

N12<512700973 021



UBTÜBINGEN



these

96-100

1029



BIBLISCHE NOTIZEN

ohne T.R.

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 96

München 1999

36
102

2A 3835

✓ 310

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 96

München 1999

BIRISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

2A 3835

Inhalt

The risks of rash textual criticism illustrated on the basis of the
Numeruswechsel in Exod 23,20-33

Notizen

Hans-Joachim Lüdemann

H. Ausloos	The risks of rash textual criticism illustrated on the basis of the <i>Numeruswechsel</i> in Exod 23,20-33	5
A. Böckler	Keine väterliche Züchtigung ! Zur Exegese von Prov. 3,12b	12
M. Görg	Die Prinzessin mit der Maske.....	19
M. Streck/		
St. Weninger	Zur Deutung des hebräischen Namens 'Oṭnī'ēl	21
St. Wimmer	Zwei ägyptische Beamtensiegel aus Israel / Palästina	30

Abhandlungen

M. Grimm	Menschen mit und ohne Geld Wovon spricht Ps 49 ?	38
H. Irsigler	Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels	56

The risks of rash textual criticism illustrated on the basis of the *Numeruswechsel* in Exod 23,20-33

Hans Ausloos - Leuven

Before starting the literary-critical study of a biblical pericope one has to realise that the Massoretic form of the Hebrew bible is not the only form in which the text is handed over. In this respect, literary criticism necessarily presupposes textual criticism, since it is one of the tasks of textual criticism to judge which of the variant readings is the most original one. Although the importance of textual criticism is generally affirmed, a profound study of the material text of a pericope, within the scope of a literary-critical investigation, is rather rare. Usually, the Massoretic text is taken for granted. The other textual witnesses, such as the Septuagint (LXX), the Samaritan Pentateuch (SamP) or the manuscripts from the Dead Sea are left out, unless they are useful to support the proposed historical-critical theory.

Taking the epilogue of the "Book of the Covenant" (Exod 23,20-33) as a test case, the present article will first illustrate the aforementioned defective application of textual criticism. In this pericope, the well-known *Numeruswechsel* is repeatedly used as a criterion to reconstruct the growth of this passage. This reconstruction, however, is often founded on a deficient application of LXX¹. Secondly, the importance of a thorough text-critical analysis of the *Numeruswechsel* in Exod 23,20-33, in order to use these text-critical data in an adequate way, will be demonstrated.

I. A deficient use of textual criticism. The case of the *Numeruswechsel*

Since the 18th century, scholars have paid special attention to the question of the *Numeruswechsel* between the second person singular and the second person plural in the book of Deuteronomy. In this respect, authors like C.F. Houbigant, A. Knobel, J.W. Colenso, F.W.J. Schroeder, S.R. Driver, A. Dillmann, F. Montet, E. König and S. Oettli are worth mentioning². The impulse to systematically

¹ SamP generally follows MT, whereas 4QpalcoExod^m is too fragmentary to be useful. An exhaustive text-critical investigation into these texts can be found in H. Ausloos, *Deuteronomi(stische) elementen in Genesis Numeri. Een onderzoek naar criteria voor identificatie op basis van een literaire analyse van de epiloog van het "Verbondsbboek" (Exodus 23,20-33)*. Doctoral dissertation Faculteit Godgeleerdheid K.U. Leuven, Leuven 1996, esp. 307-358. This Doctoral dissertation was prepared under the supervision of Prof. Dr. M. Vervenne and was funded by the Fund for Scientific Research - Flanders (Belgium) (F.W.O.).

² C.F. Houbigant, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros*, Tomus 1, Frankfurt, 1777; A. Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua erklärt nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT), Leipzig 1861; J.W. Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined*, Part 3, London 1863; F.W.J. Schroeder, *Das Deuteronomium oder das fünfte Buch Mose theologisch-homiletisch bearbeitet* (Theologisch-homiletisches Bibelwerk des Alten Testaments 3), Bielefeld 1866; S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh 1895; A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT), Leipzig 1886; F. Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué. Thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Paris pour obtenir le Grade de Docteur en Théologie*, Paris 1891; E. König, *Einleitung in das Alte Testament*, Bonn 1893; S. Oettli, *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen), München 1893. An exhaustive survey concerning the research done into the *Numeruswechsel* in Deuteronomy can be

research this problem was given by W. Staerk en C. Steuernagel³. Both scholars considered the *Numeruswechsel* as a criterion that could be used in reconstructing the genesis of the book of Deuteronomy. However, shortly after the publication of the studies of Staerk en Steuernagel, A. Bertholet reacted against the application of the *Numeruswechsel* as a literary-historical criterion⁴.

In 20th century research, the *Numeruswechsel* became one of the most important points of interest in the study of the book of Deuteronomy⁵. In this respect, two tendencies can be seen⁶. Recently, R. Achenbach, for example, used the *Numeruswechsel* as an indication in favour of the composite character of Deut 5-11⁷. M. Weinfeld, on the other hand, claimed that the *Numeruswechsel* cannot be used as a literary-historical argument⁸. He considers the *Numeruswechsel* as a stylistic quality of an individual author. C.T. Begg emphasises the ambiguity of the *Numeruswechsel*. On the one hand, it is not right to designate that every *Numeruswechsel* is an indication for the stratification of a text. On the other hand, Begg states that it is improper to consider the *Numeruswechsel* automatically as a stylistic feature⁹.

The question of the *Numeruswechsel* in Deuteronomy is also important concerning the study of other texts, which are related to this Old Testament book. In this respect, reference can be made to Exod 23,20-33, a pericope that has been continuously associated with a so-called Deuteronom(ist)ic reworking

found in C. Begg. *Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel*, Doctoral dissertation Faculty of Theology K.U.Leuven, Leuven 1978, esp. 7-1094. See also Id., "The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Pre-History' of the Question", *ETL* 55 (1979), 116-124.

³ W. Staerk, *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, Leipzig 1894; C. Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarkritische Untersuchungen über seine Zusammensetzung und Entstehung*, Halle a.S. 1894. A detailed analysis of these works can be found in C. Begg, "1994: A Significant Anniversary in the History of Deuteronomy Research", in F. García Martínez et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy*. FS C.J. Labuschagne (SVT 53), Leiden - New York - Köln 1994, 1-11.

⁴ A. Bertholet, *Deuteronomium* (KHCAT 5), Freiburg im Breisgau - Leipzig - Tübingen 1899. Cf. Begg, *Contributions* (n. 2), 327-359.

⁵ See Begg, *Contributions* (n. 2), 271-1094.

⁶ Cf. Id., "Anniversary" (n. 3), 11: "Over against the use of the *Numeruswechsel* as a key for reconstructing the formation-history of Deuteronomy as first systematically applied by Staerk and Steuernagel stands the understanding of the phenomenon as a rhetorical device of a single author."

⁷ *Israel zwischen Verheissung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11* (EurHS 422), Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991. The *Numeruswechsel* was given special attention by G. Minette de Tillesse, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome", *IT* 12 (1962), 29-87 in order to distinguish between different layers in the book of Deuteronomy.

⁸ *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), New York, 1991, 15: "Not all of the interchanges of second-person singular and plural in Deuteronomy can be explained on literary-critical grounds. The change may simply be a didactic device to impress the individual or collective listener, or it may reflect the urge for literary variation (...). Certain changes in stylistic addresses can be explained by the supposition that an expression is being quoted (...). Shifts from singular to plural and vice versa come often in order to heighten the tension (...). Even in places wherein the distinction between singular and plural forms of address seems to indicate layers, like the repetition in chap. 12 (...), there are still interchanges that cannot be explained by the literary-critical criterion. (...) In sum, although in some cases the interchange of singular and plural address may indicate the existence of different layers, in general the interchange reflects stylistic variations introduced by the same author."

⁹ "We wish to emphasize that there is no *one* explanation for the *NW* in Deuteronomy and elsewhere. The temptation to systematize, the compulsion to try to explain all the instances of the feature in 'stylistic' or 'literary critical' or other terms is very great, but it must, if justice is to be done to the text itself, be controlled by an approach which is willing to accept different solutions in different cases." (Begg, *Contributions* (n. 2), 1219).

of Genesis–Numbers¹⁰. In order to find a solution to the frequent *Numeruswechsel* in Exod 23.20–33, and to reconstruct the genesis of this text, scholars often made use of the old textual witnesses, especially LXX. The studies of A. Dillmann and J.P. Floss are classic examples of this methodology¹¹.

In his commentary on the book of Exodus, Dillmann tries to sort out the *Numeruswechsel* in MT Exod 23.25b¹². In this verse, YIWHI is suddenly mentioned in the third person (וַיְבָרֶךְ). In the surrounding verses, however, YIWHI is speaking in the first person. According to Dillmann, this *Numeruswechsel* is due to a corrupted Hebrew text. To “reconstruct” the lost original version, he makes use of the Septuagint. In v. 25b, LXX reads $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\omega$ (first person). As a result, the replaced וַיְבָרֶךְ (v. 25b) becomes an integrated part of Exod 23.25bff by conjecture. Exod 23.23–25a, on the other hand, is seen as a redactional insertion in Exod 23.20–22.25bff, *i.e.* since the term מַלְאָכָיו in MT Exod 23.23 does not correspond with the undefined קָדְשָׁיו (v. 20)¹³. Concerning this irregularity, however, Dillmann does not use LXX to “reconstruct” the “original” Hebrew text of v. 20 as מַלְאָכָיו , although in vv. 20.23 LXX reads $\acute{o}\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma\iota\nu\ \mu\omicron\upsilon$ ¹⁴.

In a similar way, Floss uses LXX in order to reconstruct the composition history of Exod 23.20–33¹⁵. According to Floss, Ex 23.23c (וַיְהַרְבֵּם) originally belongs together with vv. 20–22¹⁶. Since v. 22 speaks about the oppressors and the enemies (plural), there is an inconsistency with the suffix - in v. 23c (singular). On the basis of LXX ($\text{καὶ ἐκτρίψω αὐτοὺς}$), Floss “reconstructs” the lost Hebrew text. Originally, the Hebrew text would have read וַיְהַרְבֵּם . As to the irregularity in Exod 23.29–31, however, Floss does not use the LXX to “restore” the “original” Hebrew text. In vv. 29–31a, YIWHI mentions that he himself will dispel the inhabitants of Canaan (וַיִּשְׁאַחַח – first person). In v. 31b, however, Israel itself is commissioned to drive away the foreign peoples (וַיִּשְׁרַחֲמֵם – second person). Since, in Floss’ opinion, both concepts are contradictory, vv. 29–31a and v. 31b must be assigned to originally different layers within the text¹⁶. However, if Floss would have taken LXX into consideration, he could have “restored” Exod 23.29–31, since in v. 31b LXX reads, ἐκβαλῶ (first person singular), analogous to vv. 29–31a.

These two examples illustrate the way in which textual witnesses of Exod 23.20–33 are often misused on behalf of literary-critical hypotheses. In my view, this procedure is not doing justice to the peculiarities of neither LXX nor MT. On the contrary, a detailed text-critical analysis of the textual materials is indispensable. In the next section, special attention will be paid to the question whether and in which way the textual witnesses can contribute to the solution of the problematic *Numeruswechsel* in MT Exod 23.20–33.

¹⁰ Cf. Ausloos, *Deuteronomi(st)ische elementen* (n. 1), 167–306. See also Id., “Deuteronomi(st)ische Elementen in Exod 23.20–33. Some Methodological Remarks”, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 481–500, esp. 481–489; Id., “Les extrêmes se touchent... Proto-Deuteronomie and Simili-Deuteronomistic Elements in Genesis–Numbers”, in M. Vervenne – J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS. C.H.W. Brekelmans (BETL 133), Leuven 1997, 342–366.

¹¹ A. Dillmann – A. Knobel, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (KEHAT 12), Leipzig 2¹⁸⁸⁰; J.P. Floss, *Jahve dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament* (BBB 45), Bonn 1975.

¹² *Exodus* (n 11), 252.

¹³ *Ibid.*, 251.

¹⁴ מַלְאָכָיו des Sam. der LXX und l’ulg. beruht auf Gleichmacherei mit V. 23” (*Ibid.*).

¹⁵ *Jahve dienen* (n. 11), 250–251.

¹⁶ *Ibid.*, 255.

II. The Numeruswechsel in Exod 23,20-33

The epilogue of the "Book of the Covenant" deals with the announcement of the taking into possession of the promised land by the Israelites. It is one of the most complicated passages for the literary-critical analysis of the book of Exodus¹⁷. This passage, as it is found in MT, is characterised by a triple *Numeruswechsel*, which is sometimes considered by scholars as a figure of speech that the author of Ex 23 used in composing this text¹⁸. At other times it is seen as an indication for the literary complex character of the pericope¹⁹.

1. In MT, there is a *Numeruswechsel* concerning the addressee, i.e. the Israelites. These are mostly indicated in the second person singular²⁰. Verses 21d, 25a and 31b, in which the addressee is spoken to

¹⁷ Cf. e.g. recently L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188). Berlin - New York 1990, esp. 406-414; Achenbach, *Israel* (n. 7), 258-269; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105). Freiburg - Göttingen 1991, esp. 204-217.

¹⁸ Cf. e.g. W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68). Berlin 1938, 62: "Der Wechsel zwischen singularischer und pluralischer Anrede ergibt kein brauchbares Kriterium für eine Aufteilung; die drei Pluralstellen (21b, 25a, 31b) können aus ihrem Kontext nicht losgelöst werden. Der Numeruswechsel ist offenbar willkürlich und bei der Anrede an das Kollektivum "Volk" wohlverstanden."; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1967, p. 307: "The change from plural to singular, which occurs a number of times in these verses, is common in Biblical Hebrew and particular in poetic style; it breaks the monotony of the oft-repeated recurrence of the same termination."; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114). Göttingen 1975, p. 497: "Stilistisch ist dies Element ungemein lebhaft gestaltet, offenbar bewußt und auf Hörer berechnet:

V. 25aa: Plural d. Anrede: Prädikationsstil

V. 25aß: Erste Zusage: Sgl. d. Anrede: Subj. in 3. Pers.

V. 25b: Zweite Zusage: Sgl. d. Anrede: Subj. in 1. Pers.

V. 26a: Dritte Zusage: Sgl. d. Anrede: Subj. in 3. Pers.

V. 26b: Vierte Zusage: Sgl. d. Anrede: Subj. in 1. Pers.

Die Textüberlieferung zeigt die Tendenz, die Personen- und Namenwechsel möglichst zu vermeiden. Aber darin verfehlt sie das Temperament dieser Sätze. Sie werden geschrieben, nicht mehr gesprochen, gelesen, nicht mehr aus dem Mund des Sprechers gehört, der mit dem kurzen Wechsel zum Plural (v. 25aa) die Anrede intensiviert und als Sprecher im Namen Jahwes selbst (v. 25b, 26b) zur präzisierenden Rede von Jahwe übergehen kann (v. 25a), ohne die Einheit der Situation zu zerstören. Beide Mittel – Numerusumsprung und Prädikationsstil – heben v. 25aa und damit die vier ihm unterstellten Zusagen v. 25aßb, 26 im Fluß der Rede hervor."

¹⁹ Cf. e.g. H. Holzinger, *Exodus* (KHCAT 2). Tübingen 1900, 102: "Schon der unerträgliche (...) Personenwechsel in dieser Rede [i.e. Exod 23,20-33 - H.A.] zeigt, dass der Text nicht aus einem Guss ist."; J.H. Hospers, *De numeruswisseling in het boek Deuteronomium*, Utrecht 1947, 45: "Cap. 23:21b: (...) Dit is een verklarende - hoewel voor ons niet geheel duidelijke! - toevoeging. De oude vertalingen lezen hier ook pluralis, doch zij zetten dit nog voort in het begin van het weer singularische vs. 22. Cap. 23:25a: (...) Dit is een toevoeging, daar vs. 25b zeer goed aansluit bij vs. 24. De oude vertalingen trachten ook hier weer de text te effenen."; E. Otto, *Das Maz-zotfest in Gilgal* (BWANT 107). Stuttgart 1975, 232: Ex 23,25a "sich schon aufgrund des Personenwechsels als sekundär erweist". Reference also can be made to Osumi, *Kompositionsgeschichte* (n. 17). J. Weiss, *Das Buch Exodus übersezt und erklärt*, Graz - Vienna 1911, 202 considers the *Numeruswechsel* in Exod 23 as corrupt and "corrects" the text by using LXX. J. Hofbauer, "Die literarkritische Komposition von Exodus Kap. 19-23 und 32-34", *ZKT* 56 (1932) 475-529, esp. 492-493 attributes the *Numeruswechsel* in Ex 23,21,25,31 to mistakes made by scribes.

²⁰ Second person singular: לפניך (v. 20a); לשמוך (v. 20aa); להביאך (v. 20ab); השמר (v. 21a); שמע (v. 21b); אל תמר (v. 21c); השמע (v. 22a); עשה (v. 22b); אביך (v. 22c); צריך (v. 22d); לפניך (v. 23a); הביאך (v. 23b); השתחיה (v. 24a); בארצך (v. 24b); תעשה (v. 24c); הריסים (v. 24d); תשמר (v. 24e); להגן (v. 25b); מינוח (v. 25b); מקרבך (v. 25c); בארצך (v. 26a); יניח (v. 26b); לפניך (v. 27a); תבא (v. 27ba); אביך (v. 27c); אלהיך (v. 27c); לפניך (v. 28); תפגודך (v. 29a); עמך (v. 29c); מפניך (v. 30a); תפיה (v. 30b); נחלה (v. 30c); נבדל (v. 31a); תפגוד (v. 31c); תכרה (v. 32a); בארצך (v. 33a); אלהיך (v. 33b); תעבד (v. 33c); קל (v. 33d).

in the second person plural²¹, are the exception. In LXX (*Vorlage*), these irregularities are smoothed out. Basing one's judgement on the translation technique of the LXX-translator of the book of Exodus, who is very accurate in the translation of his *Vorlage*²², one can assume that these harmonisations are possibly due to the translator's *Vorlage*²³, where the addressees are always spoken to in the second person singular. Verse 25 (ἄφ' ἑμῶν) is an exception to this pattern. As to this apparent inconsistency, the study of the Greek translation equivalents of בָּרֶךְ with a singular suffix within the book of Exodus, can provide a solution. The term בָּרֶךְ or בְּרִיבָךְ is employed ten times in Exodus (MT). In Exod 12.9 and 29.17, LXX reads the equivalent τὰ ἐνδοσθία (intestines). Also, in the Hebrew text of these passages, the term is considered in the literal sense of "intestines". In the other cases, בָּרֶךְ is a typical Hebrew idiom to express "in the middle of", which consistently is related to the people as a whole²⁴. In order to render this collective notion, the LXX-translator consistently used a plural form. Building on the preceding remarks, the plural form ἄφ' ἑμῶν in Exod 23.25 can be explained as follows. The LXX-*Vorlage* reads a singular suffix (בְּרִיבָךְ). The meaning of בְּרִיבָךְ, however, is collective (the people). MT emphasises that YHWH will take away illness בְּרִיבָךְ. This means that YHWH will eliminate the diseases that are present *within* the community. If LXX would have translated this formula in the second person singular (ἄπο σοῦ), it would give the impression that YHWH would only take away the illness of a single person. Therefore, LXX, trying to follow its *Vorlage* as closely as possible, opted to render בְּרִיבָךְ as ἄφ' ἑμῶν in order to express the nuance "in the middle of your people" clearly²⁵.

Besides v. 25, LXX Exod 23.31 has also another plural form (ἑμῶν) that, however, does not fit in the tendency to harmonise the whole pericope Exod 23.20-33, as addressed to the Israelites in the second person singular²⁶.

2. A *Numeruswechsel* is also found in the verses dealing with the foreign peoples of Canaan, who will be expelled from the land or exterminated (vv. 23-24.27-33)²⁷. LXX, however, consistently refers in

²¹ Second person plural: לַשְׁמַעֲמֶם (v. 21d); עֲבַדְתֶּם (v. 25a); יָהּ אֱלֹהֵיכֶם (v. 25a); בִּדְבַרְכֶם (v. 31c).

²² Cf. i.a. A. Aejmelaeus, "Septuagintal Translation Techniques – A Solution to the Problem of the Tabernacle Account", in G.J. Brooke - B.L. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester 1990)* (SBL SCS 33), Atlanta, GA 1992, 381-402, esp. 389; Id., "What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?", *ZAW* 99 (1987), 58-89, esp. 72; Id., *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch* (AASF 31), Helsinki 1982, esp. 180. See also R. Sollamo, "The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Hebrew Vorlage of the Septuagint?", *Texts and Studies "Cardenal Cisneros" 34*, Madrid 1985, 101-113, esp. 113.

²³ As to the origin of harmonisations in the textual witnesses of the Old Testament, cf. H. Ausloos, "The Septuagint Version of Exod 23:20-33. A "Deuteronomist" at Work?", *JASL* 22 (1996), 89-106, esp. 90-91.

²⁴ Cf. Exod 3.20 (בְּרִיבָךְ: ἐν ἀποσθίαις); Exod 10.1 (בְּרִיבָךְ: ἐπ' ἀποσθίαις); Exod 33.5 (בְּרִיבָךְ: ἐφ' ἑμῶν); Exod 34.10 (בְּרִיבָךְ: ἐν σῶς); Exod 34.12 (בְּרִיבָךְ: ἐν עֲמֻנָה). One exception to this pattern can be found in Exod 33.3. In this verse, the formula בְּרִיבָךְ is rendered very literally by μετὰ σοῦ. See also Exod 23.21. One should notice, however, that in this verse, בְּרִיבָךְ refers to a singular object (בְּנִיבָךְ).

²⁵ Cf. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL SCS 30), Atlanta, GA 1990, 373: "The plural is rather odd since it is one of only two second plurals in the entire section vv. 20-33, so it must be intentional. Possibly it represents a bit of rationalization concerning παλαιόν: sickness is after all an individual affair – one man is sick and his neighbour is not – and so the plural phrase really means 'from anyone of you'."

²⁶ Cf. *Ibid.*, 376: "Within the second clause a second instance of the second plural within the section vv. 20-33 occurs (...), but this one is due to the parent text (Exod in MT)."

²⁷ The foreign peoples are referred to with the singular form in: הַחֵתִּי (v. 23c); אֲנִשֵּׁי (v. 29a); אֲנִשֵּׁי (v. 30a); חֲשִׁימִי (v. 31c; possibly referring to הַחִיטִּי). About the foreign peoples in the plural: יֵאוֹלֵהֶם (v. 24a);

the plural to the autochthonous population of the land²⁸, with the exception of v. 24, where *καθαίρειαι* *καθελείς* is read as the equivalent of *עֲרִירֵי עַרְבֵי*. Thus LXX has a *minus* for the suffix *ע-*. Probably, LXX considers τὰ στήλας αὐτῶν as the object of *καθαίρειαι* *καθελείς*²⁹. Analogous to LXX Exod 23,24, *καθαίρειν* is used in Exod 34,13 in order to denote the destruction of the altars. In MT and SamP, the suffix *ע-* in *עֲרִירֵי* refers to *כַּמְשָׁשׁוּ*. In my opinion, it is not possible to assess which variant is the most original one.

3. In MT and SamP a kind of *Numeruswechsel* concerning the speaker as subject can be found³⁰. With the exception of v. 25b, it is YHWH himself who speaks in the first person to the Israelites. Verse 25b, however, deals with YHWH in the third person. The LXX(-*Vorlage*), on the contrary, reads in this place a first person singular form (εὐλογῶ). In my opinion, this adaptation is due to the LXX(-*Vorlage*). Two reasons can be given in order to support this hypothesis.

Firstly, the LXX(-*Vorlage*) aimed at harmonising with the rest of the pericope in which, starting from v. 22, YHWH is the subject. From v. 22 onwards in the LXX(-*Vorlage*), YHWH is consistently presented as the subject of the speech and as the subject of the actions he announces. The LXX(-*Vorlage*), however, makes a clear separation between Exod 23,21 and the following verses. In vv. 20-21, YHWH says that he will send his messenger. This messenger will lead the people and they must obey him. MT makes, by using *עַל כֵּן*, a clear link between v. 22 and the foregoing verses³¹. This link, however, is broken in the LXX(-*Vorlage*)³². In LXX, something new is started in v. 22, although implicitly it refers to the appearance of the messenger in vv. 20-21.

Secondly, LXX(-*Vorlage*) has tried to reduce the role of the messenger as much as possible. In MT, the messenger is able to forgive the people's sins (*שָׁמַע שְׁמַע בְּרִיךְ* Exod 23,22). Moreover, MT posits that YHWH is present in the messenger (*כִּי שָׁמַע בְּרִיךְ* Exod 23,21). In LXX, however, these elements are softened. (a) Instead of the capacity to forgive sins, it is said that the messenger will not shrink away (*οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε*). (b). In the LXX version of Exod 23,21, it is stressed that the name of YHWH is not *ἐν αὐτῷ*, but *ἐπ' αὐτῷ*. (c)

עֲרִירֵי (v. 24b); עֲרִירֵי (v. 24c); עֲרִירֵי (v. 24d); עֲרִירֵי (v. 24e); עֲרִירֵי (v. 32a); וְשָׁמַע (v. 33a); וְשָׁמַע (v. 33b); עֲרִירֵי (v. 33c).

²⁸ τοῖς ἔχθροῖς (v. 22); τοῖς ἀντικειμένους (v. 22); αὐτοῖς (v. 23); τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 24); αὐτοῖς (v. 24); τὰ ἔργα αὐτῶν (v. 24); τὰς στήλας αὐτῶν (v. 24); αὐτοῖς (v. 27); αὐτοῖς (v. 29); αὐτοῖς (v. 30); τοῖς ἐγκαθημένους (v. 31); αὐτοῖς (v. 31); αὐτοῖς καὶ τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 32); ἐγκαθησονται (v. 33); ποιήσωσιν (v. 33); τοῖς θεοῖς αὐτῶν (v. 33).

²⁹ See, however, in contradiction to my own view Wevers, *Notes* (n. 25), 372: "(...) Exod did not translate the suffix of *עֲרִירֵי*; *καθελείς* is, however, transitive and some object must be understood; the two possible modifiers would be *ἔργα* and *αὐτῶν*, and obviously it is the latter which is intended. Hex has supplied *αὐτοῖς* to represent MT." The term *καθαίρειν*, however, is not used in the whole of the Pentateuch to designate the extermination of human beings (cf. H.G. Liddell – R. Scott – S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1948-1968, 849; J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part 2, Stuttgart 1996, 218). See also A. Le Boulluec – P. Sandevioir, *La Bible d'Alexandrie, Part 2: L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes*, Paris 1989, 240: "Sans doute convient-il de sous-entendre *autoūs*, renvoyant aux «dieux». Comme complément du tour intensif: «tu (les) démoliras complètement»."

³⁰ yhwh as the subject of the speech in the first person singular: אָנֹכִי (v. 20a); שָׁמַע (v. 21c); דַּבַּר (v. 22ba); אֲבִירֵי (v. 22c); חָתָה (v. 22d); מְלֹאכֵי (v. 23a); חֲסִדֵי (v. 25c); אֲמַלֵּא (v. 26a); אֲמַרְיָה (v. 27a); אֲשַׁלֵּחַ (v. 27a); מִתּוֹ (v. 27b); חָתָה (v. 27c); שְׁלַחְתִּי (v. 28a); אֲנִישׁ (v. 29a); חָתָה (v. 31a); חָתָה (v. 31b); חָתָה (v. 33b).

³¹ Cf. B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, 671; P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rome 1993, § 173 b.

³² *ōe* is missing, although MT reads *עַל כֵּן*.

According to LXX, the people do not have to obey the messenger, but YHWH himself (Exod 23.22: ἐὰν ἀκούσῃς τῆς φωνῆς μου). In restricting the role of the messenger, the LXX translator seems to link up with the tenor of the book of Deuteronomy, since here, the angel is not mentioned at all³³.

Against the background of my thesis that the LXX(-Vorlage) wanted to minimalise the role of the messenger of YHWH in Exod 23, the transformation from the third person (הוא) to the first person (אני – εὐλογήσω) can easily be explained. The LXX(-Vorlage) wanted to avoid that a too eminent role would be given to the messenger, at the expense of YHWH himself.

III. Conclusion

As to the triple *Numeruswechsel* in MT Exod 23.20-33, it can be stated that the LXX(-Vorlage) tried to smooth out the irregularities which are still present in MT. As a consequence, LXX cannot be useful in reconstructing the composition history of this pericope, since the Greek version as a whole is characterised by harmonisations. This harmonising tendency can also be found in other elements of the LXX version of Exod 23³⁴.

The given example is not only able to take the edge off Dillmann's and Floss' arguments that are used to reconstruct the origin of Exod 23.20-33, but it is also a warning against an impetuous use of textual-critical data. When one would like to use textual witnesses in order to construct a literary-critical hypothesis, a detailed analysis of the materials is indispensable.

K.U.Leuven
Faculteit Godgeleerdheid
Sint-Michielsstraat 6
B – 3000 Leuven

Hans AUSLOOS
Postdoctoral Fellow F.S.R. –Flanders (Belgium) (F.W.O.)

³³ Cf. Ausloos, "The Septuagint Version" (n. 21), 102.
³⁴ *Ibid.*, pp. 89-106.

Keine väterliche Züchtigung!

Zur Exegese von Prov. 3,12b

Von ANNETTE BÖCKLER, Wuppertal*

"Wen der Herr liebt, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, den er gern hat." – so lautet Prov. 3,12 nach der Einheitsübersetzung, die die geläufige Übersetzung dieses Verses in den Bibelübersetzungen¹ und in der Kommentarliteratur² widerspiegelt. Dieser Artikel zeigt, dass diese Übersetzung philologisch nicht sicher ist. Daraus ergeben sich theologische Konsequenzen für das Gottesbild dieses Verses.

Prov. 3,12b bildet den Abschluss der sog. "dritten Lehrrede" des Sprüchebuchs Prov. 3,1-12. Ihr Thema ist die Gottesfurcht. Darauf weist der erste Vers des Kapitels hin, der als Überschrift über den Abschnitt betrachtet werden kann: "Mein Sohn, vergiss meine Weisung (Thora) nicht; binde meine Gebote an dein Herz!" In den folgenden Versen wird ausgeführt, welches Verhalten dieser Mahnung entspricht und was sein Lohn ist: Es führt zu Ansehen (V. 4) und Wohlstand (V. 10). Doch die Erfahrung scheint dieser Regel zu widersprechen, denn ein Mensch, der die rechte Gottesfurcht im Prinzip hatte, kann Leid und Unglück erfahren. Die abschließenden Verse 11 und 12 thematisieren dieses Dilemma, indem sie das Leid als Strafe Gottes deuten und den Gerechten ermahnen, negative Erfahrungen nicht zum Anlass zu nehmen, Gott und seine Gebote zu "vergessen", denn wenn ein Gerechter leide, dann sei auch dies ein Handeln Gottes aus Liebe zu ihm. Versteht

* Mein Dank gilt Herrn DR. KLAUS KOENEN für die anregende Diskussion über den ersten Entwurf dieses Artikels und Herrn Rabbiner DR. WALTER HOMOLKA für die Ermutigung, diesen Beitrag zu veröffentlichen.

¹ Neben der zitierten Einheitsübersetzung vgl. die Zürcher Bibel, die "Herder Bibel", Elberfelder, ZUNZ; BUBER-ROSENZWEIG, New English Bible, New International Version; vgl. auch TUR-SINAI, der $\eta\zeta\tau$ mit "meint er es gut" übersetzte (ähnlich MENGE) und die Gute Nachricht Bibel (1997), die "Vater" offenbar mit "Strengem" assoziiert hat. Zur Lutherübersetzung siehe unten Anm. 27.

² F. DELITZSCH, Biblischer Kommentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments. III Das solomonische Sprüchebuch (BC IV/3), Leipzig 1873, 71; C.H. TOY, Critical and exegetical Commentary on the Book of Proverbs (ICC), Edinburgh 1899, 64; W.G. PLAUT, Book of Proverbs. A Commentary, New York 1961, 57f. H. RINGGREN./W. ZIMMERLI, Sprüche/Prediger (ATD 16/1), Göttingen 1962, 19; W.A. VAN DER WEIDEN, Le Livre des Proverbes. Notes philologiques (BibOr 23), Rom 1970 32; O. PLÖGER, Sprüche Salomos (Proverbia) (BK XVII), 1984, 32; A. MEINHOLD, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15 (ZB 16), Zürich 1991, 72; vgl. auch H. DELKURT, Ethische Einsichten der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThS 21), Neukirchen-Vluyn 1993, S. 38-41.

man Vers 12b im Sinne der anfangs zitierten Einheitsübersetzung, dann würde das Bild von Gott als Vater dazu dienen, dieses göttliche Handeln zu rechtfertigen. Ein solches Verständnis entspricht der neutestamentlichen Deutung dieser Stelle in Hebr. 12,4-13. Auch wenn der Sohn im Augenblick der Bestrafung nicht verstehen kann, warum der Vater so handelt, so wird er ihm doch – nach dem Verfasser des Hebräerbriefs – später dankbar dafür sein, denn die Strafe hat in jedem Fall einen didaktischen Wert.

Der Wortlaut des hebräischen Textes von Prov. 3,12 ist jedoch nicht klar, denn die syntaktische Struktur dieses Spruchs ist recht eigenartig. Meist übersetzt man וַיְהִי כִּי mit "und wie ein Vater". Auffällig ist nach dieser Übersetzung, dass Vers 12b in einer für das Hebräische ungewöhnlichen Art doppelt eingeleitet würde: durch die Kopula *waw* und die Vergleichspartikel וְ. In einem Vergleichssatz hätte die Kopula allein ausgereicht (vgl. Prov. 26,14).³ Als nähere Umschreibung für die Art und Weise von Gottes Zurechtweisen hätte וְ als logisches Bindeglied genügt. In der Literatur z.St. wird diese Ungewöhnlichkeit in der Regel nicht eigens thematisiert, sondern indirekt zum einen als textkritisches Problem, zum anderen als Deutung des *waw* behandelt. Es sollen zunächst diese beiden Probleme dargestellt werden. Anschließend wird eine eigene Lösung und eine neue Übersetzung vorgeschlagen.

Zunächst zu der in der Literatur z.St. erörterten textkritischen Frage: Die Septuaginta⁴ liest in 12b: *μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται*. Das Verbum *μαστιγοῦω* bedeutet "strafen, züchtigen; plagen, quälen, mißhandeln"⁵. In der Exegese geht man im Allgemeinen davon aus, hinter dieser Übersetzung stünde eine Form der hebräischen Wurzel כָּסַח "Schmerzen haben", bzw. im *Hif'il* "Schmerzen zufügen". Die Septuaginta setzt offenbar eine *Hif'il*-Form mit *waw copulativum* voraus⁶, das syntaktische Problem wäre dadurch gelöst. DELITZSCH

³ Zur Einleitung von Komparativsätzen durch *waw* siehe R. MEYER, Hebräische Grammatik; Berlin/New York 1992 § 116.1 und GesK § 161.1.

⁴ Vgl. auch Midrasch *Schocher Tow* zu Ps 94,10.

⁵ So nach W. BAUER/K. U. B. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York 1988, s.l.

⁶ C.H. TOY a.a.O., 65. Hif.: וַיְהִי כִּי. Er hält die Septuaginta-Version für den ursprünglichen Text und streicht ferner das וְ aus dem masoretischen Text. Dies sind nur zwei von etlichen weiteren Textänderungen, die aus heutiger Sicht nicht mehr begründet werden können.

Ohne von der Priorität der Septuaginta auszugehen, verweisen RINGGREN a.a.O., 19; W. MCKANE, Proverbs. A New Approach (OTL) London 1970, 294 auf die zugrunde liegende *Hif'il*-Form.

schlug neben dem *Hifil* auch eine *Pi'el*form vor (כָּאֵב)⁷. Dies wäre sprachlich zwar möglich, doch die Wurzel כָּאֵב ist im Alten Testament sonst nicht im *Pi'el* belegt. In Ijob 5,17f, einer Stelle, in der es um denselben theologischen Sachverhalt geht, findet man tatsächlich die Form כָּאֵבִי – hier wird jedoch nicht von einem "Sohn" gesprochen, sodass man nicht zwangsläufig das כָּאֵב der Ijobstelle auch in die Proverbienstelle übertragen muss. Wenn man jedoch trotz allem annehmen will, dass die Septuaginta einen älteren Text als die masoretische Tradition bewahrt hat, muss man in jeden Fall von einem anderen Konsonantenbestand ausgehen, denn anstelle des *waw* müsste ein *jod* oder ein zusätzliches *jod* zwischen *waw* und *kaph* gestanden haben, wenn man nicht gemäß der sonst üblichen Pleneschreibung des *Hifil* und wie in Ijob 5,17 auch noch ein *jod* zwischen *aleph* und *bet* annehmen will. Für einen solchen Konsonantentext gibt es jedoch keine Bezeugung.

Andere versuchten das syntaktische Problem zu lösen, indem sie nach der Bedeutung der Kopula zu Beginn von Prov. 3,12b fragen. PLÖGER schlug vor, sie zu streichen,⁸ ließ aber offen, wie sie dann je in den Text hineingelange. DELITZSCH deutete die Kopula als "*waw explicativum*".⁹ Dies wurde in neuerer Zeit von MEINHOLD wieder vertreten.¹⁰ Das Bild von Vater und Sohn erklärt dann die Art und Weise, wie Gott "zurechtweist" (יָכַח), nämlich wie ein Vater den Sohn, an dem er Gefallen hat. Das Vaterbild bezieht sich nach diesem Verständnis logisch nicht auf Gott, sondern dient zur näheren Umschreibung des Prädikats יָכַח *Hif.* und kennzeichnet dann die Barmherzigkeit¹¹ oder Strenge¹² einer göttlichen Strafe.

⁷ DELITZSCH a.a.O., 72. Ähnlich auch PLÖGER a.a.O., 32.

⁸ PLÖGER a.a.O., 32. Scheinbar vor ihm bereits RINGGREN a.a.O., 19. Er lässt es – jedoch ohne nähere Begründung – unübersetzt.

⁹ DELITZSCH a.a.O., 71. – Zu diesem Gebrauch des kopulativen *waw* siehe GesK § 154a; R. MEYER a.a.O. § 112.3a. Siehe ferner: H.A. BRONGERS, "Alternative Interpretationen des sogenannten *Waw copulativum*", ZAW 90 (1978), 273-277 [zum *waw explicativum*: 276f]; D.W. BAKER, "Further examples of the *Waw explicativum*", VT 30 (1980), 129-136; P. WILTON, "More cases of *waw explicativum*", VT 44 (1994), 125-128; H.-P. MÜLLER, "Nicht-junktiver Gebrauch von *w*- im Althebräischen", ZAH 7 (1994), 141-174 [zum *waw explicativum*: 155f].

¹⁰ MEINHOLD a.a.O., 72. Vgl. jedoch auch VAN DER WEIDEN a.a.O., 32, der hierfür die Bezeichnung "*waw emphaticum*" benutzt.

¹¹ Z.B. MEINHOLD, a.a.O. 77: "Zucht als Ausdruck väterlicher Liebe". Vgl. a. MCKANE a.a.O. 294.

¹² Z.B. Gute Nachricht Bibel (1997): "Denn wenn der Herr jemand liebt, dann erzieht er ihn mit Strenge, genauso wie ein Vater seinen Sohn."; PLAUT a.a.O. 58: "No father is a true father unless he uses discipline and chastisement; thus God must deal with us."

Im Folgenden soll nun ein weiterer Lösungsvorschlag zum Verständnis dieses Verses angeboten werden, der m.W. bisher in der Exegese nicht thematisiert wurde. Er ist nicht neu, sondern basiert auf der Auslegung des mittelalterlichen jüdischen Bibelkommentators RABBI SHELOMO JIZCHAQI ("Raschi", 1040-1105). Raschi ist für die moderne Exegese insofern ein ernstzunehmender Dialogpartner, als er in seiner Auslegung besonderen Wert auf das Verständnis des einfachen Wortsinns eines Textes legte.¹³ Raschi gibt zu Vers 12 folgende Erklärung: "וְכִאֲבֹהֶוּ בֶן יִרְצֶה – denn es gefällt ihm, seinem Sohn Gutes zu erweisen, und er versöhnt sich wieder mit ihm, nachdem er ihn mit dem Stock geschlagen hat; so sei dir ein Gutes nach dem Schlag versichert."¹⁴ Seiner Meinung nach charakterisiert der Vergleich mit dem Vater also nicht die *Art und Weise* der göttlichen Züchtigung, sondern die *Zeit nach* der Strafe, in der Gott dem betroffenen Menschen mit Sicherheit Gutes erweisen wird. Ähnlich wie in Jer. 31,9 weist das Vater-Sohn-Bild auf eine hoffnungsvolle Zukunft hin.

