CHRISTOPH LEVIN

Der Jahwist

בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend

157. Heft der ganzen Reihe

Universitäts-
Bibliothek
München
2222617x

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Levin, Christoph:
Der Jahwist / Christoph Levin. –
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 157)
ISBN 3-525-53839-1 kart.
ISBN 3-525-53838-3 Gewebe
NE: GT

Als Habilitationsschrift
gedruckt auf Empfehlung der Theologischen Fakultät
der Universität Göttingen

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993
Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

R93/2897

Rudolf Smend
gewidmet

Das Buch wurde vom Verfasser auf *Nota Bene 4.0* und *N. B. Lingua* (© 1992 N. B. Informatics, Inc.) geschrieben. Für das Layout haben mich Herr Gottfried Pfabe und Frau Renate Hartog vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht ausführlich beraten. Bei der Einrichtung der Software wurde ich von Herrn Bodo Hansmann von der Firma Nota Bene Europe, Nordhorn, und von Herrn Karl-Friedrich Sieverling unterstützt. Herr Dr. Christoph Bultmann hat die Korrekturen gelesen. Allen ein herzlicher Dank! *Ch. L.*

Inhalt

Das redaktionsgeschichtliche Problem des Tetrateuchs 9

Grundlegende Beobachtungen 36

Das jahwistische Geschichtswerk 51

Der Text des Jahwisten 80

Schöpfung und Fall (Gen 1-3) 82
Der Brudermord (Gen 4-5) 93
Die Flut (Gen 5,32b-9,19) 103
Der Fluch über Kanaan (Gen 9,18-29) 118
Die Teilung der Völker (Gen 10) 121
Die Zerstreuung der Menschheit (Gen 11,1-9) 127
Die Erwählung Abrahams (Gen 11,10-13,1) 133
Abraham und Lot (Gen 13,2-14,24) 143
Ismael (Gen 15-16) 147
Die Verheißung des Isaak (Gen 17,1-18,16a) 153
Lot in Sodom (Gen 18,16b-19,38) 159
Die Geburt des Isaak (Gen 20,1-22,19) 171
Abrahams aramäische Verwandtschaft (Gen 22,20-24) 181
Die Brautwerbung für Isaak (Gen 23,1-25,18) 184
Die Geburt Esaus und Jakobs (Gen 25,19-34) 197
Isaak und Abimelech (Gen 26,1-33) 201
Der erlistete Segen (Gen 26,34-28,9) 207
Jakob in Bet-El (Gen 28,10-29,1) 216
Jakob bei Laban (Gen 29,2-30,24) 221
Jakobs Reichtum (Gen 30,25-43) 232
Jakobs Flucht (Gen 31,1-32,2a) 237
Mahanajim (Gen 32,2b-22) 245
Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) 250
Jakob und Esau (Gen 33,1-17) 255
Jakobs Rückkehr (Gen 33,18-37,1) 259
Josef und seine Brüder (Gen 37,2-39,1a) 265
Josef in Ägypten (Gen 39,1b-23) 274
Josef im Gefängnis (Gen 40) 279
Josefs Erhöhung (Gen 41) 282

Die Reise der Brüder (Gen 42) 288
Die zweite Reise der Brüder (Gen 43,1-44,34) 293
Die Versöhnung (Gen 45,1-20) 298
Jakob kommt nach Ägypten (Gen 45,21-47,27) 301
Jakobs Tod (Gen 47,28-50,22a) 307
Die Bedrückung in Ägypten (Gen 50,22b - Ex 1,14) 313
Die Herkunft Moses (Ex 1,15-2,10) 317
Mose in Midian (Ex 2,11-23aα) 322
Die Ankündigung des Auszugs (Ex 2,23aβ-7,13) 326
Der Aufbruch aus Ägypten (Ex 7,14-13,22) 334
Das Wunder am Meer (Ex 14,1-15,21) 341
Wasser in der Wüste (Ex 15,22-27) 348
Brot vom Himmel (Ex 16) 352
Wasser aus dem Felsen (Ex 17) 356
Das Bekenntnis des Jetro (Ex 18) 359
Mose auf dem Gottesberg (Ex 19,1 - Num 10,10) 362
Von Sinai nach Kadesch (Num 10,11-21,35) 370
Balak und Bileam (Num 22-24) 381

Die Quellen des Jahwisten 389

Die Sprache des Jahwisten 399

Die Botschaft des Jahwisten 414

Zur nachjahwistischen Redaktionsgeschichte 436

Literaturverzeichnis 442

Das redaktionsgeschichtliche Problem des Tetrateuchs

Die Abfolge der Erzählung des Tetrateuchs, die sich aus einer Vielfalt von Stoffen zusammensetzt, war nicht mit der Überlieferung vorgegeben. Ebensowenig kann die mündliche und schriftliche Tradition im Laufe ihrer Geschichte von selbst zu dem heute vorliegenden Ganzen zusammengewachsen sein. „Wo es sich ... nicht um Geschichte, sondern um Sagen über die Vorgeschichte handelt, da kann die Anordnung des Stoffes nicht mit dem Stoffe selber gegeben sein, sondern muß auf dem Plane eines Darstellers beruhen. Aus dem Volksmunde stammen bloß die losen und nur ganz ungefähr auf einander bezogenen Erzählungen; ihre Verbindung zu einer festen Einheit ist das Werk dichterischer oder schriftstellerischer Formung" (*J. Wellhausen*).[1] Ohne eine erste durchlaufende Redaktion, die für einen Grundstock der im Tetrateuch erzählten Abfolge den Zusammenhalt geschaffen hat, ist die Entstehung der heutigen, geordneten Textmasse nicht vorstellbar. „Hier waltet ein Plan, und ein solches an einem Plan ausgerichtetes Riesenwerk entsteht nicht von ungefähr in einem fast naturhaften Wachstum. Wie sollten sich auch so heterogene Stoffe, wie sie der Jahwist nunmehr umschließt, gewissermaßen von selber zur Einschmelzung eingefunden haben!" (*G. v. Rad*).[2] Diese Voraussetzung gilt, unabhängig welchen Umfang die so verbundenen Stoffe und welche Vorgeschichte sie gehabt haben, oder welches Geschick dem Ur-Geschichtswerk im Verlauf der weiteren Traditionsgeschichte widerfuhr. Vor allem der Nachgeschichte sind hinsichtlich des Umfangs wie auch der Eigenart weiterer Entwicklungen nahezu keine Grenzen gesetzt - bis hin zur literarischen Neufassung des Ganzen und, besonders eigentümlich, der späteren Verschmelzung der beiden parallelen Geschichtswerke. Wie auch immer es sich damit verhält: Es *muß* im vorpriesterschriftlichen Material des Tetrateuchs ein redaktioneller Faden vorhanden sein, der einen beträchtlichen Teil des unterschiedlichen Stoffs erstmals zu der vorliegenden Abfolge des heilsgeschichtlichen Geschehens verknüpft hat.

Die Suche danach ist im Gange. „Nimmt man das Modell der Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks als Orientierungspunkt ... ernst, so wird man auch beim Pentateuch von den das Gesamtwerk umspannenden Redaktionen ausgehen müssen" (*H.-Ch. Schmitt*).[3] Die Frage ist von vornherein nicht nur von literargeschichtlicher, sondern auch von großer theo-

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels, ^{6}1905, 294.
[2] Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, 1938, Ges. Studien 59.
[3] Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 1982, 172.

logiegeschichtlicher Bedeutung. „Wenn es zutrifft, daß die ‚Quellenschriften' in sich uneinheitlich sind, weil sie verschiedenartiges Material aufgenommen haben, dann muß ihre theologische Intention in der Bearbeitung dieses Materials gesucht werden. Diese Bearbeitung könnte zunächst in der bloßen Anordnung und Komposition des Stoffes liegen. Wir haben aber im Alten Testament viele Beispiele dafür, daß die Bearbeiter sich nicht mit solcher Kompositionsarbeit begnügten, sondern daß sie ihre theologische Absicht deutlich zu erkennen gaben. Wir müssen deshalb die Frage stellen, ob wir im Pentateuch deutliche Spuren einer planvollen theologischen Bearbeitung erkennen können" (*R.Rendtorff*).[4] Naturgemäß kommt der ältesten Schicht ein besonderer Rang zu. „Unter dem Stichwort ‚Jahwist' fragen wir nach jener Schicht im Pentateuch, die mutmasslich erstmals das Traditionsmaterial in einen mehrere Perikopen und Perikopengruppen übergreifenden Zusammenhang ... gebracht, die redaktionellen Verbindungen geschaffen und dabei die Tradition implizit und durch eigene Beiträge theologisch aufgearbeitet und (neu) interpretiert hat" (*H.H.Schmid*).[5]

Das Stichwort „Jahwist", das auch der vorliegenden Untersuchung den Namen gibt, könnte den Eindruck erwecken, es werde lediglich ein weiteres Mal dem „Systemzwang der Urkundenhypothese" gehorcht und bestenfalls neuer Wein in alte Schläuche gefüllt. Der Eindruck täuscht: Es geht, wie bei fast allen neueren Untersuchungen zum Gegenstand, um die Überprüfung der Schläuche. „Will man aus den divergierenden Ergebnissen der jüngsten Forschung eine Lehre ziehen, lautet sie, daß ein endgültiges Urteil über die literarischen Verhältnisse im Pentateuch nur fällen kann, wer ihn ganz untersucht hat" (*O.Kaiser*).[6] In den gegebenen Grenzen sucht die vorliegende Studie der inzwischen vielzitierten Forderung *G.v.Rads* zu genügen, daß wir „einer umfassenden Neuanalyse des pentateuchischen Erzählungsgutes ... dringend bedürfen",[7] mit der er seine ebenfalls vielzitierte Feststellung von 1938 de facto widerrufen hat: „Was die Analyse der Quellenschriften anlangt, so liegen Anzeichen vor, daß hier ein Weg wirklich zu Ende gegangen ist".[8] Bei dieser Neuanalyse hat sich gezeigt, daß die bisherige Pentateuchforschung mit ihrer Annahme einer jahwistischen Quelle im Recht ist.

Am Beginn der Untersuchung stand nicht eine Hypothese - auch nicht die Bestreitung der herkömmlichen Hypothesen -, nicht einmal eine bestimmte Fragestellung, sondern eine zufällige literarkritische Beobachtung an der Vätergeschichte der Genesis. Als ich ihr nachging, erwies sich im Vergleich ähnlicher Texte, daß damit der redaktionelle Faden der jahwistischen Pentateuchquelle gefunden war. Erst damit wurde der Jahwist zum Gegenstand. Die Folge aus der Entdeckung war sofort deutlich. Bisher war die Definition

[4] Der „Jahwist" als Theologe? in: Congress Volume Edinburgh 1974, 162.
[5] Der sogenannte Jahwist, 1976, 17.
[6] Einleitung in das Alte Testament, ^{5}1984, 57.
[7] Genesis, ^{9}1972, 362.
[8] Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Ges. Studien 9.

der literarischen Größe J lediglich negativ möglich gewesen mit einer Art „Subtraktionsverfahren": „J ist in der vorpriesterschriftlichen Pentateucherzählung ungefähr das, was nicht redaktionell und was nicht elohistisch ist" (*R. Smend*).[9] Nunmehr gab es ein positives Kriterium: Zu der literarischen Größe J gehören im Pentateuch jene Stücke, in denen der Text des jahwistischen Redaktors sich nachweisen läßt. Damit wurde die jahwistische Pentateuchquelle von der Urkundenhypothese unabhängig und konnte gerade so die Urkundenhypothese - in der älteren Form der Zweiquellenhypothese - bestätigen. Es stellte sich auch heraus, weshalb es der älteren Exegese trotz des traditionsgeschichtlichen Vorrangs der kleinen literarischen Einheiten möglich gewesen war, die sprachliche und sachliche Eigenart des Jahwisten mit einiger Genauigkeit zu beschreiben: Die Zusammenstellungen, am bekanntesten jene *H. Holzingers*,[10] betreffen in großen Teilen die Kennzeichen der Redaktion, nicht anders als man es für das deuteronomistische Geschichtswerk oder, um einen klassischen Gegenstand der Redaktionskritik zu nennen, für das Matthäusevangelium kennt. Die Herauslösung des redaktionellen Textes eröffnet zugleich die Möglichkeit, positive Aussagen über den „Sitz im Leben" des jahwistischen Geschichtswerks zu machen: über seinen Sitz in der Geschichte Israels und Judas wie in der Geschichte der Theologie des Alten Testaments. Bisher war dies ins Ermessen gestellt; denn mit den gegebenen Kriterien ließ die vorexilische oder gar vorprophetische Entstehung sich weder beweisen noch gültig bestreiten. Das Bild, das sich nun ergibt, weicht von den eingefahrenen Vorstellungen (und ebenso von den in letzter Zeit vorgeschlagenen Alternativen) nicht unerheblich ab. Aufs Ganze gesehen aber wird die bisherige Pentateuchforschung, insbesondere jene der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, eher bestätigt. Nur törichter Hochmut kann behaupten, die Erforschung des Pentateuchs müsse heute gleichsam von vorn beginnen. Es kommt vielmehr darauf an, einen Weg weiterzugehen, von dem man vor inzwischen fünf Jahrzehnten meinen konnte, daß er wirklich zu Ende gegangen sei.

Die Uneinheitlichkeit der jahwistischen Quelle

Bereits *E. Schrader* hat beobachtet, daß die jahwistische Pentateuchquelle in sich literarisch nicht einheitlich ist.[11] Auf der Grundlage der Urkundenhypothese, die durch *H. Hupfeld* zu breiter Anerkennung gekommen war,[12] aber offenbar nach wie vor auch beeindruckt von der „am scharfsinnigsten von

[9] Die Entstehung des Alten Testaments, ^{2}1981, 86.

[10] Einleitung in den Hexateuch, 1893, 93-110. Vgl. bereits die differenzierten Aufstellungen von Colenso, The Pentateuch, Part V, 1865.

[11] Die sogenannten jahvistischen Abschnitte der biblischen Urgeschichte Gen c. 1-11 in ihrem Verhältnisse zu einander von Neuem untersucht, in: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, 1863.

[12] Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853.

Tuch durchgeführte(n) Ergänzungshypothese" (S.117),[13] schied er Gen 4,25-26; 6,1-4; 9,18b-27; 10,8-12.18b.21 und 11,1-9 als eine eigene literarische Schicht von der jahwistischen Quelle. Die Beobachtungen, die seiner Entscheidung zugrunde lagen, haben sich seither unter wechselnden Voraussetzungen immer wieder bestätigt gefunden. Um sie zu deuten, verband Schrader die Urkundenhypothese mit der Ergänzungshypothese; und zwar auf eine Weise, die bereits im heutigen Sinne redaktionsgeschichtlich ist. „Vergleichen wir diese Stücke mit einander, so findet zwischen ihnen ... rücksichtlich der Sprache eine auffallende Uebereinstimmung statt" (S.166). Doch „lässt sich ... absolut kein innerer Zusammenhang unter ihnen entdecken: es ist keine Spur vorhanden, dass sie jemals etwa ein grösseres Ganzes ausgemacht hätten und erst später willkührlich aus einander gerissen wären" (S.168). Schrader sieht sich genötigt, sie nicht einer dritten Quelle, sondern demjenigen, der die beiden Quellen P und J miteinander verbunden hat, „dem Verfasser unserer Genesis selber oder dem Redaktor zuzuweisen" (S.166). Die Nähe von Jahwist und Endredaktion, die diese Lösung vorsieht, setzt freilich die damals noch herrschende Chronologie der Pentateuchquellen voraus, die wenige Jahre darauf mit der Neudatierung der Priesterschrift durch *K.H. Graf*, *A. Kuenen* und *J. Wellhausen* dahinfiel.

Auch unter den neuen Voraussetzungen blieb die Uneinheitlichkeit der jahwistischen Quelle dem offenen Auge nicht länger verborgen. Wieder fanden sich die deutlichsten Hinweise in der Urgeschichte. *J. Wellhausen* konnte „eine Schicht in JE erkennen und scheiden, welche von der Sündflut und von Noah nichts weiss. Hierzu gehört jedenfalls Gen. 2.3. Gen. 4,16-24. Gen. 11,1-9, vielleicht noch weniges Andere".[14] Möglicherweise sind auch 6,1-4 und Teile von Gen 10 zu dieser ältesten Urgeschichte zu rechnen, wenngleich in anderer Reihenfolge als heute. „Hiermit ward dann die Erzählung von der Flut verbunden Kap. 6-10, von einem Bearbeiter, der sie wol schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicher weise im Zusammenhange eines grösseren Geschichtswerkes. Diesem Bearbeiter wird man zugleich die Einsetzung einiger von den kleineren Stücken zuschreiben müssen, die nie literarisch selbständig, sondern immer nur wie Parasiten auf fremdem Stamm existirt haben, jedenfalls von 4,25s. 5,29. 4,1-15. 10,16-18a" (S.14). Damit nicht genug. „In der Sündflutgeschichte selber (Kap. 6-10) scheint eine zweite Hand von der ersten unterschieden werden zu können" (S.12), auf die jedenfalls die Geschichte 9,20-27 zurückgeht. In der Summe erweist der Jahwist sich in der Urgeschichte als „das Product eines längeren schriftlichen Processes" (S.13f.). Die Beobachtungen setzen sich im ersten Teil der Vätergeschichte fort. „In Kap. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Ägypten, v. 10-20, ein späterer Einsatz" (S.23). Ergänzt sind auch die Verheißung 13,14-17 (S.23f.), das Gespräch zwischen Abraham und Jahwe 18,

[13] Vgl. F.Tuch, Kommentar über die Genesis, 1838.
[14] Die Composition des Hexateuchs (zuerst 1876), ^{4}1963, 8.

22b-33a (S.25f.), der Monolog 18,17-19 (S.26). „Über 25, 1-6 lässt sich nichts entscheiden" (S.28). Zwei Fäden gibt es in der Erzählung vom erlisteten Segen Gen 27, von denen der eine J, der andere aber nicht sicher E zuzuweisen ist (S.32-34). „Es hat keinen Wert die Sache weiter zu verfolgen" (S.33). Das Ganze löst sich so, „dass der literarische Process in Wirksamkeit complicirter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wol erst mehrere vermehrte Ausgaben (J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3) erlebt und sind nicht als J^1 und E^1, sondern als J^3 und E^3 zusammengearbeitet" (S.207).

Zwei jahwistische Quellen

Wo Wellhausen sich mit Bedacht des Urteils enthalten hatte, suchte *K.Budde* die literarischen Verhältnisse so genau wie möglich zu fassen.[15] In einer mit großem Scharfsinn betriebenen Analyse stellte er in Gen 2-11 eine älteste Quelle J^1 wieder her, „eine Urgeschichte rein hebräischen Gepräges" (S. 244), deren Umfang im wesentlichen mit Wellhausens ältester jahwistischer Schicht übereinstimmt,[16] bei weit stärkerer Differenzierung in den Einzelheiten. „Diese Gestalt der Urgeschichte erfuhr eine durchgreifende Neubearbeitung und Umgestaltung, aus der eine selbständige zweite Ausgabe derselben hervorging" (S.245), in deren Mittelpunkt die Fluterzählung steht, der eine erweiterte Fassung der Schöpfungserzählung vorausgeht. „Sämmtliche Abweichungen dieser zweiten Ausgabe, die sich feststellen lassen, verrathen dasselbe Bestreben, dem erweiterten, zu weltgeschichtlichem Ueberblick gediehenen Gesichtskreise des israelitischen Volkes Rechnung zu tragen." Der heutige Text ist indessen nicht einfach diese veränderte und erweiterte Ausgabe J^2. Anders als Wellhausen ließ Budde es bei der Ergänzungs- und Überarbeitungshypothese nicht bewenden, sondern verband sie mit einer neuen Spielart der Urkundenhypothese. Neben der Neubearbeitung „blieb die erste Ausgabe erhalten; beide lagen später einem derselben Schule angehörenden Schriftsteller vor" (S.246). Dieser J^3 hat die beiden Quellen J^1 und J^2 miteinander verbunden, woraus der heutige Text der Quelle J hervorging.

Es bezeichnet den Rang von Buddes Untersuchung, daß *A.Kuenen* ihre Fragestellungen und Ergebnisse in der Theologisch tijdschrift 1884 auf 51 Seiten seinen niederländischen Lesern zur Kenntnis brachte.[17] Doch sparte er ebensowenig mit Kritik. „Budde geeft ons nooit te weinig, maar wel eens iets te veel; hij wil ons nu en dan verder brengen dan wij komen kunnen; een weinig docta ignorantia zou hem niet hebben geschaad" (S.130). Kuenen hat sich immer wieder mit Nachdruck für die vielfältige Anwendung der Ergänzungshypothese ausgesprochen, worin Wellhausen ihm dankbar gefolgt ist.[18]

[15] Die Biblische Urgeschichte, 1883.
[16] Vgl. die Wiedergabe des Textes im Anhang, S.522-531.
[17] Bijdragen tot de Critiek van Pentateuch en Jozua. IX, ThT 1884, 121-171.
[18] Vgl. Die Composition des Hexateuchs 315. Ähnlich seine briefliche Äußerung an A.

Deshalb stieß er sich vor allem an dem Nebeneinander der Quellen J^1 und J^2, das die Annahme des Redaktors J^3 notwendig machte. „Wij kunnen zijn derden Jahvist missen ... Is het niet, ceteris paribus, veel aannemelijker, dat J^1 in J^2 overging en zoo bewaard bleef ...?" (S.170). Diese Möglichkeit schien Kuenen um so wahrscheinlicher, als er in J^2, der auf diese Weise so etwas wird wie der Redaktor der Quelle J, einen Zeitgenossen des Königs Joschija sah (S.167-170). Ähnlich äußerte sich *H.Holzinger*: „Gegen Budde's Rekonstruktion von J^2 werden kaum Einwendungen zu erheben sein. ... Dagegen unterliegt der von Budde hergestellte Zusammenhang von J^1 doch Bedenken, über die schwer hinwegzukommen ist".[19] Holzinger fragt, „ob es nicht doch richtiger ist, anzunehmen, dass der Hauptstrom der jahwistischen Urgeschichte (J^2) durch Einfügung anderer (älterer) Sagen bereichert worden ist, die sehr verschiedener Herkunft sind und vorher niemals in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht worden waren". Mit anderen Worten: Er schlägt statt der mehrfachen Anwendung der Urkundenhypothese eine Verbindung von Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothese vor.

Die Einwendungen haben nicht gehindert, daß Buddes Fassung der Urkundenhypothese Schule gemacht hat. Schon zuvor war *Ch.Bruston*, später Professor für Altes Testament in Montpellier, durch die Beobachtung, daß Moses Schwiegervater im nichtpriesterlichen Text drei verschiedene Namen trägt (Reguel in Ex 2,18; Jetro in Ex 3,1; 4,18; 18 passim; Hobab in Num 10,29; Ri 1,16; 4,11), zu der Annahme geführt worden, es gebe neben den beiden Elohisten (P und E) auch *zwei* jahwistische Quellen. Nunmehr entwarf er in einer Folge von Aufsätzen in der Revue de théologie et de philosophie 1885 eine vollständige Fünfquellentheorie.[20] Er meinte, den „premier élohiste" (= die Priesterschrift) bis zur Landnahme, den „second élohiste" (= den Elohisten) bis zum Königtum Salomos, den „premier jéhoviste" (= etwa Buddes J^1) bis zur sogenannten Reichsteilung, den „second jéhoviste" (= etwa Buddes J^2) wahrscheinlich noch darüber hinaus verfolgen zu können. Das Deuteronomium als fünfte Quelle, mit Teilen des Buches Josua, sei zuletzt in den Zusammenhang gekommen. Zum Beweis seiner These bot Bruston freilich nicht viel mehr als eine geraffte Nacherzählung seiner hypothetischen Quellen. Bei einer Lösung im Rahmen der Urkundenhypothese versteht sich von selbst, daß die Vermehrung der Quellen die Unstimmigkeiten vermindert.

Jülicher vom 8.11.1880: „Die von mir ausgesprochenen Ansichten über die Composition des Hexateuchs sind mir gar nicht ans Herz gewachsen - bis auf den Grundsatz, daß es außer den Hauptquellen allerlei Wucherungen gegeben hat, daß die Ergänzungshypothese ihre Berechtigung hat, daß die mechanische Mosaikhypothese verrückt ist. Die Aufsätze Kuenens corrigiren mich in einer Weise die mit meinen eigenen Intentionen concurrirt; ich gebe ihm in dieser Hinsicht Alles zu, selbst das was er noch nicht gesagt hat" (bei Smend, Epochen der Bibelkritik 180).

[19] Genesis, 1898, 122.

[20] Les deux Jéhovistes, RThPh 1885, 5-34. 499-528. 602-637.

Auch *H. Gunkel* legte in seinem epochemachenden Genesiskommentar die Theorie von den zwei jahwistischen Quellen zugrunde. „Budde hat das große Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen festgestellt und damit der Forschung für lange Zeit die Wege gewiesen zu haben".[21] Gunkel führte Buddes Ergebnisse weiter, indem er auch die Turmbauerzählung Gen 11,1-9 in zwei selbständige Rezensionen zerlegte, und verband sie in der Abrahamgeschichte mit den Beobachtungen Wellhausens, die er ebenfalls weiterführte: In der Sodom-Erzählung Gen 19 unterschied er zwischen jahwistischer Quelle und jahwistischer Redaktion (J^a und J^r), die Erzählung von der Brautwerbung Gen 24 zerlegte er in zwei jahwistische Rezensionen (J^a und J^b). Im zweiten Teil der Genesis blieb er jedoch bei der einfachen Quelle J. Eine umfassende Theorie strebte er nicht an. Deshalb wechselte er die Bezeichnungen, sprach nicht wie Budde und Wellhausen von J^1, J^2 und J^3, sondern in der Urgeschichte von J^e und J^j (nach den Gottesnamen, die die Quellen in Gen 2-3 gebrauchen, vgl. S.26) sowie von dem Redaktor J^r, in der Abrahamgeschichte von J^a, J^b und J^r. „Die (übrigens nicht sehr wichtige) Frage, wie sich die beiden Quellen der Urgeschichte J^e und J^j zu den Abraham-J-quellen J^a und J^b verhalten mögen, wage ich nicht zu beantworten" (S.162). Bemerkenswert ist, daß Gunkel in der Urgeschichte die Urkundenhypothese übernimmt, wonach J^r zwei ehedem selbständige Quellen J^e und J^j miteinander verknüpft hat, die Mehrschichtigkeit der Abrahamgeschichte dagegen mit der Ergänzungshypothese deutet: „I. die einzelnen Sagen, II. der Sagenkranz von Lot und Abraham, eine erste Sammlung, ‚J^a', III. Hinzufügung weiterer Sagen, ‚J^b', IV. Weiterausspinnungen, Weglassungen, weitere Hinzufügungen, ‚J^r'" (S.161).

Den exegetischen Nachweis zweier durchlaufender jahwistischer Quellen hat *R. Smend* nachgeholt.[22] Er knüpfte nicht an Gunkel oder Budde an, sondern an Wellhausen, dessen vorläufige Beobachtungen an der jahwistischen Urgeschichte und Abrahamgeschichte er im Sinne der Urkundenhypothese deutete und bis auf Jos 24 fortführte. „Die vordeuteronomische Erzählung des Hexateuch ist sukzessiv aus drei Erzählungswerken kompiliert, einem älteren und einem jüngeren jahvistischen (J^1 und J^2) und einem elohistischen (E). ... Zuerst wurden J^1 und J^2 durch einen Redaktor (RJ) miteinander verbunden, und mit dieser Kompilation (J), die schon dem E vorlag, wurde E durch einen zweiten Redaktor (RE) zu einem dreifachen Faden (JE) verwoben" (S.342). Mit anderen Worten: Die Vorstellungen, die sich bis dahin mit dem Verhältnis der beiden Quellen J und E verbanden, werden auf die Zusammensetzung der Quelle J noch einmal angewandt. „Schon die älteren jahvistischen Stücke fügen sich überall zu größeren Zusammenhängen aneinander, und in ihrer Gesamtheit bilden sie ein durchaus einheitliches Werk" (S.346). „J^2 schrieb ... in Abhängigkeit von J^1, und E in Abhängigkeit von J,

[21] Genesis, 1901, ^{3}1910, 3.
[22] Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, 1912.

indessen wollte J^2 den J^1, und E die Kompilation J ersetzen. Gleichwohl wurde J^2 mit J^1 kompiliert, und E mit J. Dieser merkwürdige Hergang hat sich in der Geschichte des Hexateuch von da ab beständig wiederholt" (S.343). Ob die beständige Wiederholung des merkwürdigen Hergangs historisch wahrscheinlich ist, hat Smend nicht bekümmert. Sein Buch ist indessen eine reiche Fundgrube exegetischer Beobachtungen. Insbesondere die Beschreibung der Sprache und Theologie der Quelle J^2 bleibt unter veränderten Vorzeichen über den Rahmen seiner Quellentheorie hinaus von Belang.

Zur größerer Wirkung gelangten Smends Ergebnisse, als *O. Eißfeldt* sie in die vier Spalten seiner Hexateuch-Synopse (1922) übertrug. Er versuchte zugleich, die bisherige Quellenkritik auf eine sichere Grundlage zu stellen, die er in der Tatsache der Mehrfachüberlieferungen fand. „Lassen sich im Hexateuch, von dem auch hier D wieder außer Betracht bleibt, etwa fünfzig Stellen aufzeigen, an denen vierfache Elemente auftauchen; gelingt es, diese fünfzigmal vier Punkte zu vier Punktreihen zu ordnen, oder vielmehr, nötigt eindringende Beobachtung des Tatbestandes zu dieser Ordnung; und wird dabei der ganze Stoff des Hexateuch so gut wie restlos aufgebraucht: so darf die Annahme eines vierfachen Erzählungs-Fadens als erwiesen betrachtet werden" (S.6). Für dieses eher mechanische Vorgehen ist die vierte erzählende Quelle eine vollkommen eigenständige Größe geworden. Um dies auch äußerlich deutlich zu machen, wechselt Eißfeldt die Bezeichnungen. „Siglen wie J^1, J^2 und ähnliche sind darum mißverständlich, weil sie so aufgefaßt werden können und tatsächlich auch so gebraucht werden, daß sie eine Grundschrift (J^1) und Ergänzungen dazu (J^2), nicht zwei selbständige Erzählungswerke, bezeichnen" (S.XII). Neben der Quelle J spricht Eißfeldt von der Quelle L („Laienquelle"). „Die so benannte Quelle ... ist der ältere der beiden jahwistischen Fäden und deckt sich großenteils mit dem Stoff oder Faden, den Budde und Smend als J^1 bezeichnen (...). Diese ältere jahwistische Quelle nun nimmt zweifellos von den vier Hexateuch-Quellen die profanste Haltung ein" - was sich freilich von den vorjahwistischen Sagen auch feststellen ließe. Das Siglum J^3 oder RJ kann bei Eißfeldt entfallen. Da für die vier Quellen „der ganze Stoff des Hexateuch so gut wie restlos aufgebraucht" wird, ist für Redaktionen in der Synopse kein Platz. Allerdings rechnet Eißfeldt mit nicht-quellenhaften Zusätzen und redaktionell-harmonistischen Bemerkungen, die er durch Kursivdruck hervorhebt. Aufs Ganze gesehen hat die Urkundenhypothese über die Ergänzungshypothese den vollständigen Sieg davongetragen.

Die Abkehr von der Quellenkritik

Dieser Sieg kam eher einer Niederlage gleich. In der Theologischen Literaturzeitung 1923 urteilte *P. Volz*: „Ich sehe in dieser Synopse den Schlußpunkt der bisherigen Methode und finde, daß sie gerade das Gegenteil von dem be-

weist, was sie beweisen will, denn die kümmerlichen Brocken von Erzählungen, die meist in den Spalten stehen, beweisen eben, daß nicht vier ursprüngliche Erzählungen bestanden, und daß diese ganze Synopse des Pentateuchs das künstliche Gebilde heutiger Gelehrsamkeit ist".[23] Auch wenn in solchen Worten ein Ressentiment gegen die literarkritische Arbeit überhaupt mitschwingen mag,[24] treffen sie ins Schwarze. Die Spalten der Hexateuch-Synopse lesen sich vielfach nicht wie selbständige Erzählungen, sondern wie Grundlage und Ergänzung. Man kann geradezu sagen: Die konsequenteste Gestalt der Urkundenhypothese erweist sich als eine Ergänzungshypothese mit falschen Vorzeichen. Daß Smend und Eißfeldt der redaktionellen Synthese ihrer Quellen nur geringe Aufmerksamkeit widmeten, ist ein weiterer Hinweis darauf. So war es folgerichtig, daß *C.A.Simpson* (1948), der noch einmal eine vollständige Analyse der vordeuteronomischen Erzählung des Hexateuchs unternahm, zu den Bezeichnungen J1 und J2 zurückkehrte, die er als Vorlage und Bearbeitung verstand: „J2 elaborating J1".[25] Die „Laienquelle" hat nur bei *G.Fohrer* (1965) noch ein Nachleben gehabt.[26] Fohrer ändert wiederum die Bezeichnung, weil „diese Quellenschicht eine ebenso ausgeprägte Theologie wie J und E aufweist und gar nicht laienhaft ist" (S.175), und nennt sie „nomadische Quellenschicht" (N). Die Quelle ist den anderen noch etwas ebenbürtiger geworden. Anderseits ist es kein Zufall, daß Fohrer konsequent nicht von Quelle oder Quellenschrift, sondern von Quellenschicht spricht. Die Quellenkritik verbindet sich mit weitergehenden überlieferungsgeschichtlichen Vorstellungen.

Die Abkehr von der Quellenkritik hatte ihren Grund auch darin, daß sich im Anschluß an Gunkel andere Fragestellungen in den Vordergrund schoben, darunter vor allem die Frage nach dem Verhältnis der jahwistischen Quelle zu den vorausliegenden Überlieferungen. Bereits bei *Wellhausen* findet sich die Feststellung: „Die Überlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten, die wol aus gleichem Vorstellungskreise erwachsen, aber doch nicht zum Plan eines Ganzen geordnet sind".[27] *Gunkel* schloß sich an und hob mit Nachdruck hervor, „daß die alten Sagen ursprünglich nicht in der gegenwärtigen Verbindung existiert, sondern in mündlicher Tradition jede für sich bestanden haben". „Die Stücke ... beginnen fast durchweg ganz abrupt, sie sind spröde gegen einander oder widersprechen einander gar".[28] Der Prozeß der Sammlung „hat schon in mündlicher Überlieferung begonnen", wobei Zusammenhänge zwischen einzelnen Erzählungen entstanden. „Die ersten Hände, welche Sagen aufgeschrieben haben, mögen solche schon zusammengehörige Geschichten aufgezeichnet haben; andere haben neue Sa-

[23] Rez. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, ThLZ 1923, 390.
[24] Vgl. auch Staerk, Zur alttestamentlichen Literarkritik, ZAW 1924, 34-74.
[25] The Early Traditions of Israel 34.
[26] Einleitung in das Alte Testament, ^{10}1965, 173-179.
[27] Die Composition des Hexateuchs 8.
[28] Genesis 2.

gen hinzugefügt; so ist der ganze Stoff nach und nach angeschwollen. Und so sind neben anderen unsere Sammlungen J und E entstanden." Die Sammler selbst sind „nicht Herren, sondern Diener ihrer Stoffe. ... Treue ist ihre erste Eigenschaft gewesen" (S.LXXXV). Ein großer Teil der Spannungen innerhalb der Quellenschriften erklärt sich aus den Unvereinbarkeiten der übernommenen Überlieferungen. Doch verkennt Gunkel auch nicht den eigenen Beitrag der Sammler. „Sie haben die Sagen durch ihren Geist hindurchgehen lassen: der einheitliche Sprachgebrauch ist ein deutliches Kennzeichen dafür, daß eine solche Umgießung der Sagenstoffe stattgefunden hat". „Auch sonst haben sie mannigfach geändert: sie haben verschiedene Überlieferungen verbunden (...), die Widersprüche unter ihnen geglättet (...), manches Alte weggelassen, anderes leise bearbeitet (...); manches, wie z. B. überlieferte ‚Notizen' hinzugefügt, besonders aber Motive, die ihnen besonders gefielen, deutlicher ausgeführt, durch Zusammenfügung verschiedener Überlieferungen oder sonstwie eine Art Geschichte neugebildet (...) u.s.w." (S. LXXXVf.). Kurzum: Die Sammler der alten Pentateuchquellen haben als Redaktoren gearbeitet.

„Die Persönlichkeit des Jahwisten"

Allerdings stieß die Unterscheidung zwischen Quellen und Redaktionen wegen der Art, wie Gunkel den Prozeß der Überlieferungsbildung verstand, auf erhebliche Hindernisse. „Im einzelnen ist es schwer, ja meist wohl unmöglich, zu unterscheiden, was von solchen Änderungen der mündlichen Tradition angehört, und was durch die Sammler oder noch später geschehen ist. ... Im allgemeinen wird man geneigt sein, eine innere künstlerische Umformung auf Rechnung der mündlichen Überlieferung und eine mehr äußerliche, die nur wegläßt oder hinzusetzt, auf Rechnung der Sammler oder der Redaktoren zu schreiben" (S.LXXXVI). In solchen Worten deutet sich an, daß Gunkel den Redaktoren in Wirklichkeit nur eine geringe Rolle zubilligte. Das hat mit Recht Widerspruch hervorgerufen. *B.Luther* (1906) hielt Gunkel entgegen: „Der Jahwist ... ist nicht eine Etappe in dem natürlichen Prozess der Umgestaltung; er will nicht nur die alten Erzählungen weiter geben, sondern er schreibt sein Werk, weil er bestimmte Absichten darin ausdrücken will".[29] Nach Luther stand der Jahwist der gegebenen Tradition frei gegenüber. „Nicht einfach Übernahme, sondern Auswahl nach bestimmten Grundsätzen" (S.112). Er hat teils Quellen benutzt, teils selbst neue Stücke hinzugefügt, darunter als bedeutendstes die Josefsgeschichte, „die er frei erfunden und meisterhaft komponiert hat" (S.169). Dieselbe Freiheit zeigt der Jahwist gegenüber den Anschauungen seiner Zeit. Ihnen stellt er seine Botschaft entgegen. Luther datiert ihn in die Zeit Jehus, also in die Mitte des 9. Jh.s, und

[29] Die Persönlichkeit des Jahwisten, in: Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 108.

sieht in ihm im Anschluß an *Budde* einen Vertreter des „nomadischen Ideals".[30] „Die Anschauungen des Jahwisten decken sich vielfach mit den rekabitisch-prophetischen Ideen" (S.168). Für Luther spricht einiges dafür, daß die Quellen der Vätergeschichte ihre Gestalten als seßhafte Ackerbauern schilderten, wie ja auch die Israeliten, von denen der Jahwist die Überlieferung übernahm, im 9. Jh. ein Volk von seßhaften Ackerbauern gewesen sind. „Wahrscheinlich hat ... erst J die Väter zu Nomaden gemacht" (S.132) - eine Feststellung, die sich unter anderem Gesichtspunkt bestätigen wird. Das jahwistische Geschichtswerk ist bei Luther die programmatische Schrift eines Redaktors und Schriftstellers von hohen Graden.

Zu der „Streitfrage, ob das jahvistische Buch ... wesentlich das Werk eines auf Grund von Quellen arbeitenden Redaktors oder eines selbständigen Erzählers sei", hat auch *R.Kittel* ([3]1916) auf beherzigenswerte Weise Stellung genommen und sie im Sinne eines „Sowohl - als auch" entschieden. „Die fortgehende Zerlegung der Bücher J und E in Unterquellen", wie Budde und Smend sie geübt haben, „führt mit Notwendigkeit zur schließlichen Auflösung in lauter Einzelteile, die zuletzt das ganze Prinzip der Scheidung ad absurdum führen müßte. ... Hierin muß also ein Fehler stecken. Tatsächlich sind J und E komplizierte Größen; aber die ganze Erscheinung erklärt sich ... daraus, daß J und E den Stoff der Überlieferung nicht selbst konzipiert, sondern zu einem großen Teil vorgefunden haben. Er stammt dann der Natur der Sache nach nicht aus einer und derselben Quelle, sondern aus verschiedenen Orten, Kreisen und Zeiten und trägt daher bei aller formellen Einheit manche Zeichen verschiedener Herkunft an sich. Aber er trägt anderseits auch bei manchen Verschiedenheiten im einzelnen doch so sehr die Spuren der Einheit im ganzen, daß man besser tut, sich mit der Erkenntnis zu begnügen, daß innerhalb J mancherlei Überlieferungsströme in die Erscheinung treten, die zeigen, daß der Erzähler Vorarbeiten und Material mancher Art zu seiner Verfügung hatte", darunter wohl auch eigentliche, das heißt schriftliche „Quellen". „Der Jahvist ... ist zweifellos eine bestimmte, festumrissene Schriftstellerpersönlichkeit. Er hat die älteren Stoffe, manche schon in schriftlicher Form, nicht wenige in mündlicher Überlieferung, vorgefunden, hat sie gesammelt und ihnen dabei vielfach seine Geistesart aufgeprägt."[31] Von solchen Einsichten führt ein gerader Weg zu den heutigen redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen.

Die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung

Die Weise, wie dieser Weg weiter beschritten wurde, ist maßgeblich von *G.v.Rad* (1938) bestimmt worden; und sie bedeutete zunächst einen Umweg. Auch v.Rad geht aus von einem „großen Sammler und Gestalter" und ver-

---

[30] Budde, Das nomadische Ideal im Alten Testament, PrJ 1896, 57-79.
[31] Geschichte des Volkes Israel I, [3]1916, 300-302.

wirft die Annahme, daß „mit einem langsamen anonymen Wachstumsprozeß zu rechnen sei", in dessen Verlauf „sich ... die Quelle allmählich ... durch eine immer weitschichtigere Anziehung von alten Überlieferungsstoffen durch die Arbeit vieler Generationen aufgebaut habe".[32] Die planvolle Anlage deutet vielmehr auf bewußte Gestaltung. Der Jahwist hat für sein Werk „schon größere Traditionskomplexe, die ihrerseits wieder einen längeren Wachstumsprozeß hinter sich hatten, vorgefunden" (S.59), darunter die Erzählungen von Ex 1-14, die Bileamgeschichte und die Josefsgeschichte, „eine in allem Wesentlichen fertige und in sich abgeschlossene Novelle" (S. 67). Auch ein weiteres Kennzeichen redaktioneller Arbeit sieht v.Rad erfüllt: „daß der Jahwist aus einem aktuellen Interesse des Glaubens heraus zu seinen Zeitgenossen redet und nicht etwa als ein ungebundener Erzähler, der nur eben dem alten Überlieferungsgut verpflichtet ist" (S.77). Trotzdem aber behauptet v.Rad: Die „die große Komposition bindenden Grundgedanken sind ... nicht die geniale theologische Eigenleistung des Jahwisten, also gewissermaßen eine Möglichkeit der Gestaltung neben vielen anderen, sondern ... ein uraltes Überlieferungsgut" (S.58). Beleg ist ihm, daß der Aufriß des jahwistischen Werkes mit dem sogenannten „kleinen geschichtlichen Credo" übereinstimmt, das in Dtn 26,5b-9; 6,20-24; Jos 24,2b-13 in mehreren Beispielen erhalten ist und das v.Rad mit dem Heiligtum in Gilgal und mit dem Wochenfest verbindet. Das Ziel der Heilsgeschichte liegt nach diesem altüberlieferten Credo in der Landnahme, und ebenso sieht v.Rad in der Landnahmeüberlieferung das tragende Gerüst des jahwistischen Werkes, das der Jahwist um die in Sichem beheimatete Sinaitradition bereichert, in der Vätergeschichte ausgebaut und nach vorn um die Urgeschichte erweitert habe. Die redaktionsgeschichtliche Fragestellung wird von einer umfänglichen überlieferungsgeschichtlichen Hypothese überlagert.

Einen Schritt weiter ging *M.Noth* (1948), der folgerichtig die redaktionsgeschichtliche und die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung trennte und den eigenen Beitrag des Jahwisten noch wesentlich einschränkte, indem er das Zusammenwachsen der Traditionen in eine Grundlage G verlegte, die den Pentateuchquellen J und E vorausgegangen sei. In ihr waren „die Hauptthemen der Pentateuchüberlieferung in der uns bekannten Folge der Aneinanderreihung schon ... enthalten".[33] Zu dieser Annahme sieht Noth sich berechtigt, weil „die Quellenschriften J und E in ihrem Aufbau und in ihrem Inhalt so viel des Gemeinsamen hatten, daß sie nicht völlig unabhängig voneinander abgefaßt worden sein können", anderseits „innerhalb des dadurch gegebenen Rahmens doch auf beiden Seiten so viel Sondergut" vorhanden ist, „daß an einen unvermittelten Zusammenhang zwischen beiden Erzählungswerken nicht gedacht werden kann." Die Grundlage muß „bereits eine feste Gestalt gehabt haben ... Die Frage, ob schriftlich oder mündlich, ist

[32] Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Ges. Studien 59.
[33] Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 42.

kaum noch mit einiger Sicherheit zu beantworten, aber auch überlieferungsgeschichtlich nicht sehr belangreich" (S.40f.). Mit der Grundlage G hat Noth jenseits der vorliegenden Texte eine hypothetische Größe gewonnen, in deren Rahmen sich nun doch ein allmähliches Wachsen und Verschmelzen der Überlieferungen immerhin denken ließ. Als „Kristallisationskern der gesamten großen Pentateucherzählung" verstand Noth die Überlieferung von der Herausführung aus Ägypten, in der er das „Urbekenntnis Israels" erkannte (S.50-54). Wie bei v.Rad steht damit am Anfang ein Credo, das diesmal noch enger ein einziges Thema enthält und im Laufe der Weitergabe mit den übrigen Hauptthemen der Überlieferung verknüpft und erzählend ausgeführt wurde. Als Beitrag des Jahwisten blieb übrig die Voranstellung der Urgeschichte, in der es E und damit G nicht gibt, die Abrahamverheißung Gen 12,1-3 als Bindeglied zwischen Ur- und Vätergeschichte, und das Gespräch Abrahams mit Jahwe Gen 18,22b-33 (S.256-259). Der Jahwist deutet die überlieferte Pentateucherzählung als „Heilsgeschichte", nämlich als „Erzählung von einem geschichtlich konkreten göttlichen Handeln, das auf eine noch künftige Segnung ‚aller Sippen der bewohnten Erde', d.h. der Gesamtmenschheit, hinauswill und sich dazu Israels als Werkzeugs bedient" (S.257).

Diese weitgehende Abwendung von der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung führte alsbald in die Sackgasse. Mit zunehmender Deutlichkeit haben sich die Voraussetzungen der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung als nicht tragfähig erwiesen. *L.Rost*, *W.Richter*, *B.S.Childs* und *N.Lohfink* haben je auf ihre Weise gezeigt,[34] „daß ein ‚Credo' nicht am Anfang der Entwicklung stand, sondern sich in einem komplizierten Prozeß allmählich herausbildete".[35] Das kleine Credo bildet nicht die Keimzelle, sondern ein spätes Summarium der Erzählung des Pentateuchs. „Mit ganz geringen Ausnahmen läßt sich ... das Sprachmaterial ... als Rückgriff auf Schlüsselformulierungen der alten Pentateuchquellen verstehen".[36] Diese Kritik hat v.Rads Ansatz „tödlich getroffen".[37] Was die Auffassung Noths betrifft, hat die Grundlage G das Nebeneinander von Jahwist und Elohist und damit die Existenz der Pentateuchquelle E zur Voraussetzung. Bereits 1933 aber haben *P.Volz* und *W.Rudolph* in der gleichnamigen Abhandlung den Elohisten als „Irrweg der Pentateuchkritik" erwiesen. Noth, wie seinerzeit die meisten Fachgenossen, hatte sich dagegen heftig zur Wehr gesetzt,[38] - wie wir heute sehen, vergeblich. Ohne den Stützpfeiler E bricht die hypothetische Grundlage G und

---

[34] Rost, Das kleine geschichtliche Credo 11-25; Richter, Beobachtungen zur theologischen Systembildung, FS Schmaus I 175-212; Childs, Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions, FS Baumgartner 30-39; Lohfink, Zum „kleinen geschichtlichen Credo", ThPh 1971, 19-39.

[35] Richter 210.

[36] Lohfink 32.

[37] Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, ^{5}1984, 89. Ähnlich Smend, Ges. Stud. I 111: „Diese These hat sich nicht bewährt."

[38] Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 21-28.

damit das ganze überlieferungsgeschichtliche Bauwerk zusammen. Volz und Rudolph konnten zeigen, daß für die elohistischen Texte die Anwendung der Urkundenhypothese verfehlt ist. Man kann bei *H. Hupfeld* (1853), auf den die Hypothese des Elohisten in ihrer modernen Gestalt zurückgeht, sehen, wie jene Elohim-Texte, die nicht der Priesterschrift (der sogenannten „Grundschrift") angehörten, hauptsächlich deshalb als eigene Quellenschrift und nicht etwa als Ergänzungen des Jahwisten gedeutet wurden, weil der Jahwist vor Graf, Kuenen und Wellhausen noch als die jüngste der Quellenschriften galt und als Grundlage nicht in Betracht kam. Nunmehr brachte vor allem Rudolph die Ergänzungshypothese zur Geltung. Wie eine Quellenschrift aussieht, „kann man an J und an P studieren. Was nach Ausscheidung dieser beiden Quellen übrig bleibt, ist weder eine selbständige Konzeption noch das Werk *eines* Geistes. Deshalb ist dieser in den Quellen nicht unterzubringende Rest nicht anders zu beurteilen als ähnliche aus dem Zusammenhang fallende Stücke in anderen ATlichen Schriften: es sind nachträgliche Zutaten und Ergänzungen".[39] „Überblicken wir alle diese Zutaten zum jahwistischen Werk in ihrer Mannigfaltigkeit, so sehen wir hinein in eine lebendige Weiterarbeit an dem überkommenen Stoff. ... meist ... handelt es sich um Verdeutlichung und Vertiefung des Gegebenen, damit seine Wirkung auf die jeweiligen Zeitgenossen und seine Erbaulichkeit wachse. Niemals aber lassen sich diese Weiterbildungen auf einen Generalnenner bringen, so daß man an eine einheitliche Leistung denken könnte. Der Jahwist ist der große Baumeister, der seine Steine von da und dort nimmt und mit ihnen einen Bau von großer Geschlossenheit und Durchsichtigkeit aufrichtet, das andere sind Anbauten und Ausbesserungen, wie sie die Handwerker einer Bauhütte im Lauf der Jahrhunderte an dem herrlichen Bauwerk vornehmen, das ihrer Obhut anvertraut ist" (S.262f.).

„Das Kerygma des Jahwisten"

Die endgültige Hinwendung zur redaktionsgeschichtlichen Fragestellung, die damit vorgewiesen war, begann mit der Suche nach dem „Kerygma des Jahwisten". *H. W. Wolff* stellte 1964 in seinem gleichnamigen Aufsatz die Frage, ob einem solchen Werk „ein Verkündigungswille eigen ist und wie er gefunden werden kann".[40] Sie war von vornherein zu bejahen, wie Wolff es zuvor in seinem Aufsatz über „Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks" (1961) für das zweite große biblische Erzählungswerk schon getan hatte.[41] Die Schwierigkeit beim Jahwisten bestand jedoch darin, daß dieser nach der herrschenden Auffassung, die Wolff übernahm, „weithin ein getreuer Sammler ist, der die ihm überkommenen Stoffe selbst nur wenig redigiert" (S.350). Die Eigenaussage mußte daraufhin in der Auswahl und Anordnung

[39] Der „Elohist" von Exodus bis Josua 263.
[40] Ges. Studien 350.
[41] Ges. Studien 308-324.

des tradierten Materials und, wie bei v.Rad und Noth, in dem Vorbau der Urgeschichte gesehen werden. Doch das konnte nicht genügen. „Daß der Jahwist mit seinem Sammeln, Ordnen, Auswählen und Ausbauen von Überlieferung eine Botschaft verkünden will, wird erst durch einige völlig frei formulierte Einschaltungen eindeutig verständlich", das heißt durch redaktionelle Ergänzungen. Als solche benannte Wolff, wiederum im Anschluß an v.Rad und Noth, „vor allem Gen. 6,5-8; 8,21f.; 12,1-4a und 18,17-18.22b-33" (S.351). Im Gegensatz zu v.Rad[42] konnte Wolff schlüssig zeigen, daß die Landverheißung nicht zu den tragenden Themen der jahwistischen Geschichtsschreibung gehört (S.354f.). Stattdessen vermutete er, ähnlich wie Noth,[43] „das Kerygma des Jahwisten ... in seiner exaktesten Gestalt in 12,3b" (S.353): „im Abrahamvolk kann die ganze Menschheit Segen gewinnen" (S.354). Damit sei zwar wiederum die Tradition aufgenommen: Der Segen als Gegenstand der Verheißung stammt nach Wolff aus der altüberlieferten Nachkommenverheißung (S.355-357). Doch der Jahwist macht nunmehr „das überkommene Stichwort ... zum Schlüsselwort für das Verhältnis Israels zur Völkerwelt und der Völkerwelt zu Israel" (S.357). Wolff geht daran, das jahwistische Geschichtswerk unter diesem Schlüsselwort zu lesen, und zeigt, wie insbesondere die Urgeschichte und die Vätergeschichte durchgehend auf das Thema des Segens bezogen sind. Der Zugang zum Text ist nicht anders als redaktionsgeschichtlicher Art, auch wenn es an der Durchführung fehlt. Man kann an der Auslegung von Gen 26,3.12-14.28-29; 30,27-30 und 39,5 sehen, wie alles zu einer auch literarkritischen Unterscheidung des redaktionellen Textes von der Überlieferung drängt - aber noch gilt der Jahwist als Erzähler. „Die Aufdeckung einer durchgehaltenen Einzelredaktion" (S.351) bleibt Postulat.

Der Jahwist als Redaktor

Das änderte sich. Seit Mitte der sechziger Jahre erschienen eine Reihe von redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen, zunächst zu begrenzten Abschnitten der jahwistischen Pentateuchquelle. Seither hat diese Fragestellung sich nahezu allgemein durchgesetzt.[44] An erster Stelle ist die Arbeit von *R.Kilian* (1966) zu nennen, mit dessen Zugang zum Text und mit dessen Ergebnissen sich auch die vorliegende Untersuchung, unbeschadet tiefgreifender Unterschiede in den Analysen und Zuordnungen selbst, am engsten berührt.[45] Den

---

[42] Vgl. bes. Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, Ges. Studien 87-100.

[43] Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 257.

[44] Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet *S.Tengström*, Die Hexateucherzählung, 1976: „So einheitlich ist der Grundplan des Werkes, dass es sehr wohl das Werk eines einzigen Verfassers gewesen sein kann. ... Wir können ... mit keiner früheren Entwicklungsphase der Erzählungstradition als mit der aus Sichem stammenden, ursprünglichen literarischen Gesamtkomposition der Israelsage rechnen" (S.14f.).

[45] Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, vgl. bes. S.284-320. Jetzt auch: Nachtrag und Neuorientierung, FS Scharbert, 1989, bes. S.166f.

Rahmen bildet unverändert die neuere Urkundenhypothese. Die Spannungen innerhalb der Quelle J werden literarkritisch aufgelöst, aber nicht mehr wie bei Budde, Smend, Eißfeldt und Fohrer mit einer weiteren Anwendung der Urkundenhypothese gedeutet, sondern mit der Ergänzungshypothese, und zwar, darin auch über Simpson hinausgehend, mit einer redaktionsgeschichtlich gefaßten Ergänzungshypothese. „Der jahwistische Gesamtkomplex (scl. der Abrahamsgeschichte) erklärt sich in seiner Genesis sehr gut durch die wohlbegründete Annahme einer vorjahwistischen, aber nichtquellenhaften Sammlung von Abrahamsüberlieferungen (12f.* 18f.*) und die Tätigkeit des einen Jahwisten, der diese vorgegebene Sammlung um weitere ehemals selbständige Einzeltraditionen erweitert und nach seiner Abrahamskonzeption geordnet hat. Das Ineinanderverwobensein von vorjahwistischer Sammlung und deren jahwistischer Bearbeitung und Erweiterung läßt sich nur dann recht verstehen, wenn der Jahwist selbst diese Sammlung bearbeitet und erweitert hat und er selbst diese vorgegebene Größe in seine Quellenschrift miteinbezogen hat" (S.303f.). Kilian unterscheidet literarkritisch und am Text nachprüfbar zwischen schriftlich vorliegenden Quellen, die im Falle der Erzählungen von Abraham und Lot einen eigenen Traditionskreis mit bewegter Vorgeschichte bilden, und der Redaktion des Jahwisten, der die Quelle um sein Kerygma bereichert und in den heute vorliegenden großen geschichtlichen Zusammenhang gebracht hat.

Ein ähnliches Ergebnis legte für den Umfang der ägyptischen Plagen *R.Friebe* in ihrer Hallenser Dissertation von 1967 vor.[46] Auch sie rechnet mit schriftlichen Quellen, die sie literarkritisch von der Redaktion des Jahwisten, nachjahwistischen Ergänzungen und der Priesterschrift unterscheidet. „Die unmittelbare Vorgeschichte des Auszugs ist beim Jahwisten durch zwei Vorlagen bestimmt, die er zur Grundlage seiner Darstellung gemacht hat. Es ist einmal die Überlieferung über den erfolglosen Verhandlungsversuch c. 5 ...; und zum anderen ist es die Plagenreihe" (S.100). Friebe stellt fest, „daß diese Plagenreihe vor ihrer Aufnahme in das Geschichtswerk des Jahwisten schon schriftlich fixiert vorlag. Es ist kaum anzunehmen, daß J einen solchen umfangreichen, im Stil und in der Form festgeprägten Erzählungsstoff nur aus der mündlichen Tradition gekannt hat" (S.94). „Der Jahwist hat die vorgefundene Plagenreihe in seine Geschichtserzählung aufgenommen, überarbeitet und durch weitere Plagen ergänzt. Er hat dies getan, indem er sowohl auf die in c. 5 enthaltene Tradition von der Bitte um befristeten Auszug als auch auf den Bericht über den Untergang der Ägypter im Schilfmeer Rücksicht nahm. Die Plagenreihe bildet das Bindeglied zwischen beiden Erzählungen. ... Durch die Art, wie J die einzelnen Komplexe verarbeitet hat, wird sichtbar, daß er nicht nur ein Sammler war, sondern den Stoff neu durchdacht und gestaltet hat" (S.103).

---

[46] Form und Entstehungsgeschichte des Plagenzyklus Exodus 7,8-13,16.

Für die Wüstenüberlieferung Ex 15-18; Num 10-21 machte *V. Fritz* (1970) sich die Unterscheidung von Quelle und jahwistischer Redaktion zur Aufgabe.[47] Er konnte zeigen, „daß die Formung der Wüstenüberlieferungen zu einem literarischen Komplex bereits im vorjahwistischen Stadium der Traditionsbildung vorgenommen wurde. Im Hinblick auf die Wüstenüberlieferungen kann der Jahwist somit kaum als Sammler gelten, seine Arbeit muß vielmehr als Redaktion und Interpretation der Überlieferungen gekennzeichnet werden" (S.113). Freilich hat Fritz die redaktionsgeschichtliche Fragestellung nicht durchgehalten, da er die Grundlage der Erzählung des Tetrateuchs bereits vor dem Jahwisten entstanden sein läßt. „Die Wüstenüberlieferung ist ... bereits im vorjahwistischen Stadium der Überlieferungsbildung der Teil eines größeren Geschichtswerks gewesen. Dieses vorjahwistische Werk nenne ich den Protojahwisten" (S.107). Der vorredaktionelle Jahwist beginnt möglicherweise schon in der Urgeschichte, und Fritz möchte auch Kilians vorjahwistische Quellen in Gen 12-13; 18-19 für ihn vereinnahmen. „Der weitere Umfang des protojahwistischen Werkes vor der Erzählung von dem Wüstenzug kann nur durch eine traditionsgeschichtliche Untersuchung der jahwistischen Schicht in der Genesis und der ersten Hälfte des Buches Exodus bestimmt werden" (S.108). Offenbar bleibt Fritz den Vorstellungen v.Rads und Noths noch soweit verhaftet, daß er vor der Möglichkeit scheut, daß das jahwistische Geschichtswerk insgesamt der freie Entwurf eines Redaktors gewesen ist. Die Redaktionskritik streckt vor der Überlieferungsgeschichte die Waffen.

E. Zenger (1971) nahm die Sinaitheophanie zum Ausgangspunkt, die er „als eine vom Jahwisten geschaffene Einheit" erkannte, „in der er verschiedene ‚Wissensstoffe' (...) erzählerisch umformte, um einen größeren (ihm schon vorgegebenen) Zusammenhang theologisch zu deuten".[48] Wieder erweist sich: „Die theologische Grundstruktur ergibt sich vor allem aus jenen Texten, die der Jahwist selbst verfaßt hat, um mit ihnen seinen geschichtstheologischen Rahmen zu schaffen, in den er eine Reihe von Erzählungskränzen, die ihm bereits fest formuliert vorlagen, eingegliedert und damit theologisch neu gedeutet hat" (S.138). Unter dieser Voraussetzung gelingt eine redaktionsgeschichtliche Gesamtsicht, die über Kilian und Fritz weit hinausreicht. „Schon in der sog. Urgeschichte, mit der das jahwistische Geschichtswerk in Gen 2,4b beginnt, hat der Jahwist wahrscheinlich einen ihm vorliegenden Erzählungskranz für seinen größeren Geschichtsentwurf überarbeitet, ergänzt und theologisch neu interpretiert" (S.139). Zenger kann auch die Bileam-Perikope und die Landnahmeüberlieferung des Buches Josua als Teile des jahwistischen Werkes deuten. Redaktionelle Schlüsseltexte, anhand deren das Gesamtwerk sich erschließt, sind unter anderem Gen 8,20-

[47] Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten.

[48] Die Sinaitheophanie 138f.

22; 12,1-3; 13,14-17; 28,13-15; Ex 1,9.10; 3,8.16; Num 22,5; 24,5.7. Sie lassen ein dreifaches Kerygma erkennen: „die menschliche Erfahrung von Heil-Schuld-Strafe-Heil, die Führung durch Jahwe sowie der Auftrag Segen zu sein" (S.144).

Aufbauend auf Zengers Ergebnissen unternahm es *P. Weimar* (1977), die Neuere Urkundenhypothese, die er in den Grundzügen wie der Anzahl und Datierung der Quellen im wesentlichen unverändert läßt, im Sinne einer differenzierten Redaktionsgeschichte fortzuschreiben.[49] Der Textanteil des Jahwisten am heutigen Pentateuch vermindert sich gegenüber den herkömmlichen Zuweisungen erheblich. „Der Darstellungsstil des Jahwisten erweist sich als äußerst gerafft und knapp und wird nur da breiter, wo es gilt, theologische Akzente zu setzen" (S.108). Gleichwohl greift „der älteste größere Geschichtsentwurf, der sich heute im Pentateuch fassen läßt," auf Quellen zurück, die „wahrscheinlich schon in schriftlicher Form vorgelegen haben" und „ganz unterschiedlicher Herkunft sein können", wie „Einzelgeschichten ..., aber auch erste Zusammenstellungen von Geschichten zu Erzählkränzen ... oder gar kleinere Geschichtswerke" (S.163). Das Werk, dessen Ende in Num 14,8a erreicht ist, ist „eine in sich geschlossene literarische Komposition, deren tragendes Thema das von Jahwe dem Abraham und Mose verheißene und seinem Volk gegebene Land ist" (S.164).

„Early J" und „Late J"

Versteht man den Jahwisten der Urkundenhypothese als Redaktor, stellt sich die Frage, ob tatsächlich ihm der Zusammenhang der Erzählung des Pentateuchs zugeschrieben werden kann (Kilian, Zenger, Weimar), oder ob eine ältere, „protojahwistische" Verknüpfung der Traditionen vorausgeht (Fritz). Die Hypothese eines Protojahwisten („Early J") findet sich bereits von *F. V. Winnett* (1965) vertreten.[50] In einer kritischen und bemerkenswert hellsichtigen Durchsicht der herrschenden Hypothesen sprach Winnett sich im Anschluß an Volz und Rudolph für eine weitgehende Geltung der Ergänzungshypothese aus und deutete die Entstehung des heutigen Textes als Folge fortgesetzter Halacha. Er sei entstanden durch Auslegung und Korrektur eines „J document, probably cultic in origin, which presented the Abraham and Jacob stories in connected sequence" (S.18). Dabei meinte er, daß das Wachstum des Textes nicht allmählich, sondern in wenigen, klar unterscheidbaren Schritten geschehen sei. „In view of the conservatism of religions, it seems likely that changes were made only at long intervals and only when sufficient pressures had accumulated, and the changes would then be made under official auspices. I suggest that the E supplement to the Abraham story constitutes the first such revision" (S.7). Der Elohist gilt ihm als eine erste durchgreifende Bearbeitung des älteren Materials. Eine zweite solche Be-

[49] Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch.
[50] Re-Examining the Foundations, JBL 1965, 1-19.

arbeitung sah Winnett in einer umfangreichen Gruppe jahwistischer Texte; denn „the J material in the patriarchal narratives contains a number of late ideas and expressions" (S.11), darunter „deuteronomic coloring", Berührungen mit Deuterojesaja und „ideas which anticipate or resemble ideas found later in P". Diesem „Late J" schrieb Winnett neben anderem die Urgeschichte, die vorpriesterlichen Väterverheißungen, Erzählungen wie Gen 22; 24; 26; 34; 38; 39 und die Aufnahme der Josefsgeschichte zu, die er in ihrem Kern auf E zurückführte. Daß dieser Late J jünger ist als die von ihm unterstellte E-Bearbeitung, konnte Winnett an Gen 28,13-16 und in der Josefsgeschichte an Gen 38 und 39 zeigen. Die von Late J eingefügten Stoffe sind von unterschiedlicher Art und Herkunft, doch „there seems to be no reason why all this supplementary J material cannot be attributed to a single hand, provided that he be dated in the postexilic period." Damit wurde zum erstenmal in der neueren Debatte die konventionelle Datierung des Jahwisten in die davidisch-salomonische Zeit mit Nachdruck in Zweifel gezogen. Winnett sah in Late J „an official supplementation of the Abraham-Jacob cultic document, undertaken in the early postexilic period" (S.12). Late J wird zum eigentlichen Autor der Genesis (S.18).

Der von Winnett entworfene Dreischritt der literarischen Entwicklung wurde von *J. Van Seters* (1975) an Gen 12-25 im einzelnen aufgewiesen. „The Yahwist, usually regarded as the earliest source, was in fact preceded by an earlier written level of the tradition".[51] Van Seters unterschied ein „Pre-Yahwistic first stage", „a small unified work with three episodes and a brief framework", nicht ganz unähnlich der vorjahwistischen Sammlung bei Kilian; ein „Pre-Yahwistic second stage (‚E')", mit dem die elohistischen Erzählungen Gen 20 und 21,22-34* hinzukamen; und den eigentlichen „Yahwist", der etwa Winnetts „Late J" entspricht. Den überlieferungsgeschichtlichen Zugang lehnte Van Seters entschieden ab: „The notion, so frequently expressed and most strongly by Noth, that a long and complex tradition-history on the preliterate level lies behind the whole of the present literary form is regarded by this study as completely unfounded" (S.310). Tendenzkritische Gründe veranlaßten ihn, den Jahwisten ins babylonische Exil zu datieren. „The whole perspective of the Yahwist stands in a very close relationship to that of Deutero-Isaiah in contrast to Deuteronomy and the prophets Jeremiah and Ezekiel. It is to the despairing community of the exile that the unbreakable promises of the patriarchs are addressed" (S.311). Damit erklärt sich zugleich, daß in J der Einfluß der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie völlig fehlt.

Für die Josefsgeschichte hat *H.-Ch. Schmitt* (1980) die Vorstellungen Winnetts aufgenommen. Er unterscheidet in der Josefsgeschichte wie die herkömmliche Quellenkritik zwischen der Juda-Schicht, die üblicherweise J

[51] Abraham in History and Tradition 311.

zugeschrieben wird, und der Rubenschicht, die man E zuzuweisen pflegt. In der Beurteilung dieser beiden Größen indessen folgt er Rudolph: „Die Urkundenhypothese ist zumindest, was das Verhältnis von ‚Jahwist' und ‚Elohist' angeht, durch eine Ergänzungshypothese zu ersetzen".[52] Daher „wird man die Vorstellung der klassischen Pentateuchkritik, die die Ruben-Schicht als Teil der elohistischen Schicht des Pentateuchs versteht, im großen und ganzen beibehalten müssen. Allerdings ist dabei ... die Ruben-Schicht nicht mehr als eine ‚Quelle' zu betrachten, sondern als die Bearbeitung einer älteren Schicht" (S.100). Die zugrunde liegende Juda-Schicht, das ist die ursprüngliche Josefsgeschichte, zeigt noch keinen literarischen Zusammenhang mit der Vätergeschichte und der Exodusgeschichte, sondern stellt eine völlig selbständige Erzählung dar. Sie läßt sich also auch nicht im Sinne von Fritz als protojahwistisch bezeichnen. Der durchlaufende Zusammenhang ist erst durch die E-Schicht geschaffen worden, die Schmitt, anders als Volz und Rudolph, nicht in eine Vielzahl von Ergänzungen auflöst, sondern als einheitliche Bearbeitung versteht. Auf diese E-Bearbeitung geht damit die Grundlage des Pentateuchs zurück, so daß sich geradezu von einem „elohistischen Geschichtswerk" sprechen läßt. Schmitts Untersuchung zeigt, „daß die elohistischen Stücke der Josephsgeschichte kaum als vorexilisch anzusetzen sind, man vielmehr mit einer exilisch-frühnachexilischen Entstehungszeit rechnen muß. Und daß man in dieser Zeit bemüht war, seinen Geschichtsdarstellungen vorexilische Quellen zugrunde zu legen ..., zeigt das deuteronomistische Geschichtswerk" (S.181). Noch später datiert Schmitt die eigentlichen jahwistischen Texte der Genesis: die Urgeschichte, die Väterverheißungen, Erzählungen wie Gen 24; 26; 34 und die jahwistischen Bestandteile der Josefsgeschichte in Gen 39, die sich wie bei Winnett in einer zweiten, nachelohistischen Bearbeitung der Genesis wiederfinden (S.189). Den thematischen Zusammenhalt dieser späten jahwistischen Bearbeitung aufzuweisen, fällt nicht schwer (S.100-116). Von Gen 39 laufen die Verbindungen unter anderem nach 12,2-3; 26,26-31; 28,13-16; 30,27-30; 31,3, denselben Texten zumeist, die schon Wolff herangezogen hatte, um „das Kerygma des Jahwisten" zu bestimmen. Für Schmitt ist es der späte Jahwist, der die Vorstellung von „Israel als Segen für die Völker" in die Genesis eingetragen hat, dazu die Väterverheißungen, voran die Verheißung des Beistands.

Der Jahwist als Deuteronomist

Die Spätdatierung des Jahwisten hatte schon zuvor bei *H.H.Schmid* (1976) im deutschen Sprachraum Widerhall gefunden. Sollte das jahwistische Geschichtswerk erst in exilisch-nachexilischer Zeit entstanden sein, konnte Schmid sich in einer grundsätzlichen Auffassung bestätigt sehen: „Die Geschichtstheologie des Alten Testaments gehört nicht zum anfänglichen

[52] Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 8.

Bestand des Jahweglaubens",[53] sondern im Gegenteil an das Ende der selbständigen Geschichte Israels und Judas als ein Symptom der religiösen Krise, die mit dem Untergang der Monarchie und der Zerstörung des Tempels einhergegangen ist. „Die Krise der Geschichte war zum Anlass geworden, Geschichte als solche und in ihrer theologischen Relevanz zu erkennen" (S.182). Das Ziel dieser Bemühung war die „(Selbst-)Vergewisserung des Jahweglaubens, getragen, begründet und legitimiert durch die Glaubensüberlieferungen der Vorfahren." Bekanntlich ist dies in exilischer Zeit die Aufgabe der deuteronomistischen Theologie gewesen, und so unternimmt Schmid den Versuch, das jahwistische Werk in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie zu rücken, indem er an ausgewählten Beispielen die enge Berührung aufweist. Schmid zeigt unter anderem, daß die Berufung des Mose Ex 3-4 nach dem Vorbild der prophetischen Berufungsberichte gestaltet ist, und zwar in der durch die deuteronomistische Theologie geschaffenen Stilisierung. In der Schilderung der ägyptischen Plagen Ex 7-10 verkörpert Mose das deuteronomistische Prophetenbild. Seine Forderung an den Pharao folgt der Alternative von Gehorsam und Ungehorsam, wie man sie in den Prosareden des Jeremiabuches findet. Die Erkenntnisformel, die in den Berichten nicht selten begegnet, ist eine Eigenart der ezechielischen Theologie. Deuteronomistischer Einfluß zeigt sich auch in den Väterverheißungen. „Ein redaktionsgeschichtlicher Ueberblick über die vorpriesterlichen Verheissungsstellen der Genesis zeigt, dass die Verheissung in keinem einzigen Fall konstitutiver Bestandteil eines alten Ueberlieferungsstückes ist" (S.119).[54] Einzige Ausnahme ist Gen 15, wo die Verheißung das tragende Element der Erzählung bildet. Gen 15 aber ist, wie jüngere Untersuchungen gezeigt haben, ein spätes, literarisches Stück, unter deuteronomistischem Einfluß entstanden.

Von besonderer Bedeutung war, wie Schmid daraufhin das Verhältnis der Erzählung des Pentateuchs zur Prophetie bestimmte: „Die prophetische Verkündigung ist nicht die Konsequenz alttestamentlicher Geschichtstheologie, sondern deren Vorläufer und Voraussetzung" (S.175). Auf den Pentateuch angewandt: Die bekannte Regel „Das Gesetz ist jünger als die Propheten" gilt nicht nur für das Gesetz im engeren Sinne, sondern für die gesamte Thora einschließlich der erzählenden Teile. Bei genauer Hinsicht kann kein Zweifel sein, daß die vorexilische Prophetie die Traditionen des Pentateuchs an keiner Stelle voraussetzt. Das hat zuletzt die Materialsammlung von *H. Vorländer* (1978) aufgewiesen,[55] vgl. zuvor die kritischen Beiträge von *B. Diebner* und *H. Schult* in den Dielheimer Blättern zum Alten Testament (ab 1974). Damit lebt eine Einsicht wieder auf, die in jenen Zeiten, als der Jahwist noch nicht als die älteste Pentateuchquelle galt, bereits anerkannt war: die Abhängigkeit des nichtpriesterlichen Tetrateuchs von der Prophe-

[53] Der sogenannte Jahwist 181.
[54] Vgl. *J. Hoftijzer*, Die Verheißungen an die drei Erzväter (1956).
[55] Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerks.

tie.[56] Im Rückblick erweist sich die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts herrschende Auffassung, daß die prophetische Verkündigung nur aus den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen Alt-Israels recht zu verstehen sei, als ein schwerwiegendes Mißverständnis.

Eine Schwäche von Schmids Untersuchung ist, daß sie auf eine eigene Analyse der vorpriesterlichen Erzählung des Tetrateuchs verzichtet. Die Beobachtungen bewegen sich erklärtermaßen im Rahmen der herkömmlichen Quellenzuweisungen, die Schmid von Noth übernimmt (S.18).[57] Die Schwäche fällt um so mehr ins Gewicht, als allerlei Spuren deuteronomistischer Erweiterungen und Redaktionen längst gesehen waren, die von den Redaktionen der älteren Pentateuchquellen zu unterscheiden sind.[58] Dem Befund ist nicht schon dadurch Rechnung getragen, daß Schmid „statt von einem Jahwisten im Sinne eines einzelnen Sammlers, Schriftstellers und Theologen eher von einem (inner-) jahwistischen Redaktions- und Interpretationsprozess" spricht (S.167). Die Folge ist, daß Schmids Urteile sich weitgehend auf Texte gründen, deren nachjahwistische Herkunft entweder bereits nachgewiesen oder höchst wahrscheinlich ist. „Schon die Berufungsgeschichte des Mose Ex 3f. ist zu großen Teilen jünger als J und E".[59] Auch der Schluß von Gen 15 auf die jahwistischen Väterverheißungen ist ein Trugschluß. Für Schmids Versuch, die jahwistische Theologie als eine Spielart eines umfassenden deuteronomistischen Denkens in exilischer Zeit zu verstehen, gilt geradezu: Das Gegenteil ist richtig. „The whole perspective of the Yahwist stands ... in contrast to Deuteronomy".[60] Es gibt unter den im Alten Testament bewahrten Theologien kaum eine, die geringere Berührungen mit dem Deuteronomismus aufweist als die jahwistische.

M.Rose (1981) hat es unternommen, die nähere Analyse des Textes, die bei Schmid fehlt, zu einem Teil nachzuholen. Im Unterschied zu den meisten Pentateuchanalysen beginnt er nicht in der Genesis, sondern in Deuteronomium und Josua, um „vom Ende her" in die Erzählung des Tetrateuchs vorzudringen. Ausgangspunkt und Maßstab ist das deuteronomistische Geschichtswerk. „Der in diesem Geschichtswerk angelegte überlieferungsgeschichtliche Weg läßt noch erkennen, wie sich der Verfasser sukzessive in der Geschichte Israels hinter die Königszeit zurücktastet und wie er dabei - je weiter er zurückgelangt - immer weniger Überlieferungsmaterial einfach selbst sprechen läßt, sondern wie er dieses zunehmend in seiner eigenen sprachlichen und

---

[56] Vgl. etwa *A.Dillmann*, Genesis, ^{6}1892, über die Quellen B und C, aber auch *A.Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments I 1, 1887, 133ff., der in der Quelle JE die „prophetischen" Bestandteile des Hexateuchs sieht.

[57] Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 29-35.

[58] Vgl. *Ch.Brekelmans*, Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen. - Num., Volume du Congrès Genève 1965, 90-96; *W.Fuß*, Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Ex 3-17 (1972); *A.Reichert*, Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus (Diss. Tübingen 1972).

[59] *R.Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments, ^{2}1981, 65.

[60] Van Seters, Abraham in History and Tradition 311.

theologischen Durchdringung präsentiert ... Eben jene rückwärts blickende Geschichtsbetrachtung (...) wird von dem ‚Jahwisten' der Bücher Exodus und Numeri ... noch ein Stück weit fortgeführt".[61] So verstanden ist die älteste Quelle des Tetrateuchs eine nachträgliche, schrittweise Erweiterung des deuteronomistischen Geschichtswerks von der Landnahme bis zur Schöpfung. „Die jahwistische Erzählung blickt ... in dem Sinne auf die Landnahme, daß für die in diesem Bereich der ‚Geschichte' bereits etablierte Überlieferung eine ‚Vorgeschichte' gebildet wird" (S.322). So originell diese These ist, so unwahrscheinlich ist sie von vornherein. Nicht nur, daß entgegen dem Nachweis von H.W.Wolff wiederum vorausgesetzt wird, die Landnahme sei das Ziel der jahwistischen Geschichtsdarstellung gewesen; Rose hat nicht wenige Einzelanalysen gegen sich, die die Abhängigkeit der Anfangskapitel des Deuteronomiums von den parallelen Erzählungen des Tetrateuchs erweisen. Er hat sich deshalb von E.Zenger eine vernichtende Kritik gefallen lassen müssen.[62] Die Übereinstimmungen der Eingangskapitel des Deuteronomiums und von Teilen des Buches Josua mit der vorpriesterlichen Erzählung des Tetrateuchs beruhen nicht darauf, daß der Tetrateuch aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk extrapoliert ist, sondern sind - eine gewisse gegenseitige Beeinflussung nicht ausgeschlossen - Entlehnungen in Deuteronomium und Josua. Auch „vom Ende her" läßt der Jahwist sich nicht zu einem Deuteronomisten erklären.

Deuteronomistische statt jahwistischer Redaktion

Neben der Möglichkeit, den Jahwisten mit den Deuteronomisten gleichzusetzen, steht der Versuch, den oder die Deuteronomisten gewissermaßen an die Stelle des Jahwisten treten zu lassen: die These, daß es bis zu den Zeiten, als der Pentateuch zum Gegenstand deuteronomistischer Bearbeitungen wurde, einen durchlaufenden literarischen Zusammenhang nicht gegeben habe. Der Jahwist wird als Erstredaktor der Erzählung des Tetrateuchs durch eine sogenannte „D-Bearbeitung" ersetzt. Angeregt wurde diese Auffassung durch die Heidelberger Dissertation von *R.Kessler*, Die Querverweise im Pentateuch (1972). Ursprünglich dem Zusammenhang der sogenannten elohistischen Fragmente gewidmet, verwandelte die Fragestellung sich zu einer Untersuchung der literarischen Zusammenhänge der vorpriesterlichen Erzählung. Dabei ergab sich von selbst ein redaktionsgeschichtlicher Zugang zum Text. „Die vorherrschende Auffassung ... ist die, daß die Erzählungsgruppen aus ursprünglich selbständigen Überlieferungseinheiten zusammengesetzt sind und zusammen mit weiteren Einzelüberlieferungen das Ganze des Pentateuchs bilden. Danach sind alle Verweise, die über eine Einzelerzählung hinausgehen, sekundär und erfüllen redaktionelle Funktion. Diese Auffassung

[61] Deuteronomist und Jahwist 325.
[62] Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, ThRv 1982, 353-362.

wird weithin durch eine Untersuchung der Querverweise des vorpriesterlichen Pentateuchs bestätigt" (S.331). Kessler entdeckte nun: „Die Verknüpfung der einzelnen Elemente des Pentateuchs durch Querverweise ist recht zurückhaltend vorgenommen worden. So wird außerhalb des betreffenden Komplexes nie ausdrücklich auf die Urgeschichte, die Sinaiperikope oder die Wüstenüberlieferung hingewiesen, sowenig wie ihrerseits die Urgeschichte einen Verweis enthält, der explizit über sie hinauswiese. ... Dieser sparsame Einsatz von Querverweisen als redaktionelle Maßnahme zur Verknüpfung der Pentateuchüberlieferungen wird erst von der D-Bearbeitung aufgegeben" (S.340). Damit erhält der deuteronomistische Abschnitt der Traditionsgeschichte des Pentateuchs Schlüsselbedeutung für die literarische Entstehung des Ganzen. Man wird freilich einwenden können, daß das Anbringen von Querverweisen nur eine Möglichkeit redaktioneller Verknüpfung unter anderen ist. Redaktoren machen von diesem Mittel seltener Gebrauch, als es den Anschein hat. Anderseits ist die Entdeckung und Ausgestaltung von Verbindungen zwischen den Überlieferungskomplexen ein beliebtes Feld der späten, nachredaktionellen Ergänzer. Kesslers Schema ist zu einfach, seine Schlüsse reichen zu weit. Immerhin erkennt er an, daß die Väterverheißungen, die ihrer Art nach kein deuteronomistischer Stoff sind, weite Teile des Pentateuchs miteinander verbinden (S.310-313).

R. Rendtorff bestreitet auch dies. „Das Element der Verheißungsrede, das in den Vätergeschichten eine so bedeutsame Rolle spielt, findet keine Entsprechung in den folgenden Themenkomplexen des Pentateuch. Die Verheißungsinhalte kommen auch nicht in anderer Form zum Ausdruck".[63] Da auch weitere Verbindungen zwischen den Themenkomplexen fehlen, vielmehr „in den verschiedenen Bereichen des Pentateuch ganz verschiedene Bearbeitungsspuren" zu finden sind (S.162), zerfällt der vordeuteronomistische Pentateuch in eine Reihe von größeren Überlieferungseinheiten, die in keinem literarischen Zusammenhang miteinander stehen. Von einer übergreifenden theologischen Gestaltung des Pentateuchs kann keine Rede sein. „Es ist klar, daß für den ‚Jahwisten' als Theologen hier kein Platz mehr ist. Es gibt ihn nicht" (S.166). Diese Neuauflage der Fragmentenhypothese ist nicht schon deswegen unwahrscheinlich, weil sie bedeuten würde, daß die Pentateuchforschung der letzten zwei Jahrhunderte mit ihrer Frage nach durchlaufenden Quellen die längste Zeit nach einer Größe gesucht hätte, die es nicht gibt - das wäre immerhin denkbar -, sondern weil sie bereits dem oberflächlichsten Textbefund widerspricht. Es läßt sich nur mit Gewalt bestreiten, daß im vordeuteronomistischen, oder vorsichtiger: im nichtdeuteronomistischen Tetrateuch ein literarischer Zusammenhang trotz allem vorhanden ist. Für die Väterverheißungen, die in Rendtorffs Argumentation die Hauptlast zu tragen haben,[64] genügt ein Blick auf Ex 1, Ex 3 oder Num 22. Der Zusammenhang

[63] Der „Jahwist" als Theologe? Congress Volume Edinburgh 1974, 165. Vgl. auch: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (1977).

[64] Das überlieferungsgeschichtliche Problem 109-112.

der im Tetrateuch erzählten Geschichte stand gewiß nicht am ersten Anfang; dennoch ist er weit eher Voraussetzung als Endergebnis der Traditionsbildung.

Ausgehend von den Thesen Rendtorffs wandte *E. Blum* sich in umfassenden Untersuchungen dem Text zu.[65] Dabei wurde das Bild von der Entstehung des Pentateuchs ausgeführt und differenziert, aber in den Grundzügen nicht verändert. Auch für Blum ist es die „‚D-Schicht', welche die Vätergeschichte erstmals in einen übergreifenden literarischen Kontext hineinstellt. Sie bereichert zwar die Vätergeschichte durch die Erzählung Gen 24 und die quasi-Erzählung Gen 15, beschränkt sich im übrigen aber auf bearbeitende Ergänzungen zur vorgegebenen Überlieferung".[66] In Exodus und Numeri setzt sie sich fort, so daß Blum von einer umfassenden D-Komposition (K^D) spricht, „die ... im Pentateuch den Hauptbestand der nichtpriesterlichen Texte umfaßt". Diese Komposition setzt das deuteronomistische Geschichtswerk voraus „und bindet es gleichsam in ihr eigenes Gefüge ein".[67] In gewissem Grade gleicht sie der jehowistischen Redaktion der herkömmlichen Quellenkritik, der ja neben der Synthese der Quellen J und E auch die Nähe zum Deuteronomismus und sogar die Verbindung von Tetrateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk zugeschrieben werden kann;[68] mit dem Unterschied, daß an die Stelle des vordeuteronomistischen Tetrateuchs eine Anzahl größerer Überlieferungskomplexe getreten, der Tetrateuch also im Gefolge dieser Redaktion erst entstanden ist. Die Nähe zu den Vorstellungen Roses ist Blum bewußt. Die vorausliegenden Überlieferungskomplexe können eine umfangreiche Überlieferungsgeschichte gehabt haben, wie Blum am Beispiel der Vätergeschichte zeigt: ältester Kern sind schriftliche Quellen wie die Josefsgeschichte, die Jakoberzählung und die Abraham-Lot-Erzählung, die Blum bis in die frühe Königszeit zurückführt. Sie bilden „ursprünglich selbständige Kompositionen, deren Geschlossenheit in Thematik, Erzählstruktur und kommunikativer Absicht auch in dem vorliegenden Kontext (noch) erkennbar ist".[69] Sie wurden in der Zeit nach dem Untergang des Nordreichs zu einer „Vätergeschichte 1" (Vg^1) verbunden. In exilischer Zeit kamen „die Verheißungen als Gestaltungsmittel" hinzu, woraus eine „Vätergeschichte 2" (Vg^2) hervorging. Die damalige Bearbeitung „fügt Einzelerzählungen (Gen 12,10ff; 16*; 21,8-21; 22*), aber auch größere Zusammenhänge (Gen 26*) ein, bearbeitet diese, wo nötig (z.B. Gen 21,8-21), formuliert aber auch selbständig (12,1-9*; 46,1-5a u.a.)" (S.462). Daß diese Komposition Vg^2 sich mit dem „Late J" bei Winnett, Van Seters und Schmitt berühren und weitere

---

[65] Die Komposition der Vätergeschichte, 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990.

[66] Die Komposition der Vätergeschichte 462.

[67] Studien zur Komposition des Pentateuch 164.

[68] Vgl. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 62-69.

[69] Die Komposition der Vätergeschichte 461.

Bereiche als nur die Vätergeschichte umfassen könnte, weist Blum im Anschluß an Rendtorff zurück (S.469f.).

Die vorliegende Untersuchung

berührt sich in vielem mit den Ergebnissen der Vorgänger. Wie in nahezu allen Beiträgen aus jüngster Zeit wird das Werden des Pentateuchs im Rahmen einer redaktionsgeschichtlichen Ergänzungshypothese verstanden, die sich für die vorredaktionellen Quellen mit einer Fragmentenhypothese verbindet. Die Einsicht *Wellhausens*, „dass ... die sogenannte Ergänzungshypothese ... doch ihre Anwendung findet", bestätigt sich in umfassender Weise. Mit der Ergänzungshypothese erklären sich sowohl die notwendigen literarkritischen Sonderungen innerhalb der jahwistischen Pentateuchquelle, als auch das umfangreiche Wachstum über den ursprünglichen Bestand hinaus.

Bei der Analyse des ältesten durchlaufenden Zusammenhangs ergab sich, daß die Scheidung zwischen J^1 und J^2, J^a und J^b, wie *Budde*, *Gunkel* und *Smend* sie vorgenommen haben, im Grundsatz ihre Berechtigung hat. Sie ist indessen nicht im Sinne der Urkundenhypothese zu deuten, vielmehr auf die Scheidung zwischen vorjahwistischen Quellen (J^Q) und der jahwistischen Redaktion (J^R) zu beziehen. Die Quellen bilden keinen zweiten, älteren Faden, sondern bestehen aus einer Mehrzahl von unverbundenen Überlieferungsblöcken und Fragmenten. Die Eigenständigkeit, die für die Urgeschichte, den Abraham-Lot-Zyklus und die Josefsnovelle in jüngeren Studien nachgewiesen worden ist, hat sich bestätigt. Zum Teil tragen die vorjahwistischen Quellen die Spuren literarischer Arbeit, haben also bereits einen längeren Überlieferungsprozeß hinter sich. Die jahwistische Redaktion hat diese Quellen ausgewählt, sie, soweit es sich um Fragmente handelt, aus ihrem vormaligen Zusammenhang gerissen, in eine neue Anordnung gebracht und durch redaktionellen Text verbunden und umfassend gedeutet. Der Jahwist ist nicht Erzähler, sondern Redaktor gewesen.

Verglichen mit den jüngsten redaktionsgeschichtlichen Entwürfen entspricht J^R in gewissem Grade dem „späten Jahwisten" bei *H.-Ch. Schmitt* (und „Late J" bei *Winnett* und *Van Seters*) sowie „Vg^2" bei *Blum*; mit dem Unterschied, daß Schmitt die grundlegende Redaktion des Tetrateuchs der „E-Schicht", Blum der „D-Schicht" zuschreibt. Doch ist im Tetrateuch weder eine durchlaufende „E-Schicht" vorhanden, noch bilden die von vielen Händen, zum größeren Teil sogar erst nach der Verbindung von Jahwist und Priesterschrift hinzugekommenen „deuteronomistischen" Kommentierungen eine regelrechte Redaktion. Statt der „D-Schicht" fällt Blums „Vg^2", dessen Reichweite nicht nur die Vätergeschichte, sondern das ganze jahwistische Werk umfaßt, die Rolle zu, die vorausliegenden Überlieferungseinheiten verbunden zu haben. Damit erübrigt sich, wie Schmitt und Van Seters zwischen spätem und frühem Jahwisten zu unterscheiden. „Early J" ist „Late J"!

Daß der Jahwist in der Tat spät zu datieren ist, wird die folgende Analyse erweisen. Das Beispiel des deuteronomistischen Geschichtswerks lehrt, daß redaktionelle Unternehmungen wie dieses eher an das Ende als an den Anfang der Geschichte Israels und Judas gehören. Das Kerygma des Jahwisten, das sich auf redaktionsgeschichtlichem Wege mit einer erstaunlichen Deutlichkeit erkennen läßt, zeigt: Hier ist nicht nur die Überlieferung notiert worden, sondern eine bewußte Theologie am Werk. Damit gehört der Jahwist in die Spätzeit.[70] Mit der deuteronomistischen Theologie freilich, die in den vergangenen Jahrzehnten bisweilen als das Muster alttestamentlicher Theologie gegolten hat, hat die jahwistische nichts gemein: Die Vorstellung von Bund und Erstem Gebot ist ihr so fremd wie der Gedanke einer Schuld Israels gegenüber seinem Gott. Stattdessen ist der Jahwist noch weitgehend den Vorstellungen der vorprophetischen Religion Israels und Judas verhaftet. Mit dem nötigen Vorbehalt kann man das Nebeneinander so erklären, daß das jahwistische Geschichtswerk nicht wie der Deuteronomismus in Palästina, sondern außerhalb des Landes entstanden ist. Eine zeitliche und örtliche Festlegung, die über Umrisse hinausgeht, ist unmöglich. Anhand des Verhältnisses zur übrigen alttestamentlichen Literatur ist die Stellung des Jahwisten in der Theologiegeschichte des Alten Testaments gleichwohl erkennbar.

[70] *K.Berge*, Die Zeit des Jahwisten, 1990, hat gegen Schmid und Van Seters noch einmal die Frühdatierung geltend gemacht. Auch er erkennt die angebliche Nähe des Jahwisten zur deuteronomistischen Theologie als Kurzschluß. Ferner macht er mit Recht geltend, daß das jahwistische Werk sich nicht aus den Bedingungen der staatlichen Zeit erklärt. Ein Beispiel ist der Gebrauch der Beistandsformel, der Vorstellungen widerspiegelt, „die einer nomadischen Existenzform entsprechen" (S.312). „Bei J finden sich übrigens mehrere dementsprechende Züge ... Sie lassen sich am einfachsten daraus erklären, daß J bis in eine Zeit zurückgeht, wo die nomadischen Glaubensvorstellungen *noch* lebendig waren" (S.313). Dieselbe Beobachtung kann man indessen auch so verstehen, daß J einer Zeit angehört, als die nomadischen Glaubensvorstellungen *wieder* lebendig wurden, vielleicht sogar *erstmals* ins Bewußtsein traten. Die Entscheidung liegt bei dem literarkritischen Befund: Sind die betreffenden Aussagen Überlieferung oder Redaktion?

Grundlegende Beobachtungen

Josef in Ägypten

Der Text der Josefsgeschichte ist in Gen 39 zu Beginn der Schilderung von Josefs Aufenthalt in Ägypten überfüllt. Die literarischen Verhältnisse sind am deutlichsten in V.4-6. Gleich dreimal hintereinander wird erwähnt, daß der Ägypter, an den Josef geraten ist, ihm alles in die Verantwortung überträgt, was er besitzt (כל־אשר יש־לו): V.4b.5aα.6aα*. Am weitesten entsprechen sich V.4b und V.5a: „Und er bestellte ihn über sein Haus, und alles, was er besaß, gab er in seine Hand. - Und es geschah, seit er ihn in seinem Hause bestellt hatte und über alles, was er besaß, ...". Das ist eine ausgeprägte Schleife. Anlaß einer solchen durch Zäsur abgesetzten Wiederholung ist der Wechsel der Handlungsebene. Das kann der Beginn einer neuen Szene sein, der Anschluß einer Nebenhandlung oder der Einschub einer sachlichen oder wertenden Deutung. Im vorliegenden Fall wird die Szene von V.4b in V.6 fugenlos fortgeführt. Der abgesetzte V.5 dürfte daher auf eine Deutungsebene gehören. In der Tat liegt hier, wenngleich weiterhin im Erzählstil, eine gewichtige theologische Deutung vor: „Und es geschah, seit er ihn in seinem Hause bestellt hatte und über alles, was er besaß, segnete Jahwe das Haus des Ägypters um Josefs willen, und der Segen Jahwes lag auf allem, was er besaß, im Haus und auf dem Feld."

Stammt die Deutung aus der Feder des Verfassers von V.4 und V.6, oder ist die formale Zäsur, wie in solchem Fall stets nahe liegt, zugleich ein literarischer Bruch? Die Antwort hat Wellhausen gegeben: „Der Ausdruck הפקיד אתו בביתו v. 5 verrät eine andere Hand als ויפקדהו על ביתו v. 4".[1] Die Auflösung des Verbalsuffixes, der Wechsel der Präposition und auch die holpernde Unterordnung des כל־אשר יש־לו unter das Prädikat פקד hi. sind so weitgehende stilistische Abweichungen, daß hier ein anderer geschrieben haben muß: Der theologische Kommentar ist Ergänzung. Die Probe liefert V.6aα*, eine ebensowenig wörtliche, aber in ihrer Funktion unverkennbare Wiederaufnahme von V.4bβ, die den Einschub abrundet. Der verbleibende Text fügt sich nahtlos zusammen: „Und er bestellte ihn über sein Haus, und alles, was er besaß, gab er in seine Hand und kümmerte sich neben ihm um nichts als das Brot, das er aß."

