als gängig ausgegeben (siehe H. Ringgren, Literarkritik, S. 642f).

<sup>102</sup> Siehe E. Zenger, Sinaietheophanie, S. 48; ders., Israel am Sinai, S. 59f.

Bei E. Zenger u.a. "schrumpfen die alten Quellen zusammen - zugunsten literarisch und theologisch gewichtiger ... Schichten und Redaktionen." (H.H. Schmid, Suche, S. 378)

<sup>103</sup> Siehe P. Weimar, Genesis, S. 362.

<sup>104</sup> Siehe H.-Chr. Schmidt, Josephsgeschichte, S. 192; ders., Geschichtsverständnis, S. 143.

<sup>105</sup> So R. Smend, der bei den Redaktionen, genauer der Endredaktion, ansetzt (siehe ders., Entstehung, S. 38). Diesem Konzept widerspricht W. H. Schmidt, weil Doppelungen, Widersprüche u.a. und damit Quellen greifbarer sind als Redaktionen (siehe ders., Einleitung und Theologie, S. 37). Deutlicher als in der angegebenen Entgegnung kann nicht mehr werden, daß die Quellenoption spezifische Textphänomene (Bruchindizien oder sog. literarkritische Negativphänomene) präferiert und ein sehr spezifisches bzw. eingeschränktes Textentstehungskonzept hat, was in der Kehrseite die Abwertung anderer Textphänomene bedeutet sowie die Nachrangigkeit der Redaktionen.

<sup>106</sup> Siehe R. Wonneberger, Redaktion, S. 314.

<sup>107</sup> Stattdessen beharren einige Exegeten auf überkommenen Vorstellungen: So W.H. Schmidt, der den Redaktionsbeitrag nur dahingehend höher veranschlagen wollte, daß die Redaktionen an der 'Mitformung' der Texte beteiligt sind (siehe ders., Plädoyer, S. 12). Ruppert, für den der Jehowist "weniger Redaktor als genialer Kompositor ... ein schöpferischer Bearbeiter und als solcher auch ein Verfasser" in einem ist (siehe ders., Apocrie, S. 48), gibt zu erkennen, wie unreflektiert das Redaktor-Bild angesichts der Quellenoption geblieben ist. An diesen beispielhaften Positionen läßt sich erkennen, wie grundlegend die Neuorientierung war und auf welche Widerstände sie stieß.

<sup>108</sup> Dazu gehören auch die Hinweise auf die wechselseitige Angleichungsfähigkeit von dtr und priesterschriftlichen Redaktionen (siehe N. Lohfink, Studien zum Pentateuch, S. 167.298ff.; L. Perliitt, Priesterschrift, S. 74f.87).

vermittels unterschiedlich umfänglicher und planvoll eingearbeiteter Nachträge<sup>109</sup> modifizieren und evtl. auch großzügige Ergänzungen wie Fragmentenbau vornehmen.<sup>110</sup> Darum kann eine solche Redaktion von einem eigenständigen Verfasser nur noch durch ihre Bezugnahme auf das ihr vorliegende Textmaterial - sei es Quelle oder Schicht genannt - und durch ihr eigenes sachliches Interesse bzw. ihr Thema unterschieden werden.<sup>111</sup> Im übrigen wird man Redaktionen besser als »Fortschreibung« kennzeichnen, da der Begriff »Redaktion« aufgrund seiner ursprünglichen Verwendung in der Forschung mit Vorstellungen besetzt ist (s. I., III., IV.), die nicht mehr gelten dürfen.

#### IV. Rechtfertigung durch Tatian's Arbeitsweise?

Von einigen Exegeten wurde zur Rechtfertigung der eigenen Vorstellung über die kompilatorische Redaktionstätigkeit behauptet, daß die Kompilation von Textvorlagen ein allgemein übliches Arbeitsverfahren war und daher auch für die Pentateuch- bzw. Hexateuchredaktionen angemessen war. So wurde - wohl erstmalig von G.F. Moore<sup>112</sup> - auf die Arbeitsweise Tatians bei der Erstellung seines Diatessaron verwiesen: "There is not, as far as I see, any one of the phenomena on which we rely in the Pentateuch to prove the composite character of a text, which is not abundantly illustrated in the Diatessaron."<sup>113</sup> In Deutschland verwies E. König - ohne Gehör zu finden - auf die Analogie von Tatian und Pentateuchredaktoren.<sup>114</sup> Doch erst durch bzw. nach O. Eißfeldt fand (insbesondere) diese Analogie hier Anklang.<sup>115</sup> Auch G. Beer erinnerte an Tatian,<sup>116</sup> und ebenso W. Baumgartner<sup>117</sup> als auch R. de Vaux.<sup>118</sup> Erneut ins Gespräch gebracht wurde die harmonisierende Arbeitsweise durch H. Donner.<sup>119</sup>

<sup>109</sup> Als Nachträge können sowohl die Einfügung eines Namens als auch eines Verses oder eines Abschnittes gelten. Die Nachträge können von den Einfügnern frei erstellt sein oder in Angriff oder Anlehnung an Traditionsmaterial - sei es aus dem Kontext oder aus dem Lebensumfeld - erstellt sein.

<sup>110</sup> Eine Einschränkung könnte dieses Plädoyer für Redaktionsprozesse finden, wenn eine nachexilische Arbeitsphase die Verbindung von zwei Werken (JE/»JG« und P) vornehmen würde. Ob aber dieser Redaktionsprozeß in einer Einzeltextanalyse aufzudecken sein könnte, ist abhängig von den jeweils zu untersuchenden Texten, so daß nicht a priori mit dieser Redaktion zu rechnen ist, sondern zuerst die oben genannte Redaktionsart zugrunde zu legen ist.

<sup>111</sup> Diese Arbeitsphasen können mit dem Begriff »Literarischer Prozeß« beschrieben werden. Dazu siehe unten »Literarischer Prozeß«.

<sup>112</sup> G.F. Moore's Position "marks the beginning of an intermittent search for analogues that continues to this day" (R.P. Gordon, *Compositeness*, S. 59).

<sup>113</sup> G.F. Moore, *Tatian's Diatessaron*, S. 255.

<sup>114</sup> Siehe E. König, *Pentateuchkritik*, S. 102.

<sup>115</sup> Siehe O. Eißfeldt, *Hexateuch-Synopse*, S. 86.

O. Eißfeldt verwies zudem auf die arabischen Geschichtsschreiber, auf eine kompilierte Passionsgeschichte in einem Gesangbuch und auf die von Michelet herausgegebenen Hegel-Vorlesungsschriften, die als moderne Kompilations-"Parallele" ausgegeben wurde (siehe ders., *Hegel-Kritik*, S. 33-37). Gegen diese Beispiele spricht natürlich ihre jeweilige historische Situation und ihr jeweiliger Kulturkreis.

<sup>116</sup> Hinsichtlich des Zusammengesetztheits eines "antiken Schriftstückes" kann man "sich u.a. durch Tatians Evangelienharmonie eines Besseren belehren (zu) lassen." (G. Beer, *Exodus*, S. 5)

<sup>117</sup> Eine Arbeitsweise wie die der Pentateuchredaktoren ist "in den Evangelienharmonien von Tatian bis in die Gegenwart hinein tatsächlich zu beobachten" (W. Baumgartner, »Nicht Quellen, sondern Syntax«, S. 473f). Um das Modell Tatian als Analogie für die Arbeit der Hexateuch-Redaktoren zu stützen, verweist Baumgartner auf Tatians konservierende und willkürlich ändernde Arbeitsweisen (siehe ders., *Einleitung*, S. 204). Exemplarisch sind für Baumgartner aber insbesondere spätantike und mittelalterliche Historiographen (aaO. 205).

H.-Chr. Schmitt nennt als weitere Befürworter u.a. S. Mowinckel, A. Bentzen und als Gegner dieses Modells I. Engnell, D.B. Redford, P. Volz/W. Rudolph (siehe H.-Chr. Schmitt, *Josephsgeschichte*, S. 182 Fußn. 31).

<sup>118</sup> R. de Vaux verweist wegen der "composition littéraire" auf die arabischen und syrischen Geschichtsschreiber und Geographen und auf das Buch der Jubiläen, die Caverne des Trésors, das Gilgamesch-Epos und im Alten Testament selbst sind 1-2 Chr und Dtn Beweis für die Kompilation von verschiedenen Quellen (siehe ders., *A propos*, S. 185f).

<sup>119</sup> Siehe H. Donner, *Redaktor*, S. 5-8, 10.

Umstritten war die Analogie von Beginn an, wie die Diskussion in JBL<sup>120</sup> zeigte. Daß Tatians Arbeitsweise als Vorbild für Quellenkompilation und Redaktionsarbeit im Pentateuch nicht zwingend ist, haben M.D. Cassuto und F. Dornseiff durch Rückgriff auf antike griechische Literatur (insbesondere Homer) aufgewiesen.<sup>121</sup> J. Kley verwies auf arabische Schriftsteller und den im 13. Jhr. lebenden Barhebräus, deren Textgestaltung der im Pentateuch dominierenden chronologischen Textanordnung und Textabrundung durch Über- und Unterschriften ähnlich ist.<sup>122</sup> Gegen das Modell Tatian verwies S. Sandmel darauf, daß den Pentateuchredaktoren (insbesondere R<sup>JE</sup>) keine Quellen mit kanonischem Status vorlagen, der aber für die Evangelien zur Zeit Tatians gegeben war, was hier eine andere Verarbeitungsform als im Pentateuch notwendig machte.<sup>123</sup> Darum kann von Tatians Arbeitsweise nicht auf die Arbeitsweise der Pentateuchredaktoren rückgeschlossen werden. Ähnlich plädiert H.-Chr. Schmitt,<sup>124</sup> der zusätzlich mit literarischen Beobachtungen, die für eine nicht-kompilatorische bzw. nicht-antiquarische Arbeitsweise der Redaktoren sprechen, aufwarten kann.<sup>125</sup> Des weiteren müßte grundsätzlich überlegt werden, ob die Pentateuchquellen überhaupt jene Bedingungen von Evangelien erfüllen,<sup>126</sup> die einen Analogieschluß in der Arbeitsweise von Tatian auf die der Pentateuchredaktoren ja erst erlauben würden. Ergänzend ist darauf hinzuweisen, daß es innerhalb des Alten Testaments keine Analogie zu einer den Pentateuchredaktoren unterstellten kompilatorischen Arbeitsweise im Stile eines Tatians gibt, wie es dies auch nicht für das zugrundegelegte Quellenmodell gibt. Ist damit die Analogie bzw. das Redaktionsmodell für den Pentateuch bereits als unbrauchbar erwiesen, so kommt verstärkend hinzu, daß das Modell die oben angesprochenen Ungereimtheiten in den Redaktionsbeschreibungen gar nicht beantwortet (siehe III.) bzw. beantworten will, weil sich der Verweis auf Tatian auf die Rechtfertigung der möglichen kompilatorischen Arbeitsweise beschränkt hat. Ergänzend kommt hinzu, daß sich das Quellenmodell

Beachte die von H.-Chr. Schmitt vorgetragene Kritik an H. Donner's Vorstellungen (siehe H.-Chr. Schmitt, Hintergründe, S. 168.192 Anm. 77).

<sup>120</sup> Nachdem C.M. Mead sich bereits im New York Independent am 7. November 1889 kritisch zum 'crazy patchwork', das die Exegeten im Pentateuch fanden, geäußert hatte, reagierte er nochmals auf den oben genannten JBL-Artikel von G.F. Cross: "The work of Tatian was of an entirely exceptional sort, and no more indicates what was customary in this respect than my youthful attempt to harmonize the Gospels proved that historians then generally operated in the same way. ... I must, therefore, still ask for the proof that there was any such custom as that of the patchwork style of literature, or even that there are 'examples enough' of all that the critics find in the alleged compilation of the Pentateuch. The upshot then after all, is that the analysis of the Pentateuch must stand on its own bottom." (C.M. Mead, Tatian's Diatessaron, S. 52) Mead als Gegner der Graf-Wellhausen-Theorie meinte nicht, daß "R has left the documents so well-defined that we can dissect the whole structure into its component parts, and be able, besides, to detect minute additions and changes made by R himself." (aaO. 46.48) "R's work, however, ... seems at once to have extinguished all the original works out of which it was made up." (aaO. 49) Damit hatte auch Mead zum oben beschriebenen Problem der Möglichkeit von Quellenanalyse trotz Redaktionstätigkeit eine negative Stellungnahme abgegeben.

<sup>121</sup> Dazu siehe R. Riesner, Ursprünge, bes. S. 109f. Eine Entgegnung zu Dornseiff und ein Plädoyer für Quellenverflechtung bietet W. Baumgartner, Einleitung, S. 204-206.

<sup>122</sup> Siehe J. Kley, Pentateuchfrage, S. 50.

<sup>123</sup> Siehe S. Sandmel, Haggada, S. 107.

<sup>124</sup> Siehe H.-Chr. Schmitt, Josephsgeschichte, S. 182 Anm. 31.

Damit sind Argumentationen von K. Koch, der Redaktoren-Produktivität in den Quellen auf die geringere Autorität im Wortlaut zurückführt und redaktionelle Kompilation auf nahezu kanonische Achtung (siehe ders., P-Kein Redaktor, S. 462), außer Kraft gesetzt. Unerklärlich bleibt in K. Kochs Lösungsvorschlag, a) warum schon die wenig kanonischen Quellen J und E zusammengefügt werden und warum b) überhaupt das kanonisch wenig autoritative JE mit der sehr kanonischen Quelle P kompiliert wird. Erläutert werden müßte, warum die Quellen J und E bzw. JE ihre kanonische Geltung nur in einem Jahrhunderte langen Prozeß erreichen konnten, während die jüngste Quelle P sie unmittelbar erlangte.

<sup>125</sup> Siehe H.-Chr. Schmitt, Hintergründe, S. 168.

<sup>126</sup> Als Bedingungen gelten, daß a) die miteinander kompilierten Evangelien "sich in nichts Wesentlichem widersprechen" und, daß b) "historisch zuverlässig" berichtet wird (siehe D. Wünsch, Art.: Evangelienharmonie, S. 626).

mit seiner Vorstellung von den Redaktionen gegenüber heutigen Fragestellungen nicht mehr als angemessen erweist.<sup>127</sup> Somit entfällt eine Legitimation für das Quellenmodell.

## V. "Schichten" und "Schulen": Ein inkonsequenter Versuch der Quellentheorie, die textliche Vielfalt des Pentateuch zu beschreiben.

Entgegen der erklärten Absicht, den Pentateuchtext auf Quellen zu verteilen, mußte immer wieder eingestanden werden, daß der Pentateuch nicht nur aus einheitlich verfaßten Quellen besteht, sondern daß sich in den Quellen differente Materialien und kleine eigenständige Beiträge befanden,<sup>128</sup> und daß darüber hinaus in Penta-/Hexateuch schwerlich in J, E und P einzu- bindende Textelemente und auch unterschiedlichste Zusätze/Erweiterungen gegeben sind.<sup>129</sup> Zum Erhalt der Quellentheorie mußte für die Materialien und Beiträge eine Rechtfertigung ihrer Quellenzugehörigkeit entwickelt werden. Für die anderen Textelemente und Erweiterungen mußte eine quellenbezogene Funktion ausgewiesen werden, denn sie konnten aufgrund ihrer Vielzahl und Verschiedenheit nicht auf die kompilierenden Redaktoren zurückgeführt werden.<sup>130</sup> Die Lösung wurde darin gesucht, die Quellensiglen J, E und P zu Oberbegriffen umzu- funktionieren, die für quelleninterne Mehrhändigkeit, die mehrere Zeitphasen impliziert, die mancherlei Brüche in den Quellen erklärbar macht und vielerlei Erweiterungen eine literarische Funktion gibt, stehen, ohne daß jedoch dadurch die Quellen aufgelöst werden.<sup>131</sup> Eine 'quelleninterne' Differenzierung von P wird von allen Exegeten sehr bereitwillig vorgenom- men, und so wird bei P (inklusive Priestergrundschrift) oft von "Schichten"<sup>132</sup> (oder sogar "Rezensionen"<sup>133</sup>) gesprochen und bei ihren Autoren von einer "Schule".<sup>134</sup> Bei J (und E) sind

<sup>127</sup> Wenn die von der Quellentheorie erzeugte Vorstellung von den Redaktoren als "passive tradents, whose primary aim was to preserve tradition", bisher zu einem negativen Urteil über den kanonischen Endtext geführt hat (siehe T. Dozeman, *God*, S. 2f) und eine simple Aufwertung der Redaktionen im Rahmen der Quellentheorie unbefriedigend bleibt (s.o.), muß die Quellentheorie angesichts neuer Fragestellungen (z.B. 'kanonische Auslegung') preisgegeben werden, zumal die quellen- bzw. literarkritische Suche nach dem Text hinter dem Text (siehe R. Rendtorff, *Criticism*, S. 299) die Relevanz der Textendgestalt nicht akzeptiert.

<sup>128</sup> Die Literarkritik machte "die innere Uneinheitlichkeit der 'Quellen' erkennbar" (R. Rendtorff, "Jahwist", S. 161).

<sup>129</sup> Schon J. Wellhausen sprach nicht nur von Quellen, sondern auch von Ergänzungen der Quellen (siehe ders., *Composition*, S. 210). Für E. Sellin waren "die zunächst gefundenen Quellen selbst wieder vielfach komplizierte Größen" (siehe ders., *Einleitung*, S. 3). Später beschrieb dies G. Fohrer. Überlieferung, S. 6. Diese beispielhaft genannten Grundeinschätzungen resümiert E. Zenger dahingehend, daß "50% des pentateuchischen Textbestandes" schon immer als Zusätze, sekundäre Wucherungen und Einfügungen eingeschätzt wurden (siehe ders., *Pentateuchforschung*, S. 111; ders., *Buch Exodus*, S. 299).

<sup>130</sup> Nur O. Eißfeldt hatte versucht, die sekundären Pentateuchteile den kompilierenden Redaktoren zuzuwei- sen (siehe ders., *Hegel-Kritik*, S. 37).

<sup>131</sup> Bevor G. Beer die Neueste Urkundenhypothese übernahm, vertrat auch er die Ansicht, daß die Siglen JEDP nur Kennzeichnung "gewisser Hauptschichten" des Hexateuchs sind, die durch Stoffergänzungen an- wachsen (siehe ders., *Mose*, S. 21.23.40 Anm. S. 7). Erheblich später plädiert G. Fohrer dafür, den Begriff "Quellen" durch "Quellenschichten" zu ersetzen, weil nicht-quellenhaftes, mündliches oder schriftliches Mate- rial in die Quellen aufgenommen und eingearbeitet wurde (siehe ders., *Überlieferung*, S. 6). Beide Autoren signalisierten damit deutlich die Notwendigkeit, quellenintern zu differenzieren. Die quelleninterne Differen- zierung wurde von Modellkritikern als 'Atomisierung' bezeichnet, als Konsequenz der Literarkritik gesehen und als Preisgabe des Quellenmodells (siehe J.C. Rylaarsdam, *Status*, S. 243).

<sup>132</sup> Siehe z.B. B. Baentsch, *Ex - Lev - Num*, S. XLI; J. Hempel, *Art.: Priesterkodex*, Sp. 1943-1967.

Bei B. Baentsch läßt sich ein Bemühen um eine Definition für 'Schicht' erkennen: Eine Schicht muß durchgeh- end und literarisch sein und ist von Zusätzen, die kleinteilig sind, zu unterscheiden (siehe aaO. XLIf.XXIXf).

<sup>133</sup> Siehe G. Beer, *Exodus*, S. 10; G. v. Rad, *Priesterschrift*, S. 49.76f.165.