Raschis Deutung gründet sich m.E. auf zwei Voraussetzungen. Zum einen verstand er die Wurzel רצה Qal offensichtlich im Sinne von "sich versöhnen, vergeben". Diese Bedeutung ist im nachbiblischen Hebräisch für רצה gut belegt.¹⁵ In den gängigen Wörterbüchern des biblischen Hebräisch wird sie zwar nicht angegeben, doch diese Wurzel hat bereits in der Bibel ein überaus weites Bedeutungsfeld.¹⁶ Sie kann – wenn auch selten – ein zwischenmenschliches, versöhnendes Verhalten beschreiben – wie etwa zwischen Vater und Sohn. So drückt sie z.B. die Versöhnung zwischen Jakob und Esau aus (Gen. 33,10). Häufiger dient sie zum Ausdruck eines Handelns Gottes, – und auch in Prov. 3,12b geht es ja letztlich um einen Vergleich, der Gottes Handeln umschreibt. Doch auch in diesem Zusammenhang kann רצה ein versöhnendes Handeln ausdrücken. In seinem ThWAT-Artikel über dieses Lexem verweist BARSTAD auf Ps. 85,2 und stellt fest: "Aus dem Kontext geht hervor, daß ... hier eine nahe Verbindung zwischen ršh und JHWHs Vergeben von Schuld und Sünde besteht."¹⁷ Ferner nennt er Stellen wie Ps. 40,14; 77,8. Dies ist nur eine der überaus vielen Konnotationen, die diese

¹³ Zu Raschi und seiner Hermeneutik sei auf die Darstellung in H. GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung. Band II Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994, S. 234-246 hingewiesen.

¹⁴ *Mikra'ot Gedolot* z.St. – Die Erklärung scheint auf Raschi selbst zurückzugehen, zumindest hat sie m.W. keine Parallele in Talmud oder Midrasch.

¹⁵ Siehe M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1985 s.l.; G. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938, s.l.

¹⁶ Vgl. die Belege und die Analyse von H.M. BARSTAD, *ThWAT VII* (1993), 640-652.

¹⁷ Ebd. 643.

Wurzel hat, doch sie beweist, dass die nachbiblische Bedeutung "sich versöhnen" durchaus auch dem biblischen Gebrauch entspricht. Raschis Deutung wäre damit lexikalisch auch aus heutiger Sicht möglich.

Zum anderen löste er offenbar das Problem der doppelten Konjunktion zu Beginn von 12b, indem er diesen Versteil nicht als asyndetischen Relativsatz auffasste, sondern וְכִי als Prädikat eines eigenständigen Hauptsatzes ansah.¹⁸ Das *waw* leitet in diesem Fall einen neuen Satz ein. Da der Satz invertiert ist, beginnt er mit dem Substantiv, das den Vergleich ausdrückt und deshalb mit der Präposition כִּי verbunden ist und durch die Anfangsstellung besonders betont ist. Der Vergleich in diesem eigenständigen Satz läge zwischen dem Subjekt des Vergleichssatzes und dem Prädikat,¹⁹ wie zB in Jes. 40,11 "Wie ein Hirte (כְּרֹעֵה) wird er seine Herde weiden".²⁰ Derartige Vergleichssätze stehen häufig in invertierter Wortstellung, seltener auch in normaler Wortstellung, vgl. Kgl. 2,4: "Er spannt seinen Bogen wie ein Feind (כְּאֹיֵב)". In solchen Vergleichen kann die Verbform mit כִּי eingeführt werden, wie in Jes. 31,5 "Wie flatternde Vögel so wird JHWH ... Jerusalem bedecken". Wie die beiden erstgenannten Belege jedoch zeigen, kann eine solche demonstrative Partikel vor dem Verb fehlen; sie fehlt generell in allen von JENNI angegebenen Stellen, in denen Gottes Handeln mit einer Person verglichen wird.²¹ Die Redeweise ist abgekürzt, eigentlich geht es um den Vergleich zwischen dem Handeln Gottes mit einer typischen Handlungsweise der genannten Person (Hirte, Krieger bzw Vater u.a.). In der alttestamentlichen Tradition wie auch in ihrer altorientalischen Umwelt kann Gottes erbarmendes Handeln durch den Vergleich mit einem Vater ausgedrückt werden (Jer. 31,9; Ps. 103,13; vgl. a. Mal. 3,17 u. Jes. 63,16; 64,7f; zum Alten Orient siehe zB OEC 6, 26/27²²; VS I, 36 I 16²³; BMS 12,34.38²⁴; AfO 19,55,10.12²⁵). Raschis Deutung wäre also auch grammatikalisch möglich.

¹⁸ Die einzige deutschsprachige Übersetzung, die diese Ansicht teilt, ist die Lutherübersetzung. Siehe dazu näheres unten, Anm. 27.

¹⁹ Vgl. hierzu E. JENNI, Die hebräischen Präpositionen Band 2. Die Präposition Kaph, Stuttgart u.a. 1994, S. 90-93.

²⁰ Ähnlich auch Jes 42,13; Jer 25,30.

²¹ Siehe die unter "G wie P" angegebenen Stellen in JENNI, a.a.O., S. 91.

²² "Barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben der Gesamtheit des Landes erfasst ist", beschrieben ist der Mondgott Nanna/Sin.

²³ "(Marduk...) dessen (gnädige) Zuwendung gut ist wie ein barmherziger Vater". (sumerisch-akkadisches Šu-íl-lá-Gebet in einer neuassyrischen Kopie).

²⁴ "Seine Vergebung (ist wie) ein barmherziger Vater"; "Dein Herz möge sich wie mein lieblicher Vater umwenden". (Kudurru aus der Zeit Nabû-šum-iškuns.)

²⁵ "Wie eines Vaters ist dein Erbarmen/Mitleid". ([Keilschrifttext: IV R 54], Hymnus an Marduk aus kassitischer Zeit.)

Bevor aufgrund dieser beiden Prämissen, die vermutlich Raschis Deutung des Verses veranlasst haben, ein neuer Übersetzungsvorschlag gemacht werden kann, müssen noch zwei philologische Fragen geklärt werden. Sie beziehen sich auf die Valenz der Wurzel רצה. Die erste zu klärende Frage ist, ob בן als Objekt zu רצה anzusehen ist oder noch zur Bildhälfte des Satzes gehört. Zieht man בן zum Verb, gehörte es logisch zur Sachhälfte des Vergleichs und stünde als Metapher für den Angeredeten. Der Begriff בן ist in der Prophetie zwar ein Bild für Israel (wie die Herde in Jes 40,11), diese Konnotation wäre jedoch im Sprüchebuch singulär. Hier wird der Adressat der Weiheitslehre als בני bezeichnet, doch dies ist stets die direkte Anrede des Lehrers an den Schüler und keine Metapher für ihn. Naheliegender ist es, בן noch zur Bildhälfte zu rechnen und den Vergleichspunkt in der *Beziehung* zwischen Vater und Sohn zu suchen. Die Ausdrucksweise wäre dann elliptisch, das konkrete Objekt von רצה bliebe ungesagt. Der stilistische Effekt ist, dass der Adressat sich auf diese Weise selbst angesprochen fühlen kann. Ps. 77,8, eine Stelle, an der רצה ebenfalls die Konnotation "vergeben, sich versöhnen" hat, zeigt, dass das Objekt durchaus unausgesprochen bleiben kann. Die zweite Frage ist die nach dem Subjekt von רצה in 12b. Das Subjekt zu רצה ist aus der ersten Vershälfte zu übernehmen, JHWH hat in Vers 12 also eine *double duty* Funktion. Es ist ein geläufiges sprachliches Phänomen in der semitischen Poesie, dass ein Wort (Subst. oder Verb), das sich auch auf das zweite Kolon bezieht, nicht mehr wiederholt, sondern vorausgesetzt wird. Geht man also von diesen Prämissen aus, könnte man Prov. 3,12b übersetzen mit: "Denn wen JHWH liebt, den weist er zurecht, und/aber²⁶ wie ein Vater mit einem Sohn wird er (= JHWH) sich versöhnen²⁷".

²⁶ Es liegt nahe, das *waw* hier adversativ zu verstehen. Weil die Kopula im Hebräischen beide Nuancen enthält, ist der Gegensatz semantisch weniger stark als im Deutschen.

²⁷ Oder, wenn man diese junge Bedeutung für das biblische Hebräisch nicht übernehmen, sondern an dem von Luther geprägten "Wohlgefallen haben an" für die Wurzel רצה festhalten möchte: "Denn wen JHWH liebt, den weist er zurecht, und/aber wie ein Vater am Sohn wird er (dann) Wohlgefallen haben".

Die Lutherübersetzung weicht hier – wie auch an einigen anderen Stellen (vgl. zB Lev. 19,20 mit bKer. 11a) von den übrigen Übersetzungen (siehe Anm. 1) ab und hat möglicherweise die mittelalterliche jüdische Deutung des Textes gekannt. Sie lautet in der Bibel von 1545: "Denn welchen der HERR liebet, den strafft er, Und hat wolgefallen an im, wie ein Vater am Son." (WA.DB 10/2, 17). In der revidierten Fassung von 1984 wurde der Gegensatz zwischen 12a und 12b hervorgehoben, der moderne "Luthertext" lautet: "Denn wen der HERR liebt, den weist er zurecht, und hat doch Wohlgefallen an ihm wie ein Vater am Sohn". Hier steht 12b zeitgleich zu 12a – dies ist eine theologische Korrektur, die der Erfahrung entspricht: Auf Leid folgt eben oft nicht zwangsläufig Gutes.

Dass diese Übersetzung im Rahmen der alttestamentlichen Theologie auch inhaltlich möglich ist, zeigt ein Vergleich mit der theologisch eng verwandten Stelle Ijob 5,17f. In Ijob 5,17f heißt es: "Siehe, wohl dem Menschen, den Gott zurechtweist (מאס Hif.), der die Züchtigung/Erziehung (מוסר) Schaddais nicht verachtet (יכח Hif.). Denn er fügt Schmerzen zu (כאב Hif.) und verbindet; er zerschlägt, und seine Hände heilen." In Ijob 5,17f wird von Gottes Zurechtweisung gesprochen, nicht ohne unmittelbar im Anschluss daran an sein heilendes Handeln zu erinnern. Versteht man Prov. 3,12b in Raschis Sinn, hätte Prov. 3,11f exakt dieselbe Struktur wie der Ijobvers. Prov. 3,12b bestünde wie Ijob 5,17f aus der Mahnung, Gottes Erziehung (מוסר) nicht zu verachten (מאס) und dem anschließenden Hinweis auf Gottes helfendes Handeln: "Die Züchtigung/Erziehung (מוסר) JHWHs verachte nicht (מאס) und hege keinen Unmut gegen seine Zurechtweisung (תרוקחהו), denn wen JHWH liebt, den weist er zurecht (יכח Hif.), aber wie ein Vater mit einem Sohn wird er sich versöhnen."

Versteht man den Vers in dem oben beschriebenen Sinn, dann ist das Vaterbild keine Weiterführung von 12a "wen der Herr liebt, den züchtigt er", sondern ein neues Thema. Das Bild verheißt eine gute Zukunft nach einer schrecklichen Gegenwart. Das Bild von Gott als Vater dient also nicht zur Rechtfertigung des Strafhandelns Gottes und nicht als Ausdruck der Barmherzigkeit oder Strenge des göttlichen Strafens, sondern als Mahnung zum Vertrauen in einer Zeit, in der alles gegen Gott zu sprechen scheint.

Die Prinzessin mit der Maske

Manfred Görg - München

Die gegenwärtig in München veranstaltete Sonderausstellung „Im Zeichen des Mondes. Ägypten zu Beginn des Neuen Reiches“ bietet als Paradestück die Neuerwerbung einer Sargmaske an, die nach Ausweis der Innenseite eine namentlich benannte Prinzessin aus der späten 17. Dynastie und der Periode der frühen „Ahmosiden“ darstellt. Die außerordentlich informativen und umsichtigen Ausführungen A. GRIMMS¹ zum Kontext erschließen sowohl den ikonographisch-typologischen Problembereich wie auch das geschichtliche Spektrum der Nachrichten über die Ahmosiden, von den wertvollen mit Hilfe der Computertomographie gewonnenen Instruktionen über die Herstellungsweise und Materialanalyse des besonderen Objekts ganz abgesehen. Darüber hinaus wird auch genügend Raum der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise gewidmet, um hier nicht zuletzt der qualifizierten Verehrung des Gottes Thoth Rechnung zu tragen, die Namengebung und Orientierung von Herrschergestalten in der 2. Zwischenzeit bis hinein in die Zeit der 18. Dynastie unter den Thutmosiden prägt.

Die 2. Zwischenzeit, nach palästinischer Nomenklatur der Abschnitt IIB der Mittleren Bronzezeit, ist jene Periode, in der sich die Hyksos („Herrscher der Fremdländer“) seit 1640 v.Chr. etabliert haben, eine Herrschergruppe, die allem Anschein nach aus älteren bereits im Deltagebiet befindlichen semitisch-palästinischen Bevölkerungsgruppen hervorgegangen ist, wahrscheinlich ohne den gewaltsamen und militanten Prozeß, den man früher mit der angeblichen Eroberung Ägyptens durch die Hyksos verbunden hat. Als Begründer der 17. Dynastie gilt ein König mit dem Thronnamen Senachtenre, dessen Nachfolger Seqenenre den Geburtsnamen *Taa* trug, wohl ein Kryptoname „für den Göttermamen *Djehuti-aa* (*Thoth-Der-Große*)“².

In den Problembereich der Begegnungsformen der ägyptischen mit der palästinischen Sphäre fällt auch die Frage, die hier kurz berührt werden soll. Es geht um den Doppelnamen der Prinzessin, die mit ihrem ersten Namen *S3t-Djhwty* „Tochter des Thoth“ einen gut ägyptischen Namen trägt, während der Zweitname *S3t-jbw* offenbar eine Mischform aus einem ägyptischen und einem semitischen Bestandteil darstellt, wie GRIMM zutreffend beobachtet hat. Eine gewisse Schwierigkeit scheint sich jedoch mit der von ihm gebotenen Interpretation des semitischen Elements aufzutun, von der dann auch Folgerungen zum zeitgenössischen Klima betroffen sind, die von GRIMM zur Sprache gebracht werden.

Mit Recht erklärt GRIMM den angehenden Bestandteil *jbw* als „Kurzform eines Satznamens mit dem semitischen Wort *`abu* (Vater)“³. Er kann sich dabei auf eine gleichlautende Interpretation bei Th. SCHNEIDER berufen, der für die Kurzform mit genau der gleichen Schreibung wie im Namen der Prinzessin eine Namensträgerin aus der Mitte der 18. Dyn. benannt hat⁴. Die bei SCHNEIDER außerdem notierten Kurznamen *`by* und *`b3jj*, die mit Recht mit den Satznamen des Typs „Mein Vater (ist) der Gott NN“ verbunden werden, nimmt

¹ Vgl. A. GRIMM - S. SCHOSKE, Im Zeichen des Mondes. Ägypten zu Beginn des Neuen Reiches (Schriften aus der ägyptischen Sammlung 7), München 1999. Von A. GRIMM stammen die Abhandlungen: „Wiedergeburt einer Königin“ (2-34), „Im Zeichen des Mondes“ (35-50), „Ägypten im Spannungsfeld dreier Kulturen“ (51-70).

² GRIMM, Im Zeichen des Mondes, 37.

³ GRIMM, Im Zeichen des Mondes, 39.

⁴ T. SCHNEIDER, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches, OBO 114, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1992, 16.

GRIMM zum Anlaß, den von ihm mit *Satibu* transkribierten Namen mit „Tochter-des-Vaters (d.h. des Gottes)“ zu deuten. Bei der nicht mit einem Eigennamen genannten Gottheit als „Vater“ könne es sich nur um den Gott Thoth handeln, „dessen Tochter *Satdjehuti*, die *Tochter-des-Thoth*, bereits nach ihrem Hauptnamen“ sei.⁵

Im Gefolge dieser These möchte GRIMM annehmen, daß der Name ‘*Satibu*’, als Geste der Loyalität des Königs Senachtenre gegenüber dem in Auaris regierenden Hyksoskönig Apapi (Apophis) mit unzweifelhaft nordwestsemitischer Abstammung interpretiert werden“ könne. Dabei hätte der Hyksoskönig „in dem absichtlich anonym gehaltenen Vater (Gott) einen Gott seiner Wahl erkennen“ können. Der „stark semitisch geprägte ‘loyalistische’ Beiname“ sei allerdings nach der Vertreibung der Hyksos „für ein Mitglied des ahmosidischen Königshauses obsolet“ geworden.

Gegenüber einer Deutung „Tochter-des-Vaters“ darf man jedoch geltend machen, daß das semitische Lehnwort *bw* nicht einfach aus der Satzkonstruktion der Namensbildung gelöst und isoliert werden darf. *Jbw* kann also weiterhin nur als Kurzform des Satzes „Vater (ist der Gott NN)“ und damit als Name aufgefaßt werden, den Frauen und Männer tragen können. Es ist dabei keineswegs gesichert, daß der Schöpfer der Konstruktion *S3t-jbw* die Bedeutung des semitischen Nomens *abu* kannte, zumal die Nominativendung graphisch erkennbar ist. Es ist daher wohl davon auszugehen, daß der Bestandteil *jbw* seinerseits als PN zu verstehen ist, so daß *S3t-jbw* zunächst einfach als „Tochter des bzw. der Abu“ zu deuten sein wird.

Diese Interpretation würde aber besagen, daß der Zweitname zugleich als genealogischer Hinweis zu betrachten wäre und daß die Prinzessin einen semitischen Elternteil gehabt hätte. GRIMM stellt im Kontext seiner These fest, daß *Satdjehuti* zwar von der Königmutter Teti-Scheri abstamme, „ohne daß jedoch mit Sicherheit bestimmt werden kann, wer ihr Vater gewesen ist“⁶, er hält es aber später für „zumindest wahrscheinlich, daß Senachtenre der Vater der *Satdjehuti-Satibu* war und diese eine Schwester oder Halbschwester des regierenden Königs *Seqenenre* gewesen ist“⁷. Ob der Vater der *Satdjehuti* nicht doch ein Asiat gewesen ist?

Die Graphie des Kurznamens *Jbw* hat neben dem von SCHNEIDER zitierten weiblichen PN aus dem Neuen Reich⁸ ein Gegenstück, das H. RANKE als männlichen PN aus dem Mittleren Reich zitiert⁹. Kurznamenbildungen mit semit. *abu* sind bei den ägypt. PN bis zum Beginn der Neuen Reichs ungleich häufiger als im Neuen Reich selbst¹⁰.

Die Abstammung von einem semitischen Vater würde es unmittelbar begrifflich machen, daß die Nennung der Prinzessin in den sonstigen Belegen ohne den Beinamen auskommt. Die Vertreibung der Hyksos hat die Erinnerung an semitische Vorfahren außer Kurs gesetzt. Auf der anderen Seite wäre es für die geschichtliche Beurteilung der Ahmosiden und damit für die 18. Dynastie von außerordentlicher Bedeutung, wenn ein Indiz dafür gegeben wäre, daß sich nicht nur die Hyksos, sondern auch die diese ablösenden Ahmosiden in der frühen 18. Dynastie genealogisch auf Vorfahren vorderasiatischer Herkunft beziehen ließen.

⁵ GRIMM, Im Zeichen des Mondes, 40.

⁶ GRIMM, Im Zeichen des Mondes, 38.

⁷ GRIMM, Im Zeichen des Mondes, 41.

⁸ Mit Verweis auf S. HODJASCH/ O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad 1982*, 101, Nr. 48

⁹ H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen I*, Glückstadt 1935, 20.22 mit Hinweis auf CG 20160 1.

¹⁰ Vgl. RANKE, *Personennamen*, 20f. SCHNEIDER, *Personennamen*, 16f.

Zur Deutung des hebräischen Namens 'Otnī'ēl

von Michael P. Streck und Stefan Weninger¹ - München

I. Die Bezeugung

Gegenstand der vorliegenden Notiz ist der alttestamentliche theophore Name 'Otnī'ēl. 'Otnī'ēl wird bei der Landnahme als Eroberer von Kirjat Sefer genannt, wurde der erste Richter in Israel und erscheint noch als Eponym eines Heerführers Davids (Jos. 15, 17; Ri. 1, 13; Ri. 3, 9-11; 1Chr. 4, 13; 1Chr. 27, 15). Weiter erscheint 'Otnī als Kurzform dieses Namens (1Chr. 26, 7), sowie in Mišnā Giṭṭīn I 5b ein Ortsname כפר עותני², der vielleicht ebenfalls zu 'Otnī('ēl) zu stellen ist, sowie in der LXX der Personennamenname Οθωνιας (1Esdr. 9, 28), den man wohl als *'Otnīyāh o.ä. interpretieren darf. Vereinzelt seien Namen mit dem selben Prädikat auch in anderen Onomastika außerhalb des Hebräischen belegt. Zu nennen wären hier ein punischer Name, den die Bearbeiter zu [m]k'tn ergänzen,³ sowie die zwei spätpunischen Namen mylk'tn⁴ und b'ly'tn⁵, die F. L. Benz⁶ zu 'Otnī('ēl) stellt. Doch dürfte bei letzterem das ' wohl nur Mater lectionis für a sein. Der Name wäre damit identisch mit dem gut belegen b'lytn (Baliathon, Baliason⁷) „Baal hat gegeben“⁸ und hätte mit unserer

¹ Die Teile I und IV werden gemeinsam verantwortet. S. Weninger verantwortet Teil II, M. P. Streck verantwortet Teil III.

² Var. כפר עותנאי, zur Lokalisation vgl. den Kommentar zur Stelle von D. Correns (Hsg. & Üb.) in *Die Misch-na. Giṭṭīn (Scheidebriefe)* (Berlin, 1991).

³ P El-H 260 (A. Berthier & R. Charlier: *Le sanctuaire punique d'el-Hofra à Constantine* [Paris, 1955], p. 157).

⁴ Guelma N 19 (J.-B. Chabot, JA 11. sér., 8 [1916], p. 500) und Guelma N 26 (ib. p. 505).

⁵ Guelma N 7 (J.-B. Cabot, JA 11. sér., 8 [1916], p. 490 f.) = KAI 166 und Ksiba Mraou N 4 (J. B. Chabot, JA 11. sér., 10 [1917], p. 15 f.: „Le second \aleph n'est pas absolument sûr.“).

⁶ F. L. Benz: *Personal Names in Phoenician and Punic Inscriptions*. Studia Pohl 8 (Rome, 1972), 388.

⁷ Solche und ähnliche Schreibungen in K. Jongeling: *North African Names in Latin Sources*. CNWS Publications 21 (Leiden, 1994), 16.

Fragestellung nichts zu tun. Weiter ist der Name ϵtn zu nennen, für den es im Safaitischen⁹, im Thamudischen¹⁰ und im Lihyanischen (in verletztem Kontext)¹¹ jeweils einen Beleg gibt.

Was die Deutung des Namenselements $\epsilon tn(\bar{t})$ betrifft, so bezeichnen es eine ganze Reihe von Autoren als „ungeedeutet“¹², „unsicher“¹³, „unbekannt“¹⁴ oder „umstritten“¹⁵. Zwei Vorschläge, die in der Literatur mehrfach genannt wurden, sollen hier im Folgenden diskutiert werden, und zwar zum einen die Interpretation nach einer arabischen Wurzel ϵtn „Stärke etc.“ und zum anderen nach einer amoritischen Wurzel ϵttn . Ein weiterer von J. D. Fowler¹⁶ gemachter Vorschlag wurde von H. Rechenmacher¹⁷ überzeugend zurückgewiesen, so daß er hier nicht mehr zur Sprache kommen muß. Was H. Lesêtre bewogen hat, ϵttn als „lion de Dieu“ zu interpretieren,¹⁸ erschließt sich den Autoren nicht.

⁸ So auch das Glossar von KAI (Bd. III, p. 46) und K. Jongeling: *Names in Neo-Punic Inscriptions* (Diss. Groningen 1984), 157. Beide Inschriften, in denen der Name belegt ist, enthalten sichere Beispiele von ϵ für a-Vokal.

⁹ F. V. Winnet & G. L. Harding: *Inscriptions from fifty Safaitic Cairns* (Toronto, 1978), 528, no. 3858.

¹⁰ A. Jaussen & R. Savignac: *Mission archéologique en Arabie II: el-'Ela, d'Hégra a Teima, Harra de Tabouk. Texte* (Paris, 1914), 557, no. 273.

¹¹ Jaussen & Savignac II (Texte) 483, no. 190.

¹² Benz, *Personal Names*, 388.

¹³ A. Peter in *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl., 7. Bd. (Freiburg, 1962), 1299.

¹⁴ M. Noth: *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart, 1928), 254 b; E. Jenni in *Biblich-historisches Handwörterbuch*, II. Bd., hsg. v. B. Reicke & L. Rost (Göttingen, 1964), 1360; C. F. Kraft in *The Interpreter's Dictionary of the Bible K-Q* [=III] (New York, Nashville, 1962), 612 („unknown“).

¹⁵ D. Viehweger: *Neues Bibel-Lexikon* Lf. 11 (Zürich / Düsseldorf, 1997), 56.

¹⁶ *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 49 (Sheffield, 1988), 96, sowie 131 und 356.

¹⁷ *Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 50 (St. Ottilien, 1997), 29, Anm. 76.

¹⁸ So ohne Begründung *Dictionnaire de la Bible* IV (Paris, 1908), 1926.

II. 'tm im Arabischen¹⁹

Mehrfach wird zur Deutung des hebräischen Namens 'Oṭnī('ēl) bzw. seiner vermutlichen Korrelate in anderen semitischen Sprachen eine arabische Wurzel 'tm mit der angeblichen Bedeutung „heftig, stark bzw. mächtig sein“ herangezogen, so daß sich die Übersetzung „(Meine) Stärke ist Gott“ ergibt. So verweist G. Ryckmans zur Interpretation von 'tm im Lihyanischen und Thamudischen auf arab. 'atūn „fort, puissant“, Koehler-Baumgartner³ (S. 856) auf 'atana „heftig sein“ mit dem Partizip 'ātin, Pl. 'utūn, Adj. 'atūn, S. Ahituv²⁰ auf 'atūn „stark“. H. Rechenmacher²¹ erwägt zwar auch die Deutung nach arabischem 'atana „heftig, stark sein“, gibt aber letztlich der Deutung nach „nordwestsemitischem ḤTN“ den Vorzug.

Die genannten Deutungen gehen auf die Angaben G. W. Freytags in seinem *Lexicon Arabico-Latinum*²² zurück, z.T. über Vermittlung der von Freytag abhängigen Lexika von A. de Biberstein Kazimirski²³ oder J.-B. Belot²⁴. Die Problematik der arabischen Lexikographie zeigt sich an dem Namenselement 'tm erneut. Denn betrachtet man die Angaben der einheimischen arabischen Lexika zur Wurzel 'tm, die allein die Basis für den Eintrag in Freytag sind²⁵, so zeigt sich, daß diese Basis sehr dürftig ist. Die ältesten arabischen Lexika, das *Kitāb al-'Ain* von al-Ḥalīl ibn Aḥmad (gest. zw. 777 und 791)²⁶ und das *Kitāb al-Ġīm* des abū 'Amr aš-Šaibānī (gest. zw. 820 und 828) weisen diese Wurzel nicht auf. Erst eine lexikalische Monographie

¹⁹ Abkürzungen arabischer Quellen nach M. Ullmann: *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache. Vorläufiges Literatur- und Abkürzungsverzeichnis zum zweiten Band (Lām)*. 3. erw. Aufl. (Wiesbaden, 1996).

²⁰ *אנציקלופדיה מקראית*, Bd. 6 (Jerusalem, 1971), 432.

²¹ *Personennamen* 28-29.

²² (Halle, 1830-1837), IV 106 a.

²³ *Dictionnaire arabe-français* (Paris, 1860), II 168.

²⁴ *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants*, 14^{me} éd. (Beyrouth, 1929), 473.

²⁵ Auch sonst stützt sich Freytag fast ausschließlich auf die beiden Lexika *aš-Sihāḥ* von al-Ġauharī (gest. 1003 oder bald danach) und *al-Qāmūs* von al-Fīrūzābādī (gest. 1415), auf die er mit den Siglen *Dj.* bzw. *Kam.* hinweist, und deren Bedeutungsangaben er ohne kritische Sichtung, zu der er 1830 auch gar nicht in der Lage war, lediglich ins Lateinische übersetzt.

²⁶ Auf den Umstand, daß al-Ḥalīl die Wurzel übergeht, weisen al-Azharī (gest. 980) in *Tahḏīb* 2, 273 a und ibn 'Abbād (gest. 995) in *Muḥīṭ* I 445, 4 explizit hin.

des *ibn as-Sikkīt* (gest. zw. 857 und 890) liefert den frühesten Beleg (dazu siehe noch unten). Als Bedeutungen für die wenigen Derivate der Wurzel geben die Lexika²⁷ an:

1. *‘atana*, Impf. *u*, *i*, Inf. *‘atnun*: j-n tragen; in der Phrase *‘atanahū ilā s-siġni*: j-n (gewaltsam)²⁸ ins Gefängnis stecken.²⁹
2. IV.³⁰ Stamm: seinen Schuldner bedrängen, sich ihm gegenüber unerbittlich zeigen.
3. *‘ātinun*, *‘atūnun*, Pl. *‘utunun*: stark; unerbittlich gegenüber dem Schuldner.
4. *‘atinun*: stark (beim Tragen).

Es fällt auf, daß keines der genannten Lexika irgendeinen Beleg für *‘tn* nennt, sei es in Form eines Verses, eines *ḥadīṣ*, Sprichwortes o.ä. Und tatsächlich konnte der Autor bei der Durchsicht verschiedener Glossare und Konkordanzen zu klassisch-arabischen Texten auch keinen Textbeleg für *‘tn* finden.³¹ Auch das Programm *Noor al-Sirah*³², das den Wortschatz von immerhin vier z.T. sehr umfangreichen arabischen Geschichtswerken³³ zugänglich macht, liefert keinen einzigen Beleg, ebensowenig wie E. Fagnans zahlreiche Belege der klassischen Literatur berücksichtigende *Additions aux dictionnaires arabes*³⁴ und R. Dozys hauptsächlich

²⁷ Man vergleiche: b. –Sikkīt *Qalb* 9, 2; *Tahḍīb* 2, 273a; a. ṭ-Ṭayyib *Ibdāl* II 401, 5; Muḥīt I 445, 5; Muġmal III 442, -4; Muḥkam II 38; *Takmila* VI 271b; *Lis.* 17, 147 / 13, 276a; *Qām.* (Kairo, 1371 / 1952) 247 f.; *Tāġ* IX 273.

²⁸ Das Element der Gewaltsamkeit fehlt z.B. bei der Definition in *Muḥit*: *quduhū* „ich führte ihn (ins Gefängnis)“.

²⁹ Die Angabe von Koehler-Baumgartner³ 856, der Grundstamm bedeute „heftig sein“ ist somit eine unzulässige Verkürzung.

³⁰ Der IX. Stamm, den *Takmila* VI 271 b 11 angibt, beruht wohl nur auf einer falschen Interpretation des Schriftbildes durch den Hsg. (*‘tanna* vs. *‘atana*).

³¹ Einige der wichtigsten: ‘Abd al-Bāqī: *al-Mu‘ġam al-mufahras* zum Koran; Wensinck: *Concordance* zum *Ḥadīṣ*; al-Muḥammadī: *al-Mu‘ġam al-mufahras* zu der pseudoalidischen Sammlung *Nahġ al-balāġa*; Levin zum *Diwan* der *Ḥudāiliten*; Bevan zu *Naq. Ġ.F.*; Lyall zu den *Mufaddalīyāt*; *Glossar der Leidener Tabarī-Ausgabe*; Diem & Radenberg zu den von S. D. Goitein bearbeiteten arabischen Texten aus der Geniza. Der Wortschatz der Übersetzungen aus dem Griechischen ist z.T. durch Glossare erschlossen, vgl. die Bibliographie in G. Endress & D. Gutas: *A Greek and Arabic Lexicon*. HdO I. 11, fasc. 1 (Leiden, 1992). Der Eintrag *al-‘atūn* in M. Dirāyatī: *Mu‘ġam alfāz Gurar al-ḥikam wa-durar al-kalim* (Qumm, 1413 [=1992]), S. 683 (einer Konkordanz zu einer weiteren pseudoalidischen Sammlung), ist durch einen Druckfehler bedingt.

³² (Version 1.00), hergestellt vom *Computer Research Center of Islamic Sciences* (Qumm).

³³ *Ya‘qūbī Ta’rīḥ*, *Dīnaw. Aḥbār*, *Tab. Ta’rīḥ*, *Ḥalīfa ibn Ḥayyāt: at-Ta’rīḥ*.

³⁴ Alger, 1923.

nachklassische Belege verzeichnendes *Supplément*³⁵. Prof. Manfred Ullmann (Tübingen)³⁶ teilt mir mit, daß sich weder in seinen eigenen, noch in den Sammlungen von Th. Nöldeke und denen von H. Reckendorf ein Beleg für *ʿtn* finden läßt. Offenbar ist diese Wurzel in der arabischen Literatur nicht belegt. Bedürfte es noch weiterer Argumente, so könnte man noch darauf hinweisen, daß die Wurzel *ʿtn* auch in den modernen arabischen Dialekten nicht vertreten ist,³⁷ ebensowenig wie im modernen Hocharabisch. E. W. Lane hatte gute Gründe, *ʿtn* nicht in sein Lexikon aufzunehmen, das eben nur die „words and significations commonly known to the learned among the Arabs“ umfassen sollte. Eine Erklärung dafür, warum sie dennoch durch die Literatur geistert, kann gegeben werden: Die älteste Erwähnung von *ʿtn* ist die im *Kitāb al-Qalb wa-l-ibdāl* des Philologen ibn as-Sikkīt (gest. zw. 857 und 890), einem Buch über (Buchstaben-)Vertauschung und (lautliche) Veränderungen.³⁸ Das Verbum *ʿatana* in der Phrase *ʿatantuhū ilā s-siġni* wird hier als lautliche Variante des gut bezeugten Verbs *ʿatala* „tragen, schleppen“ bezeichnet. Das Konzept *badal* bzw. *ibdāl* bezeichnet in der arabischen Lexikographie das Einsetzen eines Wurzelkonsonanten anstelle eines anderen ohne Veränderung der Bedeutung. In der Regel wird *badal* / *ibdāl* nur bei lautlich verwandten Konsonanten angesetzt.³⁹ Mit zu den häufigsten Konsonanten, die in *ibdāl*-Paaren vorkommen, gehört die Kombination von *lām* und *nūn*.⁴⁰ Auch in späteren Lexika wird *ʿtn* als *badal* bzw. *ibdāl* der Wurzel *ʿtl* bezeichnet, z.T. ausdrücklich⁴¹ z.T. implizit. D.h.: Selbst wenn *ʿtn* jemals außerhalb der Lexikographie verwendet worden sein sollte und nicht reines ghostword ist, ist

³⁵ *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 Bde. (Leiden, 1881).

³⁶ Ich danke Herrn Prof. Ullmann für seine stets aufs Neue bewiesene Hilfsbereitschaft!

³⁷ Geprüft wurden fürs Andalusische F. Corriente, fürs Marokkanische R. S. Harrell, fürs Maltesische J. Aquilina, fürs Tunesische (Marāzīg) G. Boris, fürs Ägyptische M. Hinds & El-S. Badawy, fürs Syrische und Palästinensische A. Barthélemy und Cl. Denizeau, fürs Anatolische S. Vocke & W. Waldner, fürs Irakische D. R. Woodhead & W. Beene, und fürs Jemenitische M. Piamenta und P. Behnstedt. *ʿqtūn* / *ʿānūn* „joli menton“, das A.-L. de Premare fürs Marokkanische angibt (*Langue et culture marocaines. Dictionnaire arabe-français*, Tome 9 [Paris, 1996], 25), gehört zu hocharabisch *ʿuṭnūn*.

³⁸ b. –Sikkīt Qalb 9, 3.

³⁹ Vgl. Abdel Fatah El Berkawy: *Die arabischen Ibdāl-Monographien, insbesondere das Kitāb al-Ibdāl des Abū t-Tayyib al-Lugawī* (Diss., Erlangen, 1981) und Jaakko Hämeen-Anttila: *Lexical Ibdāl. Part I: Introduction. Source Studies. With a Reconstruction of Abū Turāb's Kitāb al-Iʿtiqāb*. *Studia Orientalia* 71 (Helsinki, 1993).

⁴⁰ Vgl. die Statistik bei Berkawy, *Ibdāl-Monographien* 213-214.

⁴¹ a. t-Tayyib Ibdāl II 401, 5; Muḥkam II 38 b 2; Tāġ IX 273, 13.

es als innerarabische Sonderentwicklung zu werten und darf nicht zur Deutung kanaanäischer und frühnordarabischer Personennamen herangezogen werden.

Am Rande sei noch bemerkt, daß damit auch K. Aartuns⁴² Deutung von ugaritischem *'tny* (KTU 2.16: 13) nach der angeblichen arabischen Wurzel obsolet ist. – R. Zadok leitet den keilschriftlich bezeugten Personennamen *A-ti-nu* von der angeblichen arabischen Wurzel ab.⁴³ Auch diese Deutung ist damit obsolet. – Weiterhin ist es aus den genannten Gründen auch nicht gerechtfertigt, arab. *'atana* mit Mupun (westschadisch) *tūn* („push“) zu verbinden, wie es V. Orel und O. Stolbova tun,⁴⁴ zumal dafür ohnehin noch eine Metathese angenommen werden müßte.

III. *'tn* im Amurritischen und Akkadischen

Koehler-Baumgartner³ (S. 856) bevorzugt „wegen der sprachlichen Verwandtschaft“ die Deutung von *'Otnī-ʾēl* nach einer amurritischen und akkadischen Wurzel „*htn*“ „schützen“. Dieser Deutung folgen W. Richter⁴⁵ mit der Übersetzung „Schutz ist Il“ und, vorsichtig abwägend, H. Rechenmacher.⁴⁶

Koehler-Baumgartner beruft sich auf H. B. Huffmon.⁴⁷ Dort (S. 206) wird das amurritische Namenselement *ha-ta-an* (zwei Belege) im Anschluß an A. Aistleitner zu akkadischem *hatānu* gestellt, fragend als Perfekt des Grundstammes analysiert und zugleich vermutet „The

⁴² UF 17 (1986), 14; M. Dietrich und O. Loretz, UF 18 (1986), 113 denken dagegen an eine Form von *'nt* „jetzt“. Diesem Vorschlag folgt G. Del Olmo Lete / J. Sanmartín: *Diccionario de la lengua ugarítica* (Barcelona, 1996), I 84.

⁴³ *On West Semites in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study* (Jerusalem, 1978), 221.

⁴⁴ *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, 18 (Leiden, 1995), no. 1144. Der Eintrag ist damit hinfällig.

⁴⁵ W. Richter, unter Mitarbeit von H. Rechenmacher und C. Riepl: *Materialien einer althebräischen Datenbank. Die bibelhebräischen und -aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 47 (St. Ottilien, 1996), 129.

⁴⁶ *Personennamen* 29.

⁴⁷ *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study* (Baltimore, 1965).

Akkadian usage may be secondary and derived from **hat(a)n-*, ‘male relative by marriage’.⁴⁸ Dagegen hatte schon T. Bauer⁴⁸ mit der Angabe „Gottesname. (Verwandschaftsname)“ eine direkte Ableitung von *hat(a)nu* vorgeschlagen. Im selben Sinne äußerten sich auch M. Noth⁴⁹ und F. Gröndahl.⁵⁰ In ARM 16/1 (1979) 104 wird einer der beiden Belege für *ha-ta-an* fragend zu *ha-ta-ak*² emendiert. I. J. Gelb⁵¹ verzeichnet in seinem Glossar (S. 21) eine Wurzel *ḪTN* „to protect?“, zu welcher die Formen *jaḫtan* (ein Beleg), *ḫatanum* „son-in-law“ und *ṣataḫtin* (ein Beleg) gehörten. R. Zadok⁵² schließlich setzt für *ha-ta-an* ein Perfekt der Bedeutung „to marry“ an und nennt einen neuen Beleg. Alle bisherigen Interpretationsversuche des Namenselementes *ha-ta-an* gehen somit von einer Wurzel **ḫtn* aus.