Ist die Ergänzung eine einfache Glosse, oder gehört V.5-6aα* einer weiterreichenden Bearbeitung an? Das Gewicht der Aussage und die sorgfältige literarische Verknüpfung sprechen sogleich zugunsten der zweiten Möglichkeit. Den Ausschlag gibt der Kontext. Die in V.1 begonnene Szene: „Josef

[1] Die Composition des Hexateuchs 54.

aber wurde nach Ägypten hinabgebracht. Da kaufte ihn ... ein Ägypter aus der Hand der Ismaeliter, die ihn dort hinabgebracht hatten", findet erst in V.4b ihre Fortsetzung: „... und bestellte ihn über sein Haus, und alles, was er besaß, gab er in seine Hand." Diese Abfolge - sie ist die Exposition des Kapitels - wird in V.2-4a gleichfalls durch eine Deutung unterbrochen. Sie nennt zu Anfang ihr Thema: „Und Jahwe war mit Josef, und er war ein Mann mit glücklicher Hand" (V.2a). Dies aber ist nichts anderes als die Summe der theologischen Deutung V.5. Die Fortsetzung V.2b-4a ist in jeder Einzelheit nur die Durchführung im Hinblick auf die vorgegebene Handlung in V.4b: Als Josef im Hause des Ägypters weilt, nimmt sein ägyptischer Herr wahr, daß Jahwe mit ihm ist und ihm alles gelingen läßt. Deshalb gewinnt Josef seine Gunst und wird sein persönlicher Diener.

Liest man die Verse 2-4a.5-6aα*, die wir auf diese Weise ausgeschieden haben, im Zusammenhang, steht ihre thematische und damit auch ihre literarische Einheitlichkeit außer Frage: Jahwe ist mit Josef und läßt ihm alles gelingen. Das beobachtet sein ägyptischer Herr und macht es sich zunutze. Nachdem er Josef zum bevollmächtigten Verwalter bestellt hat, erstreckt sich der Segen Jahwes um Josefs willen auf Haus und Anwesen des Ägypters. Der ursprüngliche Text hatte demgegenüber Josefs Werdegang mit einfachen Strichen und ohne weitere Begründung gezeichnet: Josef wird nach Ägypten verschleppt und dort aus der Hand der Ismaeliter von einem Ägypter erworben, der ihn mit der Verwaltung seines gesamten Hausstands betraut. Diese ältere Schilderung ist ohne eigenes Gewicht. Sie schafft lediglich die Voraussetzung für Josefs Versuchung durch die Frau seines Herrn.

Es ist deutlich geworden, daß die beiden literarischen Schichten in Gen 39,1-6 sich zueinander verhalten nicht wie zwei ehemals selbständige, nun verwobene Quellen, sondern wie Grundtext und Ergänzung. Das steht außer Zweifel bei dem Einschub V.5-6aα*, der sich durch Anknüpfung und Wiederaufnahme in einer Deutlichkeit auf den rahmenden Text rückbezieht und zugleich von ihm unterscheidet, wie sie der Literarkritiker nur wünschen kann. Die Bearbeitung harmoniert aufs beste mit der Vorlage: Der rasche Aufstieg Josefs im Hause des Ägypters ist als Beispiel für Jahwes Beistand und Segen wie geschaffen.

Freilich folgt dem Aufstieg der jähe Fall. Wir finden Josef im Gefängnis wieder, wohin die Bosheit der Ägypterin ihn verschlagen hat, und erst aus dieser Tiefe soll ein erneuter Aufstieg ihn zum zweiten Mann Ägyptens werden lassen. Die doppelte Abfolge per aspera ad astra ist dramatisch sehr wirkungsvoll. Doch auf solchen Wechselwegen die Spur von Jahwes Segen zu behalten, fällt schwer. Das Auf und Ab des Lebens ist schlecht geeignet zum Exempel frommer Theorie. Sobald Josef ins Gefängnis geraten ist, hat der theologische Bearbeiter von V.2-6* notgedrungen noch einmal eingegriffen, und diesmal zeichnet er seine Vorlage nicht nach, sondern schreibt gegen sie an. Literarisch hat das zur Folge, daß die Bearbeitung nicht wie zuvor mit

dem Grundtext verwoben ist, sondern ihm als geschlossener Block voransteht.

Man hat die Eigenständigkeit des Abschnitts Gen 39,21-23 mehrfach wahrgenommen. Zur Schilderung, die wir in 40,1-4 von Josefs Dasein im Gefängnis lesen, steht er in scharfem Gegensatz. Dort ist Josef ein Gefangener unter anderen, der auf Geheiß des Offiziers die beiden Mitgefangenen, den Mundschenk und den Bäcker des Pharao, bedienen muß. Hier jedoch macht er, kaum im Gefängnis eingetroffen, schon wieder jene Laufbahn durch, die wir aus des Ägypters Hause kennen. Die Gunst des Gefängnisobersten fällt ihm zu, und er wird zum bevollmächtigten Aufseher befördert. Diese Wendung der Dinge widerspricht der dramatischen Ökonomie. Soll denn der Leser umsonst erschrocken sein, als Josef, kaum zu Anerkennung gelangt, im Gefängnis verschwindet? Und wird nicht erst nach langer Zeit die Gunst des Pharao den Träumedeuter aus dem Elend der Gefangenschaft zu den höchsten Ehren des Staates erheben? Der vorzeitige Aufstieg paßt nicht ins Konzept. Um so besser paßt, den Anschluß von 40,1 mit 39,20 zu verbinden.[2] Die oft beschriebenen Schwankungen des Sprachgebrauchs erhärten die Entscheidung, 39,21-23 als Einschub anzusehen.

Daß hier nicht, wie man meist annimmt, eine zweite Quelle in die Grundfassung der Josefsgeschichte eingearbeitet ist, ergibt sich in der Zusammenschau mit 39,2-6 mit Evidenz. Hier schreibt derselbe Bearbeiter.[3] Durch den programmatischen Satz, der wie in V.2 den Einschub eröffnet, weist er sich aus: „Und Jahwe war mit Josef." Der Ablauf der beiden Abschnitte ist dekkungsgleich. Ebenso deckt sich der Wortlaut, soweit die gewandelten Umstände es zulassen. Die Übereinstimmungen sind anderseits nicht so mechanisch, daß man mit sekundärer Übernahme rechnen müßte. Übernommen ist in V.21-23 lediglich das Schema der Handlung, das in V.1-6 der Grundschicht angehört. Doch ist die theologische Begründung nun nicht mehr aufgesetzt, sondern von vornherein treibendes Motiv. Der Segen fehlt, der im Gefängnis keine Wirkungsmöglichkeiten hätte. Stattdessen findet sich ein weiterer, theologisch beladener Begriff: „Jahwe neigte Josef Gunst (חסד) zu" (V.21aβ). Deutlicher als in V.6 ist begründet, warum der Gefängnisoberste sich um nichts kümmert, was er der Hand Josefs überlassen hat: „Denn Jahwe war mit ihm, und was er tat, ließ Jahwe gelingen" (V.23aβb).

In der Feststellung des Mit-Seins Jahwes mit Josef, die der Bearbeiter am betonten Ende zum viertenmal innerhalb weniger Verse trifft, liegt unübersehbar sein Hauptinteresse. Warum kleidet er die Aussage über Jahwes Beistand immer wieder in die einfache Formel, daß er „mit Josef" war? Ist nicht die Gegenwart Jahwes, sein wirkkräftiges Dasein für den Menschen, eine mit der Gottesvorstellung gegebene Selbstverständlichkeit? Offenbar kann der

[2] Genauer mit V.20aα. V.aβ ist erläuternde Apposition, die mit Zusätzen in Gen 40 zusammenhängt. V.b wiederholt V.aα, um die Dauer des Aufenthalts hervorzuheben.

[3] Tuch, Genesis 508.

Bearbeiter diese Selbstverständlichkeit bei seinen Lesern nicht ohne Einschränkung voraussetzen. Der Grund ist leicht einzusehen. Wenn das Mit-Sein Jahwes zur betonten Besonderheit wird, so kann das nur an dem Umstand liegen, daß Josef sich in Ägypten, in fremdem Land befindet. Demnach wendet der Bearbeiter sich an eine Leserschaft, bei der die Vorstellung von der territorialen Gebundenheit der Gottheit herrschend ist. Diese Vorstellung will er überwinden. Mit der übertriebenen Deutlichkeit dessen, der etwas Neues lehren will, zeigt er auf, daß Josef, von den Ismaelitern verschleppt, auch in der Fremde ganz sichtlich nicht von Jahwe verlassen ist. An die Stelle der territorialen setzt er die personale Bindung Jahwes und damit zugleich seine Ubiquität. Jahwe ist nicht allein der Gott des Landes und der Gott seines dort wohnenden Volkes, sondern von nun an auch der Gott des einzelnen, der Gott, der, wohin auch immer, mitgeht.

Josef tritt in der Bearbeitung nicht als Eponym der gleichnamigen Stämmegruppierung oder gar als Repräsentant des Gottesvolkes auf, sondern, wie schon in der zugrunde liegenden Erzählung, als der einzelne Hebräer in der Fremde. Freilich, mit der sittlichen Persönlichkeit der Josefsgeschichte hat der Josef des Bearbeiters nur den Namen gemein. Er erfährt die segensvolle Gegenwart Jahwes ohne eigene Beteiligung, ohne sie zu ersehnen oder erstaunt zur Kenntnis zu nehmen, ohne sie zu verdienen oder ihr im Gehorsam zu entsprechen. Er ist coram Deo Statist. Es geht dem Bearbeiter augenscheinlich nicht um Josef, sondern um Jahwe, um Jahwes Beziehung zum Menschen, nicht um die Beziehung des Menschen zu ihm. Vom Menschenverhältnis Jahwes will er zeigen, daß es die Grenzen des Landes übergreift. Und zwar derart, daß die Gottheit auch in der Fremde wirkt, was ihres Amtes ist: Sie verleiht Gunst (חסד, V.21a), gibt so dem Handelnden Erfolg (צלח hi., V.2a.3b.23b) und segnet das ihm anvertraute Gut (V.5). Bei dieser Schilderung ist zugleich ein apologetischer Zug unverkennbar. Jahwes Mit-Sein wird in Erfolg und Segen an dem ihm zugehörenden Menschen sichtbar. Es ist der Ausländer, der es feststellt (V.3). Freilich kommt es darüber nicht zu dessen „Bekehrung". Die Beziehung Jahwes zu dem Hebräer ist nicht auf den Ägypter übertragbar. Zwischen Apologetik und Mission liegt (noch) ein breiter Schritt. Der Ägypter macht sich indessen Jahwes Wirksamkeit zunutze, indem er sich Josefs als Verwalter bedient.

Die Apologetik macht deutlich, daß auf der Identität des Gottes Josefs das Gewicht liegt. Es geht nicht um irgendeinen, sondern um einen bestimmten Gott, der in der ihm ursprünglich fremden Sphäre seine Wirkmächtigkeit unter Beweis stellt und - so läßt sich hinzufügen, obwohl es nicht herausgestellt ist - die Götter des Landes in den Schatten rückt, wenn nicht gar sich als der einzige Gott, der „Gott des Himmels und der Erde", erweist. Der Bearbeiter nennt ihn darum stets bei Namen, er schreibt „Jahwe", nicht „Elohim". Im Namen „Jahwe" kommt sein theologisches Programm auf den Begriff. Wir sind berechtigt, den Bearbeiter als „Jahwisten" zu bezeichnen. Dies wird

noch deutlicher dadurch, daß die acht Belege des Jahwenamens in Gen 39 die einzigen innerhalb der Josefsgeschichte,[4] ja im ganzen rückwärtigen Teil des Buches Genesis sind bis zu der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3.[5]

Der „Jahwist", den wir damit entdeckt haben, ist nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit jener literarischen Größe, die man gewöhnlich den „Jahwisten" zu nennen pflegt, der jahwistischen Pentateuchquelle. Unsere Beobachtung hat ja keinen selbständigen Quellenfaden, sondern eine Bearbeitung zutage gebracht. Gleichwohl könnte eine Beziehung zu dem herkömmlichen Jahwisten bestehen. Wenn sich nämlich neben der theologischen eine literarische Absicht nachweisen ließe, wäre unsere Bearbeitung als eine jahwistische *Redaktion* anzusprechen, vielleicht sogar als *die* jahwistische Redaktion. Der jahwistische Redaktor wäre der Verfasser des jahwistischen Geschichtswerks, der Jahwist selbst. Die Josefsgeschichte aber, eine in ihrem Kern einheitliche Erzählung, die sich immer gegen eine Zerlegung im Sinne der Urkundenhypothese gesträubt hat, könnte eine vorredaktionelle Quelle sein, die in das jahwistische Werk aufgenommen worden ist.

Jakob bei Laban

Auch Josefs Vater Jakob hat entscheidende Jahre in der Fremde verbracht, auf dringender Flucht vor seinem Bruder Esau. Auch er steht dort in fremdem Dienst, verdingt bei dem Aramäer Laban, seinem Oheim und Schwiegervater. Als die vereinbarte Frist verstrichen ist, bittet Jakob Laban um seinen Abschied: „Denn du kennst meinen Dienst, den ich dir geleistet habe" (Gen 30,26b). Er bekommt einen doppelten Bescheid: „Laban sprach zu ihm: Wenn ich nur Gnade gefunden habe in deinen Augen! Ich bin reich geworden, und Jahwe hat mich um deinetwillen gesegnet. Und er sprach: Bestimme, was dein Lohn gegen mich sein soll! Ich will es dir geben!" (V.27-28). Jakob bekräftigt daraufhin: „Du kennst meinen Dienst, den ich dir geleistet habe, und was aus deinem Besitz bei mir geworden ist. Denn wenig hattest du, ehe ich kam, und es hat sich gewaltig vermehrt. Jahwe hat dich gesegnet für jeden meiner Schritte. Und nun, wann kann auch ich etwas für mein Haus tun?" (V.29-30). Darauf wiederholt Laban sein Angebot: „Was soll ich dir geben?" (V.31a), und Jakob sieht sich vor der Gelegenheit, seine List in die Wege zu leiten, die ihm binnen kurzem einen großen Viehbestand einbringen wird: „Du mußt mir gar nichts geben! Vielmehr tu mir das Folgende ..." (V.31b).

Es ist auf den ersten Blick zu sehen, daß dieser Dialog literarisch nicht in Ordnung ist. „Zweimal setzt Labans Rede ein וַיֹּאמֶר 27//28; zweimal fragt Laban, was er ‚geben' soll 28//31; auch die beiden Sätze 26b und 29a, der

[4] „Ausnahmsweise kommt ‚*Jahwe*' in Gen. 39 vor; aber diese Schwalbe macht noch keinen Sommer" (Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte 16).

[5] Ausgenommen eine Glosse im Dan-Spruch des Jakobsegens, Gen 49,18.

Form nach so ähnlich und doch dem Sinne nach verschieden (26b betont die Bedingungen, 29a den Wert des geleisteten Dienstes), können nicht von derselben Feder sein".[6] Beschränkt man die Verhandlung auf ihren Gegenstand, kommt folgender Textzusammenhang zustande: Jakob bittet Laban: Entlasse mich, „denn du kennst meinen Dienst, den ich dir geleistet habe! Laban sprach: Bestimme, was dein Lohn gegen mich sein soll! Ich will es dir geben. Jakob sprach: Du mußt mir gar nichts geben! Vielmehr tu mir das Folgende ..." (V.26b.28.31b). Dieser Redewechsel ist im vorliegenden Text um Labans Erkenntnis bereichert: „Jahwe hat mich um deinetwillen gesegnet" (V.27b), die von Jakob aufgenommen und bestätigt wird: „Wenig hattest du, ehe ich kam, und es hat sich gewaltig vermehrt. Jahwe hat dich gesegnet für jeden meiner Schritte" (V.30a). Damit wird ein der Lohnverhandlung ursprünglich fremdes Thema ins Gespräch gebracht, für das man überdies in der voraufgegangenen Erzählung vergebens einen Anlaß sucht. Die Annahme einer nachgetragenen Erweiterung drängt sich auf. Der sekundäre Charakter von V.27, der häufig gesehen wurde, ist an der doppelten Redeeinleitung in V.27 und 28, die von der Septuaginta als Härte getilgt wurde, sicher auszumachen. V.29 beginnt sodann mit einer Wiederholung von V.26b, und man kann sich zu Recht wundern, warum Jakob die daran anschließenden Gesichtspunkte nicht sogleich ins Spiel zu bringen wußte. Des Rätsels Lösung folgt in V.31a, einer vereinfachten Wiederholung von V.28, die als Wiederaufnahme dient und V.29-31a als Einschub kenntlich macht.

Die literarischen Verhältnisse sind demnach dieselben wie in Gen 39. Wieder liegen nicht zwei Quellenfäden, sondern Grundtext und Bearbeitung vor. Und die Bearbeitung stammt von derselben Hand. Das wird schon daran kenntlich, daß wiederum betont der Gottesname Jahwe gebraucht wird, der sonst in diesem Abschnitt nicht erscheint. Auch weitere Parallelen zu Gen 39 fehlen nicht. Diesmal ist Jakob der erfolgreiche Hebräer in der Fremde, um dessentwillen das Vermögen des Ausländers von Jahwe gesegnet wird (vgl. 30,27b mit 39,5aβ). Wiederum ist es der Ausländer, der es feststellt (vgl. 30,27 mit 39,3). Daß die Formel vom Mit-Sein Jahwes nicht wiederkehrt, kann deshalb die gemeinsame Verfasserschaft nicht fraglich machen. Auch hier ist dem Bearbeiter schließlich nicht nur am Reichtum des Aramäers Laban, sondern vielmehr am Wohlergehen Jakobs gelegen. Er hat dazu der folgenden Erzählung ein Fazit angehängt, das nun von Jakob feststellt, was in V.30 zunächst für Laban galt. Über die Proportionen gibt es keinen Zweifel: „Und der Mann wurde über die Maßen reich. Er besaß Kleinvieh die Menge und Mägde und Knechte und Kamele und Esel" (V.43).

---

[6] Gunkel, Genesis 336.

Isaak im Lande der Philister

Das Wenige, das die Genesis in Kapitel 26 von Isaak als Hauptperson berichtet, spielt ausnahmslos im Land der Philister. Von einer Hungersnot gezwungen, zieht er hinab nach Gerar. Dort gerät er wegen seiner Frau in Verwicklungen, die aber dank der Großmut des Philisterkönigs Abimelech gelöst werden. Isaak zieht davon und läßt sich im Gefilde Gerars nieder. Erneut kommt es zum Konflikt. Mit den Hirten der Philister bricht ein Streit aus um die Wasserstellen. Wieder ist es Abimelech, auf dessen Veranlassung hin der Streit in einem Vertrag beigelegt wird.

Soll die in Gen 30 und 39 beobachtete Bearbeitung einen weitergehenden Rang beanspruchen, muß sie auch in diesem Kapitel ihre Spuren hinterlassen haben. Diese Erwartung erfüllt sich. Während der Verhandlungen trifft Abimelech gegenüber Isaak eine Feststellung, die ebensogut aus dem Munde Labans oder des Ägypters stammen könnte: „Wir sehen wahrhaftig, daß Jahwe mit dir ist" (V.28aα), denn, so wenig später: „Du bist doch der Gesegnete Jahwes" (V.29b). Wieder beobachtet und bestätigt ein Nichtisraelit die wirkungsvolle Gegenwart Jahwes bei dem in der Fremde weilenden Hebräer. Und wieder ist das Motiv literarisch sekundär. In V.28a ist der Zusatz durch die erneute Redeeinleitung „darum sprachen wir" von dem sich anschließenden Vertragsangebot abgesetzt. V.29b aber ist an die inhaltliche Bestimmung des Vertrags nur angehängt und an עתה אתה (txt. em.) als Nachtrag leicht erkennbar.

Der Sachverhalt, auf den Abimelechs Feststellung sich stützt, ist zwischen der Erzählung von der Ahnfrau und den Brunnenstreitigkeiten ausgebreitet. An den Ähnlichkeiten mit der Beschreibung von Jakobs Reichtum läßt sich erneut dieselbe Hand erkennen. „Und Isaak säte in diesem Lande und erntete in diesem Jahre hundertfältig; und Jahwe segnete ihn. Der Mann wurde groß und immer größer, bis er sehr groß war. Er hatte Herden von Kleinvieh und Herden von Rindern und ein großes Gesinde. Darum beneideten ihn die Philister" (V.12-14). Wieder liegt ein literarischer Nachtrag vor. „Dieser Passus hat keinen ursprünglichen Sachzusammenhang mit dem vorhergehenden Stück V.7-11".[7] Die Aussage läßt an Deutlichkeit nicht zu wünschen. Isaak sät und erntet „in diesem Land", das heißt: in der Fremde. Dort kommt der Segen Jahwes ihm überaus zugut, und zwar „in diesem Jahre", trotz der Hungersnot. Wieder sind es die Ausländer, vor deren Augen es sich abspielt: Die Philister beneideten ihn. Abimelech spricht es aus: „Du bist viel mächtiger geworden als wir" (V. 16bβ).

Im Falle Isaaks wird der Beistand und Segen Jahwes nicht nur berichtet und von Abimelech festgestellt, sondern zuvor auch angekündigt - von Jahwe selbst. Sobald Isaak in Gerar angelangt ist, erscheint ihm Jahwe (V.2a[bis ויאמר]). Über die Umstände erfahren wir nichts, um so mehr über die Botschaft. In der heutigen Fassung ist die Gottesrede allerdings stark ange-

[7] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 115 Anm. 303.

schwollen. Unter anderem nutzt Jahwe die Gelegenheit, die Verheißung zu bekräftigen, die in 22,15-18 an Abraham ergangen ist. Diese Wiederholungen erweisen sich selbst als Nachtrag. Der Kern der Rede findet sich in V.3a: „Weile als Fremdling in diesem Land, und ich will mit dir sein und dich segnen!" Auch diese älteste Gottesrede ist eingeschoben, wie an V.6 sichtbar wird, der auf V.1 zurücklenkt: Ursprünglich wurde V.1 in V.7 weitergeführt.

Man erkennt in Jahwes Worten sofort die Eigenart des Bearbeiters. Er läßt das Dasein Isaaks in der Fremde, an sich ein hartes Los, das Isaak sogleich in eine lebensgefährliche Lage und später in existenzbedrohende Konflikte führt, in Jahwes Willen selbst beschlossen sein. Und er verbindet es mit der Verheißung, daß Jahwe in der Fremde bei Isaak sein und ihn segnen werde. Die Erfüllung in V.12-14 wird ein Erweis der Treue Jahwes. Das Wechselspiel von Verheißung und Erfüllung läßt das Geschehen zum Paradigma werden, das sich in dem, was Isaak geschah, nicht erschöpft. Der Bearbeiter zielt auf den Leser.

Abrahams Knecht in Aram-Naharajim

Auch Abrahams Lebensweg, wo er literarisch zu greifen ist, beginnt damit, daß Abraham in die ihm unbekannte Fremde zieht. Dort wohnt er als der einzelne Hebräer inmitten der fremdstämmigen Kanaanäer. Erst seinen Nachkommen verspricht Jahwe das Land (Gen 12,6b-7). Gegen Ende des Lebens sendet Abraham seinen Knecht zurück zu seiner Verwandtschaft, damit er dort für Isaak um eine Frau anhalte (Gen 24). Wieder spielt das Geschehen unterwegs in der Fremde.

Und wieder ist der Segen Jahwes das leitende, einer vorgegebenen Quelle aufgesetzte Motiv. Das zeigt sogleich die doppelte Exposition der Erzählung: „Abraham war alt und hochbetagt. - Jahwe hatte Abraham in allem gesegnet" (V.1). Nur die erste der beiden Feststellungen ist Voraussetzung des folgenden Geschehens. Die zweite ist nachgetragen. Als später der Knecht dem Laban berichtet, kehrt an dieser Stelle nur das Motiv des Segens wieder. In aller Breite führt er aus: „Jahwe hat meinen Herrn reich gesegnet, so daß er groß geworden ist. Er gab ihm Kleinvieh und Rinder und Silber und Gold und Knechte und Mägde und Kamele und Esel. Und Sara, die Frau meines Herrn, hat meinem Herrn einen Sohn geboren, als er schon alt war, und er hat ihm alles übergeben, was er hat" (V.35-36). Die Nähe dieser Aufzählung zu den entsprechenden Feststellungen über Isaak und Jakob ist nicht zu verkennen. Der rahmende Text läßt sich ohne Fuge verbinden: „Er sprach: Ich bin der Knecht Abrahams. Mein Herr hat mir folgenden Eid abgenommen .." (V.34.37a). Die wortreiche Beschreibung von Jahwes Segen und Abrahams Wohlstand ist zwischen die Vorstellung des Knechts und die Angabe seines Auftrags nachträglich eingeschoben. Auch diesmal fehlt es an der

Anerkennung durch den Ausländer nicht. Laban begrüßt den Knecht, der stellvertretend für Abraham zu ihm kommt, wie Abimelech den Isaak als „Gesegneten Jahwes" (V.31a*). Es ist kein Zweifel, daß die Zusätze auf denselben Verfasser zurückgehen.

Die Verheißung

Auch Abrahams Weg in die Fremde wird von einer Verheißung Jahwes begleitet: „Geh aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Und ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und will deinen Namen groß machen, so daß du ein Segen wirst. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen. Und in dir werden gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens" (Gen 12,1-3). Wie Isaak kann Abraham sein Dasein inmitten des von Fremden bewohnten Landes auf Jahwes Willen zurückführen. Es ist Jahwe selbst, der ihn in diese Lage gerufen hat. Und wieder verbindet dieser Ruf sich mit der Zusage überschwenglichen Segens. Auf diese Zusage sind die Feststellungen über Abrahams Reichtum in Gen 24 bezogen, in derselben Weise wie Isaaks Reichtum nach 26,12-14 auf der Segensverheißung 26,3a beruht. Offenbar stammen die in Gen 39; 30; 26 und 24 erkannten Zusätze und die große Abrahamverheißung von ein und demselben Verfasser.

Wenn es dafür noch eines Hinweises bedarf, liegt er in der Verheißung des Segens für alle Geschlechter der Erde. In den Abrahamerzählungen sucht man nach einer Erfüllung vergebens. Aber es ist nicht zu übersehen, daß Jahwe sie unter Jakob an Laban und unter Josef an dessen ägyptischem Herrn einlöst. Laban erkennt, daß Jahwe ihn um Jakobs willen gesegnet hat (Gen 30,27), und Jakob bestätigt: „Jahwe hat dich gesegnet für jeden meiner Schritte" (V.30aβ). Dasselbe gilt für den Ägypter: „Jahwe segnete das Haus des Ägypters um Josefs willen, und der Segen Jahwes lag auf allem, was er besaß, im Haus und auf dem Feld" (Gen 39,5aβb). Erst auf dem Hintergrund von Gen 12,3b werden diese Aussagen vollends beredt.[8] Zwischen den Zusätzen, die wir entdeckt haben, besteht ein Geflecht von Querbezügen. Uns liegt eine planmäßige, einen weiten Textbereich übergreifende Bearbeitung vor.

Nach nahezu einhelligem Urteil geht die große Abrahamverheißung Gen 12,1-3 auf den Jahwisten als Verfasser zurück. Die anfangs erwogene Möglichkeit, mit der „jahwistischen" Bearbeitung einiger Vätererzählungen die Redaktion des jahwistischen Geschichtswerks gefunden zu haben, erhält ihre Bestätigung. Wenn der Jahwist es gewesen ist, der die Abrahamverheißung Gen 12,1-3 geschrieben hat, gehen auch die Zusätze in Gen 24; 26; 30 und

[8] Vgl. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, Ges. Stud. 365-366.

39 auf ihn zurück. Von der herkömmlichen Auffassung unterscheidet dieses Ergebnis allein, daß wir innerhalb des jahwistischen Textes vorjahwistische Quellen und jahwistische Zusätze unterscheiden. Dieser Unterschied hat indessen grundlegende Folgen.

Die klassische Vorstellung einer jahwistischen Pentateuchquelle versteht sich nicht unter redaktionsgeschichtlichen Voraussetzungen, sondern im Rahmen der Urkundenhypothese. Nach der Kritik, die diese Hypothese sich hat gefallen lassen müssen, ist nicht von vornherein ausgeschlossen, daß die Annahme eines jahwistischen Geschichtswerks ein Irrtum ist. Der „Jahwist", den wir entdeckt haben, könnte in diesem Falle lediglich die Bearbeitung eines schon vorliegenden Zusammenhangs von Erzählungen sein, der vielleicht nicht einmal den ganzen Tetrateuch umfaßt hätte. Seine Reichweite bliebe möglicherweise auf die Vätergeschichte beschränkt. Wir müssen deshalb fragen, ob die jahwistische Bearbeitung die gesamte Erzählung des Tetrateuchs durchzieht, und ob sich mit ihr eine im engeren Sinne redaktionelle Absicht verbindet.

Die Mehrung der Israeliten

Die vorjahwistische Josefsgeschichte endet in Gen 50 mit Jakobs Tod. Der anschließende Überlieferungsblock sind die Moseerzählungen. Sie beginnen in Ex 2 mit Moses Geburt, einer stilgerechten und völlig selbständigen Exposition. Verbunden sind beide Quellen durch Josefs Tod, der die Unterdrükkung der Israeliten zur Folge hat: „Und Josef starb. Da kam ein neuer König auf über Ägypten, der wußte nichts von Josef, und sprach zu seinem Volk: Siehe, das Volk der Israeliten ist mehr und stärker als wir ..." (Gen 50,26aα; Ex 1,8-9). Die Szene ist ein redaktionelles Gelenkstück.

Der Hinweis des Pharao, die Israeliten seien ein großes und starkes Volk, kann sich nicht auf einen eingeführten Sachverhalt gründen. Denn am Ende der Josefsgeschichte sind nur erst Jakobs Söhne auf der geschichtlichen Szene. Wie sehr ihre Familien bis zu Josefs Tod angewachsen sein mögen - ein Volk sind sie nicht. Die Feststellung des Pharao dient dazu, diesen Umstand erst einzuführen. Unter welcher Voraussetzung, zeigt die gleichlautende Feststellung, die Abimelech über Isaak trifft: „Du bist viel mächtiger geworden als wir" (Gen 26,16bβ). Der Ausspruch des Pharao stammt von demselben Verfasser. Wie wir gesehen haben, hatte die Feststellung des Nichtisraeliten Abimelech ihren Grund in dem Segen Jahwes, von dem in 26,12-14 berichtet ist, sowie in der Verheißung 26,2aα.3a. Die Feststellung des Nichtisraeliten Pharao über die Israeliten kann daraufhin ihren Grund nur in der Abrahamverheißung haben: „Ich will dich zu einem großen Volk machen" (Gen 12, 2aα). In Ex 1,9 wird das Eintreffen der Mehrungsverheißung berichtet.

Der sachliche Bezug zwischen der Mehrungsverheißung und Ex 1,9, der unstreitig besteht, erweist sich auf diese Weise als redaktioneller Zusammen-

hang. Der Jahwist, der Gen 12,1-3 geschrieben hat, hatte von Anfang an nicht allein die Geschichte der Väter, sondern die Geschichte des Volkes Israel im Blick. Indem er die Josefsgeschichte und die Mosegeschichte durch eine von ihm hinzugefügte Szene verknüpft hat, hat er als Redaktor ein übergreifendes Geschichtswerk geschaffen.

Balak und Bileam

Die Reichweite der Redaktion läßt sich an der Bileamperikope ablesen. Denn auch in Num 22-24 sind ihre Spuren zu finden. Noch ehe die Erzählung selbst damit einsetzt, daß in 22,4b Balak ben Zippor als König von Moab eingeführt wird, ist in einem Vorspruch berichtet: „Und Moab fürchtete sich vor dem Volk, weil es zahlreich war. Und Moab graute es vor den Israeliten" (V.3). Die redaktionelle Herkunft dieses Verses ergibt sich aus Ex 1,12: Auch den Ägyptern hat es vor den Israeliten gegraut, weil sie sich mehrten, je mehr sie sie unterdrückten.

Wie der Pharao in Ex 1,9 greift auch der Moabiterkönig den Sachverhalt auf, als er dem Seher Bileam seine Botschaft übermittelt: „Komm doch und verfluche mir dieses Volk! *Denn es ist stärker als ich.* Vielleicht vermag ich dann, daß wir es schlagen und ich es aus dem Lande vertreibe" (Num 22,6a). Der hervorgehobene Satz läßt sich mühelos ausscheiden. Die Wendung עצם מן stellt die Feststellung Balaks den Feststellungen Abimelechs und des Pharao an die Seite.

Als die Boten bei Bileam eintreffen und ihm die Bitte vortragen, wird Bileam Einhalt geboten: „Und Gott sprach zu Bileam: Geh nicht mit ihnen! *Verfluche das Volk nicht, denn es ist gesegnet!*" (V.12). An der Asyndese, die der ursprüngliche Masoretentext bewahrt hat, ist das zweite Verbot als Nachtrag zu erkennen. Mit der Feststellung: „Das Volk ist gesegnet", verweist der Redaktor wie in Gen 24,31 und 26,29 auf die Verheißung. Noch deutlicher wird dies, wenn Bileam in seinem unfreiwilligen Segen geradezu aus der Abrahamverheißung zitiert: „Gesegnet sei, der dich segnet, und verflucht, der dich verflucht" (Num 24,9b, vgl. Gen 12,3a). Der Spruch ist an das dritte Orakel nachträglich angehängt.

Die Hinweise sind unzweideutig: Die jahwistische Bearbeitung, die wir in der Vätergeschichte beobachtet haben, ist Teil einer Redaktion, die Vätergeschichte und Mosegeschichte verknüpft hat und deren Werk auch die Wüstenüberlieferung bis Num 24 umfaßt.

Lot in Sodom

Der zitierte Satz aus der Abrahamverheißung hat zwei Hälften: Segen und Fluch. Daß der Segen Jahwes jenen zugute kommen kann, die den Israeliten begegnen, hat das Beispiel Labans und des Ägypters gezeigt. Für den Erweis

der Kehrseite gibt es ebenfalls Anlaß, mehr als genug. Die Formel „Ich will segnen, die dich segnen; wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen" (Gen 12, 3a) ist genau besehen ein Schutzversprechen Jahwes. Dieses Schutzes bedürfen die Israeliten notwendig, nicht nur in Ägypten und Moab, sondern wo immer sie sich befinden.

Wir sehen dies am Beispiel des Lot. Als er seiner Gastfreundschaft nachkommt und die drei Männer beherbergt, erlebt er, daß die Bewohner von Sodom sich gegen ihn und die Gäste zusammenrotten. Lot tritt ihnen entgegen, um ihrem unsittlichen Ansinnen zu wehren. Er erhält darauf eine doppelte Antwort: „Und sie sprachen: Tritt beiseite! Und sie sprachen: Als einzelner ist er hergekommen, um hier als Fremdling zu weilen, und spielt sich als Richter auf! Jetzt wollen wir dir Übleres antun als jenen. Und sie drangen sehr auf den Mann ein. Und sie traten herzu, die Tür aufzubrechen" (Gen 19,9). Die zweimalige Einleitung der Rede zeigt, daß wiederum ein Zusatz vorliegt. Er ist in der zweiten, längeren Rede zu finden. Der restliche Text verbindet sich ohne Fuge: „Und sie sprachen: Tritt beiseite!, und traten herzu, die Tür aufzubrechen."

Der Zusatz enthält eine Situationsbeschreibung, die nicht nur auf Lot, sondern auf alle Gestalten der Vätergeschichte von Abraham bis Josef zutrifft: Sie leben als einzelne mit ihren Familien unter einer fremden Mehrheit. Als Fremdlinge sind sie Personen minderen Rechts. Von der Mehrheit geht eine ständige Gefahr für sie aus. Dessen ist Isaak sich bei seinem Aufbruch nach Gerar bewußt, und Lot muß es drastisch erleben. In solcher Lage ist der Beistand Jahwes für die Seinen eine Überlebens-Notwendigkeit. Er klingt in den Zusätzen des Jahwisten immer wieder an, sei es als Verheißung, als beispielhafter Bericht oder als Feststellung anderer. Die virtuell feindliche Mehrheit aber steht unter Jahwes drohendem Fluch.

Die Sodomerzählung zeigt dies genau. Als das Zetergeschrei zu Jahwe dringt, greift er ein. In Gen 18,20-21, einer Art „Prolog im Himmel", der zwischen die Gastszene bei Abraham und die Sodomerzählung redaktionell eingefügt ist, erfahren wir seine Beweggründe: Er hat das Geschrei vernommen. Nun will er hinabsteigen, um zu sehen, wie es mit der Sünde der Sodomiten bestellt ist. Die Folgen sind bekannt und in 19,24 zu lesen: Jahwe läßt Schwefel und Feuer regnen. Sodom und Gomorra enden im Inferno.

Zuvor wird Lot aus der Massa perditionis gerettet. In einem Gespräch zwischen Lot und den drei Männern, das nachträglich zu einem Gespräch mit Jahwe umgestaltet worden ist, wie das Schwanken des Numerus anzeigt, ist Lot die Deutung in den Mund gelegt: „Siehe doch, dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen Augen, und du hast deine Huld groß werden lassen, die du mir erwiesen hast, mich am Leben zu erhalten" (19,19a). Zwischen der Rettung des Lot, einem Erweis der Gnade Jahwes, und dem Untergang Sodoms besteht ein bewußt herausgestellter, scharfer Gegensatz.

Noach und die Flut

Am Beispiel der Sodomerzählung berührt die Vätergeschichte sich eng mit einem Haupttext der Urgeschichte: mit der Erzählung von der Flut. Auch dort beginnt das Geschehen mit einem „Prolog im Himmel", nachdem Jahwe die Bosheit der Menschen gesehen hat. Auch dort vertilgt er die Masse der Menschen, und zwar auf ähnliche Weise durch einen Regen - diesmal nicht aus Feuer, stattdessen von vierzig Tagen und Nächten Dauer. Wie Lot wird Noach mit seiner Familie als einziger gerettet, weil er „Gnade in den Augen Jahwes gefunden hat" (Gen 6,8). Die frappierenden Übereinstimmungen bei einem Stoff, der gänzlich anderer Art und anderen Ursprungs ist, lassen sich nur so erklären, daß einerseits die Sodomerzählung nachträglich an die Fluterzählung angeglichen, anderseits auch die jahwistische Fluterzählung einer weitgehenden Überarbeitung unterzogen worden ist. Unser Redaktor hat auch in der Urgeschichte seine Spuren hinterlassen.

Und das bei einem Text, der nicht nur äußerlich den Mittelpunkt der Urgeschichte bildet. Im Prolog 6,5-7 reut es Jahwe, daß er die Menschen geschaffen hat. Das setzt die Schöpfungserzählung in Gen 2 voraus. Im Epilog 8,21-22 beschließt Jahwe, die Erde nicht noch einmal zu verfluchen um des Menschen willen. Hier ist auf Sündenfall und Fluch in Gen 3 verwiesen.

Diese Querverbindungen sind nicht nachträglich aufgesetzt. Vielmehr bilden sie untereinander einen Zusammenhang. Das ist an 8,21 zu sehen. Die Aufhebung des Fluchs über den Erdboden löst eine Ankündigung ein, die in 5,29 anläßlich der Geburt des Noach ergangen ist: das Ende der Mühen des Menschen, wenn er den Erdboden bebaut. Diese Mühen sind die Folge des Fluchs nach dem Sündenfall (3,17). Vom Ende der Mühen aber führt ein gerader Weg zu der Ankündigung überschwenglichen Segens in der Abrahamverheißung 12,1-3. Der Ablauf von Gen 2 bis 12 bildet eine organische, aber nicht gewachsene, sondern redaktionell komponierte Einheit.

Den Segensträgern steht in der Urgeschichte mit dem Brudermörder Kain der Träger des Fluchs an der Seite. Seine Stammlinie endet in der Flut. Sie lebt aber in Gestalt Kanaans wieder auf, der ebenfalls verflucht wird (9,25). Die Kanaaniter wiederum enden in der Zerstörung Sodoms. Eine vergleichbare Katastrophe ist der Untergang der Ägypter im Meer. Die nahen Entsprechungen lassen die Konturen eines ausgeprägten Welt- und Geschichtsbildes sichtbar werden. Es ist von Anfang an nicht auf einen einzigen Überlieferungskreis beschränkt, sondern umfaßt den geschichtlichen Ablauf des Tetrateuchs als ganzen.

Mose am brennenden Dornbusch

Die Beobachtungen belegen, daß in der Erzählung von Gen 2 bis Num 24 mit einer durchlaufenden jahwistischen Redaktion zu rechnen ist. Diese Redaktion verfolgt ein theologisches Programm. Sie hat die älteren Überlieferun-

gen, die ihr schriftlich vorlagen, ausgewählt, untereinander verknüpft und auf solche Weise einen Ablauf geschaffen, der von der Schöpfung des Menschen bis in die Zeit unmittelbar vor der Landnahme reicht.

Ein letztes Beispiel läßt die inneren Zusammenhänge des jahwistischen Geschichtswerks gut erkennen. Als Mose das Vieh seines Schwiegervaters weidet, stößt er im Ödland auf einen brennenden Dornbusch, der sich als eine Erscheinung Gottes erweist (Ex 3,1ff.). Neben Elohim (V.4b) erscheint ihm auch der Engel Jahwes (V.2a), ja Jahwe selbst (V.4a), der Mose anredet (V.7-8), nachdem vorher Elohim mit ihm gesprochen hat (V.4b-5). Es ist unbestritten, daß dieser Text nicht einheitlich ist. Die alte Quelle erhält man, wenn man V.1*.2b.4b-5 miteinander verbindet. Das Übrige ist vom Jahwisten ergänzt, mit Ausnahme von V.6 und V.7 Ende, die spätere Zusätze sind.

In der ursprünglichen Szene ruft Elohim aus dem Dornbusch Mose an und entdeckt ihm die Heiligkeit der Stätte. Der Redaktor läßt ihn unter dem Gottesnamen Jahwe fortfahren: „Und Jahwe sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihr Zetergeschrei habe ich gehört und bin hinabgestiegen, es aus der Hand Ägyptens zu reißen und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein gutes und weites Land“ (V.7[bis שמעתי].8aα). Einige wesentliche Übereinstimmungen weisen auf den Zusammenhang dieses Zusatzes mit der jahwistischen Redaktion in der Genesis hin. Die meisten Berührungen gibt es mit dem Prolog zur Sodomerzählung in Gen 18,20-21. Auch dort reagiert Jahwe auf das Zetergeschrei, indem er hinabsteigt. Er will sehen, was in Sodom vorgefallen ist. Ebenso läßt sich die Erzählung vom Turmbau vergleichen, in der Jahwe aus dem Himmel hinabsteigt, um die Stadt und den Turm zu besehen (Gen 11,5). Auch daß Jahwe sich des Elends der Seinen annimmt, ist nicht auf die Bedrückung in Ägypten (Ex 1,11.12) beschränkt. Der Engel Jahwes trifft Hagar in der Wüste und verheißt ihr einen Sohn, „denn Jahwe hat dein Elend gehört“ (Gen 16,11). Als die ungeliebte Lea Jakob den ersten Sohn geboren hat, nennt sie ihn Ruben. Eine sekundäre Etymologie fügt hinzu: „denn Jahwe hat mein Elend gesehen“ (Gen 29,32b).

In Ex 3,7-8* folgt auf die Botschaft, daß Jahwe das Elend seines Volkes gesehen und ihr Zetergeschrei gehört hat, die Ankündigung der Hinausführung aus Ägypten. Man kann dieses Proömium vergleichen mit der Eröffnung der Vätergeschichte durch die Abrahamverheißung. Folgt man der Ankündigung, bildet das Exoduscredo, also das „Urbekenntnis Israels“ (M. Noth), in den Büchern Exodus und Numeri den Leitfaden der jahwistischen Geschichtsdarstellung. Im Mittelpunkt steht dabei die Herausführung selbst aus dem Land des Elends in ein „gutes und weites Land“ (vgl. Gen 26,22). Dieses Reich der Freiheit ist das Ziel des Weges, den Jahwe sein Volk zu führen verheißt.

Aber es ist deshalb kein Heilsgut an sich. Landgabe und Landnahme als eigene, gewichtige Themen sind mit dem Exodus nicht notwendig verbun-

den. Nicht dem Ziel, sondern dem Aufbruch und der Führung auf dem Weg gilt das Hauptaugenmerk. „Ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückbringen in dieses Land", lautet der Kernsatz der Verheißung an Jakob, die der Jahwist in die Ätiologie Bet-Els eingefügt hat (Gen 28,13a.15a.16). Ähnlich die Verheißung bei Jakobs Aufbruch von Laban: „Und Jahwe sprach zu Jakob: Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft. Ich will mit dir sein!" (Gen 31,3). Nichts anderes ist der Inhalt der Gottesbegegnung auf dem Gottesberg: „Und Jahwe stieg herab in einer Wolke und trat dort zu ihm hin. Und Mose neigte sich eilends zur Erde und fiel nieder und sprach: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gehe mein Herr in unserer Mitte" (Ex 34,5a. 8-9a).

Die Spuren der Redaktion verlieren sich mit Num 24. Soweit das jahwistische Geschichtswerk sicher erhalten ist, hat es nicht über den Tetrateuch hinausgereicht und die Landnahme nicht mehr berichtet. Indessen ist dieser offene Schluß sowohl sachlich als auch literarisch möglich. Das jahwistische Werk bildet auch so ein sinnvolles Ganzes. Es verfolgt den Weg Jahwes mit seinem Volk bis zu dem Augenblick, da der Widerstand Moabs als eines letzten Widersachers gebrochen ist. Die Rückkehr in das Land der Väter steht nunmehr offen.

Das jahwistische Geschichtswerk

Die Übersetzung bietet den Wortlaut des jahwistischen Geschichtswerks, soweit er innerhalb der Erzählung des Tetrateuchs erhalten geblieben ist.

Der *nichtjahwistische* Text ist ausgegrenzt. Die Auslassungen sind durch (....) gekennzeichnet. Für einen Überblick über das vollständige Textgefüge empfiehlt es sich, eine deutsche Bibel hinzuzunehmen.

Die *redaktionellen Ergänzungen* des Jahwisten (Siglum J^R) sind in *Kursive* wiedergegeben, die schriftlichen *Quellen* (Siglum J^Q) in normaler Schrift.

Eine literarische *Schichtung* innerhalb der Quellen ist durch stufenweise Einrückung sichtbar gemacht, bei unklarer Abfolge gelegentlich durch eckige Klammern. Unabhängig von der Stufung bildet der kursiv gedruckte redaktionelle Text stets die jüngste Schicht.

Wechselt der Jahwist die Quelle, ist dies durch Leerzeile angezeigt. Bei Verschachtelung vorgegebener Quellen verbinden sich Leerzeile und Einrückung. Um auf solche Weise die literarischen Zusammenhänge darzustellen, ist auf die inhaltliche Gliederung verzichtet. Sie geht aus dem folgenden Kapitel „Der Text des Jahwisten" hervor.

Offensichtliche *Lücken*, die bei der Vereinigung des jahwistischen Geschichtswerks und der Priesterschrift durch die sogenannte Endredaktion (R) verursacht worden sind, werden mit [kleiner Schrift] sinngemäß ergänzt.

In *Fußnoten* sind Abweichungen vom Masoretentext oder der üblichen Übersetzungspraxis sowie gelegentlich grammatische und lexikalische Fragen erläutert.

Gen 2,5Ehe alles Gesträuch des Feldes auf der Erde war, *und ehe alles Kraut des Feldes gewachsen war - denn Jahwe Gott hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde, und einen Menschen gab es nicht, den Erdboden zu bebauen* - (....), 7bildete *Jahwe* Gott den Menschen (....) *aus dem Erdboden* und blies ihm Lebensodem in seine Nase. (....) 8Dann pflanzte *Jahwe* Gott einen Garten in Eden gegen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gebildet hatte. 9*Und Jahwe Gott ließ aufwachsen aus dem Erdboden allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen,* (....) *und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen.* (....) 15*Und Jahwe Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn*[a] *bebaute und bewahrte.* 16*Und Jahwe Gott gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen;* 17*aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, von ihm sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm ißt, mußt du des Todes sterben.* 18*Und Jahwe Gott sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die ihm entspricht.* 19Und *Jahwe* Gott bildete *aus dem Erdboden* alle[b] die Tiere des Feldes und alle die Vögel des Himmels und brachte sie zu dem Menschen, *um zu sehen, wie er sie nennen würde.* (....) 20Und der Mensch gab allen (....) Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen. *Aber für den Menschen*[c] *fand er keine Hilfe, die*

---

[a] Die femininen Suffixe lassen sich sinngemäß auf האדמה beziehen, cf 2,4; 3,23.
[b] pr את c Sam
[c] l לְאָדָם

ihm entsprach. 21Dann ließ *Jahwe* Gott einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief. Und er nahm eine seiner Rippen und schloß die Stelle mit Fleisch. 22Und *Jahwe* Gott baute aus der Rippe, *die er von dem Menschen genommen hatte,* eine Frau und brachte sie zu dem Menschen. 23*Da sprach der Mensch: Diese nun ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Man wird sie Frau ('iššā) nennen, weil sie vom Manne ('iš) genommen ist.* (....) 25*Und beide waren nackt, der Mensch und seine Frau, und schämten sich nicht.* (....) 3,6*Und die Frau sah, daß von dem Baum gut zu essen war* (....), *und sie nahm von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Manne neben ihr, und er aß.* 7*Da gingen ihnen beiden die Augen auf, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren.* (....) 8*Als sie nun hörten, wie Jahwe Gott in der Abendkühle im Garten wandelte, versteckte sich der Mensch mit seiner Frau vor dem Angesicht Jahwe Gottes unter den Bäumen des Gartens.* 9*Und Jahwe Gott rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du?* 10*Und er sprach: Ich hörte dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und versteckte mich.* 11*Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du gegessen von dem Baum, von dem ich dir geboten habe, nicht von ihm zu essen?* 12*Da sprach der Mensch: Die Frau, die du mir zugesellt hast, sie gab mir von dem Baum, und ich aß.* 13*Da sprach Jahwe Gott zu der Frau: Was hast du getan!* (....) (16)*Ich will dir sehr viel Mühsal schaffen* (....)*; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und nach deinem Manne soll dein Verlangen sein; er aber soll dein Herr sein.* 17*Und zum Menschen*[a] *sprach er: Weil du gehört hast auf die Stimme deiner Frau und hast gegessen von dem Baum, von dem ich dir geboten habe und gesagt: Du sollst nicht von ihm essen -, verflucht sei der Erdboden um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang,* (....) (19)*bis du zum Erdboden zurückkehrst; denn von ihm bist du genommen.* (....) 20Und der Mensch nannte seine Frau Eva; denn sie wurde die Mutter aller Lebenden. 21Und *Jahwe* Gott machte dem Menschen[b] und seiner Frau Röcke von Fell und zog sie ihnen an. (....) 23*Und Jahwe Gott schickte ihn fort aus dem Garten Eden, daß er den Erdboden bebaute, von dem er genommen war.* (....) 4,1Der Mensch aber erkannte Eva, seine Frau; und sie wurde schwanger und gebar den Kain. *Da sprach sie: Ich habe einen Mann erworben mit Jahwe.*

2Und sie fuhr fort zu gebären *seinen Bruder* den Abel. Und Abel war ein Kleinviehhirt, Kain aber war ein Ackerbauer. 3*Es geschah aber nach einer Zeit, daß Kain von den Früchten des Erdbodens Jahwe eine Gabe darbrachte.* 4*Und Abel, auch er brachte dar von den Erstlingen seines Kleinviehs.* (....) *Und Jahwe sah auf Abel und auf seine Gabe;* 5*aber auf Kain und auf seine Gabe sah er nicht. Da ergrimmte Kain sehr, und sein Antlitz fiel.* (....) 8*Und Kain sprach zu Abel, seinem Bruder ...*[c] Und es geschah, als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und erschlug ihn. 9*Da sprach Jahwe zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? Er sprach: Ich weiß nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders?* 10*Er sprach: Was hast du*

---

[a] l ולאדם

[b] l לְאָדָם

[c] An dieser Stelle ist eine Fortsetzung in wörtlicher Rede gefordert, wie sie von Sam und den Versionen übereinstimmend überliefert ist: גלכה השדה. Lectio brevior und Lectio difficilior sprechen jedoch für M. Der Satzbruch fällt zusammen mit dem Wechsel J^R/J^Q und mag darin seine Ursache haben.

getan! Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir vom Erdboden. 11*Und nun, verflucht bist du, vom Erdboden hinweg, der seinen Mund aufgetan hat, das Blut deines Bruders von deinen Händen zu empfangen.* 12*Wenn du den Erdboden bebaust, wird er nicht fortfahren, dir seine Kraft zu geben. Unstet und flüchtig wirst du sein auf der Erde.* (....) 16*Da ging Kain hinweg, fort von dem Angesicht Jahwes, und wohnte im Lande Nod östlich von Eden.*

17Und Kain erkannte seine Frau; und sie wurde schwanger und gebar den Henoch.

Er wurde der Erbauer einer Stadt. [Und er nannte die Stadt nach dem Namen seines Sohnes [Henoch].]

18Dem Henoch aber wurde Irad geboren, und Irad zeugte den Mehujaël, und Mehujaël[a] zeugte den Metuschaël, und Metuschaël zeugte den Lamech.

19Lamech aber nahm zwei Frauen; die eine hieß Ada, und die andere Zilla. 20Und Ada gebar den Jabal; der war der Vater derer, die in Zelten und bei Vieh wohnen. [21Und sein Bruder hieß Jubal; der war der Vater aller, die Leier und Flöte handhaben.] 22Und Zilla, auch sie gebar: den Tubal [Kajin], [einen Schmied,] ...[b] aller, die Bronze und Eisen bearbeiten. [Und die Schwester Tubal Kajins war Naama.] (....)

25Und Adam erkannte noch einmal seine Frau; und sie gebar einen Sohn und nannte ihn Set; denn ersetzt hat mir Gott einen anderen Nachkommen an Stelle Abels, weil Kain ihn erschlug. 26*Und Set, auch ihm wurde ein Sohn geboren; und er nannte ihn Enosch. Damals wurde begonnen, den Namen Jahwes anzurufen.* (....)

5,28[Und Lamech zeugte] *einen Sohn,* 29*und er nannte ihn Noach, indem er sprach: Der wird uns trösten von unserer Arbeit und von der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden, den Jahwe verflucht hat.* (....) (32)Und Noach zeugte[c] den Sem, den Ham und den Jafet.

6,1*Als aber die Menschen sich zu mehren begannen auf dem Erdboden, wurden ihnen auch Töchter geboren.* 2*Da sahen die Göttersöhne die Töchter der Menschen, daß sie schön waren, und nahmen sich zu Frauen, welche sie wollten.* (....) 5*Als aber Jahwe sah, daß die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde,* (....) 6*reute es Jahwe, daß er die Menschen gemacht hatte auf der Erde, und er grämte sich in seinem Herzen.* 7*Und Jahwe sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, vom Menschen an bis hin zum Vieh, bis zu den Kriechtieren und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe.* 8*Noach aber fand Gnade in den Augen Jahwes.* (....) [[d]Und Jahwe sprach zu Noach: Mache dir eine Arche! Und Noach tat, wie Jahwe

---

[a] Der Name מחייאל / מחויאל ist bei M in zwei verschiedenen Fassungen überliefert. Das kann nicht ursprünglich sein. Sam bietet beidemale מחיאל, das von LXX mit Μαιήλ bestätigt wird. Budde, Die Biblische Urgeschichte 127-129, hat ausführlich dargelegt, aus welchen Gründen in M geändert worden sein könnte. Die Übersetzung folgt den Loccumer Richtlinien.

[b] Der Text ist verderbt, wahrscheinlich durch einen Einschub.

[c] Lies qal, wie stets bei J. R hat unter Einfluß von P in hi. geändert.

[d] cf 6,14-16 P

ihm geboten hatte.] 7,1*Und Jahwe sprach zu Noach: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus.* (....) 2*Von allen reinen Tieren nimm zu dir sieben Paare*[a], *das Männchen und sein Weibchen, von den unreinen aber ein Paar, das Männchen und sein Weibchen.* (....) 4*Denn noch sieben Tage, und ich will regnen lassen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte, und will alle Wesen, die ich gemacht habe, vom Erdboden vertilgen.* 5*Und Noach tat, ganz wie Jahwe ihm geboten hatte,* 16b*und Jahwe schloß hinter ihm zu.* (....) (10)Und als die sieben Tage vergangen waren, (....) 12kam ein Regen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte. (....) (17)Und die Wasser wuchsen und hoben die Arche, daß sie sich hob über die Erde. (....) 22Alles, was Lebensluft (....) atmete von allem, was auf dem Trockenen war, das starb. 23*So vertilgte er alle Wesen, die auf dem Erdboden waren, vom Menschen an bis hin zum Vieh, bis zu den Kriechtieren und bis zu den Vögeln des Himmels.* Und es wurde vertilgt von der Erde. (....) 8,6aNach Verlauf von vierzig Tagen aber 2bwurde dem Regen vom Himmel gewehrt, 3aund die Wasser verliefen sich nach und nach von der Erde. (....) 6bDa öffnete Noach das Fenster der Arche, das er gemacht hatte, 7und ließ den Raben ausfliegen. Der flog immer hinaus und kehrte zurück, bis die Wasser vertrocknet waren von der Erde. 8*Und er ließ die Taube von sich ausfliegen, um zu sehen, ob die Wasser abgenommen hätten auf dem Erdboden.* 9*Da aber die Taube nichts fand, wo ihr Fuß ruhen konnte, kehrte sie zu ihm in die Arche zurück.* (....) *Und er streckte seine Hand aus, faßte sie und nahm sie zu sich herein in die Arche.* 10*Hierauf wartete er noch weitere sieben Tage und ließ die Taube abermals aus der Arche fliegen.* 11*Und die Taube kam zu ihm zur Abendzeit, und siehe, sie trug ein frisches Ölblatt in ihrem Schnabel.* (....) 12*Hierauf wartete er*[b] *noch weitere sieben Tage und ließ die Taube ausfliegen, und sie kehrte nicht wieder zu ihm zurück.* (....) (13)*Da tat Noach das Dach von der Arche und sah, und siehe, der Erdboden war trocken.* (....) 20*Darauf baute Noach Jahwe einen Altar und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar.* 21*Und Jahwe roch den lieblichen Geruch, und Jahwe sprach in seinem Herzen: Ich will hinfort nicht mehr den Erdboden verfluchen um des Menschen willen* (....) *und will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe.* 22*Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.* (....) 9,18*Und die Söhne Noachs, die aus der Arche gingen, waren Sem und Ham und Jafet. Ham aber ist der Vater Kanaans.*

19Diese drei sind die Söhne Noachs, und von ihnen aus hat sich die ganze Erde bevölkert. 20*Und Noach, der Ackersmann, begann und pflanzte einen Weinberg.* 21*Und da er von dem Wein trank, ward er trunken und entblößte sich im Innern seines Zeltes.* 22*Da sah Ham, der Vater Kanaans, die Blöße seines Vaters. Und er sagte es seinen beiden Brüdern draußen.* 23*Da nahmen Sem und Jafet das Kleid, legten es auf ihrer beider*

---

[a] „Ich übersetze das שבעה שבעה durch ‚sieben Paare' wegen des dabei stehenden איש ואשתו" (Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 137 Anm.; vgl. Dillmann, Genesis 154). Demgemäß ist das einfache שנים gegen Sam LXX zu belassen.

[b] Lies pi. וַיְיַחֵל. In V.10 liegt ebenfalls pi. vor, bei Synkope des ersten Wurzelkonsonanten (GesK § 69 u).

Schulter und gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters. (....) 24*Als Noach von seinem Rausch erwachte, erkannte er, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte.* 25*Da sprach er: Verflucht sei Kanaan! Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!* (....) 10,2Die Söhne Jafets sind Gomer und Magog und Madai und Jawan und Tubal und Meschech und Tiras. 3Und die Söhne Gomers sind Aschkenas und Rifat und Togarma. 4Und die Söhne Jawans sind Elischa und Tarschisch. (....) 5Von diesen zweigten sich ab die Inseln der Völker in ihren Ländern, jedes nach seiner Sprache, nach ihren Geschlechtern, in ihren Völkern. 6Und die Söhne Hams sind Kusch und Ägypten, Put[a] und Kanaan. 7Und die Söhne Kuschs sind Seba und Hawila und Sabta und Ragma und Sabtecha. Und die Söhne Ragmas sind Saba und Dedan.

8Kusch aber zeugte Nimrod. *Der war der erste Gewaltige auf Erden.* 9Der war ein gewaltiger Jäger *vor Jahwe*; daher sagt man: Ein gewaltiger Jäger *vor Jahwe* wie Nimrod. 10*Der Anfang seines Königtums war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Schinar.* (....) 15Kanaan aber zeugte Sidon, seinen Erstgeborenen, und Het. (....) (18)*Und danach verbreiteten sich die Geschlechter der Kanaaniter.* (....)

20Diese sind die Söhne Hams nach ihren Geschlechtern, nach ihren Sprachen, in ihren Ländern, in ihren Völkern. 21*Sem aber, auch ihm wurde geboren. Er ist der Vater aller Söhne Ebers, der ältere Bruder Jafets.* 22Die Söhne Sems sind Elam und Assur und Arpachschad und Lud und Aram. 23Und die Söhne Arams sind Uz und Hul und Geter und Masch.

24Arpachschad aber zeugte Schelach, Schelach aber zeugte Eber. 25*Eber aber wurden zwei Söhne geboren; der eine hieß Peleg, denn zu seiner Zeit wurde die Erde aufgeteilt; und sein Bruder hieß Joktan.* (....)

31Diese sind die Söhne Sems nach ihren Geschlechtern, nach ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern. (....) 11,2*Und als sie aufbrachen von Osten,*[b] *fanden sie eine Ebene im Lande Schinar und ließen sich dort nieder* (....) 4*und sprachen: Wohlauf, wir wollen uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze an den Himmel reicht,* (....) *damit wir uns nicht zerstreuen über die Fläche der ganzen Erde.* 5*Da stieg Jahwe herab, um die Stadt und den Turm zu besehen, die die Menschen gebaut hatten.* 6*Und Jahwe sprach: Siehe, sie sind ein einziges Volk,* (....) *und dies ist der Anfang ihres Tuns.* (....) 8*Und Jahwe zerstreute sie von dort über die Fläche der ganzen Erde.* (....)

[[c]Peleg zeugte Regu, Regu zeugte Serug, Serug zeugte Nahor, Nahor zeugte Terach, Terach zeugte Abraham und Nahor.] 29Und Abraham und Nahor nahmen sich Frauen. Abrahams Frau hieß Sara, und Nahors Frau hieß Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. 30*Aber Sara war unfruchtbar; sie hatte kein Kind.*[d] (....) 12,1*Und Jahwe*

---

[a] dl cop c Sam LXX 1 Chr 1,8

[b] „Anders kann man בנסעם מקדם nicht verstehn" (Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 12). Vgl. aber 13,11.

[c] cf 11,18-26 P

[d] Die Sonderform ולד ist unerklärlich, auch wenn sie sprachgeschichtlich alt sein kann (vgl. ugar. *wld*, Meyer § 22,4.a). Der indet. Singular steht nur hier und 2 Sam 6,23 in der Pausa. Von den Orientalen wird auch dort das Ketib ולד überliefert.

sprach zu Abraham: Geh aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. 2*Und ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und will deinen Namen groß machen, so daß*[a] *du ein Segen wirst.* 3*Ich will segnen, die dich segnen; wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen. Und in dir werden gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens.* 4*Da ging Abraham, wie Jahwe zu ihm gesagt hatte.*

Und Lot ging mit ihm. (....)

6Und Abraham durchzog das Land *bis zu der Stätte von Sichem* bis zu der Wahrsager-Terebinthe. *Damals waren die Kanaaniter im Lande.* 7*Da erschien Jahwe dem Abraham und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben. Und er baute dort einen Altar für Jahwe, der ihm erschienen war.* 8*Und er brach auf von dort ins Gebirge* östlich von Bet-El und schlug sein Zelt auf, Bet-El im Westen und Ai im Osten. *Und er baute dort einen Altar für Jahwe und rief den Namen Jahwes an.* 9Und Abraham brach auf und zog immer weiter, dem Süden zu. (....)

13,2*Abraham aber war sehr reich an Vieh, an Silber und an Gold.* (....) 5*Und auch Lot, der mit Abraham zog, hatte Kleinvieh und Rinder und Zelte.* (....) 7*So kam es zum Streit zwischen den Hirten von Abrahams Vieh und den Hirten von Lots Vieh.* (....) 8*Da sprach Abraham zu Lot: Es soll kein Streit sein zwischen mir und dir und zwischen meinen Hirten und deinen Hirten; denn wir sind Brüder.* 9*Liegt nicht das ganze Land vor dir? Trenne dich doch von mir! Willst du zur Linken, so gehe ich zur Rechten, oder willst du zur Rechten, so gehe ich zur Linken.* 10Und Lot hob seine Augen auf und sah den ganzen Umkreis des Jordans, daß er zur Gänze wasserreich war, *ehe Jahwe Sodom und Gomorra zerstörte, wie der Garten Jahwes* wie Ägyptenland, bis du nach Zoar[b] kommst. 11*Da erwählte Lot sich den ganzen Umkreis des Jordans.* Und Lot brach auf nach Osten[c] (....) (12)und zog mit seinen Zelten nach Sodom hin. 13*Aber die Leute von Sodom waren sehr böse und sündig gegen Jahwe.* (....) 18Und Abraham zog mit seinen Zelten und kam und wohnte bei den Terebinthen von Mamre. (....) *Und er baute dort für Jahwe einen Altar.* (....)

16,1Sara, Abrahams Frau, gebar ihm kein Kind. Sie hatte aber eine ägyptische Magd, die hieß Hagar. 2*Da sprach Sara zu Abraham: Siehe, Jahwe hat mir versagt zu gebären. Geh doch ein zu meiner Magd; vielleicht, daß ich von ihr einen Sohn bekomme*[d]. *Und Abraham hörte auf die Stimme Saras.* 3Und Sara, Abrahams Frau, nahm Hagar, die Ägypterin, ihre Magd, (....) und gab sie ihrem Manne Abraham zur Frau. 4Und er ging ein zu Hagar, und sie wurde schwanger. *Als sie aber sah, daß sie schwanger war, sah sie auf ihre Herrin herab.* 5*Da sprach Sara zu Abraham: Das Unrecht, das mir geschieht, komme über dich! Ich habe meine Magd dir in den Schoß gegeben; nun sie aber sieht, daß sie schwanger ist, sieht sie auf mich herab. Jahwe richte zwischen mir und dir!*[e] 6*Abraham aber sprach zu Sara: Siehe, deine Magd ist in deiner*

---

[a] GesK § 110 i

[b] l צערה c Sam LXX

[c] „מִקֶּדֶם kann heissen *östlich, im Osten* vom Standpunkt des Erzählers aus" (Holzinger, Genesis 110). Vgl. aber 11,2.

[d] בנה ni. wird hier gebraucht wie ein verbum denominativum von בֵּן.

[e] l וּבֵינָךְ c Sam et punct. extr.

Hand. Tu mit ihr, was dir gefällt. Da bedrückte Sara sie, und sie entfloh vor ihr. 7*Und der Bote Jahwes fand sie bei einer Wasserquelle in der Wüste* (....) 8*und sprach: Hagar, Saras Magd, woher kommst du, und wohin gehst du? Sie sprach: Vor meiner Herrin Sara entfliehe ich.* (....) 11*Da sprach der Bote Jahwes zu ihr: Siehe, du wirst schwanger werden*[a] *und einen Sohn gebären*[b]*, den sollst du Ismael nennen. Denn Jahwe hat deine Bedrückung gehört.* (....) 13*Und sie nannte Jahwe, der zu ihr gesprochen hatte: Du bist ein Gott, der mich sieht*[c]. (....) 15Und Hagar gebar dem Abraham einen Sohn. Und Abraham nannte den Sohn, den Hagar ihm geboren hatte, Ismael. (....)

18,1*Und Jahwe erschien ihm bei den Terebinthen von Mamre.* Er aber saß am Eingang des Zeltes, als der Tag am heißesten war. 2Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen vom Eingang des Zeltes und neigte sich zur Erde 3und sprach: Meine Herren![d] *Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so gehe nicht an deinem Knecht vorüber.* 4Man soll ein wenig Wasser bringen, dann wascht eure Füße und lagert euch unter dem Baum. 5Und ich will einen Bissen Brot holen, daß ihr euer Herz labt; danach[e] mögt ihr weiterziehen. *Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen. Sie sprachen: Tu so, wie du gesagt hast.* 6*Und Abraham eilte ins Zelt zu Sara und sprach: Nimm eilends drei Sea Mehl* (....)*, knete und mache Brotfladen!* (....) 8Und er nahm Butter und Milch (....) und setzte es ihnen vor. Er aber stand vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen. 9*Da sprachen sie zu ihm: Wo ist Sara, deine Frau? Er sprach: Siehe, im Zelt.* 10*Und er sprach: Ich werde gewißlich wieder zu dir kommen übers Jahr. Und siehe, dann wird Sara, deine Frau, einen Sohn haben. Sara aber hörte es am Eingang des Zeltes.* (....) 11*Abraham und Sara aber waren alt und hochbetagt.* (....) 12*Da lachte Sara bei sich selbst und sprach: Nachdem ich verwelkt bin, soll mir noch Liebeslust werden? Und auch mein Herr ist alt.* 13*Da sprach Jahwe zu Abraham: Warum lacht Sara und spricht: Sollte ich wirklich gebären, wo ich doch alt bin?* 14*Ist denn für Jahwe etwas unmöglich? Um diese Zeit übers Jahr werde ich wieder zu dir kommen. Dann wird Sara einen Sohn haben.* (....) 16Und die Männer machten sich auf von dort und richteten ihre Blicke auf Sodom. *Abraham aber ging mit ihnen, sie zu entlassen.* (....) 20*Und Jahwe sprach: Das Geschrei*[f] *über Sodom und Gomorra, das ist groß, und ihre Sünde, die ist sehr schwer.* 21*Ich will doch hinabsteigen und sehen, ob sie ganz so*[g] *getan haben, wie das Geschrei über sie*[h] *besagt, das zu mir gedrungen ist*[i]*, oder nicht; das will ich wissen!* 22*Und die Männer wandten sich von dort*

---

[a] Futurum instans (GesK § 116 p); ebenso Ri 13,5.7; Jes 7,14.

[b] „וְיֹלַדְתְּ ist eine Mischform des Part. וְיֹלֶדֶת und des Pf. cons. וְיָלְדָה, die hier beide zur Wahl gestellt werden ...; vorzuziehen ist nach Jes 7,14 das Part." (Gunkel, Genesis 188).

[c] l רֹאִי im Sinne von רֹאֲנִי, cf. LXX: ὁ ἐπιδών με. Die Masoreten vokalisieren als Derivat (vgl. BL 577 i'), wohl um den Namen von seiner Deutung in V.13b abzuheben.

[d] l אֲדֹנָי cf 19,2

[e] pr cop c Sam LXX et Ri 19,5

[f] l צְעָקַת c Sam

[g] l כֻּלָּהּ

[h] l הַכִּצְעָקָתָם c LXX

[i] l הַבָּאָה (Part.), GesK § 138 k

und gingen nach Sodom. (....) [33]*Abraham aber kehrte zurück an seinen Ort.* [19,1]Und sie kamen (....) nach Sodom am Abend. Lot aber saß im Tor von Sodom. Sobald Lot sie sah, stand er auf, ihnen entgegen, verneigte sich mit dem Angesicht zur Erde [2]und sprach: Siehe, meine Herren, kehrt doch ein im Hause eures Knechts und bleibt über Nacht und wascht eure Füße; dann mögt ihr früh eures Wegs ziehen. Aber sie sprachen: Nein, wir wollen auf dem Platz übernachten. [3]Da er aber sehr in sie drang, kehrten sie bei ihm ein und kamen in sein Haus. Und er bereitete ihnen ein Mahl, auch ungesäuerte Brote backte er, und sie aßen. [4]Ehe sie sich aber niedergelegt hatten, umstellten die Männer der Stadt (....) das Haus. (....) [5]*Und sie riefen Lot und sprachen zu ihm: Wo sind die Männer, die diese Nacht zu dir gekommen sind? Bringe sie heraus zu uns, daß wir ihnen beiwohnen.* [6]Da trat Lot zu ihnen hinaus vor die Tür und verschloß die Tür hinter sich [7]*und sprach: Nicht doch, meine Brüder, tut nicht so übel!* [8]*Siehe, ich habe zwei Töchter, die von keinem Manne wissen. Ich will sie euch hinausbringen, dann tut mit ihnen, was euch gefällt. Nur diesen*[a] *Männern tut nichts; denn darum sind sie in den Schatten meines Daches getreten.* [9]Sie aber sprachen: Tritt beiseite! *Und sie sprachen: Als einzelner ist er hergekommen, um hier als Fremdling zu weilen, und spielt sich als Richter auf! Jetzt wollen wir dir Übleres antun als jenen. Und sie drangen sehr auf den Mann* (....) *ein.* Und sie traten herzu, die Tür aufzubrechen. [10]Da streckten die Männer ihre Hand aus und zogen Lot zu sich ins Haus herein, und die Tür verschlossen sie. [11]Die Männer aber vor der Tür des Hauses schlugen sie mit Blindheit (....), so daß sie sich vergebens mühten, die Tür zu finden.

[12]Dann sprachen die Männer zu Lot: Hast du hier noch jemanden?
Einen Schwiegersohn? *Und deine Söhne und deine Töchter und alles, was du hast in der Stadt.*
Den bringe hinweg von dem Ort. [13]Denn wir werden diesen Ort verderben. *Denn groß geworden ist das Geschrei über sie*[b] *vor Jahwe, und Jahwe hat uns gesandt, sie*[c] *zu verderben.*
[14]Da ging Lot hinaus und redete mit seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter nehmen sollten, und sprach: Macht euch auf, geht hinweg von diesem Ort, *denn Jahwe wird die Stadt verderben.* Und er war in den Augen seiner Schwiegersöhne, als ob er scherzte.

[15]Und als die Morgenröte anbrach (....) [16]und er zauderte, ergriffen die Männer seine Hand
und die Hand seiner Frau und die Hand seiner beiden Töchter (....)
und führten ihn hinaus und brachten ihn draußen vor die Stadt.
[17]Als sie sie aber nach draußen hinausführten, *sprach er: Rette dein Leben! Blicke nicht hinter dich und bleibe nicht stehen im ganzen Umkreis!* (....) [18]Da sprach Lot zu ihnen: *Nicht doch, mein Herr!*[d] [19]*Siehe doch,*

---

[a] l אֵלֶּה c Sam, cf Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 305. 307f.; GesK § 34 b.
[b] = die Sodomiten, cf 18,20-21
[c] = die Stadt, cf V.14a
[d] l אדנַי

dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen Augen, und du hast deine Huld groß werden lassen, die du an mir erwiesen hast, mich am Leben zu erhalten. (....) 20Siehe doch, diese Stadt ist nahe genug, sich dorthin zu flüchten, und sie ist klein. *Ich will mich dorthin retten. Ist sie nicht klein? Dann werde ich am Leben bleiben.* 21*Und er sprach zu ihm: Siehe, ich willfahre dir auch darin.* (....) 22*Schnell, rette dich dorthin!* (....) Deshalb nennt man die Stadt Zoar. 23Und als die Sonne aufging über das Land, kam Lot nach Zoar.

24*Jahwe aber ließ über Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer regnen* (....) *vom Himmel herab* 25*und zerstörte diese*[a] *Städte und den ganzen Umkreis* (....) *und das Gewächs des Erdbodens.* 26Und seine Frau blickte hinter ihn und wurde zur Salzsäule. (....)

30Und Lot stieg hinauf von Zoar und wohnte auf dem Gebirge, und seine beiden Töchter mit ihm; denn er fürchtete sich, in Zoar zu bleiben.

Und er wohnte in einer[b] Höhle, er und seine beiden Töchter. 31Da sprach die ältere zu der jüngeren: Unser Vater ist alt, und kein Mann ist im Lande, der zu uns eingehen könnte nach aller Welt Weise. 32Komm, wir wollen unserm Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen, daß wir durch unsern Vater Nachkommen am Leben halten. 33Da gaben sie ihrem Vater in jener[c] Nacht Wein zu trinken. Und die ältere ging hinein und legte sich zu ihrem Vater. Und er merkte nicht, wie sie sich legte, noch wie sie aufstand. (....) (35)Dann stand die jüngere auf und legte sich zu ihm. Und er merkte nicht, wie sie sich legte, noch wie sie aufstand. 36So wurden die beiden Töchter Lots schwanger von ihrem Vater. 37Und die ältere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab („vom Vater"). Er ist der Stammvater Moabs bis auf diesen Tag. 38Und die jüngere, auch sie gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-Ammi („Sohn meines Verwandten")[d]. Er ist der Stammvater der Ammoniter bis auf diesen Tag.

20,1Und Abraham zog weiter von dort ins Südland.
Und er ließ sich nieder zwischen Kadesch und Schur. (....) (21,1)*Und Jahwe tat an Sara, wie er gesagt hatte,* 2*und sie wurde schwanger.* Und Sara gebar dem Abraham einen Sohn *in seinem Alter.* (....) 3Und Abraham nannte den Sohn, *der ihm geboren war*[e], den Sara ihm geboren hatte, Isaak. (....)

6Da sprach Sara: Ein Lachen hat mir Gott bereitet. Jeder, der es hört,

---

[a] l אֱלֹהִים c Sam, cf Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 305.307f.; GesK § 34 b.
[b] GesK § 126 r
[c] GesK § 126 y
[d] Die Erläuterungen, ohne die der des Hebräischen unkundige Leser die Pointe verfehlen würde, hat LXX hinzugefügt.
[e] Als Part. aufzufassen, GesK § 138 k

wird über mich lachen. 7*Und sie sprach: Wer hätte Abraham gesagt*[a]*: Sara stillt Söhne? Und doch habe ich einen Sohn geboren in seinem Alter.*
8Und das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt. Und Abraham machte ein großes Gastmahl am Tage, als sein Sohn[b] Isaak entwöhnt wurde. (....)

22,20*Und es geschah nach diesen Begebenheiten, daß Abraham berichtet wurde: Siehe, auch Milka hat deinem Bruder Nahor Söhne geboren:* 21den Uz, seinen Erstgeborenen, und den Bus, seinen Bruder, und den Kemuel, den Stammvater Arams, 22und den Kesed und den Haso und den Pildasch und den Jidlaf und den Betuel. 23*Betuel aber zeugte die Rebekka. Diese acht gebar Milka dem Nahor, dem Bruder Abrahams.* (....)

24,1Abraham war alt und hochbetagt. *Jahwe aber hatte Abraham in allem gesegnet.*
2Da sprach Abraham zu seinem Knecht, *dem Ältesten seines Hauses, der über alles gebot, was er hatte:* Lege deine Hand unter meine Lende, 3damit ich dir einen Eid abnehme *bei Jahwe, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, daß du meinem Sohn keine Frau nimmst von den Töchtern der Kanaaniter, in deren Mitte ich wohne,* 4daß du in mein Land und zu meiner Verwandtschaft ziehst und für meinen Sohn, den Isaak, eine Frau nimmst. 5*Der Knecht sprach zu ihm: Vielleicht wird die Frau mir nicht in dieses Land folgen wollen.* (....) 6*Da sprach Abraham zu ihm:* (....) 7*Jahwe, der Gott des Himmels, der mich aus meinem Vaterhause und aus dem Land meiner Verwandtschaft genommen hat,* (....) *der wird seinen Boten vor dir her senden, so daß du meinem Sohn von dort eine Frau nimmst.* (....) 9Da legte der Knecht seine Hand unter die Lende Abrahams, seines Herrn, und leistete ihm den Eid. (....) 10Dann nahm der Knecht zehn Kamele von den Kamelen seines Herrn *und zog hin mit allerlei Gut seines Herrn in seiner Hand* und machte sich auf und zog nach Aram-Naharajim *zu der Stadt Nahors.* 11Und er ließ die Kamele lagern *draußen vor der Stadt* an einem[c] Wasserbrunnen zur Abendzeit *zur Zeit, wenn die Schöpferinnen herauskommen.* 12*Und er sprach: Jahwe, Gott meines Herrn Abraham, laß es mir heute begegnen und erweise meinem Herrn Abraham Huld.* 13*Siehe, ich stehe bei einer Wasserquelle, und die Töchter der Leute der Stadt werden herauskommen, um Wasser zu schöpfen.* 14*Das Mädchen*[d] *nun, zu welchem ich sagen werde: Neige deinen Krug, daß ich trinke, und die dann sagen wird: Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken, die soll es sein, die du für deinen Knecht, den Isaak, bestimmt hast; und daran will ich erkennen, daß du meinem Herrn Huld erweist.* 15*Und er hatte noch nicht ausgeredet,* siehe, da kam Rebekka heraus, *die dem Betuel, dem Sohn der Milka, der Frau Nahors, des Bruders Abrahams, geboren war,* die trug ihren Krug auf der Schulter. 16*Das Mädchen war sehr schön von Ansehen, eine Jungfrau, kein Mann hatte sie noch erkannt.* Sie stieg hinab zur Quelle und füllte ihren Krug und kam herauf. 17Da lief der Knecht ihr entgegen und sprach: Laß mich doch ein wenig Wasser schlürfen aus deinem Krug. 18Sie sprach:

---

[a] GesK §§ 106 p; 151 a
[b] add בנו c Sam LXX
[c] GesK § 126 r
[d] נער wird im Pentateuch, ausgenommen Dtn 22,19, als genus commune gebraucht. Die Masoreten unterscheiden und lesen das fem. als Qere perpetuum נערה, ebenso Sam.

Trinke, mein Herr. Und eilends nahm sie den Krug auf ihre Hand herab und gab ihm zu trinken. 19Und als sie ihm genug zu trinken gegeben hatte, sprach sie: Auch deinen Kamelen will ich schöpfen, bis sie genug getrunken haben. 20Und eilends leerte sie ihren Krug in die Tränkrinne, lief wieder zum Brunnen, um zu schöpfen, und schöpfte allen seinen Kamelen. (....) 23Da sprach er: *Wessen Tochter bist du, sage mir an!* Ist im Hause deines Vaters Platz für uns zu nächtigen? 24*Sie sprach zu ihm: Ich bin die Tochter Betuels, des Sohnes der Milka, den sie dem Nahor geboren hat.* 25Sie sprach zu ihm: Stroh und Futter gibt es reichlich bei uns, auch Platz zu nächtigen. 26*Da neigte sich der Mann und fiel nieder vor Jahwe* 27*und sprach: Gelobt sei Jahwe, der Gott meines Herrn Abraham, der seine Huld und Treue nicht von meinem Herrn genommen hat. Auf meiner Reise*[a] *hat Jahwe mich geleitet zum Hause des Bruders*[b] *meines Herrn.* (....) 29Rebekka hatte aber einen Bruder, der hieß Laban. *Und Laban lief zu dem Mann hinaus an die Quelle.* (....) 31Und er sprach: Komm herein, *du Gesegneter Jahwes,* warum willst du draußen bleiben? Ich habe das Haus geräumt, es gibt auch Platz für die Kamele. 32*Da kam der Mann ins Haus.* Und er zäumte die Kamele ab und gab Stroh und Futter für die Kamele und Wasser, seine Füße zu waschen *und die Füße der Leute, die mit ihm waren.* 33Und er setzte ihm zu essen vor[c]. Da sprach er: Ich will nicht essen, bis ich meine Sache gesagt habe. Er sprach: Sage an. 34Er sprach: Ich bin der Knecht Abrahams. 35*Jahwe aber hat meinen Herrn reich gesegnet, so daß er groß geworden ist. Er gab ihm Kleinvieh und Rinder und Silber und Gold und Knechte und Mägde und Kamele und Esel.* 36*Und Sara, die Frau meines Herrn, hat meinem Herrn einen Sohn geboren, als er schon alt war, und er hat ihm alles übergeben, was er hat.* 37Mein Herr hat mir folgenden Eid abgenommen: *Du sollst für meinen Sohn keine Frau nehmen von den Töchtern der Kanaaniter, in deren Land ich wohne.* 38Wahrlich[d], geh zu meinem Vaterhaus und zu meiner Sippe und nimm für meinen Sohn eine Frau. (....) 42So kam ich heute zur Quelle. (....) (45)Siehe, da kam Rebekka heraus, die trug ihren Krug auf der Schulter und stieg hinab zur Quelle und schöpfte. Ich sprach zu ihr: Gib mir zu trinken. 46Und eilends nahm sie den Krug von sich herab und sprach: Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken. Und ich trank, und auch die Kamele tränkte sie. 47*Da fragte ich sie und sprach: Wessen Tochter bist du? Sie sprach: Die Tochter Betuels, des Sohnes Nahors, den ihm die Milka geboren hat.* (....) 48*Da neigte ich mich und fiel nieder vor Jahwe und pries Jahwe, den Gott meines Herrn Abraham, der mich auf rechtem Wege geleitet hat, die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu nehmen.* 49*Und nun, wenn ihr meinem Herrn Huld und*

---

[a] אנכי בדרך ist nominaler Umstandssatz (GesK §§ 141 e; 156 a), der durch das Fehlen der Kopula bei נחני wie ein vorgezogener Objektsatz mit dem folgenden Hauptsatz aufs engste verbunden ist.

[b] l אחי c LXX, cf V.48

[c] l וַיָּשֶׂם c LXX. Ketib וַיְיִשֵּׂם (wie Gen 50,26), Qere und Sam וַיּוּשַׂם. Die impers. Lesart sucht der Verwirrung des Numerus zu begegnen (auch ויאמר / ויאמרו in V.b), die durch die literarischen Ergänzungen entstanden ist (cf V.50 J^Q / J^R).

[d] „In v 38 erklärt sich אם לא im Anschluß an v 37a" (Smend, Die Erzählung des Hexateuch 49 Anm. 3). Es ist Schwurpartikel zur Einleitung einer positiven Verpflichtung (GesK § 149 c), vgl. Jes 14,24.

Treue erweisen wollt, sagt mir an. Wenn aber nicht, sagt mir an, daß ich mich nach rechts oder links wende. 50Da antwortete Laban *und Betuel* und sprach*en: Die Sache ist von Jahwe ausgegangen. Wir können dir weder Gutes noch Böses sagen.* 51Siehe, Rebekka steht vor dir. Nimm sie und zieh hin, daß sie sei die Frau des Sohnes deines Herrn, *wie Jahwe gesagt hat.* (....) 53*Da nahm der Knecht silberne und goldene Geräte und Kleider hervor und gab sie der Rebekka.* (....) 54Und sie aßen und tranken, *er und die Leute, die mit ihm waren,* und legten sich zur Nacht. Und sie standen am Morgen auf. *Da sprach er: Entlaßt mich zu meinem Herrn.* (....) 57*Sie sprachen: Wir wollen das Mädchen rufen und sie selbst befragen.* 58*Und sie riefen Rebekka und sprachen zu ihr: Willst du mit diesem Manne ziehen. Sie sprach: Ich will ziehen.* (....) 61*Und Rebekka machte sich auf samt ihren Dienerinnen, und sie bestiegen die Kamele und folgten dem Manne.* Da nahm der Knecht die Rebekka und zog hin. (....) 63Und Isaak ging hinaus, zu ...[a] auf dem Felde, als der Abend nahte, und hob seine Augen und sah, und siehe, Kamele kamen. 64Und Rebekka hob ihre Augen und sah den Isaak und glitt von dem Kamel. (....) 66*Und der Knecht erzählte Isaak alle Dinge, die er getan hatte.* (....) (67)Und er nahm die Rebekka, und sie wurde seine Frau, und er liebte sie. (....) 25,5*Und Abraham gab alles, was er hatte, dem Isaak.* (....) 21*Und Isaak flehte zu Jahwe um seiner Frau willen; denn sie war unfruchtbar. Und Jahwe erhörte ihn.* Und Rebekka, seine Frau, wurde schwanger. (....) 24Als aber die Zeit kam, daß sie gebären sollte, siehe, da waren Zwillinge[b] in ihrem Leibe. 25Und der erste kam heraus (....), und sie nannten[c] ihn Esau. 26Danach kam sein Bruder heraus; dessen Hand hielt Esau an der Ferse (*'āqēb*), und man nannte[d] ihn Jakob. (....) 27Und die Knaben wuchsen heran. Esau war ein Mann, der sich auf die Jagd verstand, ein Mann des Feldes. Jakob aber war ein häuslicher Mann, der in Zelten wohnte.

28Und Isaak liebte den Esau; denn er pflegte Wildbret zu essen. Rebekka aber liebte den Jakob.

29Und Jakob kochte ein Gericht. Und Esau kam vom Felde und war erschöpft. (....) 31Da sprach Jakob: Verkaufe mir heute deine Erstgeburt. 32Esau sprach: Siehe, ich bin den Tode nahe[e]; was soll mir da die Erstgeburt! (....) (33)Und er verkaufte seine Erstgeburt an Jakob. (....) (34)Und aß und trank, stand auf und ging hin. (....)

26,1Es kam aber eine Hungersnot ins Land. (....) Darum zog Isaak zu Abimelech, dem König der Philister, nach Gerar. 2*Da erschien ihm Jahwe und sprach:* (....) 3*Weile als Fremdling in diesem Land, und ich will mit dir sein und dich segnen.* (....) 6*So wohnte Isaak in Gerar.* 7Als nun die Leute des Ortes nach

---

[a] Die Wurzel שׂוח ist mangels Parallelen nicht deutbar. In der Regel liest man mit Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 43f., nach arabischem *sāḥa* „wandeln, sich ergehen". LXX übersetzt wie שׂיח „nachsinnen, klagen".

[b] תוֹמִם kontrahiert aus תְּאַמִּים (BL 224 h), cf Sam; sed 38,27 תְּאוֹמִים

[c] Obwohl die Verben in V.25 und V.26 streng parallel stehen, wechselt der Numerus. Erklären läßt die Härte sich nicht. Sam hat beidemale Plural, LXX Singular.

[d] s. vorige Anm.

[e] הלך Part. + Inf. cs. mit ל hier: „im Begriff sein, etwas zu tun" (cf GesB 181 b)

seiner Frau fragten, sprach er: Sie ist meine Schwester. Denn er fürchtete sich zu sagen: meine Frau - *damit nicht die Leute des Ortes mich töten um Rebekkas willen, denn sie ist schön von Gestalt.* 8Es geschah aber, als er längere Zeit dort war, daß Abimelech, der König der Philister, zum Fenster hinausschaute. Da sah er, und siehe, Isaak koste mit Rebekka, seiner Frau. 9Da rief Abimelech den Isaak und sprach: Siehe, sie ist deine Frau. Wie hast du denn gesagt: Sie ist meine Schwester? Isaak antwortete ihm: Ich dachte, damit ich nicht sterben muß um ihretwillen. (....) 11Da gebot Abimelech allem Volk und sprach: Wer diesen Mann oder seine Frau antastet, der soll des Todes sterben. 12*Und Isaak säte in diesem Lande und erntete in diesem Jahre hundertfältig; und Jahwe segnete ihn.* 13*Der Mann wurde groß und immer größer*[a]*, bis er sehr groß war.* 14*Er hatte Herden von Kleinvieh und Herden von Rindern und ein großes Gesinde. Darum beneideten ihn die Philister.* (....) 16*Und Abimelech sprach zu ihm: Zieh von uns, denn du bist viel mächtiger geworden als wir.* 17Und Isaak zog von dannen und lagerte sich im Tale von Gerar und wohnte dort. (....) 19Als nun Isaaks Knechte im Tale gruben, fanden sie dort einen Brunnen mit lebendigem Wasser. 20Aber die Hirten von Gerar stritten mit den Hirten Isaaks und sprachen: Das Wasser ist unser. Da nannte er den Brunnen Esek („Zank"), weil sie mit ihm gezankt hatten. 21Und sie gruben einen anderen Brunnen, um den stritten sie auch. Darum nannte er ihn Sitna („Streit"). 22*Da zog er fort von dort und grub einen anderen Brunnen, um den stritten sie nicht. Darum nannte er ihn Rehobot („weiter Raum") und sprach: Nun hat Jahwe uns Raum verschafft, daß wir im Lande wohnen können.* (....) 26Doch Abimelech ging zu ihm von Gerar mit Ahusat, seinem Freunde, und Pichol, seinem Feldhauptmann. 27Da sprach Isaak zu ihnen: Warum kommt ihr zu mir? (....) 28Sie sprachen: *Wir sehen mit sehenden Augen, daß Jahwe mit dir ist. Darum sprachen wir:* Es soll ein Eid sein zwischen uns (....), 29daß du uns keinen Schaden tust, wie auch wir dich nicht angetastet haben. (....) *Du bist doch*[b] *der Gesegnete Jahwes.* 30Da machte er ihnen ein Mahl, und sie aßen und tranken. 31Und sie standen am Morgen früh auf und schwuren einer dem andern. Dann entließ sie Isaak, und sie zogen von ihm in Frieden. (....)

27,1Es geschah aber, als Isaak alt geworden war und seine Augen zu schwach geworden waren zum Sehen, rief er Esau, seinen ältesten Sohn, und sprach zu ihm: Mein Sohn. Er sprach zu ihm: Hier bin ich. 2Er sprach: Siehe doch, ich bin alt geworden und kenne nicht den Tag meines Todes. 3Und nun, nimm doch dein Jagdgerät (....) und geh hinaus aufs Feld und jage mir ein Wildbret[c] 4und bereite mir einen Schmaus, wie ich es gern habe, und bringe mir, daß ich esse, auf daß meine Seele dich segne, ehe ich sterbe.

---

[a] Die masoretische Vokalisation ist richtig, vgl. 1 Sam 2,26; 2 Chr 17,12. Das Partizip, das vor dem Adjektiv וְגָדֵל stehen sollte, ist durch die Figura etymologica ויילך הלוך ersetzt. Vgl. auch GesK § 113 u.

[b] l עתה אתה c Sam cf LXX

[c] l צֵיד c Qere. „Das K'θiβ צירה (neben צֵיד v. 5.7) beruht wohl auf einem Versehen, wozu das vorhergehende וְצוּדָה Anlaß gab" (Olshausen, MPAW 1870, 390).

5Rebekka aber hatte gehört, wie Isaak zu seinem Sohne Esau sprach.
Da ging Esau aufs Feld, Wildbret zu jagen und zu bringen.
6Rebekka aber sprach zu ihrem Sohne Jakob: Siehe, ich habe deinen Vater zu deinem Bruder Esau reden hören und sagen: 7Bringe mir ein Wildbret und bereite mir einen Schmaus, daß ich esse und dich segne *vor Jahwe*, ehe ich sterbe. 8Und nun, mein Sohn, hör auf meine Stimme, was ich dich heiße. 9Geh doch zum Kleinvieh und hole mir von dort zwei gute Ziegenböckchen, daß ich sie zu einem Schmaus zubereite für deinen Vater, wie er es gern hat. 10Das bringe deinem Vater, daß er esse, auf daß er dich segne, ehe er stirbt. (....)
14Da ging er hin und holte es und brachte es seiner Mutter. Und seine Mutter bereitete einen Schmaus, wie sein Vater es gern hatte.
15Dann nahm Rebekka die Kleider ihres älteren Sohnes Esau (....) und zog sie Jakob an, ihrem jüngeren Sohn. (....) 17Und sie gab den Schmaus und das Brot, das sie bereitet hatte, ihrem Sohn Jakob in die Hand.
18Und er kam zu seinem Vater und sprach: Mein Vater.
Er sprach: Hier bin ich. Wer bist du, mein Sohn? 19Da sprach Jakob zu seinem Vater: Ich bin Esau, dein Erstgeborener. Ich habe getan, wie du zu mir gesagt hast. Komm nun, setze dich und iß von meinem Wildbret, auf daß deine Seele mich segne. 20*Isaak aber sprach zu seinem Sohn: Wie hast du so bald gefunden, mein Sohn? Er sprach: Weil Jahwe, dein Gott, es mir begegnen ließ.* (....)
24Er sprach: Bist du[a] mein Sohn Esau? Er sprach: Ich bin es. 25Er sprach: Trage mir auf, daß ich esse von dem Wildbret meines Sohnes, damit meine Seele dich segne. Und er trug ihm auf, und er aß, und brachte ihm Wein hinein, und er trank.
26Dann sprach sein Vater Isaak zu ihm: Tritt herzu und küsse mich, mein Sohn. 27Und er trat herzu und küßte ihn, und er roch den Geruch seiner Kleider.
Und er segnete ihn und sprach:
Siehe, der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, *das Jahwe gesegnet hat.*
28Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Most die Fülle. 29*Völker sollen dir dienen, und Nationen vor dir niederfallen.*[b] (....) *Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!* 30*Und es geschah, als Isaak vollendet hatte, Jakob zu segnen,* und es geschah, kaum war Jakob hinausgegangen vom Angesicht seines Vaters Isaak, da kam sein Bruder Esau von seiner Jagd. 31Und auch er bereitete einen Schmaus und trug hinein zu seinem Vater und sprach zu seinem Vater: Richte dich auf, mein Vater, und iß von dem Wildbret deines Sohnes, auf daß deine Seele mich segne. 32Da sprach sein Vater Isaak zu ihm: Wer bist du? Er sprach: Ich bin dein erst-

[a] GesK § 150 a
[b] l וישתחוו c V.aγ Sam Qere

geborener Sohn Esau. 33Da erschrak Isaak über die Maßen sehr und sprach: Wer war es denn aber, der ein Wildbret jagte und mir gebracht hat, und arglos[a] hab ich gegessen, ehe du kamst, und hab ihn gesegnet? *Er wird auch gesegnet bleiben.* 34*Und es geschah*[b], *als Esau die Worte seines Vaters hörte, erhob er ein über die Maßen lautes und bitteres Geschrei und sprach zu seinem Vater: Segne auch mich, mein Vater!* (....) (38)*Und Esau erhob seine Stimme und weinte.* 39*Da antwortete sein Vater Isaak und sprach zu ihm: Siehe, fern von der Fettigkeit der Erde soll dein Wohnsitz sein, und vom Tau des Himmels von oben.* 40*Von deinem Schwerte sollst du leben, und deinem Bruder sollst du dienen.* (....) (41)Da sprach Esau in seinem Herzen: Die Tage nahen, daß man um meinen Vater trauern wird. Dann will ich meinen Bruder Jakob umbringen.