<sup>134</sup> Der Begriff Schule signalisiert, daß von vielen und nicht nur von einem Einzelauteur ausgegangen wird (siehe z.B. H. Holzinger, *Einleitung*, S. 410. Pg sei "so etwas wie eine Kommissionsarbeit" (ders., *Nachprü- fung*, S. 255)); W. Eichrodt, *Quellen*, S. 20.51; G. Hölscher, *Geschichte der Religion*, S. 142; G. v. Rad, *Prie- sterschrift*, S. 165 und später siehe z.B. N. Lohfink, *Landverheißung*, S. 12 Anm. 6; W.H. Schmidt, *Einfüh- rung*, S. 51.95; O. Kaiser, *Einleitung*, S. 23).

allerdings einige Exegeten nicht zur Annahme von Schichten in den Quellen bereit<sup>135</sup> und sie akzeptieren die Bezeichnung "Schule" für J nicht.<sup>136</sup> Darum werden für J und E andere Lösungen erarbeitet, und zwar indem entweder eine vierte Quelle (J<sup>1</sup> oder L als Vorläufer des J<sup>(2)</sup>)<sup>137</sup> sowie E<sup>1</sup> als Vorläufer des E<sup>2</sup><sup>138</sup>) angenommen werden<sup>139</sup> oder indem vorjahwistische Überlieferungen und Traditionen erarbeitet werden.<sup>140</sup> Jedoch stellen auch diese Lösungen letztlich nichts anderes als quelleninterne Differenzierungen in J und E dar.<sup>141</sup> Ebenso der Vorschlag von H. Gunkel und H. Greßmann, die auf die Sagen aus der Vor-Quellenzeit hinwiesen.<sup>142</sup> Der Vorschlag zur Differenzierung, der die Vielhändigkeit in den den jeweiligen Quellen zugesprochenen Texten am deutlichsten veranschlagt, stammt von J. Wellhausen, der von mehreren "Ausgaben" der Quellen J, E, P sowie JE und Dt und einem "literarischen Prozess"<sup>143</sup> und den dazugehörigen redaktionellen Schichten<sup>144</sup> geredet hat. Daß trotz dieser Lösungsvorschläge den Exegeten weiterhin Pentateuchtextbestandteile unterkommen, die nicht den Quellen<sup>145</sup>, nicht den quellenzusammenfügenden Redaktionen oder umfänglicheren Redaktionen zugeordnet werden konnten, sondern als Ergänzungen bzw. Zusätze weiterer Hände qualifiziert wer-

Zu frühen Hinweisen, was eine "Schule" auszeichnet, siehe H. Holzinger, Einleitung, S. 283; H. Gunkel, Genesis, S. LXXXV; J. Meinhold, Einführung, S. 145 und (mit anderer Beschreibung) W. Eichrodt, Quellen, S. 59.

<sup>135</sup> So sind für E. Sellin J und E keine Schichten (siehe ders., Einleitung, S. 36.), weil sie sog. Neuausgaben erfahren haben (aaO. 37f.174). Hingegen ist die Priesterschrift aus Schichten zusammengewachsen (aaO. 52f). Ähnlich bei G. Hölscher, der sich auf den einen Verfasser J und redaktionelle Veränderungen sowie E1 und E2 und Ergänzungen beschränkte, aber für P literarische Schichten annahm (siehe ders., Geschichtsschreibung in Israel, S. 11-14.19 Anm. 1). Zu R. Smend, Hexateuch und O. Eißfeldt, Einleitung, S. u.

Anders z.B. W.H. Schmidt, der den Jahwisten als Einzelperson in Frage stellt (siehe ders., Schöpfungsge-schichte, S. 227).

<sup>136</sup> Gegen eine J-Schule plädierten G. v. Rad, Problem, S. 59; ders., Erstes Buch Mose, S. 82; W. Eichrodt, Quellen, S. 144; E. Sellin, Einleitung, S. 36; J. Meinhold, Einleitung, S. 135 (auch gegen eine E-Schule).

Bzgl. Plädoyers für eine J-Schule siehe H. Holzinger, Einleitung, S. 139.332f, ders., Genesis, S. XVII und für eine J- und eine E-Schule argumentierten H. Gunkel, Genesis, S. LXXXV; H. Greßmann, Mose, S. 348. Jüngst sprach R. Smend von einer J-Schule (siehe ders., Entstehung, S. 87).

<sup>137</sup> Siehe R. Smend, Hexateuch, S. 30; G. Beer, Übersicht, S. 1f; ders., Exodus, S. 10; O. Eißfeldt, Einleitung, S. 200; ders., Hegel-Kritik, S. 37; W. Eichrodt, Quellen, S. 59; J. Meinhold, Einführung, S. 145.

Sie waren erklärte Gegner einer Annahme von Schichten in den Quellen, obwohl sie in den Quellen Ergänzungen und Zusätze erkannten (siehe R. Smend, Hexateuch, S. 30.239 und O. Eißfeldt, Einleitung, S. 200; ders., Hexateuch-Synopse, S. IX; ders., Art. Pentateuch, S. 520 und W. Eichrodt, Quellen, S. 59).

<sup>138</sup> Siehe G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, S. 12.264.

<sup>139</sup> "(D)ie Vermehrung der Quellen (vermindert) die Unstimmigkeiten" (C. Levin, Jahwist, S. 14).

<sup>140</sup> So z.B. G. v. Rad, der den Jahwisten zum Rezeptor vorgegebener Stoffe macht (siehe ders., Problem, S. 59; ders., Erstes Buch Mose, S. 28f.276), oder R. Kilian, der auf vorjahwistische Abrahamsüberlieferungen verwies (siehe ders., Abrahamsüberlieferungen, S. 304), und V. Fritz, der einen Protojahwisten ausmachte (siehe ders., Israel in der Wüste, S. 107-113).

<sup>141</sup> Dies zeigt sich daran, daß es nicht gelingt, die Quellen J1, J2, E1, E2 so nachzuweisen, daß von in sich stimmigen Erzählungsfäden gesprochen werden könnte. Siehe zu diesem Nachweis-Problem die Quellenkritik von O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse. Auch die vor-jahwistischen Traditionen konnten nicht überzeugend ausgewiesen werden, was durch die Nichtrezeption dieser Vorschläge bewiesen wird. Diese quelleninterne Differenzierung mündet letztlich in eine Fragmentenhypothese (siehe D.R. Ap-Thomas, Criticism, S. 68), da sich J1, J2 etc. nicht durchgängig ausweisen lassen.

<sup>142</sup> Die durch H. Gunkel initiierte Umdeutung von J und E zu Sammlern setzt zum einen den Begriff Schichten bereits in der Phase der (mdl.) Sagenentstehung an und zum anderen wird er für die Quellen J und E verwendet (siehe H. Greßmann, Mose, S. 68.97f. Anm. 1 sowie 134.384).

<sup>143</sup> Siehe J. Wellhausen, Composition, S. 31.195.210; H. Holzinger, Einleitung, S. 487; B. Baentsch, Ex - Lev - Num, S. XLIV. (Siehe auch im folgenden.)

<sup>144</sup> Siehe J. Wellhausen, Composition, S. 9 (für JE), 137 (für P und Gesetze); H. Holzinger, Einleitung, S. 214 (für E), 71.489 (für R<sup>BE</sup>). Kritischer hinsichtlich literarischer Schichten ist B. Baentsch (siehe ders., Ex - Lev - Num, S. LXIII (über J), XXIXf (über E)).

Der Begriff "Schicht" wird später in den Textanalysen mit redaktionskritischem Blickwinkel zu einem wesentlichen Bestandteil (vgl. z.B. bei E. Zenger, Sinaithéophanie, S. 48.50; ders., Israel, S. 58).

<sup>145</sup> Selbst das Vier-Quellen-Modell (neueste Urkundenhypothese) kommt nicht ohne die Annahme von Ergänzungen aus (siehe R. Smend, Hexateuch, S. 30 sowie O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, S. IX; ders., Art. Pentateuch, 520; ders., Einleitung, S. 200; ders., Hegel-Kritik, S. 37; G. Beer, Exodus, S. 10).

den mußten,<sup>146</sup> zeigt ebenfalls, daß die Pentateuch-Entstehung nicht mit drei oder vier Quellen und einigen, den Quellen zugeordneten Redaktionen angemessen beschrieben werden kann. Gescheitert ist damit auch der Versuch, vermittels der Vervielfachung der Entstehungsphasen der Quellen das Quellenmodell zu stützen.<sup>147</sup>

Aus heutiger Sicht ist erkennbar, daß die Forschung hier nicht konsequent war: Die registrierte Vielfältigkeit im Penta- bzw. Hexateuch hätte eben nicht im Hinblick auf die Gestalt der Quellen beachtet werden dürfen und zu einer quelleninternen Differenzierung sowie damit zu einer Rettung der Quellentheorie durch "Unterquellen" und "Schichten" führen dürfen, sondern hätte zu dem logischen Schluß führen müssen, daß die Vielfältigkeit ein Indiz für die Entstehung des Pentateuchs überhaupt ist. Dies wäre insbesondere aufgrund der zahlreichen redaktionellen Restbestände, die trotz der Modifizierung der Quellen gegeben waren, logisch gewesen. Aber da die über die Quellen hinaus verbleibenden Redaktionsbestandteile nur als literarkritisch subtrahierbares Material, hinter dem die Zieltexte 'Quellen' verborgen liegen, verstanden wurden, war eine Wahrnehmung der gesamten Vielfältigkeit des Pentateuchs ausgeschlossen.

Im Vergleich zu den oben genannten Ansichten hat sich der Akzent in der jüngeren Forschung verschoben, weil eingestanden wird, daß die Quellentheorie nicht mehr ausreicht.<sup>148</sup> Jedoch besteht bis heute keine allgemeine Zufriedenheit und keine ausreichende Lösungskompetenz mit einem auf der Basis der Quellentheorie erzeugten Gemisch aller Modellvorstellungen, zumal der redaktionelle Textanteil immer größer wird, was z.B. an der vermehrten Verwendung der Sigle dtr<sup>149</sup> sowie an der durch E. Zenger und P. Weimar initiierten Aufwertung des Jehowisten deutlich erkennbar wird. Nimmt man die grundlegenden Beobachtungen zur älteren Forschung, die auch durch modifizierte Vorstellungen des Quellenmodells die Wachstumsgeschichte nicht rückstandslos erklären konnte, und die gegenwärtigen Forschungsprobleme ernst, so müssen die Überlegungen auf ein neues Konzept hingedacht werden: ein vielschichtiges Wachsen und langsames Werden des Pentateuch durch eine Vielzahl beteiligter Hände. In diesem Sinn wird ein Rückblick auf J. Wellhausen interessant.<sup>150</sup>

## VI. J. Wellhausen: Literarischer Prozeß

Von J. Wellhausen hätte nicht "eine reine Urkundenhypothese" rezipiert werden müssen,<sup>151</sup> und

<sup>146</sup> Dies Eingeständnis findet sich explizit bei H. Holzinger, Einleitung, S. 220.

<sup>147</sup> H. Holzinger formuliert das Ziel, durch die J-interne Differenzierung noch Textstücke, die von anderen Exegeten an R<sup>JE</sup> oder JE<sup>s</sup> verteilt wurden, wieder für J einfordern zu können (siehe ders., Einleitung, S. 160). E. Sellin hält die quelleninterne Differenzierung für eine "organische Weiterentwicklung" der Quellentheorie, die nämlich weiterhin ihre Quellen-"Hauptschichtung" beibehält (siehe ders., Umwälzung, S. 142). Die Einführung der Quelle L gilt als eine Option für die Quellentheorie, zumal die Quelle ermöglichen soll, viel Erzählstoff quellenhaft zu verankern (siehe O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, S. 6; ders. Komposition, S. 170; siehe dazu auch W. Eichrodt, Quellen, S. 144-147). Auch H. Gunkel und H. Greßmann, die quelleninternen die Sagen erheben, bauen auf der Quellenscheidung auf (siehe H. Greßmann, Mose, S. 68). Natürlich sind auch die Plädoyers gegen eine J-Schule und für Verfasserpersönlichkeiten (s.o.) ein Versuch, die Quellentheorie zu festigen, indem zumindest die Quelle J als Modellhaftpunkt bleibt (s.o.).

Auch Gegner der Quellentheorie verstanden dies so: So wurde z.B. J. Wellhausens Vorschlag von den verschiedenen Ausgaben, die als "Unterquellen" interpretiert wurden, als "Hilfsmittel(n)" zur Aufrechterhaltung der Quellenhypothese bewertet (siehe J. Neubauer, Wellhausen, S. 209).

<sup>148</sup> O. Kaiser verlangt eine "größere Aufgeschlossenheit für das Problem sekundärer Ergänzungen" (siehe ders., Einleitung, S. 54) und weitergehender plädiert E. Zenger für eine "Kombination aus Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungsmodell", was "für einen Großteil der Texte wenigstens die redaktionelle Einfügung wahrscheinlich machen" will (ders., Exodus, S. 299).

<sup>149</sup> Siehe L. Perllitt, Priesterschrift, S. 86; O. Kaiser, Grundriß, S. 63.

<sup>150</sup> Dieser Rückblick ist auch durch O. Kaisers Vorschlag motiviert, "nach zwei Neuerscheinungen mindestens jeweils einen Klassiker zu lesen, um den Maßstab nicht zu verlieren." (ders., Nutzen der Wissenschaftsgeschichte, S. 329-330)

<sup>151</sup> Siehe R. Smend, Wellhausen, S. 157.

auch nicht nur die Ergänzungshypothese.<sup>152</sup> Relevant ist Wellhausen's Beobachtung von fortwährenden Ergänzungen, die er durch den Ausdruck »literarischer Prozeß« aufnahm:<sup>153</sup>

"Der Einfachheit wegen abstrahiere ich meistens davon, dass der *literarische Process* (Hervorh. BRK) in Wirklichkeit complicierter gewesen ist ... J und E haben wohl erst mehrere vermehrte Ausgaben (J<sup>1</sup> J<sup>2</sup> J<sup>3</sup>, E<sup>1</sup> E<sup>2</sup> E<sup>3</sup>) erlebt und sind nicht als J<sup>1</sup> und E<sup>1</sup>, sondern als J<sup>3</sup> und E<sup>3</sup> zusammengearbeitet; ähnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden grösseren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, dass abgesehen vom Deuteronomium nur drei selbständige und den Zusammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen läßt." (C 210)

Mit der Annahme von vier selbständigen Schriften JEDQ/P ist Wellhausen, von deren Reihenfolge abgesehen, der damaligen Theorie verhaftet. Doch auf diese Feststellung müssen sofort einige Bemerkungen folgen, die zeigen, wie sich Wellhausen zugleich von den bekannten Anschauungen der Quellentheorie (nicht nur seiner Zeit) absetzt und wie er für die Entstehung des Pentateuch umfangreiche Prozesse literarischer Art veranschlagt:

a) J und E entstehen je schubweise durch erweiternde Überarbeitungen. Zudem werden sie als sich in ihrem Wachstum gegenseitig bedingende und überlagernde Größen gesehen.<sup>154</sup> Damit stellt Wellhausen das Aufeinanderbezugnehmen der Traditionen heraus, während er den Aspekt einer einheitlichen Quellenkonzeption völlig ausschließt wie auch den Gesichtspunkt der Entstehung der Quellen aufgrund eines gegenseitigen Verdrängungs- bzw. Ersetzungseffektes.<sup>155</sup> Außerdem bedeutet für ihn Selbständigkeit der Quellen<sup>156</sup> auch etwas anderes als für andere Exegeten seiner Zeit. So ist ein mehrstufiger literarischer Prozeß ("Ausgaben") der Quellenentstehung intendiert.

b) Die zweite Phase des Werdens bildet für Wellhausen die Erstellung von JE, was zum einen die Vereinigung von J<sup>3</sup> und E<sup>3</sup> und zum anderen die verschiedenen Ergänzungen zu JE impliziert. Das Werk "ist das Product eines längeren schriftlichen Processes" (C 15; vgl. C 9 (s.i.f.)) und JE ist als Redaktor- und Verfasserwerk zu charakterisieren (C 96.97).

c) Die Überlieferungsbildung war nie abgeschlossen und nahm, selbst vom Schon-Verschrifteten

---

O. Kaiser verweist für Deutschland auf "eine große Anhängerschaft" von jener "Lehrergeneration", die für "das literarische Problem" des Pentateuch eine "vereinfachende Lösung" ausarbeitete (siehe ders., Einleitung, S. 54).

<sup>152</sup> J. Wellhausen wollte "die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch in Anwendung" bringen (siehe ders., Composition, S. 210) und er mag seine diesbzgl. Inkonssequenz bedauert haben (siehe R. Smend, Wellhausen, S. 156-157). (Zu einer früheren kritischen Distanz J. Wellhausens zur Ergänzungshypothese siehe ders., Composition, S. 33.63.)

<sup>153</sup> Siehe J. Wellhausen, Composition, S. 210. (Die »Composition des Hexateuchs« wird fortan mit C angegeben und mit der Seitenzahl fortgeführt.)

Sachlich und begrifflich wurde J. Wellhausen von H. Holzinger, Hexateuch, S. 487; B. Baentsch, Ex - Lev - Num, S. LXVI aufgenommen. Ab und an wurde in der bisherigen Forschung auf Wellhausens' Annahme von mehreren Ausgaben, Erweiterungen der Quellen bzw. redaktionellen Bearbeitungen sowohl bestätigend als auch ablehnend hingewiesen. So z.B. W. Eichrodt, Quellen, S. 59; J. Nikel, Pentateuchfrage, S. 59; E. Oswald, Bild des Mose, S. 42; N. Lohfink, Studien zum Pentateuch, S. 297; E.W. Nicholson, Pentateuch, S. 21; O. Kaiser, Grundriß, S. 54; G. Steins, Chronik, S. 437 Anm. 44. Auch der Wellhausen-Gegner E. Rupprecht hatte dies Entstehungsmodell verstanden (siehe ders., Kritik, S. 33).

<sup>154</sup> Dazu vgl. C 31.63.

<sup>155</sup> Die Entstehung der Quelle E erklärten die meisten Exegeten damit, daß sie die Quelle J ersetzen wollte.

<sup>156</sup> "Selbständig durchaus nicht in dem Sinne, dass sie unabhängig von einander entstanden sind, sondern nur in dem Sinne, dass sie für sich einen vollständigen Zusammenhang darstellten, dass sie für sich verstanden werden können und müssen." (C 313-314 Anm. 3)

beeinflusst, Einfluß auf die Entstehung neuer Texte des Hexateuch.<sup>157</sup>

d) "Der Priestercodex in seiner gegenwärtigen Form und Grösse ... ist ein Conglomerat" (C 137). Die Analyse des Priestercodex in Num 1-36 zeigt, daß der Kern des Priestercodex, nämlich Q, "sich vielfach erweitert (hat), gewissermassen in organischer und hypertrophischer Weise, sofern die Erweiterungen überall an den Kern anknüpfen und dorthin ihre Tendenzen, Vorstellungen, Formeln und Manieren haben." (C 186)<sup>158</sup> Die "Schichtung der Gesetzesmasse des mittleren Pentateuch" ist durch einen "literarischen Process" entstanden (C 137). Darum liegt im Werden des Priestercodex eine erkennbare dritte Wachstumsphase.

e) Es ist noch auf die Phasen der 'Vereinigung mit dem grösseren Ganzen', was die Zusammenarbeitung von JE und Dt(n) und die von JEDt(n) mit dem Priestercodex meint,<sup>159</sup> zu verweisen sowie auf die der Ergänzungen des Hexateuchs.<sup>160</sup>

f) Aus den Problemen der Quellenscheidung macht J. Wellhausen keinen Hehl. Er stellt ein Ungelegen der Scheidung fest, weil I) J und E sich nicht durchgängig finden und abheben lassen<sup>161</sup> und II) im Pentateuch "Elemente" auftreten, die sich den bekannten Quellen nicht zuordnen.<sup>162</sup> Da III) auch die Wucherungen bzw. Erweiterungen und Überarbeitungen in J und E<sup>163</sup> sowie in JE, Dtn und Q bis hinein in den Priesterkodex<sup>164</sup> und auch im gesamten Hexateuch innerhalb einer Quellentheorie nicht zugeordnet werden können, sieht sich J. Wellhausen zum Zugeständnis genötigt, daß die Quellenscheidungs-'Mechanik' allemal unrichtig sei<sup>165</sup> und daß - angestoßen durch A. Kuenen - eine Befreiung "von hangen gebliebenen Resten des alten Sauertheigs der mechanischen Quel-

<sup>157</sup> "(D)ie mündliche Überlieferung, nachdem sie einmal auf Schrift gebracht war, stand doch nicht plötzlich still, sondern entwickelte sich, nunmehr in Wechselwirkung mit der Schrift, noch weiter und nahm auch ganz neue Stoffe von aussen auf, die dann demnächst wiederum literarisch fixiert wurden." (C 15f)

<sup>158</sup> Wellhausen stellt die vielen "secundären oder tertiären Nachwüchse" weder zusammen noch leistet er eine Zuordnung; es geht ihm lediglich darum, durch inhaltliche und semantische Vergleiche aufzuzeigen, daß a) es Nachwüchse/Erweiterungen gibt und daß b) Q und seine Nachwüchse zusammengehören. (siehe C 186 und siehe C 175-186) So sagt er zu allem Weiteren bzgl. Num 26-36: "Ich überlasse anderen die Lösung dieser Schwierigkeiten." (C 186) Und es reicht ihm festzustellen: "Mehr und mehr nehmen im Buch Numeri auch die erzählenden Partien, welche im übrigen die Art und Farbe des Priesterkodex an sich tragen, den Charakter bloßer Ergänzungen und redaktioneller Nachträge zu einem bereits vorhandenen anderweitigen Zusammenhange an" (vgl. ders., Prolegomena, S. 355f). (Das Buch »Prolegomena zur Geschichte Israels« wird fortan mit P angegeben und mit der Seitenzahl fortgeführt.)