Die hier akzeptierte Analyse schließt sich T. Bauer, M. Noth, F. Gröndahl und I. J. Gelb an. Demnach sind die Namen *A-bi-ḫa-ta-an* AJSL 29, 291 obv. 5 (I. J. Gelb, *Analysis* Nr. 81) und *Ḫ-lī-ḫa-ta-an* OBTR 244 ii 37² vermutlich als *ḪAbī-ḫatan/* und *ḪIlī-ḫatan/* zu analysieren und bedeuten „Ḫatan ist mein Vater“ und „Ḫatan ist mein Gott“. *Ḫatan* wäre dabei theophore Verwandschaftsbezeichnung „Verschwägerter“⁵³ und in eine Reihe mit *’abu* „Vater“, *’aḫū* „Bruder“, *’ammu* „Vaterbruder“, *ḫālu* „Mutterbruder“ sowie – in anderen semitischen Onomastika – *ḫamu* „Schwiegervater“ zu stellen. Obwohl in der semitischen Namengebung Parallelen für die Verwendung von *ḫatan* in diesem Sinne offenbar nicht bekannt sind, ist diese Analyse plausibler als die Annahme eines Verbuns „schützen“ oder „heiraten“, weil sichere Belege für das Perfekt *QaTaL* im amurritischen Onomastikon fehlen; für *ḫatānu* „schützen“

⁴⁸ *Die Ostkanaaner. Eine Philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten „Amoriter“ in Babylonien* (Leipzig, 1926), 74.

⁴⁹ ZDMG 81 (1927) 25 führt er *A-bi-ḫa-ta-an* ohne Fragezeichen in einer Liste von „ostkanaanäischen“ Namen mit Verwandschaftsbezeichnungen an.

⁵⁰ *Orientalia* 35 (1966), 455.

⁵¹ *Computer-Aided Analysis of Amorite*. *Assyriological Studies* 21 (Chicago, 1980).

⁵² *On the Amorite Material from Mesopotamia*, in: M. E. Cohen, D. C. Snell, D. B. Weisberg (ed.), *The Tablet and the Scroll* (Bethesda, 1993), 324.

⁵³ Das von H. B. Huffmon, *Personal Names* S. 205f. s. v. *ḪTN*¹ verzeichnete und von ihm als „son-in-law“ gedeutete, häufige Namenselement *ḫa-at-nu(-ú)/-ni* gehört dagegen mit I. J. Gelb, *Analysis* S. 258f., zweifelsohne zu einer Wurzel **dn*, wie vor allem die Variante *Da-di-ḫa-du-un* neben *Da-di-ḫa-ad-nu-ú* für den Namen eines Anführers der Rabbäer (s. ARM 16/1, 84) zeigt. Ferner beweist *la-am-ṣi/zi-ad-nu(-ú)* neben *la-am-zi-ḫa-ad-nu(-ú)* (verschiedene Personen, aber sicher derselbe Name), daß der erste Radikal nicht /*h*/ ist.

gibt es zudem erst 1000 Jahre später Kontextbelege.⁵⁴ Das amurritische Onomastikon kann also zur Deutung von 'Oṭnī-'ēl nichts beitragen.

Akkadisch *ḫatānu* „schützen“ und *ḫutnu* „Schutz“ sind nur im I. Jt. belegt.⁵⁵ *ḫatānu* kommt auch und *ḫutnu* ausschließlich⁵⁶ onomastisch vor: s. Namen wie *Šamaš-ḫātīn-ens(u)* „Šamaš ist einer, der den Schwachen schützt“, *Nanāya-ḫitīn'inni* „Nanāya, schütze mich!“ und GN-*ḫutnu/ī* „GN ist (mein) Schutz“. AHW. gibt für *ḫatānu* keine Etymologie an. Drei Vorschläge sind zu diskutieren:

1. Nach F. Delitzsch⁵⁷ bestünde ein etymologischer Zusammenhang zwischen *ḫatānu* und *ḫat(a)nu* „Verschwägerter“. Ebenso HAL I 350: ein ḤTN sei jemand, „der durch Heirat ... mit e. anderen u. s. Familie verwandt ist u. deren Schutz genießt“. Sollte diese Etymologie stimmen, wäre der erste Radikal von *ḫatānu* /ḫ/ und ein Zusammenhang mit 'Oṭnī-'ēl nicht gegeben. Sie ist jedoch eher unwahrscheinlich, weil *ḫatānu* ein nur akkadisch und dort nur spät bezeugtes Verbum, *ḫat(a)nu* dagegen gemeinsemitisch und sicher sehr alt ist.

2. Für eine westsemitische Etymologie von *ḫatānu* und *ḫutnu* läßt sich das nur späte Vorkommen beider ins Feld führen, wenn damit auch kein zwingendes Argument gegeben ist. Für die konsistente keilschriftliche Repräsentation von /' / durch /ḫ/ gibt es mehrere Parallelen: s. W. von Soden⁵⁸ s. v. *ḫarāra* „Einspruch“ (< 'rārā), *ḫadiru* „Schafhürde“ (< 'edrā), vielleicht *ḫallatu* I „eine Gartertragsabgabe“ (< 'll ?) und W. R. Mayer⁵⁹ für *māḫat* „1/12 Sekel“ (< mā'āh). Allerdings fehlt im Westsemitischen 'tn außeronomastisch, so daß man nicht ohne Zirkelschluß auskommt: 'Oṭnī-'ēl etc. und frühnordarabisch 'tn können nur dann mit *ḫatānu* zusammenhängen, wenn letzteres die Wurzel 'tn enthält; für diese gibt es aber

⁵⁴ Wie die nach I. J. Gelb, *Analysis* S. 258, angeblich zu dieser Wurzel gehörenden Namen (É-) *Ša-ta-aḫ-ti-in-DINGIR* und *Ī-lī-aḫ-ta-an* zu analysieren sind, ist noch unklar, ebenfalls, ob der Ortsname *Ḫu-ut-ni-im*^{ki} zu derselben Wurzel gehört (so fragend R. Zadok, *On West Semites in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study* [Jerusalem, 1978], 294).

⁵⁵ S. für *ḫatānu* AHW. 335f. und 1560 sowie CAD Ḫ 148f., für *ḫutnu* AHW. 362 und CAD Ḫ 263.

⁵⁶ Die in AHW. genannten, damals noch unveröffentlichten Kontext-Belege aus Assur für „ḫu-tan“ werden nunmehr *ḫu-dir-a* gelesen: VAT 14436 = SAAB 5 (1991) 109ff. Nr. 52, VAT 14439 = ib. 54ff. Nr. 22. S. für diesen Titel K. Deller, *BaM* 15 (1984), 234.

⁵⁷ *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament* (Leipzig, 1886), 90f.

⁵⁸ *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht III*, Or. 46 (1977), 183-197.

⁵⁹ *Zur Unterteilung des Sekels im spätzeitlichen Babylonien*, Or. 54 (1985), 203-215.

außer den genannten Namen kein Zeugnis. Ein striktes Argument gegen eine westsemitische Etymologie kann man daraus jedoch nicht ableiten, weil der Wortschatz des Altaramäischen, das als Gebersprache in erster Linie in Frage kommt, nur unzureichend bekannt ist.

3. F. M. Fales⁶⁰ trennt ohne Angabe von Gründen akkadisch *ḫatānu* von *ḫutnu*. Letzteres sei Lehnwort von einer aramäischen Wurzel **ʿtn* „stark sein“, die auch dem altaramäischen Namenselement *ʿŠNY*, jüdisch-aramäischen *ʿšn*, amurritischen „*HTN“, biblischen *ʿOtni-ʿēl* und (frühnord)arabischen *ʿtn* zugrundeliege.⁶¹ Doch tun sich mit der Repräsentation des zweiten Radikals zwei Probleme historischer Phonologie auf: eine Wurzel **ʿtn* würde im jüngeren Aramäischen⁶² nicht zu *ʿšn*, sondern zu **ʿtn*; im Arabischen würde /*t*/ nicht zu /*t*/, sondern erhalten bleiben.⁶³ Sollte, was nach wie vor plausibel ist, *ḫutnu* zu *ḫatānu* gehören, käme die semantische Unvereinbarkeit von „schützen“ und „stark sein“ hinzu. Das altaramäische Namenselement *ʿŠNY* schließlich wird nun von M. Maraqtan⁶⁴ als *ʿšh+ny* „hat mich erschaffen“ analysiert. Die Etymologie von Fales ist daher abzulehnen.

IV. Schlußfolgerung

Weder das Arabische noch das Amurritische können zur Deutung von *ʿOtni-ʿēl* beitragen: eine arabische Wurzel *ʿtn* ist kontextuell nicht bezeugt; das amurritische Namenselement *ḫa-ta-an* gehört wahrscheinlich zu *ḫat(a)nu* „Verschwägerter“. Eine Wurzel **ḡtn*, die lautlich fürs Hebräische und das Punische (nicht aber fürs Frühnordarabische!) theoretisch in Frage kommt, ist nicht belegt. So bleibt als letzte Möglichkeit akkadisch *ḫatānu* „schützen“, jedoch nur, wenn man für dieses ein im Kontext bisher nicht vorkommendes westsemitisches Etymon *ʿtn* annimmt. Allerdings ist diese Interpretation des Namens *ʿOtni-ʿēl* nicht beweisbar.

⁶⁰ *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*. Studi Semitici, Nuova Serie 2 (Rom, 1986), 191f.

⁶¹ Diese These übernimmt R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography*. Orientalia Lovaniensia Analecta 28 (Leuven, 1988), 54 und 56.

⁶² *ʿšn* ist auch syrisch belegt, s. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* S. 551.

⁶³ Dagegen gibt es für eine keilschriftliche Wiedergabe von /*t*/ durch *t* in westsemitischen Lehnwörtern des I. Jt. Parallelen, s. W. von Soden, *Aramäische Wörter*, s. v. *atru* II und *ḫaddutu* sowie Zadok, *West Semites* 247.

⁶⁴ *Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien* (Hildesheim usw., 1988), 138.

Zwei ägyptische Beamtsiegel aus Israel/Palästina

Stefan Wimmer - München

Aus dem Jerusalemer Antikenhandel stammen zwei kleine Objekte, an denen sich jeweils exemplarisch die wechselläufigen Beziehungen zwischen Ägypten und Kanaan beleuchten lassen. Es liegt ja bedauerlicherweise in der Natur von Objekten solcher Provenienz, dass über ihre exakte Herkunft keine Angaben gemacht werden können, geschweige denn über die Fundumstände.¹ Mit ziemlicher Gewissheit lässt sich für Stücke dieser Art allerdings soviel sagen, dass sie normalerweise im Land selbst, in Israel/Palästina, zutage gefördert werden, also nicht etwa vom Handel aus Ägypten importiert werden. Oft stammen sie aus Gräbern.

1. Skarabäus des Sobek-Priesters *Nb-njw* (Abb. 1)

Maße: 27 x 20 x 12 mm; Material: Steatit; der Länge nach durchbohrt; Ränder und Kopf stark abgerieben.

Während häufig bei Skarabäen der Amulettcharakter im Vordergrund steht, wurden Stücke wie dieses tatsächlich zum Siegeln verwendet. Sie wurden von ihrem Besitzer meist auf einen Fingerring montiert oder an Kettchen um das Handgelenk oder um den Hals getragen. Die vergleichsweise deutlichen Abreibungsspuren am vorliegenden Stück können auf diese Weise erklärt werden. Auf der Basis findet sich als Kolumne Titel und Name des Besitzers eingraviert, umgeben von mäanderförmigen Dekorationsschleifen:

jmj-r3 ḥm.w-nṯr n Sbk šdtj Nb-njw

„Der Priestervorsteher des Sobek von Krokodilopolis, Neb-niut“

Zur Lesung: Das erste Zeichen, die Zungenhieroglyphe (GARDINER, Egyptian Grammar, Oxford 1957³, F 20), die für *jmj-r3* „Vorsteher“ steht, wird auf Skarabäen oft, so wie hier, mit einem doppelten waagrechten Strich ausgeführt.² Nach dem

¹ Die beiden Objekte wurden zu unterschiedlichen Gelegenheiten in verschiedenen Geschäften erworben und stehen miteinander in keinerlei Fundzusammenhang. Sie befinden sich in Privatbesitz in München.

² Vgl z.B. D. BEN-TOR, The Scarab. A Reflection of Ancient Egypt, Jerusalem 1989, 60-61, Nr. 1, 2, 3, 5, 9, 11, 19; 63, Nr. 13; anders: 60-61, Nr. 10, 14; 63, Nr. 14.

Krokodil, dem Schriftzeichen für den Gott Sobek, folgen zwei Schreine mit standartenartigem Aufsatz, der als stilisierter Rinderkopf zu deuten ist (R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 1390). Mit diesem Zeichen wird der Ortsname *Šdt* determiniert, der Hauptkultort dieses Gottes, der griechisch daher „Krokodilopolis“ genannt wurde; heute Medinet el-Fajjum, die Hauptstadt des Fajjum-Gebiets. Die doppelte Schreibweise des Zeichens ist als Nisbe-Schreibung zu verstehen, also wörtlich eigentlich: „des krokodilopolitanischen Sobek“.

Welche Schlüsse können nun aus dem Fund des Siegels eines Priestervorstehers des Sobek aus dem Fajjum in Israel/Palästina gezogen werden? Skarabäen mit Beamtentitel sind ganz besonders aus der Zeit des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit bekannt, mit Schwerpunkt in der 12. und 13. Dynastie. Auch das vorliegende Stück kann stilistisch genau in diese Zeit, am wahrscheinlichsten in die 13. Dynastie, datiert werden.³ Der Name *Nb-njwt* bedeutet „Herr der Stadt“ und ist sonst offenbar nur ein einziges Mal, auf einer Privatstele aus dem Mittleren Reich, belegt.⁴ Ein vergleichbarer Skarabäus mit dem Titel eines Sobekpriesters namens *Hwj-njwt=f*, „Behütung seiner Stadt“, befindet sich in einer Privatsammlung in Jerusalem (Abb. 3).⁵ Der Titel lautet dort jedoch *w^cb c³ n Sbk*, „Oberpriester des Sobek“. Das Amt eines *jmj-r³ hm.w-ntr*, „Priestervorsteher“ oder wörtlicher „Vorsteher der Gottesdiener“, stand im Mittleren Reich an der Spitze einer Tempelverwaltung, kam also einem „Hohepriester“ gleich, und war zudem häufig mit dem Bürgermeisteramt verknüpft.⁶ Der krokodilgestaltige Gott Sobek, griechisch Suchos, erlangt während der 12. Dynastie vorrangige Bedeutung, als Amenemhet III. mit großem Aufwand Urbarmachungs- und Bauprojekte im Fajjum vorantreibt. Die Reichshauptstadt Itji-tawi mit ihren Pyramidennekropolen Lischt, Hawara und Illahun lag in unmittelbarer Nähe. Sobek avancierte zu einem der großen Reichsgötter. Am Ende der 12. Dynastie regierte eine Königin mit Namen Neferu-Sobek („Die Vollkommenheit des Sobek“), und in der 13. Dynastie führten nicht weniger als 9 Könige den Namen Sobek-hotep („Sobek ist zufrieden“). Mit einem Hohepriester des Sobek vom Fajjum haben wir es also mit einer Persönlichkeit von allererster Prominenz zu tun.

³ Für eine Bestätigung dieser Einschätzung danke ich Daphna Ben-Tor vom Israel-Museum, Jerusalem.

⁴ H. RANKE, Die ägyptischen Personennamen, Bd. 1, Glückstadt 1935, 185, Nr. 16 = CG 20139c (H. LANGE/ H. SCHÄFER, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Bd. 1, Berlin 1902, 164).

⁵ R. GIVEON, New Egyptian Seals with Titles and Names from Canaan, Tel Aviv 3, 1976, (127-133) 131, Nr. 12 = BEN-TOR, Scarab, 60, Nr. 7.

⁶ Lexikon der Ägyptologie IV, 1087. Für weitere Belege von Priestervorstehern des Sobek siehe W. WARD, Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom, Beirut 1982: 37, Nr. 278.

In der Vergangenheit wurden solche Beamtensiegel als Indizien für ägyptische Verwaltungsstrukturen in Kanaan präsentiert und damit die Hypothese einer durchdringenden ägyptischen Oberherrschaft vor Ort schon im Mittleren Reich (Mittelbronzezeit II A-B) gestützt. Aus der unterstellten Präsenz ägyptischer Priester etwa wäre entsprechende Kultausübung und damit die Existenz ägyptischer Tempel im Lande zu postulieren.⁷ Heute ist man sich weitgehend einig, dass der Einfluss Ägyptens auf das Nachbarland vor dem Neuen Reich sehr viel zurückhaltender dargestellt werden muss. Weder die archäologische Evidenz, noch Textquellen, lassen an dauerhafte, militärisch begründete Dominanz mit entsprechend entwickelten Strukturen denken.⁸ Was die Priesterschaft betrifft, so habe ich an anderer Stelle aufzuzeigen versucht, dass selbst zu Zeiten, als Kanaan durchaus ägyptisch beherrschte Provinz war, im Neuen Reich also, nur in wenigen Ausnahmefällen ägyptische Tempel eingerichtet wurden (ein Amuntempel in der Provinzhauptstadt Gasa und vermutlich ein Hathortempel in Byblos, ansonsten nur ein einfacher Schrein bei den Kupferminen von Timna, ebenfalls für Hathor, und ein weiterer Hathortempel bei den Türkisminen von Serabit el-Khadim auf dem Sinai).⁹ Für den Ägypter stand stets die lokal beschränkte Ansprechbarkeit und Verfügbarkeit einer Gottheit im Vordergrund. Sein Augenmerk galt primär dem Ortsgott seiner Heimatstadt, bzw. des jeweiligen Ortes, an dem er sich gerade aufhielt. In der Fremde haben Ägypter in der Regel die lokalen Kulte respektiert und an ihnen teilgenommen.¹⁰ Ein ägyptischer Priester macht in Vorderasien wenig Sinn, ganz zu schweigen von einem Hohepriester des fajjumischen Sobek in der 13. Dynastie. D. BEN-TOR kommt in einer gründlichen Auswertung aller in Israel/Palästina gefundenen, mittelbronzezeitlichen Siegel ägyptischer Beamter - es sind 67 (ohne das hier vorgelegte Exemplar) gegenüber fast 1900 in Ägypten selbst - zu

⁷ So R. GIVEON, *Egyptian Temples in Canaan*, Museum Haaretz Bulletin 14, 1972, (57-62) = ders., *The Impact of Egypt on Canaan*, OBO 20, Freiburg (CH)/Göttingen 1978, (22-27) 24. Dazu aber S. WIMMER, *Egyptian Temples in Canaan and Sinai*, in: S. ISRAELIT-GROLL (Hg.), *Studies in Egyptology* (Fs M. LICHTHEIM), Jerusalem 1990, (1065-1106) 1095.

⁸ Auch die Privatstele des Khui-Sobek („Der unter dem Schutz des Sobek steht“), eines Offiziers Sesostri's III., die einen Feldzug nach Sicheem bezeugt, kündigt damit von einem eher isolierten Ereignis ohne andauernde Konsequenz für die betroffene Region, wenn nicht gar von einer ausdrücklichen Niederlage der Ägypter (so H. GOEDICKE, *Khu-u-Sobek's Fight in 'Asia', Ägypten & Levante* 7, 1998, 33-37). Ersteres kann auch für eine fragmentarische Inschrift aus Memphis gelten, die von mehreren Beutezügen Amenemhets II., auch nach Vorderasien, berichtet. Für beide siehe J. BAINES, *The Stela of Khuisobek*, in: J. OSING/G. DREYER (Hgg.), *Form und Maß* (Fs G. FECHT), ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 43-61, D. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, 76ff., M. GÖRG, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten*, Darmstadt 1997, 15f.

⁹ WIMMER, *Egyptian Temples*, und WIMMER, (No) *More Egyptian Temples in Canaan and Sinai*, in: I. SHIRUN-GRUMACH (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, ÄAT 40, Wiesbaden 1998, 87-123.

¹⁰ Vgl. einschlägige Privatstelen von Ägyptern aus Bet-Schean und Ugarit; WIMMER, *Egyptian Temples*, 1097.

einem eindeutigen Ergebnis:¹¹ Die Stücke stammen aus geplünderten Gräbern in Ägypten und wurden sekundär nach Kanaan verbracht. Dies geschah ab der 13. Dynastie und besonders intensiv in der darauf folgenden Hyksoszeit (MBII-B und -C), als im östlichen Nildelta ansässige Asiaten in Ägypten herrschten, und entsprechend enge Verbindungen zu Kanaan bestanden.¹² Kanaanäer statteten ihre Gräber während dieser Zeit gerne mit Aegyptiaca aus. Auf diesem Weg, im nachhinein und ohne direkten Bezug zum ursprünglichen Siegelträger, wird also auch unser Stück in ein kanaanisches Grab gelangt sein.

2. Siegelplatte des Vizekommandanten der Kavallerie K3-nbt (Abb. 2)¹³

Maße: 19 x 14 x 7 mm; Material: Steatit; der Länge nach durchbohrt; Ränder an der Vorderseite abgerieben.

Im Neuen Reich wurden oft kleine, rechteckige Plättchen, die aus dem selben Material wie die meisten Skarabäen, aus Steatit, gefertigt wurden, von Beamten gebraucht.¹⁴ Sie konnten beidseitig dekoriert werden; selten sind auch noch die Schmalseiten beschriftet.¹⁵ Häufig, so auch hier, ist dem Titel und Namen des Beamten auf der einen Seite eine Szene, die den Besitzer des Siegels in Beziehung zu einer Gottheit oder zum König setzt, auf der anderen Seite gegenübergestellt. Der Beamte selbst ist dargestellt, fast die Fläche einer Kolumne, also die halbe Bildfläche, ausfüllend, mit sehr fein ausgeführter, typisch ramessidischer Tracht, die Hände zum Verehrungsgestus erhoben. Objekt seiner Verehrung ist die Namenskartusche seines Königs, Ramses' II., eingeleitet durch das Epithet „Herr Beider Länder“: *Nb-t3uj (Wsr-M3^ct-R^c stp.n-R^c)*, und gefolgt vom Zeichen für Gold. Damit wird implizit die Göttlichkeit des Königs angesprochen.¹⁶ Die

¹¹ D. BEN-TOR, The Historical Implications of Middle Kingdom Scarabs Found in Palestine, BASOR 294, 1994, 7-22. Siehe auch BEN-TOR, Scarab, 26-30, 60-61, 63.

¹² Dasselbe gilt für die wenigen sonstigen ägyptischen Objekte aus dem Mittleren Reich, wie Privatstatuenfragmente, die in Israel/Palästina gefunden wurden: auch sie gelangten i.a. erst über die Hyksos ins Land. Vgl. z.B. A. SCHULMAN, An Enigmatic Egyptian Presence at Tel Dan, in: A. EGGBRECHT/ B. SCHMITZ (Hgg.), Fs J. von Beckerath, HÄB 30, Hildesheim 1990, (235-244) 241 n.10; J. WEINSTEIN, Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom, BASOR 217, 1975, (1-16) 9 n.74, 12.

¹³ Eine Fotografie des Objekts bietet R. SCHULZ/ M. SEIDEL (Hgg.), Ägypten. Die Welt der Pharaonen, Köln 1997, 352, Abb. 45.

¹⁴ P. KAPLONY, Zur Definition der Beschriftungs- und Bebilderungstypen von Rollsiegeln, Skarabäen und anderen Stempelsiegeln, Göttinger Miscellen 29, 1978, (47-60) 52ff.

¹⁵ KAPLONY, Beschriftungs- und Bebilderungstypen, 60, Nr. 60. Zur Klassifizierung siehe jetzt O. KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, Einleitung, OBO Ser.Ar. 10, Freiburg (CH)/ Göttingen 1995, 89ff.

¹⁶ K. MARTIN, Einige Bemerkungen zur „gefiederten Kartusche“, in: A. EGGBRECHT/ B. SCHMITZ (Hgg.), Fs J. von Beckerath, HÄB 30, Hildesheim 1990, (175-184) 178. Danach entspricht dem Goldzeichen bedeutungsmäßig ein Federnpaar über der Kartusche, wie z.B. in Abb. 4. Vgl. auch A. RADWAN, Der Königsname, SAK 2, 1975, (213-234) 215. Für die Literaturhinweise danke ich Dr. Martina Ullmann, München.

Orientierung der Zeichen in der Kartusche vom Verehrer weg scheint den Darstellungsprinzipien ägyptischer Kunst zu widersprechen, wonach zu erwarten wäre, dass die Bildelemente, der Verehrer einerseits und der Königsname andererseits, einander zugewandt wären. Derartige Szenen können aber, über eine reine Bildlichkeit hinaus, auch gelesen werden. Die Verehrerfigur steht dabei für das Schriftzeichen *dw3*, „Verehrer“, und die ganze Darstellung liest sich als Attribut des Siegelinhabers: „Verehrer des Herrn der Beiden Länder Usermaatresetepenre“. ¹⁷ Alle Zeichen sind folgerichtig in ein und derselben Schriftrichtung orientiert. (Dass dies jedoch nicht immer der Fall ist, zeigt z.B. **Abb. 4**).¹⁸ Die Rückseite ist zu lesen:

jdnw K3-nht m3^c-hrw n tj-nt-htj

„Der Stellvertreter der Streitwagentruppe, Ka-nacht, gerechtfertigt“

Zur Lesung: Wie bei komplexeren Titeln üblich, steht nach dem ersten Element der Personennamen, dann wird der Titel fortgesetzt. Die Schreibung des Namens *K3-nht*, „Starker Stier“, beginnt mit dem Stierzeichen und wird ergänzt durch zwei einfache senkrechte Striche, eine einfache Schreibung für den Zusatz *m3^c-hrw*, „gerechtfertigt“, der an sich den seligen Zustand gerechtfertigt Verstorbener bezeichnet. Der Zusatz wird aber oft schon zu Lebzeiten verwendet, insbesondere in Inschriften, denen Dauerhaftigkeit über das Diesseits hinaus zukommen soll. Beamtensiegel kommen mit und ohne *m3^c-hrw* vor.¹⁹ Der komplizierte Ausdruck für „Streitwagentruppe, Kavallerie“, der die ganze linke Spalte ausfüllt, ist durch ein Pferd, mit Straußenfeder als Kopfschmuck, determiniert. Die Schreibung *tj-nt-htj*, für *-htj*, entspricht der ramesidischen Aussprache.

Mit dem Namen *K3-nht*, „Starker Stier“, beginnt der Horusname, und damit die königliche Titulatur, fast aller Könige des Neuen Reichs. Als Privatname bringt er Königsverehrung zum Ausdruck und ist in dieser Zeit mehrfach belegt.²⁰ Von unserem *K3-nht*, Stellvertreter der Streitwagentruppe unter Ramses II., ist die Fußplatte einer Statue aus Kalkstein im Kairener Museum bekannt.²¹ Dort führt

¹⁷ So auch KAPLONY, Beschriftungs- und Bebilderungstypen, 52.

¹⁸ P. NEWBERRY, Scarabs, London 1908, pl. 35, 23 = KAPLONY, Beschriftungs- und Bebilderungstypen, 59, Nr. 55.

¹⁹ Zur Diskussion um die Funktion der Objekte als tatsächlich gebrauchte Siegel versus Grabbeigaben siehe jetzt ausführlich KEEL, Corpus, 270ff. Ich würde mich dem Gedanken anschließen, dass das eine das andere nicht unbedingt ausschließt.

²⁰ RANKE, Personennamen, 338, Nr. 7.

²¹ CG 1116 (L. BORCHARDT, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Bd. 4, Berlin 1934, 67). Siehe auch die Zusammenstellung der bekannten „adjutants of chariotry“ in A. SCHULMAN, Military Rank, Title and Organisation in the Egyptian New Kingdom, MÄS 6, Berlin 1964, 135f., Nr. 314g.

er außer *jdnw n tj-nt-ḥtrj* noch die Titel *wpwṯj-njswt*, „königlicher Gesandter“, und *ḥrj-pdt*, „Truppenoberst“, ein hoher Berufsoffiziersrang, den er wahrscheinlich vor seinem Aufstieg zur noch höheren Position innehatte. Außerdem erfahren wir, dass sein Vater Hori Hohepriester (*ḥm-nṯr tpj*) des Amun war, zu jener Zeit der höchste religiöse Würdenträger Ägyptens.²² Wir haben es also erneut mit dem Siegel eines sehr hochrangigen Beamten zu tun, diesmal allerdings aus einer Zeit, in der Kanaan durchaus unter ägyptischer Kontrolle und Verwaltung stand. Zum Aufgabenbereich eines Stellvertreters der Streitwagentruppe, oder Vizekommandanten der Kavallerie, gehörte offenbar die Logistik.²³ In Anbetracht der beträchtlichen militärischen Aktivitäten Ramses' II. in Vorderasien kann eigentlich mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass sein hoher Militär häufig in Kanaan unterwegs war. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass das Siegelplättchen unmittelbar auf *K3-nḥt*s Präsenz im Lande zurückgeht.

Interessanterweise wurde eine Parallele zu unserem Stück von einem niederländischen Archäologenteam 1967 auf dem Tell Deir Alla, im östlichen Jordantal, gefunden.²⁴ Das Plättchen ist aus Faience und entspricht in Größe, Darstellung und Inschrift auf beiden Seiten beinahe exakt dem hier vorgestellten Exemplar (Abb. 5). Es fehlt allerdings das Goldzeichen unter der Kartusche, und das Pferd ist durch das Tierdeterminativ ersetzt. Die Ritzung ist grober im Stil. Der Fundkontext, aus der Eisenzeit II, ist bedauerlicherweise wohl sekundär. Gewissheit, dass das Objekt in zeitgenössischem Zusammenhang an den Fundort gelangt ist, besteht auch hier nicht; die Wahrscheinlichkeit, dass dem so ist, ist angesichts der beträchtlichen Bedeutung, die Deir Alla mit seinem Heiligtum in der Spätbronzezeit innehatte, aber doch groß.²⁵

²² Dieser Hohepriester Hori konnte bisher chronologisch nicht näher eingeordnet werden. Mangels Belegen wurde er mutmaßlich am Ende der 19. Dynastie angesetzt (Lexikon der Ägyptologie, II, 1244, mit Anm. 28). Da sein Sohn nun unter Ramses II. belegt ist, muss er jedoch deutlich früher amtiert haben.

Ein hieratisches Ostrakon aus Deir el-Medineh nennt ebenfalls einen *K3-nḥt* (CG 25764 verso. J. ČERNÝ, Ostraca hiératiques, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Kairo 1935, 81, 94*, Pl. XCVIII). Als Nekropolenbeamter in Theben-West kann es sich nicht um dieselbe Person handeln, auch wenn zu seinen Funktionen interessanterweise die Registrierung der Zinsrinder aus Syrien(!) und Nubien, die als Einkünfte für die Königliche Nekropolenverwaltung bestimmt waren, gehörte (*sš-ḥsb jḥ.w n n3-ḥrp.w Ḥ3rw Kš nṯj ḥtrj r p3-Ḥr*). Mit der Kavallerie, wie G. DARESSY, Un ostracon de Biban El Molouk, ASAE 22, 1922, 75-76 irrtümlich übersetzt, hat er allerdings nichts zu tun. Das Ostrakon muss auf paläografischer Grundlage definitiv später als Ramses II. datiert werden, frühestens ans Ende der 19. Dynastie; ČERNÝ, Ostraca hiératiques, 81 geht bis an das Ende der 20. und den Beginn der 21. Dynastie.

²³ SCHULMAN, Military Rank, 35; Lexikon der Ägyptologie, IV, 131.

²⁴ G. VAN DER KOIJJ/ M. IBRAHIM, Picking up the Threads... A continuing review of excavations at Deir Alla, Jordan, Leiden 1989, 92, Nr. 14

²⁵ H. FRANKEN, Excavations at Tell Deir Alla. The Late Bronze Age Sanctuary, Louvain 1992.

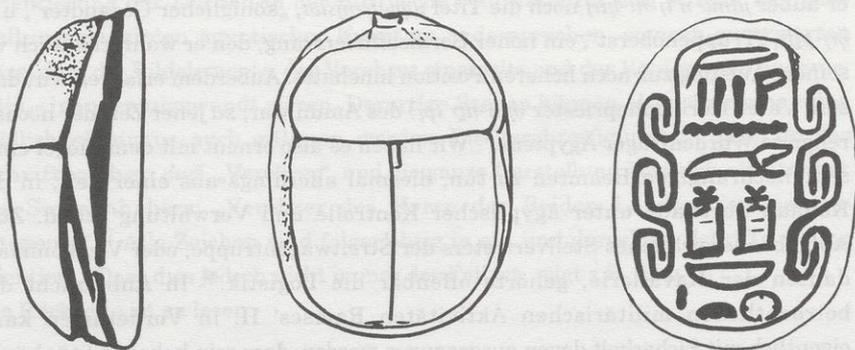


Abb. 1

Skarabäus des Sobekpriesters *Nb-njw*

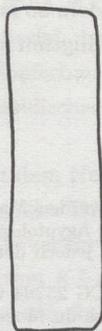


Abb. 2 - Siegelplatte des Vizekommandanten der Kavallerie *K3-nḥt*

Abb. 3

BEN-TOR,
Scarab, 60, Nr. 7

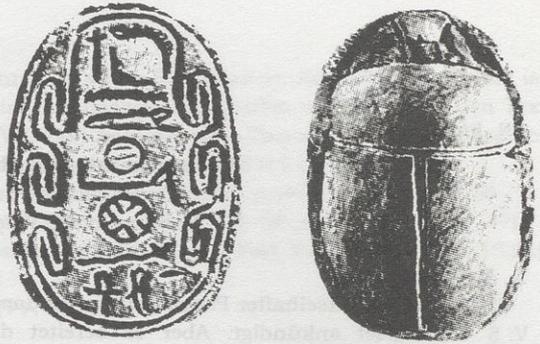


Abb. 4

KAPLONY,
Beschriftungs- und
Bebilderungstypen,
59, Nr. 55

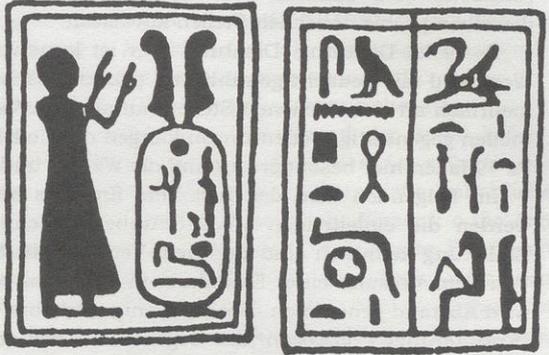
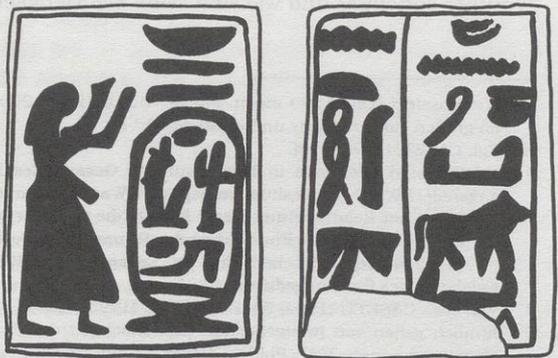


Abb. 5

nach:
VAN DER KOOLJ/
IBRAHIM, Picking up
the Threads, 92, Nr. 14



Menschen mit und ohne Geld

|| Wovon spricht Ps 49?

Markus Grimm, Würzburg

1. Vorbemerkung

Ps 49 ist ein rätselhafter Psalm – und wird damit sich selbst gerecht, wenn er in V. 5 ein Rätsel ankündigt. Aber er bereitet dem Verständnis weniger wegen möglicher Beschädigungen Schwierigkeiten¹. Die schwer durchschaubaren Wechsel von Bezügen, Rederichtungen und Themen, die ihn kennzeichnen, sind nicht Ergebnis von Beschädigung, sondern beabsichtigt, wie etwa CASETTI betont². Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass schon die meisten alten Handschriften dieselben problematischen Stellen aufweisen.

Ps 49 ist Dichtung. Dichtung aber ist kunstvolle Sprache, d. h. jedes einzelne Wort wird mit Bedacht gewählt und plaziert. Es ist daher kein Zufall, wenn Wörter mehrfach an verschiedenen Stellen auftauchen. Vielmehr interpretieren sich solche Stellen gegenseitig, Bedeutungen klingen nach oder werden bewusst umgedeutet. In Ps 49 fallen hier besonders *hyl* und die Wz. *pty* und *yqr* auf.

Im Folgenden wird der Text Vers für Vers betrachtet. Bei diesem Durchgang werden die einleitenden VV. 2–5 unberücksichtigt bleiben, da sie deutlich als Einleitung kenntlich sind und dem Verständnis die wenigsten Probleme bereiten³. Von dem Versuch einer Einteilung in Strophen (wie sie etwa CASETTI vornimmt) wird Abstand genommen. Ebenso wenig wird eine Trennung von „Grundpsalm“ und „Erweiterungen“ erwogen⁴; im Gegenteil: es soll deutlich werden, dass der Text so, wie er vorliegt, als einheitliche Größe verstehbar ist; aus demselben Grund wird Emendation so weit irgend möglich vermieden⁵.

Anhand einer doppelten Leitfrage wird das Corpus von Ps 49 untersucht: Worum spricht er und wie sind seine Schwierigkeiten textadäquat zu erklären?

¹ Wie Hossfeld (1993) 299 meint. Mit SEYBOLD (1996) 200 ist aber festzuhalten, dass „der Text ... im großen ganzen lesbar und verständlich“ ist.

² Vgl. CASETTI (1982) 18f.

³ VV. 2–5 sind allerdings in Bezug auf das Gesamt des Ps keineswegs harmlos: Wer genau ist angeredet? Welche Redesituation liegt vor? Was hat es mit dem in V. 5 angekündigten „Rätsel“ auf sich? Von der Beantwortung dieser Fragen, die sich hier bereits stellen, hängen die traditions- wie die sozialgeschichtliche Einordnung des Ps und seine Datierung ab. Vgl. etwa GERSTENBERGERS (21991) 204.206 kultischen Sitz im Leben mit IRSIGLERS (1996) 71.92 Klassifizierung als weisheitliches Problemgedicht.

⁴ Vgl. etwa CASETTI (1982) 34, HOSSFELD (1993) 300.

⁵ Ähnlich gehen von (weitgehender) Einheitlichkeit des Ps aus: GERSTENBERGER (21991) („well-structured song“, 206), PLEINS (1996) („unity without editorial emendations or expansions“, 19 Anm. 2), IRSIGLER (1997) 93 (mit der Annahme von Überarbeitung in VV. 9.16).

2. Der Text im Einzelnen

Eine grundlegende Beobachtung ist vorab festzuhalten: Ein zentrales Thema ist ohne Zweifel „Besitz, Geld“; es ist durchgängig anzutreffen und kohäriert den Text in hohem Maße. Stellenweise (VV. 7–9) begegnet das Thema so gehäuft, dass der Eindruck entsteht, der Ps spiele mit äquivalenten Ausdrücken:

- Wz. *pdy*: G-*PDH* „loskaufen“ (zweimal V. 8; V. 16), *pdywn* „Lösepreis“ (V. 9)
- Wz. *śr*: *śyr* „reich“ (V. 3), *śr* „Reichtum“ (V. 7), H-*śR* „reich werden“ (V. 17)
- Wz. *yqr*: G-*YQR* „teuer, kostbar sein“ (V. 9), *yqr* „Wert, Kostbarkeit“ (VV. 13.21)
- *hyl* „Vermögen“ (VV. 7.11)
- *kbwd* „Pracht, Reichtum“ (VV. 17.18)
- *kpr* „Lösegeld“ (V. 8)

V. 6

6b thematisiert ebenso wie 6a Furcht: das Bild des Umzingelt-Seins (*yswbny*) begegnet häufig als Chiffre für Angst⁶. Das Subjekt zu *YR'* aus a ist mit dem durch das ePP *ny* repräsentierten Objekt zu *SBB* in b identisch. Beide Sätze können gleichrangig sein und in die Domäne von *lmh* fallen (vgl. die Übersetzung am Ende dieses Aufsatzes), eine Subordination von b unter a ist nicht zwingend⁷.

Die inhaltliche Äquivalenz von a und b legt die Vermutung nahe, dass *bymy r'* und *wn 'qby* einander irgendwie entsprechen und den Grund der Angst liefern. Dieser Grund wäre durch *bymy r'* zunächst allgemein formuliert („vor Tagen des Unheils“⁸), während *wn 'qby* eine genauere Explikation erwarten ließe. Inhaltliche Schwierigkeiten bereitet dabei das *nomen rectum* *'qby*, wörtlich „Fersen“; o εβρ' legt eine Konjekturen *בְּרִיבָּ* (< *בְּרִיבָּ* „trägerisch“) nahe, womit dann evtl. „meine Betrüger“⁹ gemeint wären. CASETTI fasst „Fersen“ als Bild für die „Spur oder den zurückgelegten Weg“, also die eigene Vergangenheit auf¹⁰. Mit Sicherheit ist jedenfalls von einer bestimmten „Schuld“ die Rede. V. 8 lässt darauf schließen, dass diese Schuld das Verhältnis zu Gott beeinträchtigt. Was genau *'qby* bezeichnet, diese Frage soll im nächsten Abschnitt versuchsweise beantwortet werden.