42Da wurden Rebekka die Worte ihres älteren Sohnes Esau angesagt. Und sie sandte und rief Jakob, ihren jüngeren Sohn, und sprach zu ihm: Siehe, dein Bruder Esau sinnt Rache gegen dich, dich umzubringen. 43Und jetzt, mein Sohn, hör auf meine Stimme und mach dich auf, flieh zu meinem Bruder Laban nach Haran 44und bleibe bei ihm eine Zeitlang, bis der Grimm deines Bruders sich gewendet hat, 45*bis der Zorn deines Bruders sich von dir abgewendet hat und er vergißt, was du ihm angetan hast.* Dann will ich senden und dich von dort holen. Warum sollte ich euer beider beraubt werden auf einen Tag? (....)

28,10Da ging Jakob hinweg von Beerscheba und ging nach Haran.

11Und er traf auf eine[c] Stätte und blieb dort über Nacht; denn die Sonne war untergegangen.

Und er nahm einen von den Steinen der Stätte und legte ihn unter sein Haupt und legte sich an dieser Stätte nieder.

12Da träumte ihm, und siehe, eine Steige stand auf der Erde, deren Spitze rührte an den Himmel, und siehe, Boten Gottes stiegen darauf auf und nieder. 13*Und siehe, Jahwe stand oben darauf und sprach: Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks.* (....) 15*Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückbringen in dieses Land.* (....) 16*Da erwachte Jakob von seinem Schlaf und sprach: Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht.* 17Und er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, und hier ist das Tor des Himmels.

18Und Jakob stand am Morgen früh auf und nahm den Stein, den er unter sein Haupt gelegt hatte, und richtete ihn auf als Malstein und goß Öl oben darauf.

19Und er nannte diese Stätte Bet-El („Haus Gottes"). (....) 29,1Dann hob Jakob seine Füße und ging in das Land der Ostleute.

---

[a] cj וְאֹכַל אֹכַל pr וְאֹכַל מִכָּל c Kautzsch-Socin, Genesis 59 Anm. 110, cf Gen 31,15. GesK § 113 r.

[b] pr ויהי c Sam LXX. Haplographie. GesK § 111 h Anm.

[c] GesK § 126 r

2*Und er sah sich um, und siehe, ein Brunnen war auf dem Felde, und siehe, dort waren drei Herden Kleinvieh, die bei ihm lagerten.* (....) 4*Jakob sprach zu ihnen: Meine Brüder, woher seid ihr? Sie sprachen: Wir sind aus Haran.* 5*Er sprach zu ihnen: Kennt ihr Laban, den Sohn Nahors? Sie sprachen: Den kennen wir.* 6*Er sprach zu ihnen: Geht es ihm wohl? Sie sprachen: Es geht ihm wohl. Und siehe, seine Tochter Rahel kam*[a] *mit dem Kleinvieh.* (....) 11*Und Jakob küßte Rahel und hob seine Stimme und weinte.* 12*Und Jakob berichtete Rahel, daß er ein Verwandter ihres Vaters sei.* (....) *Da lief sie und berichtete es ihrem Vater.* 13*Und es geschah, als Laban die Kunde von Jakob, dem Sohn seiner Schwester, hörte, lief er ihm entgegen, umarmte und küßte ihn und brachte ihn in sein Haus. Und er erzählte Laban alle diese Dinge.* 14*Da sprach Laban zu ihm: Wahrhaftig, du bist von meinem Gebein und Fleisch. Und er blieb einen Monat lang bei ihm.* 15*Und Laban sprach zu Jakob: Bist du nicht mein Bruder, und solltest mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein soll!* 16Laban aber hatte zwei Töchter; die ältere hieß Lea, die jüngere Rahel. 17*Die Augen Leas waren matt; Rahel aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.* 18Und Jakob gewann Rahel lieb und sprach: Ich will dir sieben Jahre dienen um Rahel, deine jüngere Tochter. 19Laban sprach: *Es ist besser, ich gebe sie dir, als daß ich sie einem anderen gebe.* Bleibe bei mir. 20So diente Jakob um Rahel sieben Jahre. (....) 21Dann sprach Jakob zu Laban: Gib mir meine Frau! Denn meine Zeit ist um, daß ich zu ihr eingehe. 22Da lud Laban alle Männer des Ortes und hielt ein Festmahl. 23Und am Abend nahm er seine Tochter Lea und führte sie ihm zu; und er ging zu ihr ein. (....) 25Und am Morgen, siehe, da war es Lea. Da sprach er zu Laban: (....) Habe ich nicht um Rahel bei dir gedient? (....) 26Laban sprach: Es ziemt sich nicht an unserem Ort, daß man die jüngere vor der älteren weggebe. 27Vollende mit dieser die Brautwoche, so soll dir auch die andere gegeben werden. (....) 28Und Jakob tat so und vollendete mit dieser die Brautwoche. Und er gab ihm seine Tochter Rahel zur Frau, (....) 30und er ging auch zu Rahel ein. *Und er liebte Rahel mehr als Lea.* (....) 31*Als nun Jahwe sah, daß Lea ungeliebt war, öffnete er ihren Mutterschoß. Rahel aber war unfruchtbar.* 32Und Lea wurde schwanger und gebar einen Sohn und nannte ihn Ruben. *Denn sie sprach: Denn Jahwe hat mein Elend gesehen, denn jetzt wird mich mein Mann liebhaben.* 33Und sie wurde nochmals schwanger und gebar einen Sohn *und sprach: Denn Jahwe hat gehört, daß ich ungeliebt bin, und hat mir auch diesen gegeben.* Und nannte ihn Simeon. 34*Und sie wurde nochmals schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Nun endlich wird mein Mann mir anhangen, denn ich habe ihm drei Söhne geboren. Darum nannte sie*[b] *ihn Levi.* 35*Und sie wurde nochmals schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Nun will ich Jahwe preisen. Darum nannte sie ihn Juda. Und sie hörte auf zu gebären.* (....) 30,14Und Ruben ging hin zur Zeit der Weizenernte und fand Alraunen auf dem Felde. Und er brachte sie zu seiner Mutter Lea. Da sprach Rahel zu Lea: Gib mir von den Alraunen deines Sohnes. (....) [Und Jahwe erhörte Rahel,] (22)*und er öffnete ihren Mutterschoß.* 23Und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn (....) 24und nannte ihn Josef *und sprach: Jahwe wolle mir einen weiteren Sohn hinzugeben.* 25Als nun Rahel den Josef

[a] l בָּאָה (Perf.)
[b] l קָרְאָה c Sam

geboren hatte, sprach Jakob zu Laban: Entlasse mich, daß ich gehe an meinen Ort und in mein Land. (....) (26)Denn du kennst meinen Dienst, den ich dir geleistet habe. 27*Laban sprach zu ihm: Wenn ich nur Gnade gefunden habe in deinen Augen! Ich bin reich geworden*[a], *und Jahwe hat mich um deinetwillen gesegnet.* 28Er sprach: Bestimme, was dein Lohn gegen mich sein soll. Ich will es dir geben. 29*Er sprach zu ihm: Du kennst meinen Dienst, den ich dir geleistet habe, und was aus deinem Besitz bei mir geworden ist.* 30*Denn wenig hattest du, ehe ich kam, und es hat sich gewaltig vermehrt. Jahwe hat dich gesegnet für jeden meiner Schritte. Und nun, wann kann auch ich etwas für mein Haus tun?* 31*Er sprach: Was soll ich dir geben?* Jakob sprach: (....) Du wollest mir folgendes tun[b]: (....) 32Ich will heute durch dein ganzes Kleinvieh gehen und davon aussondern[c] alle gesprenkelten und gescheckten Tiere. (....) Das soll mein Lohn sein. (....) 34Laban sprach: Siehe, es sei[d], wie du gesagt hast. (....) 43*Und der Mann wurde über die Maßen reich. Er besaß Kleinvieh die Menge und Mägde und Knechte und Kamele und Esel.* (....) 31,2Da sah Jakob an den Mienen Labans, daß er nicht mehr gegen ihn war wie gestern und ehegestern. 3*Und Jahwe sprach zu Jakob: Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft. Ich will mit dir sein.* 4Und Jakob sandte und rief Rahel und Lea aufs Feld zu seinem Kleinvieh 5und sprach zu ihnen: Ich sehe an den Mienen eures Vaters, daß er gegen mich nicht mehr ist wie gestern und ehegestern. (....) 14Da antwortete Rahel und Lea und sprachen zu ihm: Was haben wir noch für Anteil und Erbe am Hause unseres Vaters! (....) 17Und Jakob machte sich auf und hob seine Söhne und seine Frauen auf die Kamele (....) 21und floh, *er und alles, was er hatte, und machte sich auf* und überschritt den Strom

und richtete sein Angesicht nach dem Gebirge Gilead.

22Und am dritten Täge wurde Laban angesagt, daß Jakob geflohen war. 23Und er nahm seine Brüder mit sich und jagte ihm nach

sieben Tagereisen weit und holte ihn ein auf dem Gebirge Gilead. (....) 26Und Laban sprach zu Jakob: Was hast du getan, daß du mein Herz gestohlen hast und hast meine Töchter entführt wie Kriegsgefangene? (....) 31Jakob antwortete und sprach zu Laban:[e] Ich dachte: Damit du nicht deine Töchter von mir reißt. (....) 43Laban antwortete und sprach zu Jakob: Die Töchter sind meine Töchter, und die Söhne sind meine Söhne. (....) 44Und nun, auf, laß uns einen Bund schließen, ich und du, der sei Zeuge zwischen mir und dir,

45*Und Jakob nahm einen Stein und richtete ihn auf als Malstein.* (....) (46)Und sie

---

[a] Lies mit Sperber, OLZ 1913, 389, nach akk. naḫāšu „üppig sein, gedeihen" (AHw 713b). Gegen die herkömmliche Übersetzung „durch Omina herausfinden" spricht (trotz Meyer § 114, 2.a), daß der Objektsatz in Parataxe stünde (vgl. GesK § 111 h Anm., der die Syntax rettet, indem er elliptische Redeweise unterstellt).

[b] Selbständiger Wunschsatz mit אם + Impf., GesK § 151 e.

[c] Inf. abs. als Casus adverbialis, GesK § 113 h.

[d] לו + Jussiv zum Ausdruck des Zugeständnisses, GesK § 151 e.

[e] dl כי יראתי c LXX. Lectio longior, apologetische Verstärkung.

nahmen Steine und machten einen Hügel und aßen dort auf dem Hügel.
(....) 48Und Laban sprach: Dieser Hügel sei heute Zeuge zwischen mir und dir. Darum nannte er ihn Gal-'ēd[a] („Der Hügel ist Zeuge") 49*und Mipza („Spähwarte"); denn er sprach: Jahwe spähe zwischen mir und dir, wenn wir einander aus dem Auge sind,*
50daß du meine Töchter nicht bedrückst *und daß du keine Frauen zu meinen Töchtern hinzunimmst.* (....) (32,1)Und Laban ging und kehrte zurück an seinen Ort.
2Jakob aber ging seines Wegs.
Da begegneten ihm Boten Gottes, 3Und Jakob sprach, als er sie sah: Dies ist das Lager Gottes. Und er nannte diesen Ort Mahanajim.
4Und Jakob sandte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esau (....) 5*und trug ihnen auf: So sollt ihr zu meinem Herrn Esau sagen: So spricht dein Knecht Jakob: Ich bin bei Laban als Fremdling gewesen und habe verweilt bis jetzt.* 6*Ich habe Rinder und Esel, Kleinvieh und Knechte und Mägde und sende, meinem Herrn anzusagen, damit ich Gnade fände in deinen Augen.* 7Und die Boten kehrten zu Jakob zurück und sprachen: Wir sind zu deinem Bruder Esau gekommen, und auch er zieht dir entgegen, und vierhundert Mann mit ihm.
8Da fürchtete Jakob sich sehr, und ihm wurde bange. Und er teilte das Volk, das mit ihm war, *und das Kleinvieh und das Großvieh* (....) in zwei Lager 9und sprach: Wenn Esau über das eine Lager kommt und schlägt es nieder, so wird das übrige Lager entrinnen. (....) 14Und er nächtigte dort in jener Nacht. *Und er nahm von dem, was ihm zugekommen war, ein Geschenk für seinen Bruder Esau* (....) 17*und gab es in die Hand seiner Knechte* (....) 18*und gebot dem ersten und sprach: Wenn mein Bruder Esau auf dich trifft und dich fragt: Zu wem gehörst du und wohin ziehst du und wem gehört, was du vor dir hertreibst?,* 19*so sage: Es gehört deinem Knecht Jakob; es ist ein Geschenk, gesandt für meinen Herrn Esau. Und siehe, er selbst kommt hinter uns her.* (....) (21)*Denn er sprach: Ich will sein Angesicht versöhnen mit dem Geschenk, das vor mir herzieht. Erst danach will ich sein Angesicht sehen; vielleicht wird er mein Angesicht aufheben.* 22*So zog das Geschenk vor ihm her. Er aber nächtigte in jener Nacht im Lager.*
23Und er stand auf in jener[b] Nacht (....) und durchzog die Furt des Jabbok (....) (24)*und brachte hinüber, was er hatte.* (....) (25)Da rang einer mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. 26Und als er sah, daß er ihn nicht bezwang, berührte er ihn bei der Hüfte[c] (....) 27und sprach: Laß mich gehen, denn die Morgenröte bricht an. Er aber sprach: Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast. 28*Er sprach zu ihm: Wie ist dein Name? Und er sprach: Jakob.* 29*Er sprach: Nicht Jakob sollst du mehr ge-*

---

[a] Die Vokalisation wird von LXX gestützt. Beabsichtigt ist eine etymologische Ätiologie für Gilead.

[b] GesK § 126 y

[c] כף־ירך „hohle Hand des Schenkels" als ein Körperteil, der sich von außen berühren läßt, kann nur die Darmbeinschaufel (os iliacum) in der oberen Fortsetzung des Schenkels sein, umgangssprachlich die Beckenschaufel oder die „Hüfte". Der Körper wird von der „Hand" des Beines getragen.

nannt werden, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast sie bezwungen. 30*Und Jakob fragte und sprach: Sage doch deinen Namen! Er aber sprach: Warum fragst du nach meinem Namen?* Und er segnete ihn dort. (....)

33,1Und als Jakob seine Augen aufhob, sah er Esau kommen, und mit ihm vierhundert Mann. (....) 4Und Esau lief ihm entgegen und umarmte ihn, fiel ihm um den Hals[a] und küßte ihn, und sie weinten. (....) 8*Und er sprach: Was willst du mit diesem ganzen Lager, dem ich begegnet bin? Er sprach: Daß ich Gnade fände in den Augen meines Herrn.* 9*Esau sprach: Ich habe genug, mein Bruder; behalte, was dein ist!* 10*Jakob sprach: Nicht doch! Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so nimm mein Geschenk von meiner Hand.* (....) (11)*Und er drang in ihn, bis er es annahm.* (....) 15*Esau sprach: Ich will dir Leute zur Seite stellen von dem Volk, das bei mir ist. Er sprach: Warum denn? Ich will Gnade finden in den Augen meines Herrn.* (....)

35,6Und Jakob kam nach Lus[b] (....), *er und alles Volk, das bei ihm war.* (....) 8Da starb Debora, die Amme der Rebekka, und wurde begraben (....) unter dem Baum; und er nannte ihn Klagebaum. (....) (16)Und als es noch eine Strecke Weges war bis nach Efrat[c],

da gebar Rahel. Und es kam sie hart an[d] unter der Geburt. 17*Und als es sie hart ankam*[e] *unter der Geburt, sprach die Hebamme zu ihr: Fürchte dich nicht! Denn auch diesmal hast du einen Sohn.* 18Und als das Leben sie verließ, weil sie starb, nannte sie ihn Ben-Oni („Sohn der Klage"). *Sein Vater aber nannte ihn Benjamin.*

19Da starb Rahel und wurde begraben am Wege nach Efrat[f]. (....) 20Und Jakob errichtete einen Malstein über ihrem Grab. Das ist der Malstein des Grabes Rahels bis auf diesen Tag. 21*Dann brach Israel auf und schlug sein Zelt auf jenseits von Migdal-Eder.* (....)

37,3*Israel* aber hatte Josef lieber als alle seine Söhne, *weil er der Sohn seines Alters war.* (....) 4Als seine Brüder sahen, daß ihr Vater ihn lieber hatte als alle seine Brüder, haßten sie ihn

und konnten ihm kein freundliches Wort sagen. 5Und Josef träumte einen Traum und erzählte ihn seinen Brüdern (....) 6und sprach zu ihnen: Hört doch folgenden Traum, den ich geträumt habe: 7Siehe, wir banden Garben auf dem Felde, und meine Garbe richtete sich auf und stand, aber eure Garben stellten sich ringsumher und neigten sich vor meiner Garbe. 8Da sprachen seine Brüder zu ihm: Willst du König über uns werden? *Willst du*

---

[a] Qere dual cf 45,14(bis); 46,29(bis); Ketib sg sicut Sam LXX in 33,4; 45,14; 46,29.
[b] = hebr. „Mandelbaum"
[c] Das ה-locale gehört nicht zum Namen.
[d] Zum Wechsel des Stammes von pi. zu hi. vgl. Jenni, Das hebräische Piel 91.
[e] s. vorige Anm.
[f] Das ה-locale gehört nicht zum Namen.

über uns herrschen? Und sie haßten ihn noch mehr. (....) [11]*Und seine Brüder beneideten ihn. Sein Vater aber behielt das Wort.*

[12]Und seine Brüder gingen hin, das Kleinvieh ihres Vaters zu weiden in Sichem. [13]Da sprach *Israel* zu Josef: Weiden nicht deine Brüder in Sichem? Geh, ich will dich zu ihnen senden. *Er sprach zu ihm: Hier bin ich.* [14]*Er sprach zu ihm: Geh doch, sieh, ob es deinen Brüdern wohlergeht und ob es dem Kleinvieh wohlergeht, und bringe mir Bericht.* Und er sandte ihn (....), und er kam nach Sichem. [15]*Und es traf ihn ein Mann, und siehe, er irrte umher auf dem Felde. Der Mann fragte ihn und sprach: Was suchst du?* [16]*Er sprach: Meine Brüder suche ich. Sage mir doch, wo sie weiden.* [17]*Der Mann sprach: Sie sind aufgebrochen von hier; denn ich hörte sie sagen: Laßt uns nach Dotan gehen. Da ging Josef seinen Brüdern nach und traf sie in Dotan.*

[18]Als sie ihn von ferne sahen, (....) [19]sprachen sie, einer zum andern: Siehe, da kommt ja dieser[a] Träumer. [20]Und nun, auf, laßt uns ihn umbringen und in eine der Zisternen werfen und sagen: Ein wildes Tier hat ihn gefressen. Dann werden wir sehen, was seine Träume sind. (....) [23]Und es geschah, als Josef zu seinen Brüdern kam, zogen sie Josef seinen Rock aus (....) [24]und nahmen ihn und warfen ihn in die Zisterne. (....)

[25]Und sie setzten sich nieder, um Brot zu essen. Als sie ihre Augen hoben, sahen sie, und siehe, eine Karawane von Ismaelitern kam von Gilead, deren Kamele trugen Tragakanth, Mastix und Ladanum[b]. Sie zogen hin, um es nach Ägypten hinabzubringen. [26]*Da sprach Juda zu seinen Brüdern: Was gewinnen wir, wenn wir unseren Bruder umbringen und sein Blut bedecken?* [27]*Kommt, wir wollen ihn an die Ismaeliter verkaufen, aber nicht Hand an ihn legen. Denn er ist unser Bruder, unser Fleisch. Und seine Brüder gehorchten.* (....) [(28)]Da verkauften sie Josef den Ismaelitern um zwanzig Silberstücke. Die brachten Josef nach Ägypten. (....)

[31]Und sie nahmen Josefs Rock, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten den Rock in das Blut. (....) [(32)]Dann brachten sie ihn ihrem Vater und sprachen: Das haben wir gefunden. Sieh doch, ob es der Rock deines Sohnes ist oder nicht. [33]Und als er es ansah, sprach er: Es ist der Rock meines Sohnes. Ein wildes Tier hat ihn gefressen. Zerrissen, zerrissen ist Josef! (....) [(35)]Und sein Vater beweinte ihn. (....) [39,1]Josef aber wurde nach Ägypten hinabgebracht.

Da kaufte ihn (....) ein Ägypter aus der Hand der Ismaeliter, die ihn dort hinabgebracht hatten. [2]*Und Jahwe war mit Josef, und er war ein Mann mit glücklicher Hand. Und er war im Hause seines ägyptischen Herrn.* [3]*Da sah sein Herr, daß Jahwe mit ihm war, und daß Jahwe alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ.* [4]*Und Josef fand Gnade in seinen Augen und bediente ihn.* Und er bestellte ihn über sein Haus, und alles, was er besaß, gab er in seine Hand. [5]*Und es geschah, seit er ihn in seinem Hause bestellt hatte und über alles, was er besaß, segnete Jahwe das Haus des Ägypters um Josefs willen, und der Segen Jahwes lag auf allem, was er besaß, im Haus und auf dem Feld.* [6]*Und er überließ alles, was er hatte, der Hand Josefs* und kümmerte sich neben

---

[a] GesK § 34 f

[b] Zur Lexikographie vgl. Knauf, Ismael 15f.

ihm um nichts als das Brot, das er aß. *Und Josef war schön von Gestalt und schön von Aussehen.* 7Und es geschah nach diesen Begebenheiten, daß die Frau seines Herrn ihre Augen auf Josef hob und sprach: Lege dich zu mir. 8*Er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr kümmert sich neben mir um nichts, was im Hause ist, und alles, was er besitzt, hat er in meine Hand gegeben.* 9*Er ist in diesem Hause nicht größer als ich und hat mir nichts vorenthalten außer dir, weil du seine Frau bist.* (....) (10)Und er hörte nicht auf sie, (....) ihr beizuwohnen. (....) 12Da faßte sie ihn bei seinem Kleid und sprach: Lege dich zu mir! Da ließ er sein Kleid in ihrer Hand und floh und entwich nach draußen. (....) 16Und sie breitete sein Kleid an ihrer Seite aus, bis sein Herr in das Haus kam, 17und redete mit ihm (....) und sprach: Der hebräische Sklave, den du zu uns gebracht hast, kam zu mir, um seinen Mutwillen mit mir zu treiben. (....) 20Da nahm Josefs Herr ihn und tat ihn ins Gefängnis, *an den Ort, wo die Gefangenen*[a] *des Königs gefangen lagen; und er war dort im Gefängnis.* 21*Und Jahwe war mit Josef und neigte ihm Gunst zu und gab ihm Gnade in den Augen des Aufsehers des Gefängnisses.* 22*Und der Aufseher des Gefängnisses gab alle Gefangenen, die im Gefängnis waren, in die Hand Josefs. Und alles, was sie dort taten, er war es, der es tat.* 23*Der Aufseher des Gefängnisses sah nach gar nichts mehr in seiner Hand, weil Jahwe mit ihm war. Und was er tat, ließ Jahwe gelingen.* 40,1Und es geschah nach diesen Begebenheiten: *Der Mundschenk des Königs von Ägypten und der Bäcker verfehlten sich gegen ihren Herrn, den König von Ägypten.* 2Der Pharao wurde zornig gegen zwei seiner Höflinge, gegen den Obersten der Mundschenken und gegen den Obersten der Bäcker, 3und gab sie in Gefangenschaft *in das Haus des Obersten der Leibwache* ins Gefängnis, *an den Ort, wo Josef gefangen war.* 4*Und der Oberste der Leibwache gab Josef ihnen bei, daß er sie bediente. Und sie waren eine Zeit in Gefangenschaft.* 5Da träumten beide einen Traum, ein jeder seinen Traum in einer einzigen Nacht, (....) *der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten, die gefangen lagen im Gefängnis.* (....) 9Und der Oberste der Mundschenken erzählte seinen Traum Josef und sprach zu ihm: In meinem Traum, siehe, ein Weinstock stand vor mir. 10An dem Weinstock waren drei Reben. Und als er sproßte, (....) brachten seine Trauben Beeren zur Reife. 11Und der Becher des Pharao war in meiner Hand, und ich nahm die Beeren und zerdrückte sie in den Becher des Pharao und gab den Becher dem Pharao in die Hand. 12Josef sprach zu ihm: (....) Die drei Reben sind drei Tage. 13Noch drei Tage, dann wird der Pharao dein Haupt erheben und dich in dein Amt zurückkehren lassen, daß du dem Pharao den Becher in die Hand gibst nach der früheren Weise, als du sein Mundschenk warst. 14*Aber gedenke*[b] *meiner bei dir, wenn es dir wohl geht, und erweise mir Gunst, daß du mich vor dem Pharao erwähnst, und befreie mich aus diesem Hause.* (....) 16Als der Oberste der Bäcker sah, daß er günstig gedeutet hatte, sprach er zu Josef: Auch ich in meinem Traum, siehe, ich trug drei Körbe mit Weißbrot auf meinem Kopf.

---

[a] „Das K'θîβ אסורי beruht wohl nur auf zufälliger Entstellung des Textes. V.22 ist הָאֲסִירִם die allein beglaubigte Lesart" (Olshausen, MPAW 1870, 399).

[b] Perf. confidentiae GesK § 106 n Anm. 2

17Und im obersten Korb war allerlei Speise für den Pharao, Backwerk; aber die Vögel fraßen es aus dem Korb von meinem Kopf. 18Josef antwortete und sprach: (....) Die drei Körbe sind drei Tage. 19Noch drei Tage, dann wird der Pharao dein Haupt erheben (....) und dich an den Pfahl hängen, und die Vögel werden dein Fleisch von dir abfressen. 20Und am dritten Tag war der Geburtstag des Pharao. Da machte er ein Festmahl für alle seine Knechte und erhob das Haupt des Obersten der Mundschenken und das Haupt des Obersten der Bäcker inmitten seiner Knechte. 21Den Obersten der Mundschenke setzte er wieder in sein Schenkenamt ein, und er gab dem Pharao den Becher in die Hand. 22Den Obersten der Bäcker aber henkte er. (....) 23*Aber der Oberste der Mundschenken gedachte nicht an Josef und vergaß ihn.* 41,1Es geschah aber nach Ablauf von zwei Jahren, daß der Pharao träumte. (....) 8Und als es Morgen wurde, war sein Geist beunruhigt. (....) 9Da redete der Oberste der Mundschenken zum[a] Pharao und sprach: *Ich gedenke heute an meine Verfehlungen.* 10Der Pharao war zornig gegen seine Knechte und gab mich in Gefangenschaft *in das Haus des Obersten der Leibwache*, mich und den Obersten der Bäcker. 11Da träumten wir einen Traum in einer einzigen Nacht, ich und er. (....) 12Und dort war bei uns ein hebräischer Sklave, *ein Knecht des Obersten der Leibwache*, dem erzählten wir, und er deutete uns unsere Träume. (....) 13Und wie er uns gedeutet hatte, so geschah es: Mich ließ (der Pharao) in mein Amt zurückkehren, und ihn henkte er. 14Da sandte der Pharao und rief Josef (....), und er scherte sich und wechselte seine Kleider und kam zum Pharao. (....) 17Und der Pharao sprach zu Josef: In meinem Traum, siehe, ich stand am Ufer des Nils. 18Und siehe, aus dem Nil stiegen sieben Kühe herauf, fett von Fleisch und schön von Gestalt, und weideten im Ried. 19Und siehe, sieben andere Kühe stiegen nach ihnen herauf, dürr und sehr häßlich von Gestalt und von magerem Fleisch. (....) 20Und die mageren und häßlichen Kühe fraßen die sieben ersten, fetten Kühe. (....) 25Da sprach Josef zum Pharao: (....) 26Die sieben guten Kühe sind sieben Jahre, (....) 27und die sieben mageren und häßlichen Kühe, die nach ihnen heraufstiegen, sind sieben Jahre. (....) 29Siehe, sieben Jahre werden kommen, da wird große Fülle sein im ganzen Lande Ägypten. 30Und nach ihnen werden sieben Jahre des Hungers aufkommen, (....) da wird der Hunger das Land verzehren. (....) 33Und nun (....) 34handle der Pharao und bestelle Aufseher über das Land, (....) 35daß sie alle Nahrung dieser kommenden guten Jahre sammeln (....) und aufbewahren, (....) (36)damit das Land nicht vor Hunger verderbe. (....) 39*Da sprach der Pharao zu Josef:* (....) 40*Du selbst sollst über meinem Haus sein, und mein ganzes Volk soll dir aufs Wort gehorchen.*[b] *Nur um den Thron will ich größer sein als du.* 41Da sprach der

---

[a] l אל c Sam LXX

[b] Wörtlich „gemäß deinem Munde soll mein ganzes Volk küssen". Die Wendung dürfte idiomatisch sein, wie „mein ganzes Volk soll an deinen Lippen hängen", wobei sowohl die wörtliche Bedeutung von פה „Mund", als auch die präpositionale Verbindung על פי „auf Geheiß" anklingt.

Pharao zu Josef: Siehe, ich setze dich über das ganze Land Ägypten. (....) (45)Und Josef ging hinaus über das Land Ägypten (....) (48)und tat Nahrung in die Städte. (....) 54Und als die sieben Jahre des Hungers begannen, wie Josef gesagt hatte, war Hunger in allen Ländern, aber im ganzen Lande Ägypten war Brot.

(....) (56)Und Josef öffnete alle Kornspeicher[a] und verkaufte[b] den Ägyptern. (....) 57Da kam alle Welt nach Ägypten, um bei Josef zu kaufen; denn der Hunger war stark auf der ganzen Erde. 42,1Als Jakob sah, daß es in Ägypten Handelsgetreide gab, (....) 2sprach er: Siehe, ich habe gehört, daß es in Ägypten Handelsgetreide gibt. Zieht dort hinab und kauft uns Getreide von dort, daß wir leben und nicht sterben. 3Da zogen Josefs Brüder hinab (....), um aus Ägypten Korn zu kaufen. (....) 5*Und die Söhne Israels kamen, Getreide zu kaufen inmitten derer, die gekommen waren; denn der Hunger herrschte im Lande Kanaan.* (....) 7Als Josef seine Brüder sah und sie erkannte, stellte er sich fremd gegen sie und redete hart mit ihnen und sprach zu ihnen: Woher kommt ihr? Sie sprachen: Aus dem Lande Kanaan, Nahrung zu kaufen. (....) (9)Er sprach zu ihnen: Ihr seid Kundschafter. Zu sehen die Blöße des Landes seid ihr gekommen. (....) 17Und er legte sie ins Gefängnis drei Tage. (....) 25*Und Josef befahl, und sie füllten ihre Gefäße mit Korn* (....) 26*und luden ihr Getreide auf ihre Esel und zogen davon* (....) 29*und kamen zu ihrem Vater Jakob in das Land Kanaan. Und sie berichteten ihm alles, was ihnen begegnet war.* (....) 43,1*Der Hunger aber lag schwer auf dem Land.* 2*Und als sie das Getreide, das sie aus Ägypten gebracht hatten, vollständig verzehrt hatten, sprach ihr Vater zu ihnen: Zieht wieder hin, kauft uns ein wenig Nahrung!* 3*Da sprach Juda zu ihm: Der Mann vermahnte uns hart und sprach: Kommt mir nicht vor mein Angesicht, es sei denn, euer Bruder ist mit euch.* (....) 6*Israel sprach: Warum habt ihr so übel an mir getan, dem Manne anzusagen, daß*[c] *ihr noch einen Bruder habt?* 7*Sie sprachen: Der Mann fragte genau nach uns und unserer Verwandtschaft.* (....) 11*Da sprach ihr Vater Israel zu ihnen: Wenn es denn so ist, so tut dies: Nehmt vom Besten des Landes in eure Gefäße und bringt dem Manne ein Geschenk hinab.* (....) 15*Da nahmen die Männer dieses Geschenk,* (....) *machten sich auf und zogen nach Ägypten hinab und traten vor Josef.* 16*Als Josef sie*[d] *sah,* (....) *sprach er zu seinem Haushalter: Bringe die Männer ins Haus.* (....) (17)*Und der Mann brachte die Männer in das Haus Josefs* (....) (24)*und gab ihnen Wasser, daß sie ihre Füße wuschen, und gab ihren Eseln Futter.* (....) (26)*Und sie brachten ihm das Geschenk, das sie bei sich hatten, ins Haus und fielen vor ihm nieder zur Erde.* (....) 45,4Da sprach Josef zu seinen Brüdern: Tretet her zu mir. Und als sie herantraten, sprach er: Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt. (....) 9*Eilt und zieht hinauf zu meinem Vater und*

---

[a] l אשר בהם בָּר c Sam cf LXX τοὺς σιτοβολῶνας
[b] l וַיִּשְׁבֹּר c Olshausen, MPAW 1870, 401.
[c] GesK § 150 i Anm. 2
[d] l אִתָּם cf Sam LXX

sprecht zu ihm: So spricht dein Sohn Josef: (....) *Komm herab zu mir, verweile nicht,* (....) [10]*du und deine Söhne und deine Enkel und dein Kleinvieh und dein Großvieh und alles, was du hast.* (....) [15]Und er küßte alle seine Brüder und weinte an ihnen. Danach redeten seine Brüder mit ihm. (....) [21]*Und die Söhne Israels taten so.* (....) [25]Und sie zogen hinauf aus Ägypten und kamen ins Land Kanaan zu ihrem Vater Jakob [26]und berichteten ihm und sprachen: Josef lebt noch, *und er herrscht über das ganze Land Ägypten.* (....) [28]*Da sprach Israel: Es ist genug, daß mein Sohn Josef noch lebt. Ich will hinabgehen und ihn sehen, ehe ich sterbe.* [46,1]*Und Israel brach auf mit allem, was er hatte.* (....) [29]*Und Josef spannte seinen Wagen an und fuhr hinauf, seinem Vater Israel entgegen nach Goschen, und gab sich ihm zu sehen, fiel ihm um den Hals und weinte lange an seinem Halse.* [30]*Und Israel sprach zu Josef: Nunmehr mag ich sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, daß du noch lebst.* (....) [47,1]*Und Josef ging hinein und sagte dem Pharao an und sprach: Mein Vater und meine Brüder und ihr Kleinvieh und ihr Großvieh und alles, was sie haben, sind aus dem Lande Kanaan gekommen.* (....) [5]*Der Pharao sprach zu Josef:* (....) [6]*Das Land Ägypten steht dir offen. Laß deinen Vater und deine Brüder im besten Teil des Landes wohnen.* (....) [11]*Und Josef ließ seinen Vater und seine Brüder* (....) *im besten Teil des Landes wohnen, im Lande Ramses, wie der Pharao geboten hatte.* (....) [29]*Als die Zeit herankam, daß Israel sterben sollte, rief er seinen Sohn Josef und sprach zu ihm: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so lege deine Hand unter meine Lende, daß du mir Huld und Treue erweist. Begrabe mich nicht in Ägypten.* (....) [(30)]*Er sprach: Ich will tun, wie du gesagt hast.* [31]*Er sprach: Schwöre mir! Und er schwor ihm. Und Israel neigte sich über das Kopfende des Bettes.* (....) [50,1]*Da fiel Josef über das Angesicht seines Vaters und weinte über ihm und küßte ihn.* (....) [7]*Und Josef zog hinauf, seinen Vater zu begraben,* (....) [(10)]*und hielt für seinen Vater eine Totenklage von sieben Tagen.* (....) [14]*Und Josef kehrte nach Ägypten zurück* (....), *nachdem er seinen Vater begraben hatte.* (....)

[26]*Und Josef starb.* (....) Ex [1,8]*Da kam ein neuer König auf über Ägypten, der wußte nichts von Josef* [9]*und sprach zu seinem Volk: Siehe, das Volk der Israeliten ist mehr und stärker als wir.* [10]*Wohlan, wir wollen ihm mit Klugheit beikommen, daß es sich nicht mehre.* (....) [11]*Und sie setzten Fronaufseher über es, um es zu bedrücken mit ihren*[a] *Lasten.* (....) [12]*Doch wie sie es bedrückten, so mehrte es sich und so breitete es sich aus. Da graute ihnen vor den Israeliten.* (....) [15]*Und der König von Ägypten sprach zu den Hebammen der Hebräerinnen:*[b] (....) [(16)]*Wenn ihr den Hebräerinnen Geburtshilfe leistet, so seht auf die Geschlechtsteile:*[c] *Wenn es ein Sohn ist, so tötet ihn; ist es aber eine Tochter, so mag sie am Leben*

---

[a] Das Suffix bezieht sich auf die Israeliten, cf 2,11.

[b] LXX: ταῖς μαίαις τῶν Εβραίων. Die Ergänzer von V.15b.17-21 dagegen haben העברית als Adjektiv aufgefaßt.

[c] האבנים kann an dieser Stelle nicht „die Töpferscheibe" bedeuten. Das Rätselraten ist allgemein, vgl. den Bericht von Schmidt, Exodus 5. Die Übersetzung, die nach dem Zusammenhang die einzig sinnvolle ist, folgt Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel I 261, und Noth, Exodus 9. Wahrscheinlich liegt ein Euphemismus vor.

bleiben. (....) 2,1Ein Mann aus dem Hause Levi ging hin und nahm eine[a] Tochter Levis. 2Und die Frau wurde schwanger und gebar einen Sohn. *Und da sie sah, daß er schön war, verbarg sie ihn drei Monate.* 3*Und sie konnte ihn nicht länger verbergen.* Da nahm sie für ihn ein Papyrus-Kästchen, verstrich es mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und setzte es aus im Schilf am Ufer des Nils. (....) 5Und die Tochter des Pharao ging hinab, um sich am Nil zu waschen. *Ihre Dienerinnen aber ergingen sich am Ufer des Nils.* Und sie sah das Kästchen im Schilf und schickte ihre Magd, die holte es. 6Und sie öffnete es und sah ihn, *das Kind, und siehe, es war ein weinender Knabe. Da hatte sie Mitleid mit ihm und sprach: Es ist eins von den Kindern der Hebräer.* (....) (10)Und er wurde ihr Sohn, und sie nannte ihn Mose und sprach: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.

11Und es geschah zu dieser Zeit, *daß Mose groß wurde und hinausging zu seinen Brüdern und ihre Lasten sah.* Da sah er einen Ägypter einen Hebräer *von seinen Brüdern* erschlagen. 12Und er wandte sich hierhin und dorthin, und als er sah, daß niemand zugegen war, erschlug er den Ägypter und verscharrte ihn im Sande. (....) 15Als der Pharao diese Sache hörte, trachtete er, Mose zu töten. Da floh Mose vor dem Pharao und ließ sich nieder im Lande Midian. Und er ließ sich nieder an einem[b] Brunnen. 16Der Priester von Midian aber hatte sieben Töchter. Die kamen und schöpften und füllten die Tränkrinnen, um das Kleinvieh ihres Vaters zu tränken. 17Da kamen die Hirten und vertrieben sie. Und Mose stand auf und half ihnen und tränkte ihr Kleinvieh. 18Und sie kamen zu ihrem Vater Reguel. Er sprach: Warum kommt ihr heute so bald? 19Sie sprachen: Ein ägyptischer Mann rettete uns aus der Hand der Hirten, und er schöpfte uns auch und tränkte das Kleinvieh. 20Er sprach zu seinen Töchtern: *Wo ist er? Warum habt ihr den Mann zurückgelassen?* Ruft ihn, daß er Brot esse. 21*Und Mose willigte ein, bei dem Manne zu bleiben.* Und er gab seine Tochter Zippora Mose zur Frau[c]. 22Die gebar einen Sohn, und er nannte ihn Gerschom; *denn er sprach: Ich bin ein Fremdling gewesen in fremdem Lande.* 23Lange Zeit danach starb der König von Ägypten. (....)

3,1Mose aber hütete das Kleinvieh Jetros[d], seines Schwiegervaters, *des Priesters von Midian.* Und er trieb das Kleinvieh über die Wüste hinaus und kam (....) in das Ödland. 2*Da erschien ihm der Bote Jahwes in einer Feuerflamme aus einem*[e] *Dornbusch.* Da sah er, und siehe, ein Dornbusch brannte im Feuer, doch der Dornbusch wurde nicht verzehrt. 3*Und Mose sprach: Ich will hingehen und diese große Erscheinung besehen, warum der Dornbusch nicht brennt.* 4*Als Jahwe sah, daß er hinging, um zu sehen,* da rief Gott ihn an aus dem Dornbusch

---

[a] Die Determination von בת in der Verbindung את־בת־לוי ist wohl im Sinne von „eine bestimmte Tochter Levis" zu verstehen. Auf deren Identität kam es weiter nicht an.

[b] GesK § 126 r

[c] add לאשה c Sam LXX; Haplographie

[d] Der Wechsel des Namens beruht darauf, daß in Ex 2,11-23aα; 4,20 einerseits und Ex 3,1-4,19 anderseits verschiedene Quellen zugrunde liegen.

[e] GesK § 126 r

und sprach: Mose, Mose. Er sprach: Hier bin ich. [5]Er sprach: Tritt nicht herzu! Zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliges Land. (....) [7]*Und Jahwe sprach: Ich habe das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist, und ihr Geschrei habe ich gehört* (....) [8]*und bin hinabgestiegen, es aus der Hand Ägyptens zu erretten und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein schönes und weites Land.* (....) [16]*Geh und versammle die Ältesten Israels und sprich zu ihnen: Jahwe, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen* (....) *und sprach:* (....) [(17)]*Ich will euch hinaufführen aus dem Elend Ägyptens* (....) *in ein Land, da Milch und Honig fließt.* [18]*Und sie werden auf dich hören. Und du sollst hineingehen, du und die Ältesten Israels, zu dem König von Ägypten, und ihr sollt zu ihm sagen: Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Und nun wollen wir drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen und wollen Jahwe, unserem Gott, opfern.* (....) [21]*Und ich will diesem Volk Gunst verschaffen in den Augen der Ägypter, daß, wenn ihr geht, ihr nicht leer ausgeht.* [22]*Jede Frau soll von ihrer Nachbarin und von ihrer Hausgenossin silbernes und goldenes Gerät erbitten und Gewänder. Die sollt ihr euren Söhnen und Töchtern anlegen. So sollt ihr die Ägypter berauben.* (....) [4,18]*Und Mose ging und kehrte zu Jetro*[a]*, seinem Schwiegervater, zurück und sprach zu ihm: Ich will gehen und zu meinen Brüdern zurückkehren, die in Ägypten sind, und will sehen, ob sie noch am Leben sind. Jetro sprach zu Mose: Geh hin in Frieden.* (....)

[20]Da nahm Mose seine Frau und seine Söhne und setzte sie auf den Esel und kehrte zurück in das Land Ägypten. (....)

[12,35]*Die Israeliten aber taten, wie Mose gesagt hatte, und erbaten von den Ägyptern silberne Geräte und goldene Geräte und Gewänder.* [36]*Jahwe aber gab dem Volk Gunst in den Augen der Ägypter, so daß sie sich von ihnen erbitten ließen. So beraubten sie die Ägypter.* [37]Und die Israeliten brachen auf von Ramses nach Sukkot, *bei sechshunderttausend zu Fuß, die Männer ohne die Familien gezählt,* (....) [(38)]*und Kleinvieh und Großvieh, ein sehr großer Besitz.* (....) [13,20]Und sie brachen auf von Sukkot und lagerten sich in Etam am Rande der Wüste. [21]*Jahwe aber zog vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu weisen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten.* (....)

[14,5]*Da wurde dem König von Ägypten angesagt, daß das Volk geflohen war.* (....) [6]*Und er spannte seinen Wagen an, und sein Kriegsvolk nahm er mit sich.* (....) [(10)]Als die Israeliten ihre Augen aufhoben, siehe, da waren die Ägypter aufgebrochen hinter ihnen her. Und sie fürchteten sich sehr. *Und die Israeliten schrien zu Jahwe.* (....) [13]Da sprach Mose zu dem Volk: Fürchtet euch nicht! *Tretet herzu und seht die Hilfe Jahwes, die er euch heute erweisen wird. Denn wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie niemals wieder sehen für immer.* [14]Jahwe wird für euch kämpfen. Ihr aber sollt euch still verhalten. (....) [(19)]*Und die Wolkensäule brach vor ihnen auf, stellte sich hinter sie* [20]*und trat zwischen das Lager der Ägypter und das Lager Israels,* (....) *so daß jenes diesem nicht nahen konnte die ganze*

---

[a] l יתרו c Sam

Nacht. (....) (21)Und Jahwe ließ das Meer hinweggehen durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und legte das Meer trocken. (....) 24Und zur Zeit der Morgenwache schaute Jahwe auf das Lager der Ägypter *in einer Wolken- und Feuersäule* und erschreckte das Lager der Ägypter. (....) (25)Da sprachen die Ägypter: Laßt uns fliehen vor Israel; denn Jahwe kämpft für sie mit Ägypten. (....) (27)Und das Meer kehrte vor Tagesanbruch in sein Bett zurück. Die Ägypter aber flohen ihm entgegen, und Jahwe schüttelte die Ägypter mitten ins Meer. (....) 30*So rettete Jahwe an jenem Tage Israel aus der Hand der Ägypter. Und Israel sah die Ägypter, tot am Gestade des Meeres.* (....) 15,20Und die Prophetin Mirjam (....) nahm die Pauke in ihre Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr her heraus mit Pauken und im Reigen. 21Und Mirjam sang ihnen vor: Singt Jahwe, denn er erhob sich hoch. Roß und Wagenkämpfer warf er ins Meer. 22*Und Mose ließ Israel aufbrechen vom Schilfmeer.*

Und sie zogen aus in die Wüste Schur. *Und sie gingen drei Tage in der Wüste dahin und fanden kein Wasser.* 23Und sie kamen nach Mara und konnten das Wasser von Mara nicht trinken, denn es war bitter; deshalb nannte man den Ort[a] Mara. 24*Da murrte das Volk gegen Mose und sprach: Was sollen wir trinken?,* 25*und er schrie zu Jahwe. Da ließ Jahwe ihn ein Holz sehen*[b]*. Das warf er ins Wasser, und das Wasser wurde süß.* (....) 27Und sie kamen nach Elim. Dort gab es zwölf Wasserquellen und siebzig Palmen. Und sie lagerten sich dort am Wasser. 16,1Und sie brachen auf von Elim und kamen (....) in die Wüste Sin, die zwischen Elim und Sinai liegt. (....) 4*Und Jahwe sprach zu Mose: Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen.* (....) (13)Und am Morgen war Tau gefallen rings um das Lager. 14Und als der Tau verschwand, siehe, da lag auf der Wüste ein schuppiger Belag.[c] (....) 15Als die Israeliten ihn sahen, sprachen sie zueinander: Was (*mān*) ist das? Denn sie wußten nicht, was es war. *Und Mose sprach zu ihnen: Das ist das Brot, das Jahwe euch zur Speise gegeben hat.* (....) 21Und sie sammelten es Morgen für Morgen, ein jeder nach dem, was er zu essen bedurfte, und wenn die Sonne heiß wurde, zerschmolz es. (....) 31Und das Haus Israel nannte es „Man". Es ist wie Koriandersamen, weiß, und sein Geschmack ist wie Honigfladen. (....) 17,1Und sie brachen auf (....) aus der Wüste Sin (....) und lagerten sich in Refidim. *Und es gab kein Wasser für das Volk zu trinken.* 2*Und das Volk stritt mit Mose, und sie sprachen: Gib*[d] *uns Wasser, daß wir trinken.* (....) 4*Da schrie Mose zu Jahwe.* (....) 5*Und Jahwe sprach zu Mose: Geh vor dem Volk vorüber* (....) (6)*und schlage auf den Felsen, so wird Wasser aus ihm heraustreten, daß das Volk trinke. Und Mose tat so.* (....) 18,5*Da kam Jetro, der Schwiegervater Moses,* (....) *zu Mose in die Wüste, wo er lagerte.* (....) 7*Und Mose ging seinem Schwiegervater*

---

[a] Das feminine Suffix geht auf Mara.

[b] l ויוראהו c Sam LXX. Zur Entscheidung vgl. Lohfink in: „Ich will euer Gott werden" 17 Anm. 14.

[c] Zur Deutung des Hapaxlegomenons מְחֻסְפָּס cf Maiberger, Das Manna 309-322.

[d] l sg c mlt Mss Sam LXX

entgegen, und er fiel nieder und küßte ihn, und sie fragten einander nach dem Wohlergehen und traten ins Zelt. 8*Und Mose erzählte seinem Schwiegervater alles, was Jahwe am Pharao und an den Ägyptern getan hatte um Israels willen.* (....) 10*Da sprach Jetro: Gelobt sei Jahwe,* (....) *der das Volk errettet hat aus der Hand der Ägypter.* 11*Nun weiß ich, daß Jahwe größer ist als alle Götter.* (....) 27*Und Mose entließ seinen Schwiegervater, und er ging in sein Land.* (....) 19,2Und sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten sich in der Wüste.

Und Israel lagerte sich dort gegenüber dem Berg. 3Mose aber stieg hinauf zu Gott. (....) (24,18)Und Mose weilte auf dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte. (....) 34,5*Und Jahwe stieg herab in einer Wolke und stellte sich dort zu ihm hin. Und er rief den Namen Jahwes an* (....) 9*und sprach: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gehe mein Herr in unserer Mitte.* (....) 28*Und er war dort bei Jahwe vierzig Tage und vierzig Nächte. Brot aß er nicht, und Wasser trank er nicht.* (....)

Num 10,12Und die Israeliten brachen auf (....) aus der Wüste Sinai. (....) 29*Da sprach Mose zu Hobab, dem Sohn Reguels, dem Midianiter:* (....) *Geh mit uns, so wollen wir dir Gutes erweisen; denn Jahwe hat Israel Gutes zugesagt.* 30*Er sprach zu ihm: Ich will nicht mit euch ziehen, sondern in mein Land und zu meiner Verwandtschaft will ich ziehen.* 31*Er sprach: Verlaß uns doch nicht, denn du weißt, wo wir uns in der Wüste lagern können, und du sollst unser Auge sein.* (....) 33*Und sie brachen auf von dem Berge Jahwes drei Tagereisen weit.* (....) 11,2*Da schrie das Volk zu Mose,* (....) (4)*und sie sprachen: Wer wird uns Fleisch zu essen geben?* (....) 11*Mose sprach zu Jahwe: Warum hast du deinem Knecht übel getan und warum habe ich keine Gnade gefunden in deinen Augen, daß du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legst?* (....) 23*Jahwe sprach zu Mose: Ist denn die Hand Jahwes zu kurz? Jetzt wirst du sehen, ob mein Wort eintrifft*[a] *oder nicht.* (....) 31Da kam ein Wind auf *von Jahwe her* und trieb Wachteln[b] heran vom Meer her und warf sie auf das Lager hernieder. (....) 32Und das Volk machte sich auf, (....) und sie sammelten die Wachteln (....) und breiteten sie für sich aus rings um das Lager. (....) (20,1)Und das Volk wohnte in Kadesch.

Dort starb Mirjam und wurde dort begraben. (....)

22,1*Und die Israeliten brachen auf und lagerten sich in den Steppen Moabs jenseits des Jordans bei Jericho.* (....) 3*Da fürchtete Moab sich sehr vor dem Volk, weil es zahlreich war. Und Moab graute vor den Israeliten.* (....) (4)Balak aber, der Sohn Zippors, war König über Moab zu jener Zeit. 5Und er sandte Boten zu Bileam, dem Sohne Beors, nach Petor, das (....) im Lande der Ammoniter[c] liegt, um ihn herbeizurufen, und ließ ihm sagen: Siehe, ein Volk ist aus Ägypten gezogen (....), das wohnt mir gegenüber. 6Und nun, komm doch und verfluche mir dieses Volk; *denn es ist stärker als ich.* Vielleicht vermag ich dann, daß wir es schlagen und ich es aus dem Lande vertreibe. *Denn ich weiß: Wen du segnest, der*

---

[a] wörtlich: „dir begegnen wird"
[b] pl., sed V.32 sg. (coll.)
[c] l עמון c Sam

ist gesegnet, und wen du verfluchst, der ist verflucht. 7Und sie gingen hin (....) und kamen zu Bileam und sagten ihm die Worte Balaks.

8Er sprach zu ihnen: Bleibt hier über Nacht, so will ich euch Bescheid geben, *wie Jahwe zu mir sagen wird.* Da blieben die Fürsten Moabs bei Bileam. (....) 12Und Gott sprach zu Bileam: Geh nicht mit ihnen. *Verfluche das Volk nicht; denn es ist gesegnet.* (....)

21Und Bileam stand am Morgen auf und sattelte seine Eselin und zog mit den Fürsten Moabs.

22Da entbrannte der Zorn Gottes, daß er hinzog. (....)

36Als Balak hörte, daß Bileam kam, zog er aus ihm entgegen zu der Stadt Moabs, (....) die an der äußersten Grenze liegt. (....) 41Und am Morgen nahm Balak den Bileam und führte ihn hinauf auf die Höhe[a] des Baal. Von dort sah er das Ende des Volkes. (....) (23,2)Und er opferte (....) einen Jungstier und einen Widder auf dem Altar. (....) 24,1*Da sah Bileam, daß es Jahwe gefiel, Israel zu segnen.* (....) 3Und er erhob seinen Spruch und sprach: Ausspruch Bileams, des Sohnes[b] Beors, und Ausspruch des Mannes, dessen Auge offen steht[c], (....) (4)der die Gesichte Schaddajs schaut, niederfällt mit enthüllten Augen: 5*Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel!* 6Wie Täler sich ausbreiten, wie Gärten über dem Strom, *wie Zelte, die Jahwe ausgespannt*[d], *wie Zedern über dem Wasser.* (....) (9)*Die dich segnen, seien gesegnet, die dich verfluchen, seien verflucht.* 10Da entbrannte der Zorn Balaks gegen Bileam, und er schlug in die Hände. *Und Balak sprach zu Bileam: Meine Feinde zu verfluchen, habe ich dich gerufen, und siehe, du hast gesegnet.* (....) 11*Und nun, flieh hinweg an deinen Ort!* (....) 25Und Bileam machte sich auf und ging und kehrte zurück an seinen Ort. Und auch Balak zog seines Wegs.

---

[a] l sg c LXX

[b] GesK § 90 o

[c] l שְׁתֻם העין, vgl. mittelhebr. שתם „durchbohren, öffnen", also „geöffnet in Bezug auf das Auge" (so GesB 867b mit Peschitta und Rabbinen, vgl. auch Müller, ZAW 1982, 240 Anm. 170), oder שֶׁ-תָּם העין, wörtlich „der vollkommen in Bezug auf das Auge ist" (so cj v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope, FS Stade 32, nach Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 110 Anm. und 351), cf LXX ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν.

[d] l כאהלים נטה c Sam LXX. נטע MT deutet אהלים wie ארזים als eine Baumart (vgl. auch Gen 2,8). Doch müßte das Wort אֲלוֹנִים oder אֵלִים lauten. אֲהָלִים „Aloeholz" ist nur als Duftstoff belegt (Ps 45,9; Spr 7,17; Hld 4,14); die Deutung als „Eiskraut, Mesembryanthemum nodiflorum L." (nach akk. uḫūlu, AHw 1404b) führt ebensowenig auf einen Baum.

Der Text des Jahwisten

Die folgende Analyse der Erzählung des Tetrateuchs gliedert sich nach den Sinneinheiten des jahwistischen Geschichtswerks. Jeder Abschnitt beginnt mit der *jahwistischen Redaktion* J^R, dem eigentlichen Gegenstand dieses Buches. Sie bildet die redaktionsgeschichtliche Grundlage, die den literargeschichtlichen Aufbau erschließt. Wie eine Wasserscheide trennt die Redaktion die vorjahwistischen Quellen, die ihr vorausliegen, von den nachjahwistischen Ergänzungen, die nach ihr hinzukamen. Auf solche Weise ist sie das Rückgrat der relativen Chronologie.

Auf die jahwistische Redaktion folgen die *vorjahwistischen Quellen* J^Q, die dem Geschichtswerk den Stoff bieten. Wenn innerhalb der Quellen eine literarische Schichtung besteht, wie es nicht selten der Fall ist, werden die einzelnen Stufen in chronologischer Folge dargeboten. Wer das Wachstum des Textes im geschichtlichen Sinne nachvollziehen will, muß bei der Lektüre mit diesem Abschnitt einsetzen.

Die Analyse des jahwistischen Geschichtswerks wäre nicht vollständig ohne eine begründete Ausgrenzung des *nichtjahwistischen Textes*; zumal die übliche Quellenzuweisung an nicht ganz wenigen Stellen korrigiert werden mußte. Daraus erwuchs die Notwendigkeit einer wenigstens in den Umrissen vollständigen Analyse der erzählenden Teile des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuchs. Sie folgt jeweils an dritter Stelle. Wer den Aufbau des Textes im analytischen Sinne nachvollziehen will, muß bei der Lektüre mit diesem Abschnitt einsetzen.

Für die nichtjahwistischen Ergänzungen sind folgende *Siglen* gebraucht: Mit J^S werden Zusätze zum jahwistischen Geschichtswerk benannt, die vor der Vereinigung mit der Priesterschrift hinzukamen. Die so ergänzte Fassung des Jahwisten, wie sie der Grundschrift der Priesterschrift und später, nochmals ergänzt, der Endredaktion vorlag, wird nach einem Vorschlag Wellhausens nach wie vor „Jehowist" genannt,[1] wobei freilich das Siglum JE nicht wie bisher auf die Vereinigung von Jahwist und Elohist anspielen, vielmehr den **J**ahwisten einschließlich seiner **E**rgänzungen bezeichnen soll. JE steht also für $J^Q + J^R + J^S$. Die sogenannte „Endredaktion", die Jehowist und Priesterschrift verbunden hat, trägt wie üblich das Siglum R. R^S steht für die Zusätze, die nach der Vereinigung der beiden großen Pentateuchquellen beigefügt wurden. Darunter befindet sich in Gen 20-22 das Fragment eines Abraham-Midraschs, das einem selbständigen Werk entnommen ist. Für

[1] Die Composition des Hexateuchs 2. Bereits Wellhausen übernahm den überkommenen Sprachgebrauch und definierte ihn neu. Ursprünglich war „Jehowist" jene Pentateuchquelle, die den Gottesnamen יהוה („Jehova") gebraucht.

diesen Restbestand der ehemaligen Pentateuchquelle „Elohist" wird weiterhin das Siglum E gebraucht.

Die *Abfolge*, in der der nichtjahwistische Text behandelt wird, will tendenziell die Reihenfolge wiedergeben, in der die einzelnen Zusätze in den Text gelangt sind. Eine vollständige, chronologisch geordnete Darstellung der Literargeschichte blieb ein Fernziel, das sich nur in Teilen der Genesis einigermaßen verwirklichen ließ. In Exodus und Numeri, wo der nichtjahwistische Text den jahwistischen weit überwiegt, tritt eine eher umrißhafte Darstellung an die Stelle. Die Unterscheidung zwischen nachjahwistischen (J^S) und nachendredaktionellen Zusätzen (R^S) ist in nicht wenigen Fällen schwierig bis unmöglich. Die getroffenen Zuordnungen sind als Vorschlag zu verstehen. Auch die Möglichkeiten, zwischen den Schichten mehrerer Perikopen literarische und/oder theologische Querverbindungen wahrzunehmen, sind nicht erschöpft. Die Wege der Bearbeitungsgeschichte des Tetrateuchs sollten sich noch weit genauer beschreiben lassen. Der Umfang des nichtjahwistischen Textes zwang dazu, ihn in der Übersetzung zu übergehen. Auch auf eine tabellarische Darstellung ist verzichtet, da sie eine Differenziertheit und Sicherheit der Zuordnung verlangen würde, die nicht erreicht ist.

Auf die *Priesterschrift* P wurde nur insoweit eingegangen, als die literarkritische Abgrenzung gegen den Jahwisten berührt ist. Das war in der Regel nicht in den großen priesterschriftlichen Kapiteln der Fall, sondern dort, wo es galt, die Bruchstücke des P-Fadens einerseits von der jehowistischen Quelle, anderseits von den nachendredaktionellen Zusätzen zu unterscheiden. Dabei ergaben sich auch Einblicke in die innere Schichtung. Die für die Auslegung der Priesterschrift grundlegende Unterscheidung zwischen der Grundschrift P^G und den Ergänzungen P^S steht erst in den Anfängen.

Die Analyse bricht mit Num 24 ab, weil sich von da an eindeutige Hinweise auf die redaktionelle Schicht des Jahwisten nicht mehr finden.

Jahwistische Redaktion (J^R): 2,5aβb.7(nur מן האדמה).9a.bβ.15-18.19aα(nur מן האדמה).aγ.20b.22a(nur Relativsatz).23.25; 3,6aα(bis למאכל).aβb-7a.8-13a.16(ab הרבה, ohne והרנך).17.19aβγ.23; sowie das Tetragramm in 2,7.8.19.21.22 und 3,21.

Erstes Kennzeichen der jahwistischen Redaktion ist der Gottesname Jahwe. In Gen 2-3 begegnet er in der stehenden Verbindung יהוה אלהים. Der Doppelausdruck, der im hebräischen Text noch in Ex 9,30 und Jon 4,6 belegt ist, gibt sicher keine ursprüngliche Überlieferung wieder. Er ist durch nachträgliche Verbindung zustande gekommen. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder ist der Gottesname יהוה ursprünglich, und die Gottesbezeichnung אלהים wurde redaktionell hinzugefügt, oder die ursprüngliche Erzählung sprach von אלהים, und der Gottesname יהוה ist Ergänzung.[1]

Ein eindeutiges Kriterium gibt es für keine der beiden Lösungen. Es hat sich eingebürgert, אלהים für einen Zusatz der Pentateuch-Endredaktion anzusehen, der den Wechsel der Gottesbezeichnungen zwischen Gen 1 und Gen 2-3 ausgleichen soll. Für diese Lösung spricht, daß die ältere Pentateuchquelle üblicherweise יהוה gebraucht, so daß אלהים sich unwillkürlich als Fremdkörper ausnimmt; gegen sie, daß das redaktionelle Verfahren über Gen 3 hinaus nicht weitergeführt wird. „Wer die Eintragung des zweiten Gottesnamens bisher nothgedrungen dem Redactor der Genesis zuwies, konnte dies doch nur mit einem Kopfschütteln wagen. Denn weder hat derselbe dies Verfahren anderwärts beobachtet, noch läßt sich ein einleuchtender Grund aufweisen, weshalb er es nur bis zum Schluß von c. 3 ... durchgeführt hat".[2] Die Endredaktion hat härtere Übergänge geschaffen als zwischen Gen 1 und 2, zum Beispiel in der Fluterzählung. Dort stehen die beiden Gottesbezeichnungen unversöhnt nebeneinander. Ein Blick auf die ständigen Ausgleichsversuche der Septuaginta ist lehrreich.

Setzen wir voraus, daß innerhalb des jahwistischen Geschichtswerks zwischen Quelle und Redaktion unterschieden werden kann, kommt auch die zweite Möglichkeit in Betracht. Danach könnte die vorjahwistische Quelle von אלהים gesprochen haben, und der Redaktor hätte, seiner theologischen Zielsetzung folgend, diesen Gott mit יהוה gleichgesetzt. Für dieses Verfahren gibt es in den Erzählungen von Jakob in Bet-El Gen 28 und von Moses Gottesbegegnung am brennenden Dornbusch Ex 3 Beispiele. Freilich schließt diese Annahme ein, daß die jahwistische Redaktion auch an solchen Stellen

[1] Von früher vertretenen Spielarten der Urkundenhypothese sehe ich ab.
[2] Budde, Die biblische Urgeschichte 234.

den Doppelausdruck יהוה אלהים gebraucht, die sie selbst in die Quelle von Gen 2-3 eingefügt hat. Sie wollte ein Schwanken des Sprachgebrauchs vermeiden.

Vorjahwistische Quelle und jahwistische Redaktion scheiden sich voneinander wie der Schöpfungsbericht und die Erzählung vom Sündenfall. Daß beide Stoffe nicht gleichursprünglich sind, versteht sich von selbst: Schöpfungsüberlieferungen sind im Alten Orient Allgemeingut; hingegen ist die Vorstellung vom Sündenfall eine Eigenart alttestamentlicher Theologie. Man hat diesen Unterschied bei der Exegese von Gen 2-3 oft gesehen. Wenn freilich die Trennung am Text vollzogen wird,[3] herrscht die Auffassung, daß in Gen 2-3 zwei ehedem selbständige Überlieferungen zu einer neuen Einheit zusammengewachsen seien. Diese Lösung widerspricht dem Befund: Die Erzählung vom Sündenfall ist ohne die Schöpfung nicht denkbar. Gott und das Menschenpaar als die handelnden Personen stammen aus der Schöpfungsüberlieferung, ebenso der Garten in Eden als Schauplatz. Mit dem Garten aber sind auch die Bäume vorgegeben, unter denen der Redaktor das Requisit des Sündenfalls gefunden hat. Das Bei- und Ineinander von Schöpfung und Fall muß durch eine Ergänzungshypothese erklärt werden. Auch in Gen 2-3 geht die theologische Aussage nicht auf die Überlieferung, sondern auf das Kerygma eines Redaktors zurück.

Der Schlüssel zur Trennung von Quelle und Redaktion findet sich in 3,20-21. Man hat immer empfunden, daß die Benennung der Frau als Reaktion auf den Fluch nicht am Platze ist. „Man denkt sich nach 3,17-19 den Menschen betrübt und niedergeschmettert dastehn, erwartend, was Gott weiter mit ihm handeln werde ...; statt dessen nimmt er inzwischen Gelegenheit, sein Weib Eva zu nennen, wozu an dieser Stelle wirklich kein Anlaß vorlag".[4] Auch die Bekleidung der Menschen durch Gott ist hier nicht zu erwarten. Deshalb pflegt man in den beiden Versen einen nachträglichen Einschub zu sehen. Doch welcher Ergänzer wäre so gedankenlos gewesen, die vorliegende Textfolge zu schaffen! Es verhält sich vielmehr umgekehrt: 3,20-21 sind nicht jünger, sondern älter als ihre Umgebung. Nach hinten wird die Benennung der Frau in 4,1a vorausgesetzt und kann schon deshalb kein Nachtrag sein. Nach vorn hat sie ursprünglich an die Erschaffung in 2,22 angeschlossen. „Cet octroi d'un ‚nom' par l'homme à la femme (3,20) ... rappelle frappamment les noms donnés par l'homme aux animaux (2,19.20)".[5] Die Parallele bei den Tieren zeigt: Der Zusammenhang von Erschaffung und Benennung ist zwingend. Der Übergang von 2,19aβ nach V.20a ויבא אל האדם ויקרא האדם שמות muß auch zwischen 2,22b und 3,20a bestanden haben: ויבא אל האדם ויקרא האדם שם. Die jetzige Reaktion des Mannes in 2,23[6] und die ge-

[3] Zuletzt in einer ausführlichen Analyse durch Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift 194-224.

[4] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 10.

[5] Humbert, Etudes sur le Récit du Paradis 59.

[6] Zu V.24 s.u.

samte Episode vom Sündenfall 2,25-3,19 sind im Verhältnis zur Schöpfungserzählung literarischer Einschub. Dasselbe muß für jene Züge in Gen 2 gelten, die den Sündenfall vorbereiten.

Daß die Ergänzungen vom Jahwisten hinzugefügt sind, läßt sich an den beiden Gerichtsworten 3,16*-17.19aβγ am leichtesten ablesen. Sie gehören zu den Bausteinen eines Systems von Querbezügen, das die einzelnen Perikopen der Urgeschichte übergreift, mehr noch: den nachträglichen Einbau der Fluterzählung in den Rahmen der Urgeschichte und auch den nachträglichen Vorbau der Urgeschichte vor die Vätergeschichte. Der Fluch über die אדמה hat sein Gegenstück in dem Fluch über Kain 4,10-12, der den zweiten und schlimmeren Sündenfall zum Anlaß hat. Das Stichwort עצבון „Mühsal", das die beiden Gerichtsworte inhaltlich verbindet, findet sich ein einziges weiteres Mal in 5,29, der Ankündigung, daß unter Noach der Fluch, der auf dem Erdboden lastet, aufgehoben werden wird. Der Rückverweis auf 3,17 ist an dieser Stelle ebenso deutlich wie im Epilog der Flut 8,21-22, wo Jahwe verspricht, den Fluch über den Erdboden nicht zu wiederholen. Von dort läßt die Linie sich weiterziehen bis zu der Segensverheißung an Abraham 12,2-3, die in der Vätergeschichte und in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten beispielhaft ihre Erfüllung findet. Alle genannten Textstellen gehen auf den Jahwisten selbst zurück.

Ausgehend von 3,16*-17.19aβγ lassen die Fäden sich verfolgen, mit denen der Jahwist den vorgegebenen Schöpfungsbericht durchwoben hat. Ein erstes redaktionelles Thema ist die enge Zusammengehörigkeit von Mensch (אדם) und Erdboden (אדמה).[7] Der Mensch wie die Tiere und die Pflanzen ist aus der אדמה hervorgegangen (2,7.9.19; 3,19.23). Bei seinem Tode wird er zu ihr zurückkehren (3,19). Noch bevor er geschaffen ist, wird als seine Daseinsaufgabe genannt, die אדמה zu bestellen (2,5bβγ). Damit er sie erfülle, setzt Jahwe ihn in den Garten Eden (V.15, Dublette zu V.8), und eben dazu vertreibt er ihn von dort (3,23). Bei seiner Arbeit wirkt der Mensch mit Jahwes Regen zusammen (2,5aβb, an der Wiederholung als Zusatz kenntlich). Die erfolgreiche Tätigkeit des Menschen und der Segen Jahwes bilden hier wie an anderer Stelle eine Einheit. Regnen zu lassen, wird bei J^R mehrfach als Jahwes Tat erwähnt, im guten Sinne (Ex 16,4) und im bösen (Gen 7,4; 19,24). Wie nach Gen 2,5 der Regen das Grün sprießen läßt (יצמח; vgl. צמח hi. V.9), läßt umgekehrt der Feuerregen über Sodom die Vegetation (צמח האדמה) verdorren (19,25). Nicht von ungefähr mündet der Sündenfall in die Verfluchung der אדמה, durch die der Erwerb des täglichen Brots zur nimmer endenden Mühsal wird. Von diesem Fluch wird der Mensch bis ins Innere seines Wesens berührt.

Ein zweites solches Thema betrifft die enge Zusammengehörigkeit von Frau und Mann. Mit dem Motiv der Erschaffung der Frau aus der Rippe des

[7] Vgl. Begrich, Die Paradieserzählung, Ges. Stud. 26f.; Zenger, Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte, in: Dynamik im Wort 48-50.

Mannes ist es zwar in der Quelle vorgegeben; doch wird es vom Jahwisten unterstrichen. Der Schöpfungsbeschluß, den er der Tat vorangestellt hat, nennt als Daseinsaufgabe der Frau, die Hilfe des Mannes zu sein, die ihm entspricht (עזר כנגדו, V.18). Noch bevor Jahwe sich an die Erschaffung der Tiere begibt, beschließt er, eine solche Hilfe zu schaffen. Zuerst versucht er es mit den Tieren. Doch als er sie dem Menschen zuführt, gespannt, wie er reagieren werde (לראות מה־יקרא־לו, V.19aγ), erfährt er einen Fehlschlag (V.20b, Zusatz wegen Inversion und unvermitteltem Subjektwechsel). Gerade dieses Mißlingen hebt die Einzigartigkeit des Verhältnisses zwischen Frau und Mann hervor. Als Jahwe nämlich die Frau vom Manne nimmt, wie zuvor den Mann von der אדמה (2,22a[Relativsatz].23b), gelingt das Vorhaben. Der Jubelruf des Mannes V.23 bestätigt es. Dabei nutzt der Redaktor die Gelegenheit, erneut die Zusammengehörigkeit von Frau und Mann zu betonen: Er läßt den Mann die Verwandtschaftsformel rezitieren (vgl. 29,14), und zwar in einer abgewandelten Gestalt, die sich auf Jahwes ersten Mißerfolg und auf die Erschaffung aus der Rippe bezieht: זאת הפעם עצם מעצמי וגו.[8] Im weiteren sind es notwendig Mann und Frau gemeinsam, die den Sündenfall begehen. Sie handeln vor Gott als Einheit. Und wie der Mann wird auch die Frau durch Gottes Gericht in ihrer Daseinsaufgabe betroffen: Zum Manne hingezogen, wird sie ihm ausgeliefert sein, aus innerem Triebe seiner Vorherrschaft unterstellt (3,16b).

Die beiden neu geschaffenen Menschen stellt der Jahwist sich vor, daß sie wie Kinder nicht sogleich im Vollbesitz ihres Urteilsvermögens standen, in alttestamentlichen Begriffen gesagt: nicht zwischen gut und böse unterscheiden konnten (vgl. Dtn 1,39; Jes 7,15.16; auch Jon 4,11). Er macht dies anschaulich, indem er ihnen das Schamgefühl fehlen läßt, von dem er wissen wird, daß es sich natürlicherweise erst etwa ab dem fünften Lebensjahr einstellt. Daß die Menschen unbekleidet waren, ging im Rückschluß aus 3,21 hervor. Aus diesen Voraussetzungen sind Anlaß und Folge des Sündenfalls entwickelt. Nach der Tat nämlich finden die beiden Menschen sich unversehens als Erwachsene wieder, die sich ihrer Nacktheit bewußt sind, sich deshalb beim Herannahen Jahwes verstecken und ihm dadurch entdecken, was geschehen ist. Durch Jahwes „Wo" (auch 4,9; vgl. ferner 16,8; 18,9; 19,5) werden sie zur Rede gestellt.

Ungeachtet dessen, was man später in Gen 2-3 hineingeschrieben und bis auf den heutigen Tag an anthropologischen Grundaussagen herausgelesen hat, wird man von daher fragen dürfen, ob es dem Jahwisten nicht einfach nur darum zu tun war, auf irgendeine Weise einen ersten Ungehorsam und seine Folgen zu schildern. Für den Ungehorsam bedurfte es eines Gebotes, das übertreten werden konnte. Es fand seinen Gegenstand in dem, was in der Schöpfungserzählung bis dahin neben dem Menschen erwähnt war: dem Garten, das heißt seinen Bäumen. Da als Folge des Ungehorsams das Wissen um

[8] Vgl. Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2,23, ThZ 1960, 1-4.

gut und böse vorausgesetzt ist, wurde der verbotene Baum zu dem „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen". Ohne weiteres erhielt das Gebot im Munde Jahwes apodiktische Gestalt. Für den Fall der Übertretung wurde es mit der Todesrechtsformel beschlossen.

Der Ungehorsam hat etwas Zwangsläufiges und Tragisches. Sein Auslöser ist, von Jahwe selbst geschaffen, die Frau (vgl. 3,12bα). Kaum ins Leben getreten, sieht sie, daß von dem Baum gut zu essen ist (3,6 Anfang). So hatte Jahwe ihn geschaffen (2,9a). Ahnungslos greift sie nach der verbotenen Frucht; denn als das Verbot erlassen wurde, war sie noch nicht zugegen. Auch beim Manne bleibt offen, ob er weiß, was er ißt. Seine Beteuerungen, die Frau habe ihm von dem Baume gegeben, lassen auf das Gegenteil schließen. Jahwe selbst, als er das Gerichtswort V.17 begründet, verweist auf die Frau. Er läßt die Entschuldigung gelten. Dennoch trifft Mann wie Frau die volle Verantwortung für ihre Tat.

Im weiteren Verlauf des jahwistischen Geschichtswerks zeigt sich, daß der Jahwist den Sündenfall und seine Folgen mindestens ebensosehr als heilsgeschichtliches wie als anthropologisches Grunddatum verstanden wissen will. Die Conditio humana, wie sie in 3,16-17.19aβγ umrissen ist, ist ein Ausgangspunkt, der in der anschließenden Geschichte nicht unverändert bleibt. Sie verschiebt sich im positiven wie im negativen Sinne. Maßgebend ist die Zweiteilung der Menschheit in jene, die dem Gott Jahwe zugehören, und in die anderen, die ihm fern sind. Dieser Gegensatz beginnt in Gen 4 mit den Kindern des ersten Menschenpaares und wird von da an in immer neuen Konstellationen vorgeführt. Wir können eine Art Fluchlinie unterscheiden, die, mit Kain einsetzend, bis ans Ende des jahwistischen Geschichtswerks fortgeführt wird und in der Sintflut, der Zerstörung Sodoms und in der Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer ihre dramatischen Höhepunkte findet. In ihr wird der Ausgangs-Fluch 3,17 drastisch verschärft. Dem steht in den Setiten die andere Linie der Menschheit gegenüber. Aus ihr geht Noach hervor, mit dem die Milderung der Mühen in Aussicht gestellt wird (5,29). Ihm verheißt Jahwe nach dem Ende der Flut, nicht noch einmal den Erdboden zu verfluchen (8,21-22). Und für Abraham und seine Nachkommen wird der Fluch vollends in Segen verkehrt (12,2-3).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

2,5aα.7aα(bis האדם).β.8.19aαβ(ohne מן האדמה).20a(ohne -ול הבהמה).21.22a(ohne Relativsatz).b; 3,20-21; ohne das Tetragramm in 2,7.8.19.21.22 und 3,21: *Vorjahwistische Schöpfungserzählung.* Die literarische Größe, die wir nach Abzug der redaktionellen Zusätze vorfinden, ist die Exposition einer Urgeschichte, die sich in 4,1 mit der Geburt des Kain fortsetzt, um über eine kurze genealogische Brücke in die Völkertafel Gen 10 zu münden. Sie ist eine knappe Anthropogonie, die einen Bogen schlägt von der Erschaf-

fung des Urmenschen bis zur gegenwärtigen Verbreitung der Völker über die Erde. Es ist dieser Gattung gemäß, daß das aufzählende und begründende Element das narrative weit überwiegt. Der Bericht ist keine Erzählung im eigentlichen Sinne.

Bei einem Stoff wie diesem ist durchgehend vorauszusetzen, daß die israelitische Ausprägung eingebettet ist in die gemeinorientalischen Überlieferungen; auch wenn sich das wegen der lückenhaften Überlieferungslage nicht für jede Einzelheit nachweisen läßt. Eindeutig ist die Übereinstimmung vor allem am Anfang. Der Zustand der Welt vor der Schöpfung findet sich in einer Reihe von ägyptischen und mesopotamischen Texten in nahezu gleichlautenden „noch nicht"-Aussagen als die Negation der vorhandenen Welt dargestellt. In größerer Nähe steht Gen 2 zu dem Anfang des Enuma elisch, da dort unter anderem das Fehlen der Pflanzenwelt erwähnt ist. Auch die Bedeutung der Benennung als der Definition und Einteilung der Welt läßt sich dort ablesen. In Gen 2 und 3 ist die Namengebung nach der Erschaffung der Tiere und der Frau jedesmal eigens beschrieben. Daß der Menschenschöpfer wie ein Töpfer handelt, ist vielfach überliefert. Zu der Fürsorge des Schöpfergottes, die in 3,21 in der Erfindung der Kleidung geschildert ist, gibt es ebenfalls zahlreiche Parallelen.

Im Vergleich mit den benachbarten Überlieferungen ist indessen nicht zu übersehen, daß sich in Israel eine eigene Art des Erzählens herausgebildet hat, die anderen Regeln folgt, als sie zum Beispiel bei der Gestaltung und Überlieferung akkadischer Epen gelten. Der augenfällige Unterschied besteht in einer weitgehenden Verkürzung und Vereinfachung, die sich bei näherer Hinsicht als erzählerische Verdichtung erweist. Es ist nicht zuviel, zu sagen, daß sich in dieser anderen Erzählkultur, die man geradezu eine andere Geistesart nennen kann, die Konzentration der vielgestaltigen Götterwelt auf den einen Jahwe widerspiegelt. Denn dies ist der auffälligste Zug in der Quelle von Gen 2-3: Während sonst die Erschaffung der Welt mit der Erschaffung der Götter beginnt, wird hier als erster der Mensch erschaffen. Er allein ist Gottes Gegenüber. Und statt der dramatischen Götterkonflikte, die sonst mit dem Geschehen der Schöpfung einhergehen, sehen wir einen einzigen Gott unangefochten als Töpfer und Gärtner sein Werk tun.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):[9]

2,20(nur -והבהמה ול). Die Einteilung der Tierwelt stimmt bei der Schöpfung 2,19 und der Namengebung V.20 nicht überein. V.19 unterscheidet Tiere des Feldes und Vögel, V.20 Vieh, Vögel und Tiere des Feldes. Im ersten Fall steht חית השדה offenbar für die Landtiere allgemein (ebenso wie שיח השדה V.5 möglicherweise die Vegetation allgemein bedeuten

[9] Die Unterteilung in nachjahwistische und nachendredaktionelle Ergänzungen geschieht weitgehend nach Vermutung.

soll). Das weicht vom üblichen Sprachgebrauch ab: חית השדה bezeichnet durchgängig die nicht domestizierten Tiere oder im engeren Sinne das Wild oder Raubwild. In V.20 hat man deshalb die domestizierten Tiere (כל־הבהמה) hinzugefügt. Lectio brevior und Lectio difficilior sprechen für einen Nachtrag. Die Lesart von V.19 wird durch den Rückgriff in 3,1 bestätigt. Der Fluch 3,14 setzt die Zweigliederung der Landtiere in V.20 bereits voraus.

2,24: *Ätiologie der Ehe.* Mit der Schlußfolgerung wechselt die Darstellungsebene. Ein anthropologischer Sachverhalt wird nicht wie zuvor auf erzählende Weise mittelbar, sondern auf erklärende Weise unmittelbar begründet. Der Vers stammt von späterer Hand,[10] zumal bereits der Ausspruch des Mannes V.23, auf den er sich bezieht, redaktionell ist (J^R). Zu seiner Deutung gibt es allenthalben nur Mutmaßungen. Mir scheint, daß die Definition der Ehe, wie sie hier gegeben wird, verwandtschaftsrechtlicher Art ist: Wie ist es möglich, daß der Mensch auf seine Frau die Verwandtschaftsformel anwendet: „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch"?[11] Daß diese Frage brisant war, lehrt Lev 18,6, wo die Verwandten-Ehe verboten ist. Mit der Herkunft der Ur-Frau aus der Rippe des Ur-Menschen war das Problem nicht grundsätzlich erledigt. Die Lösung, die Gen 2,24 gefunden zu haben glaubt, lautet: Ehemann und Ehefrau sind „ein Fleisch" *per definitionem*. Deshalb muß der Mann das natürliche Verwandtschaftsverhältnis zu Vater und Mutter verlassen. Der Blickwinkel des Mannes wird eingenommen, weil die Ehe auf seine Veranlassung zustandekommt.

3,7b: *Schurze aus Feigenblättern.* Als die Menschen sich ihrer Nacktheit bewußt geworden sind, reagieren sie auf zweierlei Weise: Sie machen sich Schurze von Feigenblättern, und sobald sie die Schritte Jahwe Gottes hören, verstecken sie sich unter den Bäumen. Das stimmt nicht zusammen. Es liegt auf der Hand, daß das Geschehen ohne die Feigenschurze sowohl an Dramatik als auch an Plausibilität gewinnt; zumal in V.21 Gott selbst die Bekleidung erfindet. Mir scheint, daß V.7b einem schamhaften Ergänzer zu verdanken ist, der es nicht litt, die sündigen Menschen in ihrer Blöße Gott gegenübertreten zu sehen (vgl. Ex 20,26). Er stellte sich die Bäume des Paradieses wie die Fruchtbäume Palästinas vor. Unter ihnen hat der Feigenbaum (תאנה, Ficus carica L.) die größten Blätter.

3,16(nur והרנך).18a.19aα: *Die Auswirkung des Fluchs.* „Ich will viel machen deine Mühsal und deine Schwangerschaft" (V.16), ist unmöglich. Gemeint ist offenbar zweierlei: „Ich will viel machen deine Mühsal", und: „Ich will mühselig machen deine Schwangerschaft". Der zweite Gedanke ist sekundär. Er leitet sich ab von V.aβ und ist als Einzelwortglosse („und zwar deine Schwangerschaft") nur mangelhaft eingebaut. Die Deutung von עצבונך והרנך als Hendiadyoin ist eine Verlegenheitslösung. LXX hat sich mit *καὶ τὸν στεναγμόν σου* („und dein Seufzen") beholfen. Dillmann,[12] BHK, BHS u.a. schließen zurück auf hebräisches והגינך, das aber als Äquivalent nicht belegt ist. Sam bietet die Langform והריונך.[13]

V.18a.19aα beschreiben die Auswirkung der Verfluchung der אדמה: Sie wird nicht mehr Kraut (2,5) und Fruchtbäume (2,9), sondern Dornen und Disteln hervorbringen. Der Einschub wird ausgewiesen einerseits durch den notwendigen Zusammenhang zwischen V.17 Ende und V.19aβγ, anderseits durch die Dublette V.19aα // V.17bβ, die als Wiederaufnahme dient. Dabei wird עצבון „Mühsal" durch זעת אפיך „Schweiß deines Angesichts" veranschaulicht und תאכלנה als אכל לחם „sein Dasein fristen" (vgl. Am 7,12) präzisiert.

3,24(bis עדן): *Der künftige Wohnort des Menschen.* Die Vertreibung aus dem Garten Eden ist doppelt berichtet (V.23 // V.24 Anfang). Doch liegt nicht wirklich eine mehrfache Dar-

[10] So schon Ilgen, Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs 18f.
[11] Vgl. Bratsiotis, Art. „בָּשָׂר", in: ThWAT I 862.
[12] Genesis 79.
[13] Bauer-Leander 498 c; 499 i.

stellung vor; denn in V.24 sind Subjekt יהוה אלהים und Ausgangspunkt מגן־ערן voraus-gesetzt. Die Dublette dient als Anknüpfung, um den künftigen Wohnort des Menschen hinzuzufügen: מקדם לגן־ערן. Der Zusatz versteht sich in Anlehnung an 4,16. וַיִּשְׁכֵּן ist ursprünglich als qal zu lesen: וַיִּשְׁכֹּן. Darauf weist auch das Fehlen des Objekts (LXX + αὐτόν).

Priesterschrift (P):

1,1-2,4a. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht findet seine unmittelbare Fortsetzung in den Toledot Adams Gen 5. Er ist literarisch nicht einheitlich und kann auch nachendredaktionelle Zusätze enthalten.

Endredaktion (R):

2,4b.7b.19b. „2,4b dürfte Überleitung von R sein".[14] Der Temporalsatz mit Infinitiv als Prädikat hebt sich von 2,4a, der für P kennzeichnenden Unterschrift des ersten Schöpfungsberichts, deutlich ab. Ebensowenig kann er ursprünglicher Bestandteil der jahwistischen Erzählung sein, da er sachlich auf 1,1-2,4a, nicht auf 2,5ff. zurückgreift (ארץ ושמים). Die Endredaktion hat die beiden Schöpfungsberichte einander so zugeordnet, daß sie den zweiten in die Gleichzeitigkeit mit dem ersten versetzt hat. Man kann die Frage stellen, ob dabei der Einsatz von 2,5 verstümmelt worden ist.[15] Daß R den priesterschriftlichen Bericht an den Anfang gestellt hat, versteht sich im Vergleich von selbst.

Das Nebeneinander der beiden Schöpfungsberichte muß von Anfang an als Schwierigkeit empfunden worden sein, besonders bei den wirklichen Dubletten: der Erschaffung des Menschen und der Erschaffung der Tiere. Die einfachste Lösung war, in Gen 2 die nähere Ausführung des in Gen 1 Berichteten zu sehen. Das hat sich in zwei weiteren Ergänzungen niedergeschlagen.

2,7b ist ein erläuterndes Fazit außerhalb der Erzählebene: „So wurde der Mensch ein Lebewesen". Der Quelle gehört es schwerlich an, ebensowenig J^R; denn der Begriff נפש חיה ist außer in Gen 2,7.19 nur im priesterschriftlich-ezechielischen Traditionskreis belegt (Gen 1,20.21.24.30; 9,10.12.15.16; Lev 11,10.46; Ez 47,9). Der Zusatz erklärt sich als ein Ausgleich mit Gen 1. Wenn 1,27 berichtet, *daß* der Mensch geschaffen wurde und in welcher Gestalt, fügt 2,7, so verstanden, hinzu, *wie* diese Gestalt ihr Leben erhielt, das heißt - in den Begriffen von Gen 1 - ein Lebewesen (נפש חיה) wurde. Vor Ausdeutungen sollte man sich hüten: נפש חיה bezieht sich sonst immer auf Tiere.

Für die Erschaffung der Tiere ist eine ähnliche Lösung in V.19b versucht worden. Diesmal ist die Namengebung das Gelenk. Das Motiv gehört bei den drei ersten Schöpfungswerken zum Schema des priesterschriftlichen Berichts (1,5.8.10), so daß 2,19-20 in dieser Hinsicht als Fortsetzung verstanden werden kann. V.19b hebt dies hervor. Im Unterschied zu Gen 1 ist es der Mensch, der den Tieren die Namen gibt: daher die Betonung האדם. Die Apposition נפש חיה dehnt die Namengebung auf sämtliche Lebewesen aus, die in Gen 1 und 2 aufgeführt sind. Da die Bezugsgröße יקרא־לו aus V.a übernommen ist, gerät der Satzbau denkbar ungeschickt. In der Regel wird deshalb נפש חיה als Zusatz ausgeschieden. Doch ist der Halbvers als ganzer eine Parenthese.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

3,18b: *Ein Speisegebot.* Das Speisegebot ist innerhalb des Fluchs ein Fremdkörper. In der Sprache greift es auf 2,5 J^R zurück, der Sache nach hängt es mit 1,29 P^S zusammen. Wahrscheinlich setzt es die Vereinigung der beiden Quellen voraus.

---

[14] Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 40.

[15] Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 297.

2,7(nur עפר); 3,19b: *Der Mensch ist aus Staub geschaffen.* 3,19b wiederholt und erläutert V.19aβγ. Dabei weckt die Verdoppelung des Kausalsatzes den Verdacht, daß ein literarischer Nachtrag vorliegt. Er erhärtet sich, wenn man auf die inhaltlichen Abweichungen sieht. In V.aβγ wird darauf rückverwiesen, daß der Mensch von der אדמה genommen ist (2,7); hingegen ist nach V.b Staub (עפר) seine materia. V.aβγ, der mit V.17 zusammenhängt, ist eine Zeitbestimmung, die für die subjektiv endlose Dauer der Mühen auf das vorgegebene(!) Ende des Lebens des Menschen verweist: „alle Tage deines Lebens, bis du zur אדמה zurückkehrst"; hingegen ist nach V.b die Vergänglichkeit Teil des Fluchs und wird durch diesen bewirkt: „du wirst zum עפר zurückkehren". Für Vergänglichkeitsaussagen dieser Art finden sich sonst nur spätalttestamentliche Belege. Die Feststellung: „Der Mensch muß zum Staub zurückkehren" (Ps 104,29; Ijob 10,9; 34,15) dürfte der Vorstellung: „Der Mensch ist aus Staub geschaffen" (Ps 103,14; Koh 3,20; 12,7) vorausgehen.

Im Zusammenhang mit 3,19b ist das Stichwort עפר auch in 2,7 eingetragen worden. Der unverbundene Akk. materiae[16] läßt sich ohne weiteres ausscheiden.

3,1-5.6aα(ab וכי).13b-14.16(bis אמר): *Die Versuchung.* An der Abfolge der drei Fluchsprüche über die Schlange, die Frau und den Menschen verwundert, daß sie jeweils verschieden eingeleitet sind. Zu erwarten ist lediglich, wegen der Reihenbildung, die Inversion bei der zweiten und dritten Redeeinleitung; nicht aber das Fehlen der Kopula in V.16 (von Sam und Versionen ergänzt) und der Wechsel der Präpositionen אל und ל. Im Vergleich zwischen V.13 und V.14 zeigt sich, daß der Wechsel nur stilistischer Art ist. Das läßt darauf schließen, daß mehrere Hände am Werk waren. Im weiteren Zusammenhang von Gen 3 wechseln die Präpositionen nicht zufällig: Für das Gespräch zwischen Schlange und Frau sowie für die Einleitung der Flüche über die Schlange und über die Frau ist אל gebraucht (V.1.2.4.14.16), für Jahwes Ruf nach dem Menschen, die Beschuldigung der Frau und den Fluch über den Menschen ist ל gebraucht (V.9.13.17). Nimmt man die Versuchungsszene V.1-5 und den Fluch über die Schlange V.14[17] mitsamt der Überleitung V.13b heraus - V.16 Anfang hat dabei als Rückbindung an V.13a zu gelten -, so ist der Sprachgebrauch einheitlich. Der Neueinsatz in V.1, der ausführlich auf den Schöpfungsbericht 2,19a zurückgreift, spricht ebenfalls für eine Ergänzung. Schließlich läßt der Wechsel des Gottesnamens in V.1 und 3 sich am einfachsten mit dem Wechsel des Verfassers erklären.

Wird diese Literarkritik vom Inhalt gestützt? In der Tat ist der Sündenfall denkbar, ohne daß die Versuchung vorausgeht; zumal die Schlange, nachdem sie ihre Sache gesagt hat, spurlos von der Szene verschwindet. Nur um den Fluch zu empfangen, wird sie noch einmal erwähnt. In V.17 ist auf die Stimme der Frau, nicht auf die Schlange als Grund für die Strafe verwiesen. Die oft gerühmte, psychologisch meisterhaft nachempfundene Darstellung der Verführung hat außerhalb von V.1-5 nichts Entsprechendes. Das Raffinement ist für die übrige Erzählung, die mit einfachen Mitteln geradlinig ihr Ziel verfolgt, untypisch, wie die Verhörszene V.8-12 am besten zeigt. Der Fluch über die Schlange aber ist nicht nur entbehrlich, sondern in gewisser Weise störend. Die Beschuldigungsformel מה זאת עשית[18] pflegt nämlich nicht das Verhör, sondern die Anklage einzuleiten, die gegebenenfalls sogleich in das Gerichtsurteil übergeht (vgl. 4,10-11). Da in Gen 3 die Anklage bereits in V.11 dem Manne gegenüber geäußert ist, können und sollen in V.13b.16(ab הרבה) Beschuldigungsformel und Fluch sogleich aufeinander folgen.

Die Absicht des Ergänzers liegt auf der Hand. Indem er die Person des Versuchers einführt, will er die Menschen von der unmittelbaren Verantwortung für den Sündenfall entbin-

---

[16] GesK § 117 hh.
[17] Zu V.15 s.u.
[18] Dazu Boecker, Redeformen des Rechtslebens 26-31.

den. Eine solche Nachinterpretation konnte freilich nicht wirklich gelingen. Weder macht die Rede der Schlange ungeschehen, daß die Initiative zum Ungehorsam bei der Frau liegt, noch mildert es das göttliche Strafgericht, wenn zuvor die Schlange verflucht wird. Zur Sünde verführt, bleiben die Menschen im vollen Maße für die Sünde haftbar. Diese Unausgeglichenheit ist es unter anderem, die die tiefe Wahrheit der Sündenfallgeschichte ausmacht.

Im vorgegebenen Rahmen der Paradiesesgeschichte, wo neben Gott und dem ersten Menschenpaar nur Tiere als Lebewesen vorhanden sind, mußte die Rolle des Versuchers einem Tier zufallen, und zwar einem Tier, das als besonders machtbegabt und unheimlich galt. Die redende Schlange vertritt insofern keine mythische Ur-Überlieferung - das mag im Hintergrund immerhin angenommen werden -, sondern ist ein Erfordernis der Redaktion. Sie wird eingeführt als klüger (ערום) als alle übrigen Landtiere - eine Assoziation, die aus ערומים „nackt" in 2,25 geflossen sein könnte. ערום „klug" ist sonst nur in Spr und Ijob belegt. Die Einzelheiten des Dialogs zwischen Schlange und Frau sind allesamt aus dem Verbot 2,16-17 entwickelt. Neu ist die Feststellung, daß das Vermögen, zwischen gut und böse zu unterscheiden, den Menschen Gott gleichmacht. Der Mensch, indem er zwischen gut und böse unterscheidet, hat teil an einer Fähigkeit Gottes. Dies ist freilich, ins Positive gewendet, für die alttestamentliche Weisheit ein Gemeinplatz: Nicht als Raub, sondern als Gabe stammt alles Erkenntnisvermögen des Menschen von Gott.