<sup>159</sup> Die "grossen Zusammenhänge (JEDQ/P, BRK) (sind) nicht bloss zugeschnitten und leicht vernäht, sondern vor, bei und nach ihrer (nicht zugleich erfolgten) Vereinigung erheblich vermehrt und überarbeitet worden ... Jedoch das letzte Sediment, welches sich über das ganze Geschiebe oberflächlich lagert, habe ich, wenigstens in den erzählenden Partien, nicht gehörig gewürdigt, namentlich da nicht, wo es auffallend stark hervortritt." (C 313f)

<sup>160</sup> Im Kontext äußert Wellhausen sich positiv zur Arbeit der spätesten Diaskaene am Hexateuch und zu späteren Erweiterungen zu Q, wobei er Kuenen nicht immer zustimmt, insbesondere dann, wenn dieser das von Wellhausen undifferenziert gelassene "Element", das weder JE noch Q ist, als Q-Erweiterung auffaßt. (C 312ff; siehe zu Num 16: C 339ff; zu "Element": C 210) Die Annahme fortlaufender Bearbeitung wurde Wellhausen möglich, weil er sich durch Kuenen von der mechanischen Quellenscheidung befreien ließ (C 312ff).

<sup>161</sup> Die vereinheitlichende Verbindung beider Quellen (C 37) verhindert "reine Sonderung durchweg" (C 32; siehe auch C 74), und es ist nur das "Dass der Zusammensetzung ... klar, das Wie nicht zu ermitteln." (C 35) Deshalb zieht sich J. Wellhausen aus Sicherheitsgründen ganz bewußt auf die Abhebung des Werkes JE zurück. Nur in Texten, in denen die JE-Vorstufen erkennbar und erhabbar sind, wird tiefgehend nach Jahvist und Elohist geforscht.

<sup>162</sup> So ist z.B. auch "die Herkunft der Kap. 34, 36 und 38 (der Gen, BRK) nicht in jeder Beziehung klar." (C 52) Und Ex 34 steht zugleich auf Seite von E wie von J (C 98). Für Num 11; 13-14; 16; 32 kann nicht klargemacht werden, ob die neben J vorhandene "andere Quelle" in JE nun E ist oder nicht" (C 108).

<sup>163</sup> Vgl. z.B. Gen 35 (siehe C 50).

<sup>164</sup> Vgl. den Zusatz Ex 12,21-27, der "steht in der Mitte zwischen beiden (JE und Q, BRK), in Form und Ton etwas mehr auf seiten des Jehovisten, in der Sache fast ganz auf seiten von Q." (C 77)

<sup>165</sup> Als 'Mechanik' gilt "das Princip ..., dass, wenn Kap. 27 (der Gen, BRK) aus einer Quelle stamme, dann 25,29-34 aus der anderen stammen müsse." (C 36) Auch die "Manier, die hebräischen Geschichtsbücher als reines Mosaik zu betrachten" (C 313), gehört zur 'Mechanik' (siehe C 313 Anm. 2).

entscheidung" notwendig sei (P 8 Anm. 2).

Für das obengenannte "Mißverständnis"<sup>166</sup>, J. Wellhausen als Vertreter einer Urkundentheorie zu sehen, hatte Wellhausen selbst genug Anlaß gegeben. Von seinen vielfältigen Textbeobachtungen sah Wellhausen nämlich immer wieder ab und »vereinfachte« sie, indem er ausschließlich die Siglen J, E, JE, Q (= P<sup>167</sup>), Dtn gebrauchte.<sup>168</sup> Die Reduktion auf die Quellen als die signifikanten Stationen der Penta- bzw. Hexateuch-Entstehung, und damit die Außerachtlassung seiner Entdeckung, daß die Penta- bzw. Hexateuch-Entstehung eine äußerst komplizierte literarische Sache war, unternimmt Wellhausen, um in dem (Sammel-)Begriff "Quelle" endlich eine erste beschreibende Größe zu erhalten, mit der er historische Perioden greifbar machen kann,<sup>169</sup> anhand der er Entwicklung von Traditionen aufzeigen kann<sup>170</sup> und mit der er die noch hinter der Quelle liegenden vielfältigen, literarischen Erweiterungsprozesse zusammenfassen kann.<sup>171</sup> Die Engführung auf die Quellen war also Mittel zum Zweck: Es ging Wellhausen weniger um eine feinsäuberliche Beschreibung der literarischen Penta- bzw. Hexateuch-Entstehung als um die Rekonstruktion der Geschichte Israels anhand der ihm dafür zur Verfügung stehenden schriftlichen Unterlagen.<sup>172</sup>

Somit könnte verkürzend gefolgert werden, daß Wellhausen je in einer "Quelle/Schicht" die "Ausgaben" zusammenfaßte, die er als für ein und dieselbe Epoche interpretierbar und damit zugehörig empfand. Hätte Wellhausen die erhobenen einzelnen "Ausgaben" (J<sup>1-3</sup>-Ausgaben, E<sup>1-3</sup>-Ausgaben, JE<sup>1-3</sup>-Bearbeitungen usw.), die vielen Ergänzungen und Bearbeitungen zur Grundlage seiner Geschichtsbetrachtung bzw. Religionsgeschichte gemacht, wäre er sehr wahrscheinlich zu geringeren oder vielleicht zu anderen Einsichten über die Epochen Israels gekommen.<sup>173</sup> Zu frag-

<sup>166</sup> Siehe R. Smend, Wellhausen, S. 157.

<sup>167</sup> Die vereinfachende Bezeichnung der Komplexe Q und Priesterkodex mit dem Begriff Priesterkodex rechtfertigte Wellhausen ausdrücklich (siehe P 384) und wies auch darauf hin, daß "das Ganze, wengleich es keine literarische Einheit ist, dennoch als eine geschichtliche zu betrachten (ist)." (P 384)

<sup>168</sup> Zu kritischen Auseinandersetzungen mit der Vorgehensweise und den Ergebnissen J. Wellhausen's siehe beispielhaft N. Lohfink, Landverheißung, S. 25-26; L. Perlit, Priesterschrift, S. 67.

<sup>169</sup> Die Historie Israels wird rekonstruiert durch eine "literarische Untersuchung" (siehe P 13), der Wellhausen die "drei Gesetzes- und Traditionsschichten im Pentateuch" (siehe P 364-365), nämlich Quellen/Schichten JE, Dtn und P zugrundelegte (siehe ders., Geschichte Israels, S. 12-13) und Textschichten und historische Entwicklungsstufen analogisierte (aaO. 13; vgl. P 13. (Eine ähnliche 'Vereinfachung' unternahm auch A. Kuenen (siehe ders., Abhandlungen 39).)

<sup>170</sup> "Mit der mechanischen Zerlegung (der Quellen, BRK) hat die Kritik ihr Werk nicht gethan; sie muß darauf hinaus, die ermittelten Einzelschriften in gegenseitige Beziehung zu setzen, sie als Phasen eines lebendigen Prozesses begreiflich und auf diese Weise eine stufenmäßige Entwicklung der Tradition verfolgbare zu machen." (P 293f)

<sup>171</sup> Entsprechend gestaltete sich Wellhausens Arbeitsweise: "(D)ie bisherige Literarkritik wird in gereinigter Form zusammengefaßt und fortgeführt, vereinfacht und zugleich verfeinert. ... Auf eine bis ins letzte konsequente Quellenscheidung wird verzichtet, für Erweiterungen und Wucherungen mancher Art Raum gelassen." (R. Smend, Alttestamentler, S. 105f; vgl. ders., Wellhausen, S. 156.)

<sup>172</sup> Die Setzung von Prioritäten und die Bestimmung des Verhältnisses von 'Historiker' und 'Literarkritiker' übernimmt J. Wellhausen wohl von Kuenen: "Der Kritiker ist der Gehülfe des Geschichtsschreibers" (A. Kuenen, Abhandlungen, S. 6). Die Heranziehung von A. Kuenen begründet sich mit der starken Einflußnahme Kuenens auf Wellhausen (siehe C 312 Anm. 1), die O. Kaiser von einer "Graf-, Kuenen-, Wellhausenschen Hypothese" JEDP sprechen läßt (vgl. ders., Einleitung, S. 50).

K. Marti (siehe ders., Stand und Aufgabe, S. 8), E. Schwartz (siehe ders., Wellhausen, S. 341ff) und L. Perlit (siehe ders., Vathek und Wellhausen, S. 168-174) heben an Wellhausen das Ineinander von literarischer und historischer Arbeit heraus.

<sup>173</sup> "Durch die Entgegensetzung von Jehovist einerseits, Priesterschrift andererseits traten die großen Konturen viel deutlicher zutage und wurde die geschichtliche Würdigung vorbereitet, auf die Wellhausen ausging." (vgl. R. Smend, Wellhausen, S. 156)

Es wurde noch ein weiterer Grund für die 'Vereinfachung' gesehen: Wellhausen habe geschrieben, "um zu überzeugen, er wollte Thesen beweisen und er legte den Stoff in solcher Weise zurecht, daß er zugleich eine geschlossene Totalanschauung bieten konnte; durch die zugleich umfassende und durchsichtige Disposition konnte alles in Betracht gezogen und doch eine klare Übersichtlichkeit gewonnen werden." (J. Pedersen, Auffassung, S. 170)

mentarisch wären nämlich seine Textbasen gewesen. Die von Wellhausen letztlich praktizierte Engführung auf die Quellen mag dann viele Exegeten verleitet haben, Wellhausen nur in dieser Quellen-Orientierung und ohne Berücksichtigung seiner These "literarischer Prozeß" (= JEDP in beständigem Wachstum, auch durch Ergänzungen) zu rezipieren.

Wenn Wellhausen besonderes Interesse am Historischen hegte und deswegen seine vielfältigen Textbeobachtungen immer wieder auf eine Quellenhypothese engführte, um die Textuntersuchung für historische Fragen auswerten zu können, so muß daraus die Konsequenz gezogen werden, daß nicht die Quellenhypothese das Modell weiterer literarkritischer und entstehungsgeschichtlicher Untersuchungen des Pentateuch hätte sein sollen/sein sollte, sondern Wellhausens These vom »literarischen Prozeß«, die allein die erhobenen literarischen Phänomene zu ihrem Recht kommen läßt. Entscheidend ist für die heutige Forschung, daß durch die These vom »literarischen Prozeß« der Schwerpunkt der Hexa- bzw. Pentateuchentstehung nicht nur verändert wird, sondern daß Impulse für eine vielschichtige Entstehung des Pentateuch gegeben werden: Nicht an die Quellen knüpfte Wellhausen das Werden des Pentateuch, sondern an die durchgehenden schriftlichen Arbeitsprozesse, die Traditionsmaterial durch eigenes Überlieferungsmaterial (und zu eigenem Interesse) ausbauen. Damit ist bei J. Wellhausen<sup>174</sup> eine Nähe zu heute diskutierten Fortschreibungsprozessen erkennbar, wenn auch die Phasen der Literaturwerdung verschoben worden sind.<sup>175</sup>

### Schlußbetrachtung

An den zentralen Aspekten des Quellenmodells ('historisches Dokument', 'Verfasserpersönlichkeit') und an seinen methodischen Aspekten (Quellenerhebung, Beschränkung der redaktionellen Tätigkeit sowie des redaktionellen Textanteils) konnte aufgezeigt werden, daß die Redaktionen in der Quellentheorie von den Quellen ausgehend definiert wurden. Die Unzulänglichkeit dieser Vorgehensweise wurde an drei Gesichtspunkten (redaktionelle Arbeitsweise, Tatian, Schichtungsversuche) demonstriert. Entsprechend steht nun fest, daß das Quellenmodell, auch in den modifizierten Formen, kein ausreichendes Erklärungsmodell für die Entstehung des Pentateuchs ist. Veranschlagt man nämlich den Redaktionsanteil im Pentateuch in angemessener Weise, so ist zukünftig ein Entstehungsmodell »literarischer Prozeß: Grundschicht und Fortschreibung(en)« anzunehmen.

Dieses Modell reagiert auf unterschiedlichste Textphänomene flexibel und angemessen, denn es ermöglicht eine unspezifische Anzahl von Nachträgen und Bearbeitungen, die allerdings an größeren Textzusammenhängen und Textbereichen bestätigend ausgewiesen werden müßten. Des weiteren ist zeitgeschichtliches Reagieren von Fortschreibern nicht mehr an Krisen- und Glanzzeiten, in denen angeblich Großwerke entstehen, gebunden. Außerdem können von Eliten theologische Diskussionsstände literarisch fixiert werden, ohne daß sachliche oder intentionale Beschränkungen anzunehmen sind. Zudem können Editionsphasen zugleich Bearbeitungsphasen sein. Das Modell bedarf hinsichtlich der ältesten aufzeigbaren »Grundschicht« des

<sup>174</sup> Allerdings hat auch J. Hempel sehr früh gegen eine "Anschauung, die ein von Anfang an starres Konservieren der Quellen als literarisch fertiger Größen und ihre mechanisch-redaktionelle Zusammenfügung voraussetzt," plädiert und für eine Ansicht votiert, die sowohl "die große, willentliche, künstlerisch-literarische Ausformung" der Texte akzeptiert als auch "das immer neue Weitergestalten, das erst spät zur Ruhe kommt" (siehe ders., *Literatur*, S. 112f).

<sup>175</sup> So wird die Staatenwerdung/frühe Königszeit und mittlere Königszeit immer seltener als Entstehungszeit von J und E gesehen. Des weiteren wird die quelleninterne Fortarbeit weniger beachtet und stattdessen Prozesse der Verbindung von Textkomplexen und Büchern. Damit einher geht die Aufwertung der nachexilischen Literaturphase.

Nachweises, ob die »Grundschrift« als das erste nachweisbare 'literarische Konzept', d.h. ältere Traditionen und Texte sind wahrscheinlich, aber nicht immer genau ausweisbar, zu gelten hat.<sup>176</sup> Bei einer konkreten Textanalyse ist der Nachweis zu erbringen, ob die im jeweiligen Text erarbeitete älteste Schicht ein Bestandteil dieser »Grundschrift« ist. Darüber hinaus ist zu beachten, daß die Annahme einer weiteren eigenständigen »Grundschrift« mit neuem Konzept, bisher Quelle P genannt, nicht von vorneherein auszuschließen ist. Allerdings trägt diese Annahme eine sehr hohe Beweislast,<sup>177</sup> da sie aus dem erkannten Modell ausscheidet und sie die These von P als Endredaktion widerlegen muß.<sup>178</sup> Des weiteren muß für die zweite »Grundschrift« ausgewiesen werden, bis in welchen Textbereichen sie eruierbar sein könnte.<sup>179</sup> Insofern stellen die vielschichtigen priester((grund)schrift)lichen Textanteile in der zukünftigen Pentateuchforschung ein ganz wesentliches Problem dar.<sup>180</sup>

Zitierte Literatur:

- Allis, O.T., *The five Books of Moses. A Reexamination of the modern theory that the Pentateuch is a late compilation from diverse and conflicting Sources by Authors and Editors whose Identity is completely unknown.* Philadelphia 2/1949
- Ap-Thomas, D.R., *Pentateuchal Criticism: Some Recent Trends*, in: ET 62 (1950-51) 67-71
- Aurelius, E., *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB OTS 27), Lund 1988
- Baentsch, B., *Exodus - Levitikus - Numeri übersetzt und erklärt* (HAT 1.2), Göttingen 1903-1905
- Barton, J., *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London 1984
- Baumgart, N., *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,26*, in: BN 82 (1996) 27-59
- Baumgartner, W., *Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte*, in: ThR NF 8 (1936) 179-222
- Baumgartner, W., »Nicht Quellen, sondern Syntax«, in: ThZ 3 (1947) 473-474
- Beer, G., *Kurze Übersicht über den Inhalt der Alttestamentlichen Schriften*, Tübingen 1926
- Beer, G., *Mose und sein Werk. Ein Vortrag*, Gießen 1912
- Beer, G./Galling, K., *Exodus* (Hdb.AT 3), Tübingen 1939
- Clements, R.E., *Pentateuchal Problems*, in: Anderson, G.W. (Ed.), *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 1979, 96-124
- Donner, H., *Der Redaktor. Überlegungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift*, in: Heno 2 (1980) 1-30
- Dozeman, T., *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBL Monographs 37), Atlanta/Georgia 1989
- Eichhorn, J.G., *Einleitung in das Alte Testament* (3. Bd. der Vierten Originalausgabe), Göttingen 1823
- Eichrodt, W., *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht* (BZAW 31), Gießen 1916
- Eißfeldt, O., *Art. Pentateuch*, in: Wissowa, G. u.a., *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1937, Sp. 513-520
- Eißfeldt, O., *Die Komposition von Exodus 1-12. Eine Rettung des Elohisten*, jetzt in: Sellheim, R./Maass, F. (Hrsg.), *Kleine Schriften Bd. 1*, Tübingen 1962, 160-170

<sup>176</sup> Des weiteren wird zu zeigen sein, ob die »Grundschrift« jehowistisch (JG (E. Zenger, C. Dohmen)) oder deuteronomistisch (KD (E. Blum)) ist. Allerdings hat KD aufgrund der Voraussetzung eines DtrGW eine Hypothesen-Erblast zu tragen und ist von daher nicht gänzlich abgesichert.

<sup>177</sup> Auch H.H. Schmid formuliert eine "Beweislast" für diejenigen, "die am Überkommenen festhalten." (ders., *Suche*, S. 394)

<sup>178</sup> Die Annahme einer eigenständigen Priester(grund)schrift belastet die Pentateuchtheorie mit dem Problem, daß es der P nicht gelingt, das in Anschauung und Absicht differente, ältere Quellenwerk zu ersetzen, und es stattdessen sogar zu einer redaktionellen Vereinigung mit dem älteren Werk kommt, was keinesfalls das Ziel der Autoren der betont eigenständig verfaßten Priester(grund)schrift gewesen sein kann. (Zu diesem Problem siehe bereits E. Sellin, *Umwälzung*, S. 143.) Der Lösungsvorschlag 'Reichsautorisation' kann diesbzgl. nicht umfassend überzeugen.

<sup>179</sup> Es wird zu berücksichtigen sein, daß P in den Texten Ex - Num immer weniger Textanteile zugesprochen bekommt. Darüber hinaus ist auf die Charakteristik der Quellentheorie als Genesis-Theorie zu verweisen (beachte die Kontroverse B.D. Erdmans - C. Steuernagel - W. Eichrodt (siehe W. Eichrodt, *Quellen*, S. 4)), so daß die Möglichkeit einer zweiten »Grundschrift« auf die Genesis eingeschränkt sein könnte.

<sup>180</sup> Diese Forderung darf nicht in gleicher Weise ungehört verhallen wie die ähnlich lautende von G. v. Rad (siehe ders., *Priesterschrift*, S. III. 161).