V. 7

7a und b scheinen einander inhaltlich äquivalent zu sein: *BTH 'l hyl* „auf Vermögen vertrauen“ und *tD-HLL brb 'śr* „sich eines großen Reichtums rühmen“. Der syntaktische und inhaltliche Anschluss von V. 7 zum Vorhergehenden bereitet allerdings erhebliche Probleme.

⁶ So auch CASETTI (1982) 176; vgl. Ps 18,6; 22,13.17; 88,18; 118,10ff u. ö. Aufschlussreich ist auch der etymologische Zusammenhang im Deutschen zwischen „Angst“ und „eng“.

⁷ WEISER (1950) 248 schließt b temporal-kausal an („da“); CASETTI (1982) 293, KRAUS (1989) 516 und SEYBOLD (1996) 198 sowie LB und EÜ temporal-konditional („wenn“).

⁸ Gegen eine rein temporale Wiedergabe „am Tage des Unheils“, die etwa CASETTI (1982) 293 bietet.

⁹ So Kraus (1989) 516; auch WEISERs (1950) 248 „Feinde“ stammen wohl von hier. SEYBOLD (1996) 201 liest „Fersen“, interpretiert das aber als „Schleicher“ und kommt auf diesem Weg auch zu der Bedeutung „Betrüger“.

¹⁰ CASETTI (1982) 177.

CASETTI entdeckt in *hbthym* „die Vertrauenden“ das Prädikat von 7a und zugleich das Subjekt von 7b. Seiner Meinung nach ist V. 6 als Zitat den *hbthym* in den Mund gelegt, und der Artikel sei demonstrativ zu verstehen: „Das sind die, die ihrem Vermögen vertrauen...“ bzw. „(sagen) die, die auf ihr Vermögen vertrauen“¹¹. Eine solche Konstruktion ist aber, wie IRSIGLER ausführt¹² und RECHENMACHER belegt¹³, unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. V. 6 scheidet als *Zitat* aus; für denkbar halte ich höchstens, dass es sich um einen *Perspektivenwechsel* von der Innensicht (1. Person) zur Außensicht (3. Person) handelt¹⁴.

Wahrscheinlicher liegt aber ein *he* relativum vor, das einen Attributsatz einleitet¹⁵. In diesem Fall muss sich *hbthym* auf *'qby* als den einzigen Plural beziehen. Was also bedeutet *'qby*? Da „vertrauen“ nur von Personen prädicierbar ist, drängt sich die Konjektur „Betrüger“ geradezu auf¹⁶. Diese Betrüger wären auch Subjekt zu *ythllw*. Das in V. 6 sprechende Ich würde dann Bedrängnis durch reiche Betrüger beklagen. Diese Deutung ist aber irreführend, denn es geht im unmittelbar Folgenden (wie im ganzen Ps) nicht um Betrug, sondern um Besitz; es geht auch nicht um unrechten Erwerb, sondern um die Wichtigkeit von Vermögen. Die Änderung zu „Betrüger“ läuft daher dem Tenor des Ps eher zuwider, als dass sie sich auf ihn berufen könnte¹⁷.

Was aber soll „Schuld meiner Fersen“ bedeuten? Vor einer Deutung des enigmatischen *'qby* scheint es mir hilfreich, den Ko-Text zu erschließen. Schuld umzingelt mich (*ywbny*), heißt es hier. Festzuhalten ist: *SBB* „umzingeln“ wird prädiiziert von *'wn* „Schuld“; das problematische *'qby* ist nur *nomen rectum* zu *'wn*. Die Aufmerksamkeit soll deshalb zuerst *SBB* und *'wn* gelten.

Eine vergleichbare Rede von umzingelnder Schuld findet sich in Hos 7,1f: Israel (bzw. Ephraim, Samaria) ist hier umzingelt von seinen Handlungen (*m'llyhm*), die zuvor als *'wn*, *r'wt* „Bosheiten“, *šqr* „Betrug“ spezifiziert und durch Dieb (*gnb*) und Räuberbande (*gdwd*) illustriert werden. Das Umzingelt-Sein sagt zweierlei aus: es signalisiert die Allgegenwart der Schuld; und es begründet die Vernichtung als selbstverschuldet. Ebenso ist auch die Schuld, die in Ps 49,6 umzingelt, *eigene* Schuld – und nicht die Schuld irgendwelcher „Betrüger“ oder sonst *anderer* Menschen.

Wie lässt sich nun vor diesem Hintergrund *'qby* mit *hbthym* verbinden? *'qb* bezeichnet etwa in Ps 77,20; 89,52 nicht die Ferse als Körperteil, sondern den mit

¹¹ CASETTI (1982) 181.293.

¹² IRSIGLER (1984) 108.

¹³ RECHENMACHER (1995) 14.

¹⁴ Vielleicht sind hier die literaturwissenschaftlichen Termini „Innerer Monolog“ vs. „Erzählerbericht“ tauglich.

¹⁵ RECHENMACHER (1995) 45f.

¹⁶ Vgl. WEISER (1950) 250, KRAUS (1989) 517, SEYBOLD (1996) 201.

¹⁷ Blicke noch CASETTI's „die Schuld meiner Spuren“. Was soll das aber heißen? Wie angedeutet, versteht CASETTI darunter die Vergangenheit des Sprechenden. Aus diesem inhaltlichen Grund muss sich eine Verbindung mit *hbthym* ausschließen (Spuren, die vertrauen?). Eine solche Verbindung ist jedoch m. E. syntaktisch eindeutig gegeben. Daher kann ich CASETTI nicht folgen.

ihr ausgeführten Tritt¹⁸. Wenn in Ps 56,7 die Tritte (*'qbyl*) des klagenden Ich belauert werden, ist das Lebensbedrohung; ein paar Verse weiter folgt dieser Klage dann in 56,14 das Bekenntnis, dass Gott vor dem Tod gerettet und die Füße (*rgly*) vor dem Gleiten (*dhy*) bewahrt habe. Es gibt also den bedrohten und den sorglosen Tritt: Der bedrohte geht am Rande des Todes, der sorglose schreitet durchs Leben. Die Fersen vertreten dabei als Körperteil das feste oder schwankende „Auftreten“ der Person.

Dasselbe ist in Ps 49,6f der Fall: Hier geht es um den sorglosen Tritt. Das sprechende Ich hat Grund zum Fürchten („sich fürchten“, „umzingelt sein“): Sein Auftreten bringt ihm Schuld ein („Schuld meiner Tritte“), die auf ihn zurückfallen könnte („Tage des Unheils“). Diese Furcht wird jedoch verworfen, da die Schuld vermeintlich durch Geld beglichen werden kann. Der syntaktische Bezug von *'qby* und *hbhym* besagt: der Tritt, d. h. das Auftreten des Ich bleibt furchtlos im Vertrauen auf Geld. Die Fersen haben als Körperteil Anteil am Vermögen des sprechenden Ich; in diesem Sinne kann von „ihrem Vermögen“ die Rede sein.

*Warum mich fürchten vor Tagen des Unheils,
[warum] sollte mich die Schuld meiner Tritte umzingeln!
Die können auf ihr Vermögen vertrauen
und sich der Menge ihres Reichtums rühmen.*

Auffällig wird v. a. im Kontrast zu Ps 56: Das sichere Gehen verdankt sich nicht Gott, sondern dem Geld. Um diese pervertierte Einstellung geht es auch im Folgenden.

V. 8

PDH und *kpr* sind miteinander verwandt, insofern sie beide in derselben speziellen Weise mit „Besitz“ (der in V. 7 durch *hyl* und *'sr* vertreten war) in Beziehung stehen: sie thematisieren die finanzielle Auslösung. V. 8 exemplifiziert die in V. 7 angedeuteten finanziellen Möglichkeiten anhand des Loskaufs vor Gericht. Losgekauft werden konnte von allen Strafen, notfalls auch der Todesstrafe¹⁹. Die Loslösung von der konkreten Person aus VV. 6f verleiht dem Vers zugleich aphoristischen Charakter und wendet die exemplarische Situation ins allgemein Gültige.

'h in 8a heißt sinnvollerweise nicht „Bruder“. Denn da aus inhaltlichen Gründen als Subjekt des Satzes nur *'ys* in Frage kommt (ein Mann kauft seinen Bruder los, aber nicht umgekehrt ein Bruder einen Mann), müsste der Bruder Objekt sein. Als solches stünde er dann ohne *nota objecti* in einer für das Objekt ungewöhnlichen Stellung, die das Verständnis des Satzes obendrein erschweren würde. Als Ausruf

¹⁸ Vgl. G₁₇ 613; hier wird außerdem die Übersetzung „Spuren“ angeboten, die auch bei CASETTI (1982) 177 begegnet. Problematisch ist nur die Deutung, die CASETTI daran anschließt. Wenn er „Spuren“ als „Lebensweg“ versteht, kann er sich zwar auf eine gewisse Auslegungsgeschichte berufen, entfernt sich aber zu weit vom Gehalt des hebräischen Bildes (*Fersen* = *Spuren* = zurückgelegter *Weg* = persönliche *Vergangenheit*).

¹⁹ CAZELLES (1989) 516 verweist auf Ex 21,30, wo interessanterweise die beiden Termini *pdymn* und *kpr* auftauchen.

„ach! wehe!“ ist 'h problemlos zu verstehen²⁰. Dass *ypdh* dann ohne syntaktisch realisiertes Objekt bleibt, ist nicht weiter bedenklich. Das Fehlen des Objekts ist ja nur ein oberflächenstrukturelles Phänomen, das dadurch erklärlich ist, dass 8a nicht die Frage behandelt, wer losgekauft *wird*, sondern wer loskauft bzw. nicht loskauft; das passt auch mit der zentralen Thematik des Besitzes zusammen. Die *figura etymologica pdh ypdh* sowie das einleitende 'h verstärken die Aussage, dass der – durch Endstellung betonte – 'yš nicht loskaufen kann (im Unterschied zu Gott in V. 16!).

VV. 9 und 10

7a.b und 9a stehen durch das Wortfeld „Besitz“ miteinander in Beziehung: *hlym* – 'šrm (V. 7) – *yqr* – *pdwyn* (9a). Aber noch engere inhaltliche Beziehungen bestehen zu *PDH* und *kpr* aus V. 8. Das Extrembeispiel des Loskaufs wird in 9a fortgeführt und schlägt sich konkret in dem Lexem *pdwyn* nieder. Das in V. 8 entworfene Beispiel des Loskaufs wird nun auf die in VV. 6f sprechende Person angewendet; dadurch kehrt die Argumentation zurück zum Ausgangspunkt. Das folgende stufenartige Schema liegt zugrunde:

V. 6: Wieso Furcht angesichts meiner Schuld?

V. 7: Ich habe ja viel Geld! (Begründung von V. 6)

V. 8: Keiner kann bei Gott mit Geld loskaufen! (Aphoristischer Einwand gegen V. 7)

9a: Reiche verfügen über viel Lösegeld. (Verknüpfung von V. 7 mit V. 8)

Probleme hinsichtlich des Themas und der Bezüge bereitet 9b. Vier Beobachtungen sind festzuhalten:

1. Die Wendungen *l'wlm* und *lnšh* in 9b und 10a sind äquivalent.

2. *HDL* und *HYH* in 9b und 10a könnten Konträrbegriffe sein im Sinne von „aufhören (zu leben)“ vs. „leben“²¹.

3. 10a und 10b sind inhaltlich äquivalent („für immer weiterleben“ – „die Grube nicht erblicken“).

4. Für den Bezug der 3.sg.m. in 9b bieten sich zwei Möglichkeiten an: a) Sie greift 'yš („man“) aus 8a.b auf; dieser 'yš begegnet auch in V. 10. – b) Sie führt die 3.sg.m. von *YQR* aus 9a fort, das sich auf *pdwyn* bezieht.

Die ersten beiden Beobachtungen legen einen inhaltlichen Zusammenhang von 9b und V. 10 nahe. In diesem Fall dürfte Beobachtung 4a) zu favorisieren sein. Damit wäre *HDL* – ebenso wie *HYH* in 10a – auf 'yš bezogen. Das kann aber nicht sein: der in Beobachtung 3 erwogene semantische Bezug von *HDL* und *HYH* ist zwar grundsätzlich möglich, an dieser Stelle jedoch nicht denkbar²². Denn dadurch geraten 9b und 10a in einen widersinnigen Zusammenhang: „und er hört auf für

²⁰ Vgl. G18 32; HAL 28: „interj. d. Schmerzes“.

²¹ So CASETTI (1982) 201f.

²² Gegen CASETTI (1982) 201f, GERSTENBERGER (1991) 205, PLEINS (1996) 24; LORETZ (1985) 196 erkennt in 9a.b „zwei Marginalglossen“.

ewig und er lebt weiter für immer²³. *l'wlm* und *lnsh* sind zwar parallel; Ähnliches kann für *HDL* und *HYH* aber nicht gelten.

Viel hängt von der Bedeutung von *HDL* ab. *HDL* meint so viel wie „unterlassen; von jemand/etwas ablassen; aufhören“, aber auch „fehlen“²⁴ im Sinne von „e. Ende nehmen ... nicht mehr vorhanden sein“²⁵; *HDL* ist – auch in letzterer Bedeutung – nicht beschränkt auf Personen²⁶. Zur Lösung des obigen Dilemmas bietet sich demnach zweierlei an:

1. *HDL* bezieht sich zwar auf *'ys*, meint jedoch nicht so viel wie „aufhören zu leben“, sondern „aufhören zu bezahlen“, u. z. das Lösegeld, von dem in 9a die Rede war. CASETTI weist aber zu Recht darauf hin, dass diese Lösung ausscheidet, da bei *HDL* zu viel ergänzt werden müsste – was zuvor noch nicht einmal ausdrücklich genannt wurde²⁷: „...auch wenn der Lösepreis viel Geld wert ist, so muss man es für ewig unterlassen [nämlich das *Bezahlen* des Lösepreises]“.

2. Da *HDL* nicht auf Personen beschränkt ist, liegt die in Beobachtung 4b) erwogene Lösung nahe: Was in 9b „fehlt“²⁸, ist der Lösepreis für die *nps*, der in 9a viel Geld wert war.

Wie passen die Verse nun zusammen? Wie bereits V. 6, V. 7, V. 8 und dann wieder V. 10 ist auch V. 9 eine kohärente Einheit. 9b gehört nicht zum Folgevers, sondern zu 9a: Beide 3.sg.m. in 9a und b rekurren auf *pdwyn* in 9a; beide Prädikate unterscheiden sich von den sie umgebenden durch die SK. Das ist die innere Struktur von V. 9. Daneben ist V. 9 in den Ko-Text eingebettet: *pdwyn* gehört zum selben Wortfeld wie *kpr* und *PDH* in V. 8; die Wendung *l'wlm* in 9b ist parallelisiert mit *lnsh* in 10a. Der Sinn dieser Parallelisierung wird von V. 10 aus deutlich. V. 10 erklärt die Behauptung aus V. 8, dass niemand loskaufen könne: um für immer weiterzuleben, müsste er nämlich auf ewig Lösegeld bezahlen können. Doch so viel besitzt auch der Reichste nicht: für alle Zeit (*lnsh*) reicht es nicht (*HDL*). Die Argumentation des reichen Ich, das in V. 7 zu Wort kam, wird durch ihre innere Logik widerlegt: Besitz könnte – wenn überhaupt – doch nur dann retten, wenn er endlos immer wieder zur Verfügung stünde. V. 9 ist durch die SK als subordiniert erkennbar, V. 10 schließt mit einem *w* der Folge an²⁹. Auf diese Weise sind VV. 9f eng miteinander verknüpft, was Beobachtung 1 gerecht wird.

Unverständlich muss jedoch das ePP 3.pl.m. bei *nps* bleiben. Die einzige 3.pl.m. begegnet in V. 7; diese bezieht sich allerdings auf „Fersen“ aus V. 6, von deren *nps* wohl schwerlich die Rede ist. Doch selbst angenommen, mit „Fersen“ wären

²³ Um diesen Widersinn aufzulösen, müssen dann spezielle Kniffe angewandt werden – wie etwa CASETTI (1982) 203 mit 10a eine rhetorische Frage beginnen lässt: „Und so hört er auf für immer. Er sollte in ewiger Fortdauer weiterleben, sollte die Grube nicht sehen?“ (293). Ihm folgt SEYBOLD (1996) 198. Mit IRSIGLER (1980) 110 ist aber zu fragen, wer die rhetorische Frage „woran merken“ sollte; es fehlt ja jeder syntaktische Hinweis, dass nach 9b die folgende Aussage plötzlich gegen ihren Wortlaut zu verstehen wäre.

²⁴ Vgl. G17 215.

²⁵ HAL 280.

²⁶ Vgl. etwa Ij 14,7.

²⁷ CASETTI (1982) 200.

²⁸ Ähnlich übersetzt WEISER (1950) 248 mit „nicht ausreichen“.

²⁹ Von RICHTER (1993) 29 als Konjé überordnend nach untergeordnetem Satz klassifiziert.

„Betrüger“ gemeint, wäre der Abstand zu *np̄sm* für eine Referenz zu groß – zumal in V. 8 eine neue Person eingeführt wurde, und das zu *pd̄ywn* äquivalente *kpr* in 8b das ePP der 3.sg.m. *w* hat. Auch im unmittelbar Folgenden begegnet keine 3.pl.m. Deshalb muss konstatiert werden: Ein Bezug des ePP *m* in *np̄sm* kann nicht etabliert werden³⁰. Vermutlich liegt eine leichte Verschreibung vor, die – weil sie das Verständnis nicht verfälscht – von MT nicht korrigiert wurde. Ich konjiziere zu *np̄sw*³¹.

VV. 8–10 lauten zusammenhängend³²:

*Wehe! Loskaufen kann man nicht, man kann Gott kein Lösegeld für sich geben.
Und ist der Lösepreis für jemandes Leben noch so viel Geld wert,
so reicht er doch nicht für alle Zeit,
damit man für immer weiterlebe, die Grube nicht sehe.*

V. 11

V. 11 steht in zwiespältigen Beziehungen: 11a wiederholt das Verb *yr'h* aus 10b und ist dadurch an *'ȳs* aus 8a rückgebunden; 11b.c führen mit *hkmym* bzw. *ksyl wb'ṛ* neue Subjekte ein, worauf – von 11b bis einschließlich 12c – Verben bzw. ePP im Plural rekurren. Dieser Bruch zwischen 11a und b veranlasst CASETTI zu einer Revision sowohl der Satz-, Vers- als auch Halbversgrenzen: 11a *ky yr'h* gehöre als 10b widersprechende Aussage zu V. 10; weil dann der A-Halbvers von V. 11 zu kurz ist, wird *yhd* nach vorn zu 11b gezogen³³. Zu einer solchen Maßnahme besteht aber keine Not. Da *'ȳs* unpersönlich zu verstehen ist („man“), handelt es sich bei dem vermeintlichen Bruch lediglich um Folgendes: Man (*'ȳs*, 8a) kann weder dies noch das tun (8a.b, 10a), um die Grube nicht erblicken zu müssen (10b); statt dessen erblickt man (11a) Kluge, Arglose usw.

V. 11 ist an sich verständlich. In Gestalt des Lexems *hylm* taucht in c wiederum das Thema Geld auf. Zuvor ist vom MWT der *hkmym* die Rede und parallel vom *'BD* von *ksyl* und *b'ṛ*. MWT und *'BD* bezeichnen den konkreten Vorgang des Ablebens, wie er am Menschen allgemein beobachtbar (*ky yr'h!*) ist³⁴.

Die Wurzel *ksl* kommt noch einmal in V. 14 vor, und aufgrund dieser Nachbarschaft ist anzunehmen, dass an beiden Stellen dasselbe Verhalten gemeint ist. Deswegen ist es wenig angebracht, in V. 11 „Tor“ und in V. 14 „Zuversicht“ zu übersetzen³⁵. Offensichtlich bezeichnet *ksyl* in V. 11 aufgrund des Gegensatzes zu

³⁰ Allenfalls ist eine unpersönliche 3.pl.m. gemeint; das halte ich aber für unwahrscheinlich.

³¹ Mit LXX; so auch CASETTI (1982) 199.

³² Meinem Vorschlag zufolge haben VV. 8–10 zwar alle ihr Prädikat in der 3.sg.m., es liegen aber je andere Bezüge vor. Das ist dann ohne Schwierigkeit denkbar, wenn der Wechsel der Bezüge durch inhaltliche Signale deutlich wird – wie im vorliegenden Fall. Zwar kann *HDL* in 9b sich müheles auf *pd̄ywn* beziehen, nicht aber *HYH* und *R'H* in V. 10, da ein menschliches Subjekt gefordert ist. So ist der Wechsel der Bezüge dem Leser/Hörer unmittelbar ersichtlich.

³³ CASETTI (1982) 45–47. Dieses Verfahren gehört ins Gefolge von CASETTIs Verständnis von VV. 9f als rhetorische Frage; ohne ein solches Verständnis entsteht das Problem nicht.

³⁴ Dasselbe Verständnis liegt auch in V. 18 zugrunde.

³⁵ Vgl. WEISER (1950) 248f „Tor“ – „Selbstsichere“; CASETTI (1982) 294 „Narr“ – „Zuversicht“; KRAUS (1989) 516 „Tor“ – „Zuversicht“; EÜ „Tor“ – „auf sich selbst vertrauen“; aber SEYBOLD (1996) 198f ebenso wie LB „Toren“ – „Torheit“.

hkmym einen Unklugen; diese Bedeutung klingt sicherlich mit, wenn in V. 14 der Begriff *ksl* fällt. Dass die Wz. *ksl* sowohl durch „Torheit“ als auch durch „Zuversicht“ wiedergegeben werden kann, heißt, dass ihre Semantik beides umfasst; gemeint ist also eine Art „törichte Zuversicht“, die vielleicht adäquat mit „Arglosigkeit“ zu übersetzen ist; „arglos“ wahrt auch den Gegensatz zu „klug“.

b'r bedeutet eigentlich so viel wie „Vieh“³⁶; die Parallelisierung zu *ksyl* macht es zur Bezeichnung für einen dummen Menschen. Die Grundbedeutung klingt aber vielleicht ebenso mit wie beim deutschen „Rindvieh“, und sie steht in einer semantischen Linie mit *bhmwt* aus VV. 13.21 und *s'n* aus V. 15.

hkmym in b einerseits und *ksyl* und *b'r* in c andererseits bezeichnen meristisch eine Gesamtheit, u. z. derer, von denen in d gesagt wird, dass sie ihren Nachfolgern ihr Vermögen lassen. Daraus folgt, dass alle drei (und nicht nur *ksyl* und *b'r*!) zur Personengruppe der Reichen aus V. 7 (*hyl* in 7a) gehören. Diese Gruppe wird in 11b.c unter verschiedenem Aspekt betrachtet: *hkmym* meint in diesem Zusammenhang kluge, besonnene Reiche³⁷; *ksyl* dann wohl unbesonnene, gedankenlose, leichtfertige; und *b'r* dumme, vielleicht auch böswillige. Daraus folgt: Entweder fehlt bei *hkm* die weisheitliche Konnotation einfach und entfällt damit im ganzen Ps; oder der weisheitliche Idealtypus des *hkm* wird bewusst entwertet. In beiden Fällen ist die Distanz zur traditionellen Weisheit eindeutig.

V. 12

Die Fügungen *btymw l'wlm* „ihre Häuser für ewig“ und *mšknm ldr wdr* „ihre Wohnungen für Geschlecht und Geschlecht“ sind an sich bereits deutlich Metaphern für Grab und Tod³⁸ (die sich insofern gut in die zentrale Thematik einfügen, als bei „Haus“ und „Wohnung“ auch Besitz mitklingt); eine Konjekture von קרבים zu קבריים o. Ä.³⁹ ist unter diesem Aspekt unnötig und ergäbe einen tautologischen Ausdruck. Freilich sind Tautologien als Mittel zur gezielten Verschärfung, Pervertierung usw. einer Aussage stilistisch legitim. Dieser Zweck ist hier aber nicht zu erkennen, vielmehr würde die Aussage ihren Gegenstand verlieren.

Andererseits ist schwerlich „ihre Mitte“ gemeint. Am ehesten ergibt sich ein Sinn im Blick auf das Ugaritische: *qrb* kann mit und ohne Artikel für „inmitten, in, an“ stehen⁴⁰; mit derselben Bedeutung wird auch das hebräische *qrb* von RICHTER

³⁶ Vgl. RINGGREN (1973) 728.731.

³⁷ MÜLLER-KRAUSE (1977) 929f kennen auch eine „unspezifische Verwendungsweise“ von *hkm*: klug, geschickt, geschick. „Weise“ würde hier einen merkwürdigen neuen Akzent setzen, nachdem es zuvor stets um Reiche (vs. Arme) ging.

³⁸ Vgl. HOFFNER (1973) 635: „Als Aufenthaltsort der Toten galt auch die Unterwelt als ein בית (...)“. Daneben wird das Grab als בית עולם bezeichnet, mit Verweis auf Koh 12,5. KELLERMANN (1986) 66 weist auf Jes 22,16 hin, wo „das Prunkgrab des Haushofmeisters Schebna als *miskān* bezeichnet wird. Ähnlich werden Ps 49,12 (...) die Gräber als Häuser und Wohnstätten bezeichnet“.

³⁹ So WEISER (1950) 249; CASETTI (1982) 66; KRAUS (1989) 517 mit der Begründung, „ihr Inneres“ paßt hier nicht“; GERSTENBERGER (1991) 205; SEYBOLD (1996) 202: „sicher verschrieben“, nachdem seine Übersetzung aber „(in) ihrer Mitte“ bot (198); desgleichen LB und EÜ.

⁴⁰ HAL 1059.

klassifiziert als „Sub mit Möglichkeit zur Desemantisierung zur Präp“⁴¹. Bei geringfügiger Änderung der Vokalisation wäre auch an ein Partizip von *QRB-I* „nahe sein“ zu denken. Beide Möglichkeiten kommen ohne Konjekturen des Konsonantenbestandes aus; beide sind denkbar, zumal sie inhaltlich nicht wesentlich divergieren: „mitten unter ihnen“ bzw. „nahe“. Gegenstand der Aussage ist so oder so die unmittelbare Todesnähe.

CASETTI's Annahme, die in 12c durch *qr'w* und die durch das ePP von *šmwtm* angezeigten Personen seien nicht identisch, liegt syntaktisch eher fern⁴². Parallelstellen ergeben für die Verbindung *QR' bšm* + ePP die Bedeutung „mit jmds. Namen belegen, benennen“⁴³. Der Plural *'dmwt* ist in MT nur einmal vertreten, gegenüber 220 Belegen im Singular; trotzdem ist dieser Befund nicht notwendig zu problematisieren⁴⁴. *'dmh* bezeichnet u. a. persönlichen Grundbesitz⁴⁵; und wenn *'dmh* in dieser Bedeutung verwendet wird, was in V. 12 der Fall ist, dann kann ein Plural ganz regulär und sinnvoll gebildet werden. Da V. 12 durchgehend im Plural spricht (*qr'w*, *šmwmt*, ePP 3.pl.m.), ist *'dmwt* völlig angemessen. Die ausgedrückte Proklamation von Landbesitz⁴⁶ fügt sich reibungslos in die Besitzthematik ein. Wenn RAABE⁴⁷ Recht hat, spielt der Ps hier – ähnlich wie bei *BTH' l* in V. 7 – mit Lese-/Hörerwartungen. *QR' bšm* lasse zuerst an die Anrufung Gottes denken. Die Reichen jedoch rufen ihre eigenen Namen an, „they deify themselves“. Diese Deutung korrespondiert mit der in VV. 7f bereits entdeckten Vertauschung von Gott und persönlichem Vermögen.

V. 13

Für die Ermittlung der Bedeutung von *yqr* in 13a ist zu beachten, dass die Wz. *yqr* bereits in 9a vorgekommen ist, u. z. mit eindeutig materieller Konnotation: „kostspielig, teuer“ – wie der ganze Ps von dieser Thematik durchsetzt ist. Daher ist es ganz unwahrscheinlich, dass *yqr* hier, wie CASETTI meint, den ideellen oder

⁴¹ RICHTER (1993) 27. Dagegen ist nach CASETTI (1982) 64 *qrb* „in den (seltenen!) Fällen, in denen es ohne Präposition steht, ganz eindeutig Akkusativobjekt (...) oder Subjekt (...)“.

⁴² CASETTI (1982) 76 hält *qr'w* für unpersönlich, wodurch „die Passivität und ‚Subjektlosigkeit‘ der Toten von v. 12ab“ ausgedrückt werde. – Auch im Hinblick auf V. 14 ist die grundsätzliche Frage zu stellen, ob sich der Ps derart irreführend äußern kann, da beim ersten Lesen die syntaktischen Zusammenhänge ganz anders und simpel aussehen. Hätte wirklich eine unpersönliche Aussage („man“) formuliert werden sollen, wäre es naheliegender gewesen, wie bereits in VV. 8.10f die 3.sg.m. zu wählen.

⁴³ Die von SMITH (1993) 106f angeführten Parallelen zu 12c, an denen er die Eigentümlichkeit des Ausdrucks illustrieren will, überzeugen im Gegenteil von seiner Gleichartigkeit; die Unterschiede, die er herausarbeitet, sind viel eher als stilistische Abweichungen zu erklären (etwa *l* statt *l'* in Num 32,42) und stützen keineswegs die Annahme einer völlig anderen Bedeutung „invoking the deceased“.

⁴⁴ Wie es CASETTI (1982) 76f tut.

⁴⁵ Etwa Ij 31,38.

⁴⁶ So auch WEISER (1950) 249; KRAUS (1989) 516; SEYBOLD (1996) 198, der 11d auf 12b folgen lässt und die vermeintliche Umstellung, die MT vornimmt, für „unerfindlich“ hält (202); sowie EÜ.

⁴⁷ RAABE (1991) 221f.

theologischen „einer Person innewohnenden Wert“⁴⁸ bezeichnet; vielmehr geht es um einen Menschen mit Geld⁴⁹.

CASETTI's Deutung führt sogar zu einem vermeidbaren Problem, in dessen Folge er auch zu der überzogenen Interpretation von *LQH* in V. 16 gelangt. Im Unterschied zu „ein Mensch mit Geld“ zielt CASETTI's „ein Mensch in seiner Größe“⁵⁰ auf den Menschen an sich ab, d. h. auf *alle* Menschen. Erst dadurch entsteht eine Spannung zu V. 16, wo von der Rettung aus der Hand der Unterwelt die Rede ist: wenn *jeder* Mensch gleich dem Vieh vertilgt wird, dann ist die Ausnahme in V. 16 („mich“) widersinnig und erklärungsbedürftig; und entsprechend schwergewichtig wird *LQH* interpretiert⁵¹. Diese Schwierigkeit entfällt aber, wenn nur bestimmte, nämlich reiche Menschen gemeint sind.

ndmw ist nicht zu konjizieren: es bezieht sich nicht nur auf *bhmwt*, sondern fasst in der 3.pl.m. *'dm* und *bhmwt* zusammen⁵².

Weiteres bei der Behandlung von V. 21.

V. 14

V. 14 ist durch die 3.pl.m. kohäriert: ePP *m* in a; ePP *mw* in b; zweimal ePP *hm*, *yršw* in c; syntaktisch am wahrscheinlichsten ist deshalb, dass jedesmal auf dieselbe Bezugsgröße rekurriert wird. Doch unter dieser Voraussetzung ist *'hryhm* entweder – lokal verstanden – äußerst rätselhaft („hinter ihnen/sich haben sie Gefallen an ihrem Mund“) oder – temporal – unmöglich („nach ihnen/sich haben sie Gefallen an ihrem Mund“). An irgendeiner Stelle ist daher ein neuer Bezug anzusetzen. CASETTI nimmt diesen neuen Bezug bei *yršw* an und versteht es unpersönlich; so kann er *'hryhm* unverändert erhalten⁵³. Einen solchen Personenwechsel halte ich aber aus Gründen syntaktischer Plausibilität für wenig wahrscheinlich. Ich schlage daher eine kleine Änderung der Vokalisation von *אֲחֵרֵיהֶם* zu *אֲחֵרֵיהֶם* „ihre Nachfolgenden“ vor⁵⁴; gemeint wäre erneut die bereits in 11d ebenfalls mit *אֲחֵרֵיהֶם* bezeichnete Personengruppe. Der erforderliche Wechsel der

⁴⁸ CASETTI (1982) 87.

⁴⁹ In diesem Sinn übersetzt auch PERDUE (1974) 539: „A wealthy man“. Ansonsten nimmt er allerdings eine Reihe grundloser Konjekturen vor, die seine These stützen sollen, V. 21 sei das (in 5b angekündigte) Rätsel und V. 13 die Lösung.

⁵⁰ CASETTI (1982) 294.

⁵¹ S. unten.

⁵² *'dm* neben *bhmh* in Jer 7,20; 21,6; 27,5; 31,27; 33,10.12; 36,29; 50,3; 51,62; Ez 14,13.17.19.21; 25,13; 29,8; 36,11.

⁵³ Bei CASETTI (1982) 111 verschärft sich das genannte Problem durch die Annahme, die 3.pl.m. rekurriere auf bereits Tote (aus V. 12), die deshalb als Subjekt für *yršw* nicht mehr in Frage kämen. (Aufgrund dieser Sichtweise deutet er auch *'hryhm* temporal „nach ihrem Tod“, mit Verweis auf Ij 21,21.) V. 12 hat aber m. E. ebenso wie V. 11 keinen vergangenen, sondern einen generellen Sachverhalt im Sinn, d. h. der Tod von *hkmym* sowie *ksyl* und *b'r* wird nicht geschehenes Faktum, sondern als allgegenwärtige Gegebenheit dargestellt. Die in V. 12 genannten Personen kommen daher als Subjekt für *yršw* durchaus in Frage; V. 14 rekapituliert das in VV. 11f Gesagte unter der Überschrift *drkm*.

⁵⁴ So übersetzt auch PLEINS (1996) 25 („their descendants“) ohne Konjektur. – Die von MT vorgenommene Vokalisation könnte als gewohnheitsmäßig erklärt werden.

Bezugsgrößen erfolgt dann unproblematisch mit Nennung eines neuen Subjekts ^{hryhm}.

Für *bpyhm* setzt CASETTI die Bedeutung „über deren Worte“ an⁵⁵. Er zitiert aber noch eine andere Möglichkeit: gemeint könne sein „Anteil“ im Sinne von „Erbe“⁵⁶. Diese Möglichkeit verwirft er aber, da das Suffix „natürlich den Anteil als den der Erben qualifizieren“ müsste, es sich hingegen nur auf die Toten beziehen könne⁵⁷. Die von mir vorgeschlagene Ansetzung eines neuen Subjektes ^{hryhm} allerdings ermöglicht den Bezug des ePP von *bpyhm* auf diese neu eingeführte Personengruppe. In diesem Fall kann *pyhm* durchaus „ihr [der Nachfolgenden] Erbe“ meinen. Diese Deutung passt zu der zentralen Thematik, und sie wird gestützt durch die inhaltliche Parallelität mit *hlym* aus 11d. 14c und 11d haben demnach genau denselben Gegenstand: den Verlust des Besitzes an die nachfolgende Generation – u. z. einmal aus der Perspektive der Erblasser dargestellt („sie lassen den Nachfolgenden ihr Vermögen“, 11d) und das andere Mal aus der Perspektive der Erben („und ihre Nachfolger haben Gefallen an ihrem Erbe“, 14d).

V. 15

V. 15 scheint mir für eine sinnvolle Interpretation zu zerstört. Auch wenn es – wie etwa CASETTI oder SEYBOLD zeigen – ohne allzu viel Gewalt möglich ist, dem vorliegenden Text Struktur und Inhalt abzugewinnen, so macht doch alleine das Fehlen jeglicher Versgliederung wahrscheinlich, dass bereits die Anfertiger von MT dasselbe versuchten: einem schon unklaren Text Struktur und Inhalt abzugewinnen. Allenfalls können einzelne Wörter Hinweise auf eine etwaige Thematik liefern.

ks'n kann textlich noch als relativ gesichert gelten und gehört in die Reihe der Tiermetaphern. *s'wl* und *mw* sind zu erkennen; Letzterer scheint zu „weiden“ (*yr'm*). Der Rest des Verses bleibt, ganz abgesehen von seiner textuellen Unzuverlässigkeit, auch inhaltlich rätselhaft⁵⁸.

V. 16

myd s'wl in V. 16 könnte auch Pendens zu *ky yqhny* sein (wofür seine Stellung im B-Halbvers spräche; *ky* könnte dann emphatisch verstanden werden) und muss nicht notwendig zu *a* gehören; im Hebräischen klingen sicher beide Zugehörigkeiten mit.

V. 16 steht in morphologischen Beziehungen zu V. 6 durch die 1.sg.; sowie in lexematischen zu V. 8 durch ^l*hym* und *PDH*, zu V. 9 durch *npš* und zu V. 15 durch *s'wl*. Die Wiederkehr der Inhalte aus VV. 8f lässt V. 16 als Gegenpart erscheinen:

⁵⁵ CASETTI (1982) 294; vgl. 113.

⁵⁶ CASETTI (1982) 114 zitiert BRIGGS, E. G., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, (ICC) Edinburgh 1906f. Vgl. G 17 635: „Teil, Portion (eig. Mundportion, Mundvoll...)“.

⁵⁷ CASETTI (1982) 114, Hervorhebung im Original; „אֵימָתוֹת“ als der 'Anteil der Toten, scil. den sie nachgelassen haben' scheint mir kaum denkbar“.

⁵⁸ Vgl. LORETZ' (1985) 201 Bemerkung, Vermutungen seien hier das Äußerste. Zu einzelnen Elementen dieses enigmatischen Verses s. etwa BORDREUIL (1988), der *mzl tw* als „Qui est son [der Scheol] prince?“ (98) versteht.

dort war davon die Rede, dass kein Mensch (8a) bei Gott (8b) loskaufen kann, hier heißt es, Gott kaufe los⁵⁹; dort war allgemein formuliert, hier geht es um ein Ich.

Wie in V. 6 meldet sich ein Ich zu Wort. In welchem Verhältnis stehen die beiden Ichs? In VV. 8–12 wird die Aussage des sprechenden Ich widerlegt, die von ihm vertretene Ansicht verworfen. In V. 16 kommt nun das Kontrast-Ich zu Wort. Während in VV. 8–12 von einem unpersönlichen „man“ die Rede war, wird hier das Ich in V. 17 in ein Du übergeführt: der Ps will offenbar eine Identifikationsgröße für den Rezipienten schaffen.

Von diesem Identifikations-Ich wird nun interessanterweise nicht gefordert, dass es nicht reich sein dürfe, vielmehr kommt die Kategorie „Besitz“ überhaupt nicht mehr zur Anwendung; mehr noch: in 16a wird sie durch die neue Verwendung von *PDH*, das in 8a im finanziellen Sinne gebraucht war, aufgelöst.

V. 16 ist, wie skizziert, mehrfach rückbezogen; gleichzeitig weist er aber auch auf das Folgende: lexematisch verbindet ihn *nps* mit V. 19, *LQH* mit V. 18. CASETTI macht dieses *LQH* zum Angelpunkt des ganzen Ps, da es die Antwort auf die Frage nach dem Tod darstelle. Dies erfordert allerdings die Annahme der nur zweifach belegten Sonderbedeutung „entrücken“ für *LQH*⁶⁰. Das theologische Konzept der Entrückung meint – im Unterschied etwa zu dem der Auferstehung – den leiblichen Übergang in eine andere Daseinsform unter Umgehung des Todes. Im AT existiert dieses Konzept bestenfalls marginal; es ist reserviert für Henoch und Elia, und an beiden Stellen fehlt ein theologischer (d. h. irgendwie gearteter systematischer) Hintergrund, der ein genaues Verständnis der zugrunde liegenden Vorstellung ermöglichen würde. Auch in Ps 49 wird diese Vorstellung nicht ausgeführt – was man hier allerdings erwarten sollte, wenn sie die zentrale argumentative Rolle spielen würde, die CASETTI annimmt.

Alein die äußerst schwache Beleglage macht die Sonderbedeutung „entrücken“ für *LQH* an dieser Stelle sehr unwahrscheinlich. Daneben drängt sich inhaltlich die Frage auf, wie denn die Aussicht auf eine nur ganz Wenigen vorbehaltene Entrückung für die im Ps Angesprochenen irgendeinen Stellenwert haben sollte: eine solche Argumentation ginge ins Leere. Hinzu kommt schließlich die Beobachtung, dass das Lexem *LQH* kurz darauf in V. 18 nochmals auftaucht und dort nichts anderes heißt als „(mit-)nehmen“. Dabei müsste sich doch das theologische Gewicht, das *LQH* in der Bedeutung „entrücken“ hätte, auf seine Verwendung in V. 18 niederschlagen: es müsste m. a. W. auch hier nach

⁵⁹ Auch SEYBOLD (1996) 203 erkennt die „zentrale Bedeutung“, die „wieder das Verbum ׀׀׀׀“ hat, „doch diesmal in theologischem Sinne mit Gott als Subjekt gebraucht“. – Diese Polarität von Mensch und Gott macht wahrscheinlich, dass die durch 'k ausgedrückte Restriktion (vgl. RICHTER (1993) 29) weniger den ganzen Satz als vielmehr nur das Folgelexem 'l^{hym} betrifft.