Die Versuchung wäre nicht vollständig berichtet, wenn der Ergänzer nicht auch ihre Wirkung dargestellt hätte. In V.6 hinken der zweite und der dritte der Objektsätze, die von ותרא abhängen, deutlich nach, durch וכי ausdrücklich, das heißt nachträglich, angeschlossen. Auch das erneute העץ, von LXX getilgt, zeigt den Zusatz. Die Rede der Schlange hat in der Frau Lüsternheit (תאוה) geweckt. Im übrigen greift die Schilderung, wie schon der ältere Text, auf die Beschreibung der Bäume in 2,9 zurück.

Unumwunden wird das Anliegen der Ergänzung in 3,13b beim Namen genannt, wenn die Frau die Schlange bezichtigt, sie getäuscht zu haben (נשא II hi.). Der Fluch, mit dem die Schlange daraufhin belegt wird, wird eingeleitet mit einer Abwandlung der Beschuldigungsformel aus V.13a. Im Unterschied zu dem Gerichtswort über den Menschen V.17, wo der Fluch auf die אדמה gerichtet ist, wird die Schlange selbst von der ארור-Formel getroffen. Da sie den Sündenfall verursacht hat, wird sie härter gestraft als die Menschen. Wie Kain wird sie hinweggeflucht (ארור אתה מן, vgl. 4,10), ist verflucht vor und unter allen Landtieren, seien sie zahm oder wild. Als Zeichen solchen Verfluchtseins gilt dem Ergänzer, daß die Schlange sich ohne Beine fortbewegt. Der Schluß des Fluches betrifft wie in V.17bβγ und unter Aufnahme der dortigen Wendung die Ernährungsweise. עפר „Staub" erinnert an die Vergänglichkeitsaussage V.19b.

3,15: *Das „Protevangelium"*. Das sogenannte Protevangelium ist mit Inversion an die Klimax des Fluchs über die Schlange (vgl. V.17bγ) nachträglich angeschlossen worden. Die Ankündigung - oder soll man sagen: Verheißung? - der Erbfeindschaft zwischen dem Menschen und seinem Versucher ragt über den Rahmen der Fluchsprüche hinaus. Mit ihr wird die Absicht weiterverfolgt, die bereits in der Einführung der Schlange angelegt war: die Schuld des schuldig gewordenen Menschen abzuschwächen und zu bewältigen. „Die ganze folgende Geschichte soll den Charakter des Kampfes der Menschheit gegen die Verführung zur Sünde tragen".[19] Daß die Ätiologie auf zutreffender Beobachtung beruht, bildet zu ihrer theologischen Veranlassung keinen Gegensatz. איבה ist noch in Num 35,21-22 (P^S oder R^S); Ez 25,15; 35,5; Esr 3,3 (cj., cf. 3 Esr 5,49) vertreten. Das doppelte שוף, sonst Ps 139,11 und Ijob 9,17 belegt, wird am besten mit Dillmann, Budde[20] und anderen als Nebenform zu

[19] Dillmann, Genesis 78.

[20] Die biblische Paradiesesgeschichte erklärt 62-64.

שׁאף „schnappen, lechzen, trachten nach" verstanden. Als eigenständige Wurzel „reiben, zermalmen" wäre es ein Aramaismus.

2,9bα; 3,22.24b(ab את): *Der Baum des Lebens* ist schon früh als Nachtrag erkannt worden.[21] Das verbreitete Motiv (vgl. u.a. Spr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4; Gilgamesch XI 266-296) begegnet in der Erzählung vom Sündenfall nur zu Anfang und am Schluß. Die erzählerische Durchführung fehlt, und die Versuche der Ausleger, sie nachzuholen, können als gescheitert angesehen werden: Im Brennpunkt des Sündenfalls steht einzig der Baum der Erkenntnis.

2,9bα bildet zu 9bβ eine Dublette. Der Baum der Erkenntnis, dessen Einführung vor V.17a unentbehrlich ist, stand ursprünglich hervorgehoben am Ende; jetzt ist er ins Abseits gedrängt, und der ganze Halbvers liest sich wie eine angehängte Aufzählung. Die Lokalisierung בתוך הגן ist an 3,3 angelehnt.

In 3,22 wechselt zwischen Fluch und Vertreibung unversehens die Szene. Wir werden Zeugen einer Art Epilog im Himmel. Jahwe resümiert die Folgen des Sündenfalls und wünscht die Gefahren abzuwenden, die daraus entstanden sind. Die Art der Gottesrede erinnert an 11,6-7. Der Inhalt greift auf die Worte der Schlange in 3,5b zurück. Das Bestreben Jahwes, den sündig gewordenen Menschen zu begrenzen, findet sich ebenso in 6,3aα.b und 11,6b.[22] Es fällt auf, daß dem Finalsatz ועתה פן וגו die notwendige Fortsetzung fehlt. Statt des Beschlusses, den man erwartet, folgt in V.23 sogleich die Ausführung - ein Hinweis, daß deren Begründung nachträglich vorangestellt worden ist. Tatsächlich genügt der Fluch als Grund der Vertreibung vollauf. V.23 bezieht sich auf V.19aβγ zurück, nicht auf V.22.

Schließlich ist der Bericht über die Vertreibung in V.24(abאת) dahin erweitert worden, daß der Zugang zum Baum des Lebens fortan bewacht wird. Diese Ergänzung ist am leichtesten als solche zu erkennen: Es fehlt das Verb. Denn מקדם לגן־עדן bezieht sich nicht auf den Standort der Keruben, sondern auf den Wohnsitz des Menschen (vgl. 4,16). Der Ergänzer hat das ursprüngliche וַיִּשְׁכֵּן qal als וַיַּשְׁכֵּן hi. gelesen und die Keruben als Objekt hinzugefügt. LXX versucht, die Ungeschicklichkeit durch zusätzliches καὶ ἔταξεν zu beseitigen.

2,6.10-14: *Die Paradiesesquelle und die vier Weltströme.* Die Einführung des aufsteigenden Süßwasserstroms (אֵד, vgl. akk. edû II)[23] stört das vorgegebene Gefüge von Noch-nicht-Aussage V.5 (Vordersatz) und Schöpfung des Menschen V.7 (Nachsatz). Nach der älteren Darstellung wird es der *Regen* Jahwes sein, der die Erde befeuchtet (V.5bα J^R) Die Inversion läßt den Zusatz erkennen. Auffallend ist der Tempusgebrauch: Impf. und Perf.cons. als Tempus historicum. Es wird gewöhnlich als Durativ gedeutet.[24]

Mit V.6 gehört die geographische Spekulation V.10-14 sprachlich und sachlich zusammen. Sie wird einhellig als Fremdkörper erkannt, der V.9 und V.15 zertrennt. Berichtet V.6, daß die *ganze* Fläche des Erdbodens aus der Paradiesesquelle bewässert wird, so erklären V.10-14, wie dies geschieht: durch die vier Weltströme, in die sich der Paradiesesstrom teilt. Die Vorstellung der vier Weltströme einerseits und des Paradiesesstroms anderseits sind nicht vollkommen miteinander vereinbar. Auch wird man fragen können, ob alle Einzelheiten gleichursprünglich sind. Namentlich V.12 ist möglicherweise nachgetragen. In V 10b begegnet wiederum durativ Impf. und Perf.cons. Auch שקה hi. verbindet mit V.6.

---

[21] Böhmer, Liber Genesis 4.7; ders., Das Erste Buch der Thora 125f.

[22] Budde, Die Biblische Urgeschichte 47. Vgl. Gese, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen, Vom Sinai zum Zion 99-112.

[23] AHw 187a; KBL[3] 11b.

[24] GesK §§ 107 b; 112 e.

Der Brudermord (Gen 4-5)

Jahwistische Redaktion (J^R): 4,1bβ.2aβ (nur את־אחיו).3.4 (ohne ומחלבהן).5. 8a.9-12.16.26; 5,28(nur בן).29.

Schon bei der ersten Geburt in der Geschichte der Menschen, auch wenn sie den Brudermörder hervorbrachte, hat der Jahwist sich nicht nehmen lassen, eines der Themen anzudeuten, das seine Geschichtsdarstellung durchzieht: die wunderbare Geburt des Sohnes mit Jahwes Hilfe. Das Motiv kehrt in der Unfruchtbarkeit der Ahnfrauen von Sara bis Rahel regelmäßig wieder und ist in 18,9-14* am breitesten ausgeführt. Bei der Geburt des Kain ist es in den Ausspruch der Eva V.1bβ gefaßt. Budde beobachtet, „daß namentlich das ותלד את־קין, statt ותלד בן ותקרא וגו', vgl. v. 25. 5,29 u.s.w. höchst auffallend ist und für spätere Einschiebung der Erklärung zu sprechen scheint." „Ueberall sonst, wo geflissentlich die Erklärung einer Namengebung vorkommt, heißt es: ‚sie gebar einen Sohn und nannte ihn N, denn u.s.w.', das letztere in verschiedenen Formen. Oder es folgt der Ausspruch auf des Sohnes Geburt, und dann als daraus hervorgehend die Namengebung".[1]

Das Ansinnen, eine Etymologie des Namens „Kain" mit dem Motiv der wunderbaren Geburt zu verbinden, konnte nicht ohne weiteres gelingen; deshalb der ungewöhnliche Gebrauch von קנה „erwerben". „Vermutlich findet sich das Verbum hier nicht in einem ihm von Haus aus gemäßen Kontext, sondern ist nur durch die Volksetymologie des Namens Kain (...) erzwungen".[2] Das eigentümliche את־יהוה erklärt sich beim Jahwisten als Spielart der Beistandsformel (26,3.28; 28,15; 31,3; 39,2.3.21.23). Man hat es im Sinne von מאת יהוה verbessern wollen. Gegen alles Problematisieren und Konjizieren steht die Feststellung Ewalds, „dass *mit Gott* in einem richtigen zusammenhange soviel als *mit seiner hülfe* bedeuten kann sich vonselbst versteht."[3]

Mit Gen 4-5 läßt der Jahwist die große Zweiteilung der Menschheit einsetzen, die sein Geschichtsbild durchgehend beherrscht: die Unterscheidung zwischen denen, die Jahwe zugehören, und den anderen. Die mit den Fluchsprüchen von Gen 3 begründete Conditio humana wird ab der zweiten Generation von zwei Conditiones abgelöst, über die Jahwes Zuwendung entscheidet. Von jetzt an stehen die Fluchlinie Kain - Kanaan und die Segenslinie Abel - Set - Noach - Sem - Abraham - Isaak - Israel sich gegenüber.

Der Gegensatz wird von Anfang an in dramatischer Zuspitzung in Szene gesetzt. Als Rahmen dient die Episode vom Brudermord, die bereits in der

---

[1] Die Biblische Urgeschichte 214. 215.
[2] Schmidt, Art. „קנה *qnh* erwerben", in: THAT II 659.
[3] Rez. Hofmann, Der Schriftbeweis, JBW IV 1851/52, 140.

vorjahwistischen Quelle erzählt war. In einem Einschub, der einsetzt mit der zeitlichen Anschlußformel ויהי מקץ ימים V.3a und mit dem Satzbruch hinter V.8a abrupt in die ältere Szene zurückfällt, läßt der Jahwist das Verhältnis Jahwes zu Abel zum Anlaß des Mordes werden. Beide Brüder bringen Jahwe ein Huldigungsopfer dar (מנחה, bei J^R auch 32,14.19.21.22; 33,10; 43,11. 15.26), jeder von seinem Ertrag. Doch Jahwe sieht nur Abel an und sein Opfer; Kain und sein Opfer verschmäht er. In einem kunstvollen doppelten Chiasmus entwickelt das Geschehen sich mit frappierender Folgerichtigkeit. Es herrscht kein Zweifel, daß Jahwes Gunst sich nicht nach dem Opfer richtet, sondern nach dem, der es darbringt. Ein Grund für die Parteilichkeit wird nicht genannt. Sie versteht sich von selbst: Jahwe, der Schöpfer, ist für den Jahwisten nicht in gleicher Weise der Gott aller Menschen.

Die Zuwendung Jahwes ist für den, der sich ihrer erfreut, mit der Mißgunst der Umgebung verbunden. Sie erregt ihren Neid. Die Folgen reichen im äußersten Fall bis zum Mord. Kain ergrimmt, und „sein Antlitz fällt". Man sieht förmlich, wie die Zuwendung zum Bruder erstirbt und der Haß ihn in Besitz nimmt. Kain wird zu einem, der sein Angesicht gegen den Mitmenschen nicht heben will - und der es nicht heben darf im Gericht. Dann schlägt er zu.

Auch wenn der zu Jahwe gehörende Mensch erfahren muß, daß die Zuwendung seines Gottes ihn vor der Verfolgung nicht schützt, hat er doch die Genugtuung, ihren Urheber unter Jahwes Fluch zu wissen. Sogleich nach der Tat läßt der Redaktor Jahwe als Rächer die Szene betreten (V.9-12). Der Wortlaut erinnert bis in die Einzelheiten an 3,9-19* und bezieht sich auf die Erzählung vom ersten Sündenfall zurück. Die gemeinsame Verfasserschaft ist unbestritten.

Am deutlichsten ist der Zusammenhang bei dem einleitenden „Wo" (4,9a = 3,9), jener eindringenden Frage nach dem moralischen Ort des Menschen vor Gott. Das „Wo des Jahwisten" ist ein Stilmittel, um aus dem Bericht in ein Zwiegespräch überzuleiten. Auf solche Weise dient es in 4,9 wie in 18,9 und 19,5 zum Übergang aus der vorjahwistischen Quelle in den Text der Redaktion (vgl. sonst 16,8). Auffallend ist die Übereinstimmung, die im Aufbau der vier Gottesbegegnungen Gen 3; 4; 16 und 18 besteht: Auf das „Wo" folgt eine knappe Antwort des Menschen, die das Geschehene benennt und den Anlaß gibt, daß Jahwe mit einem gewichtigen Gotteswort antworten kann. Nur in 3,9-12 folgt vor dem Gotteswort ein längeres Verhör.

Die Antwort Kains, mit der er den Bruder verleugnet, läßt die Bedeutung seiner Tat offenbar werden (vgl. dagegen 13,8b). Jahwe antwortet wie in 3,13a mit der Beschuldigungsformel מה עשית.[4] Für die Anklage beruft er sich auf das Zetergeschrei (צעק), das bei J^R auch im Prolog zur Zerstörung Sodoms 18,20-21 und in der Ankündigung der Herausführung aus Ägypten Ex 3,7 der Anlaß für Jahwes Eingreifen ist. Da Zeugen fehlen, ist es das ver-

[4] Dazu Boecker, Redeformen des Rechtslebens 26-31.

gossene Blut selbst, das zum Himmel schreit.[5] Die Strafe betrifft wie in 3,17. 19aβγ das Verhältnis des Menschen (אדם) zum Erdboden (אדמה) als seinem Daseinsgrund und seiner Daseinsaufgabe. „Aber diesmal fährt der Fluch nicht neben dem Menschen in den Erdboden, diesmal trifft er den Menschen selber".[6] Die Steigerung ist augenfällig. Nicht nur mit Mühen, sondern gar nicht soll Kain sich vom Erdboden nähren können. Das von seiner Hand vergossene Blut liegt hinfort wie eine Trennschicht zwischen ihm und der Erde und läßt ihm die Erfüllung seiner Daseinsaufgabe zunichte werden (V.12a, vgl. 2,5bβγ.15b; 3,23b). Als Entwurzelter lebt er „unstet und flüchtig" (נע ונד) östlich von Eden (V.16b, vgl. 2,8 J^{Q}) im Lande Nod, dem „Land der Verbannung".[7] Die Entfremdung von der אדמה aber bedeutet zugleich die Trennung von Jahwe (V.16a). Kain hat die Parteilichkeit Gottes sich nunmehr auch selbst zuzuschreiben.

Es will beachtet sein, daß das Schicksal des Kain kein anderes ist als das Los der zu Jahwe gehörenden Menschen, wie der weitere Verlauf des jahwistischen Geschichtswerks es beschreibt. Auch Abraham ist aus seinem Lande entwurzelt, Isaak durch Hungersnot in die Fremde getrieben, Jakob unstet und flüchtig, Josef nach Ägypten verkauft, die Israeliten in Ägypten versklavt. Sub specie hominis ist das ein Fluch, wie in Gen 4 offen geschildert ist. Man wünscht ihn seinem Verfolger auf den Kopf, je mehr man selbst die Härte solchen Daseins ermißt. Sub specie Dei aber, das heißt in der Darstellung des jahwistischen Redaktors, wissen die Jahwe-Leute sich von Jahwe selbst zu solchem Schicksal berufen (12,1-3). Für sie ist der Weg in die Fremde nicht der Weg in die Gottesferne. Sie werden von Jahwe geleitet, geschützt und gesegnet (26,3a; 28,15a; 39,2a) und endlich nach Hause geführt (31,3; Ex 3,8aα). Ob Fluch oder Segen, hängt von Jahwes Zuwendung ab.

Deshalb ist die Geschichte Jahwes mit den Menschen nicht zuende, nachdem Kain hinweggegangen ist vom Angesicht Jahwes. Im Gegenteil, jetzt erst beginnt sie recht: „Damals wurde begonnen, den Namen Jahwes anzurufen" (V.26b). Die vielverhandelte Feststellung, die aus dem Zusammenhang fällt,[8] zeigt deutlich die Hand des jahwistischen Redaktors: Zu חלל vgl. 6,1; 9,20; 10,8; 11,6a, zu קרא בשם יהוה vgl. 12,8 und Ex 34,5. Sie bezieht sich auf Set und seine Nachkommen, jenen Zweig der Menschheit, der bereits in der vorjahwistischen Urgeschichte an die Stelle des erschlagenen Abel und an die Seite Kains und seiner Nachkommen getreten ist, um den Brudermörder als Stammvater zu verdrängen. Für den Jahwisten stellen nach Abels Tod die Setiten jenen Teil der Menschheit dar, der hinfort Jahwe zugehört, wohingegen er in den Kainiten die anderen vertreten findet. Eine erwählte Linie und eine verworfene Linie stehen sich gegenüber.[9] Dabei hat es den Anschein, als

---

[5] Zur Syntax GesK § 146 a.
[6] Zimmerli, 1.Mose 1-11, 219f.
[7] Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 125.
[8] Eerdmans, Die Komposition der Genesis, Atl. Studien I 81.
[9] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 128.

habe erst der Jahwist die Geburt des Set zur Setitengenealogie erweitert; denn die Notiz 4,26a über die Geburt des Enosch (= „Mensch"), einer offenkundig künstlichen Gestalt, weicht von 4,25 J^Q so weit ab, daß man eine andere Hand vermuten muß, und stimmt mit 10,21.25 J^R auffallend überein. Das Schema wiederholt sich bei der Geburt des Noach in 5,28*-29, soweit der jehowistische Text erhalten geblieben ist, so daß wir auch hier den heutigen Wortlaut auf J^R zurückführen können. Noach ist für den Jahwisten ein Nachkomme Sets.

Das Wort über Noach erklärt sich damit als unmittelbare Folge des besonderen Jahwe-Verhältnisses der Setiten: „Der wird uns trösten von unserer Arbeit und von der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden, den Jahwe verflucht hat" (5,29b). Hier ist erneut, wie schon bei der Verfluchung Kains, auf den Sündenfall Gen 3 Bezug genommen, diesmal sogar ausdrücklich. Im Gegensatz zu 4,10-12 aber wird der Fluch nicht verschärft, sondern sein Ende in Aussicht gestellt. Daß dazu נחם pi. „trösten" als Ausdruck gewählt ist (LXX: διαναπαύειν = נוח hi. „Ruhe verschaffen"), soll, auf ähnlich bemühte Weise wie in 4,1bβ, eine Etymologie des Namens „Noach" ergeben. Doch ist nicht Noach, sondern Jahwe das tatsächliche Subjekt dessen, was vorausgesagt ist: 5,29b blickt voraus auf die Aufhebung des Fluchs nach der Flut, die die Versöhnung Noachs und der Seinen mit der אדמה zur Folge hat (8,21-22). Die Mühsal (עצבון, 3,16.17; 5,29) ist hinfort bei den zu Jahwe gehörenden Menschen in Segen verkehrt (12,2-3).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

4,1abα.17a.18; ... 5,32b: *Die Stammliste des Menschengeschlechts zwischen Schöpfung und Völkertafel.* Grundlage von Gen 4 bildet der genealogische Faden, der die Erschaffung des ersten Menschenpaars mit der Völkertafel verbindet. V.1 setzt mit Inversion neu ein. Seine Voraussetzungen erhält er aus dem Vortext: das Vorhandensein des Menschen und seiner Frau und deren Namen „Eva" (2,7a*.21-22*; 3,20). Bei dem ersten Nachkommen der Menschheitsgeschichte wird die Abfolge von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt Schritt für Schritt berichtet. Das Schema wiederholt sich eine Generation später in V.17a bei der Geburt des Henoch. Von da an kann die Genealogie kürzer gefaßt werden: Von Henoch bis Lamech lesen wir eine bloße Aufzählung (V.18). Auf Lamech dürfte ursprünglich Noach gefolgt sein, so wie es später auch in der Priesterschrift der Fall ist.[10] Noach wiederum ist der Vater von Sem, Ham und Jafet (5,32b), den „Vätern" der Völkertafel in Gen 10, die die geschichtliche Menschheit in ihrer Gesamtheit beschreibt und die Anthropogonie beschließt.

[10] Leider hat die Endredaktion an dieser wichtigen Gelenkstelle den Wortlaut zugunsten der Priesterschrift verdrängt. Nach der redaktionellen Arbeitsweise zu schließen, war es die Übereinstimmung der Quellen, durch die R sich dazu befugt sah.

4,2(ohne את־אחיו)+8b.17b.19-20+22a.21.22b: *Episodische und ätiologische Erweiterungen verschiedener Herkunft.* Das genealogische Gerüst von Gen 4 ist im Zuge der weiteren Überlieferung um eine Anzahl episodischer und /oder ätiologischer Notizen bereichert worden, die nach der Art ihrer Einbindung literarische Zusätze sind. Sie tragen das Element der kulturellen Differenzierung bei. Die einzelnen Zusätze gegeneinander abzugrenzen und ihre Reihenfolge zu bestimmen, ist schwierig bis unmöglich. Deshalb sollen sie hier zusammengefaßt in der Abfolge des Textes behandelt werden.

„Eine Unklarheit, die sich am leichtesten erklärt, wenn Neubildung sich an vorhandenen Stoff anknüpft, liegt ... darin, daß 4,2 nicht deutlich erkennen läßt, ob Kain und Abel Zwillinge sind, oder nicht".[11] Im Anschluß an die ausführliche Schilderung in V.1abα, die sich in V.17a wiederholt, wirkt V.2a überstürzt und plump. „Der ungewöhnliche Ausdruck ‚und sie fuhr fort zu gebären' begreift sich jedoch, wenn wir ihn aus der Feder eines späteren Schriftstellers herzuleiten haben, der an die Geburt Kain's die Abel's anknüpft".[12]

Die beiden Brüder werden durch ihre Berufe charakterisiert: der Hirt und der Ackerbauer. Zwischen den beiden grundlegenden Kulturformen besteht eine enge Beziehung und zugleich eine uranfängliche und tiefe Rivalität, zumal in Palästina unter den Bedingungen des Weidewechsels. Als sie gemeinsam auf dem Feld sind, ihrer beider Lebensgrundlage, wird der Hirt von dem Bauern erschlagen (V.8b).[13] Ohne das schnelle Ende des Abel, der sein Schicksal im Namen trägt (הבל = Hauch, Nichtiges), hätte sich freilich von dem Brüderpaar gar nicht erzählen lassen; sonst würde die Genealogie der Menschheit sich schon in der zweiten Generation verzweigt haben müssen.

„Die Notiz über die Stadt Henoch v. 17b ist ... als ein fremdes Element ... anzusehen, wie es schon die schlechte Einfügung in den Text nahe legt".[14] Unklar ist das Subjekt. „Vergleicht man ... im gleichen Stammbaum die vv. 21 und 22, so steht hier die Aussage über die Tätigkeit des betreffenden Sohnes unmittelbar nach der Mitteilung über die Geburt und hat nun diesen Sohn zum Subjekt".[15] Das erwartet der Leser, bis er durch das letzte Wort des Verses eines andern belehrt wird. Die grobe Ungeschicklichkeit läßt nur den Schluß zu, daß der Bau der Stadt in der Tat Henoch und nicht Kain zugeschrieben worden ist.[16] Die Benennung, die man bei einer Ätiologie dieser Art vermißte, dürfte ergänzt sein. Sie könnte zunächst wegen der Assonanz auf Henochs Sohn Irad (עירד) gezielt haben. Der Name חנוך, den

---

[11] Budde 190 Anm.

[12] Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik, in: Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen 239.

[13] Zum Zusammenhang von V.2 und V.8b vgl. Dietrich, „Wo ist dein Bruder?", FS Zimmerli 105-107.

[14] Holzinger, Genesis 56; vgl. Gunkel, Genesis 52.

[15] Schunck, Henoch und die erste Stadt, Henoch 1979, 162.

[16] Budde 122.

man in der Satzfolge hinter העיר erwartet, mag noch später hinzugekommen sein. Zur Verwechselung der Subjekte kann eisegetische Spekulation beigetragen haben (vgl. חנך „einweihen"). Die vorjahwistische Herkunft geht aus dem Gegensatz zu V.12 und V.16 J^R hervor.

„Die Verse 19-22 gehören als ein besonderer Bestandteil von 4,1.17-24 zusammen".[17] An die Stelle der Genealogie tritt die Episode. Es wird von Lamechs Eheschließung mit zwei Frauen berichtet, deren Namen mitgeteilt werden. Beide gebären einen Sohn, Ada den Jabal und Zilla den Tubal - der Doppelname Tubal-Kajin ist erst durch späteren Zusatz entstanden.[18] Zu der Art der Paarbildung vergleiche 19,37-38. Nachträglich kam der Bruder Jubal hinzu, um dem Gesetz der Dreizahl zu genügen: Der Einbau von V.21 ist ebenso plump wie der von V.2. Zuletzt wurde, ebenfalls unvermittelt, die Schwester Naama hinzugefügt (V.22b), damit auch Zilla zwei Kinder habe.

Die Bedeutung dieser Notizen erschließt sich am ehesten, wenn man sie in ihrem vorjahwistischen Zusammenhang sieht. Dieser kannte noch nicht die große Zäsur durch die Sintflut 6,1-9,18a. „Unstreitig ist in Kap. 4, 16ss. die Meinung, die Genesis der gegenwärtigen Kultur zu erzählen, nicht der verschollenen, die durch die Sündflut begraben wurde".[19] Teilen sich in der Völkertafel nach Noachs Söhnen die Völker (5,32b; 9,19; 10,2ff.), so nach Lamechs Söhnen die Berufsstände. Da die Arbeitsteilung allen Völkern gemeinsam ist, muß ihr Ursprung vor Noach zurückgehen. Freilich gelingt es nicht recht, Kulturentwicklung und ethnische Differenzierung zu verbinden. Lamechs Söhne bilden in der Genealogie einen toten Zweig. Auch daran kann man den Nachtrag von V.19-22 erkennen.

Im gegebenen Rahmen konnte die Entstehung der Berufsgruppen, der „Künste", nur an wenigen Beispielen aufgezeigt werden. An erster Stelle steht Jabal, der als Viehzüchter die für Palästina wichtigste Art der Landwirtschaft vertritt. In der Entstehung von Gen 4 geht er dem Hirten Abel (V.2) voraus.[20] Dem Bauern steht in Tubal das Handwerk gegenüber, wieder das vornehmste seiner Art, die Bearbeitung des Metalls. Mit ihr beginnen Technik und Industrie und die Rüstung. Der Text in V.22a ist verderbt. „לֹטֵשׁ ist wahrscheinlich bloß Glossem zu חֹרֵשׁ, welches in die Stelle eingedrungen ist, wo ehemals die Worte הוּא הָיָה אֲבִי gestanden haben werden".[21] Die Parallelität zu V.20 und 21 ist dabei nicht zwingend, einfaches אבי würde genügen. Der Zusatz קין ist am ehesten als Hinweis auf den genealogischen Zusammenhang mit Kain zu verstehen und soll vielleicht zur Unterscheidung von dem Tubal der Völkertafel dienen (10,2). Der dritte Bruder Jubal, in Anlehnung an Jabal eingefügt, steht für die Kultur im engeren Sinne. Daß die Wahl auf die Musik fiel, liegt am Namen: „Jubal erinnert von

[17] Westermann, Genesis I 446.
[18] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 306.
[19] Wellhausen 10.
[20] Wellhausen 8.
[21] Olshausen, MPAW 1870, 381.

selbst an יוֹבֵל d.h. Widderhorn, lautschallende Musik".[22] Kulturgeschichtlich richtiger wäre der Beruf des Priesters gewesen.

4,25: *Der Ersatz für Abel.* Ein vorjahwistischer Zusatz ist schließlich die Geburt des Set. Sie ist als eine Art Wiederholung der Geburt von Kain und Abel V.1-2 eingeführt (עוד!). Der Ergänzer beabsichtigt nicht weniger, als die Genealogie der Menschheit von neuem beginnen zu lassen. „Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noahs und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödlich verletzt werden sollte".[23] Set ist erklärtermaßen der „Ersatz" des erschlagenen Abel. Nicht zufällig wird der Akt der Namengebung erstmals eigens geschildert. Dabei bringt der Ergänzer erstmals Gott selbst ins Spiel.

Man versucht immer wieder, die Rückbezüge auf den Brudermord zu tilgen, um aus 4,25-26 eine ehedem selbständig überlieferte Setitengenealogie zu gewinnen. V.25 enthält jedoch keine sprachlichen oder formalen Unstimmigkeiten, die einen Eingriff rechtfertigen könnten. Die Verweise „sind nicht als sekundär angebrachte Bezugnahmen auf die Kain-Abel-Geschichte zu verstehen, sondern Zeichen für die redaktionelle Bildung".[24] Die fortgeschrittene Entstehungszeit zeigt sich daran, daß der Eigenname „Adam" an die Stelle von האדם „der Mensch" getreten ist.

Im Anschluß an 4,25 muß der Ergänzer auf die ältere Genealogie zurückgeleitet, das bedeutet: die Geburt des Noach angefügt haben, die deren unentbehrliches Glied ist; und zwar in der Weise, daß Noach nunmehr nicht als Sohn Lamechs erscheint (wie noch bei P), sondern als Sohn (bzw. bei J^R als Enkel) Sets. Der Zusammenhang, der vom Jahwisten übermalt (4,26; 5,28 [nur בן].29) und von der Endredaktion für den Einbau der Priesterschrift zerrissen ist, läßt sich nicht wiederherstellen.

Der nichtjahwistische Text:

Priesterschrift (P):

5,1a.3-27.28(ohne בן).30-31. Die Toledot Adams schließen unmittelbar an den Schöpfungsbericht 1,1-2,4a an und werden durch die Toledot Noachs 6,9ff. fortgesetzt.

Endredaktion (R):

5,1b-2.32a. Die Endredaktion hat den P-Block 5,1-31* auf den JE-Block 2,5-4,26 so folgen lassen, daß jehowistischer und priesterschriftlicher Setitenstammbaum unmittelbar hintereinander stehen. Da die Stammfolge von Adam bis Noach in beiden Quellen im wesentlichen übereinstimmt, wird gleichsam in Gen 5 das Toledotschema und die Chronologie für 4,17-26 nachgeholt. Durch diese Anordnung wurde in JE der Faden zwischen Enosch und Noach zerrissen. R hat nur den Ausspruch über der Geburt des Noach 5,29 bewahrt, der als

[22] Dillmann, Genesis 114.
[23] Wellhausen 10.
[24] Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 136.

Brückenpfeiler zwischen 3,17 und 8,21-22 unentbehrlich ist. Er findet sich heute mitten in der P-Genealogie.

Die Toledot Adams setzen ein damit, daß in V.1b-2 die wesentlichen Aussagen über die Schöpfung des Menschen aus 1,27-28 wiederholt werden. Innerhalb der Quelle P, wo 5,1 an 2,4a angeschlossen hat, gibt es für die ausführliche Dublette über wenige Verse hinweg keinen Grund.[25] Anders, wenn der Zusatz von der Endredaktion stammt, mit dem sie den Zusammenhang heilen wollte, den sie für den Einschub von 2,5-4,26 zerrissen hat. Dem Stil nach deuten die temporalen Umstandssätze mit ביום auf R, vgl. 2,4b. Der Einschub mündet in eben jenes Wort aus 2,4a, hinter dem R den Schnitt gelegt hat: הבראם. Als weitere inhaltliche Klammer dient die Benennung des Menschen (vgl. 2,19b). Sie fehlte noch im System.

Mit Lamechs Tod finden die Toledot Adams den Abschluß. Bevor in 6,9 die Toledot Noachs beginnen, hat R - als Vorbereitung der Sintflut - das JE-Stück 5,32b-6,8 eingefügt. Dazu hat er aus eigener Feder mit der Datierung 5,32a einen Übergang geschaffen. Man erkennt an dem Wechsel des Schemas (שנה ... בן ... ויהי statt שנה ... ויחי), daß V.32a der voranstehenden Genealogie nicht mehr zugehört, und an der unbegründeten Wiederholung des Subjekts נח, daß V.32b wiederum aus anderem literarischen Zusammenhang stammt. In der Priesterschrift ist die Geburt der Söhne Noachs nicht datiert. Die Chronologie läuft vielmehr an dieser Stelle über das Datum der Flut (7,6; vgl. bes. 9,28-29 mit dem Schema in Gen 5). Deshalb sind auch die Toledot Sems 11,10-26 an der Flut angebunden (שנתים אחר המבול 11,10). Anlaß wird einerseits die Dreizahl der Söhne gewesen sein, die sich nicht in Einem Lebensjahr Noachs unterbringen ließ, anderseits der Umstand, daß Sem erst nach dem Ende der Flut einen Sohn gezeugt haben konnte, die Flut aber in das 600. Lebensjahr Noachs fiel. Daraus hätte sich für Sem und/oder Noach ein Alter bei der Geburt des ersten Sohnes errechnet, das aus dem Rahmen von Gen 5 und 11 herausgefallen wäre. Die auffallend runden Zahlen, die R in 5,32a und 11,10 erschlossen hat, sind für die priesterschriftliche Chronologie gegenstandslos. In 11,10 entsteht zudem eine Spannung: Sem war „zwei Jahre nach der Flut", das heißt in dem der Flut folgenden Jahr, bereits 101 Jahre alt.

Stammt 5,32a nicht aus P, so ist auch V.32b nicht eine innerpriesterschriftliche Dublette zu 6,10, sondern die jehowistische Parallele und Vorlage. Innerhalb von JE wird in 9,18 auf 5,32b zurückgegriffen.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

4,6-7.13-15: *Jahwes Fürsorge für Kain.* „Es ist schon immer aufgefallen, daß die Gottesrede an Kain in v. 6f. so ganz ohne Wirkung bleibt. Der Brudermord geschieht, als wäre der Täter nicht gerade erst gewarnt worden. Von da her wirkt v. 8 wie die ursprüngliche Fortsetzung von v. 5".[26] „Weiter fällt auf, daß die Sätze von V.6-7 zum großen Teil aus Wiederholungen bestehen, die Worte und Wendungen von anderswoher aufnehmen: V.6 wiederholt 5b, indem er die gleichen Worte in eine Frage umgestaltet. Der zweite Teil von V.7 nimmt wörtlich eine Wendung aus 3,16 auf, gibt ihr aber einen anderen Sinn".[27] Da die Vorlage 3,16 auf J^R zurückgeht, muß 4,6-7 jüngeren Ursprungs sein. „Der Vf. von 3,16 kann nicht sein eigenes Wort in ganz anderem Sinne, als er es gemeint hat, citiren, es ist geschmacklos das anzunehmen".[28]

Die sprachliche Gestalt von V.7 bietet Schwierigkeiten, denen bereits die alten Übersetzer sich gegenübersahen. Zahlreiche Konjekturen haben keine Abhilfe geschaffen. So ist es geraten, sich mit dem vorliegenden Masoretentext zu begnügen. Stellt man in Rechnung, daß er

---

[25] Vgl. Holzinger 58f.; Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch 280.
[26] Dietrich 98f.
[27] Westermann 407.
[28] Wellhausen 10; vgl. Der Text der Bücher Samuelis Xf.

in starker Verkürzung und Verdichtung und zudem in V.7b mit übernommenem Wortlaut formuliert ist, bleibt als wesentliches Problem das maskuline Prädikat zu חטאת. Eine Möglichkeit ist, רבץ als Substantiv aufzufassen.[29] Sie ließe auch die maskulinen Suffixe in v.b verstehen. Doch bleibt sie eine Notlösung.

Der Sinn des Textes ist hinlänglich klar. Die Sünde hat hier Züge einer eigenen Wesenheit angenommen, die den Menschen belauert, um ihn im unbedachten Augenblick zu packen. Gegen ihre Begehrlichkeit, die das Zitat von 3,16 mit dem Verlangen der Frau nach dem Manne vergleicht, muß er sich mit seiner Willenskraft wehren. Man fühlt sich an die Mahnungen in Spr 5-9 erinnert. Eine solche Hamartiologie gehört in spätalttestamentliche Zeit. Jahwes wohlmeinende Warnung mutet an wie eine Anwendung von Ez 18,23 // 33,11.

Dieselbe Sorge Jahwes für den Sünder zeigt sich nach geschehener Tat in der Zusage, Kain vor den schlimmsten Folgen seiner Schuld zu bewahren: Auch der Redegang V.13-15 ist zugesetzt. Es ist wenig angemessen, wenn Kain auf den Fluch hin noch einmal das Wort nimmt, und auch „das harte Nebeneinander von Bestrafung und Bewahrung" im Verhalten Jahwes ist befremdlich.[30] „Jahves Verhalten, der Qains Opfer verschmäht und ihn dann doch väterlich ermahnt, der Qain verflucht und ihn dann doch ohne rechten Grund begnadigt, ist nicht recht zusammen zu reimen".[31] V.12 hat ursprünglich auf V.16 übergeleitet.

Der theologiegeschichtliche Ort der Ergänzung ist an der Wendung נשׂא עון abzulesen, mit der Kain anhebt. Im Sinne von „die Schuld tragen" ist sie sonst ausschließlich in der Priesterschrift und im Ezechielbuch gebraucht,[32] vgl. bes. Ez 18,19-20. גרשׁ zur Bezeichnung der Vertreibung stimmt mit 3,24 J^S überein. פני האדמה wird in V.14 im Sinne von „Kulturland", bei J^R dagegen im Sinne von „Erdoberfläche" verwendet (6,1.7; 7,4.23; 8,8.13).[33] מפניך אסתר ist eine Abwandlung der häufigen Psalmen-Wendung „Jahwe verbirgt sein Angesicht vor jemandem" (סתר פנים hi.), die mit Rücksicht auf V.16a den betroffenen Menschen zum Subjekt hat. Jahwe antwortet, indem er Kain unter den Schutz seiner siebenfachen Rache stellt. Zu dem viel verhandelten Schutzzeichen vgl. Ex 12,13 P. Dort ebenfalls נכה hi.

4,23-24: *Das Lamechlied* „hängt ... mit der Kainitentafel nicht notwendig zusammen. Es kann von jüngerer Hand zugesetzt sein".[34] Die Stellung sowie die umständliche Einleitung ויאמר למך לנשיו עדה וצלה, in der Ada und Zilla noch einmal namentlich eingeführt werden, weisen es als Nachtrag aus. Das Lied selbst besteht aus drei fünfhebigen Zeilen im synonymen Parallelismus. Eröffnet wird es mit einem doppelten Aufruf zum Hören, wie er die weisheitliche Lehrrede oder das Plädoyer in Rechtsangelegenheiten einleitet.[35] Der folgende Rückgriff auf das Talionsrecht Ex 21,25 zeigt, daß auch das Lamechlied als Rechtsbelehrung verstanden sein will. Allerdings handelt es sich um eine Belehrung besonderer Art. Denn Lamech bringt die Talio aus dem Gleichgewicht und setzt sie damit außer Kraft. Das geschieht nicht ohne Vorbild: In V.15 hatte Jahwe dem Kain die siebenfache Rache zugesagt. Die dritte Zeile des Lamechliedes nimmt darauf wörtlich Bezug. Indessen was im Munde Jahwes ein außerordentliches Schutzversprechen war, verliert im Munde Lamechs jedes Maß. Die siebenundsiebzigfache Vergeltung ist keine Rache mehr,[36] sondern skandalöses Unrecht.

Die überlieferungsgeschichtlichen Hintergründe, zu denen namentlich Wellhausen sich geäußert hat,[37] sind schwer zu beurteilen. Das Lamechlied ist in allen Teilen ableitbar, und

---

[29] Tuch, Genesis 104f.; Delitzsch, Genesis 165f.
[30] Dietrich 96.
[31] Gunkel 49.
[32] Zimmerli, Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel, Ges. Studien I 157.
[33] Vgl. Budde 191; Perles, Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge 21.
[34] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 29 Anm. 2. Vgl. auch Stade 258f.
[35] Dazu Wolff, Hosea 122f.
[36] Dazu Dietrich, Rache, EvTh 1976, 450-472.
[37] Die Composition des Hexateuchs 307.

dennoch haftet ihm etwas Urtümliches an. Die Stellung im Werdegang des vorliegenden Textes hingegen läßt sich bestimmen. Sie ergibt sich aus der Parallele V.15. Beide Stellen hängen miteinander zusammen, stammen aber von verschiedenen Händen, wie der unterschiedliche Gebrauch von נקם ho. belegt. Schwerlich gibt bereits die Syntax einen Hinweis, welche Stelle die Vorlage der anderen gewesen ist;[38] denn neben Ex 21,21 gibt es keinen uneingeschränkt vergleichbaren Beleg. Man muß sich an das sachliche Gefälle halten. Dieses verläuft eindeutig von V.15 nach V.24. Wenn daher V.6-7.13-15 sich als später Zusatz erweisen, gehört auch das Lamechlied den Ergänzungen an. Im Rahmen der jehowistischen Geschichtsdarstellung dient es dem Zweck, die Kainiten als das verkehrte Geschlecht bloßzustellen (vgl. als Gegenstück 7,1b). Darüber liegt bereits der Schatten der Flut: Das Lamechlied soll für die Feststellung 6,5 mit auf der Waagschale liegen.

4,4(nur ומחלבהן): *Glosse nach Lev 3,6-11.* ומחלבהן, mit explikativem ו angeschlossen,[39] klappt nach: „und zwar von ihrem Fett". Der Ergänzer war der Auffassung, daß Abel bei seinem wohlgefälligen Opfer der Opfertora Lev 3,6-11 gefolgt sein müsse, vgl. auch Num 18,17. Mit diesen Bezugstexten, gegen M, Sam und LXX, dürfte das Ketib als Singular zu lesen sein.

[38] Gegen Wellhausen 9.
[39] GesK § 154 a Anm. 1a.

Die Flut (Gen 5,32b-9,19)

Jahwistische Redaktion (J^R): 6,1-2.5a.6-8; ... 7,1a.2.4-5.16b.23aα; 8,8.9aα. 9b-11a.12.13b.20-21aα.21b-22; 9,18.

Die Fluterzählung ist in den Ablauf der Urgeschichte nachträglich eingeschoben, wie Wellhausen nachgewiesen hat.[1] Dies war das Werk des Jahwisten, dem an der Erzählung gelegen war um der Bewahrung des einen und der Vernichtung der vielen willen, die er auf den Jahwe zugehörenden Menschen unter der Menge der anderen bezog. Von ihm stammt der Neueinsatz in 6,1 und die Wiederaufnahme von 5,32b in 9,18.

Der Darstellung liegt eine schriftliche Vorlage zugrunde, die der Redaktor freilich nur für den mittleren Teil, der den Eintritt der Flut und ihre Folgen beschreibt, zu Wort kommen ließ. Sie läßt sich in 7,22-23 und 8,7-8 vom redaktionellen Text unterscheiden. In 7,23a ist die Vernichtung aller Landlebewesen doppelt berichtet: וימח qal V.23aα und וימחו ni. V.23aβ. Die Dublette ist um so auffallender, als beim erstenmal das Subjekt fehlt. Es ist fraglos Jahwe: Der Satz 7,23aα gibt sich durch die ausgedehnte wörtliche Übereinstimmung als Erfüllungsnotiz des Beschlusses 6,7 und der Ankündigung 7,4 zu verstehen. In diesem Sinne deutet und ergänzt er die Beschreibung der von der Flut betroffenen Lebewesen in V.22. An seiner Herkunft von J^R kann kein Zweifel sein. Nimmt man ihn heraus, schließen V.22 und 23aβ narbenlos aneinander und werden als vorjahwistischer Text erkennbar.

Die andere Stelle, an der vorjahwistischer und jahwistischer Text sich scheiden lassen, ist die Aussendung des Raben 8,7 neben der dreifachen Aussendung der Taube 8,8-12*. „Ursprünglich waren das jedenfalls sich ausschliessende Variationen der selben Erzählung".[2] Genau besehen ist V.7 eine abgeschlossene Vogelszene für sich. Die vorjahwistische Quelle, die auch sonst die Flutmythe, wie sie uns aus den akkadischen Epen bekannt ist, stark verkürzt darbietet, hat statt dreier nur einen Vogel ausfliegen lassen: den Raben, der in Gilgamesch XI 152-154 als letzter ausgesandt wird. „Und es läßt sich ... aus dem den Worten beigefügten Termin (‚er flog hin und her *bis* die Waßer von der Erde vertrocknet waren') abnehmen daß er durch sein Hinundherfliegen den in der Arche eingeschloßenen ein Zeichen sein sollte daß die Erde *noch nicht* getrocknet war. Mit diesem Endpunct des Fliegens ist nun aber sofort der *Endpunct der Sintflut* erreicht, und somit das Ende der Geschichte gegeben".[3] Wenn Noach anschließend, bei getrockneter Erde

[1] Die Composition des Hexateuchs 7-12.
[2] Wellhausen 13.
[3] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 11.

(V.7bβ!), dreimal die Taube aussendet, als wüßte er sein eigenes Zeichen nicht zu deuten, steht offenbar der dreifache Vogelflug dennoch vor Augen. „Das Fehlen einer Frist zu Anfang von v. 8“,[4] wie sie in V.10 und 12 zwischen den Flügen genannt ist, und der wörtlich gleiche Einsatz von V.7 und 8 zeigen, daß V.8 gleichsam an die Stelle von V.7 treten soll. Er ist vom jahwistischen Redaktor nachgetragen, dessen Sprachgebrauch in V.8b (המים מעל פני האדמה statt המים מעל הארץ V.7b) und im folgenden mehrfach zu greifen ist.[5] Die heutige Vogelszene „ist im Verhältnis zum übrigen bei weitem zu lang“.[6] Das ist ursprünglich nicht so gewesen.

Vom Mittelteil abgesehen, hat der Jahwist die Vorlage durch eigene Schilderung ersetzt. Der Anlaß der Flut 6,1-2, der Prolog 6,5-8*, die Mitteilung und der Befehl an Noach 7,1-5*, die ausführliche Vogelszene 8,8-13* und der Epilog 8,20-22* sind gänzlich mit seinen Worten wiedergegeben. Doch steht die überlieferte Flutmythe stets im Hintergrund.

Wie im akkadischen Atrachasis-Epos (I 353; II i 2) geht der Flut die Vermehrung der Menschheit voraus (6,1-2). Dort ist es der zunehmende Lärm, der die Götter zum Einschreiten veranlaßt. Der Jahwist hingegen läßt mit der Vermehrung der Menschen eine Weise der sexuellen Grenzüberschreitung einhergehen: Die „Göttersöhne“ (בני־האלהים), jene rangniederen Mitglieder der Götterversammlung, die aus Ps 29,1; 82,6; 89,7; Ijob 1,6; 2,1; 38,7; Dan 3,25 und besonders aus den Texten von Ugarit bekannt sind,[7] gehen mit den Töchtern der Menschen nach Gutdünken Verbindungen ein. Das Motiv, Gemeingut der antiken Mythologie, wird in 6,5a als Beweis für das Überhandnehmen des Bösen unter den Menschen gedeutet. Inwiefern es das ist, bleibt dem Vorstellungsvermögen des Lesers überlassen. Die Herkunft der beiden Verse aus der Quelle J, das bedeutet hier: vom jahwistischen Redaktor, hat Budde anhand des Sprachgebrauchs ausführlich nachgewiesen.[8] Die wichtigsten Indizien sind חלל hi. (4,26 [ho.]; 9,20; 10,8; 11,6), פני האדמה (6,7; 7,4.23; 8,8.13), ילד pu. (4,26; 10,21.25; 24,15) und ראה כי טוב (3,6; Ex 2,2; negativ Gen 6,5; 29,31). Der Neueinsatz 6,1 bezieht sich auf die Genealogien aus Gen 4, die bisher nur von einsträngiger Fortpflanzung berichtet haben. Erst von nun an gibt es die Menschheit, die sich über die Fläche der Erde verbreitet. So konnte die Selbstverständlichkeit zur Mitteilung werden, daß es nicht nur Stammväter, sondern auch Töchter gab.

Der Flutprolog 6,5a.6-8 beginnt mit der gleichsam spiegelbildlichen Reaktion Jahwes. Wie nach V.2 die Göttersöhne die Töchter der Menschen sehen, daß sie schön sind (כי טבת הנה), sieht nach V.5a Jahwe, daß die Bosheit der Menschen groß geworden ist auf der Erde (כי רבה רעת האדם בארץ). Das Sehen Jahwes, seine wache Anteilnahme an dem, was auf Erden geschieht,

---

[4] Budde, Die biblische Urgeschichte 272.
[5] Vgl. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 145.
[6] Gunkel, Genesis 67.
[7] Zusammenstellung bei Dexinger, Sturz der Göttersöhne 31-37.
[8] Die biblische Urgeschichte 6-10.

ist ein wichtiger Zug des jahwistischen Gottesbildes. Wiederholt schildert der Jahwist, wie das Sehen Jahwes dem Eingreifen vorausgeht (11,5; 18,21; 29,31; Ex 3,7). Die Bosheit (רעה) ist Anlaß auch der anderen Großkatastrophe, des Untergangs Sodoms (13,13; 19,7.9*). Auch dort stellt der Jahwist sie als sexuelle Verirrung dar (vgl. auch 39,9). Im Flutprolog hat das Sehen der Bosheit zur unmittelbaren Folge, daß Jahwe bereut, die Menschen auf der Erde geschaffen zu haben (V.6a). Die Reue äußert sich darin, daß er sich in seinem Herzen grämt (עצב hitp. V.6b). Jahwe erfährt von den Werken seiner Hände dieselbe Mühsal (עצבון), die die Menschen als Folge des Fluchs zu tragen haben (3,16.17; 5,29). Dann aber zeitigt die Reue den Entschluß, die Menschen vom Erdboden zu vertilgen (V.7a). In der akkadischen Flutmythe fällt diese Entscheidung in der Versammlung der Götter (Gilgamesch XI 14-19). Im Alten Testament geht Jahwe allein mit sich (אל־לבו) zurate. Nur die wörtliche Rede erinnert noch an den Götterrat. Monologe dieser Art[9] sind ein bevorzugtes Gestaltungsmittel des Jahwisten, um an entscheidender Stelle dem Leser die Deutung des Geschehens zu übermitteln. Im Munde Jahwes lesen wir sie im Epilog der Flut 8,21-22, auch dort als Reminiszenz an den Götterrat, im Prolog der Zerstörung Sodoms 18,20-21, in der Turmbauerzählung 11,6a* und vor der Erschaffung der Frau 2,18. Der Wortlaut von 6,7a greift vor auf den Bericht 7,23 (מחה dort V.23aβ in der Quelle).

Immer wieder wird der Verdacht geäußert, daß 6,7a nicht vollständig auf den Jahwisten zurückgehe, sondern von der Endredaktion nach Art der Priesterschrift ergänzt worden sei.[10] Die Annahme ist nicht berechtigt. Die Aussage des Verses ist trotz der merkwürdigen, aber begründeten Logik: „die Menschen vom Menschen an bis hin zum Vieh", literarisch ohne Schwierigkeit. Daß nur die Priesterschrift das Verb ברא „schaffen" gebraucht habe, ist eine Behauptung. Auch Tierlisten wie in 6,7 sind nicht P vorbehalten, vgl. 2,19-20. Im übrigen schützen 6,7; 7,4 und 7,23 sich gegenseitig vor einem literarkritischen Eingriff.

Zum Abschluß der Gottesrede wird das Motiv der Reue Jahwes über die Erschaffung der Menschen wiederholt (V.7b). In unmittelbarem Gegensatz dazu, durch Inversion zugleich abgesetzt wie angeschlossen, steht die Aussage von V.8: „Noach aber fand Gnade in den Augen Jahwes." Die Wendung מצא חן בעיני ist das häufigste und sicherste sprachliche Kennzeichen des jahwistischen Redaktors (18,3; 19,19; 30,27 u.ö.). An dieser Stelle bezeichnet sie Noach als den Günstling Jahwes, der aus der zum Untergang bestimmten Menschheit zur Rettung ausersehen ist. Noachs Erwählung durch Jahwe ist dabei so wenig begründet wie die Zuneigung des menschenfreundlichen Gottes Enki-Ea zu den mesopotamischen Fluthelden Ziusudra, Atrachasis und Utnapischtim. Indessen will der Jahwist sie im Zusammenhang mit 4,26 und 5,29 verstanden wissen: Noach vertritt die Segenslinie der zu Jahwe

[9] Dazu Bratsiotis, Der Monolog im Alten Testament, ZAW 1961, 32-33.
[10] Ausführlich Budde 249-252.

gehörenden Menschen inmitten einer jahwefremden Mehrheit, die ihrer Vernichtung entgegenlebt.

Da die Endredaktion die Anweisung zum Bau der Arche, die an dieser Stelle gefolgt sein muß, zugunsten der Priesterschrift übergangen hat, setzt der Bericht sich fort mit dem Befehl, an Bord der Arche zu gehen. Er ergeht in direkter Rede Jahwes an Noach. Wo der vernichtende und der rettende Gott ein und derselbe ist, bedarf es der List mit der Rohrwand (Sumerische Flutmythe iv 154; Atrachasis III i 20f.; Gilgamesch XI 21f.) nicht mehr. Noach soll „mit seinem ganzen Haus" die Arche besteigen (vgl. Atrachasis III ii 42; Gilgamesch XI 84). Das Denken in Familienverbänden, das die jahwistische Vätergeschichte kennzeichnet, kündigt sich an. Die Rettung der Tierwelt hat in Atrachasis III ii 32-37 und Gilgamesch XI 85 ihre Parallelen. Der biblische Bericht trägt eigens Sorge, daß die Tiere sich wieder vermehren können, und zieht auch den Bedarf an reinen Opfertieren nach dem Ende der Flut (8,20) in Betracht. Wie in Atrachasis III i 36f. folgt erst am Schluß der Gottesrede die Ankündigung der Flut. Wo die vorjahwistische Quelle in 7,12 und 8,2b von einem Sturzregen (גשם) berichtet, gebraucht der Jahwist מטר hi. „regnen lassen" wie in 2,5; 19,24; Ex 16,4. Die Dauer von vierzig Tagen und Nächten ist dagegen wörtlich aus der Quelle übernommen. Mit der Ankündigung der Vernichtung 7,4b bringt Jahwe den Beschluß aus 6,7aα Noach zur Kenntnis. Nunmehr sind unverblümt „alle Wesen" (כל־היקום) als betroffen genannt, wo in 6,7 die Menschen, deren Bosheit Jahwe zu seinem Entschluß veranlaßt hat (6,5a), im Vordergrund stehen. Die Vorbereitung der Flut endet mit einem Erfüllungsvermerk, der summarisch alle Vorkehrungen: den Bau, die Beladung und die Besteigung der Arche, in sich beschließt: „Und Noach tat, ganz wie ihm Jahwe geboten hatte, und Jahwe schloß hinter ihm zu" (7,5.16b). Das Verschließen der Arche ist in Atrachasis III ii 51f. und Gilgamesch XI 93 Sache des Fluthelden. Der Jahwist nimmt es als Gelegenheit, Jahwes Fürsorge für Noach vor Augen zu führen.

Für den Verlauf der Flut gibt der Redaktor der Quelle das Wort, die er nur in 7,23aα unterbricht, um die Erfüllung von Jahwes Beschluß und Ankündigung 6,7 und 7,4 festzustellen. Der rückwärtige Teil der Erzählung ab der erweiterten Vogelszene geht wiederum auf den Jahwisten selbst zurück. Die redaktionelle Herkunft von 8,8-12* ist vor allem aus der anknüpfenden Wiederholung von V.7 J^Q ersichtlich. Jahwistischer Sprachgebrauch liegt in der Finalbestimmung V.8b vor: לראות (2,19; 11,5; Ex 3,4) und פני האדמה (6,1.7; 7,4.23; 8,13). Der Nachtrag läßt erkennen, daß der Jahwist aus einer Kenntnis der Flutüberlieferung schöpft, die über die von ihm wörtlich zitierte Quelle hinausreicht. Die Nähe zur Vogelszene des Gilgamesch-Epos ist groß, vgl. bes. V.9aα mit XI 148.151: „Ein Ruheplatz wurde nicht sichtbar, da kehrte sie um." Auch die siebentägige Frist ist übernommen, wenngleich sie in Gilgamesch XI 145 zwischen der Landung der Arche und dem Beginn des Vogelflugs liegt. Ebenso groß sind indes die Unterschiede. Gilgamesch XI

146-154 gibt eine Aufzählung, eine unter vielen des Epos, die möglich wird, indem Utnapischtim die Vögel wechselt: Taube, Schwalbe, Rabe. Der Jahwist, der den Flug des Raben in V.7 bereits vorfindet und deshalb, um dem Gesetz der Dreizahl zu genügen,[11] die Taube beibehält, gibt nichts weniger als eine Aufzählung: Seine Vogelszene ist eine meisterhaft komponierte Dreieinheit. Das Spiel von Verkürzung und Weiterführung ist bis in die Einzelheiten genau abgestimmt. Wiederholungen sind auf das Unerläßliche eingegrenzt. Nur beim erstenmal gibt der Jahwist den Zweck der Erkundung an und nennt wie in Gilgamesch XI 148.151 das Ergebnis. Nach dem Fehlschlag wird der neue Versuch um so breiter geschildert (ויסף שלח statt וישלח, מן־התבה statt מאתו). Die Beschreibung der Rückkehr aber, die sich nunmehr von selbst versteht, wird stark verkürzt (ותבא statt ותשב אל־התבה). Dafür müssen Noach und der Leser diesmal bis zum Abend warten. Die Spannung löst sich in Überraschung (והנה!): Die Taube trägt einen frischen Ölzweig im Schnabel. Zuletzt, wenn der Ablauf vollends bekannt ist, beschränkt der Bericht sich auf das Nötigste. Während die akkadische Fassung bei ihrem Schema verharrt (Gilgamesch XI 152-154), fliegt die hebräische wie die Taube davon. In diesem Ablauf bildet nur V.9b einen gewissen Überschuß: Bei ihrer ersten Rückkehr faßt Noach die Taube mit der Hand und bringt sie in die Arche hinein. Der idyllische Zug könnte nachgetragen sein, beachte die Wiederaufnahme von אליו אל־התבה. Bemerkenswert ist, daß die jahwistische Vogelszene in demselben Maße, wie sie sich von der Fassung des Gilgamesch-Epos unterscheidet, mit dem Flutbericht des Berossos übereinstimmt.[12]

Nach dem Erfolg seiner Probe entfernt Noach die Abdeckung der Arche, um das Ergebnis in Augenschein zu nehmen (V.13b). An פני האדמה statt הארץ ist wiederum der Jahwist als Verfasser erkennbar. Den Abschluß bilden wie in den mesopotamischen Fluterzählungen das Opfer des Fluthelden und der Götterrat (vgl. Sumerische Flutmythe v 211; Atrachasis III v 34 - vi 50; Gilgamesch XI 155-188). An die Stelle des letzteren ist im biblischen Bericht wiederum der Beschluß Jahwes bei sich selbst getreten. Für das Opfer baut Noach wie später Abraham einen Altar (V.20a, vgl. 12,7.8; 13,18). Auf ihm bringt er von allen reinen Tieren Brandopfer dar. Gilgamesch XI 155-158 berichtet stattdessen von einem Räucheropfer. Dessen Spuren sind noch in der Reaktion Jahwes V.21 zu entdecken (vgl. Atrachasis III v 34-35; Gilgamesch XI 159-161). Der Begriff ריח ניחח „beruhigender Geruch" findet sich später in Ez 6,13; 16,19; 20,28.41. In den Gesetzen der Priesterschrift ist er stehend (38mal).

Mehr noch als der Prolog ist der Epilog der Flut eine der Schlüsselstellen der jahwistischen Urgeschichte. Das Hauptgewicht der Jahwerede liegt, anders als man am Ende der Flut erwartet, nicht auf dem Entschluß, eine

[11] Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 1909, 4.
[12] FGH 680 F 4 a und b.

Katastrophe dieser Art nicht zu wiederholen (V.21b). An erster Stelle steht vielmehr Jahwes Entscheidung, den Fluch aufzuheben, der um des Menschen willen auf dem Erdboden liegt. Es ist beachtenswert, „daß von einer Verfluchung des Erdbodens in der ganzen Sintflutsgeschichte nirgends, wohl aber Gen. 3,17 die Rede ist, und daß das בעבור האדם geflissentlich das בעבורך dieser Stelle wieder aufnimmt".[13] Der Rückbezug liegt auf der Hand und beweist, daß der Flutepilog im größeren Zusammenhang der Urgeschichte verstanden sein will. Damit fällt zugleich ein Licht auf den Ausspruch über der Geburt des Noach 5,29b, der gleichfalls auf 3,17 zurückverweist: „Der wird uns trösten von unserer Arbeit und von der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden, den Jahwe verflucht hat." Die Ankündigung blickt auf 8,21-22 voraus und besagt nichts anderes, als daß mit Noach für die durch Set begründete Stammlinie der zu Jahwe gehörenden Menschheit die durch den Fluch über die אדמה bedingte Mühsal, und das setzt voraus: der Fluch selbst, ein Ende haben wird. „Diese drei Stellen der jehowistischen Schrift 3,17; 5,29 und 8,21 stehen wirklich in unlöslichem Zusammenhang".[14]

Die sprachlichen Bedenken, die gegen eine solche Deutung von 8,21-22 vorgebracht worden sind, lassen sich entkräften. Gewiß läßt der Jahwist nicht Jahwe unumwunden erklären: „Ich will den Fluch aufheben". Indessen hat er die Wendung: „Ich will nicht noch einmal verfluchen", gewählt, um sie der folgenden: „Ich will nicht noch einmal schlagen", so weit wie möglich anzugleichen. Die Entscheidung, den Fluch über der אדמה aufzuheben, wird mit dem Versprechen, die Flut nicht zu wiederholen, in eine Art synonymen Parallelismus gebracht. Auf diese Weise wollte der Redaktor seine Aussage in die gegebene Situation einfügen, mit der sie von sich aus nichts zu tun hat. Wie gut ihm das gelungen ist, beweist, daß man die Beziehung von 8,21 auf 5,29 und 3,17 ernstlich hat in Zweifel ziehen können.[15] Das schwächere קלל pi. „als verächtlich bezeichnen, verwünschen", das der Jahwist auch in 12,3 an die Stelle von ארר „mit dem Fluch belegen" gesetzt hat, bedeutet in der negativen Aussage eine Steigerung: „nicht einmal verwünschen, geschweige denn förmlich verfluchen".

Die Ausführung V.22 belegt, daß unsere Deutung nicht fehlgreift; denn sie besagt nichts anderes, als daß die אדמה erneut (עד!) und für immer ihre Segenskraft wiedererlangen soll, die der Fluch unterdrückt hatte. Heißt es bei Kain: „Wenn du den Erdboden bebaust, wird er nicht fortfahren, dir seine Kraft zu geben" (4,12), wird Noach und seinen zu Jahwe gehörenden Nachkommen für alle Zeit die Abfolge von Saat und Ernte verbürgt. Hinfort soll der Mensch nicht mehr mit Mühsal sich nähren alle Tage seines Lebens (כל ימי חייך, 3,17), sondern solange die Erde steht (כל־ימי הארץ), wird die Aussaat mit der Ernte belohnt werden. Die Entwicklung hat den Weg in

[13] Riehm, Rez. Budde, Die biblische Urgeschichte, ThStKr 1885, 780.
[14] Riehm 781.
[15] Steck, Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, FS v.Rad 528-531.

Richtung der Abrahamverheißung 12,2-3 eingeschlagen, die als Steigerung die Verheißung des Segens hinzubringt. Mit der Reihe von vier Gegensatzpaaren: „Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht", hat der Jahwist wahrscheinlich ein vorgegebenes Überlieferungsstück aufgegriffen.[16] Es erinnert sehr von ferne an den sogenannten „Bauernkalender" aus Gezer.[17] Beschrieben ist der stetige Wechsel der Jahres- und der Tageszeiten. Die etwas künstliche Vierzahl soll die Ganzheit zum Ausdruck bringen: Jahr und Tag sind die beiden grundlegenden Rhythmen, in denen das Leben auf der Erde sich vollzieht.

Vorjahwistische Quellen (J^R):

5,32b; 9,19: *Die Einleitung der Völkertafel.* Der Zusammenhang, in den der Jahwist die Fluterzählung eingeschoben hat, tritt ans Licht, sobald erkannt ist, daß in 5,32b nicht, wie in der Regel angenommen, der Text der Priesterschrift vorliegt, sondern vorjahwistische Quelle. Die Wiederholung 9,18 ist Wiederaufnahme aus der Hand des Jahwisten.

Die Notiz 5,32b; 9,19 dürfte ursprünglich auf irgendeine Weise an den Stammbaum von Kain bis Lamech (4,1abα.17a.18) angeschlossen haben. Sie bildet die Brücke zur Völkertafel Gen 10.

7,10a.12.17b.22(ohne רוח).23aβ; 8,6a.2b-3a.6b-7: *Die vorjahwistische Fluterzählung.* Das Bruchstück einer Quelle, das der Redaktor im Mittelteil seiner Erzählung zu Wort kommen läßt, belegt, daß die Flutüberlieferung nicht erst durch den Jahwisten in das hebräische Sprachgebiet Eingang gefunden hat. Als gemeinorientalisches Bildungsgut war der Stoff in Israel vorhanden, noch bevor er den Theologen unter die Hände geriet.

Leider läßt die unter diesen Umständen besonders wichtige Frage nach dem religionsgeschichtlichen Verhältnis der vorjahwistischen Fluterzählung zu den außerisraelitischen Fassungen sich nicht beantworten. Die Quelle erwähnt für ihren Teil des Geschehens eine göttliche Beteiligung nicht. Einleitung und Schluß, die darüber Auskunft gegeben hätten, sind durch den redaktionellen Text des Jahwisten verdrängt.

Was das literarische Verhältnis zur mesopotamischen Überlieferung betrifft, bietet die Quelle vor allem eine starke Verminderung des Stoffs, und zwar so sehr, daß man die israelitische Fluterzählung geradezu ein Stenogramm der mesopotamischen nennen kann. Der erzählerische Ablauf beschränkt sich auf das Gerüst der Handlung, das in einfachen Sätzen ohne jede Ausschmückung wiedergegeben ist: Sieben Tage nach der Ankündigung der Flut setzt ein Regen ein von vierzig Tagen und Nächten. Die Wasser steigen, und die Arche schwimmt. Alle Lungenatmer auf dem Festland kommen um und werden von der Erde getilgt. Nach vierzig Tagen endet der Regen, und

[16] Vgl. auch Ps 74,16-17.
[17] KAI Nr. 182.

die Wasser verlaufen sich. Noach öffnet die Luke und entläßt den Raben, der hin- und herfliegt, bis die Erde getrocknet ist. Weniger dürfte nicht erzählt sein, um den Bericht nicht vollends zu verstümmeln. Alle Einzelzüge sind vermieden, ebenso die wörtliche Rede. Vom Charakter und vom inneren Ergehen der handelnden Personen erfährt der Hörer rein gar nichts. Nahezu alles, was den Glanz der akkadischen Epen ausmacht, fehlt.

Die Enthaltsamkeit bedeutet indes keineswegs eine Verarmung; eher im Gegenteil: Sie entspricht einer verbreiteten Stileigentümlichkeit der hebräischen Kunstprosa. Indem der Erzähler verschweigt, was doch für die Vorstellung unverzichtbar ist, nötigt er den Hörer, es aus seiner eigenen Vorstellung zu ergänzen - viel reicher und lebensnäher, als jede ausgeführte Erzählung es vermöchte. „Der biblische Erzählungstext" ist „aus seinem eigenen Inhalt heraus deutungsbedürftig ... wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen".[18] Insbesondere bei der Person des Noach, die nichts ist als ein Name, ist der Hörer zur produktiven (statt wie gewöhnlich zur rezeptiven) Identifikation herausgefordert. So wird er vom Zeugen zum Subjekt des Geschehens. *Seine* Katastrophe und *seine* Bewahrung werden erzählt. Die ausgedehnte Wirkungsgeschichte der biblischen Fluterzählung erklärt sich neben anderem aus dieser Eigenheit. Bis heute erhält sie daraus ihre die akkadischen Vorläufer weit übertreffende Kraft.

Die Katastrophe, in den mesopotamischen Fassungen als Sturmflut geschildert, stellt der Hebräer sich als andauernden Regen vor. Vielleicht deshalb ist die Dauer der Flut, die sich dort auf sieben Tage und Nächte bemißt, auf vierzig Tage und Nächte ausgedehnt worden.[19] Die sieben Tage bilden stattdessen die Frist zwischen der Ankündigung und dem Ausbruch. Mit der Dauer hat auch das zerstörerische Ausmaß zugenommen. So hart und eindeutig wie in dem lapidaren Bericht 7,22.23aβ wird die Vernichtung des Lebens in den mesopotamischen Fluterzählungen nicht festgestellt. Von den übrigen Einzelheiten stammen aus der mesopotamischen Überlieferung das Öffnen der Luke (Sumerische Flutmythe v 207; Gilgamesch XI 135) und die Aussendung des Raben (Gilgamesch XI 152-154).

Ein besonderes Problem verbindet sich mit dem Namen des biblischen Fluthelden: Er begegnet in zwei von Hause aus getrennten Überlieferungen. Noach ist einerseits der Flutheld; anderseits ist er als Vater von Sem, Ham und Jafet (5,28*.32b; 9,19) eine Gestalt der vorjahwistischen Urgeschichte, schon bevor durch den Jahwisten die Flut zwischen Setitengenealogie und Völkertafel eingefügt war. Die Übereinstimmung erklärt sich am einfachsten, wenn der Redaktor eine der beiden Überlieferungen an die andere angeglichen hat. Für diesen Fall dürfte der Name Noach am ehesten in der Genealogie von Gen 4-5; 9-10 beheimatet gewesen sein. Als er das erstemal in der Fluterzählung erwähnt wird (6,8), wird Noach „als bekannt vorausgesetzt".[20]

---

[18] Auerbach, Mimesis 18.

[19] Diese Zeitangabe sonst nur Ex 24,18 mit Sekundärparallelen.

[20] Gunkel 60.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

7,3b; 8,9aβ.11b: *Nachträgliche Präzisierungen.* Die drei kurzen Zusätze verbinden sich durch die buchhalterische Art, mit der sie jeweils die Pointe beim Namen nennen und damit verpatzen.

Es versteht sich, daß die Mitnahme der Tiere das Ziel hat, „Nachkommenschaft am Leben zu erhalten auf der ganzen Erde" (7,3b). Die Auskunft ist nicht nur überflüssig, sie kommt auch zu früh; denn erst in V.4 wird Noach das Kommen der Flut eröffnet. Durch den Sprachgebrauch hebt der Einschub sich von der Umgebung ab: מעל פני כל־הארץ statt מעל פני האדמה V.4.

Derselbe Unterschied des Sprachgebrauchs besteht in der Vogelszene zwischen Noachs Absicht 8,8 und der pedantischen „Wasserstandsmeldung" 8,9aβ, die die Heimkehr der Taube unterbricht. Als ob der Leser sich nicht denken könnte, weshalb die Taube zurückkehrt.

Schließlich hat der Ergänzer sich nicht enthalten können, in V.11b den Erfolg der Probe Noachs zu protokollieren. Wieder verrät ihn die Sprache, vgl. V.8b.

7,3a: *Auch die Vögel!* Die Erwähnung der Vögel ist nachgetragen (גם!), veranlaßt durch den Bericht über Noachs Opfer 8,20, wo sie eigens genannt sind. „In Wirklichkeit ... bedeutet בהמה in v. 2 alle Thiere insgesammt, das Vieh im Unterschied vom Menschen, wie sehr häufig ..., und so genügt J das כל הבהמה in v. 2, nachdem eben von den menschlichen Bewohnern der Arche gesprochen ist. Zur Vorbereitung auf 8,7ff.20 bedurfte es der besonderen Erwähnung der Vögel nicht".[21] Statt איש ואשתו steht jetzt זכר ונקבה. Diesen Sprachgebrauch hat P in 6,19; 7,9.16 übernommen. Die Unterscheidung zwischen rein und unrein ist aufgegeben. Der betreffende Nachtrag in LXX ist sekundär.

Priesterschrift (P):

6,9-22; 7,6-9.11.13-14bα.15-16a.18-21.23b-24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17. Die Bruchstücke des priesterschriftlichen Textes verbinden sich zu einem durchlaufenden Faden. Die Toledot Noachs folgen nach 5,31 auf die Toledot Adams und finden in der Notiz über Noachs ferneres Leben und Tod 9,28-29 den angemessenen Abschluß.

Der Bericht ist in starkem Maße überfüllt. Nur zum geringeren Teil geht er auf den Verfasser der Priesterschrift (P^G) selbst zurück. Das Übrige ist durch fortgesetzte Ausdeutung und Nachpräzisierung entstanden. Ein Beispiel, an dem man die Art der Ergänzungen erkennt, ist die Wiederholung von 7,6-9 in 7,11-16a*. Der Bericht vom Steigen der Wasser in 7,18 ist in 7,19.20 und 24 nicht weniger als dreimal nachbessernd ergänzt worden. Ähnlich geschah es mit anderen Einzelheiten: der Sünde der Menschen, der Beschreibung der Arche, den Listen der geretteten Tiere. Auf diese Weise ist auch das ausgeklügelte Datierungssystem in mehreren Schritten entstanden - ein dankbares Feld für die eisegetische Spekulation. Auch die Gottesrede zum Noachbund 9,1-17 besteht überwiegend aus Nachträgen.

Zur ursprünglichen Priesterschrift gehörten nur etwa die folgenden Verse: 6,9(ohne צדיק). 10-11a.12-13aα.b-14aα.b.16a(ohne ואל־אמה תכלנה).18b-19.22; 7,6-8abα.9.18.21.23b; 8,1.4a(nur ותנח התבה).b.15-18; 9,8-9.11aβb. Auffallend ist die Nähe zum Wortlaut der jehowistischen Parallele. Man vergleiche 6,10 mit 5,32b; 6,18b-19 mit 7,1-3; 6,22 mit 7,5; 7,7-8aα.9 mit 7,1a.2-5; 7,18 mit 7,17b. Darüber hinaus schöpft der priesterschriftliche Bericht aus eigener Kenntnis der Flutüberlieferung, vgl. Gilgamesch XI 28-30.60-61.65-66.

---

[21] Budde 257f.

70.140-144. Der Ausdruck מבול zur Bezeichnung der Sintflut ist eine Eigenheit der Priesterschrift.

Endredaktion (R):

7,10b.17a. Die Trennung des jehowistischen und des priesterschriftlichen Textes in ihrer heute üblichen Weise wurde von Hupfeld und Schrader begründet, von Budde weitergeführt und von Gunkel zusammenfassend dargestellt.[22] Nur wenige Unsicherheiten sind geblieben. Sie betreffen mögliche Auslassungen in JE, den Bericht von der Besteigung der Arche 7,7-9 und den Textanteil der Endredaktion.

Lücken im Bestand der jehowistischen Fluterzählung wird man weitgehend ausschließen und stattdessen voraussetzen können, daß die Endredaktion den Text beider Quellen vollständig erhalten hat. Wenn sie in 7,10.12.16b-17 und 8,2b-3a.6 sichtlich besorgt war, „daß kein Körnlein ... zu Boden falle",[23] wird sie an anderer Stelle nicht anders verfahren sein. Tatsächlich liest der eindeutig jehowistische Text sich als geschlossener Zusammenhang, wenn man die Vorliebe der hebräischen Erzählung für den elliptischen Stil in Rechnung stellt, der meist den Reiz der Darstellung eher erhöht, als daß er Wesentliches vermissen läßt. Einzige nachweisbare Ausnahme ist der Befehl zum Bau der Arche, der wegen der Determination התבה in 7,1 zwischen 6,8 und 7,1 gestanden haben muß, und auf den 8,6b zurückweist. Die Annahme, der JE-Text habe auch den Bau der Arche, den Eintritt Noachs und der Seinen, die Landung, Noachs Ausstieg und vielleicht gar die Ätiologie des Regenbogens berichtet, ist unberechtigt.

Unter derselben Voraussetzung läßt sich die vielverhandelte Frage entscheiden, ob in 7,7-9 ein jehowistischer Bericht vom Eintritt in die Arche enthalten ist. Die summarische Ausführungsnotiz 7,5, die an den Befehl anschließt, genügt für den Ablauf des Geschehens. Einer Schilderung im einzelnen, wie in der Priesterschrift, bedarf es nicht. Es ist daher nicht notwendig, daß in 7,7-9 ein jehowistischer Bericht bewahrt ist; zumal in diesen Versen die Ausdrucksweise der Priesterschrift vorherrscht, man deshalb gegen das sonstige Verfahren mit einer komplizierten Vermischung der Quellen oder eigener Formulierung der Endredaktion rechnen muß. In JE kann die Mitteilung vom Verschließen der Arche 7,16b sogleich an 7,5 anschließen. Dies liegt um so näher, als der Übergang von V.5 nach V.16b dem Übergang von V.16a nach V.16b genau entspricht. V.7-9 sind deshalb nicht als jehowistische Parallele zu V.13-16a P zu beurteilen, sondern V.11-16a* P als innerpriesterliche Dublette zu V.6-9 P. Dabei ist V.6-9* zur Grundschrift (P^G), die verdeutlichende Wiederholung V.11-16a* zu den Ergänzungen (P^S) zu zählen. „Die Stelle 7,7-9, die dort, weil sie im Elohistischen [scl. priesterschriftlichen] Zusammenhang neben V.13-16 als völlig überflüßig erscheint, aus einem Schwanken des Redactors in seinem Plan abgeleitet wird, könnte vielleicht dennoch an dieser Stelle *ächt* d. i. der Urschrift angehörig, und V.13-16 eine *Wiederholung* sein (woran die Urschrift überhaupt in diesem Stück so reich ist), mit nachschlagender *genauerer Bestimmung* und *Erläuterung* des V.7.8b.9 erst in allgemeinen Umrißen angegebenen; grade wie V.11 mit genauerer chronologischer Bestimmung den 6. Vers wieder aufnimmt".[24] Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren in V.8, die als Kennzeichen der jehowistischen Fassung gilt, konnte P^G aus der Vorlage 7,2-3 übernehmen.

Nachdem diese Unsicherheit beseitigt ist, stellt sich das Vorgehen der Endredaktion einfacher dar, als bisher angenommen. Die kombinierte Erzählung beginnt mit JE, weil dort die

---

[22] Hupfeld 6-16. 132-136; Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 136-148; Budde 248-276; Gunkel 137-140.

[23] Gunkel 140.

[24] Hupfeld 207.

Sünde, die Jahwe zur Sintflut veranlaßt, eigens geschildert ist (6,1-2). Auch muß der jahwistische Prolog mit Jahwes Selbstgespräch am Anfang stehen (6,5-8*), da in P Gott alsbald mit der Mitteilung an Noach beginnt. Auf die Einführung Noachs 6,8 JE läßt die Endredaktion die Toledot Noachs aus P folgen (6,9-22). Ihr Anfang wirkt jetzt wie eine Ausführung zur Person. Die weitere Verschachtelung war durch die gleichlautenden Ausführungsnotizen 6,22; 7,5 und 7,16aβ vorgegeben. Die Darstellung der Priesterschrift läuft bis zum Ende des einleitenden Gottesbefehls (6,9-22). Danach schließt JE bis zur gleichen Höhe auf (7,1-5), wobei lediglich der Befehl zum Bau der Arche entfällt. Nunmehr läßt die Endredaktion den eingehenden Bericht der Priesterschrift über die Besteigung der Arche 7,6-16a* folgen, gleichsam als Erläuterung der Ausführungsnotiz 7,5, der seinerseits in eine Ausführungsnotiz, nämlich 7,16aβ, ausläuft. In 7,16aβ und 7,5 wie in 7,5 und 6,22 ist das Geschehen auf jeweils gleicher Höhe. Deshalb kann die Fortsetzung des jehowistischen Berichts, die Mitteilung vom Verschließen der Arche 7,16b, an 7,16aβ P so gut anschließen wie ursprünglich an 7,5 JE.

Bei dieser Quellenverbindung entsteht nur eine Schwierigkeit: Die Priesterschrift berichtet in 7,6 und 7,11 im Zusammenhang mit der Datierung das Einsetzen der Flut bereits vor dem Eintritt Noachs in die Arche, während es im jehowistischen Bericht auf das Verschließen der Arche erst folgt. Der Widerspruch wiegt um so schwerer, als auch die Zeitrechnung kollidiert. An dieser Stelle war die Endredaktion zu einem weitergehenden Eingriff gezwungen: Sie hat die jehowistische Fassung, die wir anhand der Ankündigung 7,4 in 7,10a und 12 wiedererkennen, vorweggenommen und an passender Stelle in den Bericht der Priesterschrift eingesetzt. Die Frist von sieben Tagen bezieht sich nunmehr auf das Tages-Datum 7,11a, der Regen folgt auf das Öffnen der Fenster des Himmels 7,11b. So wird erreicht, daß beide Berichte sich ergänzen, statt sich zu widersprechen. Dazu mußte die Endredaktion den jehowistischen Satz: „Und als die sieben Tage vergangen waren, kam ein Regen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte", zertrennen. Da aber die Zeitangabe V.10a nicht allein stehen kann, hat sie in V.10b aus eigener Feder die notwendige Fortsetzung hinzugefügt; freilich nicht in der Weise von V.12 JE, sondern mit den Worten von V.6b P. Auch die Lücke zwischen 7,16b und 17b, die im jehowistischen Text infolge der Umstellung entstanden ist, wurde von der Endredaktion in V.17a mit einer eigenen, sinngleichen Ergänzung geschlossen. Wieder erkennt man sie an der Verbindung des priesterschriftlichen Begriffs מבול mit der Datierung von vierzig Tagen nach JE. Im heutigen Text wird fünfmal das Einsetzen der Flut berichtet: V.6 P^G; V.10b R; V.11 P^S; V.12 J; V.17a R.

Im weiteren ergab das Verfahren der Endredaktion sich mehr oder minder von selbst. Das Steigen der Wasser wird zuerst knapp aus JE wiedergegeben (7,17b), anschließend ausführlich aus P (7,18-20). Für den Untergang der Lebewesen behält R die Quelle P bei (7,21) und trägt in 7,22-23a die jehowistische Parallele nach. Wieder folgt der ausführlichere Bericht auf den knapperen. Der priesterliche Satz: „Nur Noach blieb übrig, und was mit ihm in dem Kasten war" (7,23b), bildet das Fazit. Die Darstellung von Ausmaß und Auswirkung der Flut wird mit der Datierung 7,24 P beschlossen. Das Ende der Flut in Gen 8 beginnt mit der Priesterschrift, weil diese schildert, daß Gott selbst die Wende des Geschehens herbeiführt (V.1). Auf das Verschließen der Fenster des Himmels V.2a P folgt, in umgekehrter Entsprechung zu 7,11-12, das Aufhören des Regens 8,2b JE. Die Frist von vierzig Tagen V.6a, die, wie Wellhausen und Budde erkannt haben, ursprünglich vor V.2b gestanden haben muß,[25] sich aber dem Zeitplan der Priesterschrift nicht fügt, wurde von R versetzt und auf die Vogelszene bezogen. Für die Rückkehr der Wasser gibt R den knappen jehowistischen Bericht V.3a wieder, bevor er dem ausführlichen der Priesterschrift in V.3b-5 das Wort läßt, der auch die Landung der Arche einschließt. Nun muß die Vogelszene folgen, die allein bei

[25] Wellhausen 4; Budde 267f.

JE überliefert ist. Das endgültige Trocknen der Erde wird von P in V.13a und 14 mit zwei Datierungen bestimmt, zwischen denen die jehowistische Fassung V.13b ihren Platz fand. Der Ausstieg aus der Arche V.15-18 ist nur der Priesterschrift eigen. Beim Epilog mußten Noachs Opfer und Jahwes abschließendes Selbstgespräch V.20-22 JE vorangehen, bevor aus P der Segen und die Bundesverheißung 9,1-17 folgen, die das angemessene Finale sind.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

6,5b.9(nur צדיק); 7,1b; 8,21aβ: *Theodizee-Bearbeitung*. Die Begründung, die in 7,1b für Noachs Bewahrung gegeben wird, steht inmitten des Befehls, die Arche zu besteigen und die Tiere an Bord zu nehmen, an falscher Stelle. Mit der Theologie des Jahwisten steht sie nicht in Einklang. Der Jahwist spricht in 6,8 davon, daß Noach „Gnade in den Augen Jahwes gefunden hat" (vgl. 18,3; 19,19; Ex 34,9), ohne für diese Gunst einen Grund zu benennen. Für ihn beruht Noachs Ausnahmestellung nicht auf dessen Verhalten, sondern darauf, daß er die zu Jahwe gehörenden Menschen vertritt.

Es liegt nahe, daß spätere Theologen einen Grund für die Erwählung auch auf Noachs Seite gesucht haben: „Sie fassten die Rettung Noas auf als die Rettung des Einen Gerechten aus einer übrigens gottlosen Menschheit".[26] Jahwe hat, als er die Bosheit der Menschen gesehen hat, zugleich in Noach den einzigen Gerechten gesehen (ראיתי im Rückbezug auf 6,5). Hinter dieser Antwort steht eine weitergehende Frage: Wie stimmt eine Menschheitskatastrophe von den Dimensionen der Sintflut zu der Gerechtigkeit Gottes, der einem jeden vergilt nach der Frucht seines Tuns? Dem, der sie stellt, ist ein unerträglicher Gedanke, Gott könnte in der kollektiven Katastrophe den Gerechten mit dem Gottlosen vertilgt haben, „so daß der Gerechte wäre wie der Gottlose. Sollte der Richter der ganzen Welt nicht gerecht richten?" (Gen 18,25). Das Problem ist angesichts der zweiten Katastrophe dieser Art, dem Untergang Sodoms, in breiter Form verhandelt worden in dem Gespräch zwischen Abraham und Jahwe (18,22-33). Das Ergebnis: In Sodom war tatsächlich kein einziger Gerechter mehr vorhanden. Ez 14,12-20 steht in unmittelbarer Nähe, wo die Folgerung zum Grundsatz erhoben ist: „Wenn ein Land wider mich sündigt und ich meine Hand wider es ausstrecke, und diese drei Männer: Noach, Daniel und Ijob, in seiner Mitte wären, so würden nur diese um ihrer Gerechtigkeit willen gerettet."

Im gleichen Sinne ist das asyndetische Stichwort צדיק in 6,9 hinzugefügt worden. Es ist innerhalb der Priesterschrift vollkommen singulär.[27] Das beweist, daß die Theodizee-Bearbeitung die Verbindung der beiden Quellen voraussetzt.

Das Gegenstück, die Feststellung der ausschließlichen Sündigkeit aller vom Gericht Betroffenen, findet sich in der Fluterzählung ebenfalls, und zwar dort, wo man sie erwartet: im Prolog. Er setzt ein mit einer zweifachen Beschreibung der Sünde: Jahwe sieht, „daß die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde und daß jegliches Gebilde der Pläne seines Herzens nur böse war allezeit" (6,5). Die erste Hälfte dieser Feststellung, nach V.1 auf die Menschheit als ganze bezogen, betrifft die Sünde aller Menschen und beschreibt deren Ausmaß; die zweite bezieht sich auf die Sünde jedes einzelnen und behauptet deren Ausschließlichkeit. Der unvermittelte Wechsel des Bezugs und ein Sprachgebrauch, der sich beim Jahwisten nicht wieder findet,[28] weisen V.5b als Zusatz aus. Gegenüber V.5a, der die in V.1-2 berichtete Sünde als den besonderen Anlaß des Strafgerichts vor Augen hat, bedeutet die Behauptung, daß der einzelne Mensch von Grund auf nichts als böse sei, eine erhebliche Verschärfung. Sie wird oft als Grund-Satz der Anthropologie des Jahwisten angesehen. Das ist falsch.[29] Der Anlaß der Aussage reicht nicht über Gen 6-9 hinaus. Die Ausschließlichkeit

[26] Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 474.
[27] Die Beobachtung verdanke ich Otto Kaiser.
[28] Vgl. aber bes. Jer 18,11-12; sonst Jes 55,7; 59,7; 65,2; Jer 4,14.

der Sünde folgt aus der Ausschließlichkeit des geschehenen Gerichts als deren um der Gottesgerechtigkeit willen denknotwendige Voraussetzung. „Man übertreibt die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, um das Prinzip zu retten."[30]

Die Aussage wird im Epilog der Flut mit nahezu denselben Worten wiederholt (8,21aβ). Auch dort ist sie hinzugesetzt: Der Kausalsatz trennt die beiden parallelen לא־אסף-Sätze. Diesmal begründet der Verweis auf die Bosheit des Menschenherzens „von Jugend auf" (vgl. Jer 3,25; 32,30) Jahwes Beschluß, Fluch und Flut nicht zu wiederholen. „In seiner harten Paradoxie ist dieser V.21 eine der merkwürdigsten theologischen Aussagen des Alten Testaments ...: Der gleiche Befund, der im Prolog Gottes Strafgericht begründet, läßt im Epilog Gottes Gnade und Nachsicht offenbar werden".[31] Bedenkt man freilich, daß beide Aussagen auf die vorgegebene Fluterzählung reagieren, erscheint die Paradoxie in anderem Licht: 6,5b behauptet, daß die Flut trotz ihres Ausmaßes mit der Gottesgerechtigkeit in Einklang gestanden habe; 8,21aβ aber verheißt, daß das Problem der Gottesgerechtigkeit nicht noch einmal in solcher Weise auf die Spitze getrieben werden soll.

6,4a(bis ההם): *Ätiologischer Nachtrag zu 6,2: Die Riesen.* 6,4(ab וגם): *Zweiter Nachtrag zu 6,2: Die Helden der Vorzeit.* Der Bericht über die Entstehung der Riesen und Helden ist die Fortsetzung von V.1-2, als solche aber nicht ursprünglich. Die Notiz „erscheint erst allmählich zu ihrem jetzigen Umfang herangewachsen zu sein".[32] „Das Ganze (ist) glossenhaft, aber so, daß der zweite Halbvers wieder als Anmerkung zu dem ersten erscheint".[33] „Der Vers ist dermaßen aus Einzelheiten zusammengestoppelt, daß nicht nur die Syntax entgleist, sondern am Ende auch der Bezug der einzelnen Elemente aufeinander beinahe nur noch zu erraten ist".[34] Ohne die Annahme gewisser Gedankensprünge kommt man nicht zurecht.

„Dieser Vers fängt ganz abgerißen an: ‚*die Riesen* (הַנְּפִלִים) waren auf der Erde in jenen Tagen'".[35] Die zeitliche Verknüpfung ההם בימים weist die Bemerkung als Zusatz zu V.2 aus. Der Zustandssatz kann an dieser Stelle nichts anderes besagen, als daß als Folge der Vereinigung der Göttersöhne mit den Töchtern der Menschen die Riesen auf die Erde kamen. „Also lediglich eine *antiquarische Notiz* oder *Glosse*, wie öfters, die sich schon durch ihre Abgebrochenheit und die vage Zeitformel ‚in jenen Tagen' als ein übel angelöthetes späteres Einschiebsel charakterisirt".[36] Die Deutung der נפלים als Riesen beruht auf Num 13,33.

Das Anschließende gibt sich durch וגם als ein weiterer Nachtrag zu erkennen. „Auch dieser Zusatz verräth sich durch seine Unbeholfenheit und seinen unpaßenden Sinn als künstlich angefügt".[37] Er bezieht sich wiederum auf V.2 zurück, diesmal ausdrücklich, und zwar über den bereits vorhandenen Zusatz am Anfang des Verses hinweg - sonst wäre der Rückgriff nicht in solcher Breite geschehen. Nunmehr wird die Vermischung der Göttersöhne mit den Töchtern der Menschen als Ursache für das Aufkommen der Helden der Vorzeit benannt. Die Gedankenverbindung, die dem ersten Zusatz zugrunde lag, wird ausgesprochen. Merkwürdig bleibt, daß an Stelle eines Akkusativs zu וילדו der erläuternde Nominalsatz „Dies sind die Helden ..." folgt. Wahrscheinlich versteht sich das im Rückbezug: „Der Schlusssatz המה הגברים וגו enthält eine euhemeristische Begriffsbestimmung der Nephilim".[38]

---

29 Vgl. Westermann, Genesis I 550.
30 Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 204.
31 v.Rad, Genesis 91.
32 Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 310.
33 Olshausen, MPAW 1870, 381.
34 Perlitt, Riesen im Alten Testament 44.
35 Hupfeld 221.
36 Hupfeld.
37 Hupfeld.
38 Wellhausen.

„Unerhört ist die endlose Partikelreihe וגם אחרי כן אשר",[39] die den einleitenden temporalen Umstandssatz eröffnet. „Denn אחרי כן wird überall ... hinweisend mit Beziehung auf das Vorangegangene gebraucht, niemals durch ein nachfolgendes Verhältnißwort auf das Folgende umgebogen." Die verbreitete Lösung, וגם אחרי־כן als korrigierende Glosse zu בימים ההם auszuscheiden, überzeugt nicht: אשר würde an בימים ההם nicht gut anschließen (es sollte בימים אשר lauten). Berücksichtigt man, daß die Partikelreihe einen literarischen Zusatz einleitet, dürfte אחרי־כן אשר am besten als Verschleifung von אחרי־כן und אחרי אשר zu verstehen sein: אחרי־כן bezieht sich auf V.2 zurück, אחרי אשר auf den folgenden Satz voraus. Die Verschleifung wird möglich, weil beide dasselbe berichten. Man übersetze: „Und auch danach, nämlich als ...". Der Verfasser des Zusatzes gebraucht die hebräischen Tempora nicht mehr korrekt, wenn er Impf. und Perf.cons. als Tempora historica verwendet. Die Deutung als Iterativ oder Durativ ist ausgeschlossen.

6,3aα.b: *Jahwe begrenzt das Lebensalter des Menschen.* Die neuere Exegese erkennt V.3 einhellig als Zusatz, der die sachlich zusammengehörenden Verse 1-2 und 4 auseinanderreißt. Angesichts der Verbindung von Göttersöhnen und Menschentöchtern (V.2), aus der die Riesen und Helden hervorgehn (V.4), beschließt Jahwe, seinen Geist, den von Gott gegebenen Lebensatem, dem Menschen nach längstens 120 Jahren wieder zu entziehen. Diese Art der Begrenzung des Menschen durch Gott hängt zusammen mit 3,22 R^S. „In c. 6,3 *bestimmt* Gott, daß sein Geist nicht *auf ewig* im Menschen walten, dieser nicht *ewig leben* solle; in c. 3,22 *verhütet* Gott, daß der Mensch nicht seine Hand nach dem Lebensbaum ausstrecke, nehme, esse und so *ewig lebe*".[40] Hier wie dort auch die auffallende Stilform des göttlichen Selbstgesprächs, für die J^R die Vorbilder geschaffen hat (2,18; 6,7; 8,21; 11,6a*; 18,20-21). Eine weitere Parallele zu 3,22 und 6,3 ist 11,6b. Die Etymologie des Hapaxlegomenons ירון ist unsicher. Keine der vorgetragenen Deutungen ist schlagend; doch ist der Schaden nicht groß: „Eine sachlich verschiedene Auffassung ergibt keine von ihnen".[41] Die Zahl 120 symbolisiert die Vollständigkeit.[42]

6,3aβ: *Der Mensch ist Fleisch (Glosse).* „Der Sinn des durch בשגם eingeleiteten Satzes ist in בשר הוא vollständig enthalten: ... die göttliche Substanz, der Geist, soll *deshalb* nicht im Menschengeschlechte bleiben, *weil* die menschliche Substanz Fleisch ist. In בשגם muss eine Kausalpartikel stecken (διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς Sept.)".[43] Das entspricht der traditionellen Deutung. „Die alten Uebersetzungen fassen das Wort בשגם einstimmig als Partikel, zusammengesetzt aus ב, -ש und גם. Diese Auffassung wird hebräisch ausgedrückt durch die Vocalisation בְּשַׁגַּם".[44] So ist sie, gegen die Masse der masoretischen Handschriften, im St. Petersburger Codex B 19^A, dem Text der Biblia Hebraica, zu finden. Zwei Schwierigkeiten hat dieses Verständnis zur Folge: Die Relativpartikel -ש ist spätestes biblisches Hebräisch und im Pentateuch nicht wieder belegt;[45] und der Bezug des גם ist unklar oder gar unsinnig.[46] Die zahlreichen Korrekturvorschläge haben keine überzeugende Lösung mit sich gebracht.