- Eißfeldt, O., Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik, in: ThR NF 18 (1950) 91-112.179-215.267-287
- Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß von Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, Tübingen 1/1934 sowie 3. neubearbeitete Auflage 1964
- Eißfeldt, O., Hegel-Kritik und Pentateuch-Kritik, in: ThBl 17 (1938) 33-41
- Eißfeldt, O., Hexateuch-Synopse, Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, Leipzig 1922
- Eißfeldt, O., Zum gegenwärtigen Stand der Pentateuch-Kritik, in: ZMR 34 (1919) 113-123
- Fernández, A., La crítica reciente y el pentateuco, in: Bibl. 1 (1920) 178-210
- Fohrer, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15 (BZAW 91), Berlin 1964
- Fritz, V., Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten, Marburg 1970
- Gordon, R.P., Compositeness, Conflation and the Pentateuch, in: JSOT 51 (1991) 57-69
- Greßmann, H., Die Anfänge Israels (Von 2. Mose bis Richter und Ruth) (Schriften des Alten Testaments), Göttingen 2/1922
- Greßmann, H., Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, in: ZAW 42 NF 1 (1924) 1-33
- Greßmann, H., Die Kunst der Interpretation, in: ChW 19 (1912) Sp. 442-448
- Greßmann, H., Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18), Göttingen 1913
- Gunkel, H., Genesis, Göttingen 9/1977
- Gunkel, H., Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments, in: ders., Reden und Aufsätze, Göttingen 1913
- Hellbardt, H., Der Elohist als selbständige Geschichtsquelle, in: ThBl 12 (1933) Sp. 241-243
- Hempel, J., Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben (Handbuch der Literaturwissenschaft), Wildpark-Potsdam 1930
- Hempel, J., Art, Priesterkodex, in: Wissowa, G. u.a., Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Bd. 44, Stuttgart neubearb. Aufl. 1954, Sp. 1943-1967
- Herrmann, S., Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem, in: Schmid, H.H./Mehlhausen, J. (Hrsg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in einer säkularen Welt, Gütersloh 1992, 156-165
- Hölscher, G., Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung, Heidelberg 1942
- Hölscher, G., Geschichte der Religion, 1922
- Hölscher, G., Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten (SUKVL 50), Lund 1952
- Hölscher, G., Rezension Joh. Pedersen "Israel", in: ThStKr 108 (1937/38) NF III, S. 234-262
- Holzinger, H., Nachprüfung von B.D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis I, in: ZAW 30 (1910) 245-258
- Holzinger, H., Genesis erklärt (KHCzAT), 1898
- Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch, Freiburg 1893
- Houtman, C., Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9), Kampen 1994
- Kaiser, O., Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 1: Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992
- Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 5. grundlegend neubearbeitete Auflage 1984
- Kaiser, O., Vom Nutzen der Wissenschaftsgeschichte für den Exegeten, in: ThRev 56 (1991) 327-330
- Kellermann, D., Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin 1970
- Kilian, R., Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24), Bonn 1966
- Kittel, R., Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft. Vortrag auf dem Ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig (Sondertagung der Alttestamentlichen Forscher) am 29. Sept. 1921, in: ZAW 39 (1921) 84-99
- Kley, J., Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Systeme, Münster 1903
- Klostermann, A., Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, Leipzig 1893
- Koch, K., P - kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 (1987) 446-467

- Köckert, M., Auf der Suche nach dem Jahwisten. Aporien in der Begründung einer Grundthese alttestamentlicher Exegese, in: ThV 14 (Berlin 1985) 39-64
- Kohata, F., Die Endredaktion (RP) in der Meerwundererzählung, in: AJBI 14 (1988) 10-37
- König, E., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung, Leipzig 1914
- Kuenen, A., Gesammelte Abhandlungen zur Biblischen Wissenschaft, Freiburg u.a. 1894
- Levin, C., Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- Levine, B.A., Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 4), New York 1993
- Lohfink, N., Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15 (SBS 28), Stuttgart 1967
- Lohfink, N., Studien zum Pentateuch (SBAT AT 4), Stuttgart 1988
- Löhr, M., Untersuchungen zum Hexateuch-Problem. I. Der Priesterkodex in der Genesis (BZAW 38), Gießen 1924
- Luther, B., Die Persönlichkeit des Jahwisten, in: Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle 1906
- Maas, A.J., Art.: Pentateuch, in: Herbermann, Ch.G. a.o. (Ed.), The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church, Volume XI, New York/London 1911, 646-661
- Maier, G., Kritisches zur Pentateuchkritik, in: ThB 16 (1985) 286-290
- Marti, K., Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart. Rektoratsrede gehalten an der 77. Stiftungsfeier der Universität Bern am 25.11.1911, Bern 1912
- Mead, C.M., Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch: A Reply, in: JBL 10 (1891) 44-54
- Meinhold, J., Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur und Religion Israels, Gießen 3/1932
- Merx, A., Aphoristische Bemerkungen zur Pentateuchkritik nebst einer Besprechung von Popper Dr. Jul. Der biblische Bericht über die Stifftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch, Leipzig 1862, in: PKZ 29.04./17 (Berlin 1863) Sp. 377-388
- Merx, A., Nachwort, in: Tuch, F., Commentar zur Genesis, 2. Auflage besorgt von A. Arnold nebst einem Nachwort von A. Merx, Halle 1871
- Möller, W., Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Moses, Gütersloh 1931
- Möller, W., Wider den Bann der Quellenscheidung. Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuch-Problems, Gütersloh 1912
- Moore, G.F., Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch, in: JBL 9 (1890) 201-215; Reprint in: J.H. Tigay (Ed.), Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia 1985, 243-256
- Müller, A.R., Der Text als russische Puppe?, in: BN 17 (1982) 56-72
- Neubauer, J., Wellhausen und der heutige Stand der Bibelwissenschaft, in: Jesch. 5 (Berlin 1918) 203-233
- Nicholson, E.W., The Pentateuch in Recent Research: A Time for Caution, in: Emerton, J.A. (Ed.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43), Leiden 1989, 10-21
- Nöldeke, T., Die s.g. Grundschrift des Pentateuch, in: ders., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, S. 1-144
- Noth, M., Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen 1966
- Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948
- Noth, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien. I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Halle 1943
- Nyberg, H.S., Die schwedischen Beiträge zur alttestamentlichen Forschung in diesem Jahrhundert, in: Anderson, G.W. (Ed.), Congress Volume Uppsala 1971 (VTS 22), Leiden 1972, 1-10
- Oswald, E., Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Forschung seit J. Wellhausen, Berlin 1962 (erweiterte Habil.-Schrift)
- Pedersen, J., Die Auffassung vom Alten Testament, in: ZAW NF 8 (1931) 161-181
- Perlitt, L., "Priesterschrift im Deuteronomium?", in: ZAW Suppl. 100 (1988) 65-88
- Perlitt, L., Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen (BZAW 94), Berlin 1964
- Pola, T., Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von Pg (WMANT 70), Neukirchen 1995
- Rabe, N., Vom Gericht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Num 13.14 als Neuanatz in der Pentateuchforschung (THLI 8), Tübingen 1994
- Rad, G. v., Das erste Buch Mose. Genesis 1-12,9 (ATD 2), Göttingen 1949 (= Seiten 1-136)

- Rad, G. v., Das erste Buch Mose. Genesis 25,19-50,26 (ATD 4), Göttingen 1953 (= Seiten 229-384)
- Rad, G. v., Das hermeneutische Problem im Buche Genesis, in: VuF. Theologischer Jahresbericht 1942/46, München 1946-47, 43-51
- Rad, G. v., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 26), Stuttgart 1936, zitiert nach ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament I, München 1958, 9-86
- Rad, G. v., Die Priesterschrift im Hexateuch (BWANT 13), Stuttgart u.a. 1934
- Rendtorff, R., Literarkritik und Traditions-geschichte, in: EvTh 27 (1967) 138-153
- Rendtorff, R., Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis, in: Emerton, J.A. (Ed.), Congress Volume Jerusalem 1986 (VTS 40), Leiden 1986, 298-303
- Rendtorff, R., Der "Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, in: Anderson, G.W. a.o. (Ed.), Congress Volume Edinburgh 1974 (VTS 28), Leiden 156-166
- Rendtorff, R., Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin 1977
- Rendtorff, R., The Future of Pentateuchal Criticism, in: HenoCh 6 (1984) 1-15
- Riesner, R., Die Ursprünge der Geschichtsschreibung in Israel. Der Beitrag von Moshe David Cassuto zur Pentateuchfrage, in: ThB 6 (1975) 106-114
- Ringgren, H., Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte. Erwägungen zur Methodenfrage der alttestamentlichen Exegese, in: ThLZ 91 (1966) 641-650
- Rost, L., Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen, in: ZThK 53 (1956) 1-10
- Ruppert, L., Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis, in: BZ 29 (1985) 31-48
- Rupprecht, E., Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht. Eine prinzipielle Beleuchtung der kritischen Methode mit Illustrationen aus der deutschen Kritik und Dr. Drivers "Einleitung", Gütersloh 1897
- Rylaarsdam, J.C., The present Status of Pentateuchal Criticism, in: Journal of Bible and Religion 22 (Baltimore 1954) 242-247
- Sandmel, S., The Haggada within Scripture, in: JBL 80 (1961) 105-122
- Scharbert, J., Numeri (NEB AT), Würzburg 1992
- Schmid, H.H., Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung, in: Emerton, J.A. (Ed.), Congress Volume Viena 1980 (VTS 32), Leiden 1981, 375-394
- Schmidt, L., Studien zur Priesterschrift (BZAW 214), Berlin 1993
- Schmidt, W.H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 (WMANT 17), Neukirchen 2/1967
- Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament, Berlin u.a. 4/1989
- Schmidt, W.H., Einleitung und Theologie, in: Schmidt, W.H./Thiel, W./Hanhart, R., Altes Testament, Stuttgart 1989
- Schmidt, W.H., Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, in: Emerton, J.A. (Ed.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43), Leiden 1989, 22-45
- Schmidt, W.H., Plädoyer für die Quellenscheidung, in: BZ 32 (1988) 1-14
- Schmitt, H.-Chr., Die Hintergründe der 'neuesten Pentateuchkritik' und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50, in: ZAW 97 (1985) 160-179
- Schmitt, H.-Chr., Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154), Berlin u.a. 1980
- Schmitt, H.-Chr., 'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch, in: Gunneweg, A.H.J./Kaiser, O. (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift E. Würthwein, Göttingen 1980, 139-155
- Schwartz, E., Julius Wellhausen, in: Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 1918; zitiert nach: ders., Gesammelte Schriften. Exoterica (Bd. 1), Berlin 1938, 326-362
- Seebaß, H., Genesis I Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996
- Seebaß, H., Numeri (BK AT IV/1), Neukirchen-Vluyn 1993
- Seidel, B., Bibelkritik in der Aufklärung, in: WZ(H) 38 (1989) 81-90
- Seidel, B., Johann Gottfried Eichhorn. Konstruktionsmechanismen in den Anfängen einer historisch-kritischen Theoriebildung, in: WZ(H) 39 (1990) 73-81
- Sellin, E., Einleitung in das Alte Testament, Leipzig 1912
- Sellin, E., Gehen wir einer Umwälzung auf dem Gebiete der Pentateuchkritik entgegen?, in: NKZ 24 (1913) 119-148
- Sمند, R., Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912

- Smend, R., Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (ThSt 95), Zürich 1968
- Smend, R., Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 3/1984
- Smend, R., Wellhausen in Greifswald, in: ZThK 78 (1981) 141-176
- Staerk, W., Zur alttestamentlichen Literarkritik. Grundsätzliches und Methodisches, in: ZAW 42 NF 1 (1924) 34-74
- Steins, G., Art. Elohist, in: TRE 3 (1995) 608-609
- Steins, G., Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Bodenheim 1993
- Steuernagel, C., Rez. zu B.D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, in: ThStKr 81 (Berlin/Gotha 1908) 623-632
- Vaux, R. de, A propos du second centenaire d'Astruc, in: VTS 1, Leiden 1953, S. 182-198
- Volz, P./Rudolph, W., Der Elohist als Erzähler - ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, Gießen 1933
- Vorländer, H., Die Entstehungszeit des Jehowistischen Geschichtswerks, Frankfurt a.M. 1978
- Weimar, P., Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13.17-14.31 (AAT 9), Wiesbaden 1985
- Weimar, P., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2.23-5.5 (OBO 32), Freiburg/Göttingen 1980
- Weimar, P., Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch, in: Görg, M. (Hrsg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament, Stuttgart 1990, 361-411
- Weimar, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments (mit Nachträgen), Berlin 2/1889
- Wellhausen, J., Geschichte Israels. Bd. 1, Berlin 1878
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 6/1905
- Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten. Abriß der Geschichte Israels und Juda's. Heft 1, Berlin 1884
- Werltz, J., Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1-17 und 29,1-8 (BZAW 204), Berlin 1992
- Wiener, H.M., Contributions to a new Theorie of the Composition of the Pentateuch, in: Bibliotheca sacra 75 (1918) 80-104
- Wonneberger, R., Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (FRLANT 156), Göttingen 1992
- Wünsch, D., Art.: Evangelienharmonie, in: TRE 10, Berlin 1982, 626-636
- Zenger, E., Das Buch Exodus, Düsseldorf 2/1982
- Zenger, E., Die priesterschriftlichen Schichten (»P«), in: Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament Bd. 1.1, Stuttgart 1995, 89-108
- Zenger, E., Die vor-priesterschriftlichen Schichten, in: Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament Bd. 1.1, Stuttgart 1995, 108-123
- Zenger, E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3), Würzburg 1971
- Zenger, E., Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34, Altenberge 1982
- Zenger, E., Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, in: ThRv 78 (1982) 353-362
- Zenger, E., Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei neuere Publikationen, in: BZ 24 (1980) 101-116
- Zuber, B., Marginalien zur Quellentheorie, in: DBAT 12 (1977) 14-29

## Die „Freunde“ Hiobs - ein Kreis frommer Weiser im Hintergrund des Hiobbuches

Hans Strauß - Düsseldorf

In der Auslegung des Hiobbuches sind die (drei) Freunde Hiobs einschließlich des dann mit theologischer Grundlagenkritik hinzutretenden Elihu zumeist und bis heute kaum viel mehr geblieben als die literarische Ermöglichung der mehrschichtig angelegten Sachdiskussion. Wenn es um Freundschaft im Alten Testament geht, werden sie in den integrativen Lexikonartikeln entweder gar nicht erwähnt,<sup>1</sup> terminologisch (רַע) nur unter anderen gestreift<sup>2</sup> oder treten ganz hinter den großen Freundschaftstexten des AT wie z. B. einerseits den David-Jonathan-Erzählungen in den Samuelbüchern oder andererseits den Lehren über individuelle Freunde im Proverbiensbuch und in Jesus Sirach zurück.<sup>3</sup> H.P. Müller hat traditions-geschichtlich die Rolle der Freunde auf dem Hintergrund der nachbiblischen Hiobliteratur untersucht und vermutet, daß diese Rolle sich von der nicht so frommer Tröster und Versucher in der älteren, erzählenden Hiobüberlieferung zu der von weisheitlich-theologischen Dialogpartnern in der vorliegenden Dichtung gewandelt habe, während wesentliche Teile der nachbiblischen Hiobliteratur dann wieder viel stärker den Charakter der Freunde als Kontrastgestalten hervorkehrten und Elihu geradezu zum Werkzeug Satans würde.<sup>4</sup> Was es nach den historischen Daten der Dichtung von den Freunden im einzelnen „biographisch“ zu wissen gibt, haben u.a. F. Horst<sup>5</sup> und G. Fohrer<sup>6</sup> hinreichend zusammengestellt. Auf jeden Fall repräsentieren sie (einschließlich Elihus) eine Gruppe vorderasiatischer Weiser auch über Israel hinaus bzw. mindestens zwei verschiedene Richtungen dieser Weisheit - eine ältere Erfahrungs- und eine jüngere Offenbarungsweisheit<sup>7</sup> -, wobei Elihu im Namen der letzteren die Zentrierung auf Gott als den persönlichen Schöpfer zurechtrückt, bis diese dann in den Offenbarungsreden Gottes selbst an Hiob (Kap. 38ff) voll zum Durchbruch kommt.

D. Kellermann kann zutreffend notieren, daß zunächst Eliphaz, Bildad und Sophar in spezieller Bedeutung von רַעִים als „Freunde“ Hiobs bezeichnet werden,<sup>8</sup> ohne allerdings genauer

<sup>1</sup> So z.B. in dem sonst für die Antike recht instruktiven Art. Freundschaft v. K. Treu: RAC 8, 1972, 418-434.

<sup>2</sup> J. Fichtner, πλησιον in der Septuaginta und der „Nächste“ im NT: ThWNT 6, 1959, 310-314.

<sup>3</sup> siehe G. Stählin, (II) Freundschaft im AT und im Judentum: ThWNT 9, 1973, 153-156.

<sup>4</sup> z.B. TestJob 42; s. dazu H.P. Müller, Hiob und seine Freunde: ThSt (B) 103, 1970.

<sup>5</sup> S. Hiob: BK 16/1, <sup>2</sup> 1992, 32f.

<sup>6</sup> G. Fohrer, Das Buch Hiob: KAT 16, <sup>2</sup> 1989, 105f. 447.

<sup>7</sup> siehe dazu H. Strauß, Hiob: BK 16/2, 1995ff.

<sup>8</sup> Art. רַעִים: ThWAT 7, 1990, 545-555 (551).

darauf einzugehen, worin diese Freundschaft im Hiobbuch besteht. Man wird hier zu fragen haben: Sind diese רעים - der sonst im AT nicht allzu häufige Plural v. רע macht statistisch gesehen immerhin ein Drittel des Vorkommens im Hiobbuch aus - nicht eben die רכמים, die dann auch Elihu betont als versammelten Kreis anspricht (Hi 34,2.34; vgl. Hi 15,2.18)?! Sind sie es vielleicht nicht schon als fixierbare Schuleinrichtung oder als institutionalisierter Berufsstand,<sup>9</sup> wohl aber mehr als nur nächste Bekannte oder fachkundige Dialogpartner, nämlich vielmehr „Freunde“?! Tritt hier nicht erstmalig (und in dieser ihrer Weise einmalig) im Alten Testament die Bindung eines im Unglück Vereinzelt an eine Gruppe zutage, die zumindest eine teilweise sozial- und geistesgeschichtliche Analogie in den immer wichtiger werdenden Wahlfreundschaften im griechischen Raum am Ende des 5 Jhdts. v. Chr. nach dem Zerfall der Polis findet?!<sup>10</sup>

רע (II; Plur. רעים HAL 1169f; nur evtl. Nebenform גרע, mit nominal von der Wurzel רע unterscheidendem נ HAL 602, aber auch mit partitiv. מן möglich, s.u.) hat von seiner Basis als Bezeichnung einer Beziehung oder eines Verhältnisses zu einem oder mehreren Menschen, mit denen man „durch die Lebensumstände zusammengeführt ist und zusammenlebt“,<sup>11</sup> her im biblischen Hebräisch eine große, primär nicht juristisch zu erfassende Bedeutungsbreite. Das weite Wortfeld erstreckt sich von einem dann formalisierten Gebrauch (pronominal: jemand, der Andere) über die gewissermaßen immer enger werdende Beziehung (bedeutungsnahe Stichpunkte sind: אהב; קרוב; אה; auch arab. أَلَوَّ, מידע, Pt. pu) bis zur ganz speziellen, auch über Israel hinaus bekannten Titulatur „Freund des Königs“<sup>12</sup> und wird jeweils und im einzelnen durch die nächsten Kontexte, Synonyme und Verbindungen eingeschränkt und spezifiziert. Hinsichtlich der Etymologie von רע wird man, da eine ursprüngliche Wurzel רעה II (sich einlassen, verkehren mit) auch in keiner anderen semitischen Sprache belegt ist, doch wohl an die Wurzel רעה (weiden, Hirte sein) als (gemeinschaftliche) Grundfunktion zu denken haben, während (vermeintliches) רעה II (HAL 1176f) seinerseits erst von רע deriviert wurde (s. H. Bauer/P. Leander, Hist. Gramm. d. hebr. Sprache, 1922, 465 d; so z. B. Hi 24,21). Sicher begegnet רע dreizehn Mal im Hiobbuch und wird von den Septuagintaüberlieferungen durchweg mit φίλος, nur an einer Stelle mit πλῆσιον (Hi 16,21) wiedergegeben.