⁶⁰ Gen 5,24; 2 Kön 2,1f. CASETTI (1982) 220f hält *LQH* an dieser Stelle für „eine Anspielung auf die berühmten Entrückungen von Henoch (...) und Elia ... Der Gebrauch (...) legt dies nahe. Die syntaktische Fügung, in der Gott Subjekt und der Mensch Objekt ist, kommt nicht sehr oft vor (35 Fälle von 939 Belegen für ׀׀׀׀ im Qal).“ Wie CASETTI deuten auch: IRSIGLER (1980) 110, LORETZ (1985) 202.

„entrücken“ klingen. In derselben Bedeutung wie in V. 18 begegnet es auch in V. 16: „aus der Hand der Scheol – gewiss – nimmt er mich.“⁶¹

V. 17

In 17b taucht der reiche 'ys (Wz. 'šr vgl. 7b) aus 8a erneut auf. Als neues Lexem, das ebenfalls zum Wortfeld „Besitz“ gehört, wird *kbwd* eingeführt. Da zweifelhaft ist, dass 17b.c Gründe für die Furcht (17a) nennen, und 18a sogar eindeutig keinen solchen Grund liefert, empfiehlt es sich, das allen drei Sätzen gemeinsame einleitende *ky* emphatisch zu verstehen. Durch die Nachbarschaft zu diesen dreien wiederum wird auch für *ky* in 16b die emphatische Deutung wahrscheinlicher.

V. 18

V. 18 behandelt leicht verändert, aber mit eindeutigen lexematischen Bezügen das Thema aus 11b.c.d: Beim Sterben (*MWT* 11b – *mwt* 18a) bleibt der Besitz (*hyl* 11d – *kbwd* 18b) zurück ('*ZB l'hrym* 11d – *l' YRD 'hryw* 18b). *MWT* und *mwt* meinen beide das konkrete Ableben und Begrabenwerden⁶² und sind frei von philosophisch-theologischen Implikationen; im Gegenteil: Die Beobachtung, dass ein reicher Mensch bei seinem Tod nichts von seinem Besitz mitnimmt, ist materialistisch akzentuiert.

V. 19

Ob man *ybrk* nun zu *tbwrk* konjiziert⁶³, damit *npšw* als Subjekt dazu passe, oder nicht: *npšw* muss Empfängerin des Segens sein⁶⁴, denn im Falle, sie wäre seine Spenderin, würde ein Empfänger fehlen, was zu einer sinnlosen Aussage führte; daher ist keine Konjekture vorzunehmen. Da *bhyyw* in 19a im bewussten Gegensatz zu *bmwtw* in 18a steht, legt sich für *ybrk* dasselbe Subjekt wie in 18a nahe: der 'ys aus 17b⁶⁵.

Große Schwierigkeiten bereitet der Personwechsel zur 2.sg.m. in Gestalt eines ePP am Prädikat (19b) bzw. zur 2.sg.f. in Gestalt eines Präpositionalobjektes oder Circumstantials (19c). Zwischen diesen beiden steht das Prädikat von 19c *tyyb*, das

1. als 2.sg.m.: „sie preisen dich (m), dass du (m) für dich (f) Gutes tust“; oder

2. als 3.sg.f. zu verstehen ist: „sie preisen dich (m), dass sie für dich (f) Gutes tut“.

Für die erste Möglichkeit spricht die Nachbarschaft von ePP (in b) und Prädikat (in c): beide Male 2.sg.m. Diese Lösung schließt sich aber dadurch aus, dass das im Prädikat *tyyb* angeredete Du dann nicht mit dem als Präpositionalobjekt oder Circumstantial angeredeten Du identisch wäre: es ist aber unmöglich, dass in

⁶¹ So auch GERSTENBERGER (21991) 205, PLEINS (1996) 23f, SEYBOLD (1996) 203. WEISER (1950) 249 übersetzt „nimmt mich an“, KRAUS (61989) 516 „entreißt mich“, LB und EÜ „nimmt mich auf“.

⁶² LXX hat daher interessanterweise nicht ἐν θανάτῳ ο. Ἄ., sondern „ἐν τῷ ἀποθνήσκειν“.

⁶³ Wie LXX nahelegt.

⁶⁴ Als Subjekt beim Passiv wie als Objekt beim Aktiv.

⁶⁵ Bedeutung von D-BRK nach CASETTI (1982) 224: „jemandem 'bārūk' sagen“, d. h. je nach Situation „grüßen“, „(sich) verabschieden“, „danken“, „beglückwünschen“, „gratulieren“.

einem einzigen (zudem so kurzen) Satz mit einer zweifachen direkten Anrede nicht dieselbe Person gemeint ist (es sei denn, es handelt sich um eine Adressatengruppe).

Dieser Einwand gilt auch für die zweite Möglichkeit; erschwerend kommt hinzu, dass sich bei dieser Alternative nicht einmal die dritte involvierte syntaktische Größe – die im Prädikat realisierte 3.sg.f. – mit einem der Adressaten decken kann. Offensichtlich repräsentieren alle drei syntaktischen Größen inhaltlich Personen, da sie angesprochen werden bzw. Gutes tun.

Damit stellt sich die Frage, wer angesprochen wird. CASETTI nimmt an, dass in 19b.c der Reiche aus a sich selbst direkt anrede; alle drei syntaktischen Größen referierten dasselbe Du⁶⁶. Zwischen 19a und b würde sich also nicht der Referent (nämlich 'ys), wohl aber die Referenz („er“ – „du“) ändern. Das halte ich aber für unwahrscheinlich, denn da diese direkte Rede nicht eindeutig als innerer Monolog des *Reichen* gekennzeichnet wird (etwa durch eine entsprechend deutliche Redeeinleitung – *ybrk* ist keine – oder zumindest ohne das – dann – sinnlose und störende *w⁶⁷*), muss bei *wywdk* usw. notgedrungen, wie bereits einmal in V. 17, der Rezipient sich selbst angesprochen fühlen⁶⁸. Und genau das ist beabsichtigt.

Auf diesem Hintergrund lässt sich die unvermutet auftauchende, referenzlose 3.pl.m. *ywdk* plausibel erklären. CASETTI's Annahme, sie sei unpersönlich zu verstehen, trifft zu und ist hier (im Unterschied zu 11d und 14c) unproblematisch, da es keine Konkurrenz mit anderen Bezügen gibt. Sie erfüllt aber m. E. eine bestimmtere Funktion als nur die des „man“: H-YDH „preisen“ ist äquivalent mit D-BRK „beglückwünschen“; aber der Gegensatz 3.sg.m. *ybrk* „er beglückwünscht sich (< sein Leben)“ vs. 3.pl.m. *ywdk* „sie preisen dich“ enthält eine zentrale Aussage: während ihn nur ein *Einziger* – obendrein er selbst – rühmt, rühmen dich *viele*.

Dass der Rezipient erneut angesprochen wird, ist zudem wahrscheinlich. Allem Anschein nach ist der letzte Teil des Ps auf den Leser/Hörer gemünzt, der daher in 17a direkt angesprochen wird. Diese rhetorisch wichtige Anrede wäre aber, wenn CASETTI Recht hätte, ein blindes Motiv, da sie nicht wiederkehren würde, und der stilistische Effekt bliebe ungenutzt. Vielmehr ist gerade gegen Ende des Textes eine erneute Anrede zu erwarten. Diese Anrede hält sich durch bis einschließlich 20a. Bei 7⁶⁹ in 19c handelt es sich demnach um die Pausalform von 7 + ePP 2.sg.f.⁷⁰; dadurch ist der Bezug zu *npš* gegeben.

⁶⁶ CASETTI (1982) 243, nach dem Vorbild von σ' und Psalterium iuxta Hebraeos. – CASETTI erwähnt übrigens (so weit ich sehe) nicht das Problem, dass *lk* in c eine 2.sg.f. anredet.

⁶⁷ Gegen CASETTI's (1982) 246 nachdrücklich betonte Ansicht, es sei „dieses hervorhebende *waw* („Ja, man lobt dich...“) ... eine Möglichkeit, mit der man eine direkte Rede markieren und einleiten kann (vgl. etwa Hi 41,2; Mal 3,1 u. a.)“ – beide genannten Belege überzeugen nicht.

⁶⁸ Man beachte allerdings CASETTI's (1982) 245 Hinweis, dass H-YDH bis auf zwei Ausnahmen nur Gott zum Objekt hat. Wenn diese Beobachtung von semantischer Relevanz für H-YDH ist, würde das bedeuten, dass dem mit Du angesprochenen Leser ein hoher Stellenwert eingeräumt wird, der mit V. 16 („Gott rettet mich, er nimmt mich“) zusammenstimmen könnte.

⁶⁹ Ich halte *lk* hier aus inhaltlichen Erwägungen eher für „*dativus commodi*“ als für Präpositionalobjekt.

⁷⁰ Für diesen Hinweis danke ich Herrn Augustinus Müller herzlich.

V. 20

Auf den ersten Blick besteht in 20a eine Spannung zwischen *tbw'* und ePP *w*. Diese Spannung löst CASETTI, indem er *tbw'* als 3.sg.f. auf *npšw* aus 19a bezieht. Das ePP 3.sg.m. von *'bwtjw* rekurriert dann auf denselben *'yš* wie das ePP 3.sg.m. des als Subjekt zu ergänzenden *npšw*. CASETTI muss eine Deutung von *tbw'* als 2.sg.m. ausschließen, „denn v.20 kann ganz unmöglich zum zitierten Selbstruhm des Reichen gehören“, den CASETTI in V. 19 entdeckt⁷¹. Ein Absehen von dieser Deutung macht eine Interpretation von *tbw'* als 2.sg.m. möglich. So entsteht die Aussage, dass der angeredete Rezipient – wie der Reiche selber – zum Geschlecht der Väter des Reichen komme: Im Tod sitzt der Leser/Hörer bei dem Reichen. Der Leser/Hörer aber ist der, für den Besitz keine relevante Kategorie sein soll, da sie für Gott und v. a. für den Tod keine Bedeutung hat.

V. 21

Grundsätzlich gilt das zu V. 13 Gesagte: *yqr* bedeutet materiellen Besitz, *ndmw* bleibt unverändert.

Daneben gibt es aber Unterschiede zu V. 13: vor dem *l'* ist ein *w* hinzugekommen, und das Prädikat lautet nicht mehr *lyln*, sondern *ybyn*. CASETTI weist zu Recht auf die lautliche Metathese hin: *bl ylyn – l' ybyn*⁷²; diese Differenzen zwischen VV. 13 und 21 haben als beabsichtigt zu gelten⁷³. Da nach PERDUE Wortspiele ein Kennzeichen der Rätselgattung sind⁷⁴, drängt sich die Vermutung auf, dass hier das in V. 5 angekündigte Rätsel zwar nicht vorliegt (denn der ganze Ps weist Rätselmerkmale auf), sich aber entscheidend verdichtet. Erst von 21a her wird jedenfalls die Funktion des etwas merkwürdigen *lyln* in 13a als homöonyme Variation zu *ybyn* klar: im Rückblick wird erkennbar, dass es um die Etablierung eines Wortspiels ging. Die Funktion von *lyln* in V. 13 ist daher mehr formaler Natur, woraus folgt, dass seine Bedeutung nicht auf die Nuance „übernachten“ festzulegen ist, sondern bedenkenlos als „bestehen“, „überstehen“ usw. verstanden werden kann.

Dass auch ein Mensch mit Geld nicht übersteht, war die drastische Quintessenz der VV. 6–12. Den Vermögenden gilt der Besitz als Kategorie der Lebenssicherheit. Angesichts von Gott und Tod taugt Besitz aber nichts: der reiche Mensch vergeht, so wie auch das Vieh.

VV. 16–20 kontrastieren das Reden und Verhalten des reichen Ich aus V. 6 und betrachten dabei die Frage des Besitzes unter einem neuen Aspekt: Er wird als Kategorie fallen gelassen; Gott und Tod bleiben bestehen. Alle müssen sterben, der Reiche wie der angesprochene Leser/Hörer, aber es besteht immer die Hoffnung, dass vor dem Tod gerettet wird (V. 16). Was Gott aus dem drohenden Tod herausnehmen (16b) kann, ist, da niemand Geld mit hineinnehmen (18a) kann,

⁷¹ CASETTI (1982) 248.

⁷² CASETTI (1982) 84f.

⁷³ Gegen KRAUS (1989) 517.

⁷⁴ PERDUE (1974) 537 („word-play“); ferner nennt er „paronomasia, word division, metaphor, simile, alliteration, assonance, rhyme, meter, onomatopoeia, parallelism, and syllabification“ (534).

einzig die in 9a, 16a und 19a genannte (und so betonte und den Ps strukturierende) *npš*. Ob ein Mensch nun Geld hat oder nicht, ist unter dieser Hinsicht weder Vorteil noch Schade, sondern schlicht gleichgültig. Das zuerst gezogene Fazit „ein Mensch mit Geld stirbt“ (13a) wird bestätigt, aber zugleich weitergeführt und zum Appell: „das muss man einsehen“ (21b).

3. Schluss

Wovon spricht Ps 49?

Sein Thema ist das Verhältnis von Besitz, Tod und Gott. Besitz verführt zu Sicherheit und Vernachlässigung von Schuld (VV. 6f). Diese Sicherheit ist aber trügerisch, denn vom Tod kann sich bei Gott niemand loskaufen (VV. 8–10). Das Gesetz des Besitzes ist der Verlust – gleichgültig, ob der Besitz einem Besonnenen, Einfältigen oder Bösen gehörte (VV. 11f). Der erste Refrain fasst zusammen: Auch ein Mensch mit Geld geht zugrunde (V. 13). Nach einer kurzen Reprise der VV. 6–12 in V. 14 (und vielleicht V. 15) folgt der Gegenentwurf: Statt Vertrauen auf Geld Vertrauen auf Gott (V. 16). Nun wendet sich der Ps dem Leser/Hörer in direkter Anrede zu. Da keinerlei Besitz mit in den Tod steigt (VV. 17f), folgt: Leser/Hörer und Reiche sind im Tode vereint (V. 20). Die Kategorie des Besitzes löst sich auf, Besitz ist daher auch nicht verwerflich, solange darüber – zweiter Refrain – die Wirklichkeit Gottes und des Todes nicht vergessen wird (V. 21).

Gibt der Ps also eine Antwort auf die Fragen nach Grund oder Wesen des Todes, nach dem Ergehen im/nach dem physischen Ableben? Nichts davon ist sein Thema; was er zum Tod sagt, fällt in keiner Weise aus dem Rahmen, den andere Pss (v. a. mit Klagemotiven) abstecken⁷⁵. Der Besitz ist sein Thema; er wird kritisch beurteilt, aber nicht an sich verteufelt. So kommen als Adressaten alle in Frage: Vermögende und sozial Schwache. Der Ps will das Bewusstsein schärfen für eine richtige Einstellung zum Geld.

4. Übersetzung

- 6 *Warum mich fürchten vor Tagen des Unheils, [warum] sollte mich die Schuld meiner Tritte umzingeln!*
- 7 *Die können auf ihr Vermögen vertrauen und sich der Menge ihres Reichtums rühmen.*

- 8 *Wehe! Loskaufen kann man nicht, man kann Gott kein Lösegeld für sich geben.*
- 9 *Und ist der Lösepreis für jemandes Leben noch so viel Geld wert, so reicht er doch nicht für alle Zeit,*
- 10 *damit man für immer weiterlebe, die Grube nicht sehe.*
- 11 *Vielmehr sieht man, dass Kluge sterben, Argloser und Tor gemeinsam vergehen*
und den Nachfolgern ihr Vermögen lassen.
- 12 *Nahe sind ihre Häuser für ewig, ihre Wohnungen für Geschlecht und Geschlecht,*
haben sie auch mit ihren Namen über Ländereien gerufen.

- 13 *Auch ein Mensch mit Geld überdauert nicht, er ist gleich dem Vieh: sie werden vertilgt!*

⁷⁵ Vgl. den Hinweis auf Ps 18 bei PLEINS (1996) 23f, der in Ps 49 keinen Gedanken an ein „afterlife“ erkennen kann.

- 14 *Das ist ihr Weg, arglos sind sie, und ihre Nachfolger haben Gefallen an ihrem Erbe. | Sela*
 15 *Wie Schafe zur Scheol ... Tod weidet sie ...*
- 16 *Allein Gott kauft mein Leben los, aus der Hand der Scheol, gewiss, nimmt er mich! | Sela*
 17 *Hab keine Angst! Gewiss, einer wird reich, gewiss, der Besitz seines Hauses wird viel,*
 18 *gewiss, in seinen Tod nimmt er das Ganze nicht mit, nicht steigt sein Besitz hinter ihm hinunter.*
 19 *Gewiss, er beglückwünscht sich in seinem Dasein, aber sie preisen dich, dass du für dich Gutes tust.*
 20 *Du kommst zum Geschlecht seiner Väter, auf immer sehen sie kein Licht.*
- 21 *Ein Mensch mit Geld, doch er sieht nicht ein, er ist gleich dem Vieh: sie werden vertilgt!*

5. Kürzel und Literatur

- CsV Constructusverbindung
 ePP enklitisches Personalpronomen
 EÜ Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.
 G₁₇ GESENIUS, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. Von F. BUHL, Berlin/Göttingen/Heidelberg 171962.
 HAL KOEHLER, L.—BAUMGARTNER, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 31967ff.
 SK Suffixkonjugation
 LB (Lutherbibel) Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1985.
 Wz. Wurzel
- BORDREUIL, P., *mizzēbul lō*: à propos de Psaume 49:15: L. ESLINGER—G. TAYLOR (Hgg.), *Ascribe to the Lord*, (JSOT.S 67) Sheffield 1988.
 CASETTI, P., *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49*, (OBO 44) Freiburg/CH 1982.
 CAZELLES, H., *מִצְבֵּיבֹל pādāh*: ThWAT VI (1989) 514–522.
 GERSTENBERGER, E. S., *Psalms Part I with an Introduction to Cultic Poetry*, (FOTL XIV) Grand Rapids, Michigan 21991.
 HOFFNER, H. A., *מִצְבֵּיבֹל*: ThWAT I (1973) 629–638.
 HOSSFELD, F.-L., *Psalm 49*: F.-L. HOSSFELD—E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50*, (NEB 29) Würzburg 1993.
 IRSIGLER, H., *Rez. Casetti, Pierre: Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49*: ThR 80 (1984) 107–111.
 —, *Die Suche nach Gerechtigkeit in den Psalmen 37, 49 und 73*: H. IRSIGLER, *Vom Adamssohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996, (ATSAT 58) St. Ottilien 1997.
 KELLERMANN, D., *מִשְׁכַּן miškan*: ThWAT V (1986) 62–69.
 KRAUS, H.-J., *Psalmen, 1. Teilband Psalmen 1–59*, (BK XV/1) Neukirchen-Vluyn 61989.
 LORETZ, O., *Ugaritisches und Jüdisches. Weisheit und Tod in Ps 49*: UF 17 (1985) 189–212.

- MÜLLER, H.-P.—KRAUSE, M., חַכָּם *hākām*: ThWAT II (1977) 920–944.
- PERDUE, L. G., The Riddles of Psalm 49: JBL 93 (1974) 533–542.
- PLEINS, J. D., Death and Endurance: Reassessing the Literary Structure and Theology of Psalm 49: JSOT 69 (1996) 19–27.
- RAABE, P. R., Deliberate ambiguity in the Psalter: JBL 110 (1991) 213–227.
- RECHENMACHER, H., Der Attributsatz. Beobachtungen zu Syntax und Redetypik, (ATSAT 46) St. Ottilien 1995.
- RINGGREN, H., בְּעַר: ThWAT I (1973) 727–731.
- RICHTER, W., Arbeitspapier „Wortarten im Althebräischen“, München 1993.
- SEYBOLD, K., Die Psalmen, (HAT I/15) Tübingen 1996.
- SMITH, M. S., The Invocation of Deceased Ancestors in Psalm 49:12c: JBL 112 (1993) 105–107.
- WEISER, A., Die Psalmen, Erster Teil: Psalm 1–60, (ATD 14) Göttingen 1950.

Von der Namensfrage zum Gottesverständnis.
Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels*

Hubert Irsigler, Freiburg i.Br.

Alfons Deissler zum 85. Geburtstag

1. Zur Fragestellung und zum methodisch-hermeneutischen Zugang

Die Gottesfrage scheint sich im säkularisierten Lebensgefühl unserer Gegenwart - auch auf dem Hintergrund einer esoterisch bis okkult-magisch getönten Zeitströmung - als Gotteskrise in einer zunehmend individualisierten Gesellschaft darzustellen. Johann Baptist METZ, einer der Väter der (neuen) „politischen Theologie“, bringt die von ihm scharfsichtig diagnostizierte „folgenreiche Verschiebung bzw. Veränderung der Mentalität“ auf den Punkt mit den Worten¹: „Das ‚Geheimnis‘ der Erlösung heißt nun nicht mehr Erinnerung, sondern Vergessen. Wir leben zunehmend in einem Zeitalter der kulturellen Amnesie.“ In der Tendenz zur Gedächtnislosigkeit, die mit einem Hang zur Bedenkenlosigkeit einhergeht, manifestiert sich für METZ am deutlichsten die tiefere Gotteskrise. Was not tut, ist ein Gottesgedächtnis, das nicht erst, aber gerade nach Auschwitz und Hieroschima die Erinnerung an die Schwachen, an die in vielfacher Weise Bedrängten und Unterdrückten, an die Opfer einschließt, wachhält und einfordert. Solches Gedächtnis, solche Erinnerung geschieht auf recht unterschiedlichen Ebenen. Wir können auch die Aufgabe der Theologie und der Exegese in der Theologie als eine bestimmte Weise der Erinnerung, als Erinnerungsarbeit verstehen, die das Gottesgedächtnis in der Bibel, in der Tradition und Gegenwart in seiner geschichtlichen Bedingtheit wie in seinem immer neuen Geltungsanspruch zu erschließen und neu zu ermöglichen sucht.

* Erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., gehalten am 18. 11. 1998.

¹ J.B. METZ, (1997) 149, in seinem in Neapel am Internationalen Kongreß zur „Shoah zwischen Interpretation und Erinnerung“ gehaltenen Vortrag „Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie“.

Wenn ich mich in dieser Untersuchung einem Text aus dem Buch Exodus zuwende, so versuche ich, einen Mosaikstein zur besagten theologischen Erinnerungsarbeit beizutragen. Zugleich schließe ich an das in Forschung und Lehre bekundete besondere Interesse meiner Vorgänger in Freiburg Alfons DEISSLER und Lothar RUPPERT an der Interpretation der Namensoffenbarung in Ex 3 an.² Ex 3,13-15 führt, wie sich zeigen wird, sehr genau von der Frage nach dem Gottesnamen zur eigentlichen Gottesfrage, verstanden als Frage nach dem *wirksamen* Sein der Gottheit. Der Text Ex 3,13-15 ist allerdings wohl ebenso bekannt wie bis heute in mehrfacher Hinsicht umstritten, und zwar hinsichtlich entstehungsgeschichtlicher und syntaktisch-semantischer Fragen wie auch in seiner theologischen Gewichtung innerhalb des Alten Testaments.

Die Forschungsgeschichte kann mit einer Legion von Arbeiten zur Syntax und Bedeutung von Ex 3,14 aufwarten, vorab zu jener Satzkonstruktion, die traditionell gern in der Fassung der Vulgata „ego sum qui sum“ – „ich bin, der ich bin“ wiedergegeben wird³. Häufig findet sich der Hinweis, daß sich die in Ex 3,14 gegebene wie auch immer geartete „Deutung“ des Namens von Israels Gott im Alten Testament und in der christlichen Bibel insgesamt als höchst vereinzelt ausnimmt. Ist aber der Name des Gottes Israels, den wir mit einer gut begründeten philologischen Tradition als „Yahwá(h)“ aussprechen dürfen⁴, wirklich nur in der wortspielartigen Deutung von Ex 3,14 gewissermaßen inhaltlich zum Reden gebracht worden? Mit anderen Worten: gilt etwa die Feststellung von Rainer ALBERTZ: „Es ist relativ unwahrscheinlich, daß sich Israel der Bedeutung des Jahwenamens noch bewußt gewesen ist, die spekulative Anspielung Ex 3,14 steht fast ganz isoliert da“⁵? Oder gar die Behauptung Christoph DOHMENs, der YHWH-Name sei für Israel eigentlich ein „nichtssagende(r)“ Name, der nicht Wesen oder Eigenschaften Gottes signalisiert?⁶ Oder haben wir doch eher mit dem

² Vgl. besonders A. DEISSLER, (1995) 58-63 (54-57.81-85); L. RUPPERT, (1974) 95-102 (94-111).

³ Ältere Literatur bei W. RICHTER, (1970) 105f Anm. 10; M. SÆBØ, (1981) 43f Anm. 1; W.H. SCHMIDT (1988) 169-171. An neueren Beiträgen zu Ex 3,14 (bzw. 3,13-15) sind besonders zu nennen: R. BARTELMUS, (1982) 226-235; A. NICCACCI, (1985) 7-26; J.S. CROATTO, (1983) 147-159; ders., (1991) 39-47 (49); G. FISCHER, (1989) 147-154; T.N.D. METTINGER, (1988) 33-43 (14-49); M. DELCOR, (1990) 82-89; J. SCHREINER, (1991) 37-46; J.P. FLOSS, (1991) 67-80; J.C. SIEBERT-HOMMES, (1996) 59-67; K. BERGE, (1997) bes. 115-118; vgl. auch ThWAT III (1982) 533-554 (Lit. 533f); THAT I (1971) 701-707.

⁴ Vgl. bes. M. WEIPPERT, RLA 5 (1976-1980) 249.

⁵ R. ALBERTZ, (1992) 82.

⁶ C. DOHMEN, (1990) 296.

Altorientalisten Wolfram VON SODEN in seinem wegweisenden Aufsatz „Jahwe ‚Er ist, Er erweist sich““ (1966) zumindest in einer frühen Epoche oder in bestimmten Kreisen den Namen YHWH als einen „redenden“ Namen zu verstehen?⁷ Diese inhaltliche Signalwirkung des Gottesnamens wäre dann allerdings nicht nur in der sprachlichen Struktur und Bedeutung des Namens begründet. Sie müßte vielmehr zugleich als ein Spiegel von Gotteserfahrungen mit YHWH verstanden werden, wenn man in der Anspielung auf diesen Namen in Ex 3,14 nicht ein rein philologisches Interesse unterstellen wollte.

Über die Frage nach einem „redenden“ Charakter des YHWH-Namens in Israel hinaus geht es aber genauer und entscheidender um die Wesenszüge des Gottesverständnisses in Ex 3,13-15, um deren glaubensgeschichtliche Verortung und um ihre paradigmatische theologische Bedeutung im Alten Testament. Von der so gewonnenen geschichtlichen Verstehensbasis her wird es dann möglich sein, einige Impulse für unsere Rede von Gott heute zu formulieren.

Doch zunächst noch ein Wort zur Forschung am literarischen Kontext der Namensperikope Ex 3,13-15. In der Interpretation des berühmten dritten Kapitels des Buches Exodus, das gern mit „Berufung des Mose“ oder „Offenbarung an Mose“ umschrieben wird, stellt sich sehr rasch die Frage nach dem Verhältnis von synchroner und diachroner Auslegung. Man kann trefflich darüber streiten, welche Art der Auslegung den Vorrang haben soll. Daß dieser Text aber Merkmale literarischer Uneinheitlichkeit zeigt und eine Entstehungsgeschichte verrät, darf als ein gut begründeter wissenschaftlicher Konsens gelten. Daran ändern auch vereinzelte neuere Behauptungen, Ex 3 sei primär einheitlich, so Georg FISCHER (1989) und Erhard BLUM (1990), nichts.⁸ Dann aber genügt nicht eine synchrone kanonische Endtextinterpreta-

⁷ W. von SODEN, (1966) 185f. Seine Vermutung, der Name YHWH sei etwa seit Jesaja nicht mehr „verstanden“ worden (186), trifft kaum zu. Auch morphosyntaktisch eindeutiger Namensgebrauch wie am wahrscheinlichsten in der Fügung *YHWH ŠB WT* schließt ja verbalsemantische Konnotationen des Tetragramms nicht aus, gleich ob sie etymologisch „richtig“ sind oder nicht. Ein Verständnis des Namens als primäre Nominalform kommt kaum in Frage. Es fällt auf, daß YHWH im status constructus nie mit <-y> geschrieben erscheint, wie dies bei Nomina von einer Basis III-Y/vocalis möglich ist, vgl. E.A. KNAUF, (1988) 44 mit Anm. 215.

⁸ Für G. FISCHER, (1989) 21-25, ist Ex 3,1-4,17 eine „erzählerische Einheit“ (25), die er schließlich synchron untersucht. E. BLUM, (1990) 22-28, betrachtet Ex 3,1-4,18 als literarische Einheit, ausgenommen die Erweiterungen 3,15 und 4,13-16 (23f Anm. 65 u. S.27f). Nach BLUM ist dieser Abschnitt auf der Basis älteren Traditionsgutes von der „D-Komposition“ gebildet und in einen älteren Erzählzusammenhang eingefügt worden (20-22.40-42). Zur Kritik an BLUMS Annahme der Kohärenz von 3,1-4,18 vgl. bes. S. McEVENUE, (1993) 223-231 (220-236), der acht

tion. Es müssen ebenso die diachronen Strukturen im Text aufgedeckt werden, da sich sonst das Profil des vorliegenden Textes nicht wirklich verständlich machen läßt. Vielleicht noch wichtiger ist, daß andernfalls auf die Chance verzichtet wird, eine paradigmatisch bedeutsame Glaubensgeschichte im Text zu erkennen.

In den letzten drei Jahrzehnten sind eine Reihe wichtiger Beiträge zur Literarkritik und Entstehungsgeschichte von Ex 3 bzw. Ex 3,1-4,17 vorgelegt worden, so besonders die grundlegende Studie von Wolfgang RICHTER (1970), sodann die Arbeiten von Werner H. SCHMIDT (1977/1988), Peter WEIMAR (1980), Fujiko KOHATA (1986), auch Ernst Axel KNAUF (1988), J. Severino CROATTO (1983) und (1991) und neuestens Kåre BERGE (1997) und Ludwig SCHMIDT (1998).⁹ Ein gewisser Forschungskonsens zeichnet sich im Verein mit der älteren Forschung insoweit ab, als die Analysen im wesentlichen auf eine „jahwistisch“ formulierte Grundschrift führen, der wir die Dornbuschszenerie in Ex 3 verdanken. Stärker gehen die Ansätze in der Abgrenzung und Beurteilung einer „elohistischen“ Schicht, die allein das Appellativ Elohim „Gott“ als Gottesbezeichnung verwendet, auseinander; sie gilt (häufiger) als literarisch eigenständig oder auch als bearbeitende Fortschreibung.¹⁰

Kontinuitätsbrüche im Textkomplex feststellt; dazu die Analyse von L. SCHMIDT, (1998) 228-245 (224-250).

⁹ Vgl. W. RICHTER, (1970) 57-133 zur Literar-, Form-, Horizont- und Gattungsanalyse von Ex 3-4; W.H. SCHMIDT (1977/1988) 100-183 zu Ex 3,1-22; P. WEIMAR, (1980) bes. 23-50.140-153.228-245.255-264; F. KOHATA, (1986) bes. 15-27.47ff.81f; E.A. KNAUF, (1988) 152-156 zur Grundschrift (J) in Ex 3,*1-18+4,18; J.S. CROATTO, (1983) 152-159 (147-159); ders., (1991) 40-47; K. BERGE, (1997) bes. 53-102.103ff.181-207; L. SCHMIDT, (1998) 224-250.

¹⁰ Von einer „elohistischen“ Ergänzungsschicht in Ex 3 geht z.B. E.A. KNAUF, (1988) 61 (mit Anm. 301) und 153 Anm. 653 aus. Umgekehrt versteht H.-C. SCHMITT, (1982) 186f, die „elohistische“ Schicht in Ex 3 – sonst ihrerseits eine Bearbeitung „protajahwistischer“ Darstellungen aus der frühen Königszeit – als Grundlage einer prophetischen „jahwistischen“ Redaktionsschicht; zu seiner Interpretation der „elohistischen“ Schicht (aus schriftgelehrten weisheitlichen Kreisen des 7. bzw. 6. Jh. v. Chr.) vgl. auch ders., (1986) 82-109; (1998) 347-430. Ex 3,1-6 könnte im Sinne des erstgenannten Modells der Ergänzung einer Grundschrift (J) durch eine „elohistische“ Schicht (E) gelesen werden. Sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, erscheint dies, wenn man die Doppelung V.7-8 (+V.16-17)/9-10 (+11-12) ernst nimmt (doppelte Wahrnehmung der Not durch YHWH/Elohim; völlig verschiedener Auftrag an Mose, verschiedene Rolle der Gottheit, ohne daß ein Ausgleichsversuch in den genannten Versen festzustellen ist; zu der allein als Argument nicht schlüssigen Wiederholung von *w=’th* in 3,9.10 vgl. K. BERGE, [1997] 77-86). Die Behauptung E. BLUMS, (1990) 22f, daß in 3,7.9 keine Dublette, sondern eine (primäre!) konzentrische Struktur um V.8 vorliege, überzeugt nicht, da sie die gewichtigen Differenzen und jeweiligen Verweisungsbezüge dieser Textsegmente zu wenig berücksichtigt; vgl. auch L. SCHMIDT, (1998) 228-230. Für H.-C. SCHMITT’s Umkehrung des Verhältnisses von J- und E-Schicht in Ex 3 erweist sich das Argument, V.2a (J) sei als Vorwegnahme des Geschehens redaktionell, als kaum tragfähig. Der Perspektivenwechsel (V.2a Erzählerstandpunkt – V.2b-d erzählungsinnerer Betrachterstandpunkt

Nun versucht allerdings die neueste umfassendere Kohärenz-Analyse von Ex 3, die Kåre BERGE 1997 veröffentlicht hat, zu zeigen, daß Merkmale der Kohärenzstörung im Text aus einer rein innertextlichen Perspektive mehrdeutig bleiben und daß erst eine umfassende Hypothese über die Entstehung des Pentateuchs eine Entscheidung über literarische Uneinheitlichkeit und eine Erklärung der Textbildung zulasse.¹¹ Wir stoßen auf das unausweichliche Problem des hermeneutischen Zirkels, der Korrelation von Teil und Ganzem, Text und Kontext. Um zu erkennen, daß Ex 3 mit großer Wahrscheinlichkeit ein uneinheitlicher, d.h. „gewachsener“ Text ist, bedarf es gewiß des Vergleichs der Beobachtungen zu Kohärenzstörungen in anderen Texten. Eine umfassende Theorie bzw. Hypothese der pentateuchischen Textgenese ist dafür jedoch noch nicht nötig. Wohl aber verdeutlichen die Einzelanalysen, daß es einer auf breiterer Basis erarbeiteten übergreifenden Hypothese bedarf, um die Literaturgeschichte des Einzeltextes und damit auch seine religions- und glaubensgeschichtlichen Bezüge zureichend interpretieren zu können.

Unter den derzeit angebotenen und kursierenden Modellen zur Pentateuchentstehung scheint mir ein redaktionskritisch modifiziertes Modell der sog. neueren Urkundenhypothese in Ex 3-4 die relevanten Textbeobachtungen plausibel erklären zu können. Neuere Arbeiten zur Pentateuchkritik seit über zwei Jahrzehnten dürften hinreichend gezeigt haben, daß der Anteil durchgehender redaktioneller Bearbeitung wie auch punktueller Erweiterungen und Fortschreibungen erheblich höher anzusetzen ist, als es in älteren Ausgestaltungen dieser klassisch gewordenen Hypothese vermutet wurde.¹² Exegese vielfältiger Art zeigt sich reichlich in der

des Mose) begründet keine literarkritische Spannung; vgl. z.B. Gen 18,1/2 und B.S. CHILDS, (1974) 52f.

¹¹ K. BERGE (1997), zusammenfassend S.100-102, 151f und 201-204. Die gründlichen Analysen BERGES schärfen zweifellos den Blick für die Problematik der Beurteilung literarkritisch relevanter Textbeobachtungen. Es stellt sich allerdings u.a. die Frage, ob BERGE die Bündelung von Argumenten und die feststellbaren Bezüge zwischen Textsegmenten in seiner Skepsis gegen literarkritische (textimmanente!) Entscheidungen in Ex 3, die auch Urteile über Textschichten und eine relative Diachronie von Textsegmenten implizieren können, als Kriterien angemessen wertet, vgl. z.B. seine Beobachtungen zum Wechsel der Gottesnamen in Ex 3,1-15 S.129-134.

¹² Vgl. exemplarisch P. WEIMARS „Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch“ (1977) und seine Analyse der „Berufung des Mose“ (Ex 2,23-5,5) (1980). Für Ex 3-4,17 kann L. SCHMIDT, (1998) 234-245, plausibel zeigen, daß in der Textfolge 3,18-4,17 durchwegs Nachinterpretationen bzw. Fortschreibungen begegnen; vgl. dazu auch W.H. SCHMIDT, (1988) 135-144.196f; ferner B. RENAUD, (1986) 510-534, bes. 519-533. Zum Vergleich mit dem Buch Genesis sei auf L. RUPPERT (1992) verwiesen (S.8f), der einen erheblichen Textanteil in Gen 1-11 redaktionellen Bearbeitungen zuschreibt. Einen ‚kritischen Literaturbericht‘ „Zur Entstehung des Pentateuch“ hat L. SCHMIDT, (1995) 3-28, in der gegenwärtigen ‚Pentateuchkrise‘ vorgelegt; er

Bibel selbst. Auch Theologen im engen Sinn des Wortes haben sich daran beteiligt. Daß diese alttestamentlich vor allem Erben der Propheten in Israel sind, vorab nach und im Anschluß an Hosea, hat Bernhard DUHM vor über 100 Jahren in seiner Basler Antrittsvorlesung von 1889 in gültiger Schärfe und Klarheit formuliert.¹³

Ein treffendes Beispiel einer solchen theologisch zu nennenden Auslegung, die systematisierende Glaubensreflexion voraussetzt, begegnet uns in Ex 3,13-15.

2. Ex 3,13-15 in der literarischen Schichtung von Ex 3,1-17 (zur Literar- und Redaktionskritik)

Das Ergebnis meiner literar- und redaktionskritischen Analyse von Ex 3,1-17 habe ich in der im Anhang gegebenen Übersetzung eingetragen. Es beruht auf der kritischen Würdigung der wichtigsten neueren Beiträge zu Ex 3.¹⁴ Wie läßt sich der literarische Ort von Ex 3,13-15 in Ex 3 bestimmen?

betont: „Im Rahmen der neueren Urkundenhypothese ist die Untersuchung der Redaktionen ein dringendes Desiderat“ (27). Einen sehr weitgehenden Anteil an Bearbeitung und Formierung schreibt E. OTTO, (1995) 191 und (1996) 61-111, der nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion zu, auch in Ex 2,23-4,18, so ders., (1996) 101-111! Daß allerdings z.B. die Gottesnamen als Kriterium der Literarkritik in Ex 3 entfallen sollen (so ebd. 109), läßt sich wohl nur behaupten, wenn man die mit ihnen verknüpften weiteren Doppelungen und Spannungen im Text beiseite läßt. Zu B. DUHMs Vorlesung „Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft“ (1889) vgl. R. SMEND, (1986) 107f.