---

[39] Budde 33.

[40] Budde 47, unter Verweis auf Schultz, Alttestamentliche Theologie 21. Vgl. Gese, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen, Vom Sinai zum Zion 99-112.

[41] Budde 11.

[42] Bartelmus, Heroentum in Israel und seiner Umwelt 28. 156. 192f., folgert aus dem Umstand, daß äthHen 6-11 bei seinem Rückgriff auf Gen 6,1-4 den Vers nicht bezeugt, daß Gen 6,3 in späteste Zeiten gehöre. Das argumentum e silentio ist nicht stichhaltig; denn für eine Auslassung lassen sich Gründe denken.

[43] Wellhausen 308.

[44] Budde 12.

[45] Budde 14f.

[46] Wellhausen 309; Budde 18-22.

Deshalb liegt am nächsten: Wir haben es „einfach mit einem Glossem zu thun".[47] Damit würde nicht nur das späte -שׁ begreiflich. „Wenn es ein später Zusatz eines Lesers ist, wäre auch das גם erklärt".[48] Es bezöge sich als verbindende Partikel auf den Zusatz als ganzen: „weil er ja Fleisch ist".[49] Der ungewöhnlich scharfe Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, bei dem „Fleisch" nicht mehr nur (wie z.B. Ps 78,39) der Inbegriff der Vergänglichkeit, sondern ihr Grund ist, weist ebenfalls in späte Zeit.

7,22(nur רוח): *Angleichung an P.* „Der wunderliche Ausdruck נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים ist zusammengesetzt aus נִשְׁמַת חַיִּים J (2,7) und רוּחַ חַיִּים P (7,15); da der ganze Vers ... zu J gehört, ist רוּחַ als Glosse zu entfernen".[50] Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Wort erst nach der griechischen Übersetzung hinzukam; denn LXX liest *πνοὴν ζωῆς* wie in 2,7.

7,14bβ: *Präzisierende Glosse nach 1,21.* Die Apposition כל צפור כל־כנף fällt aus dem Gefüge der Aufzählung. LXX überliefert sie (noch?) nicht. עוף bezeichnet die Flugtiere allgemein, צפור die Vögel im engeren Sinne, כנף den Flügel als Kennzeichen. Vielleicht hat der Ergänzer die Erschaffung der Vögel nach 1,21 im Blick, dort כל־עוף כנף. Die Verbindung צפור כנף noch Ps 148,10, כל־צפור כנף Dtn 4,17, צפור כל־כנף Ez 39,4.17.

---

[47] Budde 23 als Möglichkeit.
[48] Westermann 507.
[49] So übersetzt Delitzsch, Genesis 196.
[50] Gunkel 63; vgl. Budde 265.

Der Fluch über Kanaan (Gen 9,18-29)

Jahwistische Redaktion (J^R): 9,18.20-23a.24-25.

Kaum ist die Sintflut vorüber und in ihr die jahwefremde Menschheit ertränkt, läßt der Jahwist den Gegensatz zwischen den Jahwe-Leuten und den anderen sogleich wieder aufbrechen; statt zwischen Kain und Abel, Kainiten und Setiten nun zwischen Ham/Kanaan und Sem. Wir lesen „damit wieder eine Ausscheidung eines verfluchten Stamms, wie früher der Kainiten, mit der sie auch in ihrer Begründung durch ein Verbrechen und seinen Fluch eine Parallele bildet".[1]

Der geschichtliche Rahmen nötigt dazu, den Vertreter der nicht zu Jahwe gehörenden Menschheit unter den Nachkommen Noachs zu suchen; und zwar bevor noch die Völkertafel ihre Verbreitung über die Erde beschreibt. Die Spaltung der Noachiden ist auf den ersten Blick nicht folgerichtig. Doch das jahwistische Geschichtswerk will nicht um jeden Preis eine stimmige Entwicklung schildern. Es bietet eine Folge von Paradigmen. Die Konfrontation mit jenem Teil der Menschheit, der Jahwe nicht zugehört, ist für den Jahwisten nicht Vergangenheit. Die Sintflut, gleich welcher Art, liegt für ihn in der Zukunft.

Daß unter den Söhnen Noachs die Wahl auf Ham fällt, hat seinen Grund darin, daß er in der Völkertafel als Vater Kanaans gilt (10,6 J^Q). Das Land Kanaan ist der Wohnort Abrahams und seiner Nachkommen. Deshalb werden die Kanaaniter in der Darstellung des Jahwisten für wichtige Teile der Vätergeschichte zum Inbegriff der jahwefremden, ortsansässigen Mehrheit (12,6b; 24,3). In dem Fluchspruch V.25, der die ursprüngliche Pointe des Abschnitts 9,20-27* bildet, wird offenkundig, daß der Jahwist auf Kanaan zielt statt auf Ham. Den Ausgleich mit der Überlieferung von Sem, Ham und Jafet erreicht er durch die Erläuterung V.18b und die Apposition אבי כנען V.22aα. Man hat seit Wellhausen immer wieder versucht, Ham aus V.22 zu entfernen, um eine eigenständige Kanaan-Überlieferung zu gewinnen.[2] Tatsächlich jedoch ist der Text aus einem Guß. Er ist als ganzer Ergänzung.

Die Einzelheiten der Szene lassen sich weitgehend ableiten aus dem Bemühen, einen Anlaß für das abschließende Fluchwort zu finden. „Wollte man sich scheuen, diese Mythe für erdichtet anzusehen, so muß man doch wenigstens das Orakel dafür gelten lassen; und ... das übrige" hat „ohne den Fluch Canaans weder Gehalt noch Zweck".[3] Da diesmal ein bestimmter Anlaß, wie

[1] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 137.
[2] Die Composition des Hexateuchs 13.
[3] De Wette, Kritik der Mosaischen Geschichte 76.

etwa der Brudermord in Gen 4, nicht vorgegeben ist, sucht der Jahwist das Vergehen, ähnlich wie vor der Flut (6,2), im geschlechtlichen Bereich: Ham hat „die Blöße seines Vaters gesehen" (V.22a). Was ist es Fluchwürdiges, das Ham seinem Vater damit angetan hat (עשה־לו, V.24b)? Für den Leser muß das seinerzeit außer Zweifel gestanden haben. Die Wendung ראה ערוה „die Blöße sehen" hat, nicht anders als גלה ערוה „die Blöße aufdecken", eine wörtliche und eine euphemistische Bedeutung (Lev 20,17). Letztere ist in Gen 9,22 gemeint: Ham hat sich an seinem Vater geschlechtlich vergriffen.[4] Fluchwürdigeres Verhalten ist nicht vorstellbar.

Das Gegenbeispiel der Brüder läßt die Frevelhaftigkeit der Tat um so deutlicher hervortreten. Als Ham ihnen berichtet, schicken sie sich ohne Zögern an, den Vater zu bedecken. Dabei sind sie beflissen, die Blöße ja nicht zu sehen. Sem, der Vorfahre der Israeliten, und Ham, der Vater Kanaans, bilden in ihrem Verhalten einen harten Gegensatz.

Um die Untat Ham-Kanaans möglich zu machen, bedurfte es der Trunkenheit des Vaters. Dem Jahwisten stand offenbar eine Szene vor Augen, wie sie in 19,30-38, ebenfalls unmittelbar nach einer Großkatastrophe, zwischen Lot und seinen Töchtern geschildert ist.[5] Die ätiologische Notiz 9,20 über die Erfindung des Weinbaus hat nie für sich bestanden. Von den ähnlichen Ätiologien in 4,2.17.20-22 unterscheidet sie sich bereits durch die Stellung: Sie hätte auf Noachs Geburt 5,28-29 sogleich folgen sollen. Die Handschrift des Jahwisten ist in חלל hi. erkennbar (vgl. 4,26; 6,1; 10,8b). Mit der Apposition[6] איש האדמה unterstreicht der Redaktor ein weiteres Mal die Verbundenheit von אדם und אדמה. Nach der Aufhebung des Fluchs (5,29b; 8,21*-22) ist sie bei Noach wieder ungetrübt (beachte den Gegensatz zwischen 9,20 und 4,11). Noachs Erwachen V.24a ist ähnlich geschildert wie Jakobs Erwachen in Bet-El 28,16. Ham wird bei dieser Gelegenheit, gegen die Überlieferung, zum jüngsten Sohn Noachs degradiert (V.24b, vgl. umgekehrt 10,21).

Inhalt des Fluchs über Kanaan ist, anders als bei Kain 4,10-12, nicht die Fremdlingschaft, sondern die Knechtschaft. Auch dies ist ein Schicksal, in dem eigene, leidvolle Erfahrungen des Jahwisten und seiner Leser sich spiegeln. Man denke nur an Israel in Ägyptenland! Deshalb hat der Jahwist sich selbst in die Rolle des Herrn und die anderen in die Rolle der Knechte gesehnt (vgl. 27,29aα.b.40a).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

5,32b; 9,19: *Die Einleitung der Völkertafel.* „Vers 18 und 19 sind deutlich der Schluß der Sintfluterzählung des J ... und zugleich die Einleitung zu dem Stammbaum von Sem, Ham und Japheth in 10".[7] V.19 muß darum älter sein

[4] Vgl. Bassett, VT 1971, 232-237.
[5] Vgl. Gunkel, Genesis 79.
[6] Zur Syntax vgl. Delitzsch, Genesis 231; Dillmann, Genesis 170.
[7] Gunkel, Genesis 78.

als V.20ff. und unmittelbar auf 10,2 geführt haben. „Dazu bildet gerade das ומאלה נפצה כל הארץ den denkbar schönsten Uebergang, während es an seiner jetzigen Stelle eine ziemlich müßige Bemerkung ist".[8] Auf der Ebene der Quelle ist V.18 durch 5,32b zu ersetzen. Die Wiederaufnahme, die durch den Einbau der Flut notwendig wurde, stammt von J^R.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

9,26 steht J^R inhaltlich sehr nahe, insbesondere mit der Gottesbezeichnung יהוה אלהי שם. Der Vers muß aber aus literarkritischen Gründen abgerückt werden: Er wird mit erneuter Redeeinleitung angeschlossen und mündet in eine Wiederaufnahme von V.25b. למו[9] steht für לאחיו.[10] Überraschend und für J^R untypisch ist, daß anstelle des Segens über Sem, der zu erwarten wäre, das Lob Jahwes ergeht. Für die Streichung von יהוה אלהי gibt es indes keine Handhabe.

9,27: *Der Segen für Jafet* ist, abgesehen von dem einleitenden Spiel mit dem Namen, darauf beschränkt, Jafet dem Sem zuzuordnen und so dem Dualismus Sem - Kanaan einzuordnen, der den Abschnitt, der Dreizahl der Brüder zum Trotz, beherrscht. Ein eigenständiges Überlieferungselement kann er darum nicht sein. Anderseits weichen die dreigliedrige Form und der Gebrauch von אלהים statt יהוה so weit vom Sem-Spruch ab, daß ein literarischer Nachtrag vorliegen muß.[11] Der dritte Bruder sollte nicht ohne ein eigenes Wort geblieben sein. V.27b, der V.26b wiederholt, dient als Wiederaufnahme.

Priesterschrift (P):

9,28-29. Die beiden Verse folgen dem Schema der Genealogien in Gen 5 und 11,10ff. Sie schließen an 9,17 an und werden in 11,10ff. fortgeführt. Ihre jetzige Einordnung durch R ist zwingend.

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

9,23b: *Die Unschuld der Brüder.* Die beiden erläuternden Umstandssätze stehen außerhalb der Handlungsfolge. Inhaltlich scheinen sie überflüssig. „Was gesagt werden soll, wird durch v.23a ... vollkommen ausreichend gesagt".[12] Der Zusatz unterstreicht lediglich einen vorhandenen Zug der Handlung. Warum dies erforderlich schien, macht Lev 18 begreiflich.

---

[8] Budde, Die biblische Urgeschichte 304.
[9] GesK §§ 103 f; 91 l.
[10] Budde 292.
[11] Vgl. Herrmann, ZAW 1910, 129; Rost, Das kleine Credo 46.
[12] Herrmann 130.

Die Teilung der Völker (Gen 10)

Jahwistische Redaktion (J^R): 10,8b.9(nur לפני יהוה[2]).10.18b.21.25.

Der Jahwist hat auf die Einteilung der Völkertafel den grundlegenden Gegensatz zwischen Ham/Kanaan und Sem (+ Jafet) übertragen, den er in 9,20-25* eingeführt hat. Für ihn gibt das Verzeichnis Auskunft, welche Völker der Menschheit Jahwe zugehören, und welche nicht.

Die Spuren der Redaktion sind in V.21 am deutlichsten zu erkennen. Daß dieser Vers der Völkertafel nicht von vornherein angehört hat, ist ausgemacht. „Wenn man das Übrige vergleicht, so ist v. 22 darauf berechnet, die dritte Abteilung in Q zu *eröffnen*, und duldet den v. 21 nicht vor sich".[1] Auffallend ist die sprachliche Übereinstimmung mit der Setitengenealogie 4,26 J^R: ולשם ילד גם־הוא. Auch 4,20f. J^Q dürfte als Vorbild gedient haben: הוא אבי. Beide Wendungen sind in 10,21 unschön miteinander verschliffen. Der Jahwist erklärt Sem zum eigentlichen Repräsentanten der Hebräer und damit - unter der Voraussetzung von 4,26 - der Jahweleute. Das widerspricht V.22-23, wo Elam, Assur und die Völker des Ostens Sem zugeordnet sind.

Als Repräsentant der Jahweleute ist Sem für den Jahwisten der Erstling der noachitischen Menschheit. Er wird Jafet, der in der Völkertafel an erster Stelle steht, als älterer Bruder vorangesetzt (V.21bβ).[2] Schon in 9,24 hatte der Jahwist Ham/Kanaan zum jüngsten der Brüder erklärt.

„Durch לשם ילד, לעבר ילד werden v. 21. 25 ... untereinander verbunden"[3]. Auch hier schreibt der Jahwist. Noch deutlicher als in V.21 fällt die stilistische Nähe zu den vorjahwistischen Genealogien von Gen 4 ins Auge, vgl. neben 4,19 (und 11,29) bes. ושם אחיו in 4,21.[4] Mit dem Brüderpaar Peleg und Joktan ist möglicherweise erneut der Gegensatz zwischen den Jahwe zugehörenden Menschen und den anderen angedeutet, den der Jahwist zwischen Abel und Kain, Set und Kain, Sem und Ham gesehen hat. In dem Namen Peleg findet er kaum zufällig die Bedeutung פלג „spalten, teilen" - die einzige Etymologie des Kapitels, die „hier weit weniger als bei gewöhnlichen Stammtafeln ... zu erwarten ist".[5] Der jüngere Bruder Joktan soll wiederum heilsgeschichtlich deklassiert sein (vgl. קטן in 9,24): Aus der Genealogie der Jahweleute fällt er heraus (vgl. 11,18-26 P).

Wenden wir uns Ham und damit dem nicht zu Jahwe gehörenden Teil der Menschheit zu, verwundert nach 9,20-25* nicht, daß der Jahwist sein Augen-

---

[1] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 5.
[2] Zur Syntax Budde, Die biblische Urgeschichte 304.
[3] Wellhausen 6.
[4] Budde 220f.
[5] Budde 384.

merk in besonderem Maße auf Kanaan gerichtet hat. Indem er der Unterschrift unter den Ham-Teil der Völkertafel (V.20) die ungelenk eingefügte Bemerkung über die Verbreitung der Geschlechter der Kanaaniter voranschickt (V.18b), unternimmt er den Versuch, Ham und seine Nachkommen in ähnlicher Weise mit Kanaan gleichzusetzen, wie Sem und seine Nachkommen mit Eber (V.21). Sie sind alle unter dem Fluch 9,25 beschlossen. Während aber die Sem-Linie in einen einzelnen Stammvater ausläuft, haben wir bei Kanaan mit einer sich ausbreitenden Bevölkerung zu tun (vgl. 9,19). Darin bereitet sich die Situation vor, in der Abraham unter einer fremden, ortsansässigen Mehrheit wohnen muß (12,6b).

Schließlich hat der Jahwist in der Nimrod-Episode V.8-10 möglicherweise einen Hinweis gegeben auf seine eigene Stellung in der Geschichte der Völkerwelt. „9 unterbricht den Zusammenhang: der Anfang ist in aller Form eine Dublette zu v. 8^{b}; sodann ist v. 10 als Fortsetzung zu v. 9 unmöglich, dagegen in leichtem und natürlichem Anschluss an v. 8".[6] Seit Dillmann[7] gilt deshalb die Meinung, „dass V. 9 ... nur zwischen eingeschoben ist." Indessen „ist der גִּבֹּר צַיִד in seiner Besonderheit sicher älter als der גִּבֹּר ohne Einschränkung in v. 8",[8] und die in V.9b angeführte Redensart ist keine Erfindung ad hoc. Die Dublette läßt sich nur umgekehrt auflösen: Nicht V.9 ist der Zusatz, sondern V.8b. Die ätiologische Notiz mit חלל hi. deutet auf den Jahwisten als Verfasser (vgl. 4,26; 6,1; 9,20; 11,6).

„Der Sinn von v. 8^{b} erhellt aus v. 10".[9] Wenn dort vom Anfang seines Königtums gesprochen ist (wie Jer 26,1; 27,1; 28,1; 49,39), muß גבר die Art dieser Herrschaft bezeichnen: Nimrod gilt dem Jahwisten als gewaltiger Herrscher auf der Erde, als Beherrscher eines Großreichs. Ein solches Großreich steht ihm offenbar vor Augen; denn statt הוא־היה „er war" (V.9) schreibt er הוא החל להיות „er begann zu sein, er war der erste seiner Art". Der Jahwist läßt keinen Zweifel, wo dieses Reich zu suchen ist: im Lande Schinar, in Babel, Uruk, Akkad und Kalne.[10]

Im Widerspruch zur Einteilung der Völkertafel hat der Jahwist dieses Großreich nicht Sem, sondern Ham zugeordnet. Seine Botschaft ist eindeutig: Es steht unter dem Fluch (9,25). Danach entscheidet sich auch der Sinn des zweifachen לפני יהוה in V.9, das wie in 27,7 vom Jahwisten hinzugefügt sein dürfte: Nimrod handelt unter den Augen Jahwes „trotzig auf eigene Faust pochend",[11] das heißt sündig gegen Jahwe (vgl. 13,13 J^{R} und - wortwörtlich - 6,11 P sowie dagegen 7,1b R^{S}).

Univ. Bibl. München

---

[6] Holzinger, Genesis 99.
[7] Genesis 196.
[8] Budde 218.
[9] Holzinger.
[10] Letzteres ist nicht identifiziert.
[11] Budde 393.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

10,2-4a.5-7.20.22-23.31: *Die Völkertafel.* Die ursprüngliche Völkertafel scheidet sich durch „das sehr hervortretende Schema"[12] klar vom übrigen Text des Kapitels. Die genealogische Gliederung ist in Wahrheit eine geographische: Jafet und seine Söhne stehen für die Völker des Nordens und Westens, Ham und seine Söhne für die Völker des Südens, Sem und seine Söhne für die Völker des Ostens. Der Gesichtspunkt ist der palästinische. Das Ganze ist ein bemerkenswertes Zeugnis geographischer Listenwissenschaft, die nicht nur das damals Bekannte notieren und nach „Geschlechtern, Völkern, Sprachen und Ländern" unterscheiden will, sondern auch Zusammenhänge herzustellen versucht.

Die Einteilung der Völkerwelt geschieht nach den vier Weltgegenden. Das deckt sich nicht mit der Überlieferung von den drei Söhnen Noachs. Deshalb mußte der Westen zum Norden hinzu dem erstgenannten Sohn Noachs zugeschlagen werden: Jawan, der Vater der Westvölker, wurde Sohn Jafets. Offenbar waren Sem, Ham und Jafet nicht von vornherein mit der Völkertafel verbunden. Auch die andere Reihenfolge Jafet, Ham, Sem fällt auf.

Die „unendlichen Bemühungen der Gelehrten, die genannten Namen zu identifizieren",[13] waren im Laufe der Zeit vielfach von Erfolg. Im Norden sind *Gomer* die Kimmerier, die nördlich des Schwarzen Meers und später in Kleinasien zu finden sind, *Madai* die Meder, *Tubal* die Tibarener in Kilikien, *Meschech* die Moscher in Phrygien. *Togarma* entspricht hetit. *tegarama* = akk. *til garimmu*, ebenfalls in Kleinasien. Im Westen ist *Jawan* Jonien, das heißt Griechenland, *Elischa* Zypern und *Tarschisch* das bekannte Seehandelsziel im fernen Westen. Im Süden steht *Kusch* für Nubien, *Put* für Lybien. Selbstverständlich rechnet *Ägypten* zum Süden, ebenso aber auch *Kanaan*. Die übrigen Namen des Südens weisen nach Arabien und Südarabien. Im Osten schließlich sind *Elam*, *Assur* und *Aram* wohlbekannt. Das übrige ist unbekannt oder rätselhaft.

Man kann anhand der so umrissenen Völkerwelt nach dem Alter der Quelle fragen. Auffallend ist, welches Gewicht dem Norden und dem Westen zukommt, wo doch der Blick Israels in der staatlichen Zeit fast ausschließlich nach Osten, Südwesten und Süden gerichtet war. Was besagt es überdies, daß weder die Babylonier noch die Perser noch die Araber genannt sind?

10,8a.9(ohne לפני יהוה[2]).15.24: *Vorjahwistische Erweiterungen.* Es liegt in der Natur der Liste, daß die Völkertafel mehrfach ergänzt worden ist. Innerhalb des vorjahwistischen Textes fallen die Nimrod-Notiz V.8a.9* und die genealogischen Weiterungen bei Kanaan V.15 und bei Arpachschad V.24 aus dem ursprünglichen Schema. Die Wendung „ילד N.N." verbindet diese Notizen mit 4,18 J^Q.[14]

---

[12] Wellhausen 4.
[13] Gunkel, Genesis 152.
[14] Budde 220.

Die Arpachschad-Notiz V.24 ist offenbar nur deshalb ergänzt, um nachträglich die Hebräer in die Völkertafel einzuführen. Daß man dazu auf den unbekannten Arpachschad statt auf Aram (oder gar, nach der geographischen Einteilung, auf Kanaan) zurückgegriffen hat, deutet bereits auf den Gegensatz Israel - Kanaan hin, der beim Jahwisten das Bild beherrscht.

Für Kanaan ist in dem Nachtrag V.15 Sidon als Vormacht genannt. Gemeint sind wie in 1 Kön 16,31 die Phönizier insgesamt. Der hiesige Gebrauch des Namens Het deckt sich mit dem Sprachgebrauch der Assyrer, die Palästina-Syrien als Hetiterland bezeichneten.

Kern der Nimrod-Überlieferung ist zweifellos die Redensart V.9b (ohne לפני יהוה): „Ein gewaltiger Jäger wie Nimrud". Woher die Kunde stammt, ist ganz ungewiß. Die Verbindung mit Babylonien, die J^R hergestellt hat, gibt so wenig einen Hinweis wie die sekundäre genealogische Verknüpfung mit Kusch (= Nubien).

Der nichtjahwistische Text:

Endredaktion (R):

10,1.32. In Gen 10 hat die neuere Auslegung seit Schrader[15] sich durch die Endredaktion beständig an der Nase führen lassen: Das Toledotschema in V.1 und 32 gehört nicht der Priesterschrift, sondern ahmt sie nach, um den jehowistischen Text V.2-31* einzubinden.[16] Die Überleitung 9,19, die unstreitig dem Jahwisten gehört, führt nämlich auf ein dreigliedriges Völkerschema, wie es nur im angeblichen P-Text 10,2-7*.20.22-23.31 vorhanden ist. Das verbleibende Kapitel schließt ergänzend daran an und ist für sich allein nicht lebensfähig. Der Faden der Priesterschrift aber läuft „nach der Flut" (אחר המבול) von 9,29 nach 11,10.[17] Die Doppelung der Toledot Sems, Hams und Jafets 10,1 und der Toledot Sems 11,10 wäre für ihre strenge Systematik nicht erträglich gewesen.[18] An einer geographischen Listenwissenschaft um ihrer selbst willen, wie der angebliche P-Text sie bietet, war der Priesterschrift, deren Darstellung in jeder Einzelheit bewußt gestaltet und zielgerichtet ist, nicht gelegen. In 10,1 widerspricht ילד ni. dem priesterschriftlichen Sprachgebrauch. 10,32 ist Nachahmung von V.31, V.5 und 11,10.

Sonstige Ergänzungen (J^S oder R^S):

10,4b: *Kittäer und Rodaniter.* „Die beiden Völkernamen *Chittäer und Rhodier* werden nicht ursprünglich in den Zusammenhang der ... Völkertafel gehören, sondern dürften einen Einwurf ... darstellen",[19] um die Aufzählung der Inselvölker zu ergänzen. Die Kittäer sind die Einwohner von Kition auf Zypern, die Rodaniter (so mit Sam LXX 1 Chr 1,7) die Bewohner von Rhodos. Die Pluralform der Namen weist in die Nähe des Nachtrags V.13-14*.

10,11abα.12b: *Assur erbaut Ninive.* V.11 ist mit V.10 J^R durch מן־הארץ ההוא so umständlich verknüpft, daß beide schwerlich in einem Zuge geschrieben sind. Stammt die Fort-

---

[15] Studien zur Urgeschichte 33f.
[16] Vgl. den ausführlichen Beweis bei Tuch, Genesis 196f.
[17] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 17; u.a.
[18] Die ähnliche Doppelung in 36,1.9 geht auf P^S zurück.
[19] Zimmerli 372.

setzung von einem anderen Verfasser, wird אשור als Subjekt und nicht als Lokativ zu lesen sein.[20] Der Zusatz spiegelt die große Bedeutung, die Ninive auch für das Alte Testament gehabt hat (vgl. nur Nah sowie Jon 1,2; 3,2-4; 4,11). Neben Babel, Uruk, Akkad und Kalne (V.10) durfte es nicht fehlen.

10,11bα-12a: *Drei weitere assyrische Städte.* Nach Jon 1,2 u.ö. ist Ninive der Inbegriff der „großen Stadt". Demzufolge gehört V.12b unmittelbar zu V.11abα. Wahrscheinlich ist V.11bβ-12a ein Einschub und nicht V.12b eine verrutschte Glosse.[21] Der ursprüngliche Text bot demnach keine Liste, sondern war eine anekdotische Notiz. Von den drei zusätzlich genannten Städten ist nur Kelach (= ass. Kalḫu) bekannt. רחבת עיר „Weiten einer Stadt" könnte eine verschlüsselte Nachahmung von העיר הגדלה sein.

10,13.14 (ohne Relativsatz): *Sieben ägyptische Völker.* V.13 und 14 sind durch die Art der Anbindung den Versen 8 und 15 gleichgeordnet, doch „muß ... die Aufzählung der afrikanischen Völker in v 13 14 von jüngerer Hand stammen".[22] „Die Andersartigkeit dieses Abschnittes fällt sofort ins Auge"[23] wegen der Länge der Liste und den auffallenden Pluralformen. Die Nähe zu V.16-18a ist unverkennbar, so daß man fragen kann, welcher der beiden Abschnitte als erster in den Text kam. Das Erzeugnis geographisch-systematischer Gelehrsamkeit ist nur noch zum Teil zu deuten. Sicher sind die Patrositer die Oberägypter und die Kaftoriter die Kreter.

10,14(nur Relativsatz): *Glosse nach Am 9,7.* Der Relativsatz in V.14, der zusätzlich die Philister einführt, ist, wie allgemein anerkannt, Glosse zu כפתרים, die wohl durch Am 9,7 veranlaßt ist. An den Rand oder zwischen die Zeilen geschrieben, ist sie an nicht ganz richtiger Stelle in den fortlaufenden Text geraten.

10,16-18a: *Neun weitere kanaanitische Völker.* „Ein fernerer Nachtrag scheint in 10,16-18a anerkannt werden zu müssen".[24] Die neungliedrige Völkerliste stößt sich mit der Bemerkung über die Ausbreitung der Sippen der Kanaaniter V.18b J^R.[25] V.18b kann sie noch nicht voraussetzen. Auch V.19 greift auf V.15 zurück, als seien V.16-18a nicht vorhanden. Die ersten vier Namen stimmen mit den stereotypen Listen der vorisraelitischen Landesbewohner überein, wie Gen 15,19-21; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,11; Num 13,29; Dtn 7,1; 20,17 u.ö. Damit nehmen sie sich innerhalb von Gen 10 als Fremdkörper aus. Die weiteren Gentilicia sind, veranlaßt durch die Erwähnung Sidons, aus fünf bekannten phönizischen Städtenamen gebildet. Dies kann auch in später Zeit noch geschehen sein. Zusammen mit V.15 ergibt sich eine Zahl von zwölf Völkern.

10,19: *Das Siedlungsgebiet der Kanaaniter.* In V.19 wird das Siedlungsgebiet der Kanaaniter beschrieben, um die allgemeine Aussage über ihre Verbreitung in V.18b J^R zu erläutern; und zwar nachträglich, wie aus dem breiten Anschluß hervorgeht. Mit den Absichten von J^R stimmt die Beschreibung nicht überein: Er läßt die Kanaaniter im ganzen Lande wohnen (12,6b). Sidon ist hier nicht Eponym wie in V.15, sondern Ortsname. Von Sidon ausgehend sind für den Grenzverlauf nicht weniger als vier Ziele genannt: ... עזה ... באכה ... עד ... באכה. Wahrscheinlich war zunächst nur Gerar, der erste und südlichste Punkt, angegeben, und die anderen sind nach und nach hinzugekommen. Für Sodom und Gomorra, Adma und Zebojim gaben theologische Gründe den Ausschlag. Lescha ist unbekannt.

---

[20] v.Rad, Genesis 111.
[21] Vgl. Westermann 687.
[22] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 24.
[23] Westermann, Genesis I 692.
[24] Wellhausen 13.
[25] Smend.

10,26-30: *Dreizehn südarabische Völker.* Die Liste der dreizehn Völker, die in den jetzigen Zusammenhang als Söhne Joktans eingeordnet sind, bildet ein Überlieferungselement für sich. Da Joktan durch den jahwistischen Redaktor eingeführt wurde (V.25 J^R), kann sie erst nachträglich in die Völkertafel gelangt sein. Die Anbindung ויקטן ילד gibt sich als Fortsetzung von V.24 J^Q. Von den dreizehn Namen „weisen alle, die uns noch durchsichtig sind, nach Südarabien",[26] darunter Hazarmawet (= Hadramaut), Saba, Ofir und Hawila. In der ursprünglichen Völkertafel ist Südarabien nicht Sem, sondern Ham zugeordnet (V.7).

[26] Zimmerli, 1.Mose 1-11, 393.

Die Zerstreuung der Menschheit (Gen 11,1-9)

Jahwistische Redaktion (J^R): 11,2.4aα.b-5.6aα(bis אחד).β.8a.

Gegen den ersten Anschein ist die Erzählung vom Turmbau keineswegs „rund und klar abgeschlossen".[1] Eine Erzählung, in der die ganze Menschheit als Subjekt auftritt, kann nur im näheren oder weiteren Umkreis der Schöpfung, das heißt innerhalb der Urgeschichte ihren Ort haben. Eine vollkommen selbständige Überlieferungseinheit kann sie nicht sein. Wie um dies vollends aufzuweisen, beginnt die Handlung in V.2 mit einem Umstandssatz, in dem das Subjekt nicht eingeführt, sondern vorausgesetzt ist.[2] Auch der Ort des Aufbruchs, noch nahe dem Garten im Osten (2,8), muß aus dem Vortext erschlossen werden. Die Erzählung vom Turmbau ist nie etwas anderes als ein Teil der biblischen Urgeschichte gewesen.

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zum vorangehenden Text, der Völkertafel. Sie hat in der Exegese einen breiten Raum eingenommen. Auch Gen 10 beschreibt nämlich die Verteilung der Völker über die Erde, wie in der Überleitung 9,19 „klar ausgesprochen" ist;[3] jedoch auf andere Weise: „Die Teilung der Völker geht Gen. 6-10 auf genealogischem, natürlichem Wege vor, Gen. 11 auf übernatürlichem Wege durch unmittelbares Eingreifen Gottes".[4] Zudem ist der Vorgang am Ende von Gen 10 bereits abgeschlossen, wenn die Turmbauerzählung einsetzt.

Die Völkertafel ist ein altes Quellenstück. Für die Erzählung vom Turmbau, die mit unvollständiger Exposition einsetzt, muß das nicht gelten. Der Gegensatz zwischen Gen 10 und 11 würde gegenstandslos, wenn die Erzählung ein Anhang wäre, der zu der Völkerliste, die das Daß der Verbreitung der Menschheit beschreibt, das Wie hinzufügen will: den Eingriff Jahwes. „Diese Geschichte von der Zerstreuung der Menschheit in viele Völker beginnt eigentlich noch einmal bei dem Einsatzpunkt der Völkertafel und geht ihr gewissermaßen ein Stück parallel".[5] Gen 10 und 11 sind nicht nacheinander, sondern nebeneinander zu lesen. Eine solche Ergänzungshypothese läßt auch verstehen, daß zwar das „פן־נפוץ (v. 4) und das ויפץ יהוה אתם (v. 8, vgl. v. 9) ... mit dem ומאלה נפצה כל־הארץ in 9,19 schlechterdings nicht zu vereinigen", aber „die Gleichheit des Stils ... unumwunden zuzugeben" ist:[6] Der Ergänzer hängt von der Quelle ab. In 11,4b und 8a hat er 9,19

[1] Budde, Die biblische Urgeschichte 371.
[2] Uehlinger, Weltreich und „eine Rede" 317.
[3] Budde 375.
[4] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 11.
[5] v.Rad. Genesis 116.
[6] Budde 376f. 378.

aufgegriffen. Aus der einfachen Feststellung der Verbreitung über die Erde machte er eine Erzählung.

Dieser Ergänzer ist kein anderer als der Jahwist gewesen. Die Teilung und Zerstreuung der Menschheit ist eines seiner leitenden Themen. Es begegnet zum erstenmal bei der Vertreibung Kains (4,12b.16) und wird in der Völkertafel fortgeführt (ausdrücklich in 10,25). Mit Abrahams Auszug betrifft es auch die Leute Jahwes, die fortan zerstreut unter einer fremden Mehrheit als Fremdlinge leben und die Geschiedenheit der Völker am eigenen Leibe erfahren, nachdrücklich in Ägyptenland, bis Jahwe sie von dort herausführt. So versteht es sich, daß der Jahwist die Liste der Völker in Gen 10 nicht einfach hat stehen lassen, sondern die beschriebenen weltgeschichtlichen Verhältnisse als Folge der Tat Jahwes gedeutet hat.

Das Gegenteil der Zerstreuung, mit dem die Inszenierung anheben mußte, ist die Ansammlung der Menschen. Deren gegebener Ort ist die Großstadt. Die größten Städte des Alten Orients lagen in Mesopotamien, das hier „Land Schinar" genannt ist (bei J^R auch 10,10).[7] Zu diesem Schauplatz paßt auch, daß die Erschaffung der Menschen nach 2,8 im Osten geschehen ist. Der Jahwist läßt also die Menschheit von Osten aufbrechen und sich in der mesopotamischen Tiefebene niederlassen. Der Aufbruch geschieht nach dem Muster der Wanderungen Abrahams und Lots sowie der Wüstenwanderung der Israeliten (vgl. bes. 13,11, sonst 12,9; 20,1; Ex 12,37; 13,20; 16,1; 17,1; 19,2; Num 10,12, alle J^Q). Die Menschen beschließen den Bau einer Stadt. Die Ausführung ist stillschweigend eingeschlossen. Auf sie kam es weniger an als auf das erklärte Ziel: „damit wir uns nicht zerstreuen über die Fläche der ganzen Erde". An dieser Stelle wird Jahwes Gegenzug einsetzen.

Für Palästina ist eine Stadt nicht vorstellbar ohne Zitadelle (מגדל). „Stadt und Turm" bilden ein natürliches Paar. Auf Mesopotamien übertragen, verbindet sich das Motiv mit dem babylonischen Tempelturm, der Ziqqurrat. An einen bestimmten Turm und eine bestimmte Stadt mußte zunächst nicht gedacht sein. Wie V.4aα sprechen auch die Babylonier davon, daß die Spitze der Ziqqurrat „an den Himmel reicht",[8] so in der Bauinschrift für Etemenanki, die Ziqqurrat von Babel.[9] Das Riesenhafte des Baus ist damit treffend beschrieben. Im Unterschied zu der späteren Deutung in V.6b bleibt die Wendung jedoch ohne besonderes Gewicht, als schickten die Menschen sich

---

[7] Der Name bezeichnet ursprünglich das syrische Land Šanḫar(a) (v.Soden, Bibel und Alter Orient 204).

[8] Vgl. Ravn, Der Turm zu Babel, ZDMG 1937, 360.

[9] TUAT II 492. Uehlinger in seiner grundlegenden Monographie hält die traditionelle Verknüpfung von Gen 11 mit den mesopotamischen Tempeltürmen für eine „archäologische Sackgasse" (S.201-253), wenn er auch einräumt, „dass sicherlich gute Gründe dafür sprechen, וראשו בשמים in Gen 11,4aβ als eine von mesopotamischer Ziqqurratmetaphorik abgeleitete Formulierung zu verstehen" (S.242). Die Entscheidung fällt anhand der Literarkritik von V.2. Ich stimme zu, daß „der ganze Vers dem Redaktor der vor-‚priesterschriftlichen' Urgeschichte zugeschrieben werden" darf (S.319); denn dieser Redaktor ist kein anderer als der Jahwist. Daraus folgt aber nicht, daß V.2 innerhalb von 11,1-9 sekundär ist.

an, den Himmel zu stürmen. „Den Satz, daß der Turm an den Himmel reichen solle, darf man nicht pressen; es ist das nur ein Ausdruck für die besondere Höhe eines Bauwerkes (vgl. 5.Mose 1,28)".[10] Stattdessen ist klar, „daß der Turm nicht ... im Vordergrund des Interesses steht". „Eine Erwähnung des gotteslästerlichen Zieles beim Turmbau wäre hier ganz natürlich und unbedingt zu erwarten, und ebenso eine Erwähnung der Zerstörung des Gebäudes durch Gott. Doch davon hören wir also in unserem Texte nichts."[11]

Die Handschrift des Jahwisten ist deutlich zu erkennen, sobald er Jahwe ins Spiel bringt. Um das Gewicht der Szene zu erhöhen, läßt er Jahwe nicht einfach handeln, sondern zuvor die Gegebenheiten zur Kenntnis nehmen und einen Beschluß fassen. Der Ablauf wiederholt sich mit geringen Abweichungen vor der Flut (6,5-7*) und vor der Zerstörung Sodoms (18,20-21), ähnlich vor der Herausführung Israels aus Ägypten (Ex 3,7-8*): Jahwe steigt aus dem Himmel, seiner Wohnung (19,24; 24,3; Ex 16,4), herab (ירד, 18,21; Ex 3,8; sonst Ex 34,5). Er sieht, was sich auf der Erde zuträgt (ראה, 6,5; 18,21; Ex 3,7; sonst Gen 16,13; 29,31.32; Ex 3,4) und faßt bei sich selbst einen Entschluß zur Tat ([אל־לבו] ויאמר יהוה, 6,7; 18,20; sonst 2,18; 8,21). Dieser Prolog läßt Jahwe in voller Deutlichkeit als den willentlichen Urheber des Geschehens erscheinen.

In Gen 11,6a* ist der Monolog Jahwes freilich darauf beschränkt, den Status quo ante zu beschreiben: Die Menschen (בני האדם, vgl. בנות האדם 6,2) sind noch ein ungeteiltes Volk und in den Anfängen ihres geschichtlichen Handelns begriffen (חלל hi./ho., vgl. 4,26; 6,1; 9,20; 10,8). Der Beschluß, diesen Anfängen zu wehren, ist nicht ausgesprochen. Er ergibt sich aus der Tat. Noch weniger wird die Tat begründet. Daß das Vorhaben der Menschen Sünde gewesen sei, ist nicht gesagt und als Voraussetzung für Jahwes Handeln auch nicht erfordert. Diesem (scheinbaren!) Mangel an Theologie haben alsbald die Ergänzer abgeholfen und das Schema von Schuld und Strafe über die Erzählung gestülpt.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

11,1.3a.4aβ.6aα(ab ושפה).7.8b-9: *Die Verwirrung der Sprache (Ätiologie für Babel).* Die Erzählung vom Turmbau beruht auf zwei Grundmotiven: der Zerstreuung der Menschheit über die ganze Erde und der Verwirrung ihrer Sprache. Bei einer kurzen, einsträngigen ätiologischen Erzählung, wie sie für Gen 11,1-9 vorauszusetzen ist, kann beides nicht gleichursprünglich sein. Gegen eine Verbindung verschiedener Traditionen innerhalb mündlicher Überlieferung sprechen die zum Teil erheblichen Härten und Brüche im Text.[12] Die vorliegende Gestalt der Erzählung geht auf eine eingehende literarische Überarbeitung zurück. Die beiden Motive prallen aufeinander in V.7-8: Jahwe faßt den ausdrücklichen Beschluß, die

[10] v.Rad 113.
[11] Ravn 366.
[12] Vgl. Seybold, Der Turmbau zu Babel, VT 1976, 458 Anm. 19; Uehlinger 308-314.

Sprache zu verwirren. Stattdessen zerstreut er die Menschen über die Erde. Auf der Handlungsebene ist ausschließlich von der Zerstreuung berichtet (V.8a). Das Motiv der Sprachverwirrung ist nicht vollends durchgeführt. Es ist später hinzugekommen. Für sich wäre es nicht lebensfähig. Es findet in der Ätiologie für Babel sein Ziel.

Die literarische Schichtung wird sogleich im ersten Vers erkennbar. „Das ויהי am Anfang von V. 1 ist eigentlich das vorgezogene ויהי von V. 2 ...; denn damit fängt die eigentliche Erzählung an, während V. 1 ein ihr vorangestellter Zustandssatz ist".[13] Die Erzähleröffnung ויהי als Copula im Nominalsatz (in dem überdies vor כל־הארץ das ל fehlt) ist „eine ganz ungewöhnliche, wahrscheinlich eben ad hoc gebildete syntaktische Konstruktion".[14] Schärfer gesagt: Es ist eine unmögliche Syntax, die sich allein mit der Vorwegnahme aus V.2 erklärt. Die Exposition der Sprachverwirrung ist ein nachgetragener Vorspann. Man erkennt das ferner am Wortgebrauch. Die metonymische Verwendung von כל־הארץ im Sinne von „alle Welt, die ganze Menschheit, jedermann", an sich nicht ungewöhnlich (Gen 19,31; 41,57; 1 Kön 2,2; Ps 33,8; 96,1 u.ö.), stößt sich mit dem engeren, geographischen Gebrauch im Sinne von „die Fläche der ganzen Erde" in V.4b und 8a. Der Verfasser von V.5 hätte stattdessen בני האדם geschrieben.[15]

Der Widerspruch wiederholt sich in V.9, den schon Ilgen als spätere Randanmerkung beurteilt hat,[16] und ist hier vollends unerträglich. Die etymologische Ätiologie, mit der die Erzählung über ihr in V.8 erreichtes Ziel hinausschießt, ist doppelt begründet: mit der Verwirrung der Sprache aller Welt (כל־הארץ) und mit der Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde (כל־הארץ). Die beiden Motive stehen sprachlich und sachlich unausgeglichen nebeneinander. Nur die Verwirrung (בלל) der Sprache führt auf den Namen der Stadt. Daß die Zerstreuung abschließend wiederholt wird, soll den Nachtrag an die vorgegebene Erzählung anbinden und den Gegensatz der Motive überbrücken. Als selbständiger Zusatz wäre V.9b ohne Sinn.

Wenn damit die Sprachverwirrung sich in den Rahmenversen 1 und 9 als nachgetragen erweist, wird wahrscheinlich, daß das Motiv, wo es in der Erzählung selbst auftritt, ebenfalls ergänzt ist. Zwischen V.7 und 8 besteht ein Widerspruch: „Gott entschließt sich, die Sprache der Menschen zu verwirren ...; die Ausführung des Entschlusses aber besteht in etwas anderem: dem Zerstreuen der Menschen über die ganze Erde hin".[17] Will man sich nicht damit abfinden, daß die Verwirrung der Sprache das Mittel zum Zweck sei - dazu hat das Motiv zu großes eigenes Gewicht -, muß man entweder mit Ilgen die Ausführung ergänzen: „Da stieg Gott herab, und verwirrete ihre Sprache, daß keiner den andern verstehen konnte", oder V.7 ist ein weiterer Zusatz. Mit V.7 entfällt auch der Anstoß, den Stade daran genommen hat, daß Jahwe nach V.5 hinabsteigt und erst sodann hinabzusteigen beschließt:[18] Der Ergänzer hat V.5 nachgeahmt. Das einleitende הבה ist ein Echo auf den Entschluß der Menschen V.4. ונבלה שם weist auf V.9 voraus. Im selben Zuge ist die „eine Sprache" in die Gottesrede V.6a eingefügt worden. „Diese Annahme läßt sich durch den Hinweis auf die inhaltliche wie begriffliche Wiederholung von V.1a und auf die syntaktische Inkonzinnität stützen und kann sich darauf berufen, daß die Herauslösung ... keine Lücke hinterläßt".[19]

Mit V.7 hängt V.3 zusammen: In V.3 sprechen die Menschen, „einer zum andern" (איש אל־רעהו), in V.7 ist es Gottes Absicht, daß „einer den andern" nicht mehr versteht. Auch mit der Exposition besteht ein Zusammenhang: „3a schließt sich geistvoll an 1 an: 1 sagt all-

---

[13] Westermann, Genesis I 710.
[14] Seybold 459.
[15] Vgl. Procksch, Genesis 84.
[16] Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt I 38.
[17] Westermann 712.
[18] Beiträge zur Pentateuchkritik, in: Ausgewählte Akademische Reden 274f.
[19] Seybold 460.

gemein, daß die Menschen eine Sprache haben; 3a führt konkret aus, *was* sie gesprochen haben".[20] Der Entschluß, Baumaterial herzustellen, folgt sachlich aus dem Entschluß zum Bau (V.4) und kommt deshalb zu früh. Nur weil V.4 vorgegeben war, ist die vorliegende Abfolge entstanden.

Auf Ergänzung „führt ferner der doppelte Zweck des Bauwerkes: 1) es soll den Menschen einen Namen, d. h. Ruhm verschaffen; 2) es soll ihnen helfen, daß sie sich nicht zerstreuen".[21] Auch syntaktisch ist das Nebeneinander der beiden Finalsätze nicht in Ordnung: „Die Worte פֶּן־נָפוּץ וגו' schließen sich an das Vorhergehende nicht gut an".[22] Eine Konjunktion wie פן oder למען ist aber zu erwarten. Deshalb dürfte V.4b an V.aα angeschlossen haben und der positive Zweck zwischeneingeschoben worden sein. In der Tat geht es dem Ergänzer am Ende um den Namen, wenn auch anders, als die Menschen sich erhofften.

„Auch die beiden Angaben von 8: 1) ‚Jahwe zerstreute sie über die ganze Erde', 2) ‚sie hörten auf, die Stadt zu bauen', bilden keinen guten Zusammenhang: denn daß die Menschheit, wenn sie bereits über die ganze Erde zerstreut ist, nicht mehr *eine* Stadt bauen kann, ist ja selbstverständlich".[23] Die Beschränkung auf die Stadt (Sam LXX haben den Turm zu Unrecht vermißt) weist auf die Ätiologie V.9 voraus.

Überblickt man die Zusätze im Zusammenhang, so wird erst in ihnen der Bau der Stadt und sein klägliches Ende zum leitenden Thema. Man darf die Bearbeitung als ein Zeugnis antibabylonischer Polemik lesen, an der im Alten Testament kein Mangel ist. Der Ergänzer hat die Stadt und den Turm im Lande Schinar, von denen die ältere Erzählung handelt, mit Babel gleichgesetzt. Er hat die Stadt vor Augen, denn er kennt Einzelheiten wie die dortige Bauweise (V.3a). Daß der Bau nicht vollendet worden sei, könnte den Zustand nach der Verheerung durch Xerxes im Jahre 482 widerspiegeln. Sicher spielen auch theologische Gedanken in die Darstellung hinein, wie der vielbeachtete Gegensatz zwischen 11,4aβ und 12,2. Die Ätiologie ist aus der Völkertafel gewonnen, die die Verteilung der Menschheit über die Erde „*nach ihren Sprachen*, in ihren Ländern, in ihren Völkern" berichtet. Der Ergänzer hat geschlossen, daß die Zerstreuung der Menschen mit der Vervielfachung ihrer Sprachen einhergegangen ist, die er mit בלל „vermischen, rühren" wiedergibt. Die akkadische Volksetymologie lautet bekanntlich bāb-ilī „Tor der Götter". Mit dem sumerischen Enmerkar-Epos, das eine einzige Sprache der Menschheit für die Zukunft voraussieht,[24] hat Gen 11 überhaupt nichts zu tun.

11,3b: *Nachträgliche Erklärung des Baumaterials.* V.3b ist im Ablauf der Erzählung eine Parenthese. „Sie zeigt die Verwunderung des Palästinensers über das merkwürdige babylonische Baumaterial",[25] das der Erklärung bedarf. Ziegel wurden in Palästina nicht gebrannt. Für Großbauten wurden Natursteine verwendet. „Ausgrabungen zeigen negativ, daß man bei Mauerbauten Asphalt nicht als Bindemittel benutzte; anders in Mesopotamien".[26] Die Aussage bildet einen wohlgeformten Chiasmus. Die beiden parallelen Sätze nehmen die doppelte Selbstaufforderung der Menschen auf, doch geht die Erwähnung des Mörtels darüber hinaus. Schwerlich sind V.3a und b in einem Zuge geschrieben.

---

[20] Gunkel, Genesis 94.
[21] Gunkel 93.
[22] Olshausen, MPAW 1870, 384.
[23] Gunkel 93.
[24] Leicht zugänglich bei Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch 112f. (Schmökel).
[25] Gunkel 99.
[26] Weippert, Art. „Asphalt", in: BRL^2 16.

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

11,6b: *Wider die Allmacht der Menschheit.* Die Wendung לא־יבצר מן findet sich wörtlich gleich in Ijob 42,2 zum Auftakt von Ijobs Antwort auf die Gottesrede. Dort folgt als Subjekt מזמה, hier כל אשר יזמו. Zwischen beiden Stellen besteht ein unmittelbarer Zusammenhang. Ijob 42,2b ist für die dortige Aussage unentbehrlich, zudem Glied eines Parallelismus membrorum. Gen 11,6b hingegen gibt sich durch den Einsatz mit ועתה und die Wiederaufnahme von לעשות als Zusatz zu erkennen. Also wird Ijob 42,2b in Gen 11,6b zitiert. Was dort von Gott ausgesagt ist: „Man kann dich an keinem Vorhaben hindern",[27] bezieht der Ergänzer auf die Möglichkeiten der (noch) ungeteilten, einigen Menschheit. Die Feststellung wird freilich nur getroffen, um durch Jahwes Eingreifen widerlegt zu werden. Die Absicht, dem Menschen in seinem bösen Drange Schranken zu setzen, verbindet 11,6b mit 3,22 und 6,3aα.b.[28]

[27] So übersetzt v.Soden, Zum hebräischen Wörterbuch, in: Bibel und Alter Orient 196.

[28] Vgl. Gese, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen, Vom Sinai zum Zion 99-112, sowie jetzt Uehlinger 323-325.

Die Erwählung Abrahams (Gen 11,10-13,1)

Jahwistische Redaktion (J^R): 11,30; 12,1-4aα.6aβ.b-7.8a(bis ההרה).8bβγ.

Die Nachricht in 11,30, daß Sara unfruchtbar war, wiederholt sich in 16,1a. Dort gehört sie der vorjahwistischen Quelle an als Voraussetzung der Erzählung. Der Jahwist hat sie vorweggenommen, so daß sie „an die erste Nennung der Saraj ... erläuternd anknüpft".[1] Er wollte „damit die Spannung, daß ein Kinderloser die göttliche Verheißung empfängt ..., schon gleich ganz zu Beginn vernehmbar machen".[2] Erst so erhält die Zusage: „Ich will dich zu einem großen Volk machen", ihr volles Gewicht. Die Kinderlosigkeit der Stammutter ist für den Jahwisten ein durchgängiges Motiv. Ähnliche Feststellungen aus seiner Feder finden sich bei Rebekka und Rahel. „Das עקרה ... ist nachweislich der stehende Ausdruck bei J, vgl. 25,21. 29,31".[3]

Die große Verheißung an Abraham in 12,1-3, mit der die Vätergeschichte einsetzt, gilt mit Recht weithin als eigener und besonders bezeichnender Beitrag des Jahwisten. Die redaktionelle Herkunft ist bereits an der Art der unvermittelt einsetzenden Jahwerede abzulesen. Ebenso unversehens wird Kain in 4,9 von Jahwe angeredet, Jakob in 31,3 und Mose in Ex 16,4. In 31,3 findet sich auch dasselbe Zusammenspiel von Wanderungsbefehl und Verheißung. Es hat in 26,2a*.3a bei Isaaks Aufbruch nach Gerar eine weitere Parallele.

Abraham wird von Jahwe aus seinem Heimatland, aus seiner Verwandtschaft und aus seinem Vaterhause gerufen und auf den Weg in ein ihm unbekanntes Land gebracht. Ihm ist damit ein Schicksal vorgezeichnet, das er mit zahlreichen Gestalten des jahwistischen Geschichtswerks teilt, angefangen mit der Vertreibung Kains und der Zerstreuung der Menschen beim Turmbau. Vor allem die Gestalten der Vätergeschichte treffen wir zumeist in der Fremde an, und zwar als einzelne: Lot in Sodom, Hagar in der Wüste, Isaak in Gerar, Jakob in Haran, Josef in Ägypten. Der Befehl 12,1 führt dieses Dasein als Fremdling auf Jahwes Willen selbst zurück; nicht als Fluch, wie für den jahwefremden Kain (4,11-12), sondern als Anlaß des Segens. Was nach menschlichem Ermessen ein schlimmes Schicksal ist, das der Betroffene erleidet, wird unter Jahwes Weisung zur Tat des Gehorsams.

Die Einzelheiten der auf den Befehl folgenden Verheißung werden beredt, wenn man sie mit den Ohren des herausgerufenen Abraham zu hören versucht. Es ist, als antworteten sie geradewegs auf die notvolle Armut, die

---

[1] Budde, Die biblische Urgeschichte 416.
[2] Zimmerli, Abraham 18.
[3] Budde.

Minderwertigkeitsgefühle und die Bedrohungsängste des Fremdlings. Dem einzelnen, der sich unter der Menge der anderen vorfindet, wird in Aussicht gestellt, ein großes Volk zu werden (ואעשך לגוי גדול). Dem von Grund und Boden Entwurzelten wird überschwenglicher Segen zugesagt (ואברכך). Der wegen seiner Andersartigkeit Verachtete soll zu großen Ehren kommen (ואגדלה שמך) und zum Inbegriff des Segens werden (והיה ברכה). Wer ihm mit Freundlichkeit begegnet, wird von Gott belohnt werden (ואברכה מברכיך). Wer ihn schmäht, den wird der Fluch treffen (ומקללך אאר). Ja, in krasser Übersteigerung ihrer tatsächlichen Bedeutungslosigkeit sollen Abraham und Seinesgleichen für ihre Umgebung zum Mittler des Segens werden, wo immer sie sich befinden weltweit (ונברכו בך כל משפחת האדמה).

Mit Recht wird die Abrahamverheißung weithin als ein Schlüsseltext für das jahwistische Geschichtswerk gelesen. Der Jahwist hat die Geschichte der Väter und der Israeliten geradezu als eine Folge beispielhafter Erfüllungen dieser Verheißung dargestellt. Der Horizont ist von Anfang an nicht auf Abraham beschränkt. Wie die Verheißung ihren Vorläufer hat in der Aufhebung des Fluchs nach der Flut (8,21-22), so erstreckt sich ihre Reichweite bis auf das spätere Volk der Israeliten. Jahwes Zusage, Abraham zu einem großen Volk zu machen, ist nach dem Zeugnis des Pharao in Ägypten erfüllt: „Siehe, das Volk der Israeliten ist mehr und stärker als wir" (Ex 1,9b). Die mächtigen Ägypter sind ihm so wenig gewachsen wie die Moabiter, deren König Balak den Seher Bileam herbeirufen läßt: „Verfluche mir dieses Volk, denn es ist stärker als ich" (Num 22,6aα). Dasselbe mußte Abimelech schon gegenüber Isaak feststellen: „Du bist viel mächtiger geworden als wir" (Gen 26,16bβ). Abimelech bezieht sich mit seiner Äußerung auf den Segen Jahwes, der Isaak groß und immer größer hat werden lassen (26,12-14). Wie Isaak wird auch Abraham mit Gütern reich gesegnet. Schon in der Abraham-Lot-Erzählung klingt es an (13,2.5), in voller Deutlichkeit anläßlich der Brautwerbung für Isaak (24,1b). Der Knecht zählt eine stattliche Liste von Reichtümern Abrahams auf und erklärt dazu: „Jahwe hat meinen Herrn reich gesegnet, so daß er groß geworden ist" (24,35). Groß wird auch Josef in Ägypten; nur um den Thron bleibt der Pharao größer als er (41,40b). Auf solche Weise werden Abraham und seine Nachkommen zum Inbegriff des Segens (ברכה). Keiner, der nicht mit Gütern reich bedacht wäre: Abraham (13,2; 24,35), Lot (13,5), Isaak (26,14), Jakob (30,43; 32,6), Esau (32,9), die Israeliten (Ex 12,35-36). Wer ihnen begegnet, erkennt sie als Träger des Segens Jahwes: Laban den Knecht, der in Abrahams Auftrag zu ihm kommt (24,31); Abimelech den Isaak (26,28a*.29b); Josefs ägyptischer Herr den Josef (39,3).

Die Außenstehenden sind aber nicht nur Zeugen, die staunend feststellen, wie die Abraham-Verheißung sich an den Leuten Jahwes erfüllt. Sie selbst geraten in den Wirkungsbereich der Verheißung hinein. Diese Außenwirkung des Segens wird in 12,3 angesprochen. Die erste Hälfte des Verses „geht

offensichtlich auf eine alte, an zwei ebenfalls jahwistischen Stellen: in Gen 27,29 (אֹרְרֶיךָ אָרוּר וּמְבָרֲכֶיךָ בָּרוּךְ) und (in derselben Reihenfolge wie in Gen 12,3) in Num 24,9: (מְבָרֲכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר) überlieferte Formel zurück".[4] Die Verwendung der Partizipien ארור und ברוך, sogar bei Inkongruenz des Numerus, und das gegenläufige Beieinander von Segen und Fluch stimmt mit den deklaratorischen Fluch- und Segenssprüchen überein. Doch weicht die Wortfolge auffallend ab, da ארור und ברוך nicht voranstehen. Wir haben es eher mit einer apotropäischen Schutzformel im Sinne eines Segenswunsches als mit der Fluch- und Segensformel zu tun. Der Wunsch richtet sich darauf, einen möglichen Fluch so abzuwehren und umzulenken, daß er nicht den Verfluchten, sondern den Fluchenden trifft und dieser sich mit seinem Anschlag selbst schädigt. Der Segen aber möge dem Segnenden auch selbst zugute kommen. In Gen 12,3a ist dieser Wunsch in eine Verheißung umgesetzt. Der Segensteil, ursprünglich eher unwichtig und nur der Abrundung halber genannt, steht voran. Jahwe in 1. Person ist direktes Subjekt. Das ist durch die chiastische Anordnung zusätzlich unterstrichen: Anfangs- und Endton liegen auf dem Handeln Jahwes. Die Entsprechung der Parallelsätze ist aber noch weiter verändert: In der Fluchhälfte ist das Objekt ארריך „die dich verfluchen" gegen מקללך „der dich schmäht" ausgetauscht. Statt des Plurals steht der Singular, statt ארר „förmlich verfluchen" das schwächere קלל pi. „schmähen, verächtlich machen". Die Entsprechung von Fluchen und Verfluchtwerden ist zugunsten des Empfängers der Verheißung und zulasten des möglichen Gegners aus dem Lot gebracht. Nicht erst die, die Abraham verfluchen, soll der Fluch treffen; bereits jeder, der ihn schmäht, wird von Jahwes Fluch bedroht.[5] Auch zu diesem nachdrücklichen Schutzversprechen berichtet der Jahwist im Laufe der folgenden Geschichte beispielhafte Erfüllungen. Die erste ist die Vernichtung Sodoms, als die Bewohner der Stadt den Lot, der als Fremdling unter ihnen lebt, in arger Weise bedrängt haben (Gen 19). Die zweite ist die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer (Ex 14). Am genauesten aber paßt die Voraussage auf die Strafe des Kain (4,11-12).

Nach der negativen stellt die Verheißung abschließend auch die positive Außenwirkung des Segens in Aussicht: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens" (V.3b). Der Begriff משפחת האדמה[6] nimmt den jahwistischen Sprachgebrauch aus der Urgeschichte auf, um das dortige Thema von Fluch und Segen der אדמה fortzuführen. Nachdem die אדמה nach dem Fall des Menschen verflucht (3,17), der Fluch aber in der auf Set folgenden Segenslinie aufgehoben worden ist (5,29; 8,21), öffnet sich nunmehr in Abraham und den Seinen die Möglichkeit der Segenswirkung für alle Menschen. Trotz des weltweiten Horizonts aber sind es nicht die Völker, sondern die Sippen, an denen der Segen Jahwes sich zeigt. Darin spiegelt

[4] Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch 38.

[5] Vgl. Schmidt, Israel ein Segen für die Völker? ThViat 1975, 137f., gegen Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, Ges. Studien 358f.

[6] Nur noch Gen 28,14 J^S und Am 3,2.

sich, daß der Jahwist auch sein eigenes Gottesverhältnis und dessen Segen im Rahmen von Familie und Sippe erlebt hat. Jahwe ist „der Gott seines Vaters" (28,13a, vgl. 24,12.27; 27,20). Fragt man auch hier nach der Erfüllung, ist auf das Zwiegespräch zwischen Jakob und Laban 30,25-31 und auf Josefs Dasein im Hause des Ägypters 39,1-5 zu verweisen.[7] Laban bekennt dem Jakob: „Ich bin reich geworden, und Jahwe hat mich um deinetwillen gesegnet" (30,27b), und Jakob bestätigt: „Wenig hattest du, ehe ich kam, und es hat sich gewaltig vermehrt. Jahwe hat dich gesegnet für jeden meiner Schritte" (30,30a). Ebenso ergeht es Josefs ägyptischem Herrn: „Seit er ihn in seinem Hause bestellt hatte und über alles, was er besaß, segnete Jahwe das Haus des Ägypters um Josefs willen, und der Segen Jahwes lag auf allem, was er hatte, im Haus und auf dem Feld" (39,5). Bemerkenswert ist, daß weder Jakob noch Josef zu dieser Wirkung etwas beitragen. Es ist ihre bloße Anwesenheit, die die Außenstehenden in die Sphäre des Segens Jahwes gelangen läßt. Daß auch diese beiden Szenen nicht ausschließlich, sondern als Beispiele verstanden sein wollen, versteht sich von selbst.

Betrachten wir die Abrahamsverheißung im Lichte ihrer das jahwistische Geschichtswerk durchziehenden Erfüllung, lösen die vielverhandelten exegetischen Schwierigkeiten von 12,1-3 sich weitgehend von selbst. Es sollte deutlich geworden sein, daß es keinen Anlaß gibt, innerhalb der drei Verse literarkritische Unterscheidungen vorzunehmen.[8] Sie gehen vom ersten bis zum letzten Wort auf den Jahwisten selbst zurück; lediglich daß in V.3a eine geprägte Formel verwendet ist. „Programmatisch an den Anfang gestellt", kann die Verheißung „gar nicht breit und ausführlich genug sein".[9] Aber die Breite ist kein Pleonasmus. Jede Einzelheit benennt eine wesentliche Wirkung des Segens. Ebenso gehören der Wanderungsbefehl und die Verheißung von vornherein zusammen. Zwischen 12,1 und 2-3 liegt so wenig ein Schnitt wie zwischen 26,3α und β und innerhalb von 31,3. Ohne den Befehl verlöre die Verheißung ihren Ort. Fragt man nach dem Verhältnis von Imperativ und Verheißung, so verbirgt sich auch darin keine tiefere Schwierigkeit. Denn der Wanderungsbefehl nennt nicht eine zu erfüllende, sondern eine gegebene Bedingung, die er auf Jahwes Weisung zurückführen will. 12,1 und 2 stehen, nicht anders als 26,3a sowie 31,3 in sich, in einfacher Parataxe. Vollends fehlt der Verheißung selbst jede ethische Zielsetzung. Sie hat menschliches Tun weder zur Voraussetzung, noch will sie es zur Folge haben.[10] Jahwe allein ist, der handelt. Ein Kohortativ reiht sich an den nächsten,[11] unter-

[7] Wolff 365f.

[8] Gegen Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker, in: Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums 25-35, und Diedrich, Zur Literarkritik von Gen 12,1-4a, Biblische Notizen 1979, 25-35.

[9] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 2.

[10] Gegen Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, BZ NF 1962, 1-31, und Wolff.

[11] Auch die Suffixformen sind Kohortative.

brochen nur von dem Folgesatz V.2b.[12] Das Perf. cons. in V.3b aber ist Indikativ Futur. Auch die Außenstehenden, die um Abrahams willen am Segen teilhaben, haben dazu nichts beizutragen: Das Niphal von ברך, nur hier ursprünglich belegt,[13] ist im Blick auf 30,27.30 und 39,5 als reines Passiv zu deuten.

Gehorsam macht Abraham sich auf den Weg, „wie Jahwe zu ihm gesagt hatte" (V.4aα). Das Land, das er durchzieht, ist kein anderes als das Land Israel. Dennoch ist Abraham, wie alle Gestalten der Vätergeschichte, ein Fremdling: „Damals waren die Kanaaniter im Lande" (V.6b). Diese Darstellung ist künstlich. Innerhalb des zugrunde liegenden Itinerars ist die Parenthese ein Zusatz,[14] der Verfasser ist „kein anderer als J".[15] „Die Bemerkung ... ist gemacht mit Beziehung auf die Verheißung V. 7".[16] Auch sie stammt vom Jahwisten, wie der Erscheinungsbericht וירא יהוה אל erkennen läßt (vgl. 18,1a; 26,2aα; Ex 3,2a): V.6b und 7a bilden sachlich und literarisch eine Einheit. Sie unterscheiden die Verhältnisse zur Zeit Abrahams von jener Zeit, als die Israeliten das Land innehatten. Mit Hilfe der Kanaaniter läßt der Jahwist Abraham im eigenen Lande zum Fremdling werden. Der einzige unter den Vätern, der nicht schon in den vorjahwistischen Quellen außerhalb des Landes Israel begegnet, wird stattdessen in eine Art Vor-Landnahmezeit versetzt: „*Erst* deinen Nachkommen will ich dieses Land geben." Die Landverheißung ist hier Mittel zum Zweck einer historiographischen Konstruktion. Daß sie für den Jahwisten nicht das programmatische Gewicht hat, das man ihr zuzuschreiben pflegt, hat Wolff gesehen.[17] Nicht von ungefähr steht sie außerhalb der großen Verheißung V.2-3, zielt der Wanderungsbefehl V.1 auf das Land, „das ich dir zeigen (nicht: geben) werde", sind die Nachkommen, nicht Abraham selbst der Empfänger. Im jahwistischen Geschichtswerk findet sich die eigentliche Landverheißung in Ex 3,8aα. Zum Gegenstand der Väterverheißungen ist das Land durch die späten Ergänzer geworden, erstmals in Gen 13,15a.

Als Antwort auf die Erscheinung Jahwes baut Abraham, nicht anders als Noach nach der Flut (8,20), für Jahwe, der ihm erschienen ist (vgl. 16,13a), einen Altar. Die redaktionelle Herkunft des Motivs ergibt sich aus der Wiederholung in V.8bβ und 13,18b. Die drei Notizen 12,7b.8bβγ und 13,18b bilden einen Zusammenhang. Abraham baut einen Altar auf allen Stationen seiner Wanderung: in Sichem, in der Nähe von Bet-El und bei den Terebinthen von Mamre, und ruft den Namen Jahwes an (V.8bγ), das heißt er verehrt Jahwe (vgl. 4,26b). Man pflegt diese Notizen als Hinweise auf Kultgründungen zu deuten; doch dazu sind sie zu beiläufig. Der Sinn ist ein

[12] GesK § 110 i.
[13] Gen 18,18 und 28,14 sind Zitat.
[14] Gunkel, Genesis 163.
[15] Kilian 3.
[16] Dillmann, Genesis 225.
[17] Das Kerygma des Jahwisten 355.

anderer: Der Jahwist läßt Abraham in dem ihm fremden Land von Ort zu Ort eine Auffassung in die Tat umsetzen, die sich in Ex 20,24b, einem programmatischen Zusatz zum Altargesetz des Bundesbuches, ausgesprochen findet: „An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen." Der Zusatz hat mit großer Wahrscheinlichkeit das deuteronomische Kultgesetz Dtn 12 im Blick, das die Verehrung Jahwes auf den zentralen Kultort in Jerusalem beschränkt, und will ihm unter Bedingungen, in die Israel durch Deportation und Zerstreuung geraten ist, entgegenwirken. Der Jahwist stellt die Väter, und Abraham als den Vornehmsten unter ihnen, als solche in die Zerstreuung geratenen Anhänger Jahwes dar. Indem sie an jedem Ort, an den es sie verschlägt, Jahwe anrufen, machen sie die Erfahrung, daß Jahwe „an dieser Stätte ist" (28,16), sich wie dem Abraham in Sichem und bei den Terebinthen von Mamre oder wie dem Isaak im Philisterland (26,2aα) oder wie dem Mose am Dornbusch (Ex 3,2a) offenbart, sie leitet, schützt und sie segnet.

Um diesen Gedanken auszubreiten, hat es den Anschein, als habe der Jahwist die Wanderung Abrahams um eine weitere Station, nämlich Sichem, vermehrt. Die Dublette עד מקום שכם עד אלון מורה in V.6 hat seit Olshausen eine literarkritische Lösung gefunden;[18] doch pflegt man mit der Wahrsager-Terebinthe die Lectio difficilior zu streichen. Näher liegt, daß der Jahwist den Hauptort des nördlichen Berglands hinzugefügt hat. Daß Sichem als מקום bezeichnet wird, weist auf die Erscheinung Jahwes und den Altarbau voraus. Die Wahrsager-Terebinthe wurde auf diese Weise von der Stelle zwischen Bet-El und Ai, an der sie ursprünglich stand, nach Sichem verpflanzt. Auch dort gab es einen solchen Baum (Ri 9,37). Abrahams Aufbruch von Sichem ins Gebirge (V.8 Anfang) dient als redaktionelle Klammer (vgl. 26,22).

Vorjahwistische Quellen (J^Q):

12,6aα.γ.8a(ab מקדם).bα.9: *Itinerar Abrahams.* Älteste Grundlage der Abraham-Erzählungen ist ein Itinerar, das Abrahams Zug durch das Land bis zu der Wahrsager-Terebinthe zwischen Bet-El und Ai beschreibt. Von dort bricht er auf, um sich im Südland zwischen Kadesch und Schur niederzulassen. Das Stück ist Fragment. Wer Abraham gewesen ist und was ihn zu seiner Wanderung bewogen hat, erfahren wir aus anderer Quelle (11,29) oder von der jahwistischen Redaktion (12,1-4aα).

Der Orakel-Baum, mit dem sich die Erinnerung an Abrahams Aufenthalt verbindet, stand, anders als das Heiligtum, außerhalb der Ortschaft auf freiem Feld östlich von Bet-El, genauer zwischen Bet-El und Ai (*et-tell*), das heißt in südöstlicher Richtung. Heilige Bäume in der Nähe von Bet-El werden auch in Ri 4,5 und 1 Sam 10,3 erwähnt.

---

[18] Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis, MPAW 1870, 384.

Das Itinerar setzt sich fort in 20,1aβ. Daran hat ursprünglich der Bericht von der Geburt der Söhne Abrahams, Ismael (durch J^R nach Gen 16 vorgezogen) und Isaak (21,1-8*) angeschlossen.[19] In der weiteren Überlieferung wurde es um die Abraham-Lot-Erzählungen Gen 13; 18-19 erweitert. Der Jahwist hat als weitere Quellen die Genealogien 11,29 und 22,20-23* hinzugefügt. In ihnen hat Abraham die Rolle des Stammvaters angenommen.

12,4aβ: *Klammer zum Einbau der Abraham-Lot-Erzählungen.* Die Erwähnung, daß Lot mit Abraham zog, bereitet die Abraham-Lot-Erzählungen Gen 13; 18-19 vor, die zwischen 12,9 und 20,1aβ in das Itinerar Abrahams eingefügt sind. Im heutigen Zusammenhang schließt sie an den redaktionellen Text des Jahwisten an; doch muß der Nachtrag, und sei es dem Sinne nach, schon in dem vorjahwistischen Itinerar gestanden haben. 13,10 käme sonst allzu überraschend.

11,29: *Aus der Genealogie Abrahams und Nahors.* Die Geschichte Abrahams beginnt im erhaltenen Text mit der Nachricht über die Ehen Abrahams und Nahors. Das Stück ist, wahrscheinlich vom Jahwisten selbst, aus seinem vormaligen Zusammenhang gerissen. Es soll die Genealogie der Nahoriden 22,20-23 vorbereiten, die ihrerseits für die Brautwerbung Gen 24 die Voraussetzung ist. Auf dem verwandtschaftlichen Verhältnis zwischen Abraham und Nahor lag wegen Gen 24 schon in Gen 11 das Augenmerk des Redaktors. Alle weiteren Nachrichten allerdings, die es über Nahor, Milka, Jiska und Haran in den Quellen gegeben hat, ließ er entfallen. Sie waren im Rahmen des Geschichtswerks ohne Belang. Das hat zur Folge, daß auch das wenige, das erhalten blieb, nur in Umrissen zu verstehen ist.

Dabei muß man freilich berücksichtigen, daß die Endredaktion den jahwistischen Text versehrt hat: Die Anbindung zwischen 11,9 und 11,29 ist zugunsten der Priesterschrift entfallen. „Ein Analogon von 11,10ss. ist auch für JE unentbehrlich".[20] Nach der Nähe, die in Gen 4-5 sowie in 10,21-25 und 11,10-17 zwischen den priesterschriftlichen und den jahwistischen Genealogien besteht, und nach der Art der Endredaktion, charakteristischen Stoff beider Quellen jedenfalls mitzuteilen, darf man die Lücke zwischen Peleg (10,25 J // 11,16 P) und Abraham vorsichtig aus 11,18-28 P ergänzen. Das geht nicht ganz ohne Widerspruch: Nach 11,27 P ist Haran der Bruder, nach 11,29 J der Schwiegervater des Nahor. Daß Lot der Neffe Abrahams gewesen ist (11,27 P), setzt der Jahwist nicht voraus.

Die Notiz 11,29 gleicht in ihrer Form den vorjahwistischen Genealogien in Gen 4. „Genau wie in 11,29 die Weiber Abram's und Nachor's eingeführt werden, so in 4,19 die Weiber Lemekh's".[21] Ähnlich stimmt auch die Genealogie der Nahoriden 22,20-23 mit Gen 4 überein. Dort beruht die Übereinstimmung auf Nachahmung durch den Jahwisten. Da 11,29 mit 22,20-23 auf

---

[19] Vgl. Procksch, Genesis 106f.
[20] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 7.
[21] Budde 221.

einer Ebene steht, muß auch in 11,29 mit jahwistischem Einfluß gerechnet werden. Die Notiz gehört zu den „sekundären Genealogien".[22] Gleichwohl ist wie in 22,21-22 der Stoff von einer Art, daß der Jahwist ihn vorgefunden haben muß.

Nahor und Abraham sind als Brüder aufgefaßt, wenn auch nicht ausdrücklich. Ihre beiden Frauen tragen auffallend gleichbedeutende Namen. Sowohl Sara als auch Milka heißt „Fürstin". Da Sara in der Überlieferung von Abrahams Söhnen Ismael und Isaak fest verankert ist, könnte Milka als ihr Gegenpart für die Genealogie ergänzt sein. Eine sekundäre Gestalt scheint auch Haran zu sein. Wer es sich gefallen lassen muß, als Vater seiner Töchter eingeführt zu werden, hat schwerlich je eine andere Rolle als diese gehabt. Über Jiska ist schlechterdings nichts auszumachen.

Der nichtjahwistische Text:

Priesterschrift (P):

11,10(ohne בן־מאת שנה, für ויולד lies הוליד).11-27.31-32; 12,4b-5. Die Toledot Sems bilden über Völkertafel und Turmbauerzählung hinweg die unmittelbare Fortsetzung der Toledot Noachs, die mit 9,29 zu Ende gekommen sind. „Diese Genealogie schließt sich ohnstreitig an die Sündfluthgeschichte an".[23] Die Rückbindung שנתים אחר המבול stellt dies außer jeden Zweifel.

Im Folgenden ist der Faden der Priesterschrift wahrscheinlich vollständig erhalten geblieben: 11,31 läßt sich an V.27, 12,4b an 11,32 unschwer anschließen. Dabei muß man freilich annehmen, daß die Darstellung äußerst gerafft ist und die Kenntnis der jehowistischen Tradition mehr oder minder voraussetzt. So erfährt man von Abrahams Eheschließung dadurch, daß Sara in V.31 bei Terachs Aufbruch mit aufgezählt wird. Weiteres zu P zu rechnen, empfiehlt sich nicht: „Die stilistischen Merkmale der Grundschrift (scl. = P) tragen jedenfalls in diesem Zusammenhang nur die Verse 27. 31. 32".[24]

Der harte Einsatz von 12,4b beruht möglicherweise darauf, daß die Datierung nachgetragen ist. Sie ist für die priesterschriftliche Chronologie entbehrlich.[25] Ein fließender Text hätte gelautet: ... ויצאו מחרן ללכת ... ואברם בן־חמש ושבעים שנה ויקח את־שרי.

Endredaktion (R):

11,10(nur בן־מאת שנה, sowie ויולד für הוליד); אברם statt אברהם in 11,29; 12,1.4a.6.7.9; שרי statt שרה in 11,29.30. Die Endredaktion hat ihrer Quellenkompilation in 11,10-32 die Priesterschrift, in Gen 12 den Jehowisten zugrunde gelegt. Deshalb bildet in 11,10-32 der Jehowist, in Gen 12 die Priesterschrift die Ergänzung der jeweils anderen Quelle. Bei diesem Verfahren ist JE in Gen 11 nur fragmentarisch erhalten geblieben. Für 11,10-32 ergab sich der Vorzug der Priesterschrift aus der Struktur der Genealogie. Der Wechsel des redaktionellen Verfahrens mit Beginn von Gen 12 folgt aus dem stofflichen Übergewicht, das JE von nun an bis zum Ende der Vätergeschichte besitzt.

---

[22] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 235.
[23] De Wette, Kritik der Mosaischen Geschichte 48.
[24] Budde 415.
[25] Vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 12.

Aus eigener Feder hinzugefügt hat R das Lebensalter Sems in 11,10. Die beiden Zeitangaben dieses Verses stehen untereinander in Spannung: Sem hätte „zwei Jahre nach der Flut", d.h. in dem der Flut folgenden Jahre, nicht 100, vielmehr bereits 101 Jahre alt sein müssen, wie sich aus dem Zusammenspiel von 5,32a und 7,6 errechnet. Nur die Angabe שׁנתים אחר המבול entspricht der priesterschriftlichen Chronologie, vgl. 7,6 und 9,28. Der Zusatz steht mit der ebenfalls redaktionellen Brücke 5,32a R in Zusammenhang. Statt שׁם בן־מאת שׁנה ויולד ist bei P שׁם הוליד zu lesen (vgl. 11,27).

Mit Rücksicht auf 17,5 und 15 hat die Endredaktion im JE-Text passim אברהם zu אברם und שׂרי zu שׂרה geändert.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

11,28: *Harans Tod.* 11,28 steht sowohl mit J (בארץ מולדתו) als auch mit P (באור כשׂדים) in Verbindung. Da der Vers nicht der Verknüpfung der Quellen dient, setzt er die Endredaktion voraus. Die Randbemerkung stammt von einem Exegeten, der sich für das Verbleiben des dritten der drei Söhne Terachs eine Erklärung gab. Wie bei P (11,26-27) ist Haran der Bruder Abrahams und Nahors. Anderseits wird nur bei J neben Abraham auch über Nahor Weiteres berichtet (22,20-23), so daß erst der Zusammenhang der beiden Quellen die Frage nach dem Geschick des dritten Bruders hervorruft.

12,10-13,1: *Die Gefährdung der Ahnfrau in Ägypten.* „In Kap. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Ägypten, v. 10-20, ein späterer Einsatz".[26] Man erkennt es daran, daß Gen 13 auf das Itinerar 12,8-9 zurücklenkt. Die Rückkehr aus Ägypten ins Südland 13,1 dient als literarische Wiederaufnahme von 12,9. Der Exkurs hat zu Abrahams Wanderung nicht hinzugehört.

Der Zusatz geht nicht auf den Jahwisten zurück, wie man wegen der zahlreichen Anklänge an die Sprache des Redaktors denken könnte. Die Erzählung von Abraham und Sara in Ägypten ist vielmehr eine sekundäre Parallele zu der Erzählung von Isaak und Rebekka in Gerar 26,1-11*. Diese hat dem jahwistischen Werk von vornherein angehört und trägt Spuren redaktioneller Bearbeitung. In der Sekundärfassung in Gen 12 sind die Zusätze des Jahwisten vorausgesetzt: גור 12,1bα aus 26,3aα; פן־יהרגני 12,12b aus 26,7bβ; כי טובת מראה היא 12,11bγ.14bβ aus 26,7bγ.

Die Erzählung enthält eine Anzahl Nachträge. Die meisten sind bekannt. V.16bγ ist ein Anhang an die Reichtumsliste V.16abαβ, erkennbar an der Reihenfolge.[27] Die Reichtumsliste selbst einschließlich der Vorankündigung in V.13bα ist ebenfalls nachgetragen.[28] Sie gibt ein Beispiel für die Segensverheißung 12,2. Die Sache ergab sich im Rückschluß aus 13,2, die Einzelheiten sind aus 24,35 übernommen. Das nachklappende ואת־ביתו in V.17a leitet den Zusatz V.17b ein,[29] der aus der Parallele Gen 20 nachgetragen ist. Er deutet die Plagen im Sinne von 20,17-18. Ein apologetischer Zusatz ist V.10bβ, übernommen aus 43,1 und veranlaßt durch 26,2aβb. V.15aα, der die Fürsten des Pharao als Zwischeninstanz einführt, ist eine Dublette zu V.14bα. V.19aα stößt sich mit V.18b und dürfte eine spätere Angleichung an 26,9aβ sein.

Die ursprüngliche Erzählung folgt einem durchgestalteten Aufbau:[30] V.10abα Einleitung; V.11-13a.13bβ erster Hauptteil; V.14.15aβb zweiter Hauptteil; V.17a(ohne ואת־ביתו).18.19aβb dritter Hauptteil; V.20 Ausleitung. Schon dies läßt gegenüber der einfach erzählten Parallele 26,1-11* das jüngere Alter erkennen. Die Dramatik des Geschehens ist gesteigert:

---

[26] Wellhausen 23.
[27] Dillmann 228.
[28] Kilian 6-8.
[29] Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 11.
[30] Vgl. Weimar 14-17.

Die Krise V.14-15*, für die möglicherweise Gen 6,1-2 das Vorbild abgegeben hat,[31] hat in Gen 26 keine Entsprechung. Auch kommt die dortige Fassung ohne das Eingreifen Jahwes aus. Den Ausschlag gibt aber, daß in 12,10-20 der engere Horizont der Ahnfrauerzählung überschritten wird. Der Schauplatz Ägypten ist nämlich gewählt, weil Abraham den Weg des späteren Gottesvolkes vorvollziehen soll: Durch eine Hungersnot gezwungen, zieht er nach Ägypten hinab und gerät dort von Seiten der Ägypter in Bedrängnis und Not. Jahwe aber schlägt den Pharao mit Plagen, so daß er Abraham entläßt.[32] Diese Traditionsverknüpfung ist ohne Frage sekundär. Die Ahnfrauerzählung ist als Beispiel für die Bedrückung in Ägypten mehr schlecht als recht geeignet. Doch erschließt sich der eigentümliche Schluß der Erzählung, der uneingeschränkt positiv zu verstehen ist (vgl. die gewollte Anspielung von V.19b an 24,51a), erst vor dem Hintergrund von Ex 11,1 (נגע - שלח). Über die literargeschichtliche Stellung entscheidet, daß bereits diese Vorlage die Verbindung von Jahwist und Priesterschrift voraussetzt.

---

[31] Vgl. die Gegenüberstellung bei Budde 7.

[32] Vgl. Luther, Die Persönlichkeit des Jahwisten, in: Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 123: „c.12, das eine Parallele ist zu Gen. 42 bis Ex. 12".

Abraham und Lot (Gen 13,2-14,24)

Jahwistische Redaktion (J^R): 13,2.5.7a.8-9.10b(bis יהוה 2°).11aα.13.18b.

Die heutige Erzählung wird in V.2 und 5 durch zwei jener Reichtumslisten eingeleitet, die für den Jahwisten kennzeichnend sind, vgl. 24,35; 26,14; 30,43; 32,6a; Ex 12,38. Da dem Streit zwischen den Hirten ohne den Reichtum der Anlaß fehlen würde, muß die Szene als ganze redaktionell sein. In Anlehnung an 26,20f. hat der Jahwist eine kurze Notiz über die Trennung von Abraham und Lot zu einem Paradigma für das Verhalten der zu Jahwe gehörenden Leute untereinander ausgestaltet. Die Kernaussage steht in V.8: „Es soll kein Streit sein zwischen uns; denn wir sind Brüder." Vergleichbare Beispielszenen finden sich in 33,9-10a.11b zwischen Jakob und Esau sowie bei Judas Fürsprache für Josef in 37,26-27. Unter den Gegenbeispielen, die es auch gibt, steht das Verhalten des Kain 4,3-5.8-12 an erster Stelle. Für 13,7-9 ist auch der Gegensatz zu den Sodomiten in 19,5-9 bedeutungsvoll, vgl. 19,7. Die Wahl, die Abraham in V.9 ihm großmütig einräumt, nimmt Lot in V.11aα wahr. Auch diese Einzelheit ist nachgetragen. Wäre V.11a in einem Zuge geschrieben, würde das Subjekt לוט nicht wiederholt sein.

In zwei Parenthesen V.10bα und V.13 deutet der Jahwist auf Sodoms Sünde gegen Jahwe und auf die Vernichtung Sodoms und Gomorras voraus. V.10bα „Bevor Jahwe Sodom und Gomorra zerstörte" wird zumeist und zu Recht als sekundärer Zusatz bestimmt.[1] Der sachliche Zusammenhang mit 19,24-25 und der sprachliche Zusammenhang mit 19,13b ist offensichtlich. Erst bei J^R tritt Gomorra zu Sodom hinzu (13,10; 18,20; 19,24). Zu V.13 ist Jahwes Feststellung 18,20 und die Schilderung 19,5-9* zu vergleichen.

V.10bβ enthält einen doppelten Vergleich für den früheren Wasserreichtum des unteren Jordangrabens: „wie der Garten Jahwes, wie Ägyptenland". „Dabei wird man wohl das schwächere כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם für das ältere zu halten haben. Der ursprüngliche Schriftsteller mag also כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר geschrieben haben".[2] Der Jahwist hebt mit der Verdoppelung hervor, daß die topographische Ätiologie die Sünde der Sodomiten zur Ursache hat. Für ihn ist das Land um Sodom und Gomorra ein Stück des verlorenen Paradieses.

In V.18b hat der Jahwist den Abraham auch bei den Terebinthen von Mamre, wie zuvor in Sichem und bei Bet-El (12,7.8; vgl. 8,20), einen Altar bauen lassen, um die Erscheinung Jahwes 18,1a vorzubereiten.

---

[1] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 20.
[2] Gunkel, Genesis 175.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

13,10a.b(ab כארץ).11aβ.12bβ.18a(ohne אשר בחברון): *Abraham und Lot trennen sich.* Die Quelle, die Gen 13 zugrunde liegt, ist keine Erzählung im eigentlichen Sinne, sondern lediglich die Exposition für die Erzählungen von Abraham und Lot in Gen 18 und 19, deren Schauplätze in V.12bβ und 18a erreicht werden. „Diese Erzählung unterscheidet sich charakteristisch von alten Sagen dadurch, daß sie nicht auf sich selbst steht, sondern die Sodomgeschichte so sehr voraussetzt, daß sie ohne diese gar nicht gedacht werden kann".[3]

Die Trennung zwischen Abraham und Lot ist das Gegenstück ihrer nachträglichen Verbindung, die sich an der Verdoppelung der Gastszene 19,1-3 // 18,1-8* ablesen läßt. Ein besonderer Grund für die Verbindung von Abraham und Lot ist weder in Gen 13 noch in Gen 18 zu erkennen - außer eben jenem, Abraham mit Lot in Verbindung zu bringen. Gen 13 und 18 sind in ihrem Kern Verbindungsstücke. Es legt sich deshalb nahe, daß sie auf jenen Bearbeiter zurückgehen, der den Lot-Sodom-Zyklus zwischen 12,9 und 20,1aβ in das Itinerar Abrahams eingefügt hat.

Aus den wenigen Sätzen ragt die Beschreibung des Jordankreises hervor, die Lot veranlaßt, dort seinen Wohnsitz zu suchen. Der untere Jordangraben soll vor dem Untergang Sodoms beschaffen gewesen sein wie das Niltal: eine fruchtbare Flußoase. Daraus ist zu schließen, daß Sodom in der vorjahwistischen Überlieferung nicht durch einen Feuerregen zerstört worden, sondern im Salzmeer versunken ist. Ein solcher Hergang macht auch die Zoar-Episode 19,17-23* erst begreiflich. Sie ist in 13,10 ebenfalls am Horizont.

Anhand des Wachstums der Erzählung in Gen 19, wo sowohl der Untergang Sodoms als auch die Zoar-Episode spätere Erweiterung sind, erweist der Einbau des Lot-Sodom-Zyklus in den Abraham-Zyklus sich als der letzte Schritt in der vorjahwistischen Entwicklung des Abraham-Lot-Sagenkreises.

Der nichtjahwistische Text:

Priesterschrift (P):

13,6.11b-12bα. Zu dem wenigen, das von der Vätergeschichte der Priesterschrift vorhanden gewesen ist, und zu dem noch wenigeren, das bei der Endredaktion erhalten blieb, gehört 13,6b.11b-12bα. Wie die Parallele 36,7-8; 37,1 deutlich macht, zählen diese Notizen in P zu den tragenden Stützen der heilsgeschichtlichen Topographie. Die Priesterschrift folgt nicht nur einem genealogischen und chronologischen, sondern auch einem topographischen System, das R zu bewahren bestrebt war.

Die Quellenzugehörigkeit dieser Verse ergibt sich auch aus dem Vokabular: רכוש und ארץ כנען. Die Bruchstücke verbinden sich zu einem durchgehenden Faden, der an 12,5 nahtlos anschließt und ursprünglich durch 19,29 fortgeführt wurde. Die Wiederaufnahme V.6a //

[3] Gunkel 176.

V.6bβ führt vor Augen, daß selbst in solchen versprengten Notizen mit innerpriesterschriftlichen Nachträgen zu rechnen ist: Die Begründung gehört zu P^S.

Endredaktion (R):

אברם statt אברהם in 13,2.5.7.8.18. Die Verwebung der Quellen ist so gut gelungen, daß P ohne die sprachlichen und sachlichen Gründe kaum auszumachen wäre. V.6 liest sich wie die Folge aus V.2.5 und die Voraussetzung von V.7ff. V.11b folgt auf den Aufbruch Lots und bringt die Trennung auf den Begriff: פרד ni. (// V.9 JE). Das anschließende Resümee V.12aba kommt allerdings vor V.12bβ und V.18 zu früh.

Mit Rücksicht auf 17,5 hat R wiederum אברהם in JE passim zu אברם geändert.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

13,3.7b.14-15a: *Die Landverheißung für Abraham.* V.14 wird durch die Inversion und die umständliche Verknüpfung אחרי הפרד־לוט מעמו als Nachtrag gekennzeichnet.[4] Die Verheißung unterbricht den Zusammenhang, der zwischen Lots und Abrahams Wanderung besteht. Nachdem Lot die Szene verlassen hat, spricht Jahwe das Land, das nach 12,7 J^R den Nachkommen vorbehalten war, nunmehr Abraham selbst zu.

Wie in 12,7 ergeht auch in 13,14-15a die Gottesrede nicht an beliebiger Stätte: Der Rückverweis המקום אשר־אתה שם ist auf Bet-El V.3 gerichtet. Daher dürfte der Bericht über die Rückkehr aus dem Südland nach Bet-El, eine Rekapitulation von 12,8-9, die die Exposition 13,2.5 zerreißt, auf denselben Ergänzer zurückgehen. Ob man von Bet-El aus tatsächlich das Land nach den vier Winden übersehen konnte, wie V.14 mit großer Geste voraussetzt, hat ihn nicht bekümmert. V.3 setzt V.1 und damit den Einbau von 12,10-20 voraus, stammt jedoch von späterer Hand:[5] Der Abstecher nach Ägypten ist mit הנגבה 13,1 // 12,9 abgeschlossen, bevor in 13,2 die neue Szene beginnt.

Zur selben Schicht dürfte die Notiz über die damaligen Bewohner des Landes V.7b gehören; denn sie bezieht sich auf die Verheißung V.15a, wie 12,6b auf 12,7a. „v.7b unterbricht den inneren Zusammenhang von vv. 7a.8 und ist als störender Zusatz anzusehen".[6] Neben die Kanaaniter sind hier die Perisiter getreten. Vielleicht soll mit den zwei Völkerschaften der Verdoppelung des Schauplatzes in Jordansenke und westjordanisches Bergland Rechnung getragen sein. Die Perisiter sind stehender Bestandteil der Reihen der vorisraelitischen Völker wie Gen 15,19-21; Ex 3,8.17; 23,23; 33,2; 34,11; Dtn 7,1 u.a. Sie treten niemals einzeln auf. Da jene Völkerlisten alle in spätem Textzusammenhang stehen, ist möglich, daß Gen 13,7b sie noch nicht voraussetzt, sondern sie umgekehrt aus Notizen wie Gen 13,7b hervorgegangen sind (vgl. auch Gen 34,30 // 13,7). Für diesen Fall dürfte Gen 13,7 der älteste Beleg für פְּרִזִּי sein. Am wahrscheinlichsten handelt es sich um ein Denominativ von *פְּרָז / *פֶּרֶז „offenes Land".[7]

13,4: *Abraham ruft Jahwe an (= 12,8bβγ).* Durch Asyndese und Stichwort gibt sich V.4 als Erläuterung zu V.3b zu verstehen. Auch die zweimalige lokale Verknüpfung שם und die Wiederholung des Subjekts אברם lassen den Nachtrag erkennen. Procksch: „Variante oder verdeutlichende Glosse".[8] Der Ergänzer wollte die Wiederholung von 12,8 vervollständigen. Mit Recht hat er an dieser Stelle, dem Schauplatz der Verheißung V.14-15a, die Anrufung Jahwes vermißt.

---

[4] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 23f.
[5] Gegen Wellhausen.
[6] Kilian 19; vgl. Gunkel 174.
[7] Vgl. KBL[3] s.v.
[8] Genesis 98.

13,15b-17: *Erweiterung: Die Nachkommenverheißung.* Die Erwähnung der Nachkommenschaft in V.15b hinkt nach. Zugleich ist V.17b eine Wiederaufnahme von V.15a. Daraus folgt, daß die Mehrungsverheißung ein Nachtrag ist. Die Ankündigung, daß die Nachkommen zu zahlreich sein werden, um gezählt werden zu können, dürfte aus 15,5 übernommen sein. Mit der Übernahme läßt sich die umständliche Ausdrucksweise erklären: Was in 15,5 aus der Szene erwächst, muß in 13,16 eigens erläutert werden. Da Tag herrscht (V.14), hat das Bild gewechselt: statt der Sterne der - noch weniger zählbare - Sand. In V.17a wird Abrahams Zug durch das Land als förmliche Besitzergreifung gedeutet (vgl. 1 Kön 21,16). Das bloße Sehen (V.14) genügte nicht mehr.