<sup>9</sup> Zu dieser wichtigen Grunderkenntnis für die Weisheit in Israel s. R.N. Whybray, The Intellectual Tradition in the Old Testament: BZAW 135, 1974, 15-54. Siehe auch F.W. Golka, Die israelitische Weisheitsschule: VT 33, 1983, 257-270 (268).

<sup>10</sup> Die Frage stellt sich mit Recht J. Marböck, Gefährdung und Bewährung. Kontexte zur Freundschaftsperikope Sir 22, 19-26: F.V. Reiterer (Hg.), Freundschaft bei Ben Sira: BZAW 244, 1996, 87-106 (97f), ohne ihr allerdings für Hiob weiter nachzugehen. Zu den Verhältnissen in Griechenland u.a. mit dem Hinweis auf die Orestie des Euripides s. noch O. Kaiser, Lysis oder von der Freundschaft, in Ders., Der Mensch unter dem Schicksal: BZAW 161, 1985, 206-231 (228ff).

<sup>11</sup> So u.a. M. Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus: ATD 5, 1959, 133.

<sup>12</sup> S. dazu H. Donner, Der „Freund des Königs“: ZAW 73, 1961, 269-277.

Die beiden im Duktus der Komposition des Hiobbuches rahmenden Leitstellen für die besondere Bedeutung von רעים sind Hi 2, 11 (ff) und 42,7 (ff). Die erstgenannte Stelle läßt die drei Freunde nicht nur als irgendwelche nahe Bekannte im Sinne der Trauer- und Selbstminderungsriten Anteil und schon klagend zu Warum und Wozu von Hiobs Unglück Stellung nehmen. Vielmehr versammelt sich ein Freundeskreis „von ferne“ um einen der ihren in einer Solidarität, die den Anfang des Dialogs durch den Betroffenen selbst schweigend erwartet und damit über die Elemente der konventionellen Anteilnahme - wie sie teilweise noch 42,11 aus der älteren Hioberzählung erkennen läßt - deutlich hinausgeht. Nach ניר (2,11, vgl. 42,11) scheint נחם pi. (2,11; mit על כל הרעה... in 42,11) nun selbstverständlich zu implizieren, daß man dem erschütternd veränderten Freund (2,12 אא!) dann zum dringend benötigten weisheitlichen Gespräch voll zur Verfügung steht. 42,7ff belegen entsprechend, daß vorrangig vor der Versöhnung mit Verwandten und Nachbarn (V.11) und vor dem vollen Segensempfang Hiobs selber (V.12ff) die Wiederherstellung der ganzen gottesdienstlichen Gemeinschaft der weisen Freunde im Sinn der Offenbarungsreden Gottes an Hiob zu erzählen ist. Denn nun hat Hiob diese durchaus verstanden (42,1 - 6) und soll und kann von daher die theologische Initiative übernehmen, die gewissermaßen den Kreis der רעים restituiert (V.9). In Hi 4,3f knüpft Eliphaz zu Beginn seiner ersten (Lehr-) Rede keineswegs nur im Sinne formaler weisheitlicher Rhetorik oder bloß schmeichelhafter *Captatio benevolentiae* an Hiobs eigener Tätigkeit an und definiert sozusagen mit den Termini des „Stärkens, Festigens und Aufrichtens“ ein solches „Zurechthelfen“ (יטר Perf. pi.; vgl. z. B. Hebr 12,12; II Kor 13,11) als ständige Aufgabe dieses Freundeskreises von Weisen, die nur so nun auch Hiob selbst zugewendet werden kann. Die Verhältnisse von מרעורו in Hi 6,14 können nicht sicher erfaßt werden, bevor nicht das Lexem לנס V. 14a eindeutig geklärt ist. Es spricht jedoch manches dafür, daß die den Abschnitt V.14 ff beginnende, allgemein und impersonal (Inf. cs. + Impf.) formulierte, chiasmatische Sentenz V. 14 ein besonderes הסדר-Verhältnis von „Freund“ oder „Freunden“ zum Gegenstand hat, das, ebenso wie יראת שדי, zu respektieren ist<sup>13</sup> wie das Verhalten der אהים im folgenden zu tadeln (V.15). רע zeigt sich also hier wie in V. 27 (neben יהוה) bereits qualifiziert als Person (-en) im Bereich besonderen Vertrauens.

Der Zusammenhang Hi 12,2-6 macht deutlich, wenn auch in redeeinleitender Ironie im Munde Hiobs, daß es ein Kreis von frommen und gerechten Weisen ist, dem Hiob als dessen Glied nun unmittelbar gegenübertritt. Dieser Kreis spricht sich auch aus in den aktuellen Problemanzeigen, die in V.4-6 offensichtlich hinzugefügt worden sind. Deshalb hat רעורו (ל) V.4 mehr als nur pronominale Bedeutung: wer solchen Freunden schon zum Gegenstand

<sup>13</sup> Es bedarf zumindest für diese Stelle weder der Annahme der Nebenform מרעו HAL 602, statt רע mit נן noch sollte לא dem MT hinzugefügt werden. (מ)רעורו ist als genereller Sing. oder als Plur. mit orthographischer

spöttischen Gelächters wird oder zumindest dies so erlebt,<sup>14</sup> dem bleibt in der Tat nur noch Gott selbst für eine Antwort (V.4 a β).

Während in Hi 13,2 - wiederum redeeinleitend (bis zur Aufforderung zum Hören V.6) - die Zugehörigkeit Hiobs zu diesem Freundeskreis noch einmal bestätigt wird, geben die V.4 und .5 plastisch zu erkennen, wie diese Weisen bei allen hohen Erwartungen an sie gerade nicht tätig werden sollten. Hier muß nicht unbedingt eine prozessuale Situation vorliegen, wie u.a. F. Horst (a.a.O. 198f) meint. Es würde genügen, wenn sie, wie gegenüber der Klage, so auch der weisheitlichen Lehr- und Streitrede Hiobs gegenüber des hörende Schweigen der Weisheit bewahren würden (vgl. dazu V.13.15; s. Prov 17,28; Sir 20,5f; Koh 3,7). So aber ist ihr Einreden nach Hiobs Meinung eine schädliche, weil den wirklichen Problemgehalt „verkleisternde“ Täuschung (vgl. a. Hi 14,17; s. Ez 13,10ff; 22,28; in Variante des Bildes Mt 23,27) und gleicht der trügerischen Betriebsamkeit von Quacksalbern oder Kurpfuschern. Letzteres ist, zunächst abgesehen von möglichen medizinischen Fähigkeiten von Weisen, auf charakteristisch alttestamentlichem Hintergrund zu verstehen, da der göttliche רַבָּא nicht mit solchen ist.

Auch Hi 15,2 nennt „heiße Luft“ quasi als Negativkriterium des Kreises, zu dem Eliphaz und Hiob gehören. Und bis im Folgenden mit V.20 der Gottlose zum Thema wird, bringt dieser erste Teil der zweiten Rede des Eliphaz gemeinsame Ideale wie Gegenbilder wie auch schon Grenzen ihrer Weisheit (s. dann Kap. 28!) vor, noch unbeschadet dessen, ob man diese Vorhaltungen nun als auf Hiob zutreffend ansieht oder nicht.

Aufmerksamkeit in der Literatur hat im Zusammenhang auch unseres Themas Hi 16,20f gefunden, da manche hervorheben, nur an dieser Stelle werde Gott von Hiob als sein Freund bezeichnet<sup>15</sup>. Trotz gründlicher Diskussion der Stelle im Kontext der מַלְאָכִים-Vorstellung<sup>16</sup> läßt sich hier nichts Endgültiges, aufgrund des MT-Bestandes (V. 20a: „meine Fürsprecher sind meine (wirklichen) Freunde ....“) aber soviel sagen, daß unter den eher verhüllenden Pluralen hier hochqualifizierte Freundschaft zu Gott (רַבָּא; V. 20b) zum Ausdruck gebracht werden soll als Hiobs schlechthin paradoxe Hoffnung auf ihn trotz dessen Feindschaft. (In Hi 33,23 geht es dann bereits um einen solchen von tausend.) V.21 wird den gleichen Gedanken der paradoxen Hoffnung Hiobs noch einmal variieren: es gibt eine freundliche Möglichkeit für den Menschen selbst bei Gott wie es solche Möglichkeit normalrechtlich zwischen Mensch und Mensch gibt.

---

Auslassung des ך zu verstehen wie z. B. in Hi 42,10 (Ges-K § 91k).

<sup>14</sup> So kommt es zur Anfügung der bitteren Anti-Sentenz .4b, vgl. F. Horst aaO 176.188f.S. zu רַבָּא R. Bartelmus, מַלְאָכִים/מַלְאָכִים: ThWAT 7, 1992, 743.

<sup>15</sup> Vgl. u.a. J. Fichtner, Hiob in der Verkündigung unserer Zeit: WuD 2, 1950, 82; auch J. Kühlewein, מַלְאָכִים: THAT 2, 1976, 789.

<sup>16</sup> Vor allem bei F. Horst, aaO 252-256. Zu מַלְאָכִים Hi 33,23 s. H. Strauß, BK 16/2 z.St.

Nicht daß Gott hier nur „Freund“ genannt werden kann, sondern daß der Hiob nach dessen Meinung verfolgende Gott für ihn - durch wessen Vermittlung auch immer - Freundschaft bereits hat, darin dürfte der unverwechselbare Akzent der Stelle liegen, der noch in wenigen anderen Hiobtexten aufleuchtet. Gerade der Bedeutungsgehalt von רעים in V.20 im Sinne der Freundschaft wechselt also in V.21b zum alltäglichen, pronominalen Gebrauch des Begriffes in בן אדם לרעהו (wie z. B. איש).

In Hi 17,5 scheint ein das Verhalten zu engen Freunden und zu Kindern vergleichendes Sprichwort deshalb beigezogen worden zu sein, weil Hiob an seinen רעים derart irre wird (V.1.2.4.10), daß er sich an die (negative) weisheitliche Erfahrung erinnert, niemals die ersteren den letzteren vorzuziehen. Hier spricht die Enttäuschung darüber, daß gerade die Ideale des Freundeskreises nun gegen ihn persönlich gewendet werden (V.8!), so daß er bitter mit dem mahnenden Sprichwort ein Überziehen von Wahlfreundschaften aufnimmt, das zeitgeschichtlich vielleicht schon um sich greift.

Bei dieser Zuspitzung des Streites unter den רעים selbst machen auch die erneut redeeinleitenden Worte Bildads 18,2 einen guten Sinn, der mit einer metaphorischen Wendung bereits jegliches feindselig-apodiktische, vorverurteilende Reden (aller) tadelt und fordert, mit Verstand (בין) wieder zum freundschaftlich-weisheitlichen Diskutieren (דבר) zurückzukehren<sup>17</sup>. Im Gefälle dieser Auseinandersetzung gerade im Freundeskreis profilieren sich dann die Texte Hi 19,13 - 17 u. 18 - 22 noch weiter und haben damit für unser Thema besonderes Gewicht<sup>18</sup>. Nachdem Hiob sich der Freunde kaum noch zu erwehren zu können meint (19,2-6) und mit ihnen des Krieges Gottes gegen ihn (V. 7-12), tritt als Zentrum seines Elends die soziale Isolation hervor, die zunächst bis in den intimsten Persönlichkeitsbereich von Familie und Haus reicht (13-17). Aber damit ist deren Tiefpunkt noch immer nicht erreicht: V.18-22 sprechen nicht nur von einer wohlfeilen Verachtung in der Öffentlichkeit (V.18), sondern bringen offensichtlich als Äußerstes die völlige Abwendung (הפך) aller „Leute seines Kreises“ (כל-מהי) hinzu, die er liebte (V.19 אהב). Hiobs Erleben des Zerbrechens dieser Freundesbindung „trifft ihn bis ins Mark“<sup>19</sup>. So bittet er ausdrücklich seine רעים um Erbarmen (V.21), die ihm „wie Gott“ zu gnadenlosen Verfolgern geworden sind (V.22), und danach bleibt ihm selbst in aller Paradoxie nur noch Gott (s.o., hier weiter V.23ff). Vor Ihm ist der Kreis von Weisen, der im Konflikt hier spricht, mit Hiob an die Grenze seiner Möglichkeiten gelangt<sup>20</sup>. Zugleich aber wird so in Kap. 19 die tiefgehende Bedeutung sichtbar, die dieser Freundeskreis von frommen

<sup>17</sup> „Apodiktisch“: קבעי למליך (aramaisierend, = קין; s. H. Bauer/P. Leander, Grammatik d. Bibl. - Aram., 1927, 50d) s. H. Bauer/P. Leander, Grammatik d. Bibl. - Aram., 1927, 50d). Zur Wendung s. z. B. Hi 28,3. Die V.3f meinen dann Hiob im besonderen (vgl. a. 17,4.10), so daß mit G u. S wahrscheinlich das Plur.-Suff. in V.3b in den Sing. zu ändern ist.

<sup>18</sup> Zur Übersetzung und Auslegung s. H. Strauß, Hiob: BK 16/2, 1995, 1-20.

<sup>19</sup> Vielleicht ist diese Übersetzung eine sachgemäße dt. Annäherung an die schwierigeren Metaphern V.20.

<sup>20</sup> Vgl. u. a. Hi 28 und dann 38ff, wo eben dies für Hiob entfaltet wird.

Weisen für seine Glieder hat. Auch die zunächst etwas zufällig folgenden V. 27b-29 gelten noch einmal im besonderen diesem Kreis.

Auch in Hi 21,5-5 hat Hiob in der Redeeinleitung im Grunde schon auf alle Erwartung an seine Freunde als hilfreiche Gesprächspartner verzichtet und bittet nur noch um (schweigendes) Anhören seiner Klage. Sie ist ebenfalls im inhaltlichen Gefälle alles Folgende, nachdem noch einmal Eliphaz - vielleicht als der Profilirteste der Freunde - noch in Kap. 23-27 in Wiederholung und Vertiefung der Standpunkte eine Art Werkstattgespräch in Fortschreibung (im Munde Hiobs), wie es literargeschichtlich schon im Kommentar (BK 16/2, 1995f) darzulegen versucht wurde.

Im großen Schlußplädoyer Hiobs vor Gott Kap. 29-31 wird, was unser Thema anbetrifft, in 30,29  $\text{וְיָרֵם}$  parallel  $\text{אֲנִי}$  eher pronominal zum Ausdruck der Gemeinschaftlichkeit gebraucht sein, da primär die Existenzgenossenschaft Hiobs mit solchen Wüstentieren ausgesprochen werden soll. Es kann aber auch im weisheitlichen Hintersinn nicht ausgeschlossen werden, daß hier noch einmal (antithetisch) die (qualifizierten) Brüder und Freunde von früher (19,13.21) bitter mitklingen, die sich Hiob nun verweigern. In 31,9 hingegen erscheint für  $\text{וְיָרֵם}$  auch die Übersetzung „Nächster, Anderer“<sup>21</sup> angebracht, da hier der charakteristische Stil der Tora-Texte im Hintergrund steht. Im übrigen zeigen die Kap. 29 und 31 besonders deutlich die Lebensziele und -formen oder zumindest die Idealvorstellungen eines Kreises von gerechten, ja, königlichen torafrommen Weisen gerade dort, wo sie über den (bisherigen) Rahmen des gerechten und gesegneten Hiob weit hinausgehen<sup>22</sup>.

Nach Hi 32,3 richtet sich die Kritik des „jüngeren“ Elihu theologisch dezidiert nicht nur an Hiob, sondern an den ganzen Kreis der Diskutanten. Und selbstverständlich bezieht u.a. mit 34,2-4; auch 35,16 (üb. Hiob in 3. Pers.); 37,19 Elihu sich und seine Kontrahenten ebenso wie Hiob (vgl. z.B. Hi 33,6f) nicht etwa trotz, sondern in allen diesen Gegensätzen und nicht bloß rhetorisch in diesen Freundeskreis grundsätzlich mit ein.

Vergleicht man die Freundschaft eines solchen Kreises, in dem die Autoren der vorliegenden Hiobbuchkomposition zu suchen auch literaturhistorisch wohl sehr nahe liegt, reizvollerweise zunächst vom Phänomen her innerhalb des Alten Testaments mit jener bekannten Freundschaft zwischen David und Jonathan (I Sam 18-20; II Sam 1, 17-27), so sind die Unterschiede im Literarischen wie im sachinhaltlichen Ganzen beträchtlich. Gerade der Letzteren gegenüber hat man in der Auslegung die „Freunde“ Hiobs oft nur als literarisch-dialogische Figurationen abgehoben, wohl zu Unrecht, wie eben zu zeigen versucht wurde. Natürlich liegt dem ursprünglich wahrscheinlich nur lockeren, kleinen Erzählungskranz von David und Jonathan ein ganz anderes „Freundschafts“-Modell zugrunde als dem

<sup>21</sup> G: γυναίκε ἀνδρός ἑτερου; vgl. a. V. 10 MT.

<sup>22</sup> Zu den Einzelheiten sei noch einmal verwiesen auf H. Strauß, Hiob: BK 16/2, 1998, zu den Stellen.

Freundeskreis torafrommer Weiser, der sich im Hiobbuch ausspricht. Die Erzählungen wurden wohl unter die Überlieferungen von Davids Aufstieg dann aufgenommen und schließlich geschickt als retardierendes und zugleich weiterführendes Moment der Spannung zwischen dem (ersten) Gesalbten Saul und David ins deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) eingebaut. Dies Modell steht in nächster Nähe des in der gesamten Antike verbreiteten Phänomens der persönlichen Männer (-Krieger-, vgl. I Sam 18,4-)-Freundschaft,<sup>23</sup> sein inhaltliches hebr. Leitwort ist das wahrscheinlich schon etymologisch aus starkem emotionalen Erleben entstandene und sich im AT pragmatisch - d.h. das Handeln um des geliebten Freundes willen immer mehr steuernde - weiter entwickelnde Lexem אָהָב.<sup>24</sup> Deutlich bereits am Bild einer Dynastie orientiert, findet David zum Sohn Sauls wie Saul einst zu ihm fand (I Sam 16,21), und ganz wie in einem antiken Heldenlied (II Sam 1,27) oder in der griechischen Tragödie beklagt der (neue) König (II Sam 2 ff) am Ende dann nach dem Willen von DtrG den Tod beider. Auf diesem dramaturgischen Hintergrund wird für das AT dann besonders deutlich, daß David den Freund überlebte, weil auch er der Gesalbte war. Die Jonathan-Erzählungen werden nicht nur episodenhaft in die Geschichte des Königtums in Israel eingebracht, sondern diese Freundschaft wird im Rahmen des DtrG theologisch mit einbezogen in das entschlossene Handeln Gottes mit seinem Volk. Sie ist kein preiswürdiges Geschehen mehr an und für sich, keine Tugend, sondern wird in I Sam 18,3 als eine בְּרִיּוֹת bezeichnet. 23,18 wiederholt dies, und II Sam 21,7 hält in diesem Sinne noch die Nebenwirkungen (von I Sam 20,16f) fest. Nach Meinung der Erzähler ruht diese Freundschaft als solche charakteristisch auf der gemeinsamen Bindung an den Gott Israels auf.

Hiobs „Freunde“ gehen nicht aus von einem solchen Freundespaar, sondern sind von vorn herein eine Gruppe oder ein Kreis. Man handelt nicht (erzählerisch) für oder gegen den geliebten Freund, sondern setzt sich, vielleicht zunächst auch ad hoc, über Lebensprobleme weisheitlich auseinander (in Rede und ggf. Gegenrede) statt mit Personen. Dennoch erscheinen die רֵעִים im Hiobbuch schon in der Ein- und in der Ausleitung (2,11ff; 42,7ff, s.o.) nicht bloß als die Figuren eines konventionellen Gesprächsrahmens. Hiobs Erwartungen an die Freunde sind nicht nur rhetorische Repliken, sondern reichen vom Erleben echter Anteilnahme über (mindestens das Angebot) die besondere weisheitliche Zurechthilfe bis zur Bitte um Erbarmen

<sup>23</sup> Für den griechischen Bereich denkt man gleich an die sprichwörtlichen Freundespaare der Ilias, vor allem an Achill und Patroklos. Aber auch im altorientalischen Epos z. B. verhüllt Gilgamesch in wiederholter Totenklage den toten Freund Enkidu (s. H. Greßmann <sup>2</sup>AOT, 166-174). Bei Homer sind es Orestes und Pylades, im skandinavischen Raum Njall und Gunnar. Das alteutsche Wort „Freund“ bedeutet ursprünglich „Verwandter“ als der, der zum (engen) Kreis der zur Blutrache Berufenen gehört (vgl. Dtn 13,7).