¹³ Siehe oben Anm. 8 bis 12! Zur Analyse einer „jahwistisch“ formulierenden Grundschrift in Ex 3 vgl. neben W. RICHTER, (1970) 58-72.73-75 bes. noch E.A. KNAUF, (1988) 152-156 (z.T. im Anschluß an P. WEIMAR). Zu Ex 3,1 und seinem Verhältnis zu 2,16-22 vgl. E.A. KNAUF, ebd. 152 Anm. 651. Die primäre „jahwistische“ Schicht könnte über den Hinweis auf den Schwiegervater des Mose hinaus auch in der Lokalisierung des Dornbusches in (nicht: hinter/jenseits) der Steppe/Wüste (3,1b*2a) einen midianitischen Kontext der Berufungsgeschichte signalisieren. G.W. COATS, (1973)7.9f (3-10), sieht allerdings keinen primären Bezug der „vocation tradition“ zu Midian. E.A. KNAUF, ebd. 155, versteht die seiner Ansicht nach nur literarische Dornbuschgeschichte als „ein Moment aus der Ent-Midianitisierung Jahwes“. Dies trifft gewiß für die redaktionelle Form von Ex 3 zu. Der primäre „jahwistische“ Text, der mit *snh* „Dornbusch“ auf den Sinai, die alte Heimat YHWHs, höchstens anspielt, könnte zunächst eher eine Ent-Midianitisierung des Sinai und insofern dann auch YHWHs anzielen. - Ex 3,17* nimmt in der Auftragsrede an Mose die Verse 3,7-8* resümierend auf; eine Ausgrenzung aus der Grundschrift (so E.A. KNAUF und P. WEIMAR) ist schwerlich gerechtfertigt. Gegen eine Zugehörigkeit von Ex 3,18(-20) zur Grundschrift vgl. jedoch L. SCHMIDT, (1998) 234f. Mit W. RICHTER, (1970) 70, und E.A. KNAUF, (1988) 154 (Anm. 657), ist die Fortsetzung von Ex 3,*1-17 („J“) am ehesten in Ex 4,18 (zusammen mit den Sätzen 4,20a.b.c) zu sehen. - Was die „elohistisch“ formulierten Textsegmente in Ex 3,1-12 angeht, so zeigen sie trotz ihres Zusatzcharakters im Textverlauf von Ex 3,1-6 (anders 3,9-12; vgl. jedoch H-C. SCHMITT oben Anm. 10) eine bemerkenswerte textliche Konsistenz; sie macht

Dem Mose von Ex 3 scheint das göttliche Versprechen „Ja, ich werde mit dir sein!“ und sogar ein von der Gottheit angekündigtes Erfüllungszeichen¹⁵ (Ex 3,12) nicht zu genügen. Elohim hatte mit dieser uneingeschränkten Zusage Mose ermutigt, zum Pharao zu gehen und die Israeliten aus Ägypten herauszuführen. Nach seiner abwehrenden Frage „wer bin ich schon, daß ich zum Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (3,11) wagt Mose trotz des ermutigenden Zuspruchs einen neuen Anlauf. Wieder mit einer Frage, doch diesmal nicht abwehrend, sondern provozierend. Und nicht mehr um Selbstvergewisserung angesichts des großen Auftrags (3,10) geht es ihm, sondern um seine Glaubwürdigkeit vor den Israeliten, wenn sie ihn nach dem Namen des Gottes ihrer Väter fragen, der Mose geschickt haben soll: „Wenn... sie mich (dann) fragen: Was ist sein Name? Was soll ich (dann) zu ihnen sagen?“ (3,13). Indem Mose die Frage der Israeliten weitergibt, fordert er Gott (Elohim) zu einer Erwiderung heraus. Sie fällt allerdings in V.14 und V.15 zumindest gleich doppelt aus. Ex 3,14 antwortet nicht eigentlich auf die Frage nach dem Wortlaut des Gottesnamens, obwohl dies nach V.13 zu erwarten wäre. Vielmehr stellt sich die Antwort in V.14 als Anspielung auf den YHWH-Namen in den יהוה-Verbalformen dar: eine von Elohim selbst gegebene, also „göttliche Exe-gese“, eine erklärende Auslegung des Tetragramms, so rätselhaft sie auch erscheinen mag: „Ich bin (werde/will sein), der ich bin (sein werde/will)“ –

es zumindest möglich, darin eine relativ eigenständige Textsequenz zu erkennen, nicht eine primäre Redaktionsschicht (siehe auch weiter unten). Für eine literarkritische Scheidung in Ex 3,12 sehe ich keinen zureichenden Grund (der Wechsel zur 2. Person Plural versteht sich vom angesagten Gottesdienst des Volkes auf dem Gottesberg her; „dem Gott dienen“ ist in der Gottesrede aus der Perspektive der Menschen verständlich und entspricht der bisherigen Rede von Elohim mit Artikel in Ex 3,1c.6d.11a und ferner 3,13a). L. SCHMIDT, (1998) 232, argumentiert überzeugend für das Verständnis von Ex 3,12c-e als „Erfüllungszeichen“. Schwieriger gestaltet sich die Frage, ob die Sendung des Mose zum Pharao nach Ex 3,10b und 11c sekundär „jehowistisch“ in die „elohistische“ Schicht eingetragen wurde. Dafür plädiert L. SCHMIDT, (1998) 232f, mit Nachdruck (u.a. auch vermutet von F. KOHATA, [1986] 20f), da sich keine „elohistische“ Verhandlung mit Pharao (Ex 5) bzw. kein solcher Anteil an der Plagenerzählung (Ex 7ff) nachweisen lasse. Ein syntaktischer Anstoß besteht nicht: die Folge „geh, und/(daß...) ich will dich senden zu ...“ ist auch Gen 37,13c-d und 1 Sam 16,1e-f (hier Satz 1f asyndetisch) belegt. Absolut gebrauchtes *šlh* in Ex 3,12d dehnt allerdings die Sendung zum Pharao von Satz 10b auf das gesamte Rettungsgeschehen einschließlich der Herausführung der Israeliten aus Ägypten durch Mose aus, vgl. K. BERGE, (1997) 86. Schwerer wiegt, daß Ex 3,13d sowie 14f und 15c nur von einer Sendung des Mose zu den Israeliten sprechen. Wenn aber Ex 3,13-15, wie weiter unten ausgeführt, literarisch gegenüber 3,9-12 sekundär ist, u.zw. keineswegs nur wegen des Unterschieds im Sendungsziel, wird auch daraus textintern kein tragendes Argument. So bleibt die Frage, ob die Sendung zum Pharao in Ex 3,10.11 als sekundär zu gelten hat, aus der Perspektive der textimmanenten Literarkritik offen. Sie ist für das Ziel vorliegender Arbeit auch nicht entscheidend. Die redaktionskritische Position L. SCHMIDT's (und F. KOHATA's) zur Plagenerzählung (Fehlen von „E“-Elementen) könnte zutreffen, braucht hier aber nicht weiter verfolgt zu werden.

¹⁵ So mit Recht L. SCHMIDT siehe oben Anm. 14.

und weiter: „So sollst du den Israeliten sagen: ‚Ich bin (werde/will sein)‘ hat mich zu euch gesandt“. Mit anderen Worten: Von V. 14 her erscheint die Frage „Was ist sein Name?“ von V. 13 als Frage nach der Bedeutung des Namens, nach seinem Sinn für die Israeliten. Daher gibt etwa Martin BUBER die Frage von V.13 mit den Worten wieder: „Was ist um seinen Namen?“¹⁶ Das Paradox ist offensichtlich: Mose und die Israeliten sollen in Ex 3,13-14 die Deutung bzw. Anspielung auf den Gottesnamen verstehen, der ihnen als Textpersonen auf der Ebene von Ex 3,14 noch gar nicht explizit mitgeteilt worden ist. Erst V.15 holt dies mit neuer Redeeinleitung für die Textpersonen durch ausdrückliche Nennung des YHWH-Namens nach. Erst dieser Vers antwortet ja explizit auf die Frage nach dem Wortlaut des Namens bzw. versteht die Frage von V.13 in eben diesem Sinn.

Mit diesen Beobachtungen stehen wir schon mitten in der Auseinandersetzung um die Frage, wie sich das Textstück 3,13-15 als Namensperikope in seinen Kontext von der Berufung und Sendung des Mose 3,1-17 einfügt und ob es in sich selbst aus einem Guß ist. Nun ist allerdings die literarische Einheitlichkeit gerade von Ex 3,13-15 in den ohnehin literar- und redaktionskritisch schwierigen Kapiteln Ex 3-4 in der Exegese sehr umstritten. Gehören die Verse 13-15 literarisch unmittelbar zum Kontext von V.9-12 oder trifft das nur für V.13-14 oder V.13+15 zu? Oder haben wir es in V.13-15 nicht eher mit Zusätzen zu tun, die dann wieder unterschiedlich beurteilt werden müssen?¹⁷

¹⁶ In: Die Schrift. Bd. 1: Die fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von M. BUBER gemeinsam mit F. ROSENZWEIG, 12., verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. 1954, Gütersloh 1997, z.St. Die Motivation und Problematik dieses Verständnisses der Namensfrage von Ex 3,13 bei M. BUBER (und F. ROSENZWEIG) wird eindringlich von A.R. MÜLLER, (1982) 75f.78f.80-93, erörtert.

¹⁷ Die ‚klassische‘ Position im Kontext der neueren Urkundenhypothese sieht bekanntlich in Ex 3,13-14 bzw. 3,13-15 einen zum „elohistischen“ Werk gehörenden Text. So exemplarisch hinsichtlich 3,13-14 in neuerer Zeit W.H. SCHMIDT, (1979) 123ff; ders., (1988) 109f.121-135; F. KOHATA, (1986) 22f.26f; L. SCHMIDT, (1998) 231-234. Die Genannten betrachten Ex 3,15 als redaktionell („jehowistisch“). Zur Forschungsdiskussion der Frage, ob Ex 3,14 oder 3,15 als literarisch sekundär zu betrachten sei (in einem „elohistischen“ Kontext), vgl. W.H. SCHMIDT, (1988) 131-134. – Für jene Position, die Ex 3,13+15 als „elohistisch“ mit 3,9-12 verknüpft und 3,14 als Zusatz betrachtet, sei exemplarisch genannt: M. NOTH, (1968) 30f; D.J. McCARTHY, (1978) 312.316; M. SÆBØ, (1981) 45-48; J. SCHREINER, (1991) 39f; auch P.N. WAMBACQ, (1978) 319-321. – Endlich wird die Zugehörigkeit von Ex 3,13-14 bzw. 3,13-15 zu „E“ bestritten, dann werden die Verse einer späteren Redaktion zugeordnet („jehowistisch“), vgl. die bei W.H. SCHMIDT, (1983) 41, genannten Autoren (seit C. STEUERNAGEL 1912). Nach P. WEIMAR, (1980) 46-48. 229ff.255-264 ist Ex 3,13-14* (Sätze 14a-c) „jehowistisch“, dagegen gehört Ex 3,14 (Sätze 14d-f)+15 der Schlußredaktion des Pentateuchs an (ebd. S. 344-346). Ähnlich E. ZENGER, (1987) 50f.53f; Ex 3,13-14 „Je“, 3,15 „R“. J.P. FLOSS, (1991) 77, findet in Ex 3,13-15 insgesamt den „Jehowisten“ (mit Verweis auf R. SMEND). Ohne nähere redaktionsgeschichtliche Einordnung plädiert J.S. CROATTO, (1983) 153.155-159, für den sekundären redaktionellen Charakter von Ex 3,13-14 und 3,15; ders., (1991) 41-44.

Die Verse 13-15 schließen bei näherem Zusehen nicht glatt an Ex 3,1-12 bzw. V.10-12 an. Die Verse 10-12 hatten die Sendung des Mose zum Pharao betont, und die Zusage des göttlichen Mit-Seins und der Zeichengabe hatte sich natürlich auf den gesamten zweiteiligen Auftrag bezogen, zum Pharao zu gehen und das Volk herauszuführen. Dennoch wird dem Mose nach V.13-15, trotz des in V.11 schon geäußerten und nun eigentlich überwundenen Einwands, nachträglich gerade das Gehen zu den Israeliten zum neuen Frageanstoß. Der Mose von V.13 spricht anders als in V.10-12 (10b.12d) nur von einer Sendung zu den Israeliten.¹⁸ Und weiter: Obwohl nach V.6* die Selbstkundgabe Gottes als „der Gott deines Vaters“ (MT) an Mose nicht ergänzungsbedürftig erscheint, wird nun in V.13-15 der eigentliche Name des sendenden Gottes, den Mose hier den Israeliten als den „Gott eurer Väter“ vorstellt, problematisiert. Die mögliche Frage der Israeliten nach dem Namen des Gottes ihrer Väter ist erzählerisch und sachlich im Textaufbau nicht konsequent motiviert und an den Vortext angeknüpft. Der literarische Zusammenhang hilft uns auf die Spur. Die Namensfrage der Israeliten in V.13 setzt zutreffend voraus, daß der Gottesname YHWH dem Mose und den Israeliten auf der *Gesprächsebene* von V.1-12 gemäß der göttlichen Kundgabe in V.6 noch nicht bekannt ist. Jedoch begegnet der Name YHWH dreimal in *erzählenden* Sätzen von Ex 3,2 an (V.2.4.7). Das erzeugt Spannung: Wie wird YHWH dem Mose und den Israeliten bekannt? Nun bringen die Verse 16-17 im Textverlauf den überraschend neuen Auftrag Gottes an Mose, zu den Ältesten Israels zu gehen und ihnen zu sagen: „YHWH, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen“. Auf *diese* Weise wird jedoch kein neuer Gottesname eingeführt. Der Akzent liegt da in V.16-17 auf der tatsächlichen Erscheinung eines bereits als namentlich bekannt vorausgesetzten Gottes. Die Verse 16-17 weisen aber auf den brennenden Dornbusch (V.2-5) zurück und schließen literarisch unübersehbar nicht an V.9-15, sondern an V.7-8 an. Denn nur in V.7-8 und V.16-17 ist es YHWH selbst, der ‚sein Volk‘ (7a) aus der Gewalt bzw. der Unterdrückung in Ägypten befreien und von dort heraufführen will. Aus den genannten Textmerkmalen folgt m.E. notwendig, daß nicht nur V.15, der den YHWH-Namen bei den Israe-

¹⁸ Zur unterschiedlichen Zielangabe der Sendung des Mose in Ex 3,10b (12d, vgl. 11c-d) und 3,13d.14f.15c siehe oben Anm. 14 (L. SCHMIDT, F. KOHATA). Auch wenn die Sendung zum Pharao (nach einer begründeten überlieferungs- und redaktionskritischen Vermutung) sekundär in den „elohistischen“ Kontext nachgetragen sein sollte (d.h. „zum Pharao“ Ex 3,10b und der erste explikative Nebensatz 11c „daß ich zum Pharao gehen könnte“ des Satzgefüges 11b-d, nicht aber w=š/ħ=k 10b), gibt es gewichtige Argumente für den Sekundärcharakter von Ex 3,13-15 (siehe im Folgenden). Darauf deutet auch die Parallelisierung der Redegänge (3,11a//3,13a) V.11-12 und V.13-14/15 mit neuem, nach V.12 nicht erwarteten ‚Einwand‘. Zur Argumentation für den sekundären Anschluß von Ex 3,13-14 vgl. bes. noch J.S. CROATTO, (1983) 155ff und ders., (1991) 41f.

liten ausdrücklich einführt, den Vortext auf V.16-17 hin vermittelt. Vielmehr haben wir V.13-15 insgesamt als vermittelnden Eintrag zwischen V.1-12 (genauer V.6a-b.9-12) einerseits und V.16-17 andererseits anzusehen. Diese eminent am Gottesnamen interessierte Bearbeitung schlägt somit die Brücke zwischen literarischen Schichten des Einzeltextes Ex 3, die jeweils einen weitgehend konsistenten Textverlauf zeigen. Das trifft auch für die mit der primär appellativen Gottesbezeichnung Elohim formulierende Schicht zu, obwohl sie durch Zusätze in die eigentliche Grundschrift, die von vornherein den YHWH-Namen verwendet, eingearbeitet erscheint. Im Basismodell der sog. Urkundenhypothese der Pentateuchentstehung können wir die Verse 13-15 besonders aufgrund ihrer Vermittlungsfunktion der sog. „jehowistischen“ oder sekundär-jahwistischen Redaktion zuordnen.¹⁹ Dann haben wir mit dieser Zuordnung zur sog. jehowistischen Redaktion (Je) einen wichtigen Anhalt für eine relative Datierung des Textsegments Ex 3,13-15 gewonnen.

Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Die Verse Ex 3,13-15 sind intern literarisch kaum einheitlich. Unvermittelt stehen gleichformulierte Redeeinleitungen nacheinander, zumal der doppelte Redeauftrag Gottes an Mose: „So sollst du den Israeliten bzw. zu den Israeliten sagen“ in 14e und 15b. Nur in einem der beiden Redeaufträge, entweder in V.14 oder in V.15, kann die primäre Antwort auf die eine Frage des Mose an Gott von V.13 vorliegen. Wir sahen schon, daß die Frage „Was ist sein Name?“ in V.13 von der Antwort in V.14 und von jener in V.15 her gesehen jeweils anders verstanden werden kann. Die Namensfrage in V.13 zielt jedoch nicht zuerst auf eine Deutung und Bedeutung eines schon als bekannt vorausgesetzten, sondern auf den Wortlaut des auf der Redeebene von Ex 3,1-12 ja noch nicht bekannten Namens.²⁰ Dies wird auch von Ludwig SCHMIDT (1998) zugestanden, obwohl er V.14 als literarisch primär gegenüber V.15 betrachten will.²¹ Wenn aber V.14 unzweifelhaft mit dem dreimaligen יהוה auf den Namen YHWH anspielt, dann muß dieser Vers im Anschluß an die ausdrückliche Namensfrage auf die explizite Nennung dieses Namens in V.15

¹⁹ Siehe oben Anm. 17 zu den Forschungspositionen, die Ex 3,15 oder 3,13-14/15 als „jehowistisch“ interpretieren.

²⁰ A.R. MÜLLER, (1982) 81-87, weist überzeugend nach, daß die mit /mah/ formulierte Frage nach dem Namen auch an den beiden weiteren Belegen im MT, d.h. in Gen 32,28 und Spr 30,4 (2mal) semantisch als Frage nach dem Wortlaut des Namens aufzufassen ist; vgl. ebd. S. 87-93 zur /mi/-Frage von Ri 13,17 und zur problematischen Opposition der mit /mah/ und /mi/ formulierten Namensfrage bei M. BUBER. Vgl. auch J.P. FLOSS, (1991) 72f Anm. 36 gegen J. KINYONGO (1970) und P. WEIMAR (1980).

²¹ L. SCHMIDT, (1998) 239f.

hin angelegt sein. V.14 ergänzt also literarisch sekundär eine theologisch gewichtige Deutung zu dem in V.15 auf der *Gesprächsebene* erstmals eingeführten Gottesnamen YHWH. V.14 steht als *Namensdeutung* wie ein hermeneutischer Schlüssel, eine Verstehensanweisung vor der *Namensnennung* in V.15.²² Der Ergänzter von V.14 versteht nunmehr die Antwort auf die Namensfrage von V.13 als zweiteilig. Den Satz 14a „Da sagte Gott zu Mose“ verwendet er, um die *Namensdeutung* einzuführen. Mit 15a „Da sagte Gott weiter zu Mose“ leitet er die ausdrückliche *Namensnennung* ein. Die Gottesrede in V.14 aber gliedert der Ergänzter durch eine weitere Redeeinleitung – 14d : „Und er sagte“. Die so gegliederte Gottesrede in V.14 enthält jedoch keine literarische Doppelung. Die beiden Redeteile sind sehr genau aufeinander bezogen, wie noch zu zeigen ist. Ex 3,14 ist als Ergänzung somit später zu datieren, als die sog. jehowistische Redaktion in Ex 3,13 +15 (genauer 13a-14a.15b-15e).

Die für unsere Frage nach dem Gottesverständnis wichtigen Textsegmente sind abgegrenzt. Die Untersuchung von Struktur, Bedeutung, Wissensvoraussetzung, literarischer und historisch situativer Verankerung von Ex 3,13+15 einerseits und 3,14 andererseits soll uns ein geschichtliches und theologisches Verstehen ermöglichen. Welche Merkmale und Aspekte sind dafür wesentlich?

3. Die „jehowistische“ Darstellung von der Offenbarung des Gottesnamens YHWH in Ex 3,13+15 (= 13a-14a.15b-e)

3.1 Textbedeutung

Die jehowistische oder sekundär-jahwistische Redaktion Ex 3,13+15 benennt die Gottheit zunächst in gleicher Weise, wie dies die vorausgehende „elohistische“ Textschicht tut: Aus der Perspektive des Mose bzw. vom Menschen her gesehen gebraucht sie Elohim appellativisch mit Artikel: „der Gott“ bzw. „die Gottheit“; aus der Perspektive der Gottheit jedoch

²² So mit Recht M. SÆBØ; (1981) 47f, wie bes. schon M. NOTH, (1968) 30; G. FOHRER, (1964) 40.43, und entsprechend wieder D.J. McCARTHY, (1978) 316; J. SCHREINER, (1991) 39f; S. McEVENUE, (1993) 227f; „But 3:14, instead of answering the question which precedes, as one would expect in this otherwise directly forward moving narrative and dialogue, appears to be an explanatory gloss on the answer given in 3:15...“. Vgl. ebenso A. and L. PHILLIPS, (1998) 81f. S.o. Anm. 17.

verwendet sie artikelloses Elohim als sekundären Eigennamen „Gott“ schlechthin.²³ Der Text ist als ein durchsichtiges Frage-Antwort-Spiel aufgebaut. Es hat im Grunde zwei Ziele: vordergründig, auf der narrativen Ebene der Berufungsgeschichte des Mose zum Herausführer der Israeliten nach V.10-12, geht es darum, Mose vor den Israeliten als den wirklich von der Gottheit Gesandten zu legitimieren. Dazu ist es aus der textlich vorausgesetzten Sicht der Israeliten nötig, daß sie den sendenden Gott namentlich identifizieren können. Die Bezeichnung „Gott eurer Väter“ leistet dies noch nicht.²⁴ Vor allem geht es aber textpragmatisch im Sinne der Redaktion in V.13+15 darum, den YHWH-Namen als einen *neuen* Namen einzuführen, neu allerdings nur für Mose und die Israeliten der Exodusgeneration. Darauf zielt der Mose des Textes, wenn er die Gottheit nicht direkt nach ihrem Namen fragt, sondern sich hinter der Frage der Israeliten in V.13 verschanzt. Er gibt der Gottheit gewissermaßen, nicht zur Befriedigung der eigenen Neugier, sondern zur Erfüllung seines göttlichen Auftrags, die Gelegenheit, ihren Namen kundzutun. Schon die Appositionsverbinding in V.15 „YHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ weist aber darauf hin, daß in der Vorstellung des „jehowistischen“ Bearbeiters die Väter Israels im Gegensatz zur Mose- und Exodusgeneration sehr wohl YHWH als ihren Gott kannten.²⁵ Daß YHWH den Vätergenerationen bekannt war, entnimmt der Bearbeiter der „jahwistischen“ Pentateuchschicht, wie ja auch Ex 3,16 diese Kenntnis bei den Ältesten Israels voraussetzt. Daß Mose und die Exodusgeneration YHWH noch nicht kennen, erschließt er zumindest kontextuell aus dem Vergleich mit der „elohistisch“, ohne Verwendung des YHWH-Namens formulierten Berufungsgeschichte des Mose.²⁶

²³ Vgl. K. BERGE, (1997) 131 (129-134), mit Verweis auf R. RENDTORFF. Im Vergleich mit Gen 20 und 22 (ebd.) ergibt sich wohl nur, daß die „elohistisch“ formulierten Textsegmente in Ex 3 stärker redaktionell bearbeitet erscheinen (vgl. Ex 2,23-25 „P“).

²⁴ Aus der Perspektive von Ex 3,13 wird daher die Kenntnis von Texten vorausgesetzt sein, die den ‚Vatergott‘ zusätzlich als YHWH benennen, wie es etwa in der Selbstvorstellung Gen 28,13c („J“) der Fall ist und entsprechend beim ‚Vätergott‘ in Ex 3,16d. Wie andererseits Ex 3,13(13-15) die Rede vom ‚Vatergott‘ des Mose in der Selbstvorstellung von Ex 3,6b voraussetzt, so erscheinen von Ex 3,13(13-15) her ebenso jene seit A. ALT viel verhandelten eigenständigen Bezeichnungen des ‚Vatergottes‘ besonders in Jakobsüberlieferungen (wie u.a. Gen 31,42.53) als bekannt vorausgesetzt. Vgl. resümierend zur Diskussion der (familiären) Vatergottbezeichnungen in Gen z.B. R. ALBERTZ, (1992) 47-57; H.-J. ZOBEL, (1989) 349-351.

²⁵ So auch L. SCHMIDT, (1998) 245: „Aus seinen unterschiedlichen Vorlagen zog der Jehowist den Schluß, daß bei der Berufung des Mose der Exodusgeneration der Gottesname Jahwe offenbart wurde, den die Erzväter bereits kannten.“

²⁶ Vgl. aber auch unten zur Tradition in Ex 3,13+15 (Abschnitt 3.2).

Die Antwort Gottes an Mose in V.15 ergeht gewichtig und feierlich. Sie ist zweiteilig. Inhalt des Botenauftrags an Mose für die Israeliten in 15b ist nur der Satz 15c, wonach Mose den Israeliten die volle Identität des ihn sendenden Gottes kundgeben soll. Daß der neue Gott YHWH kein anderer ist als der alte „Gott eurer Väter“, das unterstreicht zusätzlich die Bekenntnisformel vom Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs. Sie faßt die gesamte Vätergeschichte zusammen und holt die Gotteserfahrungen der Vorfahren der Exodus-Israeliten in die Beziehung zu YHWH ein. So wird hintergründig das Mit-Sein Gottes mit den Vätern, das schon in der älteren Erzählüberlieferung der Vätergeschichte fest verankert ist (zumal bei Jakob und Isaak: Gen 28,20; 31,5.42 und Gen 26,3.28), zum Erfahrungs- und Vertrauensgrund dafür, daß YHWH Schützer und Helfer ist, wenn er Mose zu den Israeliten sendet. Wie sehr dem Verfasser an der Betonung der Kontinuität der Gotteserfahrung bzw. der Identität YHWHs mit dem sog. Gott der Väter Israels liegt, verrät er durch den Eintrag der Väter-Trias in 3,6 (E) und 3,16 (J).

Die beiden letzten Sätze von V.15d und 15e, in der Ich-Form der Gottesrede, gehören allein der Redeebene ‚Gott-Mose‘ an. In feierlich gehobener Sprache weiten sie den Blick in alle Zukunft, weit über die konkrete Antwort auf die hypothetisch eingeführte Namensfrage hinaus: „Das ist mein Name für immer, und das ist mein Gedenken“, d.h. die Weise wie die Gottheit in Gebet und Gottesdienst angesprochen werden will, „von Geschlecht zu Geschlecht“. Hier also liegt das eigentliche Aussageziel des Textes. Hier kommt auch der entscheidende Zug des Gottesverständnisses in Ex 3,13+15 voll zum Vorschein. In V.13 war die Namensfrage der Exodus-Israeliten anscheinend ganz selbstverständlich von einem polytheistischen religiösen Symbolsystem her formuliert. Ein Gott ist durch seinen Namen identifizierbar, von anderen Göttern unterscheidbar. Nun aber nach V.15 gibt es wie schon für die Väter Israels in der Vergangenheit, für die Exodusgeneration in der erzählten Welt und auch für alle künftigen Generationen Israels (vielleicht auch über Israel hinaus?) in klarer Ausschließlichkeit allein YHWH. Und wenn die zukünftigen Generationen im offiziellen Kult oder in der familiären und persönlichen Frömmigkeit YHWH anrufen werden, so begegnet ihnen immer auch der Gott, der schon bei den Vätern, mit den Vorfahren war: deren Gotteserfahrungen sind aufgehoben in jedem neuen Gottesgedächtnis Israels. *Die Ausschließlichkeit der YHWH-Beziehung Israels wird hier demnach zeitlich ausgelegt und verdeutlicht.* Elohim als der Gott schlechthin hat mindestens für Israel in allen Zeiten, auf alle Zukunft hin nur einen Namen: YHWH. Von anderen Göttern ist überhaupt nicht die Rede.

Aber ein polemisch abwehrender Unterton ist doch erkennbar, wenn so sehr alles Gewicht auf YHWH als dem allein für Israel zu allen Zeiten ansprechbaren Gottesnamen gelegt wird.

3.2 Tradition, Situation und Intention

Was Ex 3,15 biblisch-literarisch bezeugt – ausschließliche Bindung an YHWH in einem für eine polytheistische Religiosität transparenten lebensweltlichen Kontext –, kann außerbiblisch ein ungewöhnliches althebräisches Siegel wohl für das Jerusalem des 8. Jh. v. Chr. am Beispiel eines mit Titel versehenen Eigennamens verdeutlichen: *Imqnyw 'bd YHWH* „dem *Miqnēyaw* [Eigentum bzw. Geschöpf YHWHs] (gehörig), Diener YHWHs“.²⁷

Damit ist die Frage nach dem literarischen, religiösen und geschichtlichen Horizont und Ort des Verfassers von Ex 3,13+15 angestoßen. Der Verfasser nimmt mindestens in zweifacher Hinsicht geprägte Sprache auf und verrät damit etwas von seiner Traditionswelt. Zum einen gebraucht er die Formel der Botenbeauftragung: כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל „so sollst du zu den Israeliten sagen“ (15b). Mose erscheint da wie ein Prophet.²⁸ Auch das Verbum *ŠLḤ* „senden“ erhält bei diesem jehowistischen Verfasser einen viel stärker *prophetischen* Akzent in 13d und 15c, obwohl er vom sog. „elohistischen“ Vortext in V.10-12 her doch auch das Gesandt-Sein des Mose zu einer Führungsaufgabe mit aufnimmt.²⁹ Neben der prägenden prophetischen Tradition steht bei dem Verfasser aber auch die Tradition des liturgischen YHWH-Bekenntnisses und Gotteslobs, wie es im Jerusalemer Tempel beheimatet ist. Das zeigt die in leichten Variationen belegte psalmistisch geprägte Redeweise von dem immer bleibenden

²⁷ Das Siegel, das dem Harvard Semitic Museum gehört, wurde von F.M. CROSS, (1983) 55-63, veröffentlicht. Er datiert das beidseitig mit Name und Titel beschriebene Siegel (oben ist der Text der Rückseite angegeben) in die erste Hälfte des 8. Jh. v. Chr. (60) und schreibt es einem hohen Kultdiener, einem Priester oder (eher noch) einem Tempelsänger Jerusalems zu (62f). N. AVIGAD, (1987) 197f mit Fig. 1 S.200, schließt sich dieser Zuordnung an. Trifft die Datierung im wesentlichen zu, so handelt es sich jedenfalls um die bisher einzige vorexilische Bezeugung eines offiziellen Titels „Diener/Knecht YHWHs“ in einer althebräischen Inschrift. Der Personname *'BDYHW(-YW- YH)* mit apokopiertem theophoren Element ist freilich inschriftlich mindestens 12mal belegt, vgl. J.H. TIGAY, (1986) 59.88.

²⁸ Vgl. W. RICHTER, (1970) 114 mit Belegen in Anm. 45.

²⁹ Vgl. L. SCHMIDT, (1998) 241: Mose wird beim Jehowisten zum Führer des Volkes *und* zum Propheten berufen.

Gottesnamen, seinem „Gedächtnis“ (hebr. זִכְרוֹ), mit dem Israel YHWH vertrauensvoll ansprechen darf, seiner gedenkt und sein heilvolles Handeln erinnert.³⁰

Wie aber kommt der Verfasser dazu anzunehmen, daß Mose und den Exodus-Israeliten der Gottesname YHWH erst offenbart werden mußte, obwohl ihn die Väter Israels schon kannten? Gewiß, er wird dazu von seinen schriftlich vorgegebenen jahwistisch und elohistisch formulierenden Quellen her angeregt, die er verknüpft. Aber das ist kaum alles. Vielmehr dürfte der Verfasser der Namensperikope eine Tradition in Israel kennen und ihr gerecht werden wollen, wonach sich YHWH in der Tat erst der Exodusgeneration in Ägypten, vermittelt durch Mose, namentlich geoffenbart hat, nicht schon den Generationen Abrahams, Isaaks und Jakobs.³¹ Wir stoßen auf dieses Überlieferungswissen wohl zuerst und ausdrücklich in der Nordreichprophetie des Hosea. Es genügt, auf die Selbstvorstellung Gottes in Hos 12,10 und 13,4 zu verweisen: „Ich aber bin YHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her...“ und wieder: „Ich aber bin YHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her. Und einen Gott neben mir erkennst du nicht, ja, einen Retter gibt es nicht außer mir“.

Wahrscheinlich haben wir auch in Ez 20,5 und 9 eine eigenständige Ausprägung dieser Tradition von einer Selbstkundgabe YHWHs an das „Israel in Ägypten“ vor uns.³² Die priesterliche Grundschrift in Ex 6,2-12, wohl aus dem späten 6. Jh. v. Chr., begründet ganz eindeutig die YHWH-Erkenntnis Israels schlechthin erst vom Exodusgeschehen her. Sie verlegt die Namensoffenbarung an Mose aus theologischen Gründen gezielt nach Ägypten und nicht wie die ältere Überlieferung nach Midian. Ex 6 (als priesterschriftlicher Text) aber setzt am wahr-

³⁰ Die engste Formulierungsparallele zu Ex 3,15d-e ist Ps 135,13. Jedoch spricht der weitgehend anthologische Charakter des nachexilischen Psalms 135 dafür, in V.13 mit einer Aufnahme eines älteren liturgisch geprägten Namensbekenntnisses zu rechnen. Vgl. noch Ps 102,13; (redaktionell) Hos 12,6 und dazu W.H. SCHMIDT, (1988) 132f. P. WEIMAR, (1980) 345f, will in Ex 3,15d-e sowie Ex 9,16(„b“) und Ex 20,24(„b“) den Pentateuchredaktor erkennen. Die Texte führen auf gottesdienstlichen Horizont, im übrigen aber sind beträchtliche funktionale und Formulierungsunterschiede nicht zu übersehen. Sie widerstreiten einer einheitlichen literarischen Zuordnung. – Die Sätze Ex 3,15d-e gehören nicht mehr zur Auftragsrede an Mose für die Israeliten (15b.c), sondern wenden sich allein an Mose und damit an den Leser! Ein Argument für einen sekundären Nachtrag läßt sich daraus nicht gewinnen, zumal 3,15d-e im Blick auf 3,13f und das Anliegen der Namensführung in 3,13+15 sachlich voll verständlich sind. Außerdem leitet die Redeebene ‚Gott-Mose‘ in 3,15d-e zu dem neu einsetzenden Auftrag Gottes an Mose in V.16 über.

³¹ Zur Vermutung einer vorgegebenen Tradition der Kundgabe des YHWH-Namens an die ‚Israeliten‘ in Ägypten vgl. bes. E. BLUM, (1990) 41f.

³² So E. BLUM, (1990) 42 mit Anm. 156. Zu Ez 20, zum Gebrauch der Selbstvorstellungsformel in diesem Kap., sowie zu dessen Nähe zu Ex 6 vgl. W. ZIMMERLI, (1963a) 18-24.

scheinlichsten die Kenntnis von Ex 3 in seiner jehowistisch redigierten Gestalt voraus.³³ Diese Beobachtungen zur Texttypik und Tradition in Ex 3,13+15 sprechen noch einmal dafür, den Text einem sog. „jehowistischen“ bzw. „Jerusalem Geschichtswerk“ zuzuordnen. Es ist ein Werk, das am ehesten in Jerusalem wohl zur Zeit des jüdischen Königs Manasse in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. entstanden ist.³⁴ Das Werk versteht sich als eine Antwort auf den Untergang des Nordstaates Israel im Jahre 722 und auf den Beinaheuntergang Judas und Jerusalems zur Zeit des assyrischen Königs Sanherib im Jahre 701. Es ist zugleich ein Zeugnis religiöser Sammlung, wenn es im Gefolge besonders Hoseas den Alleinverehrungsanspruch YHWHs in der synkretistischen Atmosphäre seiner Zeit mit ihrem starken assyrisch-aramäischen Einfluß verfiicht.³⁵ Vieles spricht dafür, daß dieser jehowistische Bearbeiter und Verfasser gewissermaßen als ‚Protodeuteronomiker‘ eine explizite Bundestheologie, wie sie dann in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur profiliert hervortritt, in Juda initiiert hat. In Ex 34,27 dürfte er auf der Basis eines Privilegrechts YHWHs gegenüber Israel in 34*,11-26 eine Art theopolitischen „Gegenbund“ YHWHs mit Israel gegen die vasallenvertragliche Bindung Judas an Assur, die seit König Ahas (d.h. seit dem sog. syrisch-efraimitischen Feldzug gegen Juda 733 v. Chr.) bestand, formuliert haben.³⁶

³³ Zu Ex 6,2-12 vgl. bes. W.H. SCHMIDT, (1988) 270-280 (266-292), zur Parallelisierung von Ex 3f ebd. 270f; F. KOHATA, (1986) 28-80, bes. 75.

³⁴ So mit P. WEIMAR, Art. Jehowist: NBL, Lfg.7 (1992) 284 (281-284); F.-L. HOSSFELD, (1987) 32-43. Beide nehmen eine jehowistische Makrokomposition von Gen 2,4b-Jos 24,32 an. E. ZENGER, (1998) 119.167-171, grenzt das von ihm so genannte „Jerusalem Geschichtswerk“ auf den Textzusammenhang von Gen 11,27-32* (ein problematischer *Werkeinsatz!*) bis Jos 24,32 ein und datiert es entweder um 690 v. Chr. oder (mit Verweis auf die Verhältnisbestimmung der Sinai-Bund-Konzeption zur neuassyrischen königsideologischen Vertragspraxis durch E. OTTO) um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. – L. RUPPERT, (1992) 9, datiert das „jehowistische Geschichtsbuch“ um 700 v. Chr., noch in das Ende der Hiskija-Zeit. Ebenso in die Hiskija-Zeit ordnet A. PHILLIPS, (1984) 48-50, Ex 34,11ff ein (siehe im Folgenden), als ein Dokument, das die Hiskijanische Reform widerspiegelt.

³⁵ Vgl. resümierend zur Religionsgeschichte der Manasse-Zeit Judas R. ALBERTZ, (1992) 291-304, der zeigen will, daß die eigentlich synkretistischen Prozesse des 7. Jh. v. Chr. nicht (in erster Linie) auf der Ebene der offiziellen Religion, sondern (eher) der privaten bzw. familiären Frömmigkeit liefen (294), freilich übersieht auch ALBERTZ nicht das massive Eindringen assyrischer Kultbräuche in den Jerusalemer Tempel (2 Kön 23,5.11). Vgl. zur Religionsgeschichte der Eisenzeit II C (vom letzten Drittel des 8. Jh. bis zum Beginn des 6. Jh.) bes. noch O. KEEL / C. UEHLINGER, (1992) 322-429; W. DIETRICH, (1994) 463-490.

³⁶ Vgl. z.B. F.-L. HOSSFELD, (1987) 40f, allerdings mit der kaum überzeugenden Annahme, der Jehowist forme einen „Verheißungsbund“ des Jahwisten in Ex 34,10* zu einem „Verpflichtungsbund“ in Ex 34*,10-27 um. Zur Stellung von Ex 34 in der deuteronomistischen Bundeskonzeption von Ex 24-32-34 im Sinne von *Berit*-Setzung - Bruch dieser *Berit* - Erneuerung dieser *Berit* vgl. W. GROSS, (1998) 23-26. Auch GROSS schließt eine ältere, d.h. vordauteronomistische Erzählung, die Ex 34,27 als erste und einzige Sinai-*Berit* kannte, nicht aus; zudem geht er plausibel davon aus,

Wir sahen bereits in Ex 3,15, wie theologische Reflexion über die Alleinwirksamkeit YHWHs für Israel in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und seinen Alleinverehrungsanspruch an geschichtlicher Überlieferung wie auch an liturgisch verankertem YHWH-Bekenntnis und Gotteslob ansetzt. Ganz ähnlich liegen die Dinge in Ex 34,6-7. In diesem Text wird das Gottesverständnis von Ex 3,15 gewissermaßen inhaltlich gefüllt. Hier könnte es ebenso der jehowistische oder sekundär-jahwistische Redaktor und Verfasser sein, der die liturgisch verankerte sog. „Gnadenformel“ von YHWH dem barmherzigen und gnädigen Gott, der langmütig und reich an Huld und Treue ist, der Tausenden Huld bewahrt und vergebungsbereit ist, aber Schuld nicht ungestraft läßt, in eigenständiger Ausprägung in seine Darstellung der Sinai-Überlieferung aufgenommen hat.³⁷ Und wiederum wie in Ex 3,15 ist liturgisch überliefertes Glaubensbekenntnis eng verknüpft mit einer Eigenkundgabe, ja einem Ausruf des Namens YHWH durch YHWH selbst (Ex 34,5). Aber nicht von einer expliziten Deutung des Namens YHWH her wird hier das Sein YHWHs erschlossen, so gewiß eine positive Konnotation des Namens vorausgesetzt werden darf.³⁸ Es wird nicht als ein Sein an sich, sondern als ein Sein für Menschen beschrieben, von einer vielgestaltigen Begegnungsgeschichte mit YHWH her. In ihr kommen freilich auch tiefgreifende religionsgeschichtliche Rezeptionen zumal der kanaanäischen El-Religion und der familiären Frömmigkeit zum Zug.³⁹

daß Ex 34,9+10 jünger ist als Ex 34,27 (S.24). Vgl. aber z.B. J. SCHREINER, (1994) 204-206, wonach die *Berit*-Aussagen von Ex 34,10 und 27 als Kombination von Selbstverpflichtung YHWHs und Verpflichtung Israels auf dieselbe deuteronomistische Hand zurückgehen sollen. Zum religionskritischen und theopolitischen Verhältnis von Ex 34* (zusammen mit Ex 14* und 19*) zur neuassyrischen Bundeskonzeption, Herrschafts- und Königsideologie vgl. neuerdings E. OTTO, (1998) 59-62.