13,18(nur אשר בחברון): *Hebron.* Die Lokalisierung der Terebinthen von Mamre in Hebron ist nachgetragen, wie aus dem Vergleich mit 18,1a J^R hervorgeht. Die beiden Ortsnamen konkurrieren miteinander. Sollte das mittägliche Gastmahl 18,1-16 in Hebron stattgefunden haben, müßten die drei Männer etwa 60 km beschwerlichen Weges „in wunderbarer Schnelligkeit“[9] zurückgelegt haben, um am Abend in Sodom zu sein. Hinter dem Zusatz dürfte wie bei dem Itinerar von Gen 12 das Bestreben stehen, Abraham mit den Hauptorten des Landes in Berührung zu bringen. Hebron lag auf dem Wege von Bet-El (13,3) in den Süden (20,1a). Die späteren Lokaltraditionen beruhen auf der jetzigen Lesart. In Wirklichkeit wissen wir über Mamre außer dem Namen nichts.

14,1-24: *Der Krieg der Könige und die Begegnung Abrahams mit Melchisedek.* „Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. XIV“ ist von Nöldeke endgültig erwiesen worden,[10] allen gegenteiligen Versuchen, die seither gefolgt sind, zum Trotz. Wellhausen hat auch die Spätdatierung außer Frage gestellt.[11] Das Kapitel setzt sowohl JE als auch P voraus, ohne einer der beiden Quellen anzugehören. Erst nach ihrer Verbindung wurde es in die Genesis eingefügt. Man kann sogar erwägen, ob „Gen 14 - zumindest in seiner vorliegenden Form - auf den vorliegenden literarischen Kontext hin gestaltet wurde“.[12] Das schließt nicht aus, daß in den Midrasch allerlei zutreffendes historisches Wissen eingegangen ist. „Die Erzählung enthält .. in schreiendem Kontrast gut Beglaubigtes und ganz Unmögliches“.[13] Die nächsten Parallelen innerhalb des alttestamentlichen Kanons finden sich in den Feldzugsberichten der Chronik.

---

[9] v.Rad, Genesis 171.
[10] Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 156-172.
[11] Die Composition des Hexateuchs 311-313.
[12] Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 464 Anm.
[13] Gunkel 288.

Ismael (Gen 15-16)

Jahwistische Redaktion (J^R): 16,2.4b-7a.8.11.13a.

Die Erzählung von Abrahams Ehe mit der Hagar war zu Anfang kaum mehr als eine bloße Notiz. Der Jahwist hat sie ausführlich erweitert. Wie wir den Text heute lesen, geht er zu großen Teilen auf den Redaktor zurück. Der Jahwist sah sich genötigt, die Verbindung mit der ägyptischen Magd, mit der Abraham das Verbot des Konnubiums verletzt (vgl. 24,3.37b), zu entschuldigen und sodann gleichsam aus der Welt zu schaffen. Beidemale fällt Sara die Schlüsselrolle zu. Die Flucht der Hagar hingegen bot Gelegenheit, dem Leser Jahwes Fürsorge in der Fremde und Einsamkeit vor Augen zu malen.

Um Abraham zu entlasten, wird Sara belastet. In Anlehnung an die Vorlage (V.3aα.b) führt der Jahwist Abrahams Ehe mit der Hagar auf Saras Initiative zurück (V.2). Er läßt Sara Abraham in wörtlicher Rede auffordern, sich mit Hagar zu verbinden. Der Anlaß, den Sara für ihren Vorschlag geltend macht und der schon in der Quelle vorhanden war, ist ihre Unfruchtbarkeit. Wie immer sieht der Jahwist dabei Jahwe selbst am Werk: Jahwe ist es, der Saras Mutterleib verschlossen hat. Das Motiv, das in 11,30 zum erstenmal anklang, bildet die Voraussetzung für die Sohnesverheißung in 18,10-14*. Abraham hört auf die Stimme seiner Frau (V.2b). Die Übereinstimmung mit 3,17 lehrt, wie das zu bewerten ist: als Sündenfall. Der Jahwist sieht darin „eine große Verfehlung".[1]

Nach dem Fehltritt geht das Bestreben, Hagar aus Abrahams Nähe zu entfernen. Ihr Sohn soll, anders als Isaak, Abrahams Geschlecht nicht angehören. Zu diesem Ziel entwirft der Redaktor mit geläufigen Motiven (vgl. 1 Sam 1,6; Spr 30,23; Codex Hammurapi § 146) einen Konflikt zwischen den beiden Frauen, in dessen Folge Hagar entflieht. Die Wendung ראה כי, die in V.4b den Tatbestand einführt, ist beim Jahwisten häufig (3,6; 6,2.5; 26,28; 29,31 u.ö.). Die Abfolge von Bedrückung und Flucht (V.6b) kehrt wieder im Schicksal der Israeliten in Ägypten (Ex 1,11.12). Der Vergleich mit dem Schema in 21,2 belegt, daß dieser Zug der ursprünglichen Geburtsnotiz fremd war. Er steht in unvereinbarem Gegensatz zu V.15, wo in der Quelle berichtet ist, daß Hagar dem Abraham einen Sohn gebiert und Abraham ihn benennt. Auch nach ihrer Flucht zählt Hagar zu Abrahams Hausstand. Das Flucht-Motiv ist nicht zuende geführt. Auch befremdet, wie Sara durch Hagars Vertreibung ihre ursprüngliche Absicht zunichte macht.

So unausweichlich die Flucht der Hagar war, sieht der Jahwist sich doch gehalten, Abraham von dem harten Verhalten seiner Frau freizusprechen.

[1] v.Rad, Genesis 149.

Das geschieht mit formalrechtlichen Gründen. Sara bezeichnet den Hochmut der schwangeren Hagar, nicht wenig übertreibend, als gewaltsames Unrecht (חמס). Der Ausruf חמסי עליך, mit dem sie sich an Abraham wendet, erinnert an das Zetern, mit dem der Bedrängte den Rechtsbeistand herbeiverlangt (vgl. Hab 1,2; Ijob 19,7).[2] Gegenüber Abraham bedeutet er die Beschuldigung und Strafandrohung, wie die folgende Tatbestandsschilderung zeigt: „Mein Unrecht komme über dich, wenn du nicht eingreifst!"[3] Sara macht Abraham für das Verhalten der Hagar verantwortlich. Ihr Trumpf gegen ihn ist der Appell an Jahwe als Schiedsrichter (zur Wendung vgl. Gen 31,53; Ri 11,27; 1 Sam 24,13; Jes 5,3). Damit ist Abraham in aller Form gezwungen, Sara stattzugeben. Er überläßt die Magd der Verfügung ihrer Herrin - als wäre sie dies nicht gewesen - und stellt Sara alles Weitere frei. Die Wendung עשי־לה הטוב בעיניך läßt nichts Gutes erwarten: Mit diesen Worten bietet Lot den Sodomiten seine Töchter an (19,8aγδ).

Sobald die flüchtende Hagar auf sich gestellt ist, wechselt der Jahwist ihre Rolle. Sie ist nicht mehr die fremdblütige Nebenfrau, sondern wird ein anrührendes Beispiel für den Beistand Jahwes in der Fremde und Einsamkeit. In der Wüste findet sie der Bote Jahwes (מלאך יהוה), so wie der Ungenannte den umherirrenden Josef bei Sichem (37,15). Die Gestalt des Boten ist ein redaktionelles Mittel, auf der Handlungsebene eine Gottesbegegnung zu inszenieren; denn außerhalb von Gen 2-3 läßt der Jahwist Jahwe nie ohne Verhüllung die Szene betreten, allenfalls „senkrecht von oben" ein kurzes Gotteswort kundtun. „Der Mal'ak Jahve ... ist Jahve selber, sofern er erscheint und sich offenbart".[4] Der Schauplatz erinnert an zwei andere Begebenheiten, bei denen der Bote ins Spiel kommt: Wie in Ex 3 befinden wir uns in der Wüste, wie in Gen 24 (dort V.7) an einer Wasserquelle (עין־המים 24,13).

Der Bote eröffnet das Gespräch mit dem „Wo des Jahwisten" (3,9; 4,9; 18,9; 19,5). Hagar antwortet, indem sie die Handlung von V.6b in wörtlicher Rede wiederholt. Es ist dieselbe Weise der Anknüpfung wie in 18,9. Darauf folgt das eigentliche Jahwewort (V.11). Die Verheißung des Sohnes soll die Geburt auch Ismaels auf Jahwe zurückführen. Die Ankündigung: „Siehe, du wirst schwanger werden", stimmt nahezu wörtlich mit der Immanuelweissagung Jes 7,14, mehr noch mit der Ankündigung der Geburt des Simson Ri 13,3.5.7 überein (vgl. sonst 1 Sam 1,17; 2 Kön 4,16). In die hiesige Szene paßt sie nicht recht. Der Hagar, die sich ihrer Schwangerschaft mit Stolz bewußt ist (V.4b), muß das nicht gesagt werden.

Zum Abschluß der Verheißung gibt der Jahwist auf seine Weise eine Deutung des Namens Ismael - wobei er nicht umhin kann, יהוה anstelle von אל

---

[2] Dazu Boecker, Redeformen des Rechtslebens 60f.

[3] Zu der von v.Rad 147 eingeführten, von Boecker übernommenen Deutung der Wendung חמסי עליך als Appellationsformel vgl. die Bedenken von Seeligmann, Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch, FS Baumgartner 257 Anm.

[4] Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 333 Anm. Vgl. auch Baumgartner, Zum Problem des „Jahwe-Engels".

einzusetzen. Er greift dazu auf das Motiv der Bedrückung aus V.6b zurück: „עָנְיֵךְ ist mit Willen dasselbe Wort wie וַתְּעַנֶּהָ“.[5] Die Feststellung: „Jahwe hat deine Bedrückung gehört“, hat in dem Ausspruch der Lea bei der Geburt des Ruben 29,32b eine enge Parallele. Dort ist freilich als Verb statt שמע „hören“ ראה „sehen“ gebraucht: Das „Sehen Jahwes“ ist ein immer wiederkehrendes Leitmotiv des Jahwisten (Gen 18,21; 29,31.32; Ex 3,4.7 u.ö.), das „Hören“ in Gen 16,11 ein Zugeständnis an die Ismael-Etymologie. Bekannt ist die Zusage Jahwes in Ex 3,7, die später in das Kleine geschichtliche Credo (Dtn 26,7) Aufnahme gefunden hat: „Ich habe die Bedrückung meines Volkes gesehen“.

Wie eine Antwort darauf klingt die Einsicht, mit der Hagar auf das Gotteswort antwortet: „Du bist ein Gott, der mich sieht!“ (V.13a). Hier kommt der *El* aus dem Namen Ismael wieder zur Geltung. Die Erfahrung der Hagar ist es, die der Leser sich nach dem Willen des Jahwisten zueigen machen soll. Die jahwistische Herkunft ist auch an der Übereinstimmung mit 12,7 abzulesen: יהוה הנראה אליו // יהוה הדבר אליה.

Vorjahwistische Quelle (J^{Q}):

16,1.3aα.b-4a.15: *Hagar gebiert den Ismael.* Der Bericht über die Geburt des Ismael, in seiner ursprünglichen Gestalt eine erweiterte genealogische Notiz, hat ein Gegenstück in der Geburt Isaaks 21,1-8*. Das Schema von 16,15 und 21,2a.3 stimmt überein; die Berichte sind aufeinander bezogen (בנו .. אשר־ילדה־לו שרה / בנו אשר־ילדה הגר). Ein Unterschied besteht nur darin, daß die Ehe Abrahams mit der Magd einer besonderen erzählerischen Begründung bedarf.

Wahrscheinlich sind Ismaels und Isaaks Geburt in der vorjahwistischen Abrahamüberlieferung aufeinander gefolgt. Die jetzige Stellung von Gen 16, die die Abfolge von Gen 13 und 18 störend unterbricht, geht auf den Jahwisten zurück, der die beiden Söhne Abrahams trennen und der Geburt des Isaak die Verheißung vorausschicken wollte, die sich mit der Gastszene in Gen 18 verbinden ließ.

Die Einzelheiten des vorjahwistischen Berichts von Gen 16 sind kaum zu beurteilen, da der Zusammenhang, in dem sie gestanden haben, bis auf spärliche Notizen verloren ist. Das Nebeneinander der beiden Söhne Abrahams spricht dafür, daß Ismael, nicht anders als Isaak, als Individuum verstanden sein will und, wie Jakob und Esau, erst nachträglich zum Eponymen geworden ist. Ismael ist als gewöhnlicher Personenname belegt (vgl. nur Jer 40-41). Die spätere Identifizierung mit den Ismaelitern lag nahe.[6] Auch der Name Hagar ist als Personenname sonst belegt.[7] Mit den Hagaritern aus Ps

[5] Gunkel, Genesis 188.
[6] In altem Textzusammenhang sind die Ismaeliter nur Gen 37,25.28; 39,1 erwähnt.
[7] Vgl. KBL^{3} 228b.

83,7; 1 Chr 5,10.19.20; 27,31 hat Hagar lediglich gemeinsam, daß diese - als Äquivalent zu den Ismaelitern - von ihr abgeleitet sein dürften, vgl. 1 Chr 5,19 mit Gen 25,15. Bei den Ergänzern der Chronik mag dabei das Wissen um die arabischen Hagariter eingeflossen sein, das für Gen 16 noch auszuschließen ist.[8]

Die ägyptische Herkunft der Sklavin gilt der Quelle als bemerkenswert, aber offenbar nicht als ungewöhnlich (vgl. 1 Sam 30,18; 1 Chr 2,34). Daß eine Frau ihre Sklavin ihrem Manne zur Ehe überläßt, ist aus Codex Hammurapi §§ 144 und 146 bekannt.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

16,13b-14a: *Ätiologischer Anhang.* Der ätiologische Schluß wird von der vorangehenden Erzählung nicht vorbereitet. Er steht sogar in einem gewissen Gegensatz zu ihr. „In v. 14 fällt auf, daß der Brunnen באר genannt wird. Dadurch hebt sich v. 14 von v. 7a ab, wo es heißt עין המים".[9] Der Anschluß mit כי אמרה zeigt den Neueinsatz. Für die Lösung der erheblichen textlichen und sprachlichen Schwierigkeiten hat Wellhausens Konjektur nach wie vor Gewicht: „Statt הלם Gen. 16,13 ist אלהים zu lesen (vgl. 1. Sam. 3,13) und vor אחרי etwa ואחי einzuschreiben":[10] „habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben erhalten nach meinem Schauen!"[11] Das Motiv findet sich, ebenfalls in einer etymologischen Ätiologie, auch in der Pnuel-Szene (32,31). Traditionsgeschichtlich betrachtet ist es jung. Die Ätiologie V.14a stimmt auffallend mit der Ätiologie Beerschebas in 21,31 überein.[12]

Priesterschrift (P):

16,3aβγ.16. Die beiden Datierungen sind in das chronologische System der Priesterschrift eingebunden, so daß ihre Quellenzugehörigkeit außer Frage steht. Ähnlicher Wortlaut findet sich in P mehrfach, vgl. 12,4b; 21,5; 25,26b; 41,46a; Ex 7,7 u.a. Der eigentliche Bericht der Priesterschrift über die Geburt Ismaels ist zugunsten von JE verloren. Er dürfte sich im Rahmen der erhaltenen Parallele gehalten haben; denn wesentliche Inhalte hätte R üblicherweise mitgeteilt.

Endredaktion (R):

אברם statt אברהם in 16,1.2(bis).3aα.b.5.6.15(bis); שׂרי statt שׂרה in 16,1.2(bis).3aα.5.6(bis).8(bis). Wie in der ganzen Vätergeschichte hat die Endredaktion auch in Gen 15-16 ihrer Kompilation die Quelle JE zugrunde gelegt und aus P in sie eingetragen, was erforderlich war, um innerhalb des neuen Ganzen den heilsgeschichtlichen Entwurf der Priesterschrift zu bewahren. Im Falle der Geburt des Ismael waren dies die Datierungen 16,3aβγ und 16. Sie scheiden sich klar vom übrigen Text: Die Parenthese V.3aβγ trennt Zusammengehöriges;[13] in einem Zuge geschrieben, hätte die Datierung am Anfang des Verses gestanden. V.16 schließt wie 12,4b; 25,26b; 41,46a an den Bericht der anderen Quelle nachträglich an.

---

[8] Vgl. zuletzt Knauf, Ismael, unter eingehender Würdigung der Quellen.
[9] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 82.
[10] Prolegomena 324 Anm.
[11] Wellhausen 323.
[12] Zu Beer Lahai Roi vgl. Knauf 45-49.
[13] Van Seters, Abraham in History and Tradition 193f.

Bei der bisher üblichen Quellenscheidung werden V.3 insgesamt sowie V.15 und, nach Ermessen, Teile von V.1 ebenfalls P zugerechnet. Auf diese Weise soll sich ein vollständiger priesterschriftlicher Handlungsfaden ergeben, jener „rote Faden", „an dem die Perlen von JE aufgereiht werden".[14] Dieses Verfahren, das noch auf die Zeit zurückgeht, als die Priesterschrift auch im chronologischen Sinne als „Grundschrift" des Pentateuchs galt, beruht auf falschen Voraussetzungen. Die Quelle JE hat in Gen 12-50 ein solches stoffliches Übergewicht, daß sie bei der Verbindung der Quellen unweigerlich zur „Grundschrift" werden mußte. „Es verbot sich daher für den Redactor ganz von selbst, die Quelle Q (scl. = P) hier eben so zu Grunde zu legen wie Kap. 1-11".[15] Der Text der Priesterschrift tritt deshalb als Ergänzung von JE in Erscheinung. Wer diesen Umstand übersieht, wird unnötigerweise die Quelle JE verstümmeln, ohne doch den durchlaufenden P-Faden tatsächlich zu gewinnen. Einen positiven Beweis für die Zugehörigkeit von V.1*.3aα.b und 15 zu P gibt es nicht.

Mit Rücksicht auf 17,5.15 hat R wiederum אברהם in JE passim zu אברם und שׂרה zu שׂרי geändert.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

Gen 15: *Die Mehrungsverheißung; die Landverheißung als Bund.* Gen 15 ist an der unselbständigen, mit der Verknüpfungsformel אחר הדברים האלה unlöslich verbundenen Exposition als literarischer Nachtrag zu erkennen. Das Kapitel zerfällt in zwei Teile: die Mehrungsverheißung V.1-6 und die Landverheißung V.7-21 in Gestalt eines Bundesschlusses. Beide enthalten weitere Ergänzungen.

Der erste, ältere Teil hat ursprünglich an 13,18 angeschlossen. Das Problem, das in ihm verhandelt wird, ergab sich aus dem Gegenüber der Landverheißung 13,14-15a (noch bevor diese um die Mehrungsverheißung V.15b-17 ergänzt war) und der Geburt des Ismael in Gen 16. Es wird doppelt benannt (V.2 als Nachtrag zu V.3), und die Lösung V.4 ist in V.5 nachträglich überboten worden. Der Gebrauch der Wortereignisformel rückt das Stück in die Nähe der redaktionellen Bearbeitung und Fortschreibung der Prophetenbücher, das Wechselspiel von Einwand und Verheißung insonderheit in die Nähe der heilsprophetischen Ergänzungen des Ezechielbuches. V.6, an aramaisierendem Perf. cop. als weiterer Zusatz kenntlich, gehört der Theodizee-Bearbeitung.

Die Bundesschlußszene V.7-21, mit einfachem ויאמר אליו angeschlossen, setzt V.1-6 voraus. Jetzt ist die Landverheißung der Gegenstand (V.18bα // 12,7) und die Gewißheit der Verheißung das Problem (V.8). Über den theologiegeschichtlichen Ort gibt die erweiterte Selbstvorstellungsformel in V.7 Aufschluß, die stark an die Paränese des Heiligkeitsgesetzes erinnert, vgl. bes. Lev 25,38. Die Grundlage der Szene besteht in V.7-9a.10a.12a.17b-21. Sie wurde mehrfach erweitert. Eine vorgegebene Überlieferung enthält Gen 15 trotz des altertümlichen Bundesschlußrituals nicht.[16]

16,9: *Redaktionelle Klammer für 21,9-21.* Die Weisung des Engels, zu Sara zurückzukehren, ist eine redaktionelle Klammer, die die zweite Vertreibung Hagars 21,9-21 vorbereitet. Die eigene Redeeinleitung erweist den Vers neben V.11 als Nachtrag.[17]

16,7b.14b: *Zwei Ortsangaben.* Die beiden Ortsangaben setzen die Identität der Wasserquelle aus 16,7a mit dem Brunnen aus der Parallelerzählung 21,9-21, dort V.19, voraus und lassen Hagar bereits in Gen 16 den Ort von Gen 21 erreichen. Ausgangspunkt der topographischen Überlegungen ist die Notiz über Abrahams Wohnsitz in 20,1aβ. Der Ergänzer läßt

---

[14] Wellhausen 330.
[15] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 15.
[16] Weitere Beobachtungen bei Levin, Die Verheißung des neuen Bundes 247-250.
[17] Wellhausen 20.

Hagar dem Abraham „auf dem Wege nach Schur" vorauseilen (V.7b). Der Fluchtort selbst konnte freilich nicht zwischen Kadesch und Schur zu finden sein - dort wohnt in Gen 21 ja Abraham -, sondern „zwischen Kadesch und Bered" (V.14b). Die Lage von Bered ist unbekannt. V.7b ist schon bisher wegen der Aufnahme עלי־העין in der Regel als Glosse bestimmt worden. „Wofern die alte Sage vom ‚Wege nach Sur' gesprochen hätte, würde sie dies am Schluß von 6 getan haben".[18] V.14b, „den der alte Spruch von v. 13f. nicht notwendig hatte",[19] ist an dem merkwürdigen הנה als nachträgliche Erläuterung zu erkennen.

16,12: *Ein Stammesspruch für Ismael.* V.12 ist der Gattung nach ein Stammesspruch,[20] wie Westermann erkannt hat,[21] und als solcher von dem Geburtsorakel V.11 deutlich geschieden, das über V.12-14 hinweg auf V.15 vorausweist. Ismael steht für die Ismaeliter. Diese Gleichsetzung dürfte im älteren Text noch nicht vorausgesetzt sein.

Man kann erwägen, ob der Spruch einst für sich überliefert worden ist; in diesem Falle hätte er gelautet: .. וישמעאל פרא אדם.[22] Wahrscheinlicher ist er jedoch als Ergänzung ad hoc entstanden. Aus ismaelitischer Tradition stammt er nicht; denn die Ismaeliter werden mit den Augen der anderen gesehen - und zwar mit Abneigung. Das zeigt die Art des Tiervergleichs,[23] der bei Stammessprüchen üblich ist (Gen 49,9.14.17.21.27): Wenn der Wildesel, ein unbändiges Wüstentier (Ijob 39,5-8), zum Vergleich dient (Jer 2,24(?); Hos 8,9; Ijob 24,5), sind die Vergleiche stets zum Nachteil der Betroffenen, vgl. bes. Ijob 24. Der Ergänzer setzt die Gegnerschaft zwischen Ismaelitern und Israeliten voraus, vgl. V.12aβγ mit 37,27[24] und V.12 mit 9,25-27. Die Parallele 25,18b beruht auf Entlehnung.

16,10: *Mehrungsverheißung für die ismaelitischen Nachkommen Abrahams.* Die Mehrungsverheißung gibt sich durch eigene Redeeinleitung als Nachtrag zu verstehen.[25] Sie läßt ein Interesse an Abrahams nichtisraelitischer Nachkommenschaft erkennen, das an sehr späte Zeit denken läßt (vgl. auch 21,13). Der Abstand von dem Problem, das die Verfasser von 15,2.3 bedrängt, ist groß. Auch mit dem hiesigen Zusammenhang harmoniert V.11 nicht, „for it tells about Hagar's offspring before mentioning the birth of the child and the whole perspective is quite different from what follows in vv. 11-12".[26] Der Wortlaut ist aus 22,17 übernommen, wo die Verheißung ebenfalls durch den Engel ergeht. Die Wendung ולא יספר מרב stimmt mit 32,10 überein. Das zugehörige Bild (vgl. auch 13,16; 15,5) konnte mittlerweile entfallen.

---

[18] Gunkel 186.
[19] Kilian 83.
[20] Definition bei Greßmann, Die Anfänge Israels 179-182.
[21] Genesis II 294f.
[22] Knauf 30f.
[23] Zur Konstruktion GesK § 128 l.
[24] Weitere Belege GesB 283b.
[25] Vgl. Wellhausen.
[26] Van Seters 194.

Die Verheißung des Isaak (Gen 17,1-18,16a)

Jahwistische Redaktion (J^R): 18,1a.3b(ab אם).5aβb.6(ohne סלת).9.10(ohne והוא אחריו).11a.12-14.

„Die Erzählung von Sodoms Ende, Gen. 18,1-19,28, gehört zu den Stücken des Alten Testaments, bei deren Lektüre man die deutliche Empfindung hat, dass hier disparate Elemente mit einander verbunden sind. Der Hauptanstoss liegt in dem steten, unvermittelten Wechsel von singularischer und pluralischer Rede".[1] Dieser Wechsel beruht auf der Ergänzung einer vorgegebenen Quelle durch den Jahwisten, der den Besuch der drei Männer bei Abraham und Lot als Erscheinung des Einen Jahwe gedeutet hat.

Quelle und Redaktion lassen sich weitgehend bereits anhand des Numerus unterscheiden. Doch ist der Singular für den Jahwisten kein Prinzip. Er gebraucht ihn, wenn er in V.1a und V.10-14* frei formuliert oder bei אדני in V.3 in der Quelle einen Anhaltspunkt findet. Wo er sich an die Vorlage anlehnt, wie in V.5aβb und V.9, kann auch der Plural aus seiner Feder stammen.

„Die jahwistische Umgestaltung verrät sich in v. 1a".[2] Mit Recht wird die Überschrift von den meisten Exegeten als redaktioneller Zusatz angesehen. Die ähnliche Einleitung in Ex 3,2a und die wörtliche Übereinstimmung mit Gen 26,2aα erweisen ihre Herkunft vom Jahwisten. Zwischen der Gotteserscheinung bei den Terebinthen von Mamre 18,1a und dem Altarbau ebendort 13,18b soll derselbe Zusammenhang bestehen, den der Jahwist in 12,7 mit fast denselben Worten für Sichem beschrieben hat. Die Wiederholung der Ortsangabe war erfordert, weil zwischen 13,18 und 18,1 die Geburt Ismaels eingeschoben ist. Die Überschrift kennzeichnet das folgende Geschehen, unbeschadet daß ab dem zweiten Vers die drei Männer auftreten, als Offenbarung Jahwes.

In V.3 ist der Text grob gestört, wenn Abraham die drei Männer im Singular anredet.[3] Der singularische Text (ab אם) ist ohne Schwierigkeit zu entbehren. Die Wendung „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen" stammt mit wenigen Ausnahmen stets von der Hand des Jahwisten (30,27; 33,10; 47,29; Ex 34,9 u.ö.). Im Munde Abrahams ist sie nicht nur Ausdruck der Ehrerbietung; die Wendung beschreibt zugleich das besondere Verhältnis, das Abraham mit Jahwe verbindet (vgl. Gen 6,8; 19,19; Ex 34,9).

---

[1] Kraetzschmar, Der Mythos von Sodoms Ende, ZAW 1897, 81.
[2] Gillischewski, Zur Literarkritik von Gen 18 und 19, ZAW 1923, 77.
[3] Vgl. die Korrektur durch Sam.

Es ist darum nicht allein Gastfreiheit, weshalb Abraham Jahwe zur Einkehr bittet (V.3bβ): Am Ende der Einladung setzt Abraham voraus, daß der Besuch der Himmlischen von einer bestimmten Absicht geleitet ist: „Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen" (V.5aβ). Die Feststellung kommt nach dem Ausblick auf die Weiterreise, der wie in 19,2aβ die Einladung ursprünglich beschlossen hat, zu spät. Der Anschluß mit כי־על־כן (vgl. 19,8) läßt die Hand des Jahwisten erkennen. Die Antwort: „Tu so, wie du gesagt hast" (V.5b, vgl. 12,4a; 21,1b; 24,51b), mit der die Männer die Einladung ohne Umschweife annehmen, steht in eigentümlichem Gegensatz zu 19,2b, wo sie sich sträuben, wie es die höfliche Sitte verlangt. Mit ihr wird die besondere Stellung Abrahams zu Jahwe bestätigt.

Ursprünglich stand die Gastszene unter dem „gesetz der scenischen zweiheit".[4] In V.6 bringt der Jahwist mit Sara zusätzlich jene Person ins Spiel, auf die es ihm im Folgenden ankommt. Der Vers folgt nicht dem Duktus der alten Erzählung. Das ist daran zu sehen, daß Abraham als Subjekt eigens genannt ist. Das Motiv der Eile (מהר) weist auf den Jahwisten (19,22; 27,20). Vielfach ist bemerkt worden, daß Fladenbrot aus drei Sea Mehl (1 Sea = ca. 12-15 l), das Abraham bereiten läßt, eine unverhältnismäßig große Menge ist. „Drei Se'a für drei Mann ist eine gewaltige Portion!".[5] Man kann darin einen Hinweis auf Abrahams Reichtum (13,2; 24,35), aber auch auf die himmlische Herkunft der Gäste sehen. Die Dimensionen der Bewirtungsszene sind überschritten.

In der Unterredung zwischen Jahwe und Abraham, die zwischen das Gastmahl und den Aufbruch eingefügt ist, kommt schließlich die Absicht des Besuches zur Sprache. Der Abschnitt beginnt im Plural, geht aber sofort in den Singular über, und zweifellos bilden V.9-14 im Kern eine Einheit. Für den Redaktor kennzeichnend ist das „Wo des Jahwisten", das in V.9 wie in 3,9; 4,9; 16,8 und 19,5 das kurze Zwiegespräch eröffnet. „Die Frage nach Sara ... ermöglicht ... die Anknüpfung der folgenden Rede".[6] „Ähnlich beginnt der Engel im Gespräch mit Hagar 16,8".[7] Mit der Einleitung erweist sich der ganze Abschnitt als redaktionell.

Der Jahwist hat an dieser Stelle eines seiner leitenden Themen ausführlich dargestellt: Die wunderbare Geburt des Sohnes. Bekanntlich sind die Stammmütter Sara, Rebekka und Rahel alle zunächst unfruchtbar, und auch Lea bekommt ihre Söhne nur, weil Jahwe ihren Mutterschoß öffnet (11,30; 16,2; 25,21; 29,31). Auch die Geburt des Ismael beruht auf Verheißung (16,11), und selbst bei der Geburt des Kain, des ersten Sohnes in der Geschichte der Menschen, ist Jahwe im Spiel (4,1bβ). So geht auch Isaaks Geburt auf Jahwes Verheißung zurück (21,1b), die er wider menschliches Vermögen erfüllt (21,7). Wie später Josef (37,3aβ) ist Isaak ein Sohn des Alters (21,2a.7;

[4] Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 1909, 5.
[5] Gunkel, Genesis 196.
[6] Zimmerli, Abraham 77.
[7] Gunkel 197.

24,36a),[8] dessen Dasein sich nicht den natürlichen Anlagen seiner Eltern, sondern Jahwes Zutun verdankt. Das Motiv ist durchgehend redaktionell hinzugesetzt. Mit ihm will gesagt sein: Der Fortbestand der Familie über die Generationen hin, und damit der Bestand und die Mehrung des Gottesvolkes, ist von Mal zu Mal Jahwes Tat und der Beweis seiner wirkmächtigen Zuwendung. Jeder Hörer oder Leser soll in seinem eigenen Geborensein und in der eigenen Vaterschaft oder Mutterschaft ein Wunder Jahwes erblicken.

Die Voraussetzung des Wunders hat der Jahwist in seinen Quellen vorgefunden: „Abraham war alt und hochbetagt" (24,1a). Ungeachtet des zeitlichen Abstands, der zwischen Isaaks Zeugung und der Brautwerbung bestanden haben muß, läßt er diese Feststellung bereits in Gen 18 gelten und bezieht Sara in sie ein (V.11a). Der Wortlaut der Verheißung V.10a und V.14b erinnert auffallend an die Elischa-Erzählung 2 Kön 4,8-17 (dort V.16) und könnte aus dieser oder ähnlicher Erzähltradition übernommen sein.[9]

Besonderen Nachdruck erhält die Verheißung durch Saras Reaktion. Um sie möglich zu machen, muß Sara die Unterredung vom Eingang des Zeltes aus (V.10b*, vgl. V.1b) verfolgt haben. Das Motiv des Lachens (צחק) hat der Jahwist aus der Ätiologie 21,6 in die hiesige Szene übertragen. Sara als Nebenperson tritt in ein für eine Nebenperson ungewöhnlich deutliches Licht. Ihr Unglaube, den V.13b benennt (האף אמנם!), ist ein Darstellungsmittel, das den möglichen Unglauben des Lesers überwinden helfen soll. Indem Sara in V.12b den Sachverhalt aus V.11a in wörtlicher Rede aufnimmt, erhält Jahwe die Gelegenheit, die Ankündigung in V.14b bekräftigend zu wiederholen. Dem geht in V.14a ein Lehrsatz voran, der in drei Worten die Summe der Gotteslehre des Jahwisten enthält: היפלא מיהוה דבר „Sollte Jahwe etwas unmöglich sein?!".[10]

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

18,1b-2.3(bis אדני).4-5aα.8aα(bis וחלב).8aβb.16a: *Abrahams Gastfreundschaft.* Die in 18,1-8*.16a enthaltene Erzählung ist keine eigenständige Überlieferungseinheit. Sie setzt Gen 13 als Vortext voraus und ist mit dem Szenenschluß V.16a auf die Fortführung in Gen 19 hin angelegt. Abraham, der Träger der Handlung, wird nicht mit Namen genannt. Er muß dem Leser bekannt sein. Der Schauplatz bei den Terebinthen von Mamre wurde in 13,18a eingeführt. Die Szene ist in das Gerüst der Tageszeitangaben von Gen 19 eingegliedert (V.1b; vgl. 19,1.15).

Noch in einem weiteren Sinne ist 18,1-8*.16a dem Zusammenhang verhaftet. Die Gastszene bei Abraham und die Gastszene bei Lot 19,1-3 sind

[8] Nachjahwistisch auch Benjamin Gen 44,20.

[9] Die Übereinstimmungen ואישה זקן und ותעמד בפתח in dem Zusatz 2 Kön 4,12a.13-15 (dazu Schmitt, Elisa 97f.) gehen umgekehrt auf Gen 18 zurück.

[10] Zur Wendung vgl. Dtn 17,8. Die Parallelen Jer 32,17.27; Sach 8,6 sind spätere Ableger.

Dubletten. Aufbau und Wortlaut der beiden Szenen gleichen einander in einem Maße, das nur zu erklären ist, wenn die Verdoppelung sekundär ist.[11] „Muß aber ... eine der beiden Traditionen von der anderen abhängig sein, dann kann es nur so sein, daß Gen 18,1-8 ... von der ... Sodomtradition abhängig ist".[12] Zweifellos liegt der Schwerpunkt des Abraham-Lot-Sodom-Erzählkreises in Gen 19, und Abraham wurde erst durch die Vorwegnahme der einleitenden Szene mit Lot in Verbindung gebracht. Die Verbindung Abrahams mit Lot scheint sogar das einzige Ziel der Abraham-Szene zu sein; denn über die Entsprechungen zu 19,1-3 hinaus enthält sie keinen wesentlichen eigenen Inhalt.[13] Das würde bedeuten, daß 18,1-8*.16a wie 13,10-12*.18a* von jenem Bearbeiter hinzugefügt ist, der den Lot-Sodom-Zyklus in den Abraham-Zyklus eingefügt hat. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß der Schauplatz bei den Terebinthen von Mamre (אלני ממרא) ein verschlüsselter Rückgriff auf die Wahrsager-Terebinthe (אלון מורה) in 12,6 ist. Daß Abraham im Zelt wohnt, ließ sich aus 12,8 entnehmen. In der heutigen Fassung ist freilich keine der beiden Gastszenen eine selbständige Einheit. Wie Gen 18 auf die Fortsetzung angelegt ist, kommt auch Gen 19 ohne den Vortext nicht aus. Die drei Männer sind dort bereits auf der Szene.

Die Unterschiede der beiden Gastszenen erklären sich weitgehend mit den Tageszeiten - Mittag und Abend - und mit den Lebensumständen der Gastgeber - einem viehzüchtenden Bauern, der neben einem größeren Feldbaum ein Zelt bewohnt, und einem Stadtbewohner.[14] Abraham ruht in der Hitze des Tages im Eingang des Zeltes. Wie er aufblickt, sieht er die drei Reisenden vor sich. Er läuft ihnen entgegen, fällt in die Proskynese und lädt sie zu Gast. Erste Annehmlichkeit ist stets das Waschen der Füße. In der Mittagshitze mögen die Reisenden im Schatten des Baumes Rast halten. Abraham bietet ihnen „einen Bissen Brot" an. „Ein wenig Wasser" (מעט־מים, Gen 24,17.43; Ri 4,19; 1 Kön 17,10) und „ein Bissen Brot" (פת־לחם, Ri 19,5; 1 Sam 2,36; 28,22; 1 Kön 17,11) ist bei solcher Gelegenheit Redensart. In Wirklichkeit sind es Butter (חמאה) und Milch (חלב), die der Hirte seinen Gästen „zur Stärkung des Herzens" (vgl. Ps 104,15) vorsetzt. Es gehört zur Höflichkeit, am Schluß der Einladung die baldige Weiterreise zu erwähnen: Der Gastgeber will den Gästen nicht lästig fallen. Anfang und Ende der Szene bilden einen trefflichen Gegensatz: „Zu Beginn sitzt Abraham am Zelteingang in der Mittagshitze, die drei Männer stehen vor ihm (...), hernach ... steht Abraham (...) vor den speisenden Gästen".[15]

---

[11] Vgl. die synoptischen Tabellen bei Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 150f.; Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 280.

[12] Kilian 152.

[13] Vgl. Kilian 293. Das Motiv vom Götterbesuch und vom Lohn der Gastfreundschaft, das die Auslegung von Gen 18 in Anlehnung vor allem an Überlieferungen aus der klassischen Antike beherrscht, hat seinen Sitz in der Vorlage Gen 19.

[14] Kilian 151.

[15] Blum 274.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

18,11b: *Sara ist gebärunfähig.* Gen 18,11-13 enthält nicht weniger als vier Hinweise auf Saras Alter und Unfruchtbarkeit: zweimal als Umstandsbeschreibung auf der Ebene des Erzählers (V.11a und 11b), daran anknüpfend in der wörtlichen Rede Saras (V.12b), und zuletzt im Munde Jahwes, der Saras Einwand zurückweist (V.13b). Der Dreischritt V.11a. 12b.13b ergibt eine sinnvolle und erzählerisch wirkungsvolle Abfolge. Die Parenthese V.11b ist ein Überschuß. Der gleichsam gynäkologische Befund soll die wunderbare Empfängnis außer Zweifel stellen. In der Tat sind die Hinweise auf Saras Alter und Verwelktsein, wenn man will, in dieser Hinsicht nicht vollends eindeutig. Dem Jahwisten, der schon in 11,30 und 16,2 auf Saras Unfruchtbarkeit hingewiesen hat, lag solche anti-rationalistische Spitzfindigkeit fern. ארח statt דרך (vgl. 31,35) ist gewählte (und im allgemeinen jüngere) Ausdrucksweise. An der Syntax muß man nichts ändern.

Priesterschrift (P):

17,1-27. Das Nebeneinander der priesterschriftlichen und der jehowistischen Sohnesverheißung 17,1-27 und 18,1-16 erzeugt im Ablauf der Abrahamerzählungen eine Spannung. Das Gewicht und die Eigenart beider Szenen verboten, auf eine der beiden zu verzichten oder sie zu einer einzigen zu verschränken. Die heutige Anordnung ergab sich aus der Abfolge von Gen 18 und 19, die sich nicht unterbrechen ließ. Gen 17 wird ferner durch die Gestalt des Ismael mit der Erzählung von Ismaels Geburt im vorhergehenden Kapitel verbunden. Wahrscheinlich hat diese Abfolge bereits in der Quelle P bestanden. Hinter 17,27 ist der Faden der Priesterschrift zerrissen.

Gen 17 und 18 beginnen nahezu gleichlautend mit der Wendung וירא יהוה אל־אברם // וירא אליו יהוה. Ihre sachliche Entsprechung kommt darin aufs beste zum Ausdruck. Es dürfte falsch sein, hinter der Übereinstimmung einen Eingriff der Endredaktion zu vermuten. 17,1 geht vielmehr auf P^G zurück, der die Wendung aus der älteren Parallele, das heißt aus 18,1 übernommen hat. Die Konjektur אלהים statt יהוה empfiehlt sich nicht. Es kommt darauf an, „die Erzählebene zwischen Erzähler und Hörer/Leser und die Gesprächsebene zwischen Gott und Abraham (mit אל שדי) zu unterscheiden".[16] Für P war der Gott, der sich den Vätern von Gen 17,1 bis Ex 6,2-3 als אל שדי offenbarte, von Anfang an kein anderer als Jahwe.

Wie alle längeren Diskurse in der Priesterschrift ist Gen 17 bei weitem keine literarische Einheit. Das zeigen neben den vielen variierenden Wiederholungen die Neueinsätze in V.9 und V.15. Zumal die Beschneidung als Bundeszeichen ist nachgetragen, vgl. 21,4.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

18,10(nur והוא אחריו).15: *Jahwe sieht Sara ins Herz.* Nachdem Jahwe die Unterredung mit Abraham mit der Bekräftigung der Verheißung beschlossen hat, ergreift in V.15 unversehens Sara das Wort, die Gegenstand des Gesprächs, nicht aber an ihm beteiligt war. Das verstößt gegen die Sitte, und überdies verwirrt es den Aufbau der Szene.

Das jetzige Schlußwort ist als solches wenig geeignet. Mit ihrem Leugnen gibt Sara Jahwe Gelegenheit zu betonen, daß er die verborgenen Gedanken der Menschen kennt. Die Vorstellung ist aus 1 Sam 16,7; Ps 139,1-4 und aus der Wendung „Jahwe prüft Nieren und Herz" (Jer 11,20; Ps 7,10 u.ö.) bekannt. Der Eiseget hat beobachtet, daß Sara nach V.12 „in ihrem Inneren" (בקרבה) lacht und spricht, Jahwe indes dies vernommen hat und sogar Saras Worte

[16] Blum 421 Anm.

sinngemäß wiederholt (V.13). Der Einsatz der Entgegnung mit כי לא[17] dürfte aus 19,2 nachgeahmt sein. Der seltsame Umstandssatz והוא אחריו am Ende von V.10, demzufolge Jahwe mit dem Rücken zu Sara zu stehen kommt, läßt dieselbe Absicht wie V.15 erkennen.[18] Das Ketib ist mit Sam und LXX als והוא zu lesen.

18,6(nur סלת).7.8aα(ab ובן): *Die vorschriftsmäßige Opferspeise.* V.7 ist an der Inversion als Nachtrag zu erkennen. Man würde „im Sinne einer Aufzählung im Handlungsablauf die Wortfolge erwarten וירץ אברהם אל־הבקר".[19] Auch das Subjekt אברהם müßte bei fließendem Text nicht eigens genannt sein. Bestätigt wird die Ausgrenzung durch den Rückbezug אשר עשה in V.8aα(ab ובן). Die Klammer ist sachlich unbegründet, das heißt literarisch begründet.[20] Aufschluß über den Beweggrund des Ergänzers gibt die Beobachtung, daß בן־בקר sonst nur in Ez 43,19.23.25; 2 Chr 13,9 sowie 29mal in der Priesterschrift belegt ist, an allen Stellen als Opfertier. Da Abraham keinen Geringeren als Jahwe bewirtet, mußte auffallen, ja anstößig sein, daß er ihm außer Fladenbrot aus Mehl nur Milch vorsetzt, die zur Opferspeise ungeeignet ist. Der Ergänzer fügt das beste mögliche Opfertier hinzu. Nach der Wahl des Ausdrucks בן־בקר zu schließen (vgl. anders 1 Sam 28,24), hat er die Opfergesetze aus P und P^S vor Augen.

Man wird nicht fehlgehen, das asyndetische סלת „Weizengrieß" in V.6 derselben Hand zuzuweisen, da es das ältere קמח „Mehl" ebenfalls nach den Opfergesetzen der Priesterschrift berichtigt. „So will er zu den Mehlopfern nicht *Kemach* (far) angewandt wissen, sondern *Soleth* (simila)".[21] Zum Verständnis von Gen 18,6 ist Num 15,8-9 besonders aufschlußreich. Bereits LXX hat sich an der Dublette gestoßen. Orthodox, wie die Übersetzer waren, haben sie das ältere קמח unterdrückt.[22]

---

[17] GesK § 163 a.
[18] Haag, Abraham und Lot in Gen 18-19, FS Cazelles 176: „vielleicht ein Zusatz".
[19] Kilian 100.
[20] Derselbe Sachverhalt findet sich in Gen 27,17.
[21] Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 62.
[22] Falsch BHK und BHS: סלת > LXX.

Lot in Sodom (Gen 18,16b-19,38)

Jahwistische Redaktion (J^R): 18,16b.20-22a.33b; 19,5.7-8.9abα(ab ויאמרו, ohne בלוט).12aβγ(ab ובניך).13b.14aβ.17a(ab ויאמר).18b-19a.20b-21a.22aα. 24(ohne מאת יהוה).25a.bβ.

Der Jahwist schickt in 18,20-21 dem Untergang Sodoms, wie schon der Sintflut, einen Monolog Jahwes voraus, in dem dieser sich als der Bringer des Unheils zu erkennen gibt und die Sünde Sodoms und Gomorras als Anlaß der Strafe benannt wird. Man kann diese Ankündigungen als negatives Gegenstück zu den Verheißungen verstehen. Beiden gemeinsam ist, daß Jahwe nicht unversehens handelt, sondern von Mal zu Mal eine gegebene Ansage einlöst. Der Redaktor setzt das Wechselspiel von Ansage und Bericht bei jeder möglichen Gelegenheit ein. Es erzeugt im Leser eine Erwartung, die später durch Erfüllung bestätigt wird.

„V. 20f. ... fallen ... völlig aus ihrer jetzigen Umgebung heraus".[1] Daß der Prolog aus der Feder des Jahwisten stammt, steht außer Frage. Mit dem Flutprolog 6,5a.6-7 berührt er sich eng. Wenn Jahwe nicht wie dort die Vernichtung beschließt, sondern vorerst die Absicht bekundet, in Augenschein zu nehmen, was in Sodom vor sich geht, ist darauf Rücksicht genommen, daß die Schilderung der Sünde in Gen 19 noch folgt, die in 6,1-2 vorausgeht. Am Tatbestand der Sünde herrscht wie im Flutprolog kein Zweifel. In Jahwes Worten kehrt wieder, was in 13,13 bereits als Tatsache gilt: Die Bewohner von Sodom und Gomorra waren sehr sündig gegen Jahwe. Die Weise, das Prädikat des Nominalsatzes mit כי einzuleiten (כי־רבה und כי כבדה), erinnert an כי רבה in 6,5a, das dort einen Objektsatz eröffnet. Das zugehörende ראיתי (vgl. zur Wendung 6,2; Ex 2,2) wäre vor 19,5-9* zu früh gekommen. Eigentümlich ist in 18,20 wie in 13,10 und 19,24, daß der Jahwist zu der Überlieferung, die allein in Sodom spielt, die Stadt Gomorra hinzugefügt hat. Über die Gründe dieser Verdoppelung ist nichts auszumachen. In der späteren Überlieferung ist das Städtepaar „Sodom und Gomorra" stehend.

Noch mit einem weiteren jahwistischen Text besitzt Gen 18,20-21 auffallende Gemeinsamkeiten: mit der Ankündigung der Befreiung Israels aus Ägyptenland in der Szene am brennenden Dornbusch (Ex 3,7-8*). Beidemale ist es das Zetergeschrei (צעקה), das Jahwe zum Einschreiten veranlaßt; beidemale steigt er herab; beidemale geht das Sehen Jahwes dem Handeln voraus. Auf das Zetergeschrei antwortet Jahwe auch nach Kains Brudermord (Gen 4,10). Auch beim Turmbau steigt er herab, um zu sehen (11,5).

---

[1] Kraetzschmar, Der Mythos von Sodoms Ende, ZAW 1897, 83.

Auch die Einbindung des Prologs geht auf den Jahwisten zurück. Die anschließende Nachricht, daß die Männer sich nach Sodom wandten (V.22a), wiederholt mit ähnlichen Worten den Szenenschluß des Gastmahls V.16a. Der Redaktor hat ihn gleichsam versetzt, damit Abraham als Zeuge weiterhin zugegen sein konnte. Erst danach tritt Abraham ab: „Abraham aber kehrte zurück an seinen Ort" (V.33b). Daß V.22a und 33b zusammenhingen, hat Wellhausen herausgestellt.[2] Der auf diese Weise entstandene neue Szenenschluß folgt einem üblichen Muster (vgl. Gen 32,1b-2a; Num 24,25; 1 Sam 26,25). V.16b, der den alten Szenenschluß unter merkwürdigem Vorwand dahin abwandelt, daß Abraham weiter im Spiel bleibt, muß ebenfalls redaktionell sein: „Abraham ging mit ihnen, um sie zu entlassen".

Im Anschluß an den Prolog steht zu erwarten, daß der Jahwist die Sünde der Sodomiten kräftig ausmalen wird. Den Anlaß fand er in der Szene von Lots Bedrängnis und Bewahrung. Die drastischen Züge in 19,5-9 sind von ihm hinzugefügt. Die ältere Erzählung hatte berichtet, daß die Bewohner Sodoms das Haus des Lot in feindlicher Absicht umstellten und zu erstürmen begannen. Dies war als Grund des katastrophalen Strafgerichts des Bösen nicht genug. Der Jahwist gibt der Belagerung ein neues, schlimmeres Ziel: Die Männer der Stadt wollen sich an den himmlischen Gästen in geschlechtlicher Weise vergehen (dazu Lev 18,22). Wie bei der Flut (6,1-2) geht dem Eingreifen Jahwes eine frevelhafte sexuelle Grenzüberschreitung voraus.

Die redaktionellen Zusätze erschließen sich ausgehend von V.9. „In 19,9 stecken zwei Reden der Sodomiten, wie schon das doppelte ויאמרו andeutet. Das eine Mal sagen sie zu Lot ‚mache Platz' und wollen die Tür des Hauses erbrechen, das andere Mal wollen sie von den Fremden ablassen, dafür aber dem Lot Schlimmeres antun".[3] Die Unebenheit ist auffallend; denn „es ist eine fast ohne Ausnahme befolgte Stilregel der Sagenerzähler, niemals eine Person zweimal hinter einander sprechen zu lassen".[4] Mit gutem Grund hat LXX das zweite ויאמרו gestrichen. Die beiden Reden entflechten sich wie folgt: „In V.9 ist die erste mit wajjomᵉrû eingeleitete Aussage ursprünglich, nicht dagegen die zweite; denn der Vorwurf gegenüber dem ortsfremden Lot und die daraus abgeleitete Drohung setzen Gen 13 voraus und erweisen sich somit als eine Hinzufügung".[5] Diese zweite Rede aber ist die Antwort auf Lots vergeblichen Beschwichtigungsversuch V.7-8, der seinerseits auf die Forderung der Männer V.5 antwortet. Alle drei Redegänge lassen sich aus dem Handlungsgerüst V.4aα*.6.9aα(bis הלאה).bβ entfernen. Der ganze Redewechsel ist Zutat.

Der Jahwist gibt sich als Verfasser sogleich durch das „Wo", zu erkennen, mit dem er das Gespräch in V.5 wie in 3,9; 4,9; 16,8 und 18,9 beginnen läßt. Die Frage nach den Gästen bildet die Brücke zu der vorangehenden

---

[2] Die Composition des Hexateuchs 25.
[3] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 56.
[4] Gunkel, Genesis 209.
[5] Haag, Abraham und Lot in Gen 18-19, FS Cazelles 179.

Erzählung. Unverblümt bringen die Männer ihr Ansinnen vor: „Bringe sie heraus zu uns, daß wir ihnen beiwohnen." Der Frevel wird am deutlichsten durch die Antwort, die Lot ihnen gibt. Er nennt die Sodomiten „Brüder", als stünden sie zu ihm wie Abraham bei der Trennung (13,8) - und sind doch ruchlose Feinde, Brüder nach Art des Kain. Sie handeln böse (רעע), nicht anders als die Menschen, bevor die Flut sie verschlang (6,5a). Nun zeigt sich, was mit der Feststellung 13,13 gemeint war. Lot in seiner Bedrängnis „versucht, das Äußerste mit dem Äußersten abzuwenden",[6] und bietet den Ruchlosen seine unberührten Töchter an. „Mit ihnen tut, was euch gefällt" (vgl. 16,6) - nur daß die Gäste nicht angetastet werden. „Denn darum (כי־על־כן, vgl. 18,5) sind sie in den Schatten meines Daches getreten", fügt er, die Heiligkeit des Gastrechts betonend, mit „pathetisch-poetischer Wendung"[7] hinzu. Als Antwort wendet die entschlossene Bosheit sich gegen Lot selbst: „Jetzt wollen wir dir Übleres antun (נרע) als jenen!" Schon dringen die Männer auf ihn ein. Das ist mit denselben Worten berichtet, wie das Nötigen Lots in V.3 (פצר ב- מאד), hat aber einen ganz anderen Sinn - deutlicher Hinweis, daß verschiedene Hände am Werk waren:[8] In V.3 gehört die Wendung der vorjahwistischen Quelle, in V.9 der Redaktion. Sicheres Kennzeichen des Jahwisten ist das absolute באיש (vgl. 24,26; 26,13; 30,43 u.ö.). In den Worten der Sodomiten wird die Lage, in der sich nach jahwistischer Darstellung die Väter von Abrahams Auszug bis zur Bedrückung der Israeliten in Ägypten ausnahmslos befinden, bedrohlich offenbar: Lot ist ein einzelner Fremdling, der sich einer nicht zu Jahwe gehörenden und im Zweifel feindlichen Mehrheit gegenübersieht.

Die Botschaft des Jahwisten ist, daß Jahwe um die Lage seiner Leute weiß und die Bosheit der ortsansässigen, fremden Mehrheit schrecklich bestrafen wird. Nach bewiesener Untat läßt er die himmlischen Gäste bekräftigen: „Denn groß geworden ist das Geschrei über sie vor Jahwe" (V.13bα). Es hat sich bestätigt, was im Prolog 18,20-21 in Aussicht genommen war. Die Antwort Jahwes läßt nicht auf sich warten: „Jahwe hat uns gesandt, die Stadt zu verderben" (V.13bβ). Damit der Leser das Gewicht der Aussage bemerke, wiederholt Lot es den Schwiegersöhnen: „Denn Jahwe wird die Stadt verderben" (V.14aβ). Kein Zweifel, daß hier Zusätze des Jahwisten vorliegen: „Die Aussagen von V.13b ... erwecken als Begründung der Begründung von V.13a den Verdacht, sekundäre Erweiterungen zu sein".[9] „Ursprünglich sind die Männer die selbständig handelnden Zerstörer des Ortes, v. 13a, während v. 13bβ sie als Beauftragte, Abgesandte Jahwes hinstellt." Deshalb „stößt sich, streng genommen, v. 13a mit bβ und ist v. 13bα eine verklammernde Bezugnahme auf 18,20f. Weitere Spuren dieser jahwistischen Bearbeitung sind in v. 14a Ende der Begründungssatz".[10]

---

[6] v.Rad, Genesis 172.
[7] Gunkel 209.
[8] Smend 56.
[9] Haag 180.

Auch an der Art des Strafgerichts (V.24-25) läßt die Hand des Jahwisten sich ablesen. Nach der Vorstellung der älteren Erzählung, wie sie aus 13,10 zu entnehmen ist, ist Sodom im Salzmeer versunken. Der Jahwist hingegen läßt Jahwe vom Himmel her Schwefel und Feuer regnen: eine Sintflut aus Feuer (vgl. 7,4). Die nahe Verwandtschaft mit Gen 6-8, die schon im Prolog zutage trat, zeigt sich auch am bitteren Ende. Die beiden Paradigmen stehen in enger Berührung und legen sich gegenseitig aus. Der Regen ist auch an anderer Stelle das Werk Jahwes. Jahwe läßt den Hagel über Ägypten regnen (Ex 9,18.23) und ebenso, vom Himmel her (מן־השמים), das Manna für die Israeliten (Ex 16,4). Ohne daß Jahwe regnen läßt, kann auf der Erde nichts sprossen (צמח, Gen 2,5.9). Der Regen ist gewissermaßen das Werkzeug, mit dem Jahwe dem Erdboden (אדמה) den Segen übermittelt, - oder, wenn er Wasserfluten oder Feuer regnen läßt, den Fluch. Wenn darum 19,25bβ erwähnt, daß der Feuerregen das Gewächs des Erdbodens (צמח האדמה) vernichtet habe, soll an den Fluch über den Erdboden (4,11-12) erinnert sein.

Im Gegenzug zu der Bestrafung der jahwefremden Mehrheit wird der zu Jahwe gehörende Mensch gerettet. Die Bewahrung Lots war schon in der Vorlage erzählt, wird aber vom Redaktor mit kräftigen Strichen nachgezeichnet. Als erstes dehnt er die Rettung auf Lots Familie und Habe aus, auf den sichtbaren Ertrag des Segens. In der Ankündigung, die Lot veranlassen soll, seine Angehörigen aus der Stadt zu bringen, ist die Aufzählung „und deine Söhne und deine Töchter und alles, was du hast in der Stadt," (V.12aβγ) „als nachträgliche Erweiterung zu bestimmen".[11] „Die Reihenfolge Schwiegersohn, Söhne und Töchter ist nicht üblich. Man würde vielmehr die Söhne an der Spitze der Aufzählung suchen, den Schwiegersohn aber am Schluß." Wollte man das asyndetische חתן „Schwiegersohn" als Einschub ausscheiden, verlöre die Kopula von ובניך „und deine Söhne" den Anschluß, die zu tilgen es (trotz Samaritanus) keine Handhabe gibt. Von Söhnen Lots ist sonst nirgends die Rede und darf es nicht sein: Ihre Erwähnung nähme der Erzählung von Lot und seinen Töchtern die Grundlage.[12] Das Augenmerk auf der Habe (כל אשר־לו) weist den Jahwisten als Verfasser des Zusatzes aus (24,2.36; 25,5; 31,21 u.ö.). Eine ähnliche Aufzählung findet sich in 45,10.

Die Rettung selbst ist Gegenstand eines Zwiegesprächs, für das der Jahwist in der Zoar-Episode V.17-23 den geeigneten Rahmen gefunden hat. Die literarische Uneinheitlichkeit ist nicht zu übersehen: Die Überleitung V.17 Anfang bezieht sich auf das Handeln der drei Männer zurück, doch das Wort ergreift ohne Übergang ein einzelner. „Statt וַיֹּאמֶר erwartet man vielmehr וַיֹּאמְרוּ".[13] Lot seinerseits spricht zu den Männern (V.18), redet aber einen einzelnen an (V.19a), der ihm in V.21-22aα antwortet. Nach dem Inhalt sei-

[10] Gillischewski, Zur Literarkritik von Gen 18 und 19, ZAW 1923, 79.
[11] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 115.
[12] Smend 55f.
[13] Olshausen, MPAW 1870, 387.

ner Rede ist dieser einzelne Jahwe. Das Numerusproblem ist dasselbe wie in der Gastszene bei Abraham (18,1-16) - und ebenso die Lösung: Eine Erzählung von den (drei) Männern, die in V.17 (bis החוצה).18a.20a.22b-23 erhalten ist, ist durch den Jahwisten auf Jahwe bezogen worden. Die Zusätze, die sich in V.17 und 18-19 anhand des Numerus ausscheiden lassen, sind in V.20-22 an der doppelten Begründung der Ätiologie zu erkennen: „v.20a ist parallel dem v.20b“,[14] „vgl. namentlich ... והוא מצער mit הלא מצער היא“.[15] V.20b, der auf V.20a zurückverweist (הלא!), ist deshalb nachgetragen. Die Antwort Jahwes V.21-22aα aber trennt die Ätiologie von ihrer Begründung: V.22b ist ursprünglich die Fortsetzung von V.20a. „Nur in dieser Anordnung ist der Name Soar, nämlich im Rückgriff auf מצער in v. 20, sinnvoll mit dem Kontext verbunden und hat ... על כן (v. 22b) seine Berechtigung“.[16]

Die Eigenart des Jahwisten ist wiederzuerkennen in der Antwort des Lot V.18b-19a. Bereits das einleitende אל־נא ist in der Mehrzahl der Belege redaktionell (13,8; 18,3; 19,7; 33,10; 47,29). Mit der Wendung „Gnade finden in den Augen ..“ (מצא חן בעיני), die im Tetrateuch fast immer auf den jahwistischen Redaktor zurückgeht, bezeichnet Lot sich als den zu Jahwe gehörenden Menschen, wie - in Form der Captatio - Abraham in 18,3. Lot ist gleichsam der Noach der Sodomerzählung (vgl. 6,8). Er wird gerettet, indem er die feindliche Mehrheit flieht, der von Jahwe der Untergang droht. Eindringlich fordert Jahwe ihn auf: „Rette dein Leben, blicke nicht zurück, bleibe nicht stehen im ganzen Umkreis (כל־הככר)“ (V.17a*). Diesen Umkreis wird Jahwe zerstören (V.25a). Seinem Günstling aber gewährt er die Zuflucht seiner Wahl (V.20b-21a.22aα). Lots Rettung aus dem Untergang ist ein Erweis der Huld (חסד) Jahwes (V.19a, vgl. 24,12.14.49 u.ö.).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

19,1 (ohne שני המלאכים). 2-3.4aα (ohne אנשי סדם) .6.9aα (bis הלאה). 9bβ-11aα.b.15aα.16aα (bis בידו).16b: *Lots Gastfreundschaft und Bewahrung.* Die älteste Schicht des Abraham-Lot-Zyklus Gen 13; 18-19 findet sich in der Grundlage von Gen 19, wie der Vergleich mit der Gastszene bei Abraham 18,1-8*.16 ergibt. Indessen setzt die Überlieferung in ihrer vorliegenden Gestalt Gen 13 und 18 als Vortext voraus. Lot und sein Wohnsitz in Sodom ebenso wie die (drei) Männer müssen dem Leser bekannt sein.

Die Erzählung ist aus zwei Teilen zusammengefügt. Die Gastszene erreicht am Ende von V.3 mit dem Mahl ihren Ruhepunkt. Zwar ist dies kein Abschluß; doch könnte es auf alle Arten weitergehen. Mit keiner Silbe sind die dramatischen Ereignisse angedeutet, die folgen. Die wunderbare Befreiung aus dem umlagerten Haus ist ein Erzählmotiv eigener Herkunft.

---

[14] Eißfeldt, Hexateuch-Synopse 258*.
[15] Smend 56.
[16] Kilian 122f.

Die Gastszene ist in allen Einzelheiten durch die Sitte vorgegeben. Lot sitzt, wie die Männer der Stadt zu tun pflegen, des Abends im Tor, als die Fremden hereinkommen. Wie er ihrer ansichtig wird, erhebt er sich ehrerbietig, um sogleich in die Proskynese zu fallen. Sich als Knecht seiner Gäste bezeichnend, stellt er ihnen sein Haus zur Verfügung. Nicht erwähnt er die Mahlzeit, die als das Wichtigste hernach ausschließlich erzählt wird. Lediglich die Füße zu waschen, lädt er sie ein. Das soll für die Gäste annehmlich sein; denn es bemüht den Gastgeber am wenigsten. „Danach mögt ihr früh eures Wegs ziehen" - wer wollte sich die Gäste verpflichten. Diese lehnen zunächst ab, das Sträuben ist schicklich. Lot muß sie nötigen. „Das Nötigen spielt offenbar bei der antiken Bewirtung eine große Rolle; der Gast ist höflich, wenn er zuerst abschlägt, der Wirt, wenn er recht viel (מְאֹד) nötigt".[17] Zuletzt lenken die Männer ein, und Lot bewirtet sie mit einer Mahlzeit und rasch gebackenem Fladenbrot. Von einer besonderen Herkunft der Männer wird nichts sichtbar, wenn auch die Proskynese nicht jedermann zuteil geworden ist. Warum die Szene in Sodom spielt, erfahren wir nicht. Im Folgenden heißt es nur mehr „die Stadt".

Durch den zeitlichen Umstandssatz טרם ישכבו „ehe sie sich niedergelegt hatten" (vgl. Jos 2,8) und Inversion abgesetzt wie angeschlossen, folgt die Erzählung von der Umlagerung des Hauses durch die Männer der Stadt. Die bedrohliche Lage wird offenkundig, als Lot vor das Haus tritt, um den Belagerern zu wehren. Die Türöffnung (פתח) ist mit einem Türflügel (דלת) versehen, der gesperrt werden konnte,[18] - bei einem einfachen Haus eine ungewöhnliche Einrichtung, die wohl nur um der Erzählung willen vorhanden ist. Lot verschließt die Tür, um die Gäste zu schützen. Doch die Männer der Stadt schieben ihn beiseite. Sie wollen die Tür erbrechen. In dieser Lage offenbaren die Gäste ihre übermenschliche Natur. Nicht Lot schützt sie, sondern sie schützen Lot. Sie ziehen ihn ins Haus, versperren den Türflügel wieder und schlagen die Belagerer auf wunderbare Weise mit Blindheit (vgl. 2 Kön 6,18), so daß sie die Tür nicht mehr finden. Beim ersten Licht aber ergreifen sie Lot, der nicht weiß, was zu tun sei (ויתמהמה V. 16), und führen ihn - man kann ergänzen: mitten durch die verwirrten und geblendeten Belagerer - sicher hinaus aus der Stadt.

Dieser zweite Teil der Erzählung, der mehrere geläufige Motive miteinander verbindet: das Schlagen mit übernatürlicher Blindheit, die vergebliche Suche nach der Tür, die wunderbare Befreiung, gibt im Zusammenspiel mit der Gastszene dem häufigen Erzählmuster „Vom Lohn der Gastfreundschaft" eine eigentümliche Ausprägung.

19,12aα.b.13a.16aα(ab ובידׄ 1°).26.30b-33.35b-38: *Die Vernichtung Sodoms und der Ursprung Moabs und Ammons.* Der vorjahwistische Abraham-Lot-Sagenkranz wird beschlossen von einer Erzählung, die aufs deutlichste von

[17] Gunkel 207f.
[18] Vgl. BRL^2 348f.

anderer Art und Herkunft ist als die Überlieferung von Lot in Sodom: der Erzählung von Lot und seinen Töchtern, die den Namen der beiden ostjordanischen Nachbarn Israels eine ätiologische Deutung gibt. Keimzelle der Sage, aus der ihre Einzelzüge erwachsen sind, ist die Etymologie: Moab = מֵאָב „vom Vater". Mit ihr ist das Motiv des Inzests vorgegeben. Die Ätiologie der Ammoniter ist nach dem „Gesetz der Wiederholung," hinzugefügt.[19]

Der Erzähler freut sich der geistreichen Assoziation - und scheut zugleich vor ihr zurück. Eine betuliche Apologetik bestimmt die Szene. Um zu begründen, weshalb es nicht zugeht „nach aller Welt Weise", wird eine Notlage bemüht: Das Land ist von Männern entblößt. Lot aber ist ein Greis, so daß sich jedes Zaudern verbietet, soll das Geschlecht überleben. Die Affäre wird in einer Höhle abgetan, vor den Augen der - ohnehin nicht vorhandenen - Öffentlichkeit versteckt. Lot ist von jeder Verantwortung frei. Allein die Töchter handeln, nachdem sie ihn zuvor mit Wein betäubt haben. Beidemale legt der Erzähler Wert auf die Feststellung: „Und er merkte nicht, wie sie sich legte, noch wie sie aufstand."

Die Sage ist von Anfang an israelitischen Ursprungs; denn nur von außen gesehen konnte die Vorstellung aufkommen, daß Moab und Ammon einem gemeinsamen Ahnherrn entstammen. Sie zeugt für die nachträgliche Nationalisierung der Vätergeschichte, die sich in der vorjahwistischen Überlieferung vollzog. Lot hat sich von dem Individuum, das in der Erzählung von Gastfreundschaft und Bewahrung auftritt, zum Stammvater gewandelt.

Die Erzählung von Lot und seinen Töchtern steht nicht für sich. Zumindest ihre jetzige Gestalt ist als Anhang zu der Lot-Sodom-Erzählung entstanden. „An introduction such as v. 30b is hardly adequate for the following episode. For one would certainly be left to wonder why Lot went to live in a cave, where the cave was, why he did not have a wife, and why the daughters had not previously married. All of these questions are answered by the preceding narrative".[20] Mehr noch, „mehrere Züge der Erzählung in 19,1ff" sind „allein als Vorbereitung auf die abschließende Szene zu verstehen",[21] so daß auch umgekehrt eine enge Verzahnung zwischen der Lot-Sodom-Erzählung und dem Anhang besteht. Allerdings sind diese Züge zu einem guten Teil nachträglich eingetragen. Der Anhang V.30-38 ist aus den Voraussetzungen, die der Vortext bereitstellt, nicht erwachsen, sondern diese mußten erst geschaffen werden. Daraus folgt, daß die Erzählung von Lot und seinen Töchtern eine gewisse überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit hat.

Die wichtigste dieser Voraussetzungen, die in der Lot-Sodom-Erzählung gefehlt hat, ist der Untergang Sodoms. Erst in seiner Folge ließ sich die Zwangslage schildern, daß außer dem Vater kein Mann mehr im Lande vorhanden war. Es hat den Anschein, als habe die ursprüngliche Erzählung nicht

---

[19] Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 1909, 3.
[20] Van Seters, Abraham in History and Tradition 219.
[21] Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 281.

mit der Zerstörung der Stadt, sondern mit Lots Befreiung geendet; denn diese wird in V.16b auffallend herausgestellt. Nach der zuvor geschilderten gefährlichen Bedrängnis ist sie zweifellos ein Erzählschluß eigenen Rechts. V.11 läßt sich mit V.15aα.16aα*.b fortführen.

Die Zerstörung Sodoms hinzuzufügen, lag später nahe. Auffallenderweise wird die Katastrophe im vorjahwistischen Text nur angekündigt (V.13a), wobei im Vordergrund von vornherein die Rettung der Angehörigen Lots steht (V.12aα.b). Die erzählerische Durchführung fehlt. Sie hätte sich von der Schilderung, die der Jahwist in V.24-25 gegeben hat, unterschieden: Aus 13,10 sowie aus der Zoar-Episode 19,17-23* ist mittelbar zu entnehmen, daß Sodom nach der älteren Vorstellung im Salzmeer versunken ist.

Ein weiterer Zusatz, dessen Zusammenhang mit der Erzählung von Lot und seinen Töchtern auf der Hand liegt, ist die Erwähnung der Frau und der beiden Töchter Lots in V.16aα. Auf die umständliche Aufzählung ... וביד ... וביד ist in V.16b keine Rücksicht genommen. Die Herausführung betrifft allein Lot, wie die Suffixe im Singular zeigen. Erst der spätere V.17 hat diese Spannung ausgeglichen (אתם).

„Auch der Tod des Weibes bereitet die Geschichte 19,30ss vor";[22] denn Lots Frau mußte zuvor von der Szene. Die Ätiologie der Salzsäule hat einmal an V.16 angeschlossen, wie die auf Lot bezogenen Suffixe, die jetzt ins Leere gehen, noch zeigen. Die zwischeneingeschobene Zoar-Episode hat den Vers ins Abseits gedrängt. Doch auch an seinem ursprünglichen Platz klappt er nach; zumal die Schilderung des Anblicks, der die Frau erstarren läßt, fehlt. „Dieser Vers wird eine nachträgliche Hinzufügung zur Sage sein".[23] „Die Verwandelung von Menschen in Stein ist ein sehr häufiges Sagenmotiv",[24] das in vielen Kulturen bekannt ist. Auch für die Versteinerung durch den Anblick und für das Verbot, sich umzusehen, gibt es in der Überlieferung der Völker zahlreiche Beispiele. Das schließt die bekannte lokalätiologische Veranlassung nicht aus (vgl. Josephus, Ant. I 203 [XI 4]).

19,12(nur חתן).14aα.b: *Lots Schwiegersöhne.* „חָתָן, im Singular und ohne alle nähere Bestimmung, ist ... sehr anstößig".[25] Der ungelenke Stil verrät, „daß wir es wahrscheinlich mit einer nachträglichen Einfügung zu tun haben, die dem Rechnung trägt, was dann nachher in V.14 als Lots Tun berichtet ist".[26] Sie muß bereits in der vorjahwistischen Quelle gestanden haben, da der jahwistische Zusatz ובניך וגו an sie anschließt. Der sachliche (und deshalb auch der literarische) Zusammenhang mit V.14 liegt auf der Hand. V.14 aber blickt auf den Anhang V.30-38* voraus, für den er - offenbar nachträglich - die Voraussetzungen verdeutlichen will: Er „erklärt, weshalb die heiratsfähigen Töchter Lots mit ihrem Vater allein in der Höhle waren und wes-

[22] Wellhausen 27.
[23] Gunkel 206.
[24] Gunkel 213.
[25] Olshausen 387.
[26] Zimmerli, Abraham 85 Anm.39.

halb sie keine Männer hatten".[27] Das Verhalten der Töchter Lots ist ja in der Tat der Erklärung und Entschuldigung bedürftig. Man kann annehmen, „daß sich in der alten Lot-Sodom-Erzählung v.15 unter Auslassung der Schwiegersöhne (v.14) ursprünglich an v.13a angeschlossen hat, der die Fortsetzung eines zu postulierenden v.12 sein könnte, in dem auch חתן fehlen würde".[28]

19,17aα (bis והחוצה). 18a.20a.22b-23.30a: *Ätiologie Zoars.* „Mit einiger Deutlichkeit heben sich V.17-23 als eine nachträgliche Erweiterung, die ätiologisch auf die Erklärung der Verschonung der Stadt Zoar und ihres Namens ausgerichtet ist, heraus".[29] Dafür spricht bereits die Stellung der Szene im Aufbau der gesamten Erzählung, die im entscheidenden Augenblick eine wenig angemessene Verzögerung bewirkt. Unverkennbar ist ferner, „daß ויהי כהוציאם אתם החוצה redaktionelle Verklammerung mit v. 16 ist".[30] Der Einschub trennt die Notiz über Lots Frau V.26 von ihrem notwendigen Bezug in V.16. Die Erwähnung des Sonnenaufgangs in V.23 soll die Episode in den zeitlichen Ablauf nachträglich einreihen. Eine selbständige Überlieferung liegt nicht vor: Die Ätiologie mit מצער „Kleinigkeit" ist aus der Erzählung vom Untergang Sodoms entwickelt.

In die Entstehungsgeschichte von Gen 19 läßt die Zoar-Episode sich unschwer einordnen. Noch sind die drei Männer die Träger der Handlung, aber schon sind Lots Frau und Töchter und mit ihnen der Anhang V.30-38 vorausgesetzt. Der Einschub erweist sich damit als die jüngste Schicht der vorjahwistischen Quelle. Mit dem nachfolgenden Text wurde er in V.30 verklammert. Daß „die ersten Worte von V. 30 ... nicht zum ursprünglichen Text gehören, folgt aus der doppelten Mitteilung in demselben Verse וישב בהר ושתי בנתיו und וישב במערה הוא ושתי בנתיו עמו".[31] „Die Lösung der Schwierigkeit ist sehr einfach: 30a, Lots Wanderung von Ṣo'ar aufs Gebirge, gehört zum Ṣo'ar-Einsatz 17-22".[32]

Zoar bezeichnet in Gen 13,10 und Dtn 34,3 das südliche Ende des unteren Jordangrabens. Nach Jes 15,5 // Jer 48,34 ist es auch für die heimgesuchten Moabiter das Ziel ihrer Flucht. Man sucht es im *ġōr eṣ-Ṣāfije* am südöstlichen Ende des Toten Meeres.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

19,34-35a: *Erweiterung der Erzählung von Lots Töchtern.* „Die zweite Aufforderung 34 wäre für den Fortgang der Handlung nicht nötig gewesen und ist nur des Gegenstücks wegen

---

[27] Kilian 116.
[28] Kilian 117.
[29] Zimmerli 86.
[30] Gillischewski 80.
[31] Eerdmans, Atl. Studien I: Die Komposition der Genesis 12.
[32] Gunkel 217.

da".[33] Die Szene gewinnt wesentlich, wenn der umständliche Neueinsatz entfällt und V.35b auf V.33 sogleich folgt. Damit erklärt sich auch das ותקח in V.35b, das LXX mit Rücksicht auf den Einschub zu ותבא (= V.33, vgl. V.34) geändert hat. Der Zusatz besteht zur Hauptsache aus Wiederholungen von V.32-33. Ein Fingerzeig zur Datierung könnte darin liegen, daß אמשׁ „gestern nacht" sonst nur in späten Texten begegnet (Gen 31,29.42; 2 Kön 9,26; Ijob 30,3).

Priesterschrift (P):

19,29abα. Der Vers fällt deutlich aus dem Zusammenhang. Daß er der Quelle P entstammt, wird nahezu allgemein angenommen. Neben der Gottesbezeichnung אלהים spricht dafür die Wendung „Gott gedachte" (ויזכר אלהים). „Die Aussage erinnert an die Formulierung von 8,1, wo die Wende im Flutgeschehen nach P damit beginnt, daß Gott Noahs, der in der überfluteten Welt allein mit den Seinen in der Arche überlebt hat, ‚gedenkt', der Flut ein Ende gebietet und Noah rettet".[34] Eigentümlich ist, wie P das Augenmerk auf den Verheißungsträger Abraham richtet. Gegen den Sinn der Erzählung wird Lot zur Nebenperson.

Der Vers hat in P unmittelbar an 13,12abα angeschlossen, mit dem er sich in dem Ausdruck ערי הככר verbindet. Deutlicher als anderswo wird sichtbar, daß P in der Vätergeschichte nicht als „Grundschrift" oder „roter Faden" gedient hat, sondern bruchstückhaft in den JE-Text eingefügt worden ist.

Endredaktion (R):

19,29bβγ. Die Endredaktion hat auf den Bericht von der Zerstörung Sodoms und Gomorras 19,24-26 die entsprechende Nachricht aus der Priesterschrift 19,29 folgen lassen. Sie wollte die Feststellung, daß Gott Abrahams gedachte, wegen ihres theologischen Gewichts bewahrt haben (vgl. Gen 8,1; 9,15.16; 30,22; Ex 2,24; 6,5; 32,13; Lev 26,42.45). Dazu mußte der P-Splitter aus seinem Zusammenhang mit 13,6.11b-12bα gelöst und in den Rahmen des JE-Textes eingefügt werden. „Nun fällt es uns auf, daß V.29 kommentiert worden ist. Der letzte Teil des Verses ‚bei dem Zerstören der Städte, in denen Lot wohnte', ist eine Notiz zu dem ersten Teil des Verses".[35] Es könnte sich um einen der zahlreichen innerpriesterschriftlichen Nachträge handeln, zumal der Wortlaut von 13,12bα P anklingt. Allerdings: „Unmittelbar nach 13,12a ‚und Lot wohnte in den Städten des Gaues' läßt eine derartige Glosse sich ... nicht verstehen. Sie ist dann völlig unnötig".[36] Anders, wenn der Zusatz von der Endredaktion stammt, die auf den von ihr selbst zerrissenen Zusammenhang mit 13,12 verweisen wollte. Daß nicht allein die Priesterschrift vor Augen stand, zeigt sich daran, daß V.25a J wiederholt wird.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

18,22b-33a; 19,1(nur שׁני המלאכים).4aα(nur אנשׁי סדם).4aβb.9(nur בלוט).11aβ.15aβb.16aβ.17b.19b.21b.22aβγ.24(nur מאת יהוה).25bα.27-28: *Theodizee-Bearbeitung*. Das Gespräch Abrahams mit Jahwe 18,22-33 wurde von Wellhausen als Einschub erkannt. „Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18,22a und 18,33b an einander schlossen, in folgender Weise: ‚und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort'. Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge".[37]

---

[33] Gunkel 218.
[34] Zimmerli 93.
[35] Eerdmans 11.
[36] Eerdmans.
[37] Die Composition des Hexateuchs 25.

Über den Gegenstand der Verhandlung herrschte bis in jüngste Zeit Unsicherheit, obwohl der Text an Klarheit nicht zu wünschen läßt. „Abraham bittet nicht, wie man gewöhnlich meint, für Sodom, ihn ängstigt vielmehr der Gedanke, dass in einem Falle wie dem von Sodom auch Gerechte mit den Gottlosen umkommen könnten".[38] Dann gäbe es nämlich zwischen dem Geschick des Gerechten (צדיק) und dem Geschick der Gottlosen (רשעים) keinen Unterschied (V.23b.25aβ), und Gottes Weltordnung stünde in Frage: „Sollte der Richter der ganzen Welt nicht Recht üben?" (V.25bβγ). In welcher Zeit der Untergang Sodoms die Frage nach der Theodizee hervorgerufen hat, liegt auf der Hand: Abraham vor Jahwe ist der Anwalt der jüdischen Frommen.[39] Bemerkenswert ist, daß Abraham um der Gerechtigkeit willen, die Gott gegen die Gerechten auf jeden Fall üben möge, ihm die Inkonsequenz gegen die Frevler nahelegt. Die Ergänzung, die in den Zusätzen zur Fluterzählung 6,5b.9(nur צדיק); 7,1b; 8,21aβ ihre Entsprechung hat, steht mit der Frömmigkeit der späten Psalmen, mit der weisheitlichen Lehre von Tun und Ergehen und mit den das Gottesrecht betreffenden Exkursen des Ezechielbuchs in Zusammenhang. Mit dem Hinweis auf die drei exemplarischen Gerechten Noach, Daniel und Ijob in Ez 14,12-20 wird das Gespräch gleichsam zu Ende geführt.

Nicht von Anfang an hatte das Gespräch die heutige Länge. V.23-25 enthalten Doppelungen. V.27 setzt neu ein, V.29 mit ויסף עוד ein weiteres Mal, und die Zählweise wechselt. Die Grundlage wird etwa in V.22b-24a.25a.26.33a vorhanden sein.

Das Gespräch verlangt von der Sodom-Erzählung den Nachweis, daß in der Tat außer Lot kein Gerechter vorhanden war. „Schon an der ersten Stelle, an der ‚die Männer der Stadt' auftreten, wird bewußt hervorgehoben, daß sie ohne Ausnahme von der bösen Zügellosigkeit besessen sind".[40] Die Näherbestimmung „vom Jüngling bis zum Greis, das ganze Volk von allen Enden" (V.4aβb) „hängt doch wohl mit der Erzählung von Abrahams Fürbitte zusammen, und ist also wohl Zusatz".[41] Dieselbe Absicht zeigt sich in der nachhinkenden Betonung „vom Kleinen bis zum Großen" in V.11aβ.[42] Die beiden Appositionen אנשי סדם (in V.4) und בלוט (in V.9), die seit Olshausen als Glossen gelten,[43] heben den Gegensatz zwischen Lot und den Sodomiten hervor.

Dem gegensätzlichen Verhalten entspricht das gegensätzliche Geschick: „In Kap. 19 wird geschildert, wie der gerechte Lot davor bewahrt wird, zusammmen mit den bösen Sodomiten sterben zu müssen".[44] Deshalb bedrängen die beiden Boten ihn: „Mache dich auf, daß du nicht hingerafft werdest in der Schuld der Stadt (פן־תספה בעון העיר)" (V.15aβb). Sie greifen dabei die Frage Abrahams in 18,23b auf: „Willst du wirklich den Gerechten mit dem Gottlosen hinraffen (האף תספה)?",[45] und beantworten sie durch ihr Tun. Das Stichwort ספה kehrt wieder in dem Befehl 19,17b: „Aufs Gebirge rette dich, daß du nicht hingerafft werdest (פן־תספה)", der an der Inversion und an dem wiederholenden המלט als Nachtrag zu V.17a zu erkennen ist. So stellt die Bearbeitung heraus, daß Lot gerettet wurde, „weil Jahwe ihn verschonen wollte" (V.16aβ).[46] In der Zoar-Episode erweist sich zuletzt, daß Gottes bewahrende Gerechtigkeit gegen Lot den Vorrang hat vor seiner strafenden Gerechtigkeit gegen die Sodomiten. Als Lot sich weigert, auf das Gebirge zu fliehen, voller Angst, das Unheil könne

---

[38] Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 474.
[39] Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 199-204.
[40] Schmidt, De Deo 142.
[41] Gunkel 208, zu V.4b.
[42] Vgl. 1 Sam 5,9; Jer 16,6; 44,12; 2 Chr 15,13.
[43] MPAW 1870, 387.
[44] Schmidt 141.
[45] Van Seters 214.
[46] Gunkel 211: „wohl Zusatz"; Kilian 119: „sekundäre Glosse".

ihn zuvor ereilen (V.19b, vgl. V.15bβ), gewährt Jahwe ihm, ohne daß es einer Bitte bedarf, die Bewahrung der Stadt Zoar (V.21b, Zusatz neben גם לדבר הזה) und fügt hinzu: „Ich kann nichts tun, bis du dorthin gekommen bist" (V.22aβγ, Zusatz mit Wiederaufnahme).

Dann geht über Sodom und Gomorra der Feuerregen nieder, und zwar „von Jahwe her", wie die Dublette in V.24b betont. Offenbar unterscheidet die Bearbeitung zwischen Jahwe, der, nachdem er Abraham verlassen hat (18,33a), vom Himmel her handelt, und den beiden Boten (מלאכים), die ihn vor Ort in Sodom vertreten (19,15aβ). Daher läßt auch der Zusatz שני המלאכים in V.1 sich dieser Schicht zuweisen.[47] In genauer Entsprechung von Tun und Ergehen werden „alle Bewohner der Städte" vernichtet (vgl. V.4*.11aβ), wie ein „amplifizierender Zusatz"[48] in V.25bα feststellt, der sich weder in die Aufzählung noch unter das Prädikat ויהפך „er zerstörte" fügt.

In V.27-28 erreicht die Bearbeitung die Klimax, wenn Abraham an den Ort des Gesprächs zurückkehrt, um von dort den Untergang Sodoms und Gomorras zu besehen. An den beiden Versen ist die literargeschichtliche Stellung abzulesen: Sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen V.25a.bβ-26 JE und V.29abα P, den die Endredaktion mit der Klammer V.29bβγ hergestellt hat. Die Theodizee-Bearbeitung ist nachendredaktionell.

18,17-18: *Abraham, der Träger der Verheißung.* „Zwischen 16 und 20 ist 17-19 eine Unterbrechung".[49] Die invertierte Einleitung dieses Selbstgesprächs Jahwes bildet einen deutlichen Neueinsatz. Von dem folgenden Monolog V.20-21 trennt es die Redeeinleitung. „Nach 17 weiß Jahwe schon, was er tun will, während er sich nach 21 in Sodom zunächst nur unterrichten will und sich Weiteres vorbehält".[50] Der Ergänzer hat dieses zweite und ältere Selbstgespräch, wohl unter dem Eindruck von V.22-33, als Mitteilung an Abraham verstanden. So sah er sich veranlaßt zu begründen, weshalb Abraham der Beteiligung an Gottes Ratschluß gewürdigt wird: Er ist der Träger der Verheißung. Als Beleg werden der erste und der letzte Satz der großen Verheißung 12,2-3 in Erinnerung gebracht. Das Zitat ist leicht abgewandelt: Wie im „Kleinen geschichtlichen Credo" ist ועצום hinzugefügt, das dort aus Ex 1,9 entnommen ist. Der jahwistische Ausdruck משפחת האדמה ist durch das gewöhnliche גויי הארץ ersetzt.

18,19: *Abraham, der Lehrer der Gerechtigkeit.* 18,19 wird nahezu allgemein als Nachtrag zu der Verheißung V.17 erkannt.[51] Er „fällt schon dadurch aus dem Zusammenhang heraus, daß hier Jahwe von sich selbst zweimal in der dritten Person spricht".[52] Abraham gilt als der erwählte „Lehrer der Gerechtigkeit", der seinen Nachkommen den Weg Jahwes zu halten gebietet. „Die Verheißung ... kommt nur in Gang (הביא), sofern die Adressaten auf dem von Jahwe durch die Weisung Abrahams gebahnten דרך bleiben".[53] Eine solche Bedingung ist fehl am Platz: Als Begründung für V.17 kommt nur eine unbedingte Verheißung in Betracht.

---

[47] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 25.
[48] Gunkel 213.
[49] Holzinger, Genesis 154.
[50] Gunkel 202.
[51] Vgl. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen 180 mit Anm. 79.
[52] Schmidt 134.
[53] Köckert 182.

Die Geburt des Isaak (Gen 20,1-22,19)

Jahwistische Redaktion (J^R): 21,1b.2(nur ותהר und לזקניו).3(nur הנולד־לו).7.

Für den Jahwisten ist die Geburt von Abrahams Sohn Isaak die Erfüllung der Verheißung, die Abraham und Sara in 18,10.14 erhalten haben. Mit der Einleitung 21,1b, die er dem Bericht voranstellt, weist der Jahwist auf die Verheißung zurück. Die Erfüllungsnotiz כאשר דבר יהוה gebraucht er auch in 12,4 und 24,51b, vgl. 18,5.

Die wunderbaren Umstände sind mit dem Hinweis auf Abrahams Alter angedeutet, der in V.2a als Stichwort angefügt, in V.7 in einen neu eingeleiteten Ausspruch der Sara gefaßt ist (vgl. 18,11a; 24,36; 37,3). Seinen Nachdruck erhält der Hinweis durch die Form der rhetorischen Frage: Sara stellt staunend fest, daß Jahwe wider alles Erwarten an ihr gehandelt hat. Die Wendung מי מלל, hier im modalen Perfekt, ist in Ps 106,2 ein zweitesmal belegt. מלל III ist ein offenkundiger Aramaismus.[1] Dem Vater wurde nach der Geburt, bei der er ausgeschlossen war, die Botschaft überbracht (Jer 20,15). V.7aβ erinnert von ferne an die Sohnesverheißung 2 Kön 4,16aβ. In V.3 dürfte der verdeutlichende Zusatz הנולד־לו, der mit dem folgenden Relativsatz konkurriert, vom Jahwisten hinzugefügt sein.

Vorjahwistische Quellen (J^Q):

20,1aβ: *Aus dem Itinerar Abrahams;* 20,1aα: *Wiederaufnahme von 12,9 zum Einbau der Abraham-Lot-Erzählungen Gen 13; 18-19.* Die Itinerarnotiz 20,1a steht an ihrer Stelle so unvermittelt, daß sie nicht gut ein Nachtrag sein kann.[2] Ursprünglich dürfte sie mit dem Itinerar in 12,6-9* zusammengehangen haben; denn 20,1aα wiederholt 12,9. Die Wiederholung ist eine Wiederaufnahme, die durch den Einbau der Abraham-Lot-Erzählungen Gen 13; 18-19 veranlaßt ist. Daraufhin liegt in 20,1aβ die ursprüngliche Fortsetzung von 12,9 vor: ויסע אברהם הלוך ונסוע הנגבה וישב בין־קדש ובין שור.

Das Ziel der Wanderung Abrahams war demnach das Land zwischen Kadesch (*'ēn qdēs*) und Schur (in Richtung Ägypten, vgl. 1 Sam 27,8). Dieser Landstrich kann mit größerem Recht als örtlicher Haftpunkt der Abrahamüberlieferung gelten als Hebron oder Beerscheba. Beachtenswert ist, daß

[1] Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen, Nr. 171.

[2] „So z. B. hat 20,1 das מִשָּׁם in dem gegenwärtigen Zusammenhange etwas Unangemessenes und durchaus Unbestimmtes, und es lässt sich kaum anders erklären als bei der Voraussetzung, dass der Verfasser es aus einer älteren Schrift, worin sich die folgende Erzählung in einem anderen Zusammenhange befand und worin das מִשָּׁם seine Beziehung auf etwas Vorhergehendes hatte, beibehalten hat" (Bleek, Einleitung in das Alte Testament 78f.).

Kadesch und Schur auch Anfangs- und Endpunkt der Wüstenwanderung der Israeliten sind (Ex 15,22; Num 20,1).

21,2a(ohne ותהר und לזקניו).3(ohne הנולד־לו).8: *Sara gebiert den Isaak.* Der Bericht von der Geburt des Isaak ist nur als Bruchstück erhalten. Aus dem Bericht von der Geburt des Ismael 16,1.3aα.b-4a.15, der weitgehend parallel geht und wohl einmal unmittelbar vorangestanden hat, ist zu entnehmen, daß Sara auch in der Quelle zunächst unfruchtbar war, und ihre Schwangerschaft durch besondere Veranlassung zustande kam. Auf welche Weise dies geschah, hat der Jahwist zugunsten seiner redaktionellen Lesart unterdrückt.

Die Nachricht von der Entwöhnung Isaaks V.8 leitet bereits auf das folgende Geschehen über (ähnlich 25,27). Ob der Brautwerbung wesentliche Ereignisse vorangegangen sind, die der Jahwist übersprungen hat, kann man nur fragen.

21,6: *Nachgetragene Deutung des Namens Isaak.* Abraham gibt Isaak den Namen, und Sara gibt die Etymologie - das stimmt nicht zusammen. Auch pflegt die Erklärung des Namens der Namengebung voranzugehen. Das Motiv ist nachgetragen.[3] Die Etymologie setzt das Wortspiel mit צחק aus 26,8 voraus. Von 21,6 ist sie nach 18,12-13 J^R und 17,17 P gewandert.

Der Nachtrag, der die Geburt Isaaks ausdrücklich auf Gottes Eingreifen zurückführt, bezeugt eine erste, vorjahwistische Theologisierung (vgl. Gen 4,25).

Der nichtjahwistische Text:

Priesterschrift (P):

21,2b.4-5. Auch bei der Geburt des Isaak hat die Endredaktion aus dem Bericht der Priesterschrift nur übernommen, was für die theologische Aussage wesentlich schien. Es sind dies die Notiz über die genaue Erfüllung der Verheißung 17,21 in V.2b; der Bericht V.4, daß Abraham das Beschneidungsgebot 17,9-14 auch an Isaak befolgt habe; und die für die Chronologie unerläßliche Altersangabe V.5. Das weitere ist, entgegen der landläufigen Quellenscheidung, verloren, dürfte aber nicht weit von JE abgewichen sein. An der Zugehörigkeit der genannten Verse zu P kann wegen des Rückbezugs auf Gen 17 kein Zweifel sein. Die Art der Datierung erinnert an 16,16 und 25,26b.

Wie in 17,9-14.23-27 ist auch in 21,4 die Beschneidung erst nachträglich eingefügt worden (P^S). Um den eilfertigen Gehorsam Abrahams zu zeigen, wird sie noch vor der Datierung erwähnt, die aber die Geburt, nicht die Beschneidung betrifft.

Die „elohistischen" Abraham-Erzählungen (E):

Die Kapitel Gen 20-22 enthalten eine Gruppe von vier längeren Erzählungen, die durch ähnlichen Stil und durch den (überwiegenden) Gebrauch von אלהים statt יהוה untereinander zusammenhängen. Es sind die Erzählungen von der „Gefährdung der Ahnfrau" in der Fas-

[3] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 53f.

sung mit Abraham, Sara und Abimelech von Gerar 20,1b-18; von Hagars zweiter Vertreibung 21,9-21; vom Vertrag zwischen Abraham und Abimelech 21,22-34; und von „Isaaks Opferung" 22,1-19. Nur durch 21,1-8 unterbrochen, bilden sie innerhalb der Abrahamüberlieferungen einen Block, der sich sowohl von den jahwistischen Erzählungen als auch von der Priesterschrift abhebt.

Mit Ausnahme von Gen 22 ist diesen Erzählungen gemeinsam, daß sie ältere Texte der Vätergeschichte variieren. „In 21,1-21 gibt" der jeweilige Verfasser „eine Umdichtung von c 16 .., in 21,22-34 von 26,23-33 .., in c 20 kombiniert er Elemente von 12,10-13,1 .. und 26,7-11".[4] Man kann Gen 20-22 eine Art Abraham-Midrasch nennen. Mit Recht hat man die drei Kapitel mit dem Genesis-Apokryphon aus Qumran verglichen.

Die vier Erzählungen ordnen sich zu zwei Paaren: der Erzählung von Abraham und Sara bei Abimelech, „wozu als Schluß der Vertrag desselben mit Abraham 21,22-32 gehört";[5] und den Erzählungen von den beiden Söhnen Abrahams, Ismael (21,9-21) und Isaak (22,1-19). Allerdings stimmt die Textfolge mit dieser Zuordnung nicht überein. Die Ursache liegt in einer nicht ganz einfachen literarischen Entwicklung.