<sup>24</sup> G. Quells früher angedeutete (Art. ἀγάπῃ κατλ.: ThWNT 1, 1953, 21f), die ursprüngliche Bedeutung von אָהָב läge vor allem in der geschlechtlichen Liebe und in der sexuellen Lust, kann sich etymologisch nur auf eine teilweise ugaritische Verwendung des Äquivalents stützen. Die moderne Reduktion der David-Jonathan-Erzählungen auf den biblisch-atl. Beleg für homosexuelle Liebe (gegenüber heterosexueller) ist mithin auch vom Sprachlichen her absurd.

jenseits aller Erfahrung; an dieser Stelle äußerster Isolation (19,19 - 21) fällt auch einmal im Hiobbuch wieder das Stichwort חֲבֵרָה. So wird ein Freundeskreis sichtbar, dessen besondere Bindung nunmehr auf der Tora beruht, die er nicht nur reflektiert und lehrt, sondern lebt, weisheitlich diskutiert und weiter auslegt. Vor allem mit Hi 31 kann sich Hiob als dessen Protagonist darstellen, der sein Ergehen mit den Lehrern einer älteren Erfahrungsweisheit nicht mehr zusammenbringt. Erst vor Gott als seinem persönlichen Schöpfer gewinnt er gewissermaßen seine Freunde wieder (42,7ff) - darin liegt die Ermutigung des ganzen Hiobbuches.

Ob man für diesen Freundeskreis bereits von einer jener privaten Weisheitsschulen sprechen kann, wie sie später mit guten Gründen z.B. für das Buch Jesus Sirach angenommen werden,<sup>25</sup> erscheint auch unter dem speziellen Aspekt unseres Themas noch nicht als sicher. Gewiß führen viele Spuren, bei terminologischen und formalen Elementen angefangen, von Hiob zu Jesus Sirach hinüber und herüber.<sup>26</sup> Doch ist das Verhalten von Freunden nicht eigentlich Thema im Buch Hiob, die „Freundschaft“ (Einzeller) wird nicht, wie in Sirach, lehrmäßig reflektiert (vgl. auch Proverbien) und somit noch nicht primär zur Tugend. Und daß die Besitzenden, die Gebildeten und die Anständigen für sich „die Freunde“ im Sinne einer sich herausbildenden (und nun in Hiob enttäuschenden) Elite wären, dies tritt jedenfalls im Hiobbuch noch in keiner Weise hervor. Man wird es für den Freundeskreis Hiobs bei torafrommen und gebildeten, nach wie vor auch der Lehre verpflichteten Weisen belassen müssen. Sie stellen sich mit dem Hiobbuch für ihr eigenes Leben wie für das ihrer „Nächsten“ der Problematik, ihr ggf. leidendes Lebensschicksal, ihre Toratreue und die Erfahrungen vor allem der älteren Weisheit nicht mehr vereinen zu können. Lag diese existentielle und zugleich existentielle Anfechtung bei Sirach schon nicht mehr oder noch gar nicht vor ?

<sup>25</sup> S. dazu O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach: BZNW 77, 1995.

<sup>26</sup> S. F.V. Reiterer, Das Verhältnis Ijobs und Ben Siras: W.A.M. Beuken (Hg.), The Book of Job: BETHl CXIV, 1994, 405-429.

## "Eine feste Burg ist unser Gott" - Beobachtungen zu Ps 46

Burkard M. Zapff - Würzburg

### *1 Forschungsgeschichtlicher Überblick zur Problemstellung und Interpretation von Ps 46*

Sucht man einen gemeinsamen Ansatzpunkt in den vielfältigen Veröffentlichungen zu Ps 46, so scheint dieser darin zu bestehen, daß man Ps 46 der Gruppe der sogenannten Zionslieder zuordnet, die von der Verherrlichung des Zions singen<sup>1</sup>. Zu dieser Gruppe der Zionslieder zählt man neben Ps 46 näherhin gewöhnlich auch die Pss 48 und 76<sup>2</sup>. Doch selbst dieser bisher kaum in Zweifel gezogene Konsens ist in jüngster Zeit von U.Sperling kritisiert worden, fällt doch bereits bei einer oberflächlichen Lektüre von Ps 46 auf, daß hier der Zion zumindest explizit nicht genannt wird. So hat Sperling aufgrund weiterer inhaltlicher Beobachtungen auch zu den anderen beiden genannten Psalmen vorgeschlagen, anstelle von "Zionsliedern" besser von der Gattung der "theophanischen Jahwe-überlegenheitslieder" zu sprechen.<sup>3</sup>

Da selbst bei dieser grundlegenden Frage der Gattungszugehörigkeit von Ps 46 keine Einigkeit besteht, verwundert es nicht, daß es auch hinsichtlich der Einzelinterpretation von Ps 46 keinen übergreifenden Konsens in der Exegese gibt. So besteht bereits in der Frage, wo man den eigentlichen Ursprung von Ps 46 im Kontext der übrigen sogenannten Zionslieder zu suchen hat, keine Einigkeit. Klar scheint zunächst einmal, daß die "Zionslieder" in irgendeiner Weise mit dem am Zion praktizierten Jahwekult in Verbindung zu sehen sind.

<sup>1</sup> Vgl. H.-J.Kraus, Psalmen 1-59, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 1978, zit. BK XV/1, hier S.340.

<sup>2</sup> So z.B. H.Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1968<sup>5</sup>, zit.Psalmen, hier S.199; E.Zenger, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46.Psalm, BiLi 62, 1989, S.10-20, zit. Ps 46, hier S.16.

<sup>3</sup> U.Sperling, Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied, Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogenannten Zionlieder, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1991, zit. Jahwe-Überlegenheitslied, hier S.322: Es (das Zionslob, Anm. d. Verf.) tritt immer in untergeordneter Funktion auf, ... "; beachtenswert ist auch seine grundsätzliche Kritik an der Konstruktion einer Zionstheologie (S.319): "Mir fällt ... die Leichtigkeit und Sorglosigkeit auf, mit der man vielfach den Inhalt der sogenannten Zionlieder dadurch bestimmt, daß man Aussagen aus diesem oder jenem Psalm nimmt, sie nebeneinanderstellt und dann behauptet, der so gewonnene Aussagekomplex stelle den gemeinsamen Inhalt der Zionlieder dar. Tatsächlich jedoch treten die einzelnen Aussagen oft nur in einem der Psalmen auf oder werden erst durch die Verbindung mit den Aussagen eines anderen Psalms zu einer Vorstellung kombiniert, die für die 'Zionlieder' typisch sein soll".

Dieser wurde bekanntlich nach der Eroberung Jerusalems durch David (um 1000 v.Chr.) und die sich daran anschließende Überführung des israelitischen Stammesheiligtums der Lade in den von Salomo auf dem Zion errichteten Tempel etabliert<sup>4</sup>. Da sich nun in den "Zionspsalmen" verschiedene Anspielungen auf mythisches Gedankengut wie es in der Umwelt Israels, insbesondere in Ugarit belegt ist, findet, wurde immer wieder vermutet, daß sich in diesen Psalmen eine bereits vorisraelitisch-jebusitische Kultradition widerspiegeln, die bei der israelitischen Übernahme eines vermutlich bereits vorhandenen jebusitischen Kultortes in Jerusalem in die Jahwereligion eingeflossen sei<sup>5</sup>, die "Zionslieder" folglich sehr früh zu datieren wären. Zu diesen Motiven zählen z.B. die Vorstellung vom Gottesberg, des Paradiesesgartens und des Chaoskampfes. Bei zuletzt genanntem Motiv scheint nun Jahwe die für andere Götter in der Umwelt Israels belegte Rolle zuzufallen, das den Kosmos bedrohende Chaos - jetzt vom Gottesberg Zion her - erfolgreich in Schach zu halten. Diese Vermutung der Übernahme einer vorisraelitisch - jebusitischen Kultradition muß jedoch, wie bereits G.Wanke überzeugend aufgewiesen hat, mit der Tatsache fertig werden, daß sich in Pss 46, 48 und 76 ein weiteres Motiv findet, das in dieser Form *nicht* in der Umwelt Israels belegt ist, nämlich das sogenannte Völkerkampfmotiv<sup>6</sup>. Danach bedrohen entsprechend den Kräften des Chaos Völker den Zion, der aber durch das Eingreifen Jahwes gerettet wird. Für ein solches Ereignis gibt es jedoch in der vorisraelitischen Zeit Jerusalems keinerlei geschichtlichen Anhaltspunkt. Dies hat nun verschiedene Exegeten dazu geführt, die Zionspsalmen erst als Reflex auf die in Jes 36-39 bzw. 2Kön 18,13-19,37 berichtete Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im Jahr 701 v.Chr. und deren als wun-

<sup>4</sup> Zur Frage der Entstehung der Zionstradition vgl. J.Jeremias, Lade und Zion - Zur Entstehung der Zionstradition, in: Probleme biblischer Theologie. FS für G.v.Rad, München 1971, S.183-198, zit. Lade und Zion; J.H.Hayes, The Tradition of Zion's Inviolability, JBL 82, 1963, S.419-426; H.Schmid, Jahwe und die Kultradition von Jerusalem, ZAW 67, 1955, S.168ff., zit. Kultradition; neuerdings weist B.Janowski, Keruben und Zion, Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65.Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, S.231-264, der Übertragung der Lade für die Entstehung der Zionstradition eine eher untergeordnete Rolle zu; entscheidender sei die Übernahme "kanaanäische Vorstellungen vom kosmisch dimensionierten Gottesberg von Einfluß gewesen .... die ihrerseits konzeptionell und überlieferungsgeschichtlich mit den Tempelkeruben () in Zusammenhang stehen." (S.261).

<sup>5</sup> Jeremias, Lade und Zion, S.192.: "Nun ist längst erkannt, daß die genannten Prädikationen des Zion ausnahmslos vorisraelitischen Ursprungs sind; Israel hat sie vermutlich in Jerusalem von den Jebusitern übernommen und zugleich den in Gen 14,18-20; Ps 46,5; 87,5 u.ö. genannten Stadtgott von Jerusalem, (El) Eljon, mit Jahwe identifiziert"; vgl. E.Otto, Silo und Jerusalem, TZ 32, 1976, S.65-77; Schmid, Kultradition, S.168ff.; Kraus, BK XV/1, S.341; J.Schreiner, Sion - Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963, bes. S.219-227, zit. Zion; O.H.Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen - Jesaja - Deuterocesaja (ThSt[B] 111), Zürich 1972 und Hayes, Inviolability, nach dem auch die Vorstellung der Unverletzlichkeit Jerusalems auf nichtisraelitische bzw. jebusitische Tradition zurückgeht.

<sup>6</sup> G.Wanke, Die Zionstheologie der Korachiten, BZAW 97, Berlin 1966, zit. Zionstheologie, hier S.72; Jeremias, Lade und Zion, S.194f., hingegen meint, daß hinter dem Völkerkampfmotiv die Vorstellung vom Jahwekrieg stehe, die durch die Übertragung der Lade nach Jerusalem eingebracht wurde.

derbare Befreiungstat Jahwes empfundenen plötzlichen Rückzug zu deuten<sup>7</sup>. So datiert etwa E.Zenger Ps 46 jüngst wieder in das 7.Jahrhundert v.Chr<sup>8</sup>. Eine noch spätere Datierung sei, so E.Zenger, aufgrund der 587 v.Chr. erfolgten Eroberung Jerusalems durch die Babylonier - weil der Überzeugung des Psalmes widersprechend - nicht denkbar.

Eine nachexilische Entstehung des gesamten Psalmes (im 4.Jh. v.Chr.) hat jedoch bereits Ende der 60er Jahre G.Wanke<sup>9</sup> vorgeschlagen, der die Zionspsalmen als literarisches Produkt der Korachiten, einer Sängergilde am nachexilischen Tempel, verstehen wollte. Diese These, die in der Forschung viel, m.E. nach jedoch nicht besonders überzeugenden Widerspruch erfahren hat, stützt ihre Argumentation vor allem darauf, daß die Zionspsalmen und allen voran Ps 46 zahlreiche Parallelen mit später, sogenannter eschatologischer Prophetie (z.B. Jes 17,12-14) aufweisen<sup>10</sup>, in der sich analoge Vorstellungen wie in Ps 46 (z.B. das Völkerkampfmotiv) finden. Bei diesen zum Teil mit Vehemenz vertretenen Positionen blieb leider ein Aspekt des Psalmes ein wenig unterbelichtet, bzw. wurde bereits vor dem Hintergrund einer Vorentscheidung im Sinne der bereits dargestellten Positionen zur Datierung oder traditionsgeschichtlichen Einordnung des Psalmes behandelt, die Frage nach der theologischen Aussage von Ps 46 *an sich* und in welcher Weise sich diese in Wort und Struktur des Psalmes äußert.

Genau dies soll Anliegen des vorliegenden Aufsatzes sein, der sich von seiner Vorgehensweise her u.a. an einem wegweisenden, leider zu wenig beachteten und rezipierten Beitrag von M.Weiss<sup>11</sup> orientiert, der aufgrund zahlreicher Stichwortbeziehungen die Struktur und Sachkontur des Psalmes neu zu sehen gelehrt hat.

## 2 Zur Textüberlieferung von Ps 46

An vier Stellen weist Ps 46 textliche Probleme auf, bzw. hat aufgrund verschiedener Übersetzungsprobleme Exegeten dazu veranlaßt, Konjekturen vorzunehmen. Anstelle von

<sup>7</sup> So bereits J.Ziegler, Die Hilfe Gottes am Morgen, Atl. Studien für F.Nötscher, BBB 1, Bonn 1950, S.281-288, zit. Hilfe, hier S.288; neuerdings wieder Th.Podella, Der Chaoskampfmotiv im Alten Testament: Eine Problemanzeige, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn 1993, S.283-329, hier S.318: Es "kann festgestellt werden, daß auch in Ps 46 die Motive des Chaoskampfes als mythisch-epische Form einer konkreten Gefährdung, vermutlich angesichts der Belagerung Jerusalems durch Sanherib im Jahr 701 v.Chr. Eingang gefunden hat"; zwar vermutet auch Wanke, Zionstheologie, S.96, daß das Völkerkampfmotiv seinen geschichtlichen Anknüpfungspunkt im Sanheribsturm hatte, jedoch erst in nachexilischer Zeit im Zusammenhang mit der eschatologischen Prophetie universalisiert wurde.

<sup>8</sup> Zenger, Ps 46, S.19: "Frühzeit der joschijanischen Epoche."

<sup>9</sup> Wanke, Zionstheologie, S.113; vgl. aber auch bereits L.Krinetzki, Jahwe ist uns Zuflucht und Wehr. Eine stilistisch-theologische Auslegung von Ps 46, BiLe 3, 1962, S.26-42, zit. Zuflucht, hier S.27 und A.Deissler, Die Psalmen, Düsseldorf 1962/1982<sup>3</sup>, S.189, zit. Psalmen.

<sup>10</sup> Aufgrund dieser Parallelen will Gunkel, Psalmen, S.199, Ps 46 als eschatologischen Hymnus verstehen.

<sup>11</sup> M.Weiss, Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung. Methodologische Bemerkungen, dargelegt am Beispiel von Ps XLVI, Bib 42, 1961, S.255-302.

בְּהִמְרוֹר in V 3 - wörtlich "beim Ändern" - schlägt BHS vor, einen alttestamentlich allerdings sonst nicht belegten Infinitiv N-Stamm בְּהִמְרוֹר "beim Schwanken" oder, um eine weitere Stichwortverbindung mit V 7 herzustellen, der Übersetzung von LXX und Peshitta entsprechend בְּהִמְרוֹר "beim Schwanken" zu lesen.

Nach V 4 wollen viele, wie es z.B. die EÜ tut, den vermeintlichen Kehrsvers aus Vv 8.12 "Jahwe Zebaoth ist mit uns ... usw." einfügen. Aus strukturellen und inhaltlichen Gründen ist dies jedoch, wie später noch zu zeigen sein wird, m.E. nicht statthaft.

Probleme für die Übersetzung macht V 5, insbesondere die Wortverbindung קִדְשׁ מִשְׁכְּנֵי עֲלִיּוֹן, die wohl im superlativischen Sinn "die heiligste der Wohnungen des Höchsten" als Apposition zu עִיר־אֱלֹהִים "Stadt Gottes" zu übersetzen ist<sup>12</sup>. Die Vokalisation von עֲגֻלוֹת "Wagen" in V 10b schließlich ist aller Wahrscheinlichkeit nach gemäß der Übersetzung der LXX וְעֲגֻלוֹת "Schilder" zu ändern, was auch sinngemäß besser zu den zuvor erwähnten Bogen und Lanzen paßt.

### 3 Die Struktur von Ps 46

#### 3.1 Stichwortbeziehungen

Um die Struktur von Ps 46 zu verstehen, ist zunächst auf die zahlreichen Stichwortbezüge zu achten, die den Psalm durchziehen und offensichtlich bewußt gesetzt sind, um einzelne Verse miteinander in Beziehung zu setzen. An dieser Stelle sollen zunächst die einschlägigen Stichwortbeziehungen benannt werden, um ihre Bedeutung für die Struktur des Psalms dann unter 3.4 auszuwerten.

V 2 לָנוּ "für uns" entspricht לָנוּ "für uns" in V 8, zumal in beiden Versen Gott als Schutz bezeichnet wird<sup>13</sup>, wobei Gott in V 8 mit dem "Gott Jakobs" identifiziert wird.

עֲזָרָה "Hilfe" in V 2 ist mit V 6 verknüpft, wo davon die Rede ist, daß Gott seiner Stadt vor dem Morgen "hilft" יַעֲזָרָהּ.

Die "Berge" הַרְיִים und das "Meer" בְּיַמִּים in V 3b bilden einen Chiasmus mit V 4 "seine Wasser" מֵימָיו und "Berge" הַרְיִים.<sup>14</sup> Beide Verse bzw. Versteile stehen also in enger Beziehung zueinander, wobei V 4 offensichtlich V 3b näher ausführt.

<sup>12</sup> Anders LXX, die ἡγίασεν τὸ σκήματα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος "geheiligt hat der Höchste seine Wohnung" übersetzt, also wohl עֲלִיּוֹן מְשָׁכְנוֹ קִדְשׁ מִשְׁכְּנֵי עֲלִיּוֹן gelesen hat. Entsprechend LXX übersetzen u.a. Krinetzki, Zulfucht, S.26 und Schreiner, Zion, S.223, Anm.32.; H.Junker, Der Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreut (Ps 46,5), Bib 43, 1962, S.197-202, zit. Strom, will V 5 als Nominalsatz verstehen, S.199: "Ein Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreuen, ist das Heiligste im Gezelt des Allerhöchsten."

<sup>13</sup> So bereits F.L.Hossfeld/E.Zenger, Die Psalmen 1-50, NEB Würzburg 1993, zit. Psalmen, S.287.

<sup>14</sup> So Weiss, Dichtungswissenschaft, S.281.

Durch das Stichwort "wanken" steht V 3 "beim Wanken" וַיִּבְמוּט, V 6 "nicht wankt sie" וְלֹא תִבְמוּט und V 7 "sie wankten" וַיִּבְמוּט miteinander in Beziehung, ebenso wie V 4 "sie tobten" וַיִּהְיוּ וַיִּהְיוּ וַיִּהְיוּ und V 7 "sie tobten" וַיִּהְיוּ jeweils durch das Stichwort "toben".