³⁷ Zur Bekenntnisformel Ex 34,6-7 und ihrer „jehowistischen“ Zuordnung vgl. C. DOHMEN, (1990) 298f; ders., (1993) 66f; (1996) 45-56. Zur treffenden Bestimmung von Ex 34,6 (und ferner Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17) als „Gnadenformel“ und zu ihrem Sitz im Leben im Gotteslob der Tempelgemeinde vgl. H. SPIECKERMANN, (1990) 3.9(1-18); er weist die Belege der Formel in ihrer vollen Gestalt der Exilzeit oder späterer Epochen zu (3), sieht aber in Ex 34,6f den rezeptionsgeschichtlich ältesten Beleg, der bereits eine intensive Auseinandersetzung mit ihr bezeugt (5).

³⁸ Gerade die Tatsache, daß YHWH selbst im Kontext der Gnadenformel, die sein erfahrenes und erfahrbares Sein prädiert, seinen Namen ausruft (Ex 34,6b und zuvor schon Satz 5c), spricht entschieden für eine vorausgesetzte positive Konnotation des YHWH-Namens; gegen C. DOHMEN, (1990) 296.298. Das positive (Vor-)Verständnis des Namens, das Hos 1,9 und Ex 3,14 (Satz 14f) voraussetzt (s.u. Abschnitt 4.1 und 4.2), kongruiert mit der heilvollen Explikation des sich erweisenden Seins YHWHs in Ex 34,6-7.

³⁹ Zur Vorbildfunktion des kanaanäischen Götter- und Menschenvaters El vgl. H. SPIECKERMANN, (1990) 3; zum Einfluß der Gottesvorstellungen der familiären Religion auf die YHWH-Religion vgl. R. ALBERTZ, (1992) 59.62.67f(53-68).

Ebenso nicht der Wortlaut des Namens, sondern sein erfahrbares Wesen wird gedeutet, wenn Ex 34,14b-c, letztlich inspiriert von hoseanischer Prophetie, von YHWH sagt: „denn von YHWH gilt: Eifersüchtiger ist sein Name. Ein eifersüchtiger Gott ist er“. In der Tendenz der kompromißlosen, ausschließlichen Bindung Israels an YHWH stimmt dieses Bekenntnis mit Ex 3,15 überein. Allerdings ist es mir wahrscheinlicher, daß sich Ex 34,14 innerhalb des Privilegrechts YHWHs und der „Bundes“-Verpflichtung Israels in 34,11-27 späterer deuteronomistischer Formulierung verdankt und nicht schon, etwa mit Christoph DOHMEN, dem jehowistischen Bearbeiter zugeschrieben werden darf.⁴⁰

Textlicher Sinn und Horizont des Gottesverständnisses von Ex 3,13+15 sind für unseren Zweck hinreichend profiliert. Wie verhält sich nun dazu Ex 3,14 als literarischer Zusatz? Was bringt dieser berühmte Vers zur Rede von Gott im vorliegenden Kontext hinzu?

4. Namensdeutung und Gottesverständnis in Ex 3,14 (= Zusatz 3,14b-15a)

4.1 Textbedeutung

Wie wir sahen, hatte ja schon V.15 nicht einfach nur die Frage nach dem Gottesnamen beantwortet, sondern zugleich ein sehr bestimmtes Verständnis von dem in allen Generationen wirkenden exklusiven Gott Israels vorgestellt. Wir stießen auf eine Theologie, die aus gottesdienstlichem Bekenntnis und Lob hervorgeht bzw. daran anschließt. Noch einen wesentlichen Schritt weiter geht Ex 3,14, von der Namensfrage in V.13 hin zum Gottesverständnis. Der Vers bietet nicht nur eine Reflexion des Gottesnamens YHWH, sondern genauer eine Reflexion der Glaubenserfahrung, die der Verfasser mit YHWH verbindet. Der Vers ist Theologie in extremster Kurzform, wie sie einem gelernten Theologen bis heute kaum je gelingt. Der Nachteil dieser Kürze: es bleibt der Eindruck des Enigmatischen, Oszillierenden, des schillernd Offenen, zumal in der Formulierung אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה von V.14b-c. Sie bildet einen Sonderfall der Paronomasie, des Wortgleichklangs, hier als wortspielartiger Gleichklang identi-

⁴⁰ So C. DOHMEN, (1990) 292-297. Vgl. die deuteronomistische Einordnung von Ex 34,14 bei H. SPIECKERMANN, (1990) 8 Anm. 21; J. SCHREINER, (1994) 211f (209-212).

scher gleichsinniger Wörter.⁴¹ Die paronomastische Formulierung in Ex 3,14 ist ja vor allem schuld an der Flut exegetischen Fleißes, die sich über diese Bibelstelle bis heute ergossen hat (und weiter ergießen wird).

Hinzu kommt noch die enorme Wirkungsgeschichte, die dieser Text allerdings in seiner griechischen und lateinischen Fassung in der christlichen Theologie von den Kirchenvätern an entfaltet hat.⁴² Der springende Punkt war dabei das ewige unbedingte und unveränderliche Sein Gottes, das man in diesem Text klassisch ausgedrückt fand. Doch ist wahrscheinlich die griechische Wiedergabe ἐγώ εἰμι ὁ ὢν „Ich bin der Seiende“ oder „Ich bin der , der ist“ trotz griechischen Sprachmusters gar nicht so sehr als Anpassung an griechisch philosophisches Denken zu verstehen. In einem 1998 erschienenen Aufsatz folgert Martin RÖSEL aus einem Vergleich der Septuagintafassung von Ex 3,14 mit jener von Ex 6,3 m.E. mit einigem Recht, daß der Übersetzer vom letzteren Text her, wo hebräisch *El Schadday* ungewöhnlich mit θεὸς ὢν αὐτῶν „Gott ihnen (den Vätern) seiend“ wiedergegeben wird, die Aussage von Ex 3,14 präzisieren wollte: „Gott ist nicht in einem abstrakten Sinn der Seiende, sondern er ist als Gott Herr für Israel und seine Vorfäter, handelnd und mächtig. Damit werden zwar griechische Sprachkategorien verwendet, aber doch gegenüber der Umwelt deutlich abgewandelt“.⁴³ Das späte hellenistisch geprägte Buch der Weisheit bezeichnet Gott in 13,1 als τὸν ὄντα, „den Seienden“. Der Text ist wohl von der griechischen Übertragung von Ex 3,14 beeinflusst. Es geht in beiden griechischen Texten um den wahren und wirklichen Gott im Gegensatz zu allen Scheingöttern. Aber spezifische Spekulationen über den allein (ewig) seienden Gott im Gegensatz zum Nichtseienden wie in der Deutung des jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo von Alexandrien zu Ex 3,14 sind damit auch in Weish 13,1 kaum impliziert.⁴⁴

⁴¹ Ähnliche Wortspiele, wenn auch nicht mit identischen Wörtern wie in Ex 3,14, begegnen häufiger in Namenserkklärungen der Bibel, z.B. Gen 2,23; 11,9; 17,5; 21,3+6; 27,36; 1 Sam 25,25; vgl. Mt 1,21.

⁴² Vgl. den Überblick bei B.S. CHILDS, (1974) 84-87; zum Gottesnamen in der patristischen Literatur M. ROSE, (1978) 6-16.

⁴³ M. RÖSEL, (1998) 55f, Zitat S. 56.

⁴⁴ Zu Philo von Alexandrien vgl. L. COHN (Hrsg.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. IV: *De vita Mosis*, Lib.I, 74f, dazu das Zitat und die Erörterung bei H. GESE, (1975) 76. Weish 13 greift anerkanntermaßen Gedankengänge der nacharistotelischen Popularphilosophie auf, vgl. z.B. A. SCHMITT, (1989) 60f; H. ENGEL, (1998) 215-218. Für das Verständnis Gottes in Weish 13,1 als des (wahrhaft) Seienden ist der Gegensatz zu der („törichtchen“) Vergöttlichung kosmischer Phänomene (13,2,3-5) entscheidend.

Doch wie dem auch sei, wir haben uns den Schwierigkeiten des Textes in seiner hebräischen Form zu stellen. Dabei muß es mir hier genügen, nur die wichtigsten syntaktischen, semantischen und kontextbezogenen Aspekte der Analyse und Interpretation zu nennen. Ist nun Ex 3,14 eigentliche Offenbarungsrede oder dient sie eher der Verhüllung des göttlichen Seins? Soll der formulierte Wortgleichklang ein Moment des Unbestimmten und doch wohl auch Geheimnisvollen⁴⁵ hervorrufen oder dient er eher der Emphase, der Steigerung des Verbalinhalts? Aber was bedeutet das Verb *HYY* „sein“ und genauer die Verbform, die Präfixkonjugation Langform in der 1. Person Singular הָיִיתִי in diesem ungewöhnlichen Gebrauch und in diesem Kontext?

Zweierlei will, was den kontextuellen Ort von V.14 angeht, bedacht sein. Da ist einmal der sprachliche Rückbezug von V.14 besonders auf die Selbstvorstellung Gottes gegenüber Mose „ich bin der Gott deines Vaters“ in V.6 und die Zusage „ja, ich werde mit dir sein!“ in V.12, jeweils im sog. „elohistischen“ Strang von Ex 3. Zum anderen ist es die Beobachtung, daß V.14 nicht nur auf die allgemeine Kenntnis, sondern auf die ausdrückliche Nennung des YHWH-Namens hin angelegt ist, d.h. daß V.14 als Verstehensanweisung dem V.15 vorgeschaltet wurde.

Um den internen Zusammenhang der Sätze in Ex 3,14 zu verstehen, ist es wichtig, die beiden Kommunikationsebenen, die V.14 enthält, klar zu unterscheiden, zum einen die Redeebene ‚Gott – Mose‘, zum anderen die Ebene ‚Mose – Israeliten‘. Die erstere (Gott – Mose) möchte ich die eigentlich theologische Redeebene nennen, d.h. hier spricht Gott gewissermaßen als Theologe zu Mose oder anders gewendet: ein theologischer Verfasser spricht prophetisch mit dem Anspruch göttlicher Autorität. Allein der ersteren Redeebene ‚Gott – Mose‘ gehört die so schillernd erscheinende Formulierung der Sätze Ex 3,14b-c an. Sie ist also genau genommen noch nicht das, was Mose den bedrängten Israeliten sagen soll. Sie beantwortet aber auch nicht einfach die Frage „Was ist sein Name?“ (13f). Was besagt sie dann? Daß Ex 3,14b-c in syntaktischer Hinsicht keine ganz exakte Parallele im hebräischen Alten Testament hat, wurde besonders von Norbert KILWING überzeugend nachgewiesen.⁴⁶ Nun könnte der unzweifelhafte Rückbezug der Selbstkundgabe Gottes in V.14b-c auf die Selbstvorstellung Gottes gegenüber Mose „Ich bin der Gott deines Vaters“ in Satz 6b eine funktionale Deutung des he-

⁴⁵ G.von RAD, (1966) 194.

⁴⁶ N. KILWING, (1979) 73-76 (70-79).

bräischen אָסֵךְ -Satzes 14c als Prädikativum zu 14b nahelegen; so versteht etwa die Einheitsübersetzung Ex 3,14b-c: „Ich bin der ‚ich-bin-da““. Aber dieser Sinn könnte hebräisch einfacher durch Nominalsatz + Relativsatz ausgedrückt werden; das Muster der Selbstvorstellung im nominalen Identifikationssatz V.6b wird in den formalen Verbalsätzen 14b-c doch gründlicher transformiert, verzeitigt und modalisiert.⁴⁷ Auch der Gleichklang hier sogar identischer Wörter wird ja nicht funktionslos sein. Es ist nicht recht einzusehen, weshalb dasselbe Verb *HYY* „sein“ in derselben Verbalform (Präfixkonjugation Langform 1. Person Singular) das eine Mal als gefügtes Funktionsverb (Kopula in der funktionalen Bedeutung ‚sein‘) und das andere Mal als ungefügtes semantisches Vollverb (hier in der Bedeutung ‚dasein‘) verwendet werden sollte.⁴⁸ Daß dieselbe Verbalform הָיִיתָ in Satz 14f absolut gebraucht wird, d.h. ohne ein prädikatives Element, sogar ad hoc als Eigenname auftritt und satzsyntaktisch als Subjekt fungiert, spricht wieder dafür, daß wir הָיִיתָ als Verbalform in allen drei Fällen (14b.c.f) als absolut verwendet und gleichsinnig zu verstehen haben. Daran ändert der jeweils verschiedene satzsyntaktische Status nichts. Gerade deshalb bleibt הָיִיתָ hier ungefügt, damit die Anspielung auf den Namen YHWH lautlich und inhaltlich vernehmbar wird, anders als in der göttlichen Zusage des Beistands und der Hilfe für Mose in Satz 12b $\text{כִּי־הָיִיתָ עִמָּךְ}$ „Ja, ich (bin und) werde mit dir sein!“ Der absolute Gebrauch von *HYY* legt aber das Gewicht auf den Verbalinhalt selbst. Um ein funktionales „Sein“ im Sinne von Identität, Klassifikation oder auch einer bloßen Existenzaussage geht es in V.14 also nicht. Es kann sich nur um ein *sich erweisendes Sein*, um ein in sprechenden Taten wirksames Sein handeln, wenn Mose den Israeliten sagen soll: „Der ‚ich bin/will oder werde sein‘ hat mich zu euch gesandt“.⁴⁹

⁴⁷ Zur Kritik an der Auffassung des אָסֵךְ -Satzes Ex 3,14c als Prädikativsatz (Äquivalent eines Prädikatsnomens) zu einem dann als ‚Kopula‘ verstandenen *hyh*-Satz 14b vgl. bes. B. ALBREKTSON, (1968) 23-27(15-28); N. KILWING, (1979) 70-72; J.P. FLOSS, (1991) 71f, gegen eine syntaktische Analyse von Ex 3,14b-c (bei ihm „14b.bR“) nach dem Satzmodell von 1 Chr 21,17(c); auch J. SCHREINER, (1991) 44.

⁴⁸ Auch R. BARTELMUS, (1982) 231-235, der in Ex 3,14b-c eine Kombination von klassifizierendem Satz und Existenzaussage annimmt („Ich werde sein, wer immer ich sein werde“, S. 232), setzt einen Bedeutungsunterschied für *HYY* voraus: Funktionsverb 14b + bedeutungstragendes Verb im Sinne von ‚sein, existieren‘ 14c. Wie verträgt sich dies mit seiner Behauptung, *HYY* sei im Hebräischen der Bibel reines Funktionsverb bzw. daß *HYY* „als ein Funktor im verblosen NS bzw. als bloßer Tempusmarker letztlich kein Thema des Lexikons, sondern der Syntax ist“ (S. 114, 106-114)? Vgl. auch J.P. FLOSS, (1985) 85 (84-87).

⁴⁹ Was das Verb *HYY* kontextuell („klassematisch“: nicht nur auf Grund ‚nukleärer‘ semantischer Merkmale) bedeutet, hängt gewiß von seiner Fügungsart ab. Daß *HYY* im Althebräischen je kontextuell ein sich erweisendes Sein bedeuten kann, sollte man trotz der neueren Argumentation für ein reines Funktionsverb bei R. BARTELMUS (s.o. Anm. 48) und J.P. FLOSS, (1985) 35-101,

Darf man aber dieses sich erweisende, wirksame Sein auch gleich in jedem Fall positiv konnotieren als ‚hilfreiches Dasein, Mitsein und für-Israel Sein‘, wie es ja der kontextuelle Zusammenhang der אָהִיָּה-Formen von V.14 mit der אָהִיָּה-Zusage des Mitseins Gottes für Mose in V.12 nahelegt? Gewiß ist der Anschluß von V.14 an V.12 gar nicht zu übersehen. Aber das geradezu monumentale אָהִיָּה אֲשֶׁר אָהִיָּה von V.14 übersteigt den konkreten Fall des Mitseins Gottes mit Mose weit. Sprachlich ist zunächst nur das sich erweisende Sein akzentuiert. Wie Gott sich erweist, bleibt zumindest zunächst in 14b-c noch offen, ob positiv oder negativ, rettend oder richtend.

In anderer Weise legt der rhetorische Wortgleichklang, die Paronomasie in der Selbstkundgabe Gottes אָהִיָּה אֲשֶׁר אָהִיָּה V.14b-c, den Akzent auf eine inhaltliche Offenheit der Aussage. 14b-c entspricht dem Muster: Verbalsatz, gefolgt von der Form eines sog. paronomastischen Relativsatzes mit derselben Verbalbasis. Der mit אֲשֶׁר als Relativpartikel oder Konjunktion eingeleitete Satz kann allerdings unterschiedliche Satzfüngungsfunktionen haben. In den viel verhandelten, mit Ex 3,14b-c syntaktisch enger vergleichbaren Belegen dient, wie häufig angenommen, die Paronomasie bzw. der Wortgleichklang zum Ausdruck einer wie auch immer gearteten Unbestimmtheit des Satzinhalts (1 Sam 23,13; 2 Sam 15,20; 2 Kön 8,1; Ex 33,19 u.a.).⁵⁰ Die Paronomasie in 3,14b-c verstärkt die propositionale und illokutive Offenheit der Satzfügung und damit das Moment der Willenskundgabe in der so geäußerten Sprecherhandlung. Was aber dem menschlichen Adressaten unbestimmt und unbestimmbar erscheint, das ist in der Selbstkundgabe der Gottheit in Ex 3,14 Ausdruck ihrer unverfügbaren Freiheit und Souveränität, mit anderen Worten: Ausdruck der freien Selbstbestimmung Gottes, sich so oder anders zu verhalten.

ders., (1991) 69f, nicht bestreiten. Vgl. z.B. die vorsichtigen Bemerkungen von N. KILWING, (1979) 78 (77-79). – Für Belege wie *hayūl* bzw. *hayinū* vor asyndetisch angeschlossenem Satz des Typs *x-qatal* in Gen 31,40 bzw. Jes 63,19 hält selbst BARTELMUS, (1982) 224, die Funktion „Tempusmarker“ nur für „eine denkbare Möglichkeit“, eingeschränkt auf Gen 31,40. Sie genügt auch nicht zur Deutung von Gen 31,40, wo die Retrospektive längst durch V.38 und 39 geklärt ist. Beide Belege beschreiben ein ‚Ergehen‘ des sprechenden Subjekts in der Vergangenheit (Gen 31,40) bzw. im Perfekt der Gegenwart (Jes 63,19, allerdings wohl mit asyndetischem Prädikativsatz: „Wir sind solche geworden, die...“ > „uns ergeht es nunmehr, als...“).

⁵⁰ Nachweise u.a. bei T.C. VRIEZEN, (1950) 500-503 (498-512); N. KILWING, (1979) 72 mit Anm. 21; R. BARTELMUS, (1982) 229f; J. SCHREINER, (1991) 41f. Vgl. G. von RAD, (1966) 196 zu Ex 3,14: „... jedenfalls wahrlich Jahwe in dieser Auskunft seine Freiheit, die sich gerade in seinem Dasein, in seiner wirksamen Gegenwart, erweisen wird“. Auch B.N. WAMBACQ, (1978) 330-335 (317-338) akzentuiert den Aspekt der *freien* Zuwendung YHWHs.

Daß Ex 3,14 wohl bewußt eine sprachliche Offenheit, ein Oszillieren der Bezugsmöglichkeiten in Kauf nimmt, zeigt sich auch bei dem Versuch, die semantischen Funktionen der Verbform אֲנִי־אֵל in ihrer jeweiligen satzsyntaktischen Formation exakt zu bestimmen.⁵¹ Isoliert auf Satzebene betrachtet, können die Formen kaum anders denn als Ausdruck genereller Sachverhalte, eines immer wieder und immer neu sich erweisenden Seins der Gottheit verstanden werden. Dann wird eher ein generell präsentischer Sinn akzentuiert: „Ich erweise mich (immer neu), als der (immer) ich mich erweise bzw. erweisen will“ (14b-c). Oder: „Ich bin (da/wirksam), als der immer ich (da/wirksam) bin bzw. sein will“. Jeweils also ein Satzgefüge aus Hauptsatz und freiem prädikativem Beschreibungssatz (adnominal) zum implizierten Subjekt des Hauptsatzes. Sieht man die Sätze jedoch in ihrer *Kontexteinbindung* im Blick auf das konkrete Geschehen, daß YHWH sein Volk herausführen will aus Ägypten bzw. daß Mose mit Gottes Beistand die Israeliten herausführen soll aus der Drangsal, so liegt ein futurisches Verständnis nahe. Auch in der mit אֲנִי־אֵל formulierten Beistandszusage in V.12 liegt ja ohne Zweifel der Akzent auf der Zukunft. Dann können wir sinngemäß übersetzen: „Ich werde und will mich erweisen, als der immer Ich mich erweisen werde und erweisen will!“ Sogleich ist aber deutlich, daß diese Aussage auch das noch ausstehende Ereignis des Exodus und der Verehrung Gottes am Gottesberg weit transzendieren kann. In jedem Fall ist Ex 3,14b-c die theologisch prinzipielle Aussage vom freien, unverfügbaren Selbsterweis Gottes. Dieser Selbsterweis aber ist ein zukunfts-offenes, auf die Zukunft hin angelegtes wirksames Sein. Es kann nicht mit einem bestimmten geschichtlichen Selbsterweis als ein für allemal abgeschlossen gelten! Die Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis wird auch nicht dadurch eingeschränkt, daß V.14 den aus V.15 erhebaren Alleinverehrungsanspruch YHWHs aufnimmt und somit das Handeln Gottes auch als Reaktion auf menschliches Verhalten erschei-

⁵¹ Umstritten ist besonders der Zeitbezug von Ex 3,14b-c und des 1. Syntagmas (Satzsubjekt) von 14f. So insistiert etwa R. BARTELMUS, (1982) 228, auf einem futurischen Sinn; J. SCHREINER, (1991) 42f, begründet diesen Sinn von der Beistandsformel und der sog. Bundesformel her. J.P. FLOSS, (1991) 75f, hingegen plädiert für das Präsens. H.-P. MÜLLER, (1981) 321, sieht in den drei Verbformen jeweils Präsens-Futur ausgedrückt, vergleichbar mit akkadischem *ibašši-ilum*. M. BUBER/F. ROSENZWEIG, Die fünf Bücher der Weisung, z.St. (s.o. Anm. 16), übersetzen unterschiedlich: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ 3,14b-c, jedoch „ICH BIN DA schickt mich zu euch“ 3,14f. B. JACOB, (1997) 64, bleibt in beiden Fällen beim Futur und wie die letzteren beim absoluten Gebrauch von *HYY*: „Ich werde es sein, der ich es sein werde.“ Und: „Der ‚Ich werde es sein‘ hat mich zu euch gesandt.“ A. NICCACCI, (1985) 17-25(7-26), versteht den Zusammenhang der Sätze Ex 3,14b-c als korrelativ, sieht den YHWH des Exodus mit dem Gott der Väter in eins gesetzt und übersetzt daher mit futurischem und vergangenheitlichem Zeitbezug: „Io sarò quello che ero“.

nen läßt. V.14b-c formuliert trotz des Kontextbezugs zu V.15 ein eingewichtiges und prinzipielles Gottesverständnis. Daß wir hier nicht nur auf eine Theologie des Gottesnamens, sondern auch eine theologische Reflexion geschichtlicher Gotteserfahrung in Israel und zwar einer weitgespannten Geschichte der Gotteserfahrung stoßen, ist mit Händen zu greifen.

Die Redeebene ‚Gott – Mose‘ schließt in Ex 3,14 eine zweite Redeebene ‚Mose – Israeliten‘ ein: „Und er sagte: So sollst du den Israeliten sagen: ‚Ich bin (und werde sein), d.h. ich erweise mich (und werde mich erweisen)‘ hat mich zu euch gesandt“ (14d-f). Mose wird in 14e-f zum prophetisch beauftragten Sprecher für die Israeliten. Die Redeebene der prinzipiellen theologischen Reflexion von 14a-c wird abgelöst durch ein Redeverhältnis, das wir die Verkündigungsebene in einer konkreten Situation nennen können. Sie erwächst freilich aus der primär theologischen Redeebene. Die Verbalbedeutung des ungewöhnlichen Eigennamens in Satz 14f ist auf der Wortebene keine andere als zuvor in 14b-c. Aber dieses einfache אֲנִי־אֵלֹהִים, der seltsame Eigenname „Ich bin und werde sein, d.h. mich erweisen“, kann nicht einfach den Sinn des vorausgehenden Satzgefüges 14b-c zusammenfassen oder komprimieren.⁵² Nun zeigt schon die Tatsache, daß Gott nach 14f Mose „zu euch“, zu den Israeliten, gesandt hat, daß er als der אֲנִי־אֵלֹהִים positiv den Israeliten zugewandt ist. Satz 14f nimmt ja auch im Vorgriff auf Satz 15c das dort konnotierte Verständnis von YHWH als dem Schützer und Helfer auf, der mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob war. Verstärkt wird dieser Eindruck, wenn wir auf die Beistandszusage an Mose in V.12 zurückblicken: das Mit-Sein, das Gott in 12b dem Mose verspricht, wendet er nach Satz 14f den bedrängten Israeliten insgesamt zu.⁵³

Die beiden Redeteile von V.14 artikulieren demnach verschiedene Inhaltsakzente: einerseits die souveräne Freiheit und damit auch Macht zum richtenden oder rettenden Selbsterweis, andererseits die helfende Zuwendung. Dennoch stehen sie nicht beziehungslos nebeneinander.

⁵² Sonst würde jeder spezifische Aussageeffekt der paronomastischen Fügung von Ex 3,14b-c entwertet. Anders N. KILWING, (1979) 77, der eine „Zusammenziehbarkeit“ der Aussage von 14b-c als ein starkes Argument für die Vermutung betrachtet, der ‚paronomastische Relativsatz‘ in 3,14 habe nur intensivierende Funktion. Aber auch das Verständnis von 3,14e-f (= MT V.14b) als bloße redaktionelle Überleitung von der sekundär hinzugefügten Namensklärung in 3,14b-c zu V.15, so M. NOTH, (1968) 30; A. and L. PHILLIPS, (1998) 81, befriedigt kaum; erst 3,14e-f gibt eine Antwort auf die Frage 3,13g, 15b-c vorwegnehmend.

⁵³ Vgl. auch J.S. CROATTO, (1991) 42, allerdings für V.14 insgesamt im Verhältnis zu V.12 (Sätze 12a-b). Der nach L. SCHMIDT, (1998) 241, „jehowistische“ Text Ex 4,15c (im Kontext 4,10-17) bezieht das Mitsein YHWHs auf die Rede („Mund“) von Mose und Aaron.

Wenn es richtig ist, daß die Verkündigungsebene ‚Mose – Israeliten‘ aus der primär theologischen Redeebene ‚Gott – Mose‘ erwächst, wird der Zusammenhang deutlich: die freie Souveränität Gottes, seine unverfügbare Macht und Autorität, die Gott in 14b-c kundgibt, ist der Grund, ja die Bedingung der Möglichkeit für seine Zuwendung, sein wirksames Sein für die Israeliten in der ägyptischen Drangsal. In freier Selbstbestimmung zum Mit-Sein mit den Bedrängten wendet sich Gott den Israeliten rettend zu, indem er Mose zu ihnen sendet.

Beachten wir den Zusammenhang der beiden Redeteile in V.14 und darüber hinaus die Zuordnung dieses Verses zur expliziten Nennung des Gottesnamens in V.15, so wird auch der Sinn von V.14 als einer ersten Antwort auf die Namensfrage von V.13 verständlich: Es geht keineswegs darum, die Frage abzuweisen oder den Gottesnamen zu verhüllen. Der Hinweis auf die Überlieferung vom Gotteskampf Jakobs am Jabbok-Fluß, wonach die Gottheit die Frage nach ihrem Namen abweist (so in Gen 32,30, ähnlich in Ri 13,18), verfängt nicht.⁵⁴ Ich sehe auch keinen plausiblen Grund zu bestreiten, daß Ex 3,14 tatsächlich eine Deutung des Gottesnamens in V.15 geben will.⁵⁵ Es ist freilich eine Deutung, der es nicht auf bloße Etymologie und Wortgleichung, sondern auf die Bedeutsamkeit YHWHs für Israel ankommt, wenn das אֲנִי וְהָיִיתִי „ich bin und werde sein bzw. mich erweisen“ den Namen YHWH, dann als Verbsatzname in 3. Person verstanden im Sinne von ‚er ist, er erweist sich und wird sich erweisen‘, in die 1. Person der göttlichen Selbstkundgabe umsetzt. V.14 will das richtige Verständnis des Verhältnisses des Gottesnamens zu dem sich nach V.15 kundgebenden Gott selbst sichern. Es ist nicht zu weit gegriffen, wenn wir sagen, daß es letztlich um die Gottheit des sich mit Namen kundgebenden Gottes geht. Oder wie Hartmut GESE es formuliert hat: „... nicht der Name bestimmt Gott, sondern Gott gibt dem Namen Inhalt in völliger Freiheit und Souveränität“.⁵⁶ Daß dann auch ein Mißbrauch des Namens YHWH, jeder Versuch, die Macht dieses Namens zu usurpieren, YHWH wie einen Glücksgott herbeizuzitieren, abgewehrt wird, liegt auf der Hand, erscheint aber dieser wesentlichen Verstehensanweisung nachgeordnet, notwendig aus ihr folgend.

⁵⁴ So mit Recht W.H. SCHMIDT, (1988) 175.

⁵⁵ Gegen R. BARTELMUS, (1982) 228; J. SCHREINER, (1991) 44. Allerdings handelt es sich um eine primär theologisch und nicht linguistisch orientierte ‚Erklärung‘. Vgl. (unter etwas anderen literarkritischen Voraussetzungen) W.H. SCHMIDT, (1988) 168-179; ders., (1996) 82-86.

⁵⁶ H. GESE, (1975) 82.

4.2 Tradition, Situation und Intention

Wie kommt nun der Verfasser von Ex 3,14 zu seiner Deutung des YHWH-Namens und zu seinem Gottesverständnis? Was setzt er voraus? Exegetisch ist weithin anerkannt, daß außer Ex 3,14 noch Hos 1,9 den Gottesnamen in deutendem Wortspiel in die 1. Person umsetzt⁵⁷: אֲנִי־יְהוָה – יְהוָה. Das dritte Hoseakind erhält den Symbolnamen „Nicht-mein-Volk“ mit der Begründung: „Denn ihr seid nicht mein Volk, ich aber – ich bin und werde nicht (mehr) für euch sein“ oder vielleicht besser noch: „Ich aber bin nicht (mehr) der ‚ich-bin/ich-erweise-mich‘ für euch“. Die prophetische Unheilsansage im Symbolnamen kehrt Heilstradition um. Sie rechnet ganz selbstverständlich damit, daß die Adressaten, denen der YHWH-Name freilich anders als den Israeliten auf der Redeebene von Ex 3,14 längst vertraut ist, auch die Interpretation des Namens als אֲנִי־יְהוָה ‚ich bin/ich erweise mich/ich bin wirksam‘ schon kennen und sie als positiv für Israel verstehen: ‚ich bin und werde da sein für euch‘. Ex 3,14 setzt die Kenntnis eben dieser positiven Sinndeutung des Gottesnamens in Israel bzw. im Adressatenkreis des Textes voraus. Die Textbildung geht in Ex 3,14 also genau genommen von dem ganz ungewöhnlichen, heilvoll verstandenen Namen אֲנִי־יְהוָה – ‚ich bin/ich erweise mich‘ in Satz 14f aus. Der Verfasser von 3,14 setzt aber als Verstehensschlüssel die paronomastische Formulierung von 14b-c voran, um die Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis zu sichern. Ist Ex 3,14 von Hos 1,9 abhängig (entgegen der umgekehrten älteren Annahme)? Die textliche Weiterbildung des einfachen אֲנִי־יְהוָה in Ex 3,14b-c dürfte neben literarhistorischen Erwägungen in der Tat dafür sprechen.⁵⁸ Aber eine Kenntnis von Hos 1,9 in Ex 3,14 ändert nichts daran, daß schon Hos 1,9 eine Deutung des YHWH-Namens mit אֲנִי־יְהוָה als traditionell vorgegeben voraussetzt. Beide Texte gehen von einem Traditionswissen aus, das den Namen YHWH als rettende Zusage, als eine Verheißung des göttlichen Mitseins und wirksamen Gegenwärtigseins für Israel versteht. Beide Texte greifen dieses Traditionswissen nicht ohne Korrektur

⁵⁷ Vgl. W.H. SCHMIDT, (1988) 177, allerdings mit der Annahme einer Abhängigkeit des Prophetenworts Hos 1,9 von Ex 3,14. A. DEISSLER, (1995) 62, sieht seine Deutung von Ex 3,14 im Sinne von „Ich bin da und werde dasein als dein helfender und heilvoller Gott, was auch geschehe!“ durch Hos 1,9 bestätigt. Vgl. bes. noch E. BLUM, (1990) 42, und zum Text von Hos 1,9 H.W. WOLFF, Hosea (1965) 7f.24; J. JEREMIAS, Hosea (1983) 25.33.

⁵⁸ So auch A. und L. PHILLIPS, (1998) 82f (81-84), gegen die übliche Annahme eines Rückbezugs von Hos 1,9 auf Ex 3,14. Hos 1,2-9 ist in seiner Endgestalt kaum vorexilisch (vgl. V.2.5.7), jedoch geht der primäre Fremdbbericht von der zeichenhaften Namensgebung der drei Hoseakinder am wahrscheinlichsten auf einen Hosea-Schüler zurück. Nichts spricht gegen eine Verankerung dieser Namensgebungen in der Prophetie Hoseas. Vgl. L. SCHMIDT, (1992) 155-159.164f (155-165).

auf, freilich in sehr unterschiedlicher Weise. Der prophetischen Umkehrung heilvollen Traditionswissens bei Hosea steht die Betonung der durch keinen Menschen verfügbaren Freiheit, der Selbstbestimmung Gottes gegenüber, die eine als selbstverständlich genommene, unbedingte Heilserwartung abwehrt. Hos 1,9 und Ex 3,14 zeigen klar, daß man in Israel die im Namen YHWH enthaltene westsemitische Verbalbasis HWY ohne weiteres als (alte) Variante zu der hebräisch geläufigen Basis HYY „sein“ („sich erweisen, geschehen“) verstehen konnte,⁵⁹ aber auch, daß YHWH weiterhin als ein inhaltlich ‚redender‘ Name gehört und begriffen werden konnte. Dafür dürfte auch die aus frühprophetischer Tradition stammende und vor allem bei Ezechiel vertretene Erkenntnisformel sprechen: „Ihr werdest (du wirst, sie werden u.a.) erkennen, daß ich YHWH bin“. An geschichtlichen Taten wird YHWH erkannt als der, der ist, sich erweist und wirksam ist.⁶⁰

Der literarische und theologische Horizont von Ex 3,14 ist freilich nicht nur von der Kenntnis eines besonderen Traditionswissens vom heilvollen Klang des YHWH-Namens bestimmt. V.14 verrät gewiß auch prophetische Traditionsprägung (die Form der Botenbeauftragung 14a ist identisch mit 15b). Noch wichtiger ist für V.14 die prinzipielle theologische Reflexion, die sich im Aussageziel und Gottesverständnis des Verses zeigt. Der Vers setzt die Deutung geschichtlicher Erfahrung in Israel voraus, heilvoller und unheilvoller Erfahrung, in der sich YHWH als der souverän Freie erwiesen hat und erweist. In dieser Deutung behält aber die Seite der Zuwendung und Treue YHWHs zu Israel die Oberhand. So steht Ex 3,14 theologisch etwa in der Mitte zwischen Hos 1,9 und Hos 11,7-11 einerseits und Deuteroseptuaginta, besonders Jes 43,9-13 und 45,1-7 andererseits. Hosea und seine Schüler hatten im 8. Jh. v. Chr., wohl schon nach dem durch die Assyrer herbeigeführten Untergang des Nordreiches Israel in Worten voller Leidenschaft einen ungeahnten Willensumsturz in Gott, im Herzen YHWHs selbst, angesagt: „Wie könnte ich Dich preisgeben, Efraim, dich ausliefern, Isra-

⁵⁹ Die Wurzel HWY „sein, werden“, im Althebräischen nur vereinzelt vertreten (Gen 27,29; Jes 16,4; Neh 6,6; Koh 2,22), ist im aramäischen Sprachzweig geläufig, entgegen einer häufigeren Annahme jedoch kaum im sog. Amurritischen, wie jetzt M.P. STRECK für die /*yaḥwīl*-Namen nachweist. Danach handelt es sich am ehesten um das Element /*yaḥwīl* im Grundstamm „(Gott) hat sich lebendig gezeigt“, vgl. ders. in RLA 9-1/2 (1998) 130 §5.1 und seinen Aufsatz „Der Gottesname ‚Jahwe‘ und das amurritische Onomastikon“ in WO 30 (1999); für die Einsichtnahme in einen Vorabdruck dieses Aufsatzes danke ich Herrn Dr.habil. M.P. STRECK herzlich. - HWY ist im Arabischen in der Bedeutung „fallen; wehen; begehren“ belegt; im Ostsemitischen /Akkadischen in der Form *ewām* (I) und jünger *emām* (II), vgl. AHW I 266f.

⁶⁰ Zur „Selbstvorstellungsformel“ in der „Erkenntnisaussage“ vgl. W. ZIMMERLI, (1963a) 16-25; ders., (1963b) 41-119, bes. 90-98.98-117; ders (1963c) 120-132, hier als „prophetisches Wort des göttlichen Selbsterweises“ bzw. „Erweiswort“ (121), bes. 124ff.131f.

el?...Umgewandt hat sich mein Herz gegen mich, geballt ist mein Verschonungswille (bzw. ‚Reue‘, ‚Selbstbeherrschung‘) entbrannt. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, will Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn Gott bin ich und nicht Mensch; in deiner Mitte heilig, und nicht komme ich in Zorneswallung“ (Hos 11,8-9).⁶¹ YHWHs Verschonungswille, der sich hier freilich nicht ohne Gericht, sondern durch die Gerichtskatastrophe hindurch auswirkt, ist allein in YHWH selbst begründet, in seiner Selbstbestimmung zum Erbarmen, nicht in irgendeinem Verdienst Israels.

In der deuterojesajanischen Grundschrift des zu Ende gehenden babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr. sind die Aspekte des Gottesverständnisses von Ex 3,14 eindringlich und breit entfaltet. Zum einen ist es die souveräne Macht und Freiheit, die sich bei Deuterojesaja dezidiert in der schöpferischen Geschichtslenkung und in der Machtfülle über den Kosmos offenbart. Der Exilsprophet Deuterojesaja proklamiert sie ausdrücklich monotheistisch und streitbar als Macht des einzigen Gottes. Der Name YHWH wird hier gewissermaßen zum Sprechen gebracht. Er wird zum Synonym für den einzig wirksamen, einzig sich erweisenden Gott (so im Wort des göttlichen Selbsterweises Jes 43,10.11.12.13; 45,5,6 u.a.).⁶² In unüberbietbarer Theozentrik kann Deuterojesaja sagen, daß YHWH Licht und Finsternis, Schalom und Unheilserfahrung in gleicher Weise schafft (Jes 45,7). Diese ebenso gewagte wie konsequente theozentrische Spitzenaussage im Deuterojesajabuch nimmt das ‚ich erweise mich, als der ich mich erweisen will‘ von Ex 3,14b-c zumindest sachlich auf und denkt es folgerichtig zu Ende. Sie setzt theologischem Denken die Grenze am Geheimnis des göttlichen Handelns, läßt aber in ihrer kontextuellen Einbindung auch eine ermutigende Erwartung erkennen: YHWH werde auch die dunkelste geschichtliche Erfahrung beherrschen und sein gebeugtes Volk nicht vergessen. Als einen zweiten Aspekt des Gottesverständnisses von Ex 3,14 entfaltet Deuterojesaja in seinen Heilszusagen eindringlich die mit der souveränen Freiheit Gottes innerlich verknüpfte und notwendig an sie gebundene erbarmungsvolle Zuwendung zu den Bedrängten, den Elenden, hier konkret zu den Exilierten. Wir können von einer gezielten Neuformulierung der in Hos 1,9 und Ex 3,14 vorausgesetzten heilvollen Namensdeutung mit יהוה sprechen, wenn es in Jes 52,6 (im Kontext von 52,4-6) heißt: „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen an jenem Tag, daß ich es bin, der da sagt: יהוה – ‚siehe da: ich‘ oder: ‚da bin ich!‘“

⁶¹ Die gegenüber Hos 2 fortgeschrittene Sicht der Hoffnung auf ein Heil nach dem Gericht betont J. JEREMIAS, Hosea (1983) 143f. Wenig überzeugend vermutet R.G. KRATZ, (1997) 19, in Hos 9,10 bis Kap. 14 insgesamt „rein literarische Bildungen, Fortschreibungen...“

⁶² Vgl. zur Erkenntnisformel bei DtJes W. ZIMMERLI, (1963b) 69-71.