Die Anfänge dieses Midraschs haben außerhalb des heutigen Textzusammenhangs gelegen. „Es gibt keinen anderen Grund, warum der Bearbeiter Kap. 20 und Kap 21. 22 so zusammenstellt, als weil er sie eben in einer eigenen, selbständigen Schrift zusammen vorfand".[6] Was uns erhalten ist, dürfte einem deuterokanonischen Werk entnommen sein. Die literarische Selbständigkeit ist daran abzulesen, daß 20,1b-18* und 21,22-34 unmittelbar zueinander gehören. Die Erzählung von Isaaks Geburt 21,1-8* (+ 9-21*) zertrennt diesen Zusammenhang. Da 21,1-8* dem jahwistischen Geschichtswerk angehört, muß die jetzige getrennte Stellung der E-Texte durch ihren nachträglichen Einbau zustande gekommen sein. Der Redaktor - er setzt die Verbindung von Jehowist und Priesterschrift schon voraus - hat die Ahnfrauerzählung 20,1b-18* auf 20,1a so folgen lassen, wie er es für 12,10-20 im Anschluß an 12,9 vorfand. Die Szene vom Vertrag zwischen Abraham und Abimelech aber wollte er erst auf die Geburt des Isaak folgen lassen.

Die drei Kapitel Gen 20-22 zeigen zahlreiche Spuren literarischen Wachstums. Diese gehören zum Teil noch in die Zeit der selbständigen Quelle, zum größeren Teil setzen sie den heutigen Rahmen voraus. Den Kern des Ganzen bildet die Grundgestalt der Ahnfrauerzählung in Gen 20. Ihr Schluß, der auf 20,15 gefolgt ist, ist heute nach 21,34 abgedrängt. Als zweiter Schritt ist zwischen 20,15 und 21,34 in einer Art Sandwich-Verfahren die Grundgestalt der Vertragsszene 21,22-33 eingefügt worden. Diese wurde in einem weiteren Schritt um die Ätiologie Beerschebas erweitert. Dabei erhielt die Szene eine neue Klimax, die jetzt in 22,19b zu lesen ist. Nach dem Einbau in die heutige Genesis, als die Erzählung von Isaaks Geburt vorausgesetzt werden konnte, wurde die ursprünglich selbständige Erzählung von „Isaaks Opferung" zwischen 21,34 und 22,19b eingefügt. Schließlich wurde an die Geburt des Isaak die Vertreibung Hagars und Ismaels angeschlossen (21,9-21), als Dublette zu Gen 16 und Erfüllungsbericht zu Gen 15. Die so entstandene Erzählfolge wurde noch mehrmals bearbeitet und ergänzt.

20,1b-3.7a(bis האיש).7b-8.9a(bis לנו).11.14-15; 21,34: *Die Ahnfrauerzählung als Beispiel für den Gehorsam gegen das deuteronomische Gesetz.* Unter den drei Erzählungen von der Gefährdung der Ahnfrau ist Gen 20 nach 26,1-11* und 12,10-20 die jüngste.[7] Das geht schon aus der sehr unvollständigen Exposition hervor. „So bleibt am Anfang unerklärt, war-

[4] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 65.

[5] Hupfeld 49.

[6] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 17; vgl. auch Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 22f.

[7] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 213f.

um Abraham nach Gerar zieht, warum er Sara als seine Schwester ausgibt und warum der König Sara unvermittelt in seinen Harem holt".[8] „The only way in which the cryptic character of v. 2 can be explained is that the other story is known and can be assumed, and therefore Abraham's plan and its execution need not be recounted again in full".[9]

Im einzelnen stammen aus Gen 26 der Schauplatz in Gerar und Abimelech als der Gegenspieler, ferner die Antwort Abrahams V.11 (26,9b, vgl. 26,7b). Die dramatische Zuspitzung in V.2b ist aus Gen 12 entlehnt (12,15b), ebenso die (in Gen 20 wenig angemessene!) Art, wie Abraham in V.9(bis לנו) zur Rede gestellt wird (12,18). Die Geschenke Abimelechs V.14a haben in 12,16 ihr Vorbild. Eine heikle Synthese beider Fassungen bietet V.2a, der wie 12,11 beginnt: „Und Abraham sprach zu Sara, seiner Frau", aber fortfährt mit Isaaks Antwort an die Bewohner des Ortes: „Sie ist meine Schwester" (26,7a).

Die eigene Aussage von Gen 20 setzt ein in V.3. Gott erscheint in einem nächtlichen Traumgesicht und belehrt Abimelech über die Bedeutung seiner Tat: Er hat nach der „Ehefrau eines Ehemannes" (בעלת בעל) gegriffen. Der Begriff ist ein Verweis: auf das Verbot Dtn 22,22. Dem Hinweis auf das Gesetz kommt einschlägiges Gewicht zu; denn es folgt eine Spielart der klassischen deuteronomisch-deuteronomistischen Alternative: Gehorsam oder Ungehorsam - Leben oder Tod (V.7*). Abimelech wählt ohne Zögern den Gehorsam; und zwar nicht nur für sich, sondern für das ganze Gemeinwesen: Er ruft alle seine Knechte zusammen und verkündet ihnen „alle diese Worte". Damit folgt er der Vorschrift für die öffentliche Verlesung des Gesetzes in Dtn 31,9-13. Die Knechte aber reagieren, wie in Dtn 31,12-13 vorgesehen. Sie fürchten (scl. Gott) sehr, das heißt im deuteronomischen Sinne: sie respektieren das Gesetz. Damit widerlegen sie Abrahams Argwohn, den dieser in V.11 nachträglich ausspricht: „Ich dachte, es gibt keine Gottesfurcht an diesem Ort", hier gehorcht man dem Gesetz nicht. Dieselbe deuteronomische Gesetzestheologie ist in der Bearbeitung der Erzählung von Josefs Verführung durch die Ägypterin Gen 39* vorzufinden.

Die Erzählung schließt, indem sie den Hergang aus 12,19-20 zurechtrückt. Abraham erhält nicht nur seine Frau zurück; die Geschenke aus 12,16 dienen als Ausgleich für den Schaden, machen das Unrecht wie ungeschehen. Während der Pharao in 12,20 Abraham aus seinem Lande entläßt, lädt Abimelech wie der Pharao in 47,6 Abraham ein, sich im Lande niederzulassen, wo es ihn gut dünkt. Dieses Angebot nimmt Abraham wahr (21,34).

21,22-24.27.32b: *Der Vertrag zwischen Abimelech und Abraham.* Zwischen 21,32b und 34 besteht ein Widerspruch. Wenn Abimelech und Pichol Abraham verlassen, um in das Land der Philister zurückzukehren (V.32b), kann Abraham nicht im Lande der Philister gewohnt haben (V.34). Eine Lösung wäre, V.34, der auch sonst überrascht, als Zusatz zu bestimmen.[10] Doch damit wäre der Text nur geglättet, nicht erklärt. Es ist allerdings richtig, daß V.34 nicht zu der Vertragsszene gehört. Er ist vielmehr als die gegebene Fortsetzung von 20,15 der Abschluß der Ahnfrauerzählung: „Und Abimelech sprach: Siehe, mein Land steht dir offen. Wo es dir gefällt, laß dich nieder. Und Abraham wohnte als Fremdling im Lande der Philister lange Zeit." Daraus folgt, daß die Vertragsszene 21,22-24.27.32b ein späterer Einschub ist. Die Verknüpfungsformel ויהי בעת ההוא hat an 20,15 angeschlossen.

Aus dieser Beobachtung folgt die Bedeutung der Szene. Der Vertrag zwischen Abimelech und Abraham ist „ursprünglich die Fortsetzung von 20",[11] so wie der Vertrag zwischen Abimelech und Isaak 26,26-31* auf die Ahnfrauerzählung 26,1-11* folgt. Der Grund, die Vertragsszene in Gen 21 zu ergänzen, dürfte vor allem die Angleichung der Parallelen gewesen sein. Der Vergleich zeigt auch ohne weiteres, daß die Abraham-Fassung die jüngere ist; denn

[8] Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 407.
[9] Van Seters, Abraham in History and Tradition 171.
[10] Gunkel, Genesis 236.
[11] Gunkel 233.

die Brunnenstreitigkeiten als Anlaß fehlen. Vielmehr ist der Vertrag eine Art Anerkennungsadresse Abimelechs für Abraham, ein Zug, der in Gen 26 erst durch die jahwistische Redaktion hinzugekommen ist (vgl. 21,22b mit 26,28a* J^R). Ziel ist das friedliche Beisammenleben „zwischen Israeliten / Juden, die außerhalb des Landes leben, und dem heidnischen Volk, in dessen Mitte sie wohnen".[12] Der Wortlaut von V.23 zeigt, daß dabei auch die nachjahwistischen Zusätze in 26,28b.29aβγ J^S vorausgesetzt sind. In Ergänzung des großzügigen Anerbietens, das in 20,14-15 auf Seiten Abimelechs gelegen hatte, will die Vertragsszene die Gleichberechtigung Abrahams, ja seine in der Gottesbeziehung gegründete Überlegenheit herausstellen. Abimelech kommt als Bittsteller und ersucht Abraham um חסד. Jetzt ist es Abraham, der Abimelech mit Kleinvieh und Großvieh beschenkt (vgl. 21,27a mit 20,14). Die Rückkehr Abimelechs ins Philisterland V.32b, an dieser Stelle genau genommen verfehlt, versteht sich als Reflex auf 26,31b.

21,25-26.28-32a.33; 22,19b: *Ätiologie Beerschebas.* Innerhalb der Erzählung vom Vertrag Abimelechs mit Abraham 21,22-34 ist die Ätiologie Beerschebas ein Nachtrag. Darauf weist zwingend „die sonderbare Unausgeglichenheit der Erzählung, worin 25. 26 den Zusammenhang 22-24.27 plötzlich unterbricht".[13] Das Perf.cop. in V.25, das nicht selten am Beginn von Ergänzungen steht, und die Nachholung beweisen ein übriges. Die Ergänzung setzt sich in V.28ff. fort, nachdem in V.27 die ursprüngliche Vertragsszene zu einem gewissen Ende gekommen ist. Um eine ehedem selbständige Parallelfassung kann es sich nicht handeln;[14] denn „V. 28 läßt sich von V. 27 nicht trennen und kann nicht die Fortsetzung sein von V. 26".[15] Das belegt auch V.32a, der nach der ätiologischen Schlußfolgerung V.31 nur als Wiederaufnahme von V.27b eine Funktion besitzt.[16] Der auf die Wiederaufnahme folgende Halbvers 32b muß als Fortsetzung von V.27 zur Grundschicht gerechnet werden. Zur Beerscheba-Ätiologie gehört weiter die Kultgründungsnotiz V.33. Abgeschlossen wird die Bearbeitung mit der Mitteilung über Abrahams Wohnsitz in Beerscheba 22,19b, einer Parallele zu 21,34, die diese ergänzend korrigiert.

Die Erweiterung versteht sich im wesentlichen aus dem Wachstum der Vorlage in 26,23-33*. Dort ist die Ätiologie Beerschebas erst hinzugekommen, als die Grundlage der Fassung von Gen 21 vorhanden war. Nunmehr werden die Ergänzungen 26,23-25.32-33 in die Parallele übernommen, vgl. 21,25 mit 26,32; 21,31a mit 26,33; 21,33b mit 26,25aα. In der vorliegenden Gestalt der Szene ist Gegenstand des Vertrags, Abraham das Anrecht auf Beerscheba zu gewährleisten.

Innerhalb des Zusatzes ist V.31b ein weiterer Zusatz. Die nachschlagende Begründung der etymologischen Ätiologie steht im Widerstreit mit V.30, da sie den Namen „Beerscheba" nicht wie die Ergänzung mit der Zahl „sieben" (שֶׁבַע), sondern unter Rückgriff auf die Grundschicht (V.23-24) mit dem Schwur (שבע ni.) erklärt (vgl. auch 26,33).

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

22,1-14.19a: *„Isaaks Opferung".* Die Erzählung von „Isaaks Opferung" ist literarisch wie theologisch der wohl bedeutendste Text innerhalb der Vätergeschichte und einer der bedeutendsten des Alten Testaments überhaupt. Die Exegese wird seine Tiefe nie vollends ausloten können.[17] Hier sollen nur einige Hinweise folgen zu seiner literargeschichtlichen Stellung.

---

[12] Blum 415.
[13] Gunkel 233.
[14] Gegen Gunkel.
[15] Eerdmans, Die Komposition der Genesis 44.
[16] Westermann, Genesis II 427.
[17] Vgl. zuletzt die Auslegung durch Veijola, Das Opfer des Abraham, ZThK 1988, 129-164; zuvor besonders v.Rad, Das Opfer des Abraham.

Die Erzählung trennt die Ätiologie Beerschebas 21,22-34 von ihrem Abschluß in 22,19b, ist also in den Zusammenhang nachträglich eingeschoben. Die Mitteilung, daß Abraham in Beerscheba wohnte, hat jetzt ihren Anlaß verloren, „da das Sätzchen höchstens vor c. 22,1, nicht nach c. 22,19a etwas bedeutet".[18] Der Einschub setzt die Erzählung von der Vertreibung Ismaels 21,9-21 noch nicht voraus. Das ist an der Kennzeichnung Isaaks in dem einleitenden Befehl 22,2 abzulesen: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhast, den Isaak". Die Ausführlichkeit hat ihren Grund, weil es neben dem Sohn, den Abraham liebhatte, dem Isaak, den Sohn gab, den Abraham nicht liebhatte, den Ismael (vgl. Dtn 21,15). Die Bestimmung „deinen einzigen" (את־יחידך), die jetzt voransteht, ist erst im Anschluß an Ismaels Vertreibung hinzugekommen. Auch die entsprechende Aussage V.12bβ „macht den Eindruck einer sekundären Erweiterung".[19]

Die Erzählung kann einmal für sich bestanden haben. Denn die zeitliche Anschlußformel ויהי אחר הדברים האלה V.1aα - sie dürfte aus V.20aα nachgeahmt sein - ist nicht Teil der Exposition,[20] sondern geht ihr voraus.[21] Der invertierte Verbalsatz והאלהים נסה את־אברהם ist weder vorzeitig zu verstehen, noch dient er der Hervorhebung des Subjekts. Er bezeichnet vielmehr den ursprünglichen Beginn der Erzählung.[22] Für die Selbständigkeit von 22,1aα-14* spricht auch, daß „die Erzählung ... als literarisches Kunstwerk ganz einmalig" ist.[23]

Das schließt nicht aus, daß Spuren literarischen Wachstums zu erkennen sind. Die wortwörtliche Wiederaufnahme von V.3bγ zu Anfang von V.9 könnte daher rühren, daß V.4-8 eingeschoben worden sind. Das Motiv liegt auf der Hand: Die Knechte sollten bei Abrahams Tat nicht zugegen sein. „Und gingen *die beiden* miteinander." Zu demselben Erzählzug gehört die Rückkehr Abrahams zu den Knechten V.19a, die nach Abschluß der Erzählung ergänzt ist. „Und sie gingen *miteinander* nach Beerscheba." Mit dem Einschub entfällt auch das umständliche Umladen V.6. Der Aufbruch V.3 erwähnt Einzelheiten wie Holz, Feuer und Messer nämlich nicht, die ohne weiteres zuhanden sind, sobald sie bei der Opferhandlung gebraucht werden. Es ist längst gesehen, daß das Spalten des Holzes in V.3bα an falscher Stelle nachgetragen ist.[24] Dies dürfte von derselben Hand geschehen sein, auf die V.4-6.19a zurückgeht. Der Esel dient nicht als Lastträger, sondern ist Abrahams Reittier.[25]

Ein Zusatz im Zusatz ist das Gespräch zwischen Abraham und seinem Sohn auf dem Wege V.7-8. Ungeachtet der tiefen Emotionen, die es beim Leser hervorruft, hat es im Rahmen der Erzählung eine klar begrenzte Bedeutung: Es bereitet die Ätiologie V.14 vor. Diese aber ist an das Ende der Erzählung lediglich angehängt. Die Wiederaufnahme von V.6b in v.8b, deren Deutlichkeit sie jeder Diskussion entzieht, macht die literarkritische Entscheidung unausweichlich, mag das ästhetische Gefühl sich sträuben wie es will. Es nimmt dem literarischen Kunstwerk nichts, wenn es sukzessive von mehreren Händen geschaffen ist. Literarische Ursprünglichkeit ist keine ästhetische Kategorie, und die moderne Vorstellung der künstlerischen Originalität ist antiken und besonders biblischen Texten nicht gemäß.

Die Grunderzählung Gen 22,1aβγb.2(ohne את־יחידך).3a.bβγ.9(ab ויבן).10-12bα.13 hat wesentliche Züge aus der älteren Abrahamsgeschichte in Gen 12 und der Mosegeschichte in Ex 3 entlehnt. Der Befehl Gottes V.2 „hat eine sprachliche Gestalt, die spürbar an den Abra-

---

[18] Procksch, Genesis 309.
[19] Veijola 147 Anm. 99.
[20] Wie in Gen 15,1; 40,1; 1 Kön 17,17; Est 2,1; 3,1.
[21] Wie in Gen 22,20; 39,7; 48,1; Jos 24,29; 1 Kön 21,1.
[22] Vgl. ebenso Gen 21,1; 37,3; 1 Kön 20,1; 2 Kön 4,1; 9,1.
[23] Veijola 150.
[24] Gunkel 237.
[25] Num 22,21; 2 Sam 17,23; 19,27; 1 Kön 2,40; 13,13.23.27; 2 Kön 4,24.

ham in Gen 12,1 erteilten Befehl erinnert." „Daß hier ein Zusammenhang besteht, wird allgemein gesehen".[26] „Außerdem wird im Hintergrund der Erzählung die an Abraham ergangene Nachkommensverheißung vorausgesetzt".[27] Der wortlose, gehorsame Aufbruch V.3bβγ hat sein Gegenstück in 12,4a, der anschließende Altarbau V.9aα(ab ויבן) entspricht 12,7.8. Die Erscheinung des Engels V.11-12 stimmt auffallend überein mit der Gottesbegegnung des Mose am brennenden Dornbusch, vgl. Ex 3,2.4-5. Diese Abhängigkeit erklärt auch den Gottesnamen יהוה.

Die Theologie der Erzählung gehört in die Spätzeit des Alten Testaments. „נסה für ein Auf-die-Probe-Stellen des Menschen durch Gott ist ... vordeuteronomisch nicht belegt".[28] „Im Sinne der Prüfung eines einzelnen Menschen begegnet es ... nur noch beim Chronisten (2Chr 32,31) und in dem späten Psalm 26 (V.2)".[29] Die „Gottesfurcht" Abrahams V.12 unterscheidet sich von dem Sinn des Begriffs in 20,11. „Hier bezieht sie sich unzweideutig auf den bedingungslosen Gehorsam des Abraham gegenüber Gott und seinem Gebot".[30] „Am ehesten dürfte Gen 22 ... mit dem Prolog des Hiobbuches ... zu vergleichen sein".[31] „Die Verwandtschaft sowohl in terminologischer wie auch in inhaltlicher Hinsicht ist so evident, daß die beiden so ähnlichen Texte auch zeitlich kaum allzu fern voneinander stehen können".[32]

21,1a.9-12.14-15.16b-17(bis העיר 2°).19-20: *Ismaels Vertreibung*. Die Erzählung von Hagars und Ismaels Vertreibung „hat keinen Anfang". „Hier schreibt jemand eine Geschichte weiter, die schon ein ganzes Stück vorher angefangen haben muß".[33] Ohne den Vortext V.1-8* und ohne die Parallele und Vorlage Gen 16 wäre die Erzählung nicht lebensfähig.[34] „Es handelt sich um eine Art Midrasch, die den vorgegebenen Text ausdeutet und ergänzt".[35] Der äußere Anlaß ist die Unstimmigkeit innerhalb von Gen 16: „Nach Gen. 16,12 gehört Ismael in die Wüste; nach 16,15f (...) befindet er sich aber offensichtlich wieder im Hause Abrahams. Also muß er noch in die Wüste befördert werden. Eben das geschieht in 21,8-21".[36] Der innere Anlaß aber liegt in der Sohnesverheißung, die in 21,1-8 mittlerweile eingetreten ist: Mit 21,9-20* geht 15,4 in Erfüllung.

Der Ablauf der Handlung ist aus Gen 16 vorgegeben. In V.14.17.19 hat auch 22,3.11.13 eingewirkt.[37] Hagar flieht diesmal nicht von sich aus, nachdem Sara sie bedrückt hat, sondern Abraham entläßt sie auf Saras Veranlassung hin, nicht ohne zuvor durch Gott von seinen Skrupeln befreit worden zu sein. Als neuer Zug tritt hinzu, daß Ismael inzwischen geboren ist und Hagars Vertreibung teilt. Das bietet Gelegenheit für eine „gegenüber Gen. 16 ‚verbesserte' Erklärung des Namens Ismael".[38] Zwar ist es Hagar, die ihre Stimme erhebt und weint (V.16b) - darin spiegelt sich וישמע יהוה אל־עניך 16,11 -, aber die Reaktion bezieht sich auf den Knaben וישמע אלהים את־קול הנער V.17. Dieser Wechsel ist nur als Rückgriff auf die Vorlage zu verstehen. Auch der Austausch des Gottesnamens geschieht

---

[26] Veijola 141 mit Anm. 67; vgl. Blum 330.
[27] Veijola 150.
[28] Blum 329.
[29] Veijola 150f.
[30] Veijola 151.
[31] Blum 329.
[32] Veijola 152.
[33] Knauf, Ismael 17.
[34] Van Seters 196f.
[35] Knauf 18f.
[36] Knauf 19.
[37] Vgl. Blum 314.
[38] Knauf 21.

wegen der Etymologie. Dennoch ist Ismael „not once named in the whole account"[39] - deutlicher Beleg für die Sekundarität.

Der Horizont der Erzählung erschließt sich über die Begrifflichkeit, in die Sara in V.10 ihr Ansinnen faßt: Ismaels Vertreibung (גרשׁ) ist Voraussetzung, daß Isaak Abrahams Erbe wird (ירשׁ). „This connection between inheritance and expulsion is not fortuitous".[40] Man wird unmittelbar an die theologische Deutung der Landnahme erinnert: „Israel's inheritance (*yrš*) of the land is tied to the expulsion (*grš*) of non-Israelites". גרשׁ ist deshalb an dieser Stelle weniger der Begriff für die Verstoßung einer Ehefrau,[41] als vielmehr die Sprache der Landnahmetheologie.[42] Mit Ismaels Vertreibung erfüllt sich die Verheißung 15,4: „Nicht dieser soll dein Erbe sein, sondern der aus deinem Leibe kommen wird, er soll dein Erbe sein." Der Verfasser läßt Sara sich auf dieses Wort beziehen.

Schließlich scheint auch 21,1a derselben Bearbeitung anzugehören. Die Aussage beider Vershälften von V.1 ist nahezu identisch und zwingt zu einer literarkritischen Lösung. Vor die Wahl gestellt, dürfte in V.1b der Text des Jahwisten zu suchen sein; denn עשׂה ל– ist bei J^{R} mehrfach belegt,[43] פקד hingegen fehlt. Wie die Erfüllungsnotiz des Jahwisten sich auf 18,9-14 bezieht, könnte mit V.1a ein Verweis auf 15,1-5 beabsichtigt sein. Dann wäre 21,1a die Einleitung zu V.9-20*. Auch in V.1a steht Sara, von der in V.9ff. die Initiative ausgeht, im Mittelpunkt.

22,15-18: *Erneuerung der Mehrungsverheißung.* 22,15-18, „eine zweite Engeloffenbarung, gibt sich deutlich als Nachtrag",[44] „erkenntlich schon an dem v. 15".[45] „Jahve ruft durch seinen Engel ein *zweitesmal* (...) vom Himmel, um dem nun entscheidend bewährten Erzvater alle die früheren Verheissungen (...) feierlich zu wiederholen, diesmal bekräftigt durch einen *Schwur bei sich selbst.* ... sogar das prophetische נְאֻם־יי ist hier gewagt".[46] Naturgemäß liegt an dieser Stelle der Schwerpunkt auf der Mehrungsverheißung. Im einzelnen stammt V.17aα aus 12,2 und 15,5; V.17b aus 24,60; V.18a aus 12,3 und 18,18. Neu sind die Begründungen V.16bα und 18b. Sie verändern nachhaltig den Charakter der bisher stets unbegründeten, d.h. unbedingten Väterverheißungen. בי נשבעתי נאם־יהוה כי entspricht genau Jer 22,5 // 49,13; vgl. Jes 45,23. Zu יען אשׁר vgl. Dietrich.[47] שׁמע בקול יהוה ist die stehende Formel für den Gehorsam gegen das deuteronomische Gesetz, vgl. bes. Dtn 28,1 als Bedingung des Segens.

21,13.16a.17(ab באשׁר).18.21: *Die Mehrungsverheißung gilt auch für Ismael.* Mit וגם deutlich nachgetragen, ist an die Zusage, daß Abrahams Nachkommenschaft nach Isaak benannt werden wird, die Verheißung gefügt, daß Gott auch Ismael zu einem Volk machen werde, weil er Abrahams Same sei (V.13). Das Interesse an Abrahams nichtisraelitischer Nachkommenschaft, das auch in 16,10 begegnet, steht zu Ismaels Vertreibung in genauem Gegensatz.

Der Ergänzer läßt die Einlösung der Verheißung bereits innerhalb der Erzählung beginnen, indem er unterstreicht, daß Ismael von Gott aus akuter Todesgefahr gerettet wird. V.16a und b sind Dubletten: Nachdem Hagar das Kind unter einen Strauch geworfen hat, geht sie davon und setzt sich einen Bogenschuß entfernt gegenüber, um, wie sie sagt, das Sterben des Knaben nicht mitansehen zu müssen; sodann setzt sie sich gegenüber und weint. Es liegt auf

---

[39] Van Seters 197.
[40] Van Seters 201.
[41] Lev 21,7.14; 22,13; Num 30,10.
[42] Ex 23,28-31; 33,2; 34,11; Jos 24,12.18; Ri 2,3; 6,9; Ps 78,55; 80,9.
[43] Vgl. nur Gen 2,18; 9,24; 16,6; 19,8.
[44] Gunkel 239.
[45] Wellhausen 18.
[46] Dillmann, Genesis 306.
[47] Prophetie und Geschichte 64-70.

der Hand, daß V.a eine erweitere Parallele zu V.b ist, um die Dramatik des Geschehens zu steigern. Auf V.16a aber bezieht sich der letzte Teil der Engelrede V.17-18, der an die Erhörungszusage anschließt. Die Ortsbestimmung באשר הוא־שם setzt voraus, daß Hagar sich von dem Knaben entfernt hat. Der Engel fordert Hagar auf, den Knaben bei der Hand zu nehmen, weil Gott ihn zu einem großen Volk machen werde. Wieder ist, wie in V.13, die Verheißung zitiert (vgl. 12,2; 17,20; 18,18; 46,3). Schließlich dürfte der nachklappende V.21, der Ismaels Verheiratung berichtet, derselben Schicht angehören. Wie seine Mutter, ist auch seine Frau eine Ägypterin. Als sein Wohnsitz wird, V.20 präzisierend, die Wüste Paran angegeben, die erste Station der Israeliten nach dem Aufbruch vom Sinai (Num 10,12; 12,16; 13,3.26). „Möglich ist ..., daß ‚theologische Geographie' hinter dieser Ortsangabe steht: die ‚Wüste Pharan' liegt ... gerade außerhalb des verheißenen Landes".[48]

20,4-5aα.5b-6.9a(ab ומה): *Theodizee-Bearbeitung.* Die Nachholung[49] V.4a: „Abimelech aber hatte sich ihr nicht genaht", führt einen Zusatz ein. Der Umstand, den der Ergänzer ins Spiel bringt, ist Voraussetzung für den Redewechsel V.4-6*. Dessen Gegenstand ist die Spannung zwischen dem Todesurteil V.3b und Abimelechs subjektiver Unschuld. Die Frage: „Willst du auch ein gerechtes Volk töten?", „zielt über die Frage nach der Schuld Abimelechs hinaus auf die nach der Gerechtigkeit Gottes".[50] „Auffällig ist ... die Verwandtschaft von 20,4b mit dem wahrscheinlich nachjahwistischen Zusatz 18,22b-33a".[51] Auch die Art der einleitenden Frage stimmt mit 18,23b überein. Augenscheinlich haben wir es in 20,4-6* mit einem weiteren Eintrag der Theodizee-Bearbeitung zu tun.

Ist es in Gen 18 die Möglichkeit, daß der Gerechte einem kollektiven Strafgericht zum Opfer fällt, so in Gen 20 die Möglichkeit, mit reinem Herzen (1 Kön 9,4; Ps 101,2) und unschuldigen Händen (Ps 26,6; 73,13) objektiv schuldig zu werden, die den Theologen auf den Plan ruft. Eine wirkliche Lösung gibt es hier so wenig wie dort. Statt es zu lösen, beseitigt der Bearbeiter das Problem - mit fadenscheinigen Mitteln. In Gen 19 zeigt er auf, daß in Sodom kein Gerechter mehr blieb, in Gen 20 läßt er Jahwe verhindern, daß Abimelech die Sara berührt. Wie dies geschah, ist nicht wichtig.

Die Gerechtigkeit Abimelechs wird in seiner Anrede an Abraham offenbar. Die zweite Frage in V.9a(ab ומה) setzt die Beschuldigung: „Was hast du getan!", nicht fort, sondern steht sogar in Gegensatz zu ihr. Statt Abraham anzuklagen, zieht Abimelech eine eigene Verfehlung in Erwägung. So fragt die Unschuld des Herzens! Ähnlich wie in V.4 (הגוי גם־צדיק) liegt der Nachdruck auf den Folgen für das Gemeinwesen (ממלכתי).

20,(5aβ).9b.12.(13).16: *Abrahams Wahrhaftigkeit.* In V.12 vernimmt der überraschte Leser, daß Sara Abrahams Halbschwester gewesen sei. Dieser Umstand gehört bis dahin nicht zu den Voraussetzungen der Erzählung. Durch das einleitende וגם wird die Nachholung als Nachtrag ausgewiesen. Der Ergänzer hat sich an der „Lüge" Abrahams gestoßen, die er wenigstens zur Hälfte in Wahrheit zu kehren versucht (אמנה!). Seine moralischen Bedenken stehen in auffallendem Gegensatz nicht nur zu den beiden älteren Parallelerzählungen 26,1-11* und 12,10-20, sondern auch zu den älteren Schichten von Gen 20 selbst. „Die Angabe, daß Sara Halbschwester Abrahams gewesen sei, hat der Erzähler augenscheinlich ad hoc erfunden".[52] Seine Lösung steht allerdings mit dem Verbot der Ehe zwischen Halbgeschwistern (Lev 18,9.11; 20,17; Dtn 27,22) in Konflikt.

---

[48] Knauf 24.
[49] Gunkel 222.
[50] Blum 409.
[51] Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 60.
[52] Gunkel 223.

Wichtig ist, daß Abimelech die Ausrede Abrahams gelten läßt. Dies läßt der Ergänzer ihn in dem abschließenden Redegang V.16 erklären, der mit neuer Einleitung und Inversion nachträglich an V.15 angefügt ist. Abraham wird über die Gaben von V.14a hinaus mit einer Geldsumme abgefunden. Dahinter steht wohl ein Rechtsbrauch des Ausgleichs für unbegründete Beschuldigung. Der Ausdruck „Decke für die Augen" (כסות עינים) „stammt vielleicht aus dem Rechtsleben".[53]

Vermutlich enthält auch die mehrfach erweiterte Anklage V.9-10 einen Zusatz desselben Ergänzers. In Betracht kommt V.9b: „Taten, die man nicht tut, hast du an mir getan." Die formalrechtliche Feststellung (vgl. 29,29; 34,7; 2 Sam 13,12) paßt zu den übrigen Zusätzen.

„Einen gegenüber 20,12 noch jüngeren Zusatz stellt 20,13 dar".[54] In ihm ist die Entschuldigung Abrahams über den hiesigen Anlaß hinaus ausgedehnt worden. „The statement ‚at every place to which we come' is meant to suggest that this is not an isolated incident but rather a general practice, which then could include the earlier situation of their trip to Egypt".[55] Die wörtlichen Bezüge auf 12,1.11.13 sind nicht zu übersehen. Die syntaktisch etwas schwierige indirekte Rede der Sara 12,13a („du seiest meine Schwester") ist in direkte Rede umgesetzt, womit Sara gleichsam die Rolle des Gegenzeugen übernimmt: „Er ist mein Bruder". Mit V.13 hängt V.5aβ zusammen, durch והיא־גם־הוא als Zusatz ausgewiesen. Der Ergänzer schafft hier einen Ausgleich zwischen der Fassung von 26,7 // 20,2, die Abraham, und derjenigen von 12,13 // 20,13, die Sara zum Sprecher hat.

20,7a(ab כי).10.17.(18): *Abraham, der Prophet.* Die Aufforderung an Abimelech, die verheiratete Frau zurückzugeben, versteht sich von selbst, nachdem der König den wahren Sachverhalt erfahren hat. Trotzdem erhält sie eine überraschende Begründung: „Denn er ist ein Prophet und wird für dich Fürbitte tun, daß du am Leben bleibst" (V.7a[ab כי]). Abraham wird hier, ein einziges Mal und als einziger unter den Vätern, mit dem Titel des Propheten belegt. Das Wesen des prophetischen Amtes besteht nach Auffassung des Ergänzers in der Fürbitte. Man wird an die Rolle Moses, Samuels (und Jeremias) nach Jer 15,1 erinnert.[56] Mose insonderheit dürfte für Abraham das Vorbild abgegeben haben; denn auch in Gen 20 geht es um Plagen, wie man in V.17 erfährt. Dieser Vers ist deutlich ein Anhang. Wie Mose fleht Abraham zu Gott,[57] und Gott heilt den Abimelech, seine Frau und seine Mägde, daß sie wieder Kinder bekommen. Daß Gott in Abimelechs Haus jeden Mutterschoß verschlossen hat, erfährt man hier zum erstenmal. Offenbar handelt es sich um eine spätere Deutung von V.6b. Voraussetzung zum Verständnis ist ferner die Parallelerzählung Gen 12, die dem Vorbild der ägyptischen Plagen folgt (V.17 // Ex 11,1).

Das wird in V.18 nachträglich ausgeführt. Er „wird allgemein als sekundärer Zusatz bestimmt. Durch den Gebrauch von יהוה hebt er sich vom Kontext mit seinem (ה)אלהים ab. Er ist als spätere Erklärung zu v. 17b zu verstehen".[58] Die Nachholung kommt viel zu spät und wird in V.18b umständlich verklammert.

Es hat den Anschein, daß die ehrfürchtige Frage des Abimelech V.10, die an der eigenen Redeeinleitung als Zusatz kenntlich ist, derselben Schicht zugehört. „Was hast du gesehen", das heißt: „Welchen Anstoß hast du an meinem Verhalten genommen", wirkt wie eine geprägte Formel, mit der man einer berufenen Autorität, zum Beispiel einem Rabbi, gegenübertritt. Sie soll die Anklagen in V.9 relativieren.

---

[53] v.Rad, Genesis 181.
[54] Weimar 65.
[55] Van Seters 172.
[56] Vgl. für Mose Num 11,2; 21,7; Dtn 9,20, für Samuel 1 Sam 7,5; 12,19.23; für Jeremia Jer 7,16 parr.; 37,3; 42,2.20.
[57] Vgl. Num 11,2; 21,7; mit עתר Ex 8,26; 10,18; sonst 8,8; 9,33.
[58] Kilian 194.

Abrahams aramäische Verwandtschaft (Gen 22,20-24)

Jahwistische Redaktion (J^R): 22,20.23.

Die Genealogie der Nachkommen Nahors hat im jahwistischen Geschichtswerk an die Nachricht von der Geburt des Isaak in 21,1-8* angeschlossen. „Wenn es in dem verbindenden Satz 20 heißt: ‚Auch Milka ...', bezieht sich das ‚auch' darauf, daß vorher (21,2f.) gesagt war, Sara habe dem Abraham einen Sohn geboren".[1] Milka als Stammutter ist so herausgehoben, weil sie Sara, von deren Mutterschaft zuvor berichtet ist, an die Seite gestellt wird. Im allgemeinen sind für die Genealogien die Mütter eher unwesentlich.

Die beiden Frauen stehen schon in 11,29 bei der Nachricht von den Ehen Abrahams und Nahors nebeneinander. Budde hat darauf hingewiesen, daß der dortige Wortlaut auffallend der Notiz von Ada und Zilla gleicht, den beiden Frauen Lamechs.[2] In derselben Weise, wie die Eheschließung 11,29 an 4,19 anklingt, ist auch den Geburtsnotizen in 22,20 und 4,22 „ein ganz eigenthümlicher Zusatz, גַּם־הִיא",[3] gemeinsam, der die Mutterschaft der zweiten Frau zur Mutterschaft der ersten in Beziehung setzt.[4] Doch bilden Sara und Milka im Unterschied zu Ada und Zilla kein ursprüngliches Paar. Die Mutterschaft Saras ist in 21,3 nicht im Blick auf Milka, sondern Hagars wegen betont. Wie der Vergleich ohne weiteres zeigt, bezieht die Aussage sich auf 16,15 zurück, nicht auf 22,20 voraus. Daraus folgt: In 11,29 und 22,20 sind 4,19 und 22 nachgeahmt. Bemerkenswert ist, daß innerhalb der Vätergeschichte auf eine Wendung der Urgeschichte zurückgegriffen ist. Das deutet auf jenen Verfasser, der Urgeschichte und Vätergeschichte in Zusammenhang gebracht hat: auf den Jahwisten. Daß 22,20 von redaktioneller Herkunft ist, zeigt die Anschlußformel ויהי אחרי הדברים האלה.[5] Die Art, durch eine Mitteilung (נגד ho.) eine behelfsmäßige Brücke zu den Abrahamerzählungen zu schlagen, findet sich beim Jahwisten auch in Ex 14,5 beim Übergang zur Erzählung vom Meerwunder.

Wie die Einleitung 22,20, ist auch die Unterschrift V.23b redaktionell. Auch hier ist das Vorbild die Urgeschichte: Die Form dieses Summariums ist 9,19a nachgebildet. In der Sache bezieht es sich erneut auf 21,3. Wieder steht Milka als Stammutter im Mittelpunkt, wieder kommt es am allermeisten auf den Bezug auf Abraham an.

---

[1] Westermann, Genesis II 448.
[2] Die Biblische Urgeschichte 221.
[3] Budde 220.
[4] Sonst nur 19,38, wo die paarweise Geburt diesen Wortlaut erzwingt.
[5] Vgl. Gen 22,1; 48,1; Jos 24,29; 1 Kön 17,17; 21,1.

Auch in die Genealogie selbst hat der jahwistische Redaktor eingegriffen. An den letzten Sohn Nahors ist nachträglich angefügt: „Betuël zeugte die Rebekka" (V.23a). „Die Notiz ... gehört natürlich nicht zum ursprünglichen Bestand der Liste".[6] Sie wurde, „wohl bei der literarischen Verbindung der beiden Traditionen durch J",[7] ergänzt. Hier deutet sich an, welche Absicht der Redaktor mit der Nahoridengenealogie verfolgt: Er führt in die Vätergeschichte eine mit Abraham verwandte, aramäische Sippe ein im Vorausblick auf die Vermählung Isaaks mit Rebekka und Jakobs mit Lea und Rahel. Die Braut, die der Knecht für Isaak erwirbt, zählt nunmehr zu Abrahams weiterer Verwandtschaft. So kann Isaaks Heirat dem Gebot folgen, auf das Abraham den Knecht vor Antritt der Reise einschwört (24,3): sich nicht mit den Landesbewohnern zu verschwägern.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

22,21-22: *Die Nachkommen Nahors.* Ist in der Namenliste, die durch V.20 und 23 gerahmt wird, ein altes Überlieferungsstück erhalten? Sachlich läßt die Möglichkeit sich bei einem Gegenstand dieser Art nicht ausschließen. Formale Eigenheiten veranlassen zur Vorsicht. Ohne den jahwistischen V.20 hängt die Kette der Akkusative in der Luft. Sie müßte einen anderen, verlorenen Anschluß gehabt haben. Sie beginnt in V.21a, als habe es sich zunächst um ein Brüderpaar gehandelt: „Uz, seinen Erstgeborenen, und Bus, seinen Bruder". Durch die Unterschrift „Diese acht ..." wird diese Möglichkeit aber ausgeschlossen. Bedeutsam ist deshalb, daß diese Wendung wiederum eine Parallele hat, und zwar in der Völkertafel Gen 10. Es könnte erneut eine Entlehnung vorliegen. Sie würde den unpassenden Sprachgebrauch erklären. „22,21 heißt es: את־עוץ בכרו ואת־בוז אחיו; in 10,15: את־צידן בכרו ואת־חת".[8] Für die Kennzeichnung Sidons als Erstgeborenen Kanaans gibt es gute sachliche Gründe. Uz seinerseits führt in 10,23 in der Tat die Reihe der Aramäer (בני ארם) an. Wenn der Verfasser von 22,21 ihn in Anlehnung an 10,15 den Erstgeborenen nennt, schafft er sich die Möglichkeit, eine Anzahl weiterer Nachkommen Arams an ihn anzufügen. Schwerlich ist 22,21-22 ohne Kenntnis von 10,23 geschrieben. Die hiesige Liste will, die Völkertafel weiterführend und präzisierend, die eigentliche Genealogie der Aramäer darbieten. Unstimmigkeiten waren unvermeidlich. Sie liegen nicht so sehr darin, daß Hul, Geter und Masch neben Uz nicht wiederum aufgeführt sind - sie sind ja in 10,23 genannt -, als vielmehr darin, daß die Nahoridengenealogie die Aramäer nicht von Aram, sondern von Nahor, dem Bruder Abrahams, herleitet. Hier könnte das redaktionelle Interesse des Jahwisten eingewirkt haben. Es hängt wohl damit zusammen, daß die sachlich zutreffende und notwendige Apposition אבי ארם zu Kemuël geraten ist.

---

[6] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 235 Anm. 577.
[7] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 281.
[8] Budde 222.

Die in 22,21-22 aufgeführten Namen, soweit sie anderweitig belegt sind, weisen in den aramäischen Bereich.[9]

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

22,24: *Die Söhne der Rëuma.* 22,24 bringt unversehens eine Nebenfrau Nahors ins Spiel, was „auf nachträgliche Bearbeitung ... weist".[10] Die vier Söhne der Rëuma sollen das Dutzend vollmachen. „Ganz so sind bei Jakob acht voll- und vier halbbürtige Söhne aufgeführt".[11] Die deutbaren Namen sind wie die Namen aus V.21-22 aramäischer Herkunft.[12]

[9] Vgl. Procksch, Genesis 135f.
[10] Dillmann, Genesis 295.
[11] Zimmerli, Abraham 117.
[12] Näheres bei Procksch 136f., und Noth, Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanlande, Aufsätze I 452f.

Die Brautwerbung für Isaak (Gen 23,1-25,18)

Jahwistische Redaktion (J^R): 24,1b.2a(ab זקן).3aβγb.5a.6a.7a(bis מולדתי).b. 10a(ab וילך).b(ab אל 2°).11a(nur מחוץ לעיר).bβ.12-14.15a(ohne והנה רבקה יצאת).16a.23a(ohne ויאמר).24.26-27.29b.31a(nur ברוך יהוה).32aα.bγ.35-36. 37b.47a.48-49.50(ohne ויען לבן, für ויאמר liest sie ויאמרו).51bβ.53a.54a(nur הוא והאנשים אשר־עמו).bβ.57-58.61a.66; 25,5.

Der Jahwist hat die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak zu einem Beispiel für das Verbot des Konnubiums ausgestaltet. In feierlichem Schwur verpflichtet Abraham den Knecht, für seinen Sohn keine Frau von den Töchtern der Kanaaniter zu nehmen, in deren Mitte er als Fremdling lebt (vgl. 12,6b-7a). Denn nur durch strenge Abgrenzung der Familien ließ die Identität der Jahweleute sich unter einer fremden Mehrheit auf Dauer bewahren. Das war je nach den Umständen mit erheblichen Mühen verbunden. Es konnte sein, daß die Frauen aus großer Entfernung herbeigeholt werden mußten. Der Bräutigam mußte in solchem Falle die Gattenwahl den beteiligten Familien oder einem Werber überlassen. Die Braut aber wurde durch die Eheschließung mit harter Endgültigkeit von der Familie ihrer Herkunft getrennt.

Für die Botschaft des Jahwisten ist kennzeichnend, daß das Verbot jedoch nur den Rahmen abgibt, in dem die Erzählung spielt. Im Vordergrund steht nicht der Imperativ, sondern der Indikativ. Der Mittelpunkt des Geschehens ist die Führung und Fügung Jahwes. Jahwe läßt es nicht bei der Forderung bewenden. Er selbst bringt die Erfüllung zuwege und sorgt, daß Isaak die rechte Frau, das bedeutet: die Frau mit der richtigen Herkunft, erhält.

Die Darstellung folgt ein weiteres Mal dem Schema von Ankündigung und Erfüllung. Anders als sonst aber ist es nicht Jahwe, der in einem Prolog im Himmel oder in den Verheißungen das Kommende voraussagt, sondern es sind Abraham und der Knecht. Dafür ist diesmal das Schema doppelt ausgeführt: in der Ankündigung, mit der Abraham die Zweifel des Knechtes - es sind die erwarteten Zweifel des Lesers - beantwortet (V.6-7*), und in dem Gebet des Knechts (V.12-14), in dem dieser Jahwe die Probe aufgibt, seine Zuwendung zu Abraham unter Beweis zu stellen. Der erfolgreiche Ausgang wird in V.26-27 mit großer Geste festgestellt, wiederum in einem Gebet des Knechts, das weniger Jahwe als vielmehr den Leser zum Adressaten hat. Der Bericht des Knechts bietet Gelegenheit, die glückliche Fügung Jahwes ein weiteres Mal zu betonen (V.47a.48), worauf Laban und Betuel - wiederum für den Leser - bemerken: „Die Sache ist von Jahwe ausgegangen" (V.50). So erfüllt sich zum Ende der Erzählung auch die Ankündigung Abrahams: Die Familie gibt ihre Zustimmung, „wie Jahwe gesagt hat" (V.51bβ), und das Mädchen ist ohne Zögern willens, mit dem Knechte zu ziehen (V.57-58).

Mit der Heimkehr und dem abschließenden Bericht des Knechts (V.66) kommt die Führung Jahwes an ihr Ziel.

Die Spuren der Redaktion beginnen im ersten Vers der Erzählung. Er enthält eine doppelte Exposition. „Die beiden Nominalsätze mit beginnendem Subjekt und dazu das doppelte אַבְרָהָם wirken schwerfällig".[1] Nur V.1a ist im strengen Sinne Voraussetzung des Folgenden: „Abraham war alt und hochbetagt". V.1b, der Jahwe ins Spiel bringt, steht in einem weiter gespannten Horizont. Er ist so etwas wie eine Erfüllungsnotiz zu der Verheißung 12,2-3: „Jahwe hatte Abraham in allem gesegnet".

Der Jahwist hat die Erzählung von der Brautwerbung benutzt, am Beispiel Abrahams das Leitmotiv des Segens auszuführen. Es durchzieht in verschiedenen Zusätzen das ganze Kapitel. Die Feststellung von V.1b kehrt im Bericht des Knechts in erweiterter Fassung wieder: „Jahwe hat meinen Herrn reich gesegnet, so daß er groß geworden ist" (V.35a).[2] Hier ist noch deutlicher auf die Verheißung verwiesen, vgl. ואגדלה שמך in 12,2. Zum Beleg führt der Knecht in V.35b die charakteristische Reichtumsliste auf (auch 13,2.5; 26,14; 30,43; 32,6a; Ex 12,38). Wie nicht anders zu erwarten, gehören zu Abrahams Gütern neben vielem anderen Kamele und Knechte. Der Knecht Abrahams mußte daraufhin zu einem unter zahlreichen Knechten werden, erhält aber eine Sonderstellung: „der älteste seines Hauses". Das Suffix an עבדו läßt erkennen, daß זקן ביתו in V.2aα* zugesetzt ist. Eine weitere Apposition in V.2aβ führt aus, was die Stellung bedeutet: „der über alles gebot, was er (Abraham) hatte". Sie ist ebenfalls zugesetzt.[3] -ב משל ist beim Jahwisten auch Gen 3,16; 37,8; 45,26 belegt. „כל־אשר־לו ist der gewöhnliche kurze Ausdruck des Jhvhisten für die Habe".[4] Mit der Verfügung über die Habe als dem sichtbaren Ausdruck des Segens Jahwes nimmt der Knecht für den Verlauf der Erzählung gleichsam Abrahams Platz ein. Auf seiner Reise führt er das Gut (טוב) seines Herrn mit sich, wie ein Einschub in V.10a, der an dem doppelten וילך zu erkennen ist, feststellt. Wie auch sonst, wird von den Außenstehenden an solchem Reichtum der Segen Jahwes wahrgenommen: Laban begrüßt den Knecht, wie Abimelech den Isaak, als „Gesegneten Jahwes" (V.31a*, vgl. 26,29). Wie in Gen 26 ist damit zugleich eine Rangordnung angedeutet: Laban eilt dem Knecht als dem Höherstehenden an den Brunnen entgegen (V.29b). Diese Einzelheit ist mit der Wiederholung des Namens ebenfalls als Nachtrag ausgewiesen, das absolute האיש ordnet sie dem jahwistischen Redaktor zu (vgl. V.26.32.61; sonst 19,9; 26,13; 30,43 u.ö.) Noch ein Zeichen des Reichtums ist, daß der Knecht nicht für sich allein zieht, sondern eine Schar Männer bei sich hat. הוא והאנשים אשר־עמו in V.54 ist deutlich nachgetragen (vgl. Gen 35,6b J^R); denn nach der Einigung über die Heirat aßen nicht der Knecht und seine Männer, son-

[1] Procksch, Genesis 142.
[2] Vgl. den ähnlichen Erfüllungsbericht 26,12-13.
[3] García López, Del „Yahvista" al „Deuteronomista", RB 1980, 352.
[4] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 161 Anm. 68.

dern Laban und der Knecht. Der ähnliche Zusatz in V.32bγ ist an dem nachklappenden ורגלי auszumachen. Nach dem Erfolg der Werbung vermag der Knecht die Rebekka mit goldenem und silbernem Gerät und mit Gewändern zu beschenken (V.53a, vgl. Ex 3,22; 12,35).

Besonderes Unterpfand von Segen und Verheißung ist der spätgeborene Sohn Abrahams. Der Knecht fügt in V.36a hinzu: „Und Sara, die Frau meines Herrn, hat meinem Herrn einen Sohn geboren, als er schon alt war." Damit ist auf die Sohnesverheißung 18,10-14* und ihre Erfüllung 21,1b-2a.7 verwiesen. „אַחֲרֵי זִקְנָתָהּ (...) setzt 18,12. 21,7 J voraus".[5] Dieser Sohn wird der Erbe des Segens sein, wie V.36b und, angehängt an den Schluß der Erzählung, 25,5 betonen. So steht auch seine Heirat, von der die vorgegebene Erzählung handelt, von Jahwe her unter besonderer Bedingung: unter dem Gebot, sich nur mit den Leuten Jahwes zu verschwägern. „Jedes Konnubium mit der Bevölkerung des Landes ist gegen den Geist der Verheißung!".[6] Ursprünglich enthielt der Schwur, der die Handlung eröffnet, allein den Auftrag, zu Abrahams Verwandtschaft zu reisen und dort um eine Frau für Isaak zu werben: Das einleitende כי (nicht כי־אם!) in V.4, das der Masoretentext gegen die übrige Textüberlieferung bewahrt hat, hat an ואשביעך V.3aα angeschlossen. Der Jahwist läßt Abraham in V.3aβγb den Schwur „bei Jahwe, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde" feierlich bekräftigen und fügt, mit אשר לא nur ungeschickt angebunden, das ausdrückliche Verbot des Konnubiums hinzu. In V.37b wird das Verbot im Bericht des Knechts wiederholt. Im älteren Text schließt אם־לא (nicht כי־אם!) in V.38 an V.37a an. Es wird nicht zuviel gesagt sein, daß Gen 24,3b.37b älter sind als das Konnubiumsverbot Dtn 7,3 und den dortigen Wortlaut beeinflußt haben. Von Dtn 7,3 hängen die weiteren einschlägigen Belege ab, wie Ex 34,16; Jos 23,12; Ri 3,6; 1 Kön 11,2.

„Die Beinamen Jahves ‚Gott des Himmels (...)' 7 und ausführlicher ‚Gott des Himmels und Gott der Erde' 3 kommen sonst in der Genesis, ja in der ganzen vorexilischen Literatur nicht vor; dagegen ist der Titel ‚Gott des Himmels' in den jüdischen Schriften aus der Perserzeit und später sehr häufig".[7] Indessen gebraucht der Jahwist vergleichbare Appositionen oftmals,[8] so daß die Bezeichnungen nicht aus dem Rahmen fallen. Allerdings betreffen sie sonst das Verhältnis, das zwischen Jahwe und den Seinen besteht: Jahwe stellt sich bei seiner Offenbarung dem Jakob vor als „der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks" (28,13). Mose nennt ihn gegenüber den Israeliten „den Gott eurer Väter" (Ex 3,16). Jakob spricht gegenüber Isaak von „deinem Gott" (27,20). Der Knecht nennt ihn „Gott meines Herrn Abraham" (24,12.27.48). Das letzte Beispiel dient auch dazu, die

[5] Procksch 147.
[6] Rose, Deuteronomist und Jahwist 140.
[7] Gunkel, Genesis 251.
[8] Vgl. für die Genesis den Überblick bei Alt, Der Gott der Väter, Kl. Schriften I 14-19 einschließlich der Anmerkungen.

Außenstehenden auf das besondere Gottesverhältnis der Jahweleute hinzuweisen. Demgegenüber benennt die Bezeichnung „Gott des Himmels und Gott der Erde", für die in der Schöpfungserzählung der Grund gelegt ist, Jahwes weltweite Macht. Der Anlaß ist die ferne Reise des Knechts.

Daß der Knecht, wie jeder unter den Leuten Jahwes, auf den weltumspannenden Beistand seines Gottes angewiesen ist, aber auch mit ihm rechnen kann, verdeutlicht der Einwand V.5a.6a.7a(bis מולדתי).b, den der Jahwist mit der Wiederaufnahme von V.4b in V.7bβ in die Quelle eingebunden hat. Auf die Zweifel hin, daß der Auftrag an der Weigerung der ausersehenen Frau scheitern könnte, erinnert Abraham an die bisherige Führung Jahwes (12,1). Als der Gott des Himmels wird Jahwe dem Knecht seinen Boten voraussenden. Die Aussage gleicht aufs engste der Verheißung Ex 23,20 im Anhang des Bundesbuches. Unter der Gestalt des Boten (מלאך) offenbart Jahwe sich auch der Hagar auf der Flucht Gen 16,7a.8.11 und dem Mose am brennenden Dornbusch Ex 3,2a.

Die Einwirkung Jahwes bewährt sich: Rebekka zeigt sich am Ende der Erzählung willens, mit dem Knechte zu ziehen. Dies schildert der Jahwist in einer von ihm selbst geschaffenen, abschließenden Szene V.54bβ.57-58.61a: Als der Knecht zum Abschied drängt: „Entlaßt mich zu meinem Herrn", antworten Laban und Betuel, indem sie - ganz gegen die Sitte - das Mädchen selbst befragen: „Willst du mit diesem Manne ziehen?" Die knappe Antwort lautet: אלך „ich will ziehen". Sie wird ohne Zögern in die Tat umgesetzt. Rebekka, auch sie nicht unvermögend, steigt mit ihren Dienerinnen (vgl. Ex 2,5aβ J^R) auf die Kamele, und sie folgen dem Manne (ותלכנה אחרי האיש, vgl. ללכת אחרי V.5aβ). Die Handschrift des Jahwisten zeigt sich in dem absoluten האיש (statt העבד). „V. 61a duldet 61b nicht neben sich".[9]

Neben der Willigkeit des Mädchens ist die rechte Herkunft Bedingung für den Erfolg der Mission. Die Voraussetzung dazu hat der Jahwist mit dem Stammbaum von Abrahams Bruder Nahor geschaffen, den er der Erzählung vorangestellt hat. „Daß 22,20-24 einst unmittelbar vor Gen 24 stand, kann kaum bezweifelt werden".[10] Innerhalb der Genealogie hat der Jahwist an den letzten Sohn Nahors angefügt: „Betuel zeugte die Rebekka" (V.23a). Auf diese Weise zählt Rebekka zu Abrahams weiterer Verwandtschaft. Im Gegenzug wurde in Gen 24 auf die Nahoridengenealogie nachträglich Bezug genommen. In V.10 wird „als die Heimat der Rebekka einmal ארם נהרים und daneben ‚die Stadt Nahors' genannt".[11] Das darauf bezogene מחוז לעיר in V.11 ist ebenfalls nachgetragen. Die vorjahwistische Quelle wußte nur von Laban, dem Bruder des Mädchens. Nunmehr tritt der Vater Betuel hinzu (V.50aα). Rebekka wird als Tochter Betuels, des Sohnes Nahors von der Milka, eingeführt (V.15a*) und stellt sich dem Knecht als solche vor (V.24.

[9] Kautzsch-Socin, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften 50.
[10] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 281 Anm. 11.
[11] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 49.

47a). Zumal an den beiden letzten Stellen ist der literarische Zusatz offensichtlich. „Zwei Fragen legt der Sklave Rebekka vor 23a. 23b; und zweimal antwortet sie: 24 auf 23a, 25 auf 23b (man beachte auch den doppelten Anfang וַתֹּאמֶר 24. 25, der sich in alter, einheitlicher Erzählung kaum findet); bei der Wiederholung wird dann die zweite Frage weggelassen 47".[12] Diese zweite Frage und die Antwort auf sie gehören zum älteren Text.

Die Führung Jahwes bewährt sich darin, daß Jahwe den Knecht gerade diesem Mädchen begegnen läßt und die Werbung zum Erfolg führt. Am Brunnen angelangt zur Abendzeit, das heißt „zur Zeit, wenn die Schöpferinnen herauskommen" (V.11bβ, beachte das doppelte לעת), wendet der Knecht sich an Jahwe als den Gott seines Herrn Abraham und bittet ihn, glückliche Umstände zu schaffen (קרה לפני hi., auch 27,20) und darin seine Huld (חסד) gegen Abraham zu erweisen (vgl. 19,19a). Der Knecht will es daran erkennen (V.14bβγ), daß Jahwe jenes Mädchen, das in der gegebenen Situation (V.13) tun wird, was die vorgegebene Erzählung in V.15a*.b.16b-20 berichtet (V.14a), für Isaak bestimmt hat (V.14bα). Kaum hat der Knecht seine Rede beendet (V.15aα[bis לדבר]), da wird die Bitte erfüllt: Rebekka tritt auf, als deren wichtigste Eigenschaft der Leser sogleich ihre richtige Herkunft erfährt (V.15a[ab אשר]). Wie alle Hebräerinnen ist das Mädchen sehr schön (vgl. 26,7; 29,17), zudem, als Voraussetzung für die Werbung, eine unberührte Jungfrau. Wie die Vorlage gelautet hat, zeigt wörtlich der Bericht des Knechts in V.45(ab והנה), in dem die jahwistischen Zusätze fehlen.

Was der Leser nunmehr weiß, erfährt der Knecht, als er das Mädchen befragt (V.23a[ab בת]): „Wessen Tochter bist du, sage mir an!" (vgl. V.49; 29,15; 32,30; 37,16). Wie er die Antwort hört (V.24), fällt „der Mann" (האיש) vor Jahwe nieder und dankt ihm im Gebet (V.26-27): Jahwe hat ihn auf rechter Straße zum Hause des Bruders seines Herrn geführt und darin seine Huld (חסד) gegen Abraham bewiesen. Als Laban ihn einlädt, tritt „der Mann" in das Haus Nahors ein (V.32aα) - seine Reise hat ihr Ziel gefunden.

Am Schluß seines Berichts kommt der Knecht auf die Frage an das Mädchen zurück (V.47a), nunmehr ohne den älteren Text V.23a(nur ויאמר).b.25 zu wiederholen. Auch das Dankgebet gibt er wieder und betont auf solche Weise nochmals die glückliche Führung Jahwes. Dann fordert er Laban und Betuel auf, nun ihrerseits Abraham Huld und Treue (חסד ואמת) zu erweisen. Auf die eindringliche Doppelfrage: Wollt ihr, oder wollt ihr nicht? Sagt an, daß ich mich anderswohin wende! - noch einmal steht der Erfolg auf Messers Schneide -, erhält er die Antwort, die die Summe der ganzen Erzählung ist: „Die Sache ist von Jahwe ausgegangen!" Jahwe hat die Entscheidung längst getroffen, so daß Laban und Betuel weder Gutes noch Böses, das heißt gar nichts zu sagen bleibt. So hat sich ein weiteres Mal die Verheißung erfüllt, „wie Jahwe gesagt hat" (V.51bβ, vgl. 12,4aα; 21,1b).

---

[12] Gunkel 245.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

24,1a.2a(bis עבדו). b-3aα.4.9abα.10aα(bis אדניו). 10b(bis נהרים). 11a(ohne מחוץ לעיר).bα.15a(nur והנה רבקה יצאת).b.16b-20.23a(nur ויאמר).b.25.29a. 31(ohne ברוך יהוה).32aβbαβ.33-34.37a.38.42a.45(ab והנה).46.50aα(nur ויען לבן ויאמר).51abα.54a(nur ויאכלו וישתו וילינו).bα.61b.63-64.67aβ: *Die Brautwerbung für Isaak.* Die Erzählung von der Brautwerbung gehört auch in ihrer wesentlich kürzeren vorjahwistischen Gestalt zu den längsten und literarisch kunstvollsten der Genesis. Sie ist aus vier einzelnen Szenen zusammengesetzt: (1) Abraham und der Knecht: der Eid; (2) der Knecht und das Mädchen: die Brunnenszene; (3) der Knecht und Laban: die Werbung; (4) Isaak und Rebekka: die Heirat. In jeder Szene sind geprägte und originelle Züge auf reizvolle Weise verflochten.

Besser als andere unter den Vätererzählungen läßt Gen 24 Einzelheiten der Lebensumstände der „Väter" erkennen. In ihnen dürften die Lebensumstände der Tradenten sich widerspiegeln, wobei Wunsch und Wirklichkeit ineinander übergehen, wie es das Recht der Erzählung ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß Abraham mit seinem Hausstand fernab von seiner Verwandtschaft lebt. Die Familie hat ihren Wohnsitz im nördlichen Syrien am mittleren Euphrat (in „Aram Naharaijm"),[13] Abraham aber wohnt nach dem jetzigen Zusammenhang in Palästina. Mehr Wunsch als Wirklichkeit dürfte sein, wenn Abraham als überaus reich geschildert ist: Er besitzt zehn Kamele und mehr.

„Abraham war alt und hochbetagt." Mit den ersten Worten weiß der Leser, daß es in der Erzählung zwar noch nicht um Abrahams Tod, aber um ein Letztes in seinem Leben gehen wird, um sein Vermächtnis. Vergleichbare Expositionen finden sich in Gen 27,1-2; Jos 13,1-2; 23,1-2; 1 Kön 1,1. Der feierliche Schwur mag auch darin seinen Grund haben, daß Abraham nicht mehr imstande ist, den Gehorsam des Knechts zu überprüfen.

Die Berührung des Zeugungsglieds unter dem Schwur ist eine Geste von besonderer Urtümlichkeit. Sie läßt vielerlei Deutungen zu. Der männlichen Zeugungsfähigkeit wohnt allemal eine gewisse magische Kraft inne, die sich in den Dienst des Eides stellen ließ. Vordergründig sind „die Lenden der Ausgangsort der Nachkommen, so dass unter Berührung derselben schwören so viel sein konnte, als diese Nachkommen zu Hütern des geleisteten u. Rächern des gebrochenen Eides aufrufen".[14] Es mag auch von Bedeutung sein, daß der Gegenstand des Eides, die Werbung einer Schwiegertochter, den Fortbestand der Familie betrifft; denn das Alte Testament berichtet vielerlei Eidesleistungen, diese Geste aber nur hier.[15]

Der Befehl an den Knecht setzt den Brauch voraus, innerhalb der Familie zu heiraten, und zwar auch und besonders, wenn man fernab in anderem Lande lebt. Das Konnubium mußte dazu nicht verboten sein, wie der Jahwist

[13] Vgl. KBL^3 640.
[14] Dillmann, Genesis 301.
[15] Außer der Entlehnung in Gen 47,29 J^R.

es dargestellt hat; man suchte es aber zu vermeiden, um unter einer fremden Bevölkerung die Identität der Familie zu bewahren. Die Erzählung legt darauf keinen besonderen Nachdruck. Auch unter gewöhnlichen Lebensumständen war Endogamie üblich, so daß Abrahams Befehl in seiner vorjahwistischen Gestalt in keiner Weise aus dem Rahmen fällt. „Allgemein heiratet man in der Verwandtschaft; noch heute ist bei Beduinen die Base, die Tochter eines Geschwisters des Vaters oder der Mutter, die gegebene Frau".[16]

Der Knecht rüstet eine Kamelkarawane. Das Kamel war im syrischen Raum für eine lange Überlandreise das geeignete Reise- und Lasttier (31,17; 37,25). Daß die Tiere den Brautpreis zu tragen haben, wird nicht gesagt, ist aber leicht zu denken. Gewöhnlich werden sich mehrere Reisende mit gemeinsamem Ziel zu einer Karawane zusammengefunden haben. Daß in Gen 24 der Knecht sich allein auf den Weg macht, folgt eher den Bedingungen der Erzählung als denen des Lebens.

Die Reise bringt den Wechsel der Szene. Zur Abendzeit läßt der Knecht die Kamele bei einem Brunnen niedergehen. Was sich nun begibt, kann der Leser erwarten: Die Mädchen des Ortes kommen heraus, um Wasser zu schöpfen (1 Sam 9,11). Wasserschöpfen, besonders die abendliche Versorgung der Häuser mit Frischwasser, war Frauenarbeit. Daher war der Brunnen jener öffentliche Ort, wo die Geschlechter sich täglich und zwanglos begegneten: die jungen Männer, die ihr Vieh tränkten, und die Mädchen, die ihre Krüge füllten. Wer nach einer Braut Ausschau hielt, sei es als Einheimischer oder als Zugereister, tat es am Brunnen. Der Knecht als Werber nimmt jene Rolle ein, die in 29,2-13 von Jakob und in Ex 2,15-21 von Mose erzählt ist.

Rebekka wird bei ihrem Auftreten sofort mit Namen genannt. Sie und keine andere wird Isaaks Braut sein. Die Erzählung setzt voraus, daß dem Leser die tragenden Gestalten der Vätergeschichte vertraut sind. Das Mädchen steigt hinab, um ihren Wasserkrug (כד) zu füllen. Die eigentliche Wasserstelle (עין) lag viele Stufen tief am Grunde des Brunnenschachts.[17] Wasserversorgung war mühsame Arbeit. Als Rebekka wieder heraufkommt, läuft der Knecht ihr entgegen - eine übliche Geste der Begegnung (vgl. 18,2; 33,4). Was folgt, entspricht den Regeln des Gastrechts, mit dem Unterschied, daß nicht das Mädchen dem Knecht „ein wenig Wasser" (מעט־מים) anbietet, wie es Pflicht des Gastgebers ist (18,4), sondern der Knecht darum bittet (vgl. Ri 4,19; 1 Kön 17,10). Es ziemte sich nicht, daß das Mädchen von sich aus das Wort an den Mann richtete. Sie antwortet aber bereitwillig und erfüllt ohne Zögern den Wunsch, und mehr: Sie leert den Krug in die Tränkrinne (שקת), die man sich neben dem Einstieg zum Brunnen zu denken hat, steigt wieder hinab zur Quelle und schöpft, bis alle Kamele genug haben. Das alles geschieht in schicklicher Eile.

---

[16] Köhler, Der hebräische Mensch 77; vgl. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, NGWG 1893, 436-438.

[17] Vgl. BRL^2 359 Abb. 91(2).

Die Gastszene setzt sich im Hause des Mädchens fort. Auch dazu geht der Anstoß von dem Manne, nicht von dem Mädchen aus, das nicht befugt war, die Einladung auszusprechen. Auf die Frage des Knechts aber stellt sie nicht nur ein Nachtlager, sondern auch Futter für die Kamele in Aussicht. Nach diesem Übergang tritt Laban auf, der Bruder des Mädchens. Im Unterschied zu Rebekka wird er dem Leser vorgestellt. Von nun an gilt er in den folgenden Erzählungen als bekannt (vgl. 27,43; 29,16). Er nun spricht ohne Umstände die Einladung aus, überspielt auch sofort das zu erwartende Sträuben: „Komm herein, warum willst du draußen bleiben" (vgl. 19,2-3). „Ich habe das Haus geräumt" - man lebte in engen Verhältnissen und mußte für den Gast zusammenrücken. Ohne noch die Antwort abzuwarten, beginnt Laban, die Kamele abzuzäumen, und wirft ihnen Streu und Futter vor. Der Mann aber erhält Wasser zum Waschen der Füße, „wie dies in allen alten Geschichten als erste Pflicht der Gastlichkeit gegenüber dem müden Wanderer üblich ist".[18]

Darauf wird das Gastmahl aufgetragen. Doch der Knecht weigert sich zu essen, bevor er seine Sache vorgebracht hat. Als Laban gewillt ist, ihn anzuhören, stellt er sich als der Knecht Abrahams vor, nennt seinen Auftrag und beschreibt, was das Mädchen am Brunnen so fleißig getan. Damit ist zugleich die Werbung ausgesprochen. Laban schlägt ein und bietet dem Knecht Rebekka als Frau für den Sohn seines Herrn an. Die Modalitäten, ohne die es nicht abging, wie das Aushandeln des Brautpreises (Gen 34,12; Ex 22,15-16; Dtn 22,29; 1 Sam 18,25), werden von der Erzählung übergangen. Das Essen und Trinken besiegelt die Einigung (vgl. 26,30).

Am nächsten Morgen macht der Knecht sich mit Rebekka auf den Rückweg. Es ist wieder gegen Abend, als sie der Heimat nahen. Isaak weilt auf dem Felde, als er die Karawane kommen sieht (vgl. 33,1). Die Begegnung der Brautleute ist mit einfachen Strichen gezeichnet: Rebekka sieht Isaak und gleitet von dem Kamel. Isaak nimmt sie. Sie wird seine Frau - hier ist die Heiratsformel ותהי לו לאשה gebraucht -, und er liebt sie. Die unmittelbare Fortsetzung folgt in 25,21b: „Und Rebekka, seine Frau, wurde schwanger."

Der Abschluß zeigt, daß die Erzählung mit der nachfolgenden Vätergeschichte eng verflochten ist. Dieser Umstand widerspricht der verbreiteten These, in Gen 24 habe man mit einem Sonderfall und Spätling unter den Vätererzählungen zu tun. Auch im Stoff steht Gen 24 anderen Vätererzählungen nahe: den Gastszenen in Gen 18 und 19, der Brunnenszene in Ex 2, der Vertragsszene in Gen 26, der Begegnung in Gen 33. Gen 24 ordnet sich der vorjahwistischen Vätergeschichte ohne weiteres ein. Die sprachlichen und sachlichen Indizien, auf denen die angebliche Sonderstellung beruht, finden sich fast alle in den späteren Zusätzen.

---

[18] Auerbach, Mimesis 5.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

24,22.28.30.47b.53b.65.67aα(bis האהלה): *Das Brautgeschenk.* Seit Ilgen ist gesehen, daß in 24,29-30 die Handlungsfolge gestört ist.[19] V.29b berichtet, daß Laban zu dem Mann an den Brunnen eilt. Doch erst in V.30a wird ausführlich seine Reaktion auf Rebekkas Bericht geschildert, und V.30b läßt Laban ein zweitesmal zum Brunnen kommen. Ilgen half sich, indem er V.29b zwischen V.30a und b umstellte. Viel wahrscheinlicher indessen ist der Text nicht umgestellt, sondern ergänzt worden: Die sinngemäße Wiederholung von V.29b in V.30b läßt sich als Wiederaufnahme deuten, so daß V.30 als Zusatz herausfällt.

Dieser Zusatz steht nicht allein. Der Ring und die Spangen, die Laban an Rebekka erblickt, werden in V.22 in die Erzählung eingeführt. Auch dieser Vers ist ein Nachtrag, mit einem Temporalsatz, der V.19-20 aufnimmt, umständlich eingebunden. Die überreiche Gabe, deren Wert genau benannt ist, ist nur als Begleitumstand der Werbung sinnvoll, wie auch aus der Reaktion des Bruders hervorgeht. Dafür kommt sie aber zu früh. Sie sollte auf die Vorstellung des Mädchens folgen, wie in der Nacherzählung V.47b, noch richtiger im Anschluß an die Werbung, wie in V.53a. V.22 und V.53a sind, so gesehen, Dubletten.[20] Statt auf die Antwort des Mädchens oder auf die Einwilligung der Familie reagiert der Knecht darauf, daß Jahwe die Probe erfüllt hat. Die Literarkritik bestätigt sich an der Parallele im Bericht des Knechts. „Daß v. 47b stört, ist kein Zweifel".[21] „Die Beschenkung der Rebekka zwischen v 47a und v 48" ist „unmöglich".[22]

Auch V.28 erweist sich von V.30 her als zugesetzt. „Die Worte Rebekkas", die Laban zu hören bekommt, sind der Bericht des Mädchens „im Hause ihrer Mutter". Dieser Begriff ist auch in Rut 1,8 anstelle des verbreiteten Ausdrucks „Haus des Vaters" gewählt.

Die Mutter tritt in V.53b überraschend selbst auf. Zusammen mit dem Bruder, der in der Grunderzählung die Verhandlung führt, erhält sie kostbare Geschenke (מגדנות, sonst Dtn 33,13-16; Hld 4,13.16; 7,14; Esr 1,6; 2 Chr 21,3; 32,23; vgl. Gen 36,43 // 1 Chr 1,54). Diese Gaben sind offenbar das Gegenstück zu den Gaben an das Mädchen, wie auch das Zusammenspiel mit dem älteren V.53a anzeigt. In allen diesen Zusätzen hat es den Anschein, als seien weitere Hochzeitssitten, vielleicht aus späterer Zeit, eingetragen worden.

Ähnliches gilt für die Verschleierung der Braut, eine verbreitete Sitte (vgl. 29,25), die im älteren Bericht nicht eigens erwähnt war. V.65 ist daran als Nachtrag erkennbar, daß Rebekka den Knecht fragt, wer der Mann sei, der ihnen entgegenkommt, obwohl sie nach V.64 Isaak bereits erkannt hat und seinetwegen vom Kamel geglitten ist. Isaak führt die verschleierte Braut ins Zelt (V.67aα[bis האהלה]).

24,60: *Der Segen über Rebekka* gründet in der Sitte, der scheidenden Braut einen Segenswunsch für ihren Ehestand auf den Weg zu geben. Doch läßt die Größenordnung, die Gen 24,60 bestimmt, den Anlaß weit hinter sich. Rebekka, die Mutter Jakob-Israels, wird als Stammutter des Gottesvolkes angesprochen. Die „Tausende einer Myriade" (אלפי רבבה) sind keine anderen als die „Myriaden der Tausende von Israel" (רבבות אלפי ישראל) aus dem Ladespruch Num 10,36. Durch die leichte Abwandlung wird „רִבְבָה Wortspiel zu רִבְקָה".[23] אלף „Tausendschaft" und רבבה „Zehntausendschaft, Myriade" sind militärische Begriffe. Die kriegerische Fortsetzung spielt wohl auf die Landnahmeüberlieferung an.

---

[19] Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt 49f.
[20] Vgl. Gunkel 244.
[21] Volz, in: Volz / Rudolph, Der Elohist als Erzähler 56.
[22] Smend 47.
[23] Gunkel 259.

25,1-3a.4: *Die Söhne der Ketura.* Die Genealogie der Söhne Abrahams von der Ketura ist unmittelbar vor der letzten Erwähnung Abrahams (25,5) eingefügt worden, offenbar als ein nachträgliches Gegengewicht zu dem Verzeichnis der Nachkommen Nahors 22,20-24. Abraham durfte als Völkervater nicht hinter seinem Bruder zurückstehen.

Wie die Nahoriden nach Aram gehören, weisen die Ketura-Söhne nach Arabien. Ob man allerdings in dem Namen „Ketura" bereits einen Hinweis auf das „Weihrauchland" sehen soll,[24] ist unsicher. In der ersten Generation sind sechs Namen aufgezählt. Unter ihnen ist Midian als einziger ohne weiteres bekannt. Wenn man will, kann man von hier zu Moses Schwiegervater in Ex 2,15ff. eine Verbindung ziehen.

Die Söhne Jokschans und Midians V.3a und 4 sind möglicherweise erst von einem späteren Exegeten nachgetragen worden, und zwar anhand von Gen 10. Derlei Genealogien haben stets die Gelehrsamkeit herausgefordert. V.4a folgt dem Schema „NN. בני" der ursprünglichen Völkertafel (vgl. 10,2-4.6-7.22-23), V.3a dem Schema „ילד NN."[25] der Ergänzungen (vgl. 10,8.15.24). Die Unterschrift V.4b entspricht 10,29b. Die Querverbindung dürfte durch den Gleichklang Jokschan/Joktan veranlaßt sein, vgl. bes. 10,26. Saba gilt nach 10,28 als Nachkomme Joktans, Saba und Dedan bilden nach 10,7b ein Paar. Die Widersprüche, die durch die mehrfachen Ableitungen entstehen, fallen für die Spekulation nicht ins Gewicht. Sie sind „in Genealogien eine gewöhnliche Erscheinung".[26]

25,6.18aα(bis מחוילה).β: *Die Wohnsitze der nichtisraelitischen Nachkommen Abrahams.* „V. 6 ist ein Zusatz von späterer Hand".[27] Ketura wird unter die Nebenfrauen (פילגשים) gerechnet. Das ist sie nach V.1 nicht gewesen. Auch die Verknüpfung אשר לאברהם zeigt den Nachtrag, ferner die invertierte Wiederholung von V.5: נתן אברהם ... ול-. Die Zeitangabe בעודנו חי versetzt das Geschehen ins Plusquamperfekt. Die Absicht von V.6 ist derjenigen von V.1-4 gewissermaßen entgegengesetzt: Will V.1-4 eine nicht unwesentliche Zahl von Völkern ebenfalls auf Abraham zurückführen, so sucht V.6 die arabischen Abrahamskinder von Israel wieder zu trennen (vgl. 21,9-21*). Zu V.6 gehört die Ortsangabe V.18aα(bis מחוילה).β. Sie schlägt einen weiten Bogen von Südarabien bis an die Grenze (As)syriens.

Priesterschrift (P):

23,1-20; 25,7-11a.12-17. Die Erzählung vom Kauf der Höhle Machpela Gen 23 stammt aus der Pentateuchquelle P. Das geht aus der Datierung V.1, einigen sprachlichen Indizien und vor allem aus den Rückverweisen 25,9aβb-10; 49,29b-32; 50,13 hervor, die ausschließlich im Quellenzusammenhang der Priesterschrift zu finden sind. Würde die Erzählung aus der Quelle JE stammen, oder wäre sie Ergänzung nach der Endredaktion, oder wäre gar die Priesterschrift nur eine literarische Ergänzung des Jehowisten, sollte man die Rückverweise auch in der jehowistischen Quelle finden. Daß der Verweis in 47,29-31 fehlt, ist ein schlagender Beweis zugunsten der herkömmlichen Quellenhypothese. Gleichwohl sind die immer wieder geäußerten Zweifel an der Zugehörigkeit von Gen 23 zur Quelle P berechtigt:[28] Die Erzählung ist von ganz eigener Art und fügt sich in die Heilsgeschichte der Priesterschrift nur unvollkommen ein.[29] Da die Rückverweise sich ohne weiteres ausscheiden lassen,[30] dürfte Gen 23 ein innerpriesterschriftlicher Nachtrag sein (P^S).

---

[24] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 164.
[25] Dazu Budde, Die biblische Urgeschichte 220.
[26] Hupfeld 59.
[27] Procksch 139.
[28] Eerdmans, Die Komposition der Genesis 20-23; Smend 10f.; Löhr, Der Priesterkodex in der Genesis 17-19; zuletzt Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 441-446.
[29] Blum 441-443.
[30] Blum 445.

An den Kauf der Begräbnisstätte kann die Nachricht vom Tode Abrahams 25,7-11a fugenlos anschließen. „In diesem Stück ist P unmittelbar an seiner stereotypen Sprache und dem Wertlegen auf Datierung zu erkennen".[31] Auch für das Geschlechtsregister Ismaels ist die Herkunft von P nicht zweifelhaft.

Endredaktion (R):

24,67aα(nur שׂרה אמו).b; 25,18aα(ab עד). Nachdem die Priesterschrift zwischen Gen 17 und Gen 23 nur in spärlichen Notizen bewahrt ist, läßt die Endredaktion gegen Ende des Lebens Abrahams beide Quellen wieder vollständig zu Wort kommen. Nun galt es, aus P die wichtige Nachricht vom Kauf des Erbbegräbnisses (Gen 23) mitzuteilen, an die die Angaben über das endgültige Lebensalter Abrahams, seinen Tod und sein Begräbnis sowie die Toledot Ismaels anschließen (25,7-11a.12-17).

Die Anordnung der Quellen war zwingend. Da in Gen 24 JE Abraham als alter, dem Tode naher Mann eingeführt wird, mußte die Verhandlung mit den Hetitern in Gen 23 P vorangehen. Sogleich nach dem allerletzten Lebenszeichen (בעודנו חי 25,6) wird Abrahams Tod eingeschoben. Nach dem Aufbau der Priesterschrift folgen zunächst die genealogischen Nachrichten über die Nebenlinie Ismaels, bevor in 25,19ff. die Toledot Isaaks beginnen.

Durch keine Zusätze hat der Endredaktor versucht, den Zusammenhang der beiden Quellen zu verbessern. Nach Nöldeke ist der Hinweis auf Saras Tod in 24,67b „ein Zusatz des Redactors", der demnach dazu dient, Gen 24 mit Gen 23 zu verklammern.[32] Was für 24,67b gilt, muß auch für die beiden Worte שׂרה אמו in V.67aα gelten. „Die Form האהלה verträgt keinen Genitiv hinter sich, שׂרה אמו ist *hier* jedenfalls nachgetragen".[33]

Mit 25,7-17* P werden die Nachrichten über die Wohnsitze der nichtisraelitischen Abrahamiden in V.6.18a* JE unterbrochen. Die Endredaktion heilt den Schaden, indem sie den vereinigten Text zu einem Bericht über die Wohnsitze sämtlicher Nachkommen Abrahams erweitert. V.18a wurde aus 16,7b JE um einen Hinweis auf das Siedlungsgebiet Ismaels ergänzt. So nämlich erklärt sich die Dublette[34] עד־שור אשר על־פני מצרים und באכה אשורה. Die beiden letzteren Worte sind nicht „sinnloses Einschiebsel",[35] sondern der ursprüngliche Text: „Und Abraham sandte sie zu Lebzeiten von seinem Sohn Isaak hinweg nach Osten ins Ostland, und sie wohnten von Hawila bis du nach Assur kommst." 1 Sam 15,7 setzt den heutigen Text von Gen 25,18a R voraus.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

24,21.39-40.42b-44.45aα(bis לבי).52.55-56.59: *Jahwe läßt den Weg des Knechtes gelingen (Theodizee-Bearbeitung).* Der Bericht des Knechts weicht in V.39-40, wenn er das Gespräch zwischen Abraham und dem Knecht wiedergibt, von der Vorlage in V.5-7* in bezeichnender Weise ab. Nicht die kleinen Varianten des Wortlauts, sondern die Veränderung des Blickwinkels ist von Belang. Abraham äußert in V.7 die Erwartung: „Jahwe, der Gott des Himmels, der mich aus meinem Vaterhause genommen hat, wird seinen Boten vor dir her senden, so daß du ..." In V.40 ist wiedergegeben: „Jahwe, *vor dem ich wandle*, wird seinen Boten mit dir senden und *deinen Weg gelingen lassen*, so daß du ..." Im ersten Fall ist der Grund der Zuversicht gleichsam ein objektiver: Jahwes universale Macht und seine erwiesene Zuwendung. Nun hingegen ist Abrahams Gottesbeziehung unter subjektivem Blickwinkel gesehen: Abraham wandelte vor Jahwe, und dieser ließ seinen Weg gelingen.

---

[31] Zimmerli, Abraham 138.
[32] Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 25.
[33] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 28.
[34] Wellhausen 20 Anm.
[35] Hupfeld 150 Anm. 63.

Der Ausdruck „vor Jahwe wandeln" (הלך hitp./qal + לפני /את) ist im Pentateuch nur noch in der Priesterschrift (Gen 5,22.24; 6,9; 17,1) und in der späten Stelle Gen 48,15 belegt. Er besagt soviel wie „leben unter den Augen Jahwes, nach seinem Wohlgefallen".[36] Anders gesagt: Mit dem Wandel vor Jahwe beweist Abraham seine Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit bleibt nicht ohne Lohn: Jahwe läßt den Lebensweg, den der Mensch unter seinen Augen wandelt, gelingen (צלח דרך hi.). Auch diese Wendung weist in späte Zeit, vgl. bes. Jos 1,8 // Ps 1,3; auch Jer 12,1; Ps 37,7; vgl. 2 Kön 18,7. Daß Jahwe das Tun des Gerechten gelingen läßt, ist eine Grundüberzeugung der spätalttestamentlichen Frömmigkeit.

Der Zusatz V.39-40 ist Teil einer Bearbeitung, die die Brautwerbung zum Exempel für den Lohn der Gerechtigkeit Abrahams gemacht hat. Sachlich, wahrscheinlich auch literarisch hängt sie mit jenen Zusätzen wie Gen 6,5b; 7,1b; 8,21aβ; 18,22-33 (und zugehörenden Erweiterungen in Gen 19); 20,4-6*.9a* zusammen, in denen das jeweils berichtete Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Theodizee gedeutet oder auch abgewandelt worden ist. Die Ausgangsfrage, ob Jahwe den Weg von Abrahams Knecht gelingen läßt oder nicht, ist in V.21 ausgesprochen, der den Zusammenhang von V.20 und 22 unterbricht. Sie wird im Bericht des Knechts als seine Bitte im Gebet wiederholt. Auch diesmal unterscheiden sich die Worte des Knechts (V.42b-45*) von der Erzählung (V.12-14): Statt von der Treue, die Jahwe erweisen möge, ist vom Gelingen des Weges die Rede. Kleinigkeiten des Wortlauts, wie der Wechsel von הנער zu העלמה (V.43 gegen V.15) und das unangebrachte אל־לבי in V.45, legen nahe, daß der ganze Abschnitt der Rede als eine Art Parallelenangleichung ergänzt ist und V.42a ursprünglich in V.45(ab והנה) fortgesetzt wird.

Der glückliche Ausgang deutet sich an in V.55-56, die sich an der Wiederaufnahme von V.54b in V.56b als Zusatz erweisen. Als Bruder und Mutter (die zum erstenmal in dem Zusatz V.53b gemeinsam auftreten) um eine Frist von einigen Tagen bitten, drängt der Knecht zum Aufbruch, indem er feststellt: Jahwe hat meinen Weg gelingen lassen. In V.59, der wegen des umständlichen רבקה אחתם aus dem Fluß der Erzählung ragt und neben V.61 entbehrlich ist, wird ihm die Bitte gewährt.

Es scheint, als ob das Dankgebet V.52, mit dem der Knecht auf den Erfolg seiner Werbung antwortet, derselben Bearbeitung entstammt. Auf einen Zusatz deutet hin, daß der Knecht als עבד אברהם neu eingeführt wird, statt wie sonst העבד oder האיש genannt zu sein. Vorbild ist das Gebet V.26-27, ohne daß wie dort der Inhalt ausgeführt würde. Das Gebet ist zur Dankesgeste geworden.

24,5b.6b.7a(ab ואשר 1°).8.9bβ.(41): *Das Verbot, das Land der Verheißung zu verlassen.* Das Motiv, dem Abraham sich in der Anweisung an den Knecht mit Nachdruck widmet, hängt mit dem Verbot des Konnubiums nicht notwendig zusammen und läßt sich leicht herauslösen. Der Einwand des Knechts V.5a kommt ohne den sofortigen Lösungsvorschlag V.5b aus. Abrahams Antwort kann nur gewinnen, wenn sie nach der Redeeinleitung V.6a mit dem Hinweis auf Jahwe beginnt (V.7a Anfang), auf den das betonte הוא der Führungszusage V.7b zurückweist. Der zweite und dritte אשר-Satz in V.7a reißen diesen Bezug auseinander und bilden mit dem rechenhaften Schriftzitat aus 12,7 ein störendes Einschiebsel. Die Führung durch den Engel V.7b schließt ein Scheitern des Auftrags, wie es in V.8 nochmals in Aussicht genommen ist, geradezu aus. Wenn der Knecht nach V.9bβ „auf dieses Wort" schwört, bezieht er sich auf das nachgetragene Verbot.

Die Zusätze heben sich durch ihre Sprache vom Jahwisten und seinen Quellen ab. Dafür stimmen sie mit der Sprache des Deuteronomiums überein. Die Mahnung השמר לך פן- ist neben den späten Belegen Gen 31,24; Ex 34,12 nur im Deuteronomium zu finden: Dtn 4,23;

[36] So auch die Belege im Zusammenhang mit dem Thronwechsel von David zu Salomo 1 Kön 2,4; 3,6; 8,23.25; 9,4, die eher frühchronistisch als spätdeuteronomistisch sind.

6,12; 8,11; 11,16; 12,13.19.30; 15,9. Die Landverheißung als Schwur an die Väter ist ein (spät)deuteronomisches Thema (Dtn 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 9,5 u.ö.). „Eine Zusammenstellung von Land und Schwur fand sich in Gn ausschließlich in den Zusätzen 26,3; 50,24, wohingegen die einfache Zusage (ויאמר) in 12,7 die Stelle ist, auf die der Rückverweis ... bezogen ist".[37]

Die Möglichkeit, dem Land Jahwes den Rücken zu kehren, muß zu Zeiten in der Judenheit Palästinas eine gewisse Bedeutung gehabt haben. Wir kennen sie aus dem in Dtn 17,16 und 28,68 angeführten Verbot, aus dem Verbot an Isaak Gen 26,2aβb, aus der Entschuldigung für Abrahams Ägyptenzug 12,10bβ und aus der Sondererlaubnis für Jakob 46,3b. Bemerkenswert ist, wie unweigerlich anläßlich der Einwendungen des Knechtes die Versuchung, die den Heilsplan Gottes auf den Kopf stellen würde, sich einstellt und wie heftig der Ergänzer von 24,5-8* sich gegen sie wehren muß.[38] War es mühsam genug, die murrenden Diasporajuden von ihren Fleischtöpfen zu trennen und zum Gehorsam gegen die Landverheißung zu bewegen (vgl. Num 13-14) - um so schlimmer, wenn sie wieder davonliefen.

Mit V.41 ist auf späterer Stufe die Möglichkeit, von dem Schwur entbunden zu sein, auch in den Bericht des Knechts eingetragen worden. Daß es sich um nachträgliche Angleichung handelt, zeigt die umständliche Ausdrucksweise: Die Folge steht, als Themenangabe, voran, mit אז mehr schlecht als recht angebunden, und muß deshalb am Ende wiederholt werden. Der erneute Hinweis auf die Situation in V.aβ ist nur als literarische Klammer sinnvoll. Von V.8 unterscheidet V.41 sich in der Terminologie (אלה statt שבועה). Statt der Unwilligkeit des Mädchens ist die Weigerung der Familie in Aussicht genommen. Der eigentliche Grund, aus dem der Knecht von dem Schwur entbunden sein soll, ist nicht mehr erwähnt.

24,62; 25,11b.18b: *Isaak und Ismael.* Die Nachricht über den Wohnsitz Isaaks 25,11b gehört nicht der Priesterschrift, sondern muß späterer Nachtrag sein mit Rücksicht auf 16,14a JE.[39] Die auf den ersten Blick unerfindliche Angabe läßt sich folgendermaßen ableiten: Ismael wohnte nach 16,14a am Brunnen Lahai Roi. Er gehörte bis zu seiner Vertreibung (21,9-21) zu Abrahams Hausstand. Wenn Abraham ihn „von seinem Sohne Isaak wegsandte" (25,6b), mußte auch Isaak am Brunnen Lahai Roi gewohnt haben und tat es hinfort dort allein. Beer Lahai Roi ist auch in 24,62 als Wohnsitz Isaaks genannt, bei dem die Rückreise des Knechts ihr Ziel findet. Der Umstand wird „augenscheinlich nachholend berichtet".[40] V.62b könnte noch später nachgetragen sein, um Beer Lahai Roi mit den Schauplätzen von Gen 20-22 zu versöhnen, vgl. ארצה הנגב in 20,1.

Eine weitere Angleichung an Gen 16 ist 25,18b. „Der letzte Satz wiederholt die Weissagung 16,12".[41]

25,3b: *Nachchronistischer Zusatz.* „v. 3b fehlt in der Chronik. Die Plurale sind verdächtig, vielleicht sind diese Stämme Nachtrag aus nachchronistischer Zeit".[42] Die אשורם sind wegen אשורה V.18 genannt, die לאמים wegen V.23 hinzugefügt. Die לטושים sind unbekannt.

---

[37] Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 67.

[38] Rofè, La Composizione di Gen. 24, BeO 1981, 165: „una forte tentazione ad emigrare verso la diaspora orientale".

[39] Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 311.

[40] Smend 46.

[41] Gunkel 190.

[42] Procksch 139; vgl. Gunkel 261.

Die Geburt Esaus und Jakobs (Gen 25,19-34)

Jahwistische Redaktion (J^R): 25,21abα.

Wie alle Stammütter kann auch Rebekka für den Jahwisten nicht ohne Zutun Jahwes schwanger geworden sein. Die Feststellung: „Sie war unfruchtbar" (עקרה), geht wie in 11,30 und 29,31 auf den Redaktor zurück. Das Motiv, in 18,9-14 breit entfaltet, wird hier nur eben erwähnt, damit auf Isaaks Fürbitte hin die Unfruchtbarkeit von Jahwe geheilt wird. In der Quelle folgt Rebekkas Schwangerschaft (25,21bβ) aus Isaaks Vermählung (24,67aβ).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

25,21bβ.24.25a(bis הראשון).25b-26a.27: *Die Geburt Esaus und Jakobs.* Der Bericht über die Geburt Esaus und Jakobs ist keine eigenständige Einheit, sondern ein Verbindungsstück. Es schlägt die Brücke zwischen den beiden großen Erzählungen von der Brautwerbung für Isaak (Gen 24) und von Jakobs erlistetem Segen (Gen 27). Wie am Ende die Voraussetzungen für Gen 27 eingeführt werden, geht der Anfang fast übergangslos aus Gen 24 hervor: „Und er nahm die Rebekka, und sie wurde seine Frau, und er liebte sie. Und Rebekka, seine Frau wurde schwanger" (24,67aβ; 25,21bβ). Die Anbindung ist so eng, daß es dem Jahwisten nicht einmal möglich war, die Isaakerzählungen, die sich jetzt in Gen 26 befinden, zwischeneinzuschieben. Von Rechts wegen hätte die „Gefährdung der Ahnfrau" vor die Geburt ihrer Söhne gehört.

Es wird an dieser Stelle etwas erkennbar von der Art der ältesten Vätergeschichten im mittleren Teil der Genesis. Nimmt man die enge Verbindung hinzu, die auch zwischen Gen 27 und 29 bestanden hat, stellt sich eine aus wenigen Großerzählungen zusammengefügte Familiengeschichte heraus, in der Heirat, Geburt und Generationenwechsel, die Schlüsselereignisse für den Fortbestand der Familie, im Vordergrund stehen. Daraus folgt, daß die geschilderten Personen von ihrer Rolle in der Familie her verstanden sein wollen, nicht aber als Vertreter stammesgeschichtlicher oder gar kulturgeschichtlicher Entwicklungen. Sie sind erst nachträglich zu Stammvätern und Eponymen geworden.

Es versteht sich, daß Erzählungen wie Gen 24 und 27, die eine weitgehend abgerundete Einheit bilden, älter sind als ihre Verbindung. Die Einzelheiten des Zwischenstücks dürften deshalb zu einem guten Teil aus den größeren Erzählungen erwachsen sein, namentlich aus dem Folgetext. Gegenstand von Gen 27 ist die listenreiche Auseinandersetzung des jüngeren Soh-

nes mit dem älteren um die Erstgeburt. 25,21-28* läßt die Brüder daraufhin als Zwillinge zur Welt kommen: Das Rangproblem wird verschärft, zugleich wird Jakob entlastet. Esau ist zwar unter der Geburt der erste (הראשון); doch kommen die Knaben nahezu in einem Zuge zur Welt, denn Jakob hält die Ferse Esaus gefaßt. Die etymologische Ätiologie nimmt das auf: Der Name Jakob, von עקב *'āqeb* „Ferse" abgeleitet, bestätigt, daß sein Träger dem Bruder auf die Ferse gefolgt, also eher ein Gleichgeborener als ein Zweitgeborener ist. In Wahrheit dürfte יעקב ein verkürzter Verbalsatzname der Wurzel עקב II sein: „die Gottheit hat beschützt".[1] Die Zwillingsgeburt hat in 38,27-30 mit Perez und Serach eine jüngere Parallele. Dort beginnt der Rangstreit bereits unter der Geburt. Das wird in 25,26a noch nicht beabsichtigt sein.