Der mit der Ortsangabe "auf der Erde" אֶרֶץ אֶרֶץ endende V 9 steht offenbar mit V 11 in Verbindung, der ebenfalls mit "auf der Erde" אֶרֶץ אֶרֶץ schließt. Außerdem werden beide Verse jeweils mit zwei Imperativen eröffnet: V 9 "Kommt, seht" וָאָז וָאָז und V 11 "Laßt ab und erkennt" וְהִפְּסוּ וְהִפְּסוּ, die offensichtlich jeweils denselben Adressaten ansprechen. Da beide Verse nochmals durch den Kehrsvers "Der Herr der Heerscharen ist mit uns ... usw." gerahmt sind (V 8/V 12) entsteht eine konzentrische Struktur in der V 10 das Zentrum bildet.

V 11 greift durch die beiden Stichworte "Völker" בְּגוֹיִם und "Erde" אֶרֶץ אֶרֶץ außerdem auf V 7 zurück, bzw. nimmt in chiasmischer Form noch einmal die Thematik von V 3 (Bedrohung der Erde durch das Chaos) und V 7 (Aufstand der Völker) auf.

### 3.2 Die Gottesbezeichnungen

Auch die Gottesbezeichnungen scheinen absichtlich und gezielt gesetzt zu sein<sup>15</sup>. So findet sich von V 2 bis V 7 beinahe ausschließlich der allgemeine Terminus אֱלֹהִים "Gott", wobei die in V 5 verwendete Bezeichnung "der Höchste" עֶלְיוֹן wohl als Variation für אֱלֹהִים zu verstehen ist. Erst V 8 macht klar, daß es sich bei "Gott" um Jahwe Zebaoth handelt, der der "Gott Jakobs" אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ist. In den folgenden Versen wird dann in Konsequenz nicht mehr in allgemeiner Weise von Gott אֱלֹהִים gesprochen, sondern ausschließlich von Jahwe (V 9) bzw. Jahwe Zebaoth (V 12) und dem Gott Jakobs (V 12), der sich in V 11 sogar selbst zu Wort meldet und als אֱלֹהֵי יַעֲקֹב bezeichnet, so daß nun zweifelsfrei feststeht, wer hinter dem in Vv 2-6 handelnden Gott zu suchen ist. Die Gottesbezeichnungen strukturieren somit den Psalm in zwei Teile: Vv 2-7 und Vv 8-12.

### 3.3 Inhaltliche Beziehungen in Ps 46

Diese Beobachtungen zur Struktur sind schließlich noch durch inhaltliche Bezüge, die zum Teil bereits angesprochen wurden, zu ergänzen. Die allgemeine Aussage in V 2, daß Gott Zuflucht und Hilfe für die dort sprechende Gruppe ist, findet ihre Konkretisierung in V 8, wo klar wird, welcher Gott es ist, der Hilfe und Schutz gewährt. Dabei greift V 8 durch das Bekenntnis "Jahwe Zebaoth ist mit uns" inhaltlich gleichzeitig auf V 6 zurück, wo es von

<sup>15</sup> Gegen Krinetzki, Zuflucht, S.26, Anm.1, der aufgrund der Tatsache, daß der Psalm zum elohistisch überarbeiteten Teil des Psalters gehört, überall אֱלֹהִים wieder durch JHWH ersetzen will.

der Gottesstadt heißt, daß "Gott in ihrer Mitte" ist und konkretisiert so die dort über Gottes Schutz gemachte Aussage hin auf die sprechende Gemeinde.

V 5 bildet ohne Zweifel einen Kontrast zu V 4, wenn dort den tobenden Chaoswassern die Wasser des die Gottesstadt erfreuenden Stromes gegenübergestellt werden<sup>16</sup>. Die allgemeine Sicherheit der Gottesstadt "sie wankt nicht" steht beruhigend dem in V 3f. und V 7 geschilderten Zerfall der Welt gegenüber, wobei sich V 3f. und V 7 insofern entsprechen, als in beiden die Bedrohung des Kosmos, einmal durch die Chaosmacht Meer und zum anderen durch die Völkerwelt, geschildert wird.

Wenn in V 11 schließlich Gott als "erhaben über den Völkern, erhaben über der Erde" bezeichnet wird, so scheint dies auf die Gottesbezeichnung  $\text{יְהוָה}$  in V 5 anzuspieren: der höchste Gott ist eben nicht irgendwer, sondern Jahwe allein.

#### 3.4 Zusammenfassung und Auswertung der Beobachtungen zur Struktur von Ps 46.

Aus diesen Beobachtungen lassen sich folgende Schlüsse für die Struktur von Ps 46 ziehen: Der Psalm zerfällt zunächst in zwei Teile, wobei V 8 den Übergang bildet und beiden Teilen zuzurechnen ist.

Der erste Teil macht allgemeine Aussagen über Gott als Schutz einer sprechenden Gruppe. Dabei weist dieser Teil eine konzentrische Struktur auf<sup>17</sup>.

Wie bereits erwähnt, findet die allgemeine Aussage über Gott als Schutzwehr in V 2 ihre Konkretisierung in V 8, wo dieser Gott mit Jahwe identifiziert wird. Diese beiden Verse rahmen wiederum zwei einander entsprechende Teile, nämlich die Vv 3f. und V 7, die sich jeweils mit dem die Weltordnung bedrohenden Chaos beschäftigen. In der Mitte des ersten Teiles kommt somit die durch Gottes Hilfe ungefährdete Gottesstadt als Oase inmitten einer zerfallenden Welt zu stehen.

<sup>16</sup> So bereits Hossfeld/Zenger, Psalmen, S.287; vgl. auch Weiss, Dichtungswissenschaft, S.284, wonach die Voranstellung von  $\text{יְהוָה}$  mit dem letztabklingenden  $\text{יְהוָה}$  zusammenschauen ist, um eine enge Verbindung zwischen beiden Versen zu bewirken.

<sup>17</sup> Anders Hossfeld/Zenger, Psalmen, S.285, der wie viele andere Exegeten von einer Dreigliedrigkeit des Psalmes ausgeht: "2-4b (Wir-Bekenntnis - Schlußfolgerung - Infragestellung), 5-8 (Bekenntnis - Schlußfolgerung - Infragestellung - Wir-Bekenntnis) und 9-11 (Imperativ-Wir-Bekenntnis)." Die trotz sachgerechter Beobachtungen von unserer Strukturierung des Psalmes abweichende Gliederung liegt m.E. darin begründet, daß Zenger einerseits zu wenig die für die Struktur des Psalmes wesentlichen Stichwortverbindungen beachtet, andererseits die durch die Gottesbezeichnungen bewirkte Zweiteilung des Psalmes, die sich übrigens mit der von uns beobachteten doppelten konzentrischen Struktur des Psalmes deckt, außer Acht läßt. Zwar ist Schreiner, Zion, S.119, insofern Recht zu geben, als das dreimalige  $\text{יְהוָה}$  (V 4.8.12) zunächst auf eine formale Dreigliedrigkeit des Psalmes zu verweisen scheint, doch ist dem m.E. die jeweilige konzentrische Struktur der beiden Teile des Psalmes überzuordnen. Außerdem ist es denkbar, daß das  $\text{יְהוָה}$  erst einer späteren Hand entstammt. So bezeugt es z.B. die Übersetzung von P weder in V 8 noch in V 12 (vgl. auch LXX).

Mögen die Aussagen des ersten Teils zunächst auf alle möglichen Götter anwendbar sein (vgl. die Gottesbezeichnungen!), so klärt das Bekenntnis in V 8, daß es sich um Jahwe handelt, der dies alles bewirkt. So führt V 8 hinüber zum zweiten Teil des Psalms, der wiederum konzentrisch aufgebaut ist. Dabei bilden die Vv 8 und 12 mit dem Bekenntnis zu Jahwe als Schutzburg den äußeren Rahmen, während die Vv 9 und 11 (Doppelte Imperative, Stichwort:  $\text{בְּאַרְיֵה}$ ) einander entsprechend V 10 rahmen.

Der Psalm weitet sich hier allem Anschein nach über den Kreis der Sprechenden hinaus auf die Völkerwelt. Nachdem die Gemeinde in V 8 ihr Bekenntnis zu Jahwe als ihre Burg abgelegt hat, fordert sie mit V 9 nun die Völker auf, die Taten Jahwes wahrzunehmen. Diese werden durch V 10 offenbar im Beenden und der Zerstörung der Kriegsgeräte gesehen. V 11 zieht die Konsequenz aus dem Wahrnehmen der Taten Jahwes in V 9f. und fordert dazu auf, abzulassen - gemeint ist wahrscheinlich von der Empörung gegen Jahwe - und diesen als den über Völker und Erde erhabenen Gott anzuerkennen.

Wenn der Psalm in V 12 mit dem bereits in V 8 formulierten Bekenntnis der Gemeinde endet, so ist dieser nicht nur einfach als Kehrsvers zu betrachten<sup>18</sup>. Ähnlich wie V 8 den ersten Teil des Psalms abschließt, so beschließt V 12 den zweiten an die Völker gerichteten Teil des Psalms. Offensichtlich sollen diese mit der Anerkennung Jahwes zugleich ermuntert werden, das Bekenntnis der Gemeinde nachzusprechen.

Wenn im ersten Teil des Psalms V 5 und im zweiten V 10 den Mittelpunkt der jeweiligen konzentrischen Struktur bildet, so wird damit zum einen die durch Gott bewirkte Sicherheit der Gottesstadt, zum anderen die Beendigung des Krieges durch Jahwe ins Zentrum der Aussage gestellt. Es scheint daher in der Intention des Psalms zu liegen, Jahwe nicht so sehr als kriegerischen Gott, sondern als Gott des Friedens und der Stabilität der Welt zu feiern.

#### 4 Die Sachkontur von Psalm 46

Bei der Betrachtung des Psalms fällt der Gebrauch zahlreicher Lexemata und Formulierungen auf, hinter denen geprägte Vorstellungen stehen. Einige sollen hier in aller Kürze genannt werden. So sind die Bezeichnungen Gottes als "Zufluchtsstätte"  $\text{מְצֻלָה}$ <sup>19</sup>, "Kraft"  $\text{אֵל}$  und "Hilfe"  $\text{עֲזָרָה}$  in V 2 häufige alttestamentliche Charakterisierungen Gottes in den Psalmen und in der späten Prophetie (vgl. z.B. Jes 25,4; Joël 4,16). Dahinter steht der Gedanke

<sup>18</sup> So bereits Hossfeld/Zenger, Psalmen, S.285: "das abschließende Bekenntnis ist nicht einfach 'Refrain', sondern vereint Israel und die Völker."

<sup>19</sup> Kraus, BK XV/1, S.342, will eine Beziehung zur Asylfunktion des Heiligtums herstellen.

einer ausschließlichen Ausrichtung auf Gott im Sinne einer Grundsatzentscheidung: Nur er kommt als Zuflucht in Frage.

Das Lexem "wanken"  $\text{נָטַח}$  findet sich im Kontext der Schöpfungstheologie des AT, wo es heißt, daß Jahwe den Erdkreis gegründet hat, so daß er nicht wankt (Ps 93,1; 96,10). Wenn in V 3 nun davon die Rede ist, daß Berge in die Tiefe des Meeres "wanken", also sozusagen das Stabilste, was es auf Erden gibt, seine Standfestigkeit verliert, so deutet dies auf eine gefährliche, schöpferbedrohende Situation hin. Aus einem ähnlichen kontextuellen Zusammenhang stammt auch die Wurzel  $\text{הִמְרִי}$  "lärmern"<sup>20</sup>, mit der in V 4 das Meer und in V 7 das Verhalten der Völker geschildert wird. Sie verweist auf einen wichtigen Aspekt des altorientalischen Weltbildes, nach dem die Schöpfung beständig durch das Chaos bedroht ist, das im ugaritischen Baal-Jam Mythos ähnlich wie in unserem Psalm durch das Meer symbolisiert wird<sup>21</sup>. In Ps 46 ist dieses Chaos in zweifacher Weise präsent: durch die den Kosmos bedrohende Urflut, sowie durch die die Weltordnung vermutlich durch Krieg störenden Völker. Beide schließen - was auch von der Struktur her sehr schön zum Ausdruck kommt - die Gottesstadt ein und bedrohen sie, während sich diese trotz aller Gefahr aufgrund der Gegenwart Gottes paradiesischer Ruhe erfreut.

Entgegen den aufrührerischen Chaoswassern wird die Stadt Gottes durch das Wasser eines friedlichen Stromes erquickt. Versuche, diesen Strom auf Realien der Stadt Jerusalem, etwa der Gihonquelle zu deuten<sup>22</sup>, gehen m.E. nach fehl. Es handelt sich hier um Metapho-

<sup>20</sup> Zur Formulierung  $\text{הִמְרִי הַיָּם}$  vgl. auch D.T.Tsumura, Twofold Image of Wine in Psalm 46,4-5, JQR 71, 1981, S.167-175.

<sup>21</sup> Allerdings meint Podella, Chaoskampf, S.301, daß die Chaoskampfmythologie von Haus aus nicht in die kosmogonische Traditionslinie gehört, sondern vielmehr zu vermuten steht, "daß das Chaoskampfmythologem mit der Königsprädikation eines Gottes und einer Heiligtumsgründung zusammenhängt" (S.302), dabei beinhaltet "das Chaoskampfmythologem ... nicht die Aitiologie für die Königsherrschaft eines Gottes, sondern entfaltet und expliziert diese." (S.302)

<sup>22</sup> So etwa O.Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1972/1980<sup>3</sup>, S.122; Zenger, Ps 46, S.122; Schmid, Kulttradition, S.187, will unter  $\text{נָטַח}$  die unterirdische Flut verstehen, deren Verzweigungen durch verschiedene Quellen, wie die Siloa- und Rogelquelle Wasser an die Oberfläche leiten. Letzteres mag vielleicht für die recht kräftige Siloaquelle zutreffen, wohingegen die Rogelquelle während des Sommers regelmäßig zu einem schmalen Rinnsal verkümmert. Auch die Interpretation Gunkels, Psalmen, S.197f., der dieses Bild entsprechend Jes 33,21 als eine Beschreibung des künftigen, durch einen Strom geschützten Jerusalems verstehen will, trifft m.E. nicht den Gebrauch dieses Bildes in Ps 46. Hier geht es nicht um Schutz, sondern um die Erquickung der Gottesstadt im Gegensatz zur Bedrohung durch die Chaoswasser. Ein recht origineller, aber im Hinblick auf die Datierung ebensowenig wahrscheinlicher Vorschlag stammt von L.Neve, The Common Use of Traditions by the Autor of Psalm 46 and Isaiah, ET LXXXVI/8, 1975, S.243-246, zit. Common Use, hier S.245; er will einen Bezug herstellen zwischen den in Jes 22,9-11 berichteten Anstrengungen Hiskijas, Jerusalem mit Wasser zu versorgen und Ps 46,5. Der Verfasser von Ps 46 wollte demgegenüber klarstellen, daß der Strom, der Jerusalem froh mache, nicht Hiskias Wasserleitung sei, sondern vielmehr die von Jahwe ausgehenden segensreichen Ströme, sofern die Einwohner Jerusalems nur ihr festes Vertrauen auf ihn setzen. Zur Forschungsgeschichte und Rezeption von V 5 in der Väterexegese vgl. vor allem J.B.Bauer, Zions Flüsse, Ps 45(46),5, in: J.B.Bauer/J.Marböck (Hrsg.), Memoria Jerusalem, Freundesgabe F.Sauer zum 70.Geburtstag, Graz 1977, S.59-91.

rik, die in mythischen Bildern (wie umgekehrt im Vordersatz die chaotische Urflut) die Sicherheit der Gottesstadt zu veranschaulichen sucht<sup>23</sup>. Wie bereits angesprochen, stehen hinter diesem Motiv Vorstellungen aus dem altorientalischen Bereich, die sich im übrigen auch andernorts im AT niedergeschlagen haben (vgl. Jes 33,21; Ez 47: Joël 4,18; Sach 14,8 und Ps 36,9). So ist die Vorstellung vom Gottesgarten, den Paradiesesflüsse durchziehen bzw. tränken, sowohl vom nordsyrischen wie vom mesopotamischen Raum her bekannt<sup>24</sup>.

Eine vergleichbare Bezeichnung des Zion als Stadt Jahwes אֵלֵהֶרִם עִיר findet sich in Jes 60,14 (dort עִיר יְהוָה), einem Text, der von seiner Datierung her in jedem Fall nach-exilisch anzusetzen ist<sup>25</sup>.

Bewegt sich bis zu dieser Stelle unseres Psalms die Schilderung in gewohnten altorientalischen Bildern, so tendiert sie bereits mit dem folgenden Versteil "es hilft ihr Gott vor dem Morgen" zur Identifikation Gottes mit Jahwe, die in V 8 ihren bekennnishaften Abschluß findet. So ist die Wortverbindung לְפַנּוֹת בֹּקֶר "vor dem Morgen" außer in Ri 19,26 nur noch in Ex 14,27 belegt, wo es heißt: "... gegen Morgen flutete das Meer an seinen alten Platz zurück, während die Ägypter auf der Flucht ihm entgegenliefen. So trieb der Herr die Ägypter mitten ins Meer" (EÜ). Dies deutet daraufhin, daß die Befreiung der Gottesstadt in Analogie zum Exodusgeschehen gesehen wird<sup>26</sup>. Darf man vielleicht sogar soweit gehen und sagen, daß das Exodusgeschehen nach Ps 46 in der durch Jahwe bewirkten Sicherung der Gottestadt, bzw. der dort anwesenden Gemeinde seine Fortsetzung und Vollendung findet? Eine ähnliche Vorstellung scheint ja bereits im Siegeslied am Schilfmeer in Ex 15 vorzuliegen, wenn dort davon die Rede ist, daß Jahwe sein Volk zum Zion bringen und dort einpflanzen wird (V 17).

Der folgende V 7 bestätigt m.E. diese Deutung, wenn hier von der Abwehr eines Völkersturmes die Rede ist. Dieser wird, wie bereits erwähnt, durch die schon bei der Beschreibung der chaotischen Urflut verwendeten Wurzeln הָמוּר "toben" und מָוַט "wanken" in analoger Weise geschildert. Wenig beachtet ist die Tatsache, daß sich beide Verben hier als qatal-Formen finden und damit offensichtlich ein im Unterschied zu der latent vorhan-

<sup>23</sup> So bereits O.Eißfeldt, Jahwes Königsprädisierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels, in: Festschrift für J.Ziegler, FzB, Würzburg 1972, S.51-55, und Junker, Strom, S.200, der den 'Strom' als Bild für die Frieden und Sicherheit verbürgende Gegenwart des Höchsten in seinem Heiligtum verstehen will, wobei der Psalmist die Vorstellung von Babel entliehen habe, das tatsächlich durch einen Strom 'erfreut' wurde, der ihm Schutz und Sicherheit gab.

<sup>24</sup> "Dann richtete sie (sc. Aschera) das Antlitz zu El, (zur) Quelle der (beiden) Ströme (zum) Schoß der Flüsse der (beiden) Tiefen, sie betrat das Gefilde Els und kam zu dem Aufenthaltsort des Königs, des Vaters", Ras Schama Text 51: IV:20ff., zit. nach Schmid, Kultradition, S.181; vgl. auch Wanke, Zionstheologie, S.67.

<sup>25</sup> Wanke, Zionstheologie, S.101.

<sup>26</sup> So bereits Ziegler, Hilfe Gottes, S.288; Schreiner, Zion, S.224, der jedoch im Unterschied zu Ziegler keinen darüber hinausgehenden Bezug zum Sanheribsturm erkennen kann.

denen Gefährdung durch die Urflut bereits vergangenes Geschehen beschreiben<sup>27</sup>. Im Zusammenhang mit der "Hilfe am Morgen" im vorausgehenden Vers könnte es sich dabei um eine ins Allgemeine übertragene Feststellung handeln, daß Jahwe, wie er einst im Exodusgeschehen sein Volk gerettet hat, dies gleichsam als feststehende Tatsache immer wieder tut.