Zum dritten ist der Aspekt der Zukunftsoffenheit von Ex 3,14, der Zukunftsgerichtetheit des Selbsterweises Gottes in seinem geschichtlichen Handeln, in der Prophetie Deuterocesajas durchwegs prägend. Das Gottesverständnis von Ex 3,14 ist in seinen zentralen Aspekten gewiß schon bei den Gerichtspropheten des 8. Jh. v. Chr., zumal bei Hosea, aber auch Amos, Micha und Jesaja angelegt. Die deuterocesajanische Prophetie im babylonischen Exil des 6. Jh. erscheint jedoch geradezu als wort- und bildgewaltige und zugleich so einfühlsame Ausführung dieses Verständnisses von Gott, das Ex 3,14 in reflektierter, ja spekulativer Kurzform mehr andeutet als ausführt.

Können wir Ex 3,14 noch näher in die Zeit- und Glaubensgeschichte des alttestamentlichen Israel einordnen? Trifft der bisher gewonnene literargeschichtliche Ansatz von Ex 3,13-15 zu, so läßt sich V.14 noch genauer orten. Der Vers setzt dann die jehowistische bzw. sekundär-jahwistische Perikope 3,13+15 als interpretierenden Eintrag der Namensoffenbarung an Mose bereits voraus. Man darf fragen, ob Ex 3,14 nicht noch deutlicher auf dem Weg ist zu jener souveränen Alleinwirksamkeit und Einzigkeit Gottes in Deuterocesaja als der sog. „jehowistische“ Text Ex 3,15, der den Alleinverehrungsanspruch YHWHs betont. Die Grenze zwischen Monolatrie, der Alleinverehrung, und eigentlichem Monotheismus scheint für Ex 3,14 zumindest fließend zu sein. Wir dürften noch einen Schritt weiterkommen, wenn wir Ex 33,19 nicht nur, wie häufig, als Formulierungsparallele zu 3,14b-c heranziehen, sondern auch den literarhistorischen Zusammenhang beachten. Ex 33 versucht in mehreren Anläufen die Frage, wie Gott bei seinem sündigen Volk gegenwärtig sein kann, zu beantworten. Der Text ist in seiner Endgestalt anerkanntermaßen deuteronomistisch geprägt und setzt die Erfahrung der Katastrophe Judas und des Babylonischen Exils schon voraus. Das gilt aber nicht für alle Teile gleichermaßen. In dem Abschnitt Ex 33,18-23 gehören die Verse 18+21-23b primär zusammen. Die Frage des Mose an YHWH: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen“, erinnert an seine Frage nach dem Gottesnamen in Ex 3,13. YHWH geht auf dieses Ansinnen des Mose ein und weist ihn an, wie er die gefährliche Herrlichkeitschau in menschenmöglicher Form, geschützt durch Felsspalt und Gotteshand, bestehen kann. Manches spricht dafür, daß dieser Text vordeuteronomistisch ist und schon mit Julius WELLHAUSEN der jehowistischen oder zumindest einer eng daran anschließenden Bearbeitung zugeordnet werden darf.⁶³

⁶³ J. WELLHAUSEN, (1963) [zuerst 1876 und 1877] 99f: Ex 33,12-23 ist wesentlich Komposition des Jehowisten, Ex 33,17-23 baut die Brücke zu Ex 34. WELLHAUSEN bestimmt präzise den Zu-

Die Verse Ex 33,19-20 sind deutlich Nachträge. V.19: „Er [YHWH] antwortete: Ich will meine Schönheit an deinem Angesicht vorüberziehen lassen und ich werde den Namen YHWH vor dir ausrufen und ich werde gnädig sein, wem ich gnädig sein will und mich erbarmen, wessen ich mich erbarmen will“. Ex 33,19 sichert somit die Freiheit Gottes in auffallend ähnlicher Formulierung wie Ex 3,14, ohne die Bitte des Mose abzuschlagen. Wenn das literarisch-diachrone Verhältnis von Ex 33,19 zu seinem Grundtext aber demjenigen von Ex 3,14 zu 3,13+15 entspricht und sich auch eine unübersehbare Übereinstimmung im Aussageziel zeigt, können wir Ex 3,14 und 33,19 zumindest einem sehr verwandten Bearbeiterkreis, wenn nicht gar derselben Bearbeitung zuordnen.

Eine vorsichtige Vermutung zum zeitgeschichtlichen und theologischen Ort des Verfassers von Ex 3,14 sei erlaubt, auch wenn wir darüber kaum eine Sicherheit gewinnen können. Mir scheint, daß wir in Ex 3,14 und wohl ähnlich in 33,19 auf einen Bearbeiter stoßen, der den Kreisen der früh-deuteronomischen Theologen nahesteht. Von prophetischer Tradition und Geschichtsdeutung her formuliert er am ehesten in der Zeit des jüdischen Königs Joschija, gegen Ende der assyrischen Oberherrschaft über Juda, in den letzten Jahrzehnten des 7. Jh. v. Chr., sein Verständnis dessen, was YHWH für Israel, nicht als Staat, sondern als YHWH-Volk, aber auch für das staatlich noch immer abhängige Juda bedeutet.⁶⁴

Gerichtsprophetische Worte hatten sich im Untergang des Nordstaates Israel und in der schweren Demütigung Jerusalems und Judas durch Sanherib längst bewahrheitet. YHWH hatte darin seine Unbestechlichkeit und Freiheit im Handeln an seinem Volk erwiesen. Die

sammenhang zwischen Ex 33,*12-23 und 34,6-7(6-9) und führt beide Texte auf diesen „Harmonisten“ (85) zurück (86.94). Zu Ex 33,20 und sodann 19(!) als Nachträge zu 33,18+21-23 vgl. M. NOTH, (1968) 212. E. AURELIUS, (1988) 104, sieht allerdings (nach EERDMANS) in den unterschiedlichen Ausprägungen von Ex 34,5f und 33,21-23 Grund für die Annahme, daß der Theophaniebericht Ex 34,5f den Text 33,18-23 hervorgerufen habe. Jedoch sind Ex 34,5-6 literarisch nicht einheitlich, vgl. schon J. WELLHAUSEN, ebd. 85f.94. E. AURELIUS, ebd. 104, erklärt freilich Ex 33,19 mit Recht als eine Reaktion (auch) auf die Gnadenformel Ex 34,6, die hier nach dem Muster der Namensinterpretation Ex 3,14 ausgelegt werde. Vgl. zu Ex 34,6-7 oben Anm. 37.

⁶⁴ N. WYATT, (1979) 439 (437-440 s. Anm. 9, S.439) und J. VAN SETERS, (1994) 46-48, datieren aus unterschiedlichen Gründen Ex 3,13-15 insgesamt in die exilische Zeit. VAN SETERS, der diesen Text seinem „Yahwist“ zuschreibt, kehrt das oben erwähnte Verhältnis von Ex 3,14 und DtJes um, wenn er sagt „that the text reflects the late prophetic concerns of Second Isaiah“ (47f). Die sachlichen Bezüge sind gewiß unübersehbar, aber Differenz und Abstand von Ex 3,14 gegenüber DtJes in Formulierung und Ausprägung des Gottesverständnisses sind ebenso deutlich. Ex 3,14 und sein unmittelbarer literarischer Kontext lassen etwa auch von der exilischen Rezeption und Ausprägung der Exodustradition bei DtJes nichts erkennen. Überdies muß freilich bes. das Verhältnis von Ex 3,13-15 zu „P“ Ex 6,2ff gewertet werden, das „P“ als den späteren, aufnehmenden und ausgestaltenden Text erweist (s.o. 3.2).

langanhaltende Besatzungszeit, Judas Vasallität gegenüber der assyrischen Großmacht, hatte sich bereits verhängnisvoll ausgewirkt, politisch und religiös. Da war immer noch die überlieferte Drohung etwa eines Micha, daß Zion und Jerusalem umgepflügt würden (Mi 3,12). Andererseits hatte die Komposition des jehowistischen bzw. Jerusalemer Geschichtswerks schon eine religiöse Sammlung eingeleitet, das Gedenken an die alten Erwählungstraditionen Israels neu belebt und die Treue Israels als YHWH-Volk eingefordert. Darüber hinaus hatte auch schon eine national orientierte Prophetie wie jene Nahums das göttlich verfügte Ende des Unterdrückers Assur und des mächtigen Ninive angesagt, zum Trost der YHWH-Treuen. Von dem so skizzierten Hintergrund her können wir Ex 3,14 über seine Funktion in der erzählten Welt des Exodusgeschehens hinaus in der Erzähler-Welt des Verfassers als eine Zusage von YHWHs Treue seit Väterzeit und seiner wirksamen Hilfe aus der Bedrückung verstehen, allerdings als eine Zusage, die gewiß für die Unterdrückten und Bedrängten eindeutig ist, aber zugleich einen grundsätzlichen theologischen Vorbehalt macht. Der Vorbehalt liegt jedoch nicht zuerst in Israels Verhalten, von dem die zugesagte Hilfe abhinge, so sicher auch der Anspruch exklusiver Bindung Israels an YHWH vorausgesetzt und kontextuell von Ex 3,15 her in 3,14 aufgenommen ist. Theologisch bedingt ist die Zusage allein und entscheidend durch die souveräne Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis, in seinem geschichtlichen Handeln. Der Gedanke, daß diese Freiheit als Willkür erscheinen könnte, kommt hier nicht auf, weil und insofern sie mit Gottes Dasein für die Bedrängten, zu dem er sich in Freiheit selbst bestimmt, engstens verknüpft ist.

5. Ein Ausblick

Schalom BEN CHORIN hat von einer „paradigmatischen Transparenz“ biblischen Wortes für neue Fragen, Situationen und Lebensgeschichten gesprochen.⁶⁵ Worin könnte eine solche

⁶⁵ S. BEN-CHORIN, Die Bedeutung der Bibel für die Kultur Europas und der Welt, in: DEGENHARDT, J.J. (Hrsg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O.B. KNOCH, Stuttgart 1991, 305f (299-307).

Transparenz von Ex 3,13-15 für Theologie und Kirche heute liegen? Ich versuche eine Antwort in vier resümierenden Punkten.

- 1) Da ist einmal die Frage nach dem Namen Gottes, die zur eigentlichen Gottesfrage wird. Nicht in der Muße des gelehrten Zirkels wird sie gestellt, sondern aus der Not bedrückter Menschen. Das ist der biblisch fundamentale Ort der Gottesfrage, exemplarisch formuliert im Angesicht der Not politisch-sozial unterdrückter Menschen, für die YHWH nach der Exodustradition zum mächtigen Befreiungsimpuls wird. Erst wenn am Ort menschlicher Not, der Unterdrückung, der Niedergeschlagenheit und Anfechtung Gottesgedächtnis als befreiende Botschaft gelingt, kommt der Auftrag von Kirche und Theologie an sein Ziel. Nirgendwo sonst erweist sich aber auch der Auftrag von Kirche und Theologie zu einem wirksamen Gottesgedächtnis, das die Erfahrungen vergangener Generationen einholt und in der Gegenwart Zukunft eröffnet, als so notwendig, so unersetzbar.
- 2) YHWH, der Gott vom Sinai, war ursprünglich vorisraelitisch wohl ein den Seinen in Naturgewalten epiphaner Gott einer Bergregion im Südosten Palästinas, im Wüstengebiet der Midianiter und Keniter, in polytheistischer Lebenswelt beheimatet. Die Bindung an YHWH wurde für Israel vom Exodusgeschehen her in einem faszinierenden Wandlungsprozeß seines Gottes zur Erfahrung einer leidenschaftlichen göttlichen Zuneigung, einer exklusiven Zugehörigkeit zu ihm und zum Weg, auf dem sich das Bekenntnis zum einzigen Gott herauskristallisierte, explizit seit dem frühen Jeremia, in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition und besonders dem exilischen Deuterocesaja.⁶⁶ Mag der Verbalersatzname YHWH ursprünglich vorisraelitisch etwa im Sinne von „er ist herabgestiegen“ verstanden worden sein,⁶⁷ im Israel und Juda der vorexilischen Zeit wird er,

⁶⁶ Vgl. die Bestreitung der Göttlichkeit von Fremdgöttern Jer 2,11.28*; 5,7, dazu 2,5; <8,19; 10,3.8.15; 14,22; 16,19f>. Zur deuteronomistischen Tradition vgl. Dtn 4,35.39, dazu 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,60. In DtJes verfechten vor allem die Prozeßreden gegen die Völker und ihre Götter die monotheistische Thematik: Jes 41,*1-5; 41,21-29; 43,8-13 u.a. Zur Monotheismusdebatte vgl. neuerdings die Beiträge des Kolloquiums von 1993 in: W. DIETRICH/M.A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg/Schw. 1994; R.K. GNUSE, (1997) bes. 177-228. Dazu die vorbildliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel von H. RECHENMACHER (1997) sowie dessen namenkundlichen Beitrag zur Monotheismusdebatte: ders., (1998) 37-52.

⁶⁷ Der lange Streit um ein vorisraelitisches Verständnis des YHWH-Namens im Kontext der Midianiter/Keniter-Hypothese vom Ursprung des Namens bzw. der Streit um dessen Etymologie wird wohl nie zur Ruhe kommen. Vgl. neuerdings K. KOCH, (1998) 437-474, resümierend F.M. CROSS, (1973) 60-75; M. WEIPPERT, RLA 5 (1976-1980) 250-252; T.N.D. METTINGER, (1988) 14-49; W.H. SCHMIDT, (1988) 173f (169-179); ders., (1996) 84f (82-93); H.D. PREUSS, (1991) 158-164; M. GÖRG, (1992) 261f.264f; und grundlegend ders., (1989)[1976]) 180-187; W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, hrsg. von H. DONNER, 2. Lfg., Ber-

grundlegend von den frühen Erwählungstraditionen her, als dankbare Bekenntnisaussage und als Zusage „er ist, er erweist sich“ konnotiert – nachweislich zumindest seit dem 8. Jh. v. Chr. In der monotheistischen Religion der nachexilischen Gemeinde Judas und Jerusalems war ein identifizierender Gottesname, mit dem Israel seine eigene Sonderexistenz unter den Völkern verband, weniger geeignet, die *universale* Wirklichkeit der Gottheit auszudrücken. Ein vertieftes Verständnis des Verbots, den Namen Gottes zu mißbrauchen und eine zunehmende Scheu vor dem heiligen Namen, taten das Ihre, die Verwendung des YHWH-Namens zurückzudrängen.⁶⁸ Und doch lebt der Name YHWH fort, grundlegend in dem, was er für Israel theologisch bedeutet: das personale göttliche Du für

lin u.a. ¹⁸1995, 447 s.v. YHWH Nr. 3. Die erst spätvorexilische Datierung (Joschija-Zeit) der sog. Langform YHWH, d.h. des Tetragramms, durch L. DELEKAT, (1971) 68f, und M. ROSE, (1978) 34-43, ist durch außerbiblische Belege des Tetragramms eindeutig widerlegt, vgl. z.B. H.D. PREUSS (s.o.) 161f Anm. 17 und 25, ebd. 164 mit Anm. 33. Da gewichtige Argumente für eine Herkunft YHWHs (und eine Lokalisierung des Sinai) im Südosten Palästinas bzw. in Nordwestarabien sprechen, gewinnt neuerdings wieder ein arabisches Etymon für YHWH an Attraktivität: A. KNAUF plädiert mit Vehemenz für ein etymologisches Verständnis des Namens YHWH als (wahrscheinliche) Langform der Präfixkonjugation von *HWY* mit beschreibendem Charakter in der Bedeutung „er weht“ (so schon J. WELLHAUSEN) – ein passender Name für einen als Wettergott verstandenen YHWH vom Hadad-Typ. Vgl. A. KNAUF, (1984) 467-471; ders., (1988) 43-48 (und zum Gottesberg in Midian, nicht Edom 48-62); ders., (1995) 803 (802-804). Gegen die Wettergottthese vgl. jedoch mit Recht K. KOCH, (1998) 443-445. - YHWH, etymologisch ein verbaler Einwortname (kein Hypokoristikon oder primärer Beiname), plausibel nach der Analogie altarabischer Präfixkonjugationsnamen (z.B. A. KNAUF; [1988] 44f), bezeichnet jedenfalls ursprünglich den Gott eines Berges (vgl. noch 1 Kön 20,23!). Mit alter Theophanietradition YHWHs (Dtn 33,2; Ri 5,4f; Ps 68,8f; Hab 3,3) könnte der Vorschlag M. GÖRGs, (1992) 261.265, kongruieren, den Namen etymologisch und semantisch mit einer Basis *HWY* „herabsteigen“ zu verknüpfen. Diese gegenüber der auch hebräisch belegten Bedeutung von *HWY* (I) „fallen“ modifizierte Bedeutung ist im Ägyptischen und Zentralschadischen für *H3Y* belegt, nach V.E. OREL und O.V. STOLBOVA, Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden u.a. 1995, 260 (Nr. 1163 **haw-/hay-* „fall“, S. 259f). Die für YHWH vorauszusetzende Verbalform */yahwī/* könnte außerhebräisch-„midianitisch“ jedoch nicht nur als Langform der Präfixkonjugation verstanden worden sein. Auch eine Deutung als primäre Kurzform ist möglich. Dafür könnte die Beobachtung sprechen, daß Verba III *Y* im Fröhenarabischen (anscheinend durchwegs) nach dem Muster des starken Verbs gebildet werden, vgl. W.W. MÜLLER, (1982) 20.21.22.24. Dann wäre als Langform */yahwiyu/*, als Kurzform */yáhwī/* zu erwarten. Letztere ist kompatibel mit der viel diskutierten Graphie *YHW* in einer ägyptischen Ortsnamenliste des 14. Jh. v. Chr. unter Amenophis III. im nubischen Soleb (und in einer Kopie zur Zeit Ramses II.; Belege bei E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb: BN 11 [1980] 63-79, ebd. 68). Hebr. *Yahwā* kann sehr wohl durch Tonverschiebung aus einer Kurzform */yáhwī/* entstanden sein. Der Ausfall von unbetontem auslautenden *-i/* in YHWH-haltigen theophoren Personennamen ließe sich von der Kurzform her gut erklären. Vgl. auch L. DELEKAT, (1971) 37 Anm. 20, zu einer möglichen primären Kurzform. Sie sollte dann jedenfalls präterital/perfektisch interpretiert werden (wie in den PK-Kurzformen von Personennamen): „er ist herabgestiegen“. Über eine Vermutung kommt freilich auch dieser Vorschlag nicht hinaus.

⁶⁸ Vgl. H. GESE, (1975) 88f.

das Volk, die Familie und den einzelnen Beter, transzendent und immanent zugleich, eine Zusage und Erfahrung des göttlichen Mitseins und wirksamen Gegenwärtigseins, bis hin zur in Psalmen bezeugten Gewißheit von einer innigen, tragenden Gottesgemeinschaft (z.B. Ps 16; 23; 73; 139 u.a.), und dies alles von Generation zu Generation, wie Ex 3,15 sagt. Wenn solche Glaubenserfahrung vieler Generationen nicht versanden soll, tut produktive Erinnerung und das Bewußtsein einer solidarischen Kontinuität der Generationen not.

- 3) YHWH zeigt in der Bibel verwirrend viele Gesichter, läßt sich nicht festlegen auf ein Bild, er behauptet sich gegen leicht zuhandene, falsche Identifikationen. Er läßt sich auch nicht durch seinen Namen determinieren, wie Ex 3,14 gerade in einer deutenden Anspielung auf diesen Namen unterstreicht. Beides gehört in diesem Gottesverständnis unzertrennlich zusammen: zum einen Gottes helfende Zuwendung zu den Bedrängten und zum anderen seine unverfügbare Freiheit aus souveräner Macht. Fehlt die Erfahrung und der Glaube an Gottes Zuwendung, so pervertiert seine Freiheit zur puren Willkürmacht, wie beim Ijob der Dialogreden (in Ijob 9,14-35, bes. V. 22 und 24). Will man aber die Spannung zwischen Erfahrungen von Gottes Macht und Ohnmacht auflösen und – nach Ausschwitz – nicht mehr von der Allmacht Gottes reden,⁶⁹ einem gewiß erklärungsbedürftigen Prädikat, so schwindet auch seine souveräne Freiheit und Selbstbestimmung zu Erbarmen und Hilfe und er hört auf, der unfaßbare und letzten Endes doch vertrauenswürdige Gott auch des Buches Ijob zu sein.
- 4) Die theologische Exegese in Ex 3,14 öffnet das Verständnis von Gottes sich erweisendem Sein für die Zukunft, weit über das erzählte Geschehen der Rettung aus Ägypten hinaus. Solche Exegese ist aus einem mühsamen geschichtlichen Lernprozeß des Glaubens erwachsen. Und sie begreift diesen Lernprozeß als durchaus unabgeschlossen und unabgeschlossenbar. Die Zukunftsorientiertheit und Lernfähigkeit des Gottesverständnisses befreien von nostalgischer Verhaftung im Vergangenen und Zeitbedingten, auch in der Kirche. Der Gott, von dem sinngemäß gilt: ‚Ich bin und werde mich erweisen, als der ich mich erweisen will‘, kann auch nach Jes 43,18-19 sagen: „Gedenkt nicht mehr an Früheres... Siehe, ich mache Neues, jetzt sproßt es, merkt ihr es nicht?“.

⁶⁹ Zur Problematik der Allmachtsvorstellung, die der jüdische Philosoph Hans JONAS neu bewußt gemacht hat, vgl. z.B. W. HUBER, (1990) 607-617.

Anhang

Literarische Schichten in Ex 3,1-17 (Satzabgrenzung nach MT):

Grundschrift 1 = „Jahwist“ (J)

Grundschrift 2 = „Elohist“ (E), als Zusätze in „J“ eingearbeitet von „Je“

Redaktion 1 = „Jehowist“ (Je)

Redaktion 2 = theologische Deutung des Namens YHWH (Ex 3,14)

Redaktion 3 = „deuteronomistische“ Redaktion

<...> = Zusatz

	J	<E>	Red. 1	Red. 2	Red. 3
Vers					
1		^{1a} Mose nun war (wieder einmal) dabei, das Kleinvieh Jitros, seines Schwiegervaters, <des Priesters von Midian> zu weiden. ^{1b} Da trieb er das Kleinvieh bis hinter die Steppe [[*] nach der Steppe hin], < ^{1c} und er kam zum Berg des GOTTES,> <zum Horeb>.			
2		^{2a} Da erschien ihm der Bote YHWHs in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch. ^{2b} Er schaute			
3		hin, ^{2c} und siehe, der Dornbusch brannte im Feuer, ^{2d} aber der Dornbusch wurde nicht verzehrt. ^{3a} Da sagte (sich) Mose: ^{3b} Ich will doch (vom Weg) abbiegen ^{3c} und diese großartige Erscheinung ansehen,			
4		^{3d} warum der Dornbusch nicht verbrennt. ^{4a} Da sah YHWH, ^{4b} daß er abbog, um nachzusehen. < ^{4c} Da rief ihm GOTT zu, <mitten aus dem Dornbusch,> ^{4d} und sagte: ^{4e} Mose, Mose! ^{4f} Der sagte: ^{4g} Hier bin ich!>			
5		^{5a} Da sagte er: ^{5b} Tritt nicht näher heran, ^{5c} ziehe deine Sandalen von deinen Füßen, ^{5d} denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Erdboden.			
6		< ^{6a} Da sagte er: ^{6b} Ich bin der Gott deines Vaters >, <der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.> ^{6c} Da verbarg Mose sein Gesicht; < ^{6d} denn er fürchtete sich, zu dem GOTT hinzublicken.>			
7		^{7a} Da sagte YHWH: ^{7b} Gewiß habe ich die Unterdrückung meines Volkes, das in Ägypten ist, gesehen, ^{7c} und ihr Klagegeschrei habe ich gehört wegen seiner Antreiber. ^{7d} Ja, ich kenne seine Schmerzen.			
8		^{8a} So bin ich herabgestiegen, um es aus der Gewalt Ägyptens zu befreien und um es hinaufzuführen aus jenem Land in ein gutes und weites Land, <in ein Land, das von Milch und Honig fließt, in das Gebiet des Kanaaniters und des Hetiters und des Amoriters und des Perisiters und des Hiwiters und des Jebusiters>.			

- 9 ^{9a} Und nun,
 <siehe, das Schreien der Israeliten („Söhne Israels“) ist zu mir gekommen. ^{9b} Und ich
 10 habe auch die Drangsal gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen. ^{10a} Und nun, geh,
^{10b} und ich will dich zum Pharao senden, ^{10c} und führe mein Volk, die Israeliten, aus
 11 Ägypten heraus! ^{11a} Da sagte Mose zu dem GOTT: ^{11b} Wer bin ich, ^{11c} daß ich zum
 12 Pharao gehen ^{11d} und daß ich die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte? ^{12a} Er
 sagte: ^{12b} **Ja, ich werde mit dir sein!** ^{12c} Und dies ist dir das Zeichen, ^{12d} daß *ich* (sel-
 ber) dich gesandt habe: ^{12e} Hast du das Volk aus Ägypten herausgeführt, werdet ihr
 dem GOTT auf diesem Berg dienen.>
- 13 <^{13a} Da sagte Mose zu dem GOTT: ^{13b} Siehe, da komme ich zu den
 Israeliten ^{13c} und sage ihnen: ^{13d} Der Gott eurer Väter hat mich zu
 euch gesandt, ^{13e} und sie sagen mir dann: ^{13f} Was ist sein Name? -
^{13g} Was soll ich zu ihnen sagen?>
- 14 ^{14a} Da sagte GOTT zu Mose:
 <^{14b} **Ich bin (werde/will sein, d.h. mich erweisen),**
^{14c} **der ich [unverfügbar] bin (sein werde/will, d.h.**
 als der ich mich erweisen werde/will). ^{14d} Und er
 sagte: ^{14e} So sollst du den Israeliten sagen: ^{14f}
'Ich bin (werde/will sein, d.h. mich erweisen)' hat
mich zu euch gesandt.>
- 15 ^{15a} Da sagte GOTT weiter zu Mose:>
^{15b} So sollst du zu den Israeliten sagen: ^{15c} YHWH, der Gott eurer
 Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat
 mich zu euch gesandt. ^{15d} Das ist mein Name für immer, ^{15e} und das
 ist mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht.>
- 16 ^{16a} Geh, ^{16b} und versammle die Ältesten Israels ^{16c} und sage zu ihnen: ^{16d} YHWH, der Gott eurer Väter
 ist mir erschienen,
 <der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,>
 indem er sagte: ^{16e} Gewiß habe ich auf euch geachtet und auf das, was euch in Ägypten angetan worden
 17 ist. ^{17a} So habe ich (mir) gesagt: ^{17b} Ich will euch aus der Unterdrückung Ägyptens heraufführen
 <in das Land des Kanaaniters
 und des Hetiters und des Amoriter
 und des Periters und des
 Hiwiter und des Jebusiters, in
 ein Land, das von Milch und
 Honig fließt.>

Literatur

- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: GAT 8/1, Göttingen 1992.
- ALBREKTSON, B., On the Syntax of אֱשֶׁר אֱדִיָּה in Exodus 3:14, in: ACKROYD, P.R. / LINDARS, B. (Hrsg.), Words and Meanings. FS D.W. THOMAS, Cambridge 1968, 15-28.
- AURELIUS, E., Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament: CB.OT 27, Stockholm 1988.
- AVIGAD, N., The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society, in: MILLER, P.D. u.a. (Hrsg.), Ancient Israelite Religion, FS F.M. CROSS, Philadelphia 1987, 195-208.
- BARTELMUS, R., *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen »Allerweltswortes« - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems: ATS 17, St. Ottilien 1982.
- BERGE, K., Reading Sources in a Text. Coherence and literary criticism in the call of Moses. Models – Methods – Micro-analysis: ATS 54, St. Ottilien 1997.
- BLUM, E., Studien zur Komposition des Pentateuch: BZAW 189, Berlin u.a. 1990.
- CHILDS, B.S., The Book of Exodus: OTL, London 1974.
- COATS, G.W., Moses in Midian: JBL 92 (1973) 3-10.
- CROATTO, J.S., Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de «YAHVE» en Ex 3,13-14, in: COLLADO, V. / ZURRO, E. (Hrsg.), El misterio de la Palabra. FS L. ALONSO-SCHÖKEL, Madrid 1983, 147-159.
- CROATTO, J.S., Die Relecture des Jahwe-Namens. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-14: EvTh 51/1 (1991) 39-49.
- CROSS, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge (Mass.) 1973.
- CROSS, F.M., The Seal of Miqnešaw, servant of Yahweh, in: GORELICK, L. / WILLIAMS-FORTE, E. (Hrsg.), Ancient Seals and the Bible, Malibu/Calif. 1983, 55-63.
- DEISSLER, A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Völlig überarb. u. erw. Neuauflage, Freiburg 1995.
- DELCOR, M., La signification de l'E delphique et Exode 3,14-15, in: ders., Environment et tradition de l'Ancien Testament: AOAT 228, Neukirchen-Vluyn 1990, 82-89.
- DELEKAT, L., Yáho-Yahwáe und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen, in: JEREMIAS, G. (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. KUHN, Göttingen 1971, 23-75.
- DIETRICH, W., Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts, in: ders. / KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg/Schw. 1994, 463-490.
- DOHMEN, C., „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht: ThZ 46 (1990) 289-304.
- DOHMEN, C., Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: ZENGER, E. (Hrsg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente: QD 146, Freiburg u.a. 1993, 51-83.
- DOHMEN, C., Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her, in: ZENGER, E. (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen: HBS 10, Freiburg u.a. 1996, 35-60.

- ENGEL, H., Das Buch der Weisheit: Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16, Stuttgart 1998.
- FISCHER, G., Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4): OBO 91, Freiburg/Schw. Göttingen 1989.
- FLOSS, J.P., Verbfunktionen der Basis *HYH*: BN 30 (1985) 35-101.
- FLOSS, J.P., „Ich bin mein Name“. Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach Ex 3,14, in: GROSS, W. / IRSIGLER, H. / SEIDL, T. (Hrsg.), Text, Methode und Grammatik. FS W. RICHTER, St. Ottilien 1991, 67-80.
- FOHRER, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analyse von Ex 1-15: BZAW 91, Berlin 1964.
- FREEDMAN, D.N. / O'CONNOR, P., Art. יהוה, JHWH: ThWAT III (1982) 533-554.
- GESE, H., Der Name Gottes im Alten Testament, in: STIETENCRON, H. VON (Hrsg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 75-89.
- GNUSE, R.K., No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel: JSOT.S 241, Sheffield 1997.
- GÖRG, M., Jahwe – ein Toponym?, in: ders., Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen: ÄAT 2, Wiesbaden 1989, 180-187 (=BN 1 [1976] 7-14).
- GÖRG, M., Art. Jahwe: NBL, Lfg. 7 (1992) 260-266.
- GROSS, W., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund: SBS 176, Stuttgart 1998.
- HOSSFELD, F.-L., Der Pentateuch, in: SITARZ, E. (Hrsg.), Höre Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments: Biblische Basisbücher 5, Stuttgart u.a. 1987, 11-68.
- HUBER, W., Allmacht und Ohnmacht. Die Gottesfrage nach Auschwitz und Hiroshima, in: BLUM, E. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. RENDTORFF, Neukirchen-Vluyn 1990, 607-617.
- JACOB, B., Das Buch Exodus, hrsg. im Auftrag des LEO BAECK Institus v. S. MAYER unter Mitwirkung von J. HAHN und A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997.
- JENNI, E., Art. יהוה Jhwh Jahwe: THAT I (1971) 701-707.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea: ATD 24/1, Göttingen 1983.
- KEEL, O. / UEHLINGER, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen: QD 134, Freiburg u.a. 1992.
- KILWING, N., Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14: BN 10 (1979) 70-79.
- KINYONGO, J., Origine et signification du nom divin YAHVÉ à la lumière de récents travaux et de traditions semitico-biblique (Ex 3,13-15 et 6,2-8): BBB 35, Bonn 1970.
- KNAUF, E.A., YAHWE: VT 34 (1984) 467-471.
- KNAUF, E.A., Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. ADPV, Wiesbaden 1988.
- KNAUF, E.A., Art. Midian und Midianiter, in: NBL, Lfg. 10 (1995) 802-804.
- KOCH, K., Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis, in: DIETRICH, M. / KOTTSIEPER, I. (Hrsg.), unter Mitwirkung von SCHAUDIG, H., „Und Mose schrieb dieses Lied auf.“ Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS Oswald LORETZ, Münster 1998, 437-474.
- KOHATA, F., Jahwast und Priesterschrift in Exodus 3-14: BZAW 166, Berlin u.a. 1986.
- KRATZ, R.G., Erkenntnis Gottes im Hoseabuch: ZThK 94 (1997) 1-24.
- MCCARTHY, D.J., Ex 3:14: History, Philology and Theology: CBQ 40 (1978) 311-322.

- MCEVENEUE, S., The Speaker(s) in Ex 1-15, in: BRAULIK, G. / GROSS, W. (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS N. LOHFINK, Freiburg u.a. 1993, 220-236.
- METTINGER, T.N.D., *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988.
- METZ, J.B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997.
- MÜLLER, A.R., *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift*: ATS 14, St. Ottilien 1982.
- MÜLLER, H.-P., *Der Jahwename und seine Deutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla*: *Bibl* 62 (1981) 305-327.
- MÜLLER, W.W., *Das Fröhenordarabische*, in: FISCHER, W. (Hrsg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden 1982, 17-29.
- NICCACCI, A., *Esodo 3,14a: „Io sarò quello che ero“ e un parallelo egiziano*: *LASBF* 35 (1985) 7-26.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus*: ATD 5, Göttingen 1968.
- OTTO, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*: *ThR* 60 (1995) 163-191.
- OTTO, E., *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: VERVENNE, M. (Hrsg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*: *BETHL* 126, Leuven 1996, 61-111.
- OTTO, E., *Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*: *ZAR* 4 (1998) 1-84.
- PHILLIPS, A., *A Fresh Look at the Sinai Pericope*: *VT* 34 (1984) 39-52.
- PHILLIPS, A., / PHILLIPS, L., *The Origin of „I Am“ in Exodus 3.14*: *JSOT* 78 (1998) 81-84.
- PHILONIS ALEXANDRINI, *Opera Quae Supersunt*, Vol. IV: *Vita Mosis I*, 74f., hrsg. von L. COHN, Berlin 1902.
- PREUSS, H.D., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart u.a. 1991.
- RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1966.
- RECHENMACHER, H., *"Außer mir gibt es keinen Gott!"*. Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel: *ATS* 49, St. Ottilien 1997.
- RECHENMACHER, H., *Jahwe allein! Namenkundliche Überlegungen zur Monotheismusdebatte*, in: WEITLAUFF, M. (Hrsg.), *Für euch Bischof – Mit euch Christ*. FS FR. KARDINAL WETTER, St. Ottilien 1998, 37-52.
- RENAUD, B., *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17*: *RB* 93 (1986) 510-531.
- RICHTER, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1Sam 9,1-10,16; Ex 3f. und Ri 6,11b-17*: *FRLANT* 101, Göttingen 1970.
- ROSE, M., *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*: *ThSt(B)* 122, Zürich 1978.
- RÖSEL, M., *Theologie der griechischen Bibel zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch*: *VT* 48 (1998) 49-62.
- RUPPERT, L., *Jahwe, Israels Gott, als Gott der Geschichte*, in: HEMMERLE, K. (Hrsg.), *Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis*. Freiburg u.a. 1974, 94-111.
- RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: *Gen 1,1-11,26*: *FzB* 70, Würzburg 1992.

- SÆBØ, M., Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3,13-15, in: JEREMIAS, J. / PERLITT, L. (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten. FS H.W. WOLFF, Neukirchen-Vluyn 1981, 268-287.
- SCHMIDT, L., Bemerkungen zu Hos 1,2-9 und 3,1-5, in: HAUSMANN, J. / ZOBEL, H.-J. (Hrsg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS H.D. PREUSS, Stuttgart u.a. 1992, 155-165.
- SCHMIDT, L., Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht: VF 40 (1995) 3-28.
- SCHMIDT, L., Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3-4, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch: BZAW 263, Berlin u.a. 1998, 224-250.
- SCHMIDT, W.H., Der Jahwe-name und Ex 3,14, in: GUNNEWEG, A.H.J., (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. FS E. WÜRTHWEIN, Göttingen 1979, 123-138.
- SCHMIDT, W.H., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24: EdF 191, Darmstadt 1983.
- SCHMIDT, W.H., Exodus. BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1977/1988.
- SCHMIDT, W.H., Alttestamentlicher Glaube, 8., vollständig überarb. u. erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMITT, A., Weisheit: NEB, Würzburg 1989.
- SCHMITT, H.-C., Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch: VT 32 (1982) 170-189.
- SCHMITT, H.-C., Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte: BN 34 (1986) 82-109.
- SCHMITT, H.-C., Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff. und in Gen 32,23ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk, in: DIEDRICH, F. / WILLMES, B. (Hrsg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. FS L. RUPPERT: FzB 88, Würzburg 1998, 397-430.
- SCHREINER, J., Soll man Ex 3,14 als unbedingtes Heilswort übersetzen?, in: DEGENHARDT, J.J. (Hrsg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O.B. KNOCH, Stuttgart 1991, 37-46.
- SCHREINER, J., Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,11-26, in: KOTTISIEPER, I. u.a. (Hrsg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. KAISER, Göttingen 1994, 199-213.
- SETERS, J. VAN, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville, Kentucky 1994.
- SIEBERT-HOMMES, J.C., „Ich werde sein“ oder „ich werde da sein“. Eine Untersuchung zu Ex 3,14, in: DEURLOO, K.A. / DIEBNER, J. (Hrsg.), YHWH – Kyrios – Antitheism or Power of the Word. FS R. ZUURMOND: DBAT Beiheft 14, Amsterdam Heidelberg 1996, 59-67.
- SMEND, R., Theologie im Alten Testament, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments: Gesammelte Studien, Bd. 1, München 1986, 104-117.
- SODEN, W. VON, Jahwe „Er ist, Er erweist sich“: WO III/3 (1966) 177-187.
- SPIECKERMANN, H., „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“: ZAW 102 (1990) 1-18.
- STRECK, M.P., Name, Namengebung. E. Amurritisch, in: RLA 9-1/2 (1998) 127-131.
- STRECK, M.P., Der Gottesname „Jahwe“ und das amurritische Onomastikon, erscheint in: WO 30 (1999).

- TIGAY, J.H., You shall Have no other God. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions: HSS 31, Atlanta 1986.
- VRIEZEN, T.C., 'Ehje 'Ašer 'Ehje, in: BAUMGARTNER, W. (Hrsg.), FS A. BERTHOLET, Tübingen 1950, 498-512.
- WAMBACQ, B.N., 'Eł' yeh "šer 'eł' yeh: Bib 59 (1978) 317-338.
- WEIMAR, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte der Pentateuch: BZAW 146, Berlin u.a. 1977.
- WEIMAR, P., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5: OBO 32, Freiburg/Schw. Göttingen 1980.
- WEIMAR, P., Art., Jehowist: NBL, Lfg. 7 (1992) 281-284.
- WEIPPERT, M., Art., Jahwe: RLA 5 (1978-1980) 246-253.
- WELLHAUSEN, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 41963 (zuerst 1876 und 1877).
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 1. Hosea: BK XIV/1, 2. verbess. u. erg. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1965.
- WYATT, N., The Development of the Tradition in Exodus 3: ZAW 91 (1979) 437-442.
- ZENGER, E., Das Buch Exodus: GSL.AT 7, Düsseldorf 1987.
- ZENGER, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. neu bearb. u. erw. Aufl.: Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart u.a. 1998.
- ZIMMERLI, W., Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963a, 11-40.
- ZIMMERLI, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963b, 41-119.
- ZIMMERLI, W., Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963c, 120-132.
- ZOBEL, H.J., Der frühe Jahwe-Glaube in der Spannung von Wüste und Kulturland: ZAW 101 (1989) 342-365.