Auf die Umstände der Geburt folgt ohne Übergang die Charakterisierung der Erwachsenen. Das Bindeglied bildet, wie auch sonst, das Verbum גדל qal: „sie wurden groß" (vgl. Ex 2,11; Ri 11,2; auch Gen 21,8; Ri 13,24; 2 Kön 4,18). Die Gegenüberstellung des Jägers und des Zeltbewohners erinnert an kulturätiologische Notizen wie 4,2b.20; 9,20; 10,9. Das hat zeitweilig dazu geführt, die Auseinandersetzung zwischen Jakob und Esau im Sinne des kulturgeschichtlichen Gegensatzes zwischen der (älteren) Jäger- und Sammlerkultur und der (jüngeren) Kulturstufe des seßhaften Ackerbauers zu deuten. Die Ähnlichkeit ist nur äußerlich. Tatsächlich sind die Eigenschaften der Brüder aus Gen 27 erschlossen. Daß dort Esau auf die Jagd geht und Jakob zuhause bleibt, beschreibt nicht die Berufe der beiden - für die Söhne eines Vaters gab es da keinen Unterschied -, sondern ist ein Erfordernis der Dramaturgie. Anders hätte Jakob seinem Bruder nicht zuvorkommen können.

25,28: *Die Vorliebe der Eltern.* Mit der Bemerkung, daß Isaak den Esau, Rebekka den Jakob geliebt habe, ist auf die Rolle der Mutter in Gen 27 angespielt. Da dort Rebekka erst nachträglich ins Spiel gebracht wurde, dürfte auch 25,28 ergänzt sein. Der Vers ging einmal 27,1 unmittelbar voran.

25,29.31-32.33b.34aβγ: *Esau verkauft die Erstgeburt.* Die Erzählung von der Geburt Esaus und Jakobs 25,21-28* weist am Schluß auf Gen 27 voraus. „Von den beiden Versen 27. 28 ist 28 die Einleitung zu der Geschichte vom Betruge Isaaqs; die Erzählung vom Kauf der Erstgeburt 29-34 ist zwischen eingeschoben".[2] Der Sinn des Einschubs liegt auf der Hand. Jakobs Tat soll nachträglich die rechtliche Grundlage erhalten, um ihn vom Makel des Betrügers zu befreien: Esau hatte zuvor die Erstgeburt nach allen Regeln an Jakob verkauft. Es versteht sich, daß die Episode nicht auf Überlieferung beruht, sondern aus den Voraussetzungen von Gen 25,21-28 und Gen 27 erwachsen ist.

---

[1] Noth, Die israelitischen Personennamen 177f.
[2] Gunkel, Genesis 297.

Der Kern der Szene ist Jakobs Aufforderung: „Verkaufe mir heute deine Erstgeburt!“ (V.31), und Esaus Einwilligung: „Da verkaufte er seine Erstgeburt an Jakob.“ בכרה ist der rechtliche Begriff (Dtn 21,15-17). Der Handel braucht einen Anlaß. Der Ergänzer wählt zugunsten beider Kontrahenten den denkbar ernstesten: Für die Erstgeburt gilt es das Leben (V.32). Esau, in V.27 als „Mann des Feldes“ eingeführt, kommt vom Felde und ist zu Tode ermattet. Jakob aber hat ein Gericht gekocht. Indem er Esau zu essen gibt, bewahrt er ihm das Leben und erhält zum Tausch die Erstgeburt. Der Anlaß ist gesucht, aber der Handel nicht unbillig. Die üblichen moralischen und psychologischen Deutungen, die die Konstruktion für bare Münze nehmen, verfehlen das apologetische Ziel.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

25,33a.34b: *Zwei Ergänzungen zu 25,29-34.* Die Szene vom Verkauf der Erstgeburt hat zwei kleinere Verdeutlichungen erfahren. Jakobs Aufforderung: „Schwöre mir heute!“ (V.33a) wiederholt in Teilen den ersten Redegang V.31; der Schwur, mit dem Esau dem Ansinnen nachkommt, nimmt V.33b vorweg. ליעקב kann nicht gut auf לו gefolgt sein. Dem Ergänzer kam es darauf an, den Handel dingfest zu machen.

Das Fazit V.34b ist durch erneute Nennung des Subjekts von der Erzählung abgesetzt. Nunmehr wird behauptet, daß Esau die Erstgeburt gewissermaßen weggeworfen habe, wo es der vorhergehenden Szene gerade darauf ankam, daß Esau die Erstgeburt regelrecht an Jakob verkauft hat. Dem Ergänzer reichte die Entlastung Jakobs nicht aus.

25,25a(ab אדמוני).30.34aα: *Esau ist Edom.* Die Kennzeichnung des neugeborenen Esau als rötlich (אדמוני) und behaart (שׂער) in V.25a ist eine durchsichtige Anspielung auf Edom und Seïr. Parallel zu der Erklärung des Namens Jakob in V.26a ist offenbar eine Art Ätiologie beabsichtigt. Indessen läuft sie nicht auf den Namen Esau hinaus.

Die Schlußfolgerung, die man erwartet, findet sich in V.30b: „Darum nannte man ihn Edom“. Es ist, als sei sie hier nachgeholt. Die Ätiologie ist mitten in der Erzählung ein Fremdkörper. „על כן קרא שמו אדום 25,30 ist natürlich Glosse“.[3] Sie knüpft an den Ausspruch in V.30a an, mit dem Esau Jakobs Gericht mit Nachdruck als „dieses Rote“ (האדם האדם הזה) bezeichnet. Die zu breite Einleitung läßt erkennen, daß auch dieser Redegang nachgetragen ist: Statt ויאמר עשו אל יעקב sollte einfaches [לו] ויאמר stehen. In V.34aα hat der Ergänzer mit invertiertem Verbalsatz eingefügt, worauf der Ausspruch sich beziehen soll: Aus Jakobs Gericht (V.29) machte er ein (rotbraunes) Linsengericht.

Auch wenn die Edom-Ätiologie in V.30.34aα ergänzt ist, könnte die Mehrdeutigkeit „Edom - Seïr - Esau“ in V.25 von Anfang an beabsichtigt sein. Die Überlieferungslage spricht aber dagegen. „Der Name Edom steht in der Genesis außer der Glosse 32,4 nur in den Stammbäumen von 36“,[4] das heißt in der Priesterschrift. Auch die Anspielungen auf Seïr in 27,11-13.16.21-23, die Erwähnung Seïrs in 33,14.16 und die Bezugnahmen auf den Bruderkonflikt zwischen Edom und Israel in 27,29aβγ.37.40 sind nachjahwistische Ergänzungen. Die Unstimmigkeit führt deshalb darauf, daß auch in 25,25 die Edom-Seïr-Ätiologie nachgetragen ist.

---

[3] Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 328 Anm. 3.
[4] Gunkel 297.

Die Gleichsetzung Esaus mit Edom folgt aus der Gleichsetzung Jakobs mit Israel, die der Jahwist in 32,29 vollzogen hat. Daß in 25,25a eine Esau-Ätiologie verdrängt worden sei, wie Gunkel annimmt, ist nicht zwingend.

25,22-23: *Geburtsorakel für Edom und Israel.* Der Bericht, wie die Knaben schon im Mutterleib streiten und die verstörte Rebekka veranlassen, ein Geburtsorakel einzuholen, setzt voraus, daß sie mit Zwillingen schwanger ist. Dieser Umstand wird aber erst in V.24 eingeführt, mit allen Anzeichen der Überraschung (והנה). Er kommt bei der Geburt ans Licht.[5] Die Orakel-Episode ist später eingefügt, „was sich auch daran zeigt, daß V.24 direkt an V.21 anschließen muß".[6] Eine selbständige Überlieferung liegt nicht vor (trotz Hos 12,4), denn der Einschub „kann ... offensichtlich nicht auf eigenen Füßen stehen und ist auf den Kontext angewiesen".[7]

Das Orakel „versteht unter den beiden unverträglichen Kindern die Ahnherrn der beiden sich stets bekämpfenden ‚Völker' Israel und Edom, gehört also, da Jaqob und Esau ursprünglich andere Bedeutung haben, wenigstens in dieser Form nicht zum Grundstock der Jaqob-Esau-Sagen".[8] Es will die Feindschaft zwischen Juda (bzw. dem nachexilischen „Israel") und Edom, die nach dem Untergang Jerusalems in blanken Haß umschlug (Ez 25,12; 35,5; Am 1,11; Ob 11; Ps 137,7), bis auf die allerersten Anfänge der beiden Eponymen zurückführen. Mit dem Gegensatz zwischen den Jahweleuten und den anderen, der das jahwistische Werk durchzieht, berührt dieses Verhältnis sich nur äußerlich. Die sprachlichen Anklänge an die Redaktion (vgl. 27,29aα) sind spärlich. לאם gehört zum Wortschatz Deuterojesajas und der Psalmen. Es ist nicht Art des Jahwisten, seine Botschaft in Verse zu fassen. Vor allem hat das Gottesbild sich gewandelt. Rebekka „geht hin, Jahwe zu befragen", das heißt sie holt einen Gottesbescheid ein.[9] Der Gott des Jahwisten hätte von sich aus seinen Beistand unter Beweis gestellt, die Bedrängnis der Rebekka gesehen und ihr seinen Boten gesandt.

Priesterschrift (P):

25,19-20.26b. Aus dem Bericht der Priesterschrift hat die Endredaktion anläßlich der Geburt Jakobs und Esaus nur Bruchstücke mitgeteilt: die zugehörende Datierung (V.26b), die Toledot-Überschrift für Isaak (V.19) und die Datierung seiner Heirat einschließlich genauer Angaben über die Herkunft der Rebekka (V.20). Dieses Verfahren hat R ähnlich bei der Josefsgeschichte wiederholt, vgl. 37,2; 41,46a. Dadurch ist von P nicht viel mehr erhalten geblieben als die Abschnitt-Einteilung und der genealogische und chronologische Faden. Bemerkenswert ist, daß die Heirat eigens datiert ist und zwischen ihr und der Geburt der Söhne eine Spanne von zwanzig Jahren liegt. So lange dauerte nach P die Unfruchtbarkeit der Rebekka.

Die Herkunft aus der Priesterschrift ist für alle Stücke offenkundig, vergleiche V.19 mit 11,10(txt.em.) und 11,27, V.20 mit 28,9, V.26b mit 16,16 und 21,5. V.20 gehört sachlich zu der Nachricht von Isaaks Heirat in 24,67aβ, an die die Datierung auch gut anschließen würde. An ihrem jetzigen Ort steht sie um des Toledot-Schemas willen. Wie es ehedem im Rahmen der Quelle P bestellt war, liegt im Dunkel.

---

[5] So auch die Sekundärparallele 38,27.
[6] Westermann, Genesis II 503.
[7] Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 67 Anm. 2.
[8] Gunkel 295.
[9] Im Tetrateuch nur noch Ex 18,15.

Isaak und Abimelech (Gen 26,1-33)

Jahwistische Redaktion (J^R): 26,2aα(bis ויאמר).3a.6.7bβγ.12-14.16.22.28a (nur ראו bis ונאמר).29b.

Die Spuren der jahwistischen Redaktion sind zuerst in der einleitenden Verheißung V.2(bis ויאמר).3a zu greifen, die mit der Wiederaufnahme von V.1b in V.6 in den Ablauf der Erzählung eingefügt ist. Die unvermittelte Jahwerede ist für den redaktionellen Eingriff kennzeichnend. Als „Erscheinung" Jahwes wird sie auch in 12,7 (vgl. sonst 18,1; Ex 3,2) eingeführt. In ähnlicher Weise hat der Jahwist in 12,1-3 und 31,3 das nachfolgende Geschehen mit einer Verheißung eröffnet, wobei der Befehl zur Wanderung oder zum Wohnen im fremden Lande mit der Zusage von Beistand und Segen verbunden ist. Zu vergleichen ist auch die ausführliche Beistandsverheißung 28,15a, die ebenfalls die Wanderung in die Fremde zum Anlaß hat. Das Motiv der Fremdlingschaft des zu Jahwe gehörenden Menschen findet sich beim Jahwisten durchgehend, ausdrücklich neben 26,3aα in 19,9 und 32,5.

Im Verlauf des Kapitels ist dargestellt, wie die Verheißung sich erfüllt und wie die Nichtisraeliten dies bemerken und anerkennen. Der erste und wichtigste Erfüllungsbericht ist V.12-14. „Dieser Passus hat keinen ursprünglichen Sachzusammenhang mit dem vorhergehenden Stück V.7-11".[1] Auch zu der Einleitung V.1aα.b steht er in Widerspruch. Wenn Isaak im Jahr des Hungers hundertfältig erntet (V.12b), beruht das ausdrücklich auf Jahwes Segen, das heißt auf der Verheißung (vgl. 24,1.35; 30,27.30; 39,5). „V. 13 fährt fort: ‚Und der Mann wurde groß und immer größer, bis er sehr groß war'. So erscheint das Doppelstichwort ‚groß' (vgl. 12,2a) ... als Interpretament des Segens".[2] Die Häufung jahwistischer Stileigentümlichkeiten in diesen Versen ist auffallend und eindeutig: גדל (12,2; 24,35 u.ö.); האיש (19,9; 30,43 u.ö.); מאד (13,2.13; 18,20; 19,9 u.ö.). Das materielle Ergebnis des Segens wird mit der typischen Reichtumsliste vor Augen geführt (V.14a, vgl. 13,2.5; 24,35; 30,43 u.ö.).

„Alsbald wird der Zug in Beziehung zu den Philistern gesetzt: ‚Sie beneideten ihn sehr' (V. 14b)".[3] Abimelech spricht es aus: „Zieh von uns, denn du bist viel mächtiger geworden als wir" (V. 16, vgl. Ex 1,9; Num 22,6). In der Darstellung des Redaktors läßt Jahwes Segen den Israeliten Isaak über die Landesbewohner triumphieren. Ein solcher Triumph war freilich überlebensnotwendig. Das klingt in der Reflexion V.7bβγ an, die der Jahwist Isaak in

[1] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 115 Anm. 303.
[2] Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, Ges. Studien 364.
[3] Wolff.

den Mund gelegt hat und die wegen des unvermittelten Übergangs in die direkte Rede als Zusatz erkennbar ist.[4] Das Motiv der Gefährdung, das bereits in V.9bβ𐤉J^{Q} vorhanden war, wird hervorgehoben und verschärft (הרג statt מות). Dem Redaktor mag dabei dieselbe Haltung der Nichtisraeliten vor Augen gestanden haben, die er in 19,4-9 am Beispiel der Sodomiten geschildert hat. Selbstverständlich ist eine Israelitin auffallend schön (vgl. 24,16b; 29,17; auch 39,6).

Ein zweiter Erfüllungsbericht für die einleitende Verheißung ist das plötzliche Ende des Brunnenstreits V.22. Der Jahwist läßt Isaak das Ende der Feindseligkeiten ausdrücklich auf Jahwes Beistand zurückführen. Genau genommen nimmt diese Wendung der Dinge dem nachfolgenden Vertrag zwischen Abimelech und Isaak den Anlaß. Auch bilden die beiden Brunnen Esek und Sitna ein geschlossenes Paar, wie an der starken Verkürzung des zweiten Gliedes erkennbar ist. Die Notiz über einen dritten Brunnen überrascht. Sie hat sich aus den Bausteinen von V.19-21 unschwer anfügen lassen. Der Anfang ויעתק משם stimmt mit 12,8 J^{R} überein. Das Motiv des weiten Landes findet sich beim Jahwisten noch in Ex 3,8.

Zuletzt ist die Spur des Redaktors in der Vertragsszene zu finden. In zwei Erweiterungen gibt er noch einmal Abimelech das Wort, der in der Rolle des Zuschauers das Eintreten der Verheißung V.3a bezeugt: „Wir sehen wahrhaftig, daß Jahwe mit dir ist" (V.28a*) - „Du bist der Gesegnete Jahwes" (V.29b). In diesen Worten ist die apologetische Zielsetzung besonders deutlich. „Es ist fast, als wenn in 26,29 der Segen sich an Isaak, dem Träger der Verheißung, ausdrücklich erfüllen und von Abimelech, *dem Nichtsemiten*, in seinem unschätzbaren Werthe sollte anerkannt werden".[5] Die beiden Aussprüche rahmen die Rede V.28-29, so daß die Anerkennung der sichtbaren Wirksamkeit Jahwes an dem Israeliten deren Thema wird. Der erste ist mit doppelter Redeeinleitung eingefügt, der zweite an dem Anschluß עתה אתה (txt.em.) als Nachtrag erkennbar. Parallelen zu V.28 sind in 30,27 und 39,3, zu V.29b in 24,31 und Num 22,12b zu finden. An allen Stellen sind es Nichtisraeliten, die das Mitsein Jahwes und seinen Segen bezeugen.

Vorjahwistische Quelle (J^{Q}):

26,1aα.b.7abα.8-9.11.17.19-21.26-27a.28a(nur ויאמרו תהי נא אלה בינותינו). 29aα.30-31: *Zwei Episoden um Isaak und Abimelech von Gerar.* Die beiden zusammenhängenden Episoden sind ein Bruchstück aus einer größeren Quelle, vermutlich einer Sammlung von Isaakerzählungen. Der Jahwist hat sie ausgewählt, weil Isaak sich hier im fremden Land befindet, und zwischen 25,21-34* und 27,1ff. in den Rahmen der Jakoberzählungen eingefügt.

---

[4] Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 206f.; Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 85f.

[5] Budde, Die biblische Urgeschichte 295.

Abgesehen davon, daß der literarische Zusammenhang verloren ist, wird die Deutung dadurch erschwert, daß Gen 26 keinen Anhalt für eine Datierung bietet. Die Überlieferung über die Begegnung eines Israeliten mit den Philistern kann aus vorstaatlicher, staatlicher und sogar nachstaatlicher Zeit stammen. Isaak hat Knechte, und zwar Hirten. Er ist also ein viehzüchtender Bauer mit einem etwas größeren Hausstand. Das hat es in Palästina zu allen Zeiten gegeben. Er wohnte „im Land", das bedeutet: in Israel oder Juda. Durch eine Hungersnot gezwungen, zieht er von dort in die philistäische Ebene hinab.

Im Mittelpunkt der dortigen Begebenheiten steht Abimelech, der König von Gerar, wie der Erzähler von vornherein betont: Isaak zieht nicht „ins Philisterland" oder „nach Gerar", sondern „zu Abimelech, dem König der Philister, nach Gerar" (V.1b). Abimelechs Schutzmaßnahme bildet die Pointe der Ahnfraugeschichte, und durch Abimelechs Vertragsinitiative finden die Brunnenstreitigkeiten ein schiedliches Ende. Die beiden Erzählungen berichten nicht einen üblichen Vorgang, bewahren vielmehr die Erinnerung an das außerordentliche Verhalten einer bemerkenswerten Person. Sie haben anekdotenhaftes Gepräge. Wir gehen sicher nicht fehl, Abimelech von Gerar als historische Gestalt zu betrachten. Dasselbe gilt für die beiden Zeugen, die ihn zu dem Vertragsschluß begleiten: Ahusat, der „Freund des Königs",[6] und der Feldhauptmann Pichol.[7] Die Philisterstadt Gerar wird auf *Tell Ǧemme* 14 km südlich von Gaza,[8] *Tell eš-Šerī'a* 25 km südöstlich von Gaza[9] oder *Tell Abū Ḥurēra* 19 km südöstlich von Gaza[10] gesucht.

Es steht nicht in Gegensatz zu dem historischen Kern der Überlieferung, daß die Erzählungen stilisiert sind und typische Züge tragen. Um die Großmut Abimelechs darzustellen, muß der Erzähler den Isaak in Abimelechs Herrschaftsbereich wandern lassen; und zwar gezwungenermaßen, so daß er der sich bietenden Gefahr nicht ausweichen kann. Der klassische Anlaß ist eine Hungersnot (vgl. Rut 1,1-2). Dort fehlt ihm als Fremdling der rechtliche Schutz. Wer sich an ihm vergreift, hat weder die Rache, noch die Strafverfolgung des Gemeinwesens zu fürchten. Der Erzähler schildert dies in wirkungsvoller Zuspitzung, indem er Isaak den Ehebruch riskieren läßt, um den Mord zu vermeiden. Aus dieser grausamen Alternative wird er von Abimelech befreit. Der König entdeckt den wahren Sachverhalt, als er zum Erscheinungsfenster hinaussieht (vgl. 2 Kön 9,30). Die Szene, die er erblickt, hat der Erzähler aus dem Namen „Isaak" herausgehört: Isaak (יצחק) kost (צחק) mit seiner Frau. Als Abimelech ihn zur Rede stellt, wird die bedrohliche Lage Isaaks offenkundig. Abimelech nimmt sich seiner an und stellt ihn unter

---

[6] Zu diesem Titel vgl. Donner, Der „Freund des Königs", ZAW 1961, 269-277.
[7] Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 170f.
[8] Fl.Petrie, Gerar 2.
[9] Alt, Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb, Kleine Schriften III 408.
[10] Aharoni, The Land of Gerar, IEJ 1956, 26-32.

rechtlichen Schutz. Rechtsgeschichtlich bedeutsam ist, daß der König ohne weiteres (apodiktisch!) das Todesrecht erlassen kann.

Wie dem Rechtsschutz die Bedrohung vorausgehen muß, so dem Vertragsschluß die Auseinandersetzung (ריב). Auch sie muß sehr ernst sein und Lebenswichtiges zum Anlaß haben. Das Lebenselement schlechthin ist das Wasser. Auseinandersetzungen um Wasserrechte dürften in Palästina nicht ungewöhnlich gewesen sein. Für die Beteiligten stand dabei die Existenzgrundlage auf dem Spiel. Die Streitlage, die der Erzähler in Gen 26 entwirft, ist besonders verwickelt. Er lokalisiert die Brunnen im Weichbild von Gerar, läßt aber Isaaks Knechte sie gegraben haben. Die Anlage eines Grundwasserbrunnens war eine aufwendige Investition. Man mußte ihn unter Umständen dutzende von Metern in den Fels bohren. Ein zweiter Brunnen unterstreicht die Nachhaltigkeit des Streits.[11] Die Initiative, sich vertraglich zu verständigen, geht von Abimelech aus. Er ist es, der zusammen mit seinen Zeugen zu Isaak kommt, und er äußert auf Isaaks Befragen seine Absicht. Ziel des Vertrags ist ein schiedlicher Ausgleich. Was das im einzelnen enthalten hat, ist der Erzählung unwichtig. Das Zeremoniell beginnt mit einem Gemeinschaftsmahl. Isaak ist der Gastgeber. Man überschläft die Angelegenheit. Am frühen Morgen folgt der gegenseitige Schwur. Danach entläßt Isaak die Gäste. Am Schluß steht das Fazit: שלום.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

26,27b.28(ab בינינו).29aβγ: *Der Bundesschluß.* In V.28 wird der Vertrag zwischen Abimelech und Isaak auf zweierlei Weise eingeführt: „Es soll ein Eid sein zwischen uns", und: „Wir wollen einen Bund mit dir schließen". Diese Doppelung ist nicht ursprünglich, wie die eigentümliche Abfolge בינותינו בינינו ובינך (die textkritisch nicht zu ändern ist) erkennen läßt: Die explizierende Wiederholung בינינו ובינך dient als Einführung für einen Zusatz. Mit diesem Zusatz hängt ferner die Erweiterung V.29aβγ zusammen, die sich durch die plumpe Anknüpfung וכאשר verrät, sowie der Einschub V.27b, der mit V.29aβγ sachlich zusammenhängt und wegen der harten Inversion aus dem Textgefüge fällt.

Im Unterschied zu dem Eid (אלה), der auf Gegenseitigkeit beruht und in der Hauptsache die Selbstverpflichtung Isaaks zum Wohlverhalten gegenüber Abimelech bedeutet (V.29aα), soll der Bundesschluß (ברית) offenbar eher als Unterwerfung des Nichtisraeliten Abimelech unter Isaak verstanden sein (vgl. 1 Sam 11,1). Deshalb wird in V.29aβγ nunmehr das Wohlverhalten Abimelechs besonders herausgestellt und - als Vorgabe - zu Isaaks Verhalten V.31b in Entsprechung gesetzt. Der harte Anwurf V.27b (der in V.16 seinen Gegenstand hat) läßt es als Einlenken und Gesinnungswandel erscheinen.

26,23.25aβb.32-33: *Ätiologie für Beerscheba.* Die Ätiologie für Beerscheba V.32-33 ist mit der Verknüpfung ויהי ביום ההוא an die Vertragsschlußszene erst später angefügt worden. Die ursprüngliche Erzählung hat in V.31 ihr Ziel erreicht, über das sie nicht hinausweist. Statt aus der Erzählung hervorzugehen, muß die Ätiologie ihre Voraussetzungen mit einer

[11] Nach dem Gesetz der Wiederholung, vgl. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 1909, 3.

umständlichen Nachholung selbst ins Spiel bringen. Nicht שבעה, sondern אלה und ברית sind in V.26-31 die Stichworte. Die Parallelerzählung 21,22-33, die 26,23-33* voraussetzt, hat in ihrer älteren Fassung V.22-24.27.32b die Ätiologie noch nicht gekannt.

Mit V.32-33 fallen V.23.25aβb dahin, die einzig der Vorbereitung der Ätiologie dienen und ohne sie ins Leere gehen. Der Wortlaut hat sich ohne weiteres aus V.19-22 entwickeln lassen. Den Grund, der zur Einführung der Ätiologie geführt hat, kennen wir nicht. Aus 28,10 ist zu entnehmen, daß Beerscheba schon in der vorjahwistischen Überlieferung als Wohnsitz Isaaks galt.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

26,1aβγ.2(ab אל).3bα: *Verweis auf die jüngere Parallele 12,10-20 unter Bezug auf die Verheißung 13,14-17.* Der Verweis auf die Hungersnot zur Zeit Abrahams V.1aβγ ist seiner Art nach ein redaktioneller Einschub, wie fast allgemein anerkannt wird. Er ist veranlaßt durch den gleichlautenden Beginn der Ahnfrauerzählungen in 26,1aα und 12,10a. Der ursprüngliche Text ist wie in 12,10 und Rut 1,1 zu lesen. מלבד ist später Sprachgebrauch.[12]

Der Einschub steht nicht allein. Von derselben Hand stammt die Erweiterung der Gottesrede in V.2(ab אל), die gleichfalls auf 12,10 Bezug nimmt und zu dem Befehl V.3aα in Spannung steht: „Nach den ersteren Worten soll Isaak sich aufmachen nach einem Ort, den Jahve ihm unterwegs sagen wird, nach den letzteren soll er einstweilen bleiben, wo er augenblicklich ist".[13] Der Zusatz soll begründen, weshalb Isaak im Unterschied zu Abraham nicht nach Ägypten, sondern nach Gerar gezogen ist. Dahinter steht, den Anachronismus ungeachtet, die Vorstellung, daß die Übersiedlung aus dem Verheißungsland Kanaan nach Ägypten Jahwes Willen widerspricht, weil sie der Heilstat der Herausführung aus Ägyptenland zuwiderläuft (vgl. dazu Dtn 17,16; 28,68; die Sondererlaubnis für Jakob Gen 46,3; die nachgetragene Entschuldigung für Abraham Gen 12,10bβ; und insbesondere das Murren der Israeliten in der Wüste Ex 14,11-12; 16,3; 17,3; Num 14,2-4 u.ö.). Deshalb ist Kanaan in Anlehnung an 12,1 als „das Land, das ich dir zusagen werde", gekennzeichnet, und in V.3bα wird, mit כי an die Verheißung des Beistands und Segens nachträglich angeschlossen, die Landverheißung 13,15 in Erinnerung gebracht. Der eigentümliche Plural כל הארצת האל[14] ist durch Gerar als den vorgegebenen Schauplatz veranlaßt: Um den Widerspruch zu vermeiden, wird das Philisterland kurzerhand in die Landverheißung einbezogen.

26,15.18: *Verklammerungen mit der jüngeren Parallele 21,22-33.* V.15 ist an der umfangreichen Inversion und an der Wiederholung des Subjekts פלשתים als Nachtrag zu erkennen. Er soll mit der jüngeren Parallele 21,22-34 ausgleichen, die bereits die Knechte Abrahams den Brunnen zu Beerscheba graben ließ.[15] „Die ... Vermittelung ist nicht ungeschickt, da im Zusammenhang bereits vom Neide der Philister erzählt war".[16] Zu den maskulinen Suffixen vgl. GesK § 135 o.

Das Motiv wird in V.18 fortgeführt, der V.15 zu großen Teilen wiederholt. Dabei halten Auslassungen (כל; עבדי אביו; וימלאום עפר) und Ergänzungen (המים; אחרי מות אברהם) einander die Waage: Der Midrasch stammt von noch jüngerer Hand. Neu hinzugefügt ist die Namengebung V.18b, vgl. 21,31.

26,3bβγ-5: *Erweiterung der Verheißung, zitiert aus 22,16-18.* Die Erweiterung gibt sich durch Verweis auf den Schwur, den Jahwe Abraham geleistet hat, als Zitat der Verheißung

---

[12] Weimar 79 mit Anm. 235.
[13] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 53f.
[14] Zu האל statt האלה vgl. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 305. 307f.
[15] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 20f.
[16] Gunkel, Genesis 302.

22,15-18 zu erkennen. „Die sachliche und wörtliche Zurückbeziehung auf 22,15-19 ist unverkennbar".[17] V.4aα und 4b-5a sind wörtlich von dort übernommen. Einbezogen ist die Landverheißung aus V.3bα. Die Einleitung V.3bβγ, die die Schwurformel aus 22,16a aufnimmt, dürfte Jer 11,5 zum Vorbild haben. Die Erweiterung V.5b hat in Dtn 11,1 und 1 Kön 2,3 die nächsten Parallelen. Der Gesetzesgehorsam Abrahams begründet die Gültigkeit der Verheißung für seine Nachkommen. Anders gesagt: Der Gehorsam Abrahams rechnet seinen Kindern zur Gerechtigkeit. Es bedarf keines Nachweises, daß die Vorstellung einer iustitia aliena der Spätzeit des Alten Testaments entstammt.[18]

26,24-25aα: *Kultätiologie für Beerscheba.* Die Erscheinung Jahwes ist nachgetragen,[19] wie aus der zeitlichen Verknüpfung בלילה ההוא und aus dem allzu häufigen שם in V.25 zu entnehmen ist. V.23 und V.25aβb ergeben einen guten Zusammenhang. Der Ergänzer konstruiert eine Kultätiologie für Beescheba nach dem Muster der Kultgründungen Abrahams 12,7-8. Gotteserscheinung, Altarbau und Anrufung hat er von dort übernommen.

Der Inhalt der Gotteserscheinung ist eine geraffte Wiederholung von V.2-5: Verheißung von Beistand, Segen und Mehrung. „Der Einsetzer" ist „wohl derselbe wie der von 3b-5",[20] oder wahrscheinlicher: er ist noch jünger. Als Einleitung hat er wie bei der Erscheinung in Bet-El 28,13 eine Selbstvorstellung Jahwes hinzugefügt. Die Beistandsverheißung hat er nach dem Muster des Heilsorakels um die Formel „Fürchte dich nicht" erweitert.[21] Am Ende steht wie in V.5 der Verweis auf Abraham, der hier als „Knecht Jahwes" bezeichnet ist.[22] Das Ganze mutet „deuterojesajanisch" an.

26,10: *Angleichung an die Parallelen 12,18 und 20,9.* Zwischen V.10 und V.11 besteht eine gewisse Spannung: Abimelech äußert gegen Isaak eine schwere Beschuldigung - und ergreift ohne Übergang Maßnahmen zu dessen Schutz. V.11 ist wesentlich besser verständlich als Reaktion auf V.9, wo Isaak seine Todesfurcht eingesteht. In V.10 dürfte eine späte Angleichung an die Parallelen in Gen 12 und 20 vorliegen.[23] Der Beschuldigung מה זאת עשית לנו[24] fehlt in Gen 26 im Unterschied zu 12,18 und 20,9 die Veranlassung, die deshalb im Anschluß eigens eingeführt werden muß - als Möglichkeit.[25] Schlüsselbegriff der Ergänzung ist אשם „Schuldverpflichtung". Der sakralrechtliche Terminus ist fast ausschließlich in der Priesterschrift und ihrem traditionsgeschichtlichen Umfeld belegt.

---

[17] Delitzsch, Genesis 384.
[18] Vgl. Bill. I 117-119.
[19] Knobel bei Dillmann, Genesis 340; Gunkel 303.
[20] Gunkel.
[21] Jes 41,10; 43,5; Jer 1,8; 30,10f.//46,28.
[22] Sonst Ex 32,13//Dtn 9,27; Ps 105,6.42.
[23] Vgl. Weimar 88.
[24] Boecker, Redeformen des Rechtslebens 26-31.
[25] Vgl. Schmitt, Zu Gen 26,1-14, ZAW 1973, 146.

Der erlistete Segen (Gen 26,34-28,9)

Jahwistische Redaktion (J^R): 27,7b (nur לפני יהוה). 20.27bγ.29aα.b.30a (bis יעקב 1°).33b-34.38b-40a.45aα.

Jakob ist gesegnet „und wird auch gesegnet bleiben" (27,33b), das ist die Botschaft, die der Jahwist, ungeachtet die zweifelhaften Umstände, aus der Erzählung von Jakobs erlistetem Segen entnimmt. Die wörtliche Feststellung ist der Reaktion Isaaks beigefügt, als er den wahren Esau erkennt. Sie klappt nach und ist auch an וגם als redaktioneller Zusatz sicher auszumachen.[1] Die Eigenschaft, von Jahwe gesegnet zu sein (ברוך), teilt Jakob mit allen Gliedern des Gottesvolks, wörtlich mit Abrahams Knecht (24,31), mit Isaak (26,29) und mit den Israeliten in Moab (Num 22,12).

In den Augen des Redaktors wird der Segen des Vaters zum Segen Jahwes. Als Rebekka ihrem Sohn Jakob die Absicht Isaaks wiedergibt: „daß ich dich segne", läßt der Jahwist sie hinzufügen: לפני יהוה „vor Jahwe" (V.7, vgl. Gen 10,9). An der Doppelung zu לפני מותי „ehe ich sterbe" und an der gleichlautenden Aussage in V.10, wo er fehlt, ist der Zusatz erkennbar. Innerhalb des Segensspruchs betont der Relativsatz אשר ברכו יהוה „welches Jahwe gesegnet hat" (V.27bγ), daß die Fruchtbarkeit des Gefildes ihren Ursprung bei Jahwe hat. Auch dies ist eine Feststellung, die beim Jahwisten häufig wiederkehrt. Die Klausel stört die Poesie. „Der auffällige und unmotivierte Wechsel im Gottesnamen von V.27b zu V.28",[2] der sich nur literarkritisch begründen läßt, weist auf den Jahwisten als Verfasser.

Der Jahwist hat keine Mühe, die krummen Wege, auf denen Jakob zu seinem Segen gelangt, mit Jahwes Walten in Einklang zu sehen. Moralische Bedenken sind fern: Es ist eine theologische Notwendigkeit, daß Jakob seinem Bruder zuvorkommt. Als Vertreter der zu Jahwe gehörenden Menschen *muß* er und nicht Esau der Gesegnete sein. Der erste Verweis auf Jahwe geschieht genau in dem Augenblick, als Rebekka den Betrug in die Wege leitet (V.7). In der entscheidenden Szene zwischen Jakob und dem Vater läßt der Redaktor den Isaak neben den anderen Nachforschungen die Frage stellen: „Wie hast du so bald gefunden, mein Sohn?", und Jakob antworten: „Weil Jahwe, dein Gott, es mir begegnen ließ" (V.20). Die Antwort des Betrügers mag in heutigen Ohren eine Lästerung sein.[3] Indessen erschließt sich die Absicht, die der Jahwist mit der Aussage verbunden hat, wenn man sieht, daß Jakob

---

[1] Für Holzinger, Genesis 181, „ist der Übergang von v. 33[a] auf v. 33[b] wohl zu wenig vermittelt". Eerdmans, Die Komposition der Genesis 48: „wohl eine Bemerkung eines späteren Gelehrten".

[2] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 30 Anm. 93.

[3] v.Rad, Genesis 225.

dieselbe Wendung gebraucht wie Abrahams Knecht im Gebet: „Jahwe, Gott meines Herrn Abraham, laß es mir heute begegnen und erweise meinem Herrn Huld" (24,12).[4] Der Knecht sieht als Erweis für Jahwes hilfreiches Geleit, daß die Bitte im Verlauf der Reise erfüllt wird (24,27). Nicht anders bei Jakob: Daß er den Segen erhält, mag seine Machenschaft sein; aber es ist Jahwes Fügung.

Zu dieser Fügung gehört, daß Isaak den Segen an Jakob vollendet hat, ehe Esau nach Hause kehrt. V.30 „zeigt ... mit dem doppelten Einsatz וַיְהִי eine deutliche Dublette".[5] Ähnliche Übergänge mit כלה pi. „vollenden" hat der Jahwist in 24,15 zwischen dem Gebet des Knechts und dem Auftreten Rebekkas sowie in 43,2 zu Beginn der zweiten Reise der Brüder Josefs geschaffen, so daß seine Handschrift zu erkennen ist.

Der Segen selbst, wie die vorjahwistische Quelle ihn in V.28 enthält, ist auf die Fruchtbarkeit des Ackerlandes gerichtet. Mit den Absichten des Jahwisten steht er deshalb in vollem Einklang. Aus Eigenem fügt der Redaktor in V.29aα.b ein weiteres Thema hinzu. Es ist durch die Rivalität der beiden Brüder veranlaßt. Jakob und Esau scheiden sich für den Jahwisten, wie Kain und die Setiten (4,11-12 neben 5,29; 8,21-22) und wie Sem und Kanaan (9,25): Jakob vertritt die Segenslinie derer, die zu Jahwe gehören; Esau aber nimmt für die Dauer der Erzählung die Rolle dessen ein, der Jahwe fern ist.

Als Zusatz des Jahwisten ist unschwer die Wendung zu erkennen, die das Segenswort abschließt: „Verflucht sei, wer dir flucht, gesegnet sei, wer dich segnet" (ארריך ארור ומברכיך ברוך). Dieselbe Fluch- und Segensformel in abgewandelter Gestalt hat der Redaktor auch in Gen 12,3a und Num 24,9b an herausgehobener Stelle gebraucht. In Gen 27,29b hat sie wie in Num 24,9b die Form des Segenswunschs, wobei im Unterschied zur Parallele an der ersten Stelle nicht der Segen, sondern der Fluch steht. Wahrscheinlich nimmt diese Variante auf die Feindschaft Esaus Bezug. Mit der Wendung selbst dürfte eine apotropäische Schutzformel beigezogen sein, die einen möglichen Fluch so abwehren soll, daß er nicht den Verfluchten, sondern den Fluchenden trifft und dieser sich selbst schädigt. Der Segnende aber möge auch selbst in den Genuß des Segens gelangen.

Der Formel geht ein Wunsch voraus, der, wie man aus dem Inhalt ersieht, an den ursprünglichen Segensspruch angefügt ist: „Völker sollen dir dienen, und Nationen vor dir niederfallen" (V.29aα). Er schreibt Jakob eine Rolle zu, die ihn zum Herrn über Völker und Nationen werden läßt. Unstreitig bezieht sich dies in der Person des Patriarchen auf das Volk Jahwes, das er vertritt. Zu der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir kennen, steht es in gewolltem Widerspruch. Israel ist von Ägypten an bis in die Spätzeit fast ohne Ausnahme nicht Herr, sondern Knecht der Völker gewesen. Um so besser versteht sich der geäußerte Wunsch: Der Jahwist nimmt die Partei eines

---

[4] „Dagegen gehört J v.20: vgl. מַה זֶּה, הִקְרָה wie 24,12" (Holzinger 180).
[5] Holzinger 181.

geknechteten Israel, für das er die Rolle eines Herrn in der Völkerwelt ersehnt. Das Beispiel Esaus verbürgt, daß Jahwe solche Herrschaft herbeiführen wird. Esau als Knecht seines Bruders steht neben dem Knecht der Knechte: Kanaan (9,25).

Im Unterschied zu Kanaan wird über Esau allerdings kein Fluch verhängt. Zu deutlich gilt er als Jakobs Bruder. Auch steht er im ferneren Verlauf nicht als der Gegenspieler Jakobs da, vielmehr ist ihm die Rolle des Genossen innerhalb des Gottesvolkes zugedacht, mit dem Jakob sich in beispielhafter Weise versöhnt (Gen 32-33). Der Jahwist deutet das am Ende der Erzählung an, wenn er Rebekka gegenüber Jakob die Worte in den Mund legt: „... bis der Zorn deines Bruders sich von dir abgewendet hat und er vergißt, was du ihm angetan hast" (V.45aα). Die Doppelung zu V.44b ist immer aufgefallen.[6]

Das hindert nicht, daß der Jahwist in Gen 27 mit Nachdruck erzählt, wie Esau im Unterschied zu Jakob des Segens verlustig geht. Sobald Esau an der Antwort des Vaters bemerkt, daß er den Kürzeren gezogen hat, läßt ihn der Jahwist ein bitteres Geschrei erheben[7] und den Vater bitten, auch ihn zu segnen (V.34). Dann bricht er in Weinen aus (V.38b). Was Isaak ihm daraufhin zuspricht, ist das Gegenteil dessen, was Jakob davongetragen hat: Ein Wohnsitz fern von der Fettigkeit der Erde und vom Tau des Himmels, die Knechtschaft unter den Bruder und ein Leben vom Schwert (V.39-40a). Das Schicksal Kains und Kanaans fällt hier zusammen: Ein Dasein, fern von der fruchtbaren אדמה (4,12), unterjocht von dem Bruder (9,25).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

27,1-3aα.3b-4.5b ... 14.18a.24-25.27(nur ויברכהו ויאמר).28.30(ab ויהי 2°). 31-33a.41b: *Jakob gewinnt durch List den väterlichen Segen.* Die vorjahwistische Erzählung hat ein urtümliches Verständnis des Segens bewahrt, wie man es, abgesehen von der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok und der Bileam-Überlieferung, im Alten Testament sonst nicht findet:[8] Der greise, dem Tode nahe Isaak wünscht sich zuvor durch eine Mahlzeit zu stärken, ehe er seinem Sohn den väterlichen Segen übergibt. Es muß ein frisch erlegtes Stück Wild sein, das bedeutet wohl: kein zahmes, sondern ein Tier von vitaler Kraft. Nachdem Jakob voller Schrecken erkannt hat, daß er getäuscht worden ist und den Falschen gesegnet hat, ist er außerstande, den Irrtum wiedergutzumachen und den Segen zu wiederholen. Diese Einzelzüge sind nicht anders zu deuten, als daß - jenseits der jahwistisch-theologischen Übermalung, die das spätere Verständnis bestimmt, - der Segen als eine Art magische Kraftübertragung verstanden ist. Mit dem Segen Isaaks wird die Lebens-

[6] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 32, und viele andere.
[7] Redaktionell sonst Gen 4,10; 18,20.21; 19,13; Ex 3,7; 14,10; 15,25; 17,4; Num 11,2.
[8] Vgl. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament 189-196.

kraft des sterbenden Vaters auf den ältesten Sohn weitergegeben, der von nun an die Rolle des Familienoberhaupts übernimmt.

Der Segen ist gleichwohl in die Form des Segenswunsches gefaßt: „Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Most die Fülle" (V.28). Das mag ein vorgeprägtes Segenswort sein. Man kann es rhythmisch lesen in zwei chiastischen Fünfern. „Korn und Most" (דגן ותירש) sind stehendes Begriffspaar, im Alten Testament etwa 27mal belegt, meist ergänzt um das Öl (יצהר), auch um die Erträge der Viehzucht. Sie stehen für den Ertrag der Landwirtschaft überhaupt, wobei der Acker- und Weinbau gewiß nicht umsonst im Vordergrund steht: Isaak ist ein Ackerbauer; das Fleisch holt Esau vom Felde. In Palästina hängt der Ertrag des Ackers an erster Stelle vom Niederschlag ab, der ausbleiben konnte, ferner von der Beschaffenheit des Bodens. Der „Tau des Himmels" und die „Fettigkeit der Erde" sind darum Gabe der Gottheit.

Die List, mit der der jüngere Bruder den älteren aussticht, hat ihren Anlaß in einer patriarchalischen Rechtsordnung, die den ältesten Sohn gleichsam von Natur aus zum Erben des Vaters macht. Zwischen Jakob und Esau geht es um den Rang der Erbfolge. Das unbesehene Anrecht des ältesten Sohnes auf die Rechtsnachfolge des Vaters ist für den jüngeren der Inbegriff einer „unmoralischen Wirklichkeit", der er sich wehrlos zu fügen hat. Deshalb verliert die Übervorteilung des älteren Bruders durch die List des jüngeren ihren Makel zu einem Teil, wenn man sie mit den Augen des von Natur übervorteilten jüngeren Bruders besieht.

Nicht von Anfang an war die Mutter Rebekka in der heutigen Weise beteiligt. Das ist am deutlichsten am Einsatz der zweiten Szene in V.5-6 zu sehen. Man erwartet den Ablauf: „Da ging Esau aufs Feld, Wildbret zu jagen und zu bringen. Rebekka aber hatte gehört, wie Isaak zu seinem Sohne Esau sprach, und sprach zu ihrem Sohne Jakob ..". Stattdessen ist an den Dialog sogleich die Nachricht angeschlossen, daß die Mutter gelauscht habe, und erst nachdem Esau abgetreten ist, lesen wir von den Folgen.[9] Die Verschachtelung erklärt sich mit der Rücksicht auf einen vorgegebenen Text. Der zweimalige invertierte Satzbeginn mit ורבקה zeigt zusätzlich, daß ein literarischer Nachtrag vorliegt.

Am Anfang bestand die Rivalität zwischen Jakob und Esau ohne den Einfluß der Mutter unmittelbar. Allerdings ist die ursprüngliche Weise, wie Jakob von der Absicht des Vaters erfährt, offenbar zugunsten der Rede der Rebekka in V.6-10 verdrängt. Im übrigen läßt sich die ältere Fassung noch vollständig auffinden. Jakob schlachtet ein Stück Vieh und bringt es seiner Mutter, die es nach gewohnter Weise für den Vater bereitet (V.14). Er trägt es, wohl ohne Wissen der Mutter, hinein (V.18a) und gibt sich für Esau aus (V.24). Der Vater ißt und trinkt (V.25). Dann segnet er Jakob (V.27*) mit dem überlieferten Spruch (V.28). Kaum hat Jakob den Vater verlassen,

[9] Procksch, Genesis 159, hält deshalb V.5a und b für vertauscht.

kommt Esau nach Hause. Auch er bereitet eine Mahlzeit, die er dem Vater hineinbringt (V.30*-31). An der erschrockenen Reaktion des Vaters bemerkt er, daß Jakob ihm zuvorgekommen ist (V.32-33a). Darauf nimmt Esau sich vor, Jakob umzubringen, sobald der Vater gestorben ist (V.41b). Denn ist der Bruder tot, stellt sich die Erbfolge von selbst wieder her. Jakob aber weicht der Gefahr und geht nach Haran (28,10).

27,5a.6.7(ohne לפני יהוה).8-10.15a(bis הגדל).b.17.26.27a(bis בגדיו).bαβ (ab ראה).42-44.45aβb: *Rebekkas Mutterliebe.* In der heutigen Erzählung liegt die beherrschende Rolle bei Rebekka. Zweimal, vor dem Betrug und vor der Flucht, mahnt sie Jakob: „Und nun, mein Sohn, hör auf meine Stimme" (V.8a.43a). Was Jakob tut, geschieht im Gehorsam gegen seine Mutter. Anscheinend steht hinter der Ergänzung ein Empfinden für die moralische Bedenklichkeit von Jakobs Tat. Der Ergänzer ist derselbe, der in 25,28 von der einseitigen Liebe der Eltern gesprochen hat: Isaak liebte Esau, Rebekka liebte Jakob. Esau war Isaaks Sohn (V.5a), Jakob war Rebekkas Sohn (V.6).

Das Geschehen nimmt seine Wendung, als Rebekka die Absicht Isaaks erlauscht. Sie gibt die Worte ihrem Sohn Jakob wieder und veranlaßt ihn, Vater und Bruder zu hintergehen. Aus der eigentümlichen Verschachtelung in V.5a und b ist zu entnehmen, daß hier ein Zusatz vorliegt. Die ursprüngliche Erzählung kannte die Initiative der Mutter nicht. Wahrscheinlich war ohne weiteres vorausgesetzt, daß Jakob von der Absicht des Vaters wußte, und lediglich berichtet, daß er ein Stück Vieh schlachtete und die Mutter bat, für den Vater den Schmaus zu bereiten. Nunmehr hingegen ist Jakob als willenloser Täter geschildert, und um den Betrug vollends Rebekka anzulasten, ist erzählt, daß sie Jakob die Kleider Esaus anzieht, bevor sie ihm das fertige Gericht übergibt. V.15 beginnt mit einem Neueinsatz, der wie V.5a und 6 das Subjekt Rebekka hervorhebt, das sich von אמו in V.14 auffallend abhebt. V.17 führt nach dem später eingeschobenen V.16 fugenlos fort, durch den Relativsatz אשר עשתה, ähnlich wie 18,8aα*, mit V.14 verklammert.

Auf dem Höhepunkt der Handlung sind es nunmehr die Kleider Esaus, durch die Isaak sich irreleiten läßt. Bevor er Jakob segnet (V.27a Ende), fordert er ihn auf, nahe heranzutreten und ihn zu küssen. Bei dieser Gelegenheit riecht er die Kleider. Das Motiv ist hergeholt: Kleider vermitteln einen Eindruck für die Augen (vgl. 37,32). Der blinde Isaak aber konnte nur durch den Geruch oder, wie in der späteren Ergänzung V.11-13.16.21-23, durch den Tastsinn getäuscht werden. Die Täuschung gelingt gleichwohl. Das wird durch einen Zusatz im Eingang des Segensspruchs unterstrichen: „Siehe, der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes" (V.27bα).

Schließlich geht nicht nur der erlistete Segen, sondern auch Jakobs Rettung auf Rebekka zurück. Als Esau in seinem Herzen beschließt, Jakob nach dem Tode des Vaters umzubringen, ist überraschend hinzugefügt: „Da wurden Rebekka die Worte ihres älteren Sohnes angesagt" (V.42a). Das ist ein

künstliches Gelenk. Rebekka gibt das Vorhaben wie zu Beginn der Erzählung wörtlich an Jakob weiter, wieder folgt: „Und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme" (V.42b-43a). Auf diese Weise folgt Jakobs Flucht, die in der älteren Fassung vorgegeben gewesen sein muß, Rebekkas fürsorglichem Rat: Jakob möge bei ihrem Bruder Laban weilen, bis der Zorn des Bruders verraucht sei. Wie zuvor durch die Einführung Rebekkas die Schuld von Jakob genommen wurde, soll die Initiative der Mutter nun die üblen Folgen aus der Welt schaffen: „Warum sollte ich euer beider beraubt werden auf einen Tag?" (V.45b). Indessen waren Esaus Mordpläne keine Frucht des Zorns, sondern die wohlkalkulierte Möglichkeit, das Geschehene zu korrigieren.

27,18b-19: *Jakobs erworbene Erstgeburt.* Das Zwiegespräch zwischen Jakob und Isaak ist verworren und überladen und bleibt es auch dann, wenn man den Edom-Zusatz V.21-23 und die jahwistische Redaktion V.20 übersieht. Vor allem die zweimalige Frage: „Wer bist du, mein Sohn?" (V.18b), und: „Bist du mein Sohn Esau?" (V.24a), muß den Leser verwirren. In der Antwort gebraucht Jakob für das Pronomen einmal אנכי (V.19), das anderemal אני (V.24b). Dieser Wechsel deutet auf mehrere Verfasser. Hinzu kommt, daß die Antwort V.19 mitten im Dialog zu breit eingeführt ist: „Da sprach Jakob zu seinem Vater: ...". Es scheint, als seien Frage und Antwort beim erstenmal ein vorwegnehmender Zusatz.

Isaaks erste Frage ist offen, die zweite präzis. Das zweitemal kann Jakob einfach antworten: „Ich bins!". Durch die erste, offene Frage wird er zu einer ausführlichen Auskunft genötigt: „Ich bin Esau, dein Erstgeborener!" Er fügt hinzu, daß er die Weisung erfüllt habe, und fordert den Vater, an dessen Worte erinnernd, zum Essen auf. Das klingt in unseren Ohren wie eine infame Lüge. Indessen darf man das psychologische Raffinement der Erzählung nicht überschätzen - und die Not, in die sie die Apologeten von früh an gebracht hat, nicht unterschätzen. Der Nachdruck der Antwort liegt auf בכרך:[10] „Wer bist du?" - „Dein Erstgeborener, und gehorsam dazu!" Erstgeborener war Jakob nicht; und war es dennoch: Nach dem Handel mit Esau, von dem in 25,29-34*, ebenfalls in einem Nachtrag, erzählt ist, konnte er das Erstgeburtsrecht beanspruchen. Offenbar hängen die beiden Zusätze miteinander zusammen. Folgt man dieser Lesart, lag nicht nur das Recht auf Jakobs Seite, sondern geradezu das Unrecht auf der Seite Esaus, der sich nicht an die Abmachung hielt.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

27,11-13.16.21-23: *Esau ist Edom.* Bevor Jakob die Anweisung seiner Mutter befolgt, äußert er einen Einwand: „Esau ist ein haariger Mann (איש שעיר), ich bin ein glatter Mann" (V.11). Damit spielt er auf die äußere Kennzeichnung Esaus an, die der Leser aus der

[10] Beachte die andere Wortstellung in V.32b!

Geburtsszene kennt. Die Gegenüberstellung איש - איש findet sich ebenso in 25,27, Esau wird in 25,25a* als אדמוני כלו כאדרת שׂער geschildert. Wie dort soll Esau auch in Gen 27 durch diese Kennzeichnung mit Seïr, das heißt mit Edom gleichgesetzt sein. Und wie dort ist diese Ausdeutung nachgetragen. Das ist an der überbreiten Einleitung erkennbar. Wo einfaches „er sprach" genügt hätte, setzt der Ergänzer mit „da sprach Jakob zu seiner Mutter Rebekka" neu ein. Der ganze Redegang V.11-13, der am Schluß auf die Aussage von V.8-9 zurückspringt, ist entbehrlich.

Noch deutlicher ist das Thema in V.16 ergänzt, der sich durch Inversion und durch die Wiederholung des Verbs als Anhang zu V.15 zu erkennen gibt. Gunkel hat darauf hingewiesen, „daß Jaqob nach 16 *Ziegenfelle* umnimmt, um Isaaq zu betrügen, während er nach 15 zu gleichem Zweck Esaus *Kleider* anzieht", und darin einen bedeutenden Unterschied erkannt.[11] Diese Doppelung ist nicht ursprünglich. V.15 führt auf V.17.

In der Szene zwischen Isaak und Jakob setzt sich die Doppelung fort. „Man ist ... v. 23 schon ebenso weit wie v.27a (vgl. das ויברכהו als *Schlussresultat* hier wie dort), während v. 24 keineswegs da fortfährt wo v. 23 aufgehört hat, sondern hinter v. 21 zurückspringt".[12] Die Frage V.24a, ihrerseits bereits Dublette zu V.18b, kann nicht auf V.21 gefolgt sein. Durch mehrere Entlehnungen fällt V.21-23 als Vorwegnahme von V.24-27a aus dem Ablauf heraus: בני ... גשׁה־נא V.21aβ // V.26b; האתה זה בני עשׂו V.21b // V.24a; ויגשׁ V.22a // V.27aα; ויברכהו V.23b // V.27aβ.[13] Der wesentliche Inhalt besteht darin, daß Isaak vermeint, Esau an den haarigen Händen (ידים שׂערת) erkennen zu können, und Jakob ihn mit den umgebundenen Fellen der Ziegenböckchen täuscht. Auch dieser Zusatz dient also dazu, das Seïr-Edom-Motiv einzutragen. Wie in 25,25.30.34 ist die völkergeschichtliche Ausdeutung der Jakob-Esau-Erzählungen insgesamt sekundär.

27,29aβγ.36b-38a.41a: *Judas Herrschaft über Edom.* V.29a ist überfüllt. Die Dublette וישׁתחוו לך, die als Wiederaufnahme dient, zeigt, daß V.aβγ ergänzt ist.[14] Es verhält sich ähnlich wie bei der auch sachlich verwandten Spruchfolge Gen 9,25-27. Gegenüber V.aα, der Jakob verheißt, daß Völker und Nationen ihm dienen werden, bedeutet die Zusage, Jakob werde Herrscher über seine Brüder sein, eine Konkretisierung. Zweifellos ist an die zeitweilige Herrschaft Judas über Edom gedacht. Sie war nicht nur ein historisches Faktum der frühen Königszeit: Angesichts der krassen Rivalität in exilisch-nachexilischer Zeit sehnte man sich nach ihr zurück.

Der Begriff גביר „Herrscher" kehrt wieder in V.37, wenn Isaak Esau die Segnungen aufzählt, die Jakob erhalten hat. Die Herrschaft über die Brüder steht nunmehr an erster Stelle. Sie ist über V.27b-29 hinaus unterstrichen. Der Redegang antwortet auf Esaus Frage nach einem zweiten Segen (V.36b). Darauf wiederholt Esau in V.38 seine Frage und kommt auf die Bitte „Segne auch mich, mein Vater" aus V.34 zurück. Die Dublette ist eine Wiederaufnahme: „V. 34 steht mit v. 38 auf gleicher Stufe".[15] Der ältere Fortgang, für den sich V.34 und V.39 verbinden, ist durch den eingeschobenen Redewechsel unterbrochen. Der Verfasser ist derselbe wie in V.29aβγ.[16]

Zur selben Schicht gehört wahrscheinlich Esaus Reaktion V.41a, die durch על־הברכה אשׁר ברכו אביו umständlich auf den Sachverhalt bezogen ist. Von dem Entschluß V.41b, der un-

---

[11] Genesis 305.

[12] Wellhausen 33, unter Verweis auf eine Beobachtung Ewalds, Die Komposition der Genesis 157.

[13] Holzinger 180: „v. 21-23 und v. 24-27[a] eine handgreifliche Dublette".

[14] Vgl. Holzinger; Gunkel 306.312; Smend, Die Erzählung des Hexateuch 69. Die Dublette wird üblicherweise mit zwei Quellenfäden erklärt.

[15] Wellhausen.

[16] Bei der quellenkritischen Zerlegung des Kapitels werden V.29aβγ und V.37 regelmäßig ein und derselben Rezension zugewiesen.

mittelbar aus dem Geschehen hervorgeht, ist sie auch durch die erneute Nennung des Subjekts literarisch getrennt. Stattdessen ist die Haltung Esaus gegen Jakob beschrieben. Auch hier könnte an Edoms Verhältnis zu Israel/Juda gedacht sein.

27,40b: *Edoms Unabhängigkeit.* „40b ist nach seiner Haltung deutlich Prosa und also ein Zusatz".[17] Mit והיה כאשר ist an den Spruch über Edom eine Bemerkung angefügt, die den weiteren Verlauf der Geschichte berücksichtigt: Nach 2 Kön 8,20-22 konnte Edom unter Joram ben Joschafat die Oberhoheit Judas abschütteln. Isaak sollte auch dies in einer Art geschichtlicher Prophetie vorausgesagt haben, wenn auch das vaticinium ex eventu mit der übrigen Aussage von Gen 27 nicht in Einklang steht. Für das schwierige רוד hi. „umherschweifen" hat Gunkel eine ansprechende Deutung gefunden, indem er es bildlich auf das sich losreißende Vieh bezog. Die Wendung vom Abschütteln oder Zerbrechen des Jochs ist üblich, vgl. nur Jes 10,27; Jer 30,8.

27,35-36a: *Etymologie für Jakob.* „V. 36 setzt Esau zweimal an; die Beschwerde über Jakob fügt sich schlecht ein".[18] Ähnlich wie in 25,30 für Esau-Edom, ist hier für den Namen Jakob eine weitere Etymologie versucht, im Unterschied zu 25,26a nicht mit עָקֵב „Ferse", sondern mit dem denominierten Verb עקב „hintergehen". Dieselbe Anspielung findet sich in dem späten Jakob-Midrasch Hos 12,4 und vielleicht in Jer 9,3. Die Episode vom Verkauf der Erstgeburt 25,29-34* ist vorausgesetzt, wird aber, gegen die Absicht, nicht als rechtmäßiger Handel, sondern als Betrug gewertet. V.35 gehört als Überleitung hinzu und bietet mit ויקח ברכתך das Stichwort. „Sehr schön ist die chiastische Stellung der Sätze und das Wortspiel zwischen בְּכֹרָה und בְּרָכָה".[19]

Priesterschrift (P):

26,34-35; 28,1-9. Die Reise Jakobs nach Mesopotamien wird in der Priesterschrift nicht mit der Feindschaft Esaus, sondern mit dem Verbot des Konnubiums begründet. Isaak weist ihn an, sich bei der Verwandtschaft seiner Mutter eine Frau zu nehmen. Im Gegenzug wird berichtet, daß Esau seine Frauen unter den Töchtern des Landes nimmt. Das gibt Anlaß für allerlei genealogische Mitteilungen, die R nicht übergehen wollte, zumal in JE von Esaus Frauen nichts überliefert ist. In seiner Rede an Jakob erinnert Isaak an die Abrahamverheißung Gen 17. Auch dies sollte in der Kompilation erhalten bleiben.

Die Zugehörigkeit der Fragmente 26,34-35 und 28,1-9 zu P steht außer Frage, vgl. bes. 26,34 mit 25,20 sowie 28,3-4 mit Gen 17 und 35,9-15. Der Text ist nicht durchgehend einheitlich: In 28,8-9 und 6-7 sind zwei literarische Nachträge zu erkennen. Weiteres ist verdächtig. Der Widerspruch zu 36,2-5, auf den Wellhausen den Finger gelegt hat,[20] dürfte sich ebenfalls mit der inneren Geschichte der Priesterschrift erklären. 28,9 hat gegenüber 36,2-3 die Priorität.

Die beiden Bruchstücke fügen sich nahtlos aneinander. Vorher und nachher ist der Anschluß verloren. Beides, der vorhandene Zusammenhang zwischen 26,35 und 28,1 wie der fehlende Zusammenhang vor 26,34 und nach 28,9, belegt, daß P neben JE eine eigene literarische Größe gewesen ist.

---

[17] Gunkel 314.
[18] Holzinger 181. Statt „Frage" dürfte „Folge" zu lesen sein.
[19] Procksch 326.
[20] Die Composition des Hexateuchs 49f.

Endredaktion (R):

27,46. In der Darstellung der Priesterschrift ist Isaaks Befehl an Jakob, nach Mesopotamien zu gehen, die Reaktion auf Esaus Mischehen. Die Endredaktion hingegen schließt den Befehl an Rebekkas Warnung an. So erreicht sie eine sinnvolle Abfolge: Rebekka sendet Jakob zu ihrer Familie nach Mesopotamien, damit er sich vor Esau in Sicherheit bringe, und Isaak fügt hinzu, er solle sich dort eine Frau nehmen. Daraufhin mußte R den Bericht über Esaus Mischehen abtrennen und vor den Beginn der Erzählung vom Segensbetrug einrücken. Es konnte nicht schaden, wenn auf Esau zuvor schlechtes Licht fiel.

Die Trennung von 26,34-35 und 28,1-9 hat den ursprünglichen Begründungszusammenhang zerstört. Durch 27,46 hat der Endredaktor ihn wiederhergestellt. „Die Absicht des Verfassers dieses Verses war ..., das Motiv, das durch die dazwischengestellte Erzählung 27,1-45 in Vergessenheit gekommen ist, wieder in Erinnerung zu bringen und so zu der folgenden Erzählung aus P überzuleiten; der Vers stammt also von einem R".[21] Die Rede der Rebekka setzt den vorhergehenden Redegang fort. Ihre Emphase ist 25,22 abgelauscht.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

27,3aβ.15a(ab והחמדת): *Erklärende Glossen.* Esaus Jagdgerät wird durch asyndetische Apposition näher beschrieben. In Isaaks Befehl ist die Erläuterung unangebracht; denn Esau mußte wissen, was gemeint war, und für die Handlung ist die Einzelheit ohne Belang. תְּלִי nach כְּלִי klingt wie eine Assoziation.[22] Das Hapaxlegomenon, von תלה „aufhängen", wird das Wehrgehänge, nämlich den Köcher mit Pfeilen, bedeuten. Der Vollständigkeit halber mußte dann auch der Bogen erwähnt sein.

והחמדת אשר אתה בבית in V.15a klappt nach. Der Zusatz beantwortet die Frage, wie Rebekka in der Lage war, Jakob Esaus Kleider anzuziehen: Es waren die Feierkleider, die sich zuhause im Gewahrsam befanden.

---

[21] Gunkel 315; vgl. Kuenen, Einleitung I 1, 312; Smend 68.

[22] Procksch 160: „כְּלִים ‚Jagdgerät' und תְּלִי ‚Wehrgehäng' sind vielleicht Varianten".

Jakob in Bet-El (Gen 28,10-29,1)

Jahwistische Redaktion (J^R): 28,13a.15a.16.

Es ist eine alte und gut begründete Einsicht, daß die Verheißungsrede 28,13-15* einschließlich der Reaktion Jakobs V.16 von anderer Herkunft ist als die übrige Bet-El-Erzählung V.10-12.17-19a. In der Regel wird der Sachverhalt mit der Verknüpfung zweier selbständiger Quellen, des Elohisten und des Jahwisten, erklärt. Doch ist „sehr unwahrscheinlich, dass dies Fragmente eines selbständigen J-Berichtes über eine Offenbarung in Bethel sein sollen".[1] V.13-16* ist vielmehr eine redaktionelle Ergänzung.[2] „Der Wechsel von יהוה und אלהים hat nichts mit Elohist und Jahwist zu tun, sondern mit der Differenz zwischen der Kultlegende und ihrer (jahwistischen) Interpretation".[3] Das ist negativ an der szenischen Unselbständigkeit des Einschubs zu erkennen, positiv an der Aufnahme des והנה aus V.12b und an der örtlichen Verknüpfung עליו (= auf der Himmelsleiter).[4] „Außerdem ist *bmqwm hzh* in v.16 offensichtlich von v.11.17 ... übernommen".[5]

Die Gottesrede zählt mit 12,1-3.7; 26,2aα.β*.3 und 31,3 zu den ältesten Väterverheißungen, die alle auf den jahwistischen Redaktor zurückgehen.[6] Für J^R spricht der Gottesname יהוה. Durch die Selbstvorstellung ist er besonders hervorgehoben: Jahwe gibt sich als der Gott Abrahams und Isaaks, das heißt als der Gott des einzelnen Hebräers zu erkennen (24,12.27.48; 27,20). Die Beziehung zu Jahwe ist Jakob mit der Herkunft vorgegeben: Jahwe ist der „Gott seines Vaters". Die Familie, nicht das Volk, gilt als die tragende Gruppe der Jahwe-Religion. Wie in 26,3 und 31,3 besteht die Verheißung in der Zusage des Beistands. Der Beistand, der bei Isaak zu reichem Ertrag führt und bei Josef zum Erfolg seiner Arbeit (39,2.3.21.23), wirkt sich bei Jakob im Schutz auf dem Wege aus: „Ich will dich behüten, wo immer du hingehst." Das Versprechen schließt die Rückkehr in die Heimat ein, die Jahwe von 31,3 an ins Werk setzt.

Nachdem Jakob erwacht ist (vgl. 9,24), läßt der Jahwist ihn aussprechen, was er den Leser lehren will: Jakob nimmt überrascht zur Kenntnis, daß Jahwe allgegenwärtig und auch auf der Flucht in die Fremde bei ihm ist. Der Gott des Hebräers ist nicht ortsgebunden, wie Jakob offenbar noch meinen

---

[1] Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 141.

[2] So schon Tuch, Genesis 436.

[3] Schmid, Der sogenannte Jahwist 120f.

[4] Von Hupfeld, Die Quellen der Genesis 157, und Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 30, zu Unrecht auf Jakob bezogen.

[5] Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 106f.

[6] Vgl. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 92.

konnte („Ich wußte es nicht"!). „Daß Jahve nicht mit dem Ort, sondern mit der *Person* ist, ist ein großer Gedanke, der die Religion aus dem Kultus losreißt und ins Gemüt verlegt. ... Daß Jakob es früher nicht wußte, ist ein Zeichen der verwandelten Gottesanschauung".[7] Jahwe ist der Gott des Himmels und der Erde, der den zu ihm gehörenden Menschen begleitet und schützt, wohin immer es diesen verschlägt. Die Verheißung seines Beistands ist schon ihre Erfüllung.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

28,10: *Faden der Jakobgeschichten.* Die Itinerarnotiz 28,10 ist das Bindeglied zwischen den Jakob-Esau-Erzählungen 25,21-34*; 27,1-45* und den Jakob-Laban-Erzählungen Gen 29-31. Sie schließt an 27,45 an und fand ursprünglich in 29,16 die Fortsetzung.

28,11aα.12.17.19a; 29,1: *Die Bet-El-Erzählung.* Die Exposition der Bet-El-Erzählung in V.11aα ist unvollständig. „So fehlt die Einführung der Hauptperson Jakob sowie die Schilderung der Umstände, unter denen er an den für die folgende Erzählung wichtigen Ort kam".[8] „Eine wohl schon anderweitig eingeführte und bekannte Person wird mitten in der Handlung angetroffen. So beginnen sonst nicht die Erzählungen".[9] Unbeschadet der Herkunft des Motivs kann die vorliegende Erzählung außerhalb des schriftlichen Zusammenhangs der Jakob-Erzählungen nicht bestanden haben.

Dort gehört sie nicht zur Grundlage. Die in 29,1 anschließende Itinerarnotiz, die wegen der im Pentateuch einmaligen „Ostleute" (בני קדם) immer aufgefallen ist, erweist sich im Vergleich mit 28,10 weniger als Fortführung denn als Dublette. Aus der Übereinstimmung von 28,10b und 29,1b geht hervor, daß 28,10 bereits die gesamte Reise von Beerscheba nach Haran beschreibt: 29,1 dient als Wiederaufnahme von 28,10, um die Bet-El-Erzählung an der Schnittstelle von Jakob-Esau-Kreis und Jakob-Laban-Kreis nachträglich einzubinden.[10] „Der wundersame Ausdruck *er hub seine Füsse auf*"[11] deutet ebenfalls auf den Einschub hin: Jakob sputete sich, die in Bet-El entstandene Verzögerung seiner Flucht aufzuholen.

Aus dieser Beobachtung folgt eine weitere: Die Bet-El-Erzählung in ihrer ältesten Fassung nennt den Träger der Handlung nicht mit Namen. Die Verbindung Jakobs mit Bet-El könnte daher ebenso nachträglich sein wie der Einbau der Bet-El-Erzählung in den Kreis der Jakob-Erzählungen. Sie setzt die Wandlung vom Individuum der ursprünglichen Vätererzählungen zum Stammvater voraus.

---

[7] Procksch, Genesis 166.
[8] Otto, Jakob in Bethel, ZAW 1976, 172.
[9] Richter, Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen, BZ NF 1967, 43.
[10] Sinngemäß bereits von Böhmer, Liber Genesis Pentateuchicus 51-53, beobachtet.
[11] Wellhausen 35.

Einen Hinweis auf die Herkunft der Bet-El-Erzählung gibt die Beobachtung, daß die Pointe in V.17b eine Doppelung enthält, die sich literarkritisch nicht auflösen läßt: „Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, und hier ist das Tor des Himmels." Nur die zweite Hälfte dieser zweifachen Einsicht folgt aus dem Traum von der Himmelsleiter: „Hier ist nichts anderes als das Tor des Himmels"; nur die erste führt auf die nachfolgende Ätiologie: „Hier ist Gottes Haus (= Bet-El)". Man kann daran ablesen, daß die Überlieferung vom Traum von der Himmelsleiter erst nachträglich zur Ätiologie des Heiligtums von Bet-El geworden ist. Zunächst bestand sie für sich. Wahrscheinlich ist sie nicht einmal auf palästinischem Boden gewachsen; denn die Steige, deren Spitze an den Himmel rührt (vgl. 11,4), hat ihre nächsten Parallelen in den mesopotamischen Tempeltürmen, von denen die Babylonier sagen, daß „ihre Spitze mit dem Himmel wetteifert".[12] Es fehlt nicht viel, und man läse in Gen 28,17b die Ätiologie: „Hier ist nichts anderes als das Tor *der Götter* (akk. Bāb-ilī = Babel)".

Die Vorstellung, daß ein Stand von zahlreichen Boten zwischen Elohim und der Erde verkehrt, findet sich im Alten Testament so nur an dieser Stelle. In der Ätiologie Mahanajims (32,2b-3), die nach dem Vorbild von Bet-El gestaltet ist, werden die Boten Elohims als das himmlische Heer aufgefaßt.

28,11aβγb.18: *Der Malstein von Bet-El.* Die Ätiologie der Massebe war in der Quelle ursprünglich nicht enthalten: V.18, der szenisch neu ansetzt, zerreißt den Zusammenhang, der zwischen Jakobs Ausspruch V.17 und der etymologischen Ätiologie V.19a besteht. In V.11 weist die Dublette וילן שם // וישכב במקום ההוא auf den Zusatz hin. Die kurze Schilderung der Übernachtung V.11aα steuert ohne Umstände auf den Traum V.12 zu, der alles Gewicht trägt.

Die Massebe gehörte zur üblichen Ausstattung einer Kultstätte. „Massebe und Ašere bezeichnen die Anwesenheit der Numina".[13] Es wird sie auch in Bet-El gegeben haben, auch wenn archäologische und weitere biblische Zeugnisse fehlen.[14] In der Erzählung läßt der Kultgegenstand die Kultgründung gegenständlich werden.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

28,20-22a: *Bundestheologischer Anhang.* „Völlig unvermittelt, nämlich ohne einen an Narrativen oder nominaler Exposition erkennbaren Auftakt, schließt sich V.20-22 das Gelübde ... an".[15] Zu der vorangegangenen Erzählung, die in V.19a ihren ätiologischen Schlußpunkt

[12] Vgl. die Bauinschrift Nabopolassars über die Wiedererrichtung von Etemenanki, TUAT II 492. Diskussion weiterer Belege bei Uehlinger, Weltreich und „eine Rede" 236-242.
[13] Gese, Die Religionen Altsyriens 173.
[14] Außer den Sekundärparallelen Gen 31,13 J^S und 35,14 P.
[15] Richter 44f.

erreicht hat, steht es in Spannung: Jakob erklärt Gottes Versprechen, ihm beizustehen und ihn in dieses Land zurückzubringen, das in V.15a als bedingungslose Verheißung ergangen war, zur Bedingung des eigenen Verhaltens. Die Abhängigkeit vom Vortext ist ebenso deutlich, wie daß hier ein anderer Verfasser geschrieben hat. „Beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unerträglich: was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (‚wenn' 20) nur in Zweifel ziehen".[16]

Um Zweifel kann es nicht gegangen sein. Der Ergänzer will vielmehr der Verheißung Gottes nachträglich den Gehorsam des Menschen an die Seite stellen: Der Ton liegt auf der Apodosis des Gelübdes. Deren Kernsatz steht in V.21b. Es ist die Jahwe-Hälfte der Bundesformel: Der Stammvater des Gottesvolkes verpflichtet sich zur (alleinigen) Verehrung Jahwes. Entgegen verbreiteter Ansicht[17] ist dieser Halbvers nicht literarkritisch auszuscheiden; denn die Inversion V.22a kann nicht als Einsatz der Apodosis gestanden haben; will man nicht annehmen, der Satz sei „inversiv umgeformt worden".[18] Das folgende Kultversprechen dient zur Rückbindung an die Erzählung und bleibt ohne Gewicht, wenn es nicht sogar ein Nachtrag ist.

An dem Gebrauch der Bundesformel ist der theologiegeschichtliche Ort des Anhangs abzulesen: Die nachexilische Bundestheologie ist vorausgesetzt. Vergleichbare Selbstverpflichtungen finden sich für das spätere Israel in Ex 24,3aα.b als Antwort auf die Verkündigung des Dekalogs, in Dtn 26,17-18 zum Beschluß des Deuteronomiums und in Jos 24,16.18b.22 auf dem sogenannten „Landtag zu Sichem". Besonders nahe steht Gen 28,20-22a dem Bundesschluß von Jos 24.

Die Verpflichtung auf das Erste Gebot ist ein eher unpassender Gegenstand für ein Gelübde. Es liegt in der Sache, daß Jakob den Gehorsam, indem er ihn in Aussicht stellt, jetzt und hier wirksam vollzieht. Die Protasis beschreibt denn auch eher eine gegebene als eine ausstehende Bedingung. Das Gelübde ist als Rahmen nur entlehnt. Spätere Ergänzer haben der Gattung zu entsprechen gesucht, indem sie erzählten, wie Jakob nach seiner wohlbehaltenen Rückkehr das Gelübde erfüllt hat. Von ihnen stammen die Zusätze 33,18*.20 und 35,2-4. So kam Jakob nach Sichem.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

28,13b-14.15b: *Erweiterung der Verheißung nach 12,3; 13,14-17.* 28,13b-14a stimmt weitgehend wörtlich mit der Verheißung an Abraham 13,14-16 überein.[19] Dort ist indessen das Motiv der vier Himmelsrichtungen mit der Landverheißung, hier mit der Mehrungsverheißung verbunden. Der Vergleich erweist die Abraham-Fassung als die ältere, die „so schön den Ursprung der Redensart zeigt",[20] da sie auf die Szene 13,10 zurückgreift (s. bes. ראה 13,15a statt שכב 28,13a). Anlaß, die Verheißung in Gen 28 zu wiederholen, war die Einheit des Ortes. Die nachträgliche Erweiterung 13,15b-17, die die Landverheißung auf die Nachkommen ausdehnt und die Mehrungsverheißung hinzufügt, ist vorausgesetzt, wie das nachklappende ולזרעך zeigt. Daß die Verheißungen hier und dort von ein und demselben Verfasser stammen, ist wegen der mehrstufigen Entstehung von 13,14-17 ausgeschlossen.

Weiter ist in 28,14b die Segensverheißung wiederholt, wörtlich in der Fassung von 12,3b, die nun ebenfalls auf die Nachkommen ausgedehnt wird. Der Vorschlag, das nachklappende ובזרעך zu streichen,[21] ist verfehlt: Das Ganze ist sekundär. Zur selben Ergänzung zählt

[16] Gunkel, Genesis 317.

[17] Seit Tuch 438 und Wellhausen 31.

[18] Kaiser, Art. „נָדַר *nadar*", in: ThWAT V 268.

[19] Vgl. die Synopsen bei Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 290, und Köckert, Vätergott und Väterverheißungen 320.

[20] Ewald, Die Komposition der Genesis 287.

[21] Wellhausen; seit BHK^1, 1906, im Apparat.

28,15b, der die nachgetragenen Verheißungen mit der vorgegebenen Beistandsverheißung V.15a verklammert. Jakobs Gelübde V.20-22a, das die Verheißungsrede V.13-15* aufgreift, kennt die Erweiterung noch nicht.

28,19b: *Historisierende Notiz.* V.19b „ist wohl Glosse".[22] Die Notiz hinkt nach und scheidet sich von V.19a durch den Sprachgebrauch: שם העיר statt שם המקום ההוא. Lus und Bet-El werden in 35,6 sekundär gleichgesetzt. Gen 28,19b setzt 35,6aβ offenbar voraus. Gen 48,3 R^S ist von 35,6 abhängig, Ri 1,23 (und der Midrasch Ri 1,26) von Gen 28,19. Die Wendung ist in Ri 18,29b für die Ätiologie Dans nachgeahmt worden.

28,22b: *Der Zehnte an das Heiligtum.* V.22b, mit Inversion an V.22a angeschlossen, gibt sich als Nachtrag zu erkennen, da er unversehens in die Anrede verfällt. Die Ausstattung mit laufenden Abgaben ist im Verhältnis zur Gründung des Kultortes ein zusätzlicher Gedanke.

Das Alte Testament kennt, etwas vereinfacht, zwei Arten des Zehnten:[23] Aus dem Anteil der Feldfrüchte, den der Bauer der Gottheit darbrachte, indem er ihn an der Kultstätte selbst verzehrte (Am 4,4; Dtn 14,22-29), wurde in spätnachexilischer Zeit eine Abgabe zum Unterhalt des Tempelpersonals (Num 18,21-29; Neh 10,38-39; Lev 27,30-32). Der Zehnte Jakobs steht letzterem näher. Es ist, als gäbe der Stammvater ein Beispiel, die Mahnung Mal 3,10 zu befolgen.

---

[22] Gunkel 320.

[23] Vgl. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 150f.

Jakob bei Laban (Gen 29,2-30,24)

Jahwistische Redaktion (J^R): 29,2aα.4-6.11-12aα.b.13-15.17.19a(ab טוב). 30aβ.31.32b.33a(ab ותאמר).34-35; ... 30,22bβ.24(ab לאמר).

Der Ankunft Jakobs bei Laban und seiner Heirat mit dessen beiden Töchtern geht wie bei der Brautwerbung für Rebekka eine Szene am Brunnen voraus. Diesmal jedoch gehört die Begegnung mit dem Mädchen nicht ursprünglich dazu. „V. 16f. sind so gehalten, als ob Raḥel bisher nicht genannt gewesen wäre".[1] Erst hier, in der Mitte des Kapitels, findet sich die regelrechte Exposition. V.2-15 sind nachgetragener Vorspann.

Der Sinn des Vorspanns ist demjenigen in Gen 24 sehr ähnlich - jedenfalls in dessen von der jahwistischen Redaktion erweiterter Gestalt. In beiden Erzählungen will der Jahwist die Verwandtschaft zwischen Jakob und Laban vorab ins Licht setzen. Sie ist nämlich Voraussetzung, daß die Heiraten Isaaks und Jakobs im Sinne des Verbots des Konnubiums legitim sind (vgl. Gen 24,3b.37b). Darauf kam es dem Jahwisten auch in Gen 29 an.

Bevor Jakob mit Rahel und später mit Laban zusammentrifft, stößt er am Brunnen auf Hirten, die ihr Kleinvieh gelagert haben. Er redet sie als seine Brüder, das heißt als seine Verwandten an - und die Vermutung bestätigt sich. In einem dreifachen Wechsel von Frage und Antwort erfährt er von ihnen, daß er in Haran, dem Ziel seiner Reise, angelangt ist, daß dort Laban wohnt, der Sohn Nahors, und auch auf die Frage nach dessen Wohlergehen bekommt er guten Bescheid. So sind wir über die Verwandtschaftsverhältnisse von Anfang an im Bild. Der Stammbaum, der dabei vorausgesetzt ist, entspringt nicht den vorgegebenen Erzählungen. Es war der Jahwist, der Rebekka mit der Nahoridengenealogie 22,20-23 in Verbindung gebracht und damit mittelbar ihren Bruder Laban zum Nachkommen Nahors[2] und Großneffen Abrahams erklärt hat (22,23a; 24,15.24.47).

Nach dem Dialog mit den Hirten läßt der Jahwist ohne Übergang Rahel selbst auftreten (V.6bβγ). Jakob begrüßt sie, wie später seinen Bruder Esau, mit einem Kuß und mit Weinen (vgl. 33,4 J^Q). Die Geste entspringt nicht seiner Gemütsbewegung, sondern der Konvention: „Der Kuß ist die gewöhnliche Begrüßung bei Verwandten".[3] Der Sachverhalt, den die Hirten benannt haben, wird in Handlung umgesetzt. Damit der Leser es gewiß bemerke,

---

[1] Dillmann, Genesis 338.

[2] Als Bruder Rebekkas muß Laban der Sohn Betuëls, also nicht der Sohn, sondern der Enkel Nahors gewesen sein. Indessen hatte der Jahwist an der Nebenfigur Betuël, die ihm nur dazu dient, Rebekka mit der Nahoridengenealogie zu verknüpfen (22,23a), kein weiteres Interesse. Nahor als Bruder Abrahams war es, auf den es ankam.

[3] Gunkel, Genesis 326; vgl. auch Beyse, ThWAT V 678.

spricht Jakob es auch aus: „Und Jakob berichtete Rahel, daß er ein Verwandter ihres Vaters sei" (V.12aα). Das hätte das Mädchen aus Jakobs Verhalten entnehmen können. Sie läuft, um es ihrem Vater zu melden (V.12b).

Als Laban von Jakobs Ankunft erfährt, der deutlich genug als „Sohn seiner Schwester" bezeichnet ist, läuft er ihm entgegen, wie er es schon vor Jahren mit Abrahams Knecht bei dessen Ankunft getan hatte. Nun ist es an ihm, Jakob als seinen Verwandten zu begrüßen. Er umarmt und küßt ihn. Nachdem er ihn ins Haus gebeten hat, berichtet Jakob ihm „alle diese Dinge". Aus Labans Antwort ist zu entnehmen, daß dies wiederum nur die Mitteilung gewesen ist, er sei sein Verwandter; denn Laban schließt, indem er die Verwandtschaftsformel rezitiert: „Wahrhaftig, du bist von meinem Gebein und Fleisch" (V.14a; vgl. 2,23; 37,27).[4] Nun ist für das Folgende kein Zweifel mehr, daß Jakobs Heiraten in der weiteren Familie geschehen.

Der Jahwist läßt Jakob einen Monat bei Laban weilen, ehe die vorgegebene Erzählung von Jakobs Verheiratung einsetzt. Ihr ist wie ein Motto der Ausspruch Labans vorangestellt: „Bist du nicht mein Bruder, und solltest mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein soll!" (V.15). Mit diesem Ausspruch wird Jakobs Vorschlag, sieben Jahre um Rahel zu dienen (V.18b J^Q), zur Antwort auf Labans Anerbieten. Was zwischen den beiden Männern vorgeht, ist ein weiteres Beispiel der jahwistischen Bruder-Ethik (vgl. Gen 13,8; 37,26): Es ziemt sich nicht, den Angehörigen des Jahwe-Volkes unentgeltlich für sich arbeiten zu lassen und zu übervorteilen.[5] Nach Jakobs Lohnforderung fragt Laban auch in 30,28 J^Q, als Jakob um seine Entlassung nachkommt. Das ist hier vorweggenommen. Die Aufforderung „Sage mir an!" (הגידה לי מה) ist beim Jahwisten mehrfach in ähnlicher Fassung belegt: Gen 24,23.49; 32,30; 37,16.

Labans Ausspruch, in dem er wiederum Jakob seinen Bruder nennt, hat noch einen weiteren Sinn. Das erweist sich, als Jakob die Rahel als seinen Lohn benennt. Der Jahwist läßt Laban antworten: „Es ist besser, ich gebe sie dir, als daß ich sie einem anderen gebe" (V.19a*). Damit ist positiv gesagt, was bei Abraham das Verbot des Konnubiums negativ bedeutet. Auch Laban hält die Heirat innerhalb der weiteren Verwandtschaft für das Gebotene.

Die besonderen Umstände der Hochzeit mit den beiden Frauen bleiben durch den Jahwisten unkommentiert. Eine Berührung mit seinen Themen ergibt sich nicht. Anders bei der Geburt der Söhne. Auch diesmal hat der Jahwist das Motiv der von Jahwe bewirkten Geburt eingetragen, und zwar besonders ausführlich. Es lag um so näher, als in der Quelle Rahel zunächst unfruchtbar ist und erst durch den Genuß der Alraunen zu einem Kind kommt.

Den Anlaß für Jahwe, „den Mutterschoß zu öffnen", fand der Redaktor in Jakobs Vorliebe für Rahel. Die Quelle berichtet, daß Jakob Rahel lieb gewann und um sie warb, Lea aber ihm von Laban untergeschoben wurde. Das

---

[4] Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2,23, ThZ 1960, 1-4.
[5] Vgl. bes. Jer 22,13; sonst Lev 19,13; Dtn 24,14-15.

mochte nach gegebenem Muster (vgl. Dtn 21,15) bedeuten, daß Rahel die geliebte, Lea die ungeliebte Frau war: „Und er liebte Rahel mehr als Lea" (29,30aβ). Den Grund mußte der Redaktor nicht suchen: Nach seiner Auffassung war Rahel wie Rebekka (24,16a; 26,7bγ) - wie eigentlich alle Frauen der Jahweleute - besonders schön (29,17). Damit gerät Lea in eine Rolle wie Hagar bei ihrer Vertreibung.

Jahwes Antwort, die der Jahwist in 29,31 angedeutet hat, ist dieselbe wie seinerzeit: Er sieht das Leid der Unterdrückten und schenkt ihr ein Kind (vgl. Gen 16,13a). Die Handschrift des Redaktors ist an der Wendung וירא יהוה כי zu erkennen, vgl. Gen 6,5; 11,5; 18,21; Ex 3,4.7. Ausdrücklich ist vermerkt, daß Rahel im Gegensatz zu Lea unfruchtbar bleibt. Dieses Schicksal teilt sie mit Sara und Rebekka (עקרה, Gen 11,30; 25,21).

Die Zuwendung, die Lea mit der Geburt des Ruben von Jahwe erfährt, findet ihren Widerhall in der Etymologie in V.32b, die mit כי אמרה an die Namengebung angehängt ist. Die Erkenntnis: „Denn Jahwe hat mein Elend gesehen", stimmt nahezu wörtlich mit dem Geburtsorakel, das Hagar von dem Engel Jahwes empfangen hat, überein: „Denn Jahwe hat dein Elend gehört" (16,11bβ). Die beiden Verben שמע und ראה unterscheiden sich nur deshalb, weil sie die Namen Ismael und Ruben erklären sollen. Bekannter ist die Aussage Jahwes anläßlich der Ankündigung der Herausführung aus Ägypten: „Ich habe das Elend meines Volkes gesehen" (Ex 3,7). Der weitgehende sachliche und sprachliche Gleichklang innerhalb so unterschiedlicher Zusammenhänge erklärt sich zwanglos mit der jahwistischen Redaktion. Die Etymologie hinkt nach, und das dreifach aufeinander folgende כי ist störend.

Mit der Geburt Rubens hat Lea die Hoffnung gewonnen, daß Jakob nunmehr auch sie lieben werde (V.32bβ im Rückbezug auf V.30aβ). Das Motiv wiederholt sich mit anderen Worten bei der Etymologie für Simeon, die diesmal nicht angehängt, sondern zwischen Geburt und Namengebung eingeschoben ist: „Jahwe hat gehört, daß ich ungeliebt bin". Wieder erinnert der Ausspruch unmittelbar an die Worte des Engels aus 16,11bβ. Wieder ist es der mindere Rang der Lea, den Jahwe durch seine Zuwendung ausgleichen hilft (Rückbezug auf V.31aα). Die Wendung „Er hat mir auch diesen gegeben" (ויתן־לי גם־את־זה) ist den Worten Labans entlehnt (ונתנה לך גם־את־זאת, V.27bα* J^Q).

Das angeschlagene Motiv setzt sich mit den beiden folgenden Geburtsnotizen fort: Auch die Geburt Levis und Judas ist Anlaß für Etymologien, in denen Lea Jahwes Zuwendung bezeugt (V.35) und die Hoffnung äußert, durch ihre Söhne die Neigung ihres Mannes zu gewinnen (V.34).[6] Läßt sich indessen bei Ruben und Simeon die Etymologie als Anhang oder Einschub leicht ausscheiden,[7] ist dasselbe bei Levi und Juda nicht möglich. Denn nunmehr geht die Namengebung, angeschlossen mit על־כן, aus der Etymologie

[6] Zu כי־ילדתי לו vgl. כי־ילדתי בן לזקניו Gen 21,7, ebenfalls J^R.
[7] Lehming, Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne, VT 1963, 75.

hervor. Nähme man sie heraus, fehlte der Anschluß.[8] Daraus folgt: Bei Levi und Juda ist eine quellenhafte Geburtsnotiz gar nicht vorhanden, sondern diese Nachrichten sind als ganze redaktionell. Es ist der Jahwist gewesen, der Levi und Juda zu Söhnen Jakobs erklärt hat.

Warum das geschah, liegt auf der Hand. Die Geburt Judas läßt sich nicht trennen von der Umbenennung Jakobs in Israel (32,29), die ebenfalls auf den Jahwisten zurückgeht. Und wie Juda hat der Redaktor auch Benjamin unter die Söhne Jakobs gereiht (35,18b). Indem der Jahwist die Gestalten der Vätergeschichte zu Eponymen gemacht hat, wurden die entscheidenden Größen der Geschichte Israels und Judas zu Trägern der Vätergeschichte. Umgekehrt wird die Vätergeschichte, in deren ätiologischen Episoden eine gewisse Nationalisierung schon angelegt war, zur Vorgeschichte Israels.

Demselben Ziel dient die Geburt des Levi. Durch sie wird eine Brücke zwischen Vätergeschichte und Exodusgeschichte geschlagen, die die Vätererzählungen zur Vorgeschichte der mit dem Exodus beginnenden Geschichte Israels werden läßt. Nach der Überlieferung nämlich war Mose der Sohn eines Mannes aus dem Hause Levi und einer Tochter Levis (Ex 2,1 J^{Q}). Indem der Jahwist Levi unter die Söhne Jakob/Israels einreiht (29,34), wird Mose zu dessen Nachkommen. Es entsteht ein genealogischer Faden, der Vätergeschichte und Exodusgeschichte verknüpft. Nichts liegt näher, als daß dieser Faden von demjenigen eingewebt wurde, der Vätergeschichte und Exodusgeschichte redaktionell verknüpft hat: vom Jahwisten. In den vorgegebenen Quellen kommen weder Levi noch Juda sonst vor.

Mit der Geburt der beiden zusätzlichen Söhne hat Lea das ihr vom Jahwisten gesetzte Soll erfüllt: „Sie hörte auf zu gebären" (29,35b). Nun wendet das Augenmerk sich Rahel zu. Nach dem Genuß der Alraunen, von dem die Quelle erzählt, öffnet Jahwe Rahels Mutterschoß (30,22bβ = 29,31aβ). Die Voraussetzung: „Und Jahwe erhörte Rahel", die offensichtlich fehlt, ist höchstwahrscheinlich von der Endredaktion dem sinngleichen priesterschriftlichen Satz geopfert worden: „Und Gott gedachte an Rahel" (30,22a). Für den Jahwisten geht Rahels Schwangerschaft nicht auf die Liebesfrüchte, sondern - wie stets - auf Jahwe zurück.

Der Sohn dieser Schwangerschaft ist Josef, und auch zu seinem Namen trägt der Jahwist eine Etymologie bei (30,24b). Sie ist mit לאמר nur notdürftig angebunden, wie bei der Geburt des Noach Gen 5,29: „Jahwe möge mir einen weiteren Sohn hinzugeben". Ein letztes Mal deuten die beiden Themen sich an: Jahwe ist es, der Söhne schenkt; und mit dem Ausblick auf Rahels zweiten Sohn Benjamin ist wiederum die nationalgeschichtliche Stellung der Söhne Jakobs berührt.

---

[8] Der Konjektur von Lehming 76 Anm. 3 fehlt die Grundlage: „Hier ist im alten Bestande dann statt *'ăl-ken qarᵉ'ah* zu lesen: *wăttiqra'*."

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

29,16.18.19a(bis לבן).b.20a.21-23.25abα(bis לבן).bβ.26.27(bis זאת 2°).28. 30aα.32a.33a(bis בן).b; ... 30,14.23a.24a(bis יוסף): *Jakob erwirbt um den Preis der einen beide Töchter Labans zur Frau. Sie gebären ihm drei Söhne.* Durch das Itinerar 28,10 mit der Erzählung von Jakob und Esau verbunden, beginnt ohne Umschweife die Erzählung von Jakob und Laban. Jakob folgt dem Rat seiner Mutter (27,43) und wandert von Beerscheba nach Haran. Laban, bei dem er seine Zuflucht nimmt, ist aus der Erzählung von der Brautwerbung als der Bruder Rebekkas bekannt (24,29).

Die Exposition 29,16 läßt sogleich erwarten, daß es im Folgenden um Jakobs Verheiratung geht: Laban hat zwei Töchter, eine ältere und eine jüngere, die namentlich eingeführt werden: Lea und Rahel. Jakob begehrt Rahel, die jüngere, zur Frau. Da er den Brautpreis nicht aufbringen kann, verdingt er sich bei Laban für sieben Jahre. Laban willigt in den Handel, der seiner Art nach gewiß üblich gewesen ist,[9] ein. Zählt man die Spanne so, daß der Dienst im siebten Jahr beendet ist, ist es dieselbe Zeit, die nach Ex 21,2 der „hebräische Sklave" zu dienen hat. Der Brautpreis, den Jakob anbietet, ist also hoch. Als die Frist