Mit der Formulierung in V 8 עֲמֹנֵי אֵלֶּיךָ scheint eine Anspielung auf Jes 8,8.10 vorzuliegen<sup>28</sup>, wo ebenfalls einem drohenden Völkersturm gegen den Zion mit dem Bekenntnis begegnet wird, daß "Gott mit uns" אֵלֶּיךָ עֲמֹנֵיךָ ist<sup>29</sup>. Auch die Bezeichnung Gottes als אֱלֹהֵי בֵּרְגִי ist mehrfach in Texten belegt, die einen Bezug Jahwes zum Zion erkennen lassen, so z.B. in Ps 20,2; Ps 76,7; 84,9 und Jes 2,3<sup>30</sup>. Daß Jahwe und nicht etwa der Zion als "Burg" בֵּרְגִי bezeichnet wird, entspricht der auch sonst anzutreffenden Aussageabsicht des Psalms, daß es nicht die Gottesstadt ist, die aufgrund ihrer inhärenten Mächtigkeit Schutz gewährt, sondern allein der in ihr, genauer in der Mitte der hier sprechenden Gemeinde als anwesend gedachte Jahwe<sup>31</sup>.

Auch V 9 scheint entsprechend V 7 durch die Erwähnung der Taten Jahwes auf das Exodusgeschehen anzuspielen. So ist die Pluralform "Taten" מַעֲלָלוֹת neben unserem Text inneralttestamentlich lediglich zweimal belegt, wobei sie sich in Ps 66,5 in einer beinahe identischen Formulierung findet: "Kommt und schaut die Taten Gottes". Gleich im Nachsatz Ps 66,6 werden diese mit dem Exodusereignis gleichgesetzt. Dennoch betrachtet V 10 die Taten Jahwes offensichtlich nicht lediglich als eine vergangene Größe<sup>32</sup>, sondern weist voraus auf V 11, in dem die Rolle Jahwes als Friedensstifter beschrieben wird. Jahwe wird dabei nicht nur die gefährlichen Angriffswaffen (Bogen und Lanzen), sondern sogar die Defensivwaffen (Schilde) vernichten und universalen Frieden bringen (vgl. die Formulierung פָּרְצֵה אֶת־הַבָּרָחִי וְהַלְצֵה אֶת־הַיָּמִי). Vom unterschiedlosen Zerbrechen der Bogen (übrigens nicht nur der Völker, sondern wohl auch der Israels) ist inneralttestamentlich mehrfach die Rede, so im späten prophetischen Text Sach 9,10 und in Ps 76,4, dort im Zusammenhang mit dem

<sup>27</sup> Vgl. auch die Übersetzungen von LXX und V; Hossfeld/Zenger, Psalmen, S.288: "7 begründet das Bekenntnis von 5-6 mit einem Blick in die Geschichte, ..."

<sup>28</sup> Wenn Krinetzki, Zuflucht, S.39, durch den Bezug zur *Immanuel-Theologie* Jesajas einen messianischen Aspekt in den Psalm eintragen will, so dürfte diese Interpretation zu weit gehen, vielmehr zeigt der Psalm eine radikale Jahwe-Zentrierung, neben dem menschliche Mitwirkung, und sei es die eines Messias, keinen Platz hat.

<sup>29</sup> So bereits Neve, Common Use, S.245.

<sup>30</sup> Vgl. Neve, Common Use, S.245, es handelt sich hier um die einzige Belegstelle dieser Gottesbezeichnung in der prophetischen Literatur.

<sup>31</sup> Vgl. auch Sperling, Jahwe-Überlegenheitslied, S.328.

<sup>32</sup> Bereits R.Bach, "... Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt", in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für G.v.Rad, München 1971, S.13-26, zit. Bogen, hier S.16, weist darauf hin, daß "das Motiv (Vernichtung der Waffen, Anm. d. Verf.), das in den prophetischen Belegen meist ein konkretes einmaliges geschichtliches Geschehen bezeichnet, ... hier auf die höhere Ebene einer grundsätzlichen Aussage über Jahwe transponiert (ist)."

Zion<sup>33</sup>. Jahwe schafft universalen Frieden. Auch dies erinnert an die bereits erwähnte Stelle Jes 2,4<sup>34</sup>. Im Unterschied zu Ps 46 sind es dort jedoch die Völker, die in der Hinwendung zu Jahwe selbst ihre Waffen vernichten bzw. umschmieden. In unserem Text hingegen werden sie von Jahwe zum Frieden gezwungen.

Die Formulierung<sup>35</sup> in V 11: "Erkennt, daß ich Gott bin" orientiert sich an der sich meist an Israel wendenden, vor allem im prophetischen Bereich (Ezechiel<sup>36</sup>) belegten Formulierung "und du wirst erkennen, daß ich Gott bin." Ihr geht gewöhnlich, wie auch in unserem Fall, eine Aussage über Jahwes Handeln voraus, die zu einer Entscheidung führen soll<sup>37</sup>. Diese wird hier jedoch nicht nur von Israel, sondern auch von den Völkern eingefordert<sup>38</sup>.

### 5. Zur Frage nach einer "Zionstheologie" in Ps 46

Der Durchgang durch den Psalm hat deutlich gemacht, daß man hier tatsächlich nur bedingt von einem Zionslied und damit auch von einer Zionstheologie sprechen kann<sup>39</sup>. Den Mittelpunkt des Psalmes bildet vielmehr Jahwe, dessen Erhabenheit über die chaotischen Mächte in Natur und Geschichte eindrucksvoll beschrieben wird.

Unbestritten dürfte zwar hinter V 5 die Vorstellung eines Wohnens Jahwes auf dem Zion stehen, doch macht V 8 deutlich, daß es hier nicht in erster Linie um die Verbindung Gottes mit einer konkreten Stadt geht, sondern um die Gegenwart Gottes inmitten der ihn als Schutz und Burg bekennenden Gemeinde. Sie ist es, die sich vor allen Gefahren geborgen weiß, und ähnlich, wie Gott in V 8 mit Jahwe identifiziert wird, so im selben

<sup>33</sup> Bach, Bogen, S.18, meint jedoch, daß "das Motiv vom Zerschneiden der Waffen durch Jahwe einen eigenen überlieferungsgeschichtlichen Ursprung abseits der 'Zion-Tradition' hat und in diese erst im Laufe der Zeit eingedrungen" sei. Ihre überlieferungsgeschichtliche Wurzel habe dieses Motiv "in der prophetischen Erkenntnis des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Jahwe und militärischer Rüstung ... , die ihrerseits in der erzählenden Überlieferung von den Jahwekriegen präluziert" sei (S.22).

<sup>34</sup> Vgl. Wanke, Zionstheologie, S.98.

<sup>35</sup> Nach Weiss, Dichtungswissenschaft, S.296, sind die beiden Imperative antithetisch zu verstehen: "Die zwei Imperative sind nicht ein parallel ausgerichtetes Paar, ... , sondern sind antithetisch, das erste ('laßt ab!'), Anm. d. Verf.) fordert eine Abwendung von, der zweite ('erkennt!', Anm. d. Verf.) eine Hinwendung zu.

<sup>36</sup> So bereits Deissler, Psalmen, S.191.

<sup>37</sup> Vgl. J.Bergmann/G.J.Botterweck, Art. ַרָּוּ, in ThWAT Bd.III, S.479-512, bes. S.502.

<sup>38</sup> Vgl. Krinetzki, Zuflucht, S.31: "Das Reden Jahwes in 11 ist nicht bloß ein Bekenntnis der Selbstbindung Gottes an sein Bundesvolk - gegenüber den Heiden! -, sondern es bewirkt in letzter Sicht auch die Einbeziehung der noch außerhalb der Bundesgemeinschaft stehenden Heiden in das auf der Neuerrichtung des Bundes beruhende messianische Friedensreich"; ähnlich auch Weiss, Dichtungswissenschaft, S.298: "Die in 12 ihrer Zuversicht Ausdruck geben, sind nicht die zu einem engen Kreis der Gemeinde, einer Nation Gehörigen. Der Mensch ist es, jeder Mensch, der sich zum Schauen der Taten Gottes aufgefordert fühlt."

<sup>39</sup> Vgl. H.Spieckermann, Heilsgegenwart - Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989, S.196: "Legt man an ihn (Ps 46, Anm. d. Verf.) einen scharfen inhaltlichen Maßstab an, erscheint die Bezeichnung Zionspsalm kaum als sachgerecht, obwohl er auch zionstheologische Elemente in sich aufgenommen hat."

Vers die Stadt Gottes mit der betenden Gemeinde. Natürlich muß man sich diese Gemeinde wohl auf dem Zion beheimatet denken, doch steht sie - und eben nicht so sehr der konkrete Ort - im Vordergrund des Interesses. Auch die Tatsache, daß der Name "Zion" im Psalm selbst nicht fällt, scheint auf dieser Linie zu liegen, die man als eine Art Vergeistigung der Zionstheologie zugunsten der Gemeinde Jahwes beschreiben könnte<sup>40</sup>.

Dennoch werden in diesem Psalm traditionelle, mit dem Zion verbundene Motive aufgenommen, insbesondere das aus Jes 2,4 entlehene Friedensmotiv und die dort erwartete Hinwendung der Völker zu dem auf dem Zion gegenwärtigen Jahwe. Doch ist diese Hinwendung in unserem Psalm nicht etwas selbstverständliches, sondern geschieht beinahe gezwungenermaßen. Nur das Ziel ist dasselbe: die Anerkennung Jahwes als des einzigen über die Völker erhabenen Gottes, die sich im Einstimmen der Völker in das Bekenntnis der Gemeinde äußert.

Darf man sagen, daß der Psalm Menschen zu dieser Erkenntnis führen will<sup>41</sup>? Das langsame Fortschreiten von gemeinorientalischem Gedankengut, von den Vorstellungen des Chaoskampfes, der Gottesstadt und des Paradiesgartens hin zur Identifizierung Gottes mit Jahwe<sup>42</sup>, der außerdem als ein in die Geschichte der Völker eingreifender Gott geschildert wird, deutet in diese Richtung. Dann will unser Psalm nicht nur allgemeine bekenntnishafte Aussagen treffen, sondern Menschen in meisterhafter Pädagogik zur Anerkennung Jahwes als "Gott, erhaben über die Erde, erhaben über die Völker" führen.

## 6. Zur Datierung von Ps 46

Auf die Datierungsvorschläge für Ps 46 wurde bereits vorhin kurz verwiesen. M.E. kommt jedoch für den Psalm der These von G.Wanke folgend letztlich nur eine nachexilische Entstehung in Frage. Dafür spricht nicht nur die Verwandtschaft mit Texten der späten eschatologischen Prophetie (z.B. Sach 9; Joël 4), sowie die verschiedenen Bezugnahmen auf aller Wahrscheinlichkeit nach sekundären Texte des Buches Jesaja (z.B. Jes 2,2-4; Jes 8; Jes

<sup>40</sup> Wenn Weiss, Dichtungswissenschaft, S.283, dies als Beweis dafür deutet, "dass es hier nicht um einen topographischen Begriff geht, weder um einen Ort im Diesseits noch einen im Jenseits, sondern dass es ein Symbol ist", schießt diese Deutung m.E. zwar deutlich über das Ziel hinaus, dürfte aber wenigstens der Tendenz nach tatsächlich etwas richtiges sehen.

<sup>41</sup> Ein Gegenüber von "Belehrenden und Belehrt" findet auch Sperling, Jahwe-Überlegenheitslied, S.425, in Pss 46, 48 und 76. Er meint, daß die drei Psalmen "in offiziellen Kreisen am Jerusalemer Tempel entstanden, hauptsächlich dazu gedient haben, die Kultheilnehmer zur Erkenntnis und Verehrung der Gottheit im Sinne der Theologie dieser Kreise zu führen" (ebenda).

<sup>42</sup> Vgl. auch N.Lohfink, "Der den Kriegen einen Sabbat bereitet", Psalm 46 - ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik, BiKi 44, 1989, S.148-153, hier S.150: "Dann spricht hier Israel *angesichts anderer*. Diese anderen kennen Jahwe, den Gott Israels, nicht. Deshalb zunächst tastend: 'ein Gott'."

17,12-14<sup>43</sup>), sondern auch die Sachkontur des Psalmes selbst, in dem ein Wirken Jahwes bis an die Enden der Erde und seine mögliche Anerkennung durch die Völker als "höchster Gott", vorausgesetzt wird<sup>44</sup>. Dies aber hat, selbst wenn man berücksichtigt, daß Gebetssprache der verehrten Gottheit immer eine besondere, hyperbolische Stellung zuweist, dennoch unzweifelbar monotheistische Züge.

Solche aber sind der neueren Monotheismusforschung folgend erst ab dem Exil denkbar. Die uralten Bilder und Motive, die Ps 46 verwendet, sagen dabei wenig über das tatsächliche Alter des Psalmes auch, noch weniger lassen sie Rückschlüsse auf eine möglicherweise vorisraelitische Kulttradition zu.

Die Argumentation von Zenger, der meint, daß Ps 46 in jedem Fall vor der traumatischen Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 587 v.Chr. entstanden sein muß, ist entgegenzuhalten, daß unser Psalm zum einen die Sicherheit der Gottesstadt von der Anwesenheit Jahwes abhängig macht (vgl. zu diesem Thema auch Ez 10,18-22!) und zum anderen hier mehr auf die Gegenwart Jahwes in der betenden Gemeinde abgehoben wird, so daß, wie bereits bemerkt, von einer ausgesprochenen Zionstheologie eigentlich nur bedingt die Rede sein kann.

Über die Kreise, in denen Ps 46 entstanden ist, läßt sich wenig sagen. Die Beziehungen zur späten Prophetie, sowie sein anthologischer Charakter lassen vermuten, daß seine Entstehung in irgendeiner Verbindung mit den Kreisen später schriftgelehrter Prophetie stand. Ob er als solcher tatsächlich Verwendung im Tempel fand, halte ich dagegen für nicht so sicher wie meist angenommen wird. Zumindest läßt er keinen Bezug zur offiziellen Tempeltheologie erkennen, sondern weitet vielmehr die Gegenwart Gottes auf seine ganze Stadt aus, bzw. betont seine Gegenwart in der betenden Gemeinde<sup>45</sup>, die sich nicht notwendigerweise im Tempelbereich aufhalten muß.

<sup>43</sup> Neve, Common Use, S. 245, verweist darüber hinaus auf Jes 29,8 und 33,21

<sup>44</sup> Wenn Hossfeld/Zenger, Psalmen, S. 285, V 10 als nachexilische Ergänzung betrachtet, so sind dem strukturelle und inhaltliche Beobachtungen entgegenzustellen. Zum einen sind auch die Vv 8-12 und Vv 3-8 konzentrisch aufgebaut, so daß, würde man V 10 als späteren Nachtrag betrachten, das Pendant zu V 5 fehlen würde, zum anderen sind stehen beide Verse (Vv 5 und 10) durch das Thema der Befriedung gegenüber dem Chaos (einmal kosmologischer, einmal in historischer Hinsicht) in Korrespondenz.

<sup>45</sup> Auf die Frage zur Beziehung von Ps 46 zu seinem heutigen Kontext kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. In jedem Fall scheint Ps 46 bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen dennoch mit Ps 47 in Korrespondenz zu stehen, da zwischen den beiden Psalmen nicht nur inhaltliche Zusammenhänge, sondern auch einige (wenige) Stichwortbeziehungen bestehen:

Inhaltlich gibt es Entsprechungen beim Völkerthema: Unterwerfung der Völker (Ps 47,4) und Anerkennung Jahwes durch die Völker (Ps 47,9.10), Jahwes Erhabenheit über die Erde und die Völker (Ps 47,3.10); Folgende Stichwortverbindungen fallen dabei auf: עליון (Ps 46,5/ Ps 47,3), ארץ (Ps 46,3.7.10.11/ Ps 47,3.8.10) und גרים (Ps 46,7.11/ Ps 47,9).

Auch für einen Christen kann dieser Psalm, wie seine lange Rezeptionsgeschichte zeigt, Ausdruck christlicher Identität sein. Gott ist in seiner Kirche gegenwärtig, nicht aufgrund inhärenter Gegebenheiten, etwa im Sinne eines ekklesiologischen Triumphalismus, sondern dort, wo ihn Menschen vertrauensvoll als Zuflucht und Burg bekennen. Auch für die Kirche gilt dann, daß ihr vor den drohenden Gefahren des Chaos nicht bange zu sein braucht.

Gleichzeitig gilt von ihr aber auch, daß sie als Ort des Friedens, Gott selbst als Friedensstifter verkünden soll, damit schließlich alle Völker in das Bekenntnis des einen Volkes Gottes einstimmen können.

#### Literatur:

R.Bach, „... Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“, in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für G.v.Rad, München 1971, S. 13 - 26.

J.B. Bauer, Zions Flüsse. Ps 45(46),5, in: J.B. Bauer/J. Marböck (Hrsg.), Memoria Jerusalem, Freundesgabe F. Sauer zum 70. Geburtstag, Graz 1977, S. 59-91.

J.Bergmann/G.J. Botterweck, Art. זֵרַיָהוּ, in ThWAT Bd. III, S. 479-512.

A.Deissler, Die Psalmen, Düsseldorf 1962/1982<sup>3</sup>.

O.Eißfeldt, Jahwes Königspräzisierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels, in: Festschrift für J. Ziegler, FzB 1, Würzburg 1972, S. 51-55.

H.Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1968<sup>5</sup>.

J.H.Hayes, The Tradition of Zion's Inviolability, JBL 82, 1963, S. 419-426.

F.L.Hossfeld/E.Zenger, Die Psalmen 1-50, NEB Würzburg 1993.

B.Janowski, Keruben und Zion, Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 231 - 264.

J.Jeremias, Lade und Zion - Zur Entstehung der Zionstradition, in: Probleme biblischer Theologie. FS für G.v.Rad, München 1971, S. 183 - 198.

H.Junker, Der Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreut (PS 46,5), Bib 43, 1962, S. 197-202.

O.Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1972/1980<sup>3</sup>.

H.-J. Kraus, Psalmen 1 - 59. BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 1978.

L.Krinetzki, Jahwe ist uns Zuflucht und Wehr. Eine stilistisch-theologische Auslegung von Ps 46, BiLe 3, 1962, S. 26-42.

N.Lohfink, „Der den Kriegen einen Sabbat bereitet“, Psalm 46 - ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik, BiKi 44, 1989, S. 148 - 153.

- L.Neve, The Common Use of Traditions by the Author of Psalm 46 and Isaiah, ET, LXXXVI/8, 1975, S. 243-246.
- E.Otto, Silo und Jerusalem, TZ 32, 1976, S. 65-77.
- Th. Podella, Der Chaoskampfmythos im Alten Testament: Eine Problemanzeige, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 283-329.
- H.Schmid, Jahwe und die Kultradtion von Jerusalem, ZAW 67, 1955, S 168ff.
- J.Schreiner, Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963.
- U.Sperling, Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied, Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogenannten Zionslieder, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1991.
- H.Spieckermann, Heilsgegenwart - Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989.
- O.H.Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen - Jesaja - Deuterocesaja (ThSt[B] 111), Zürich 1972.
- D.T.Tsumura, Twofold Image of Wine in Psalm 46, 4-5, JQR 71, 1981, S. 167-175.
- G.Wanke, Die Zionstheologie der Korachiten, BZAW 97, Berlin 1966.
- M.Weiss, Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung. Methodologische Bemerkungen, dargelegt am Beispiel von Ps XLVI, Bib 42, 1961, S. 255-302.
- E.Zenger, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalm, BiLi 62, 1989, S. 10-20.
- J.Ziegler, Die Hilfe Gottes am Morgen, Atl. Studien für F. Nötscher, BBB 1, Bonn 1950, S. 281-288.

## Nachtrag

zu BN 93, 1998, 94.

Regine Schulz (Institut für Ägyptologie) und Kamal Sabri Kolta (Institut für Geschichte der Medizin) - München

**Schlangen, Skorpione und feindliche Mächte** - Ein koptisch-arabischer Schutzspruch

Zu Beginn der Zeile 2 innerhalb der Übersetzung des koptischen Textes ist eine Fußnote ausgefallen. Sie lautet:

- \* Der folgende koptische Teil basiert fast wörtlich auf Luk 10,19, eine Passage, die auch in der koptischen Liturgie eine Rolle spielt, wie z.B. im Gebet der Danksagung bei der abendlichen Weihrauchdarbringung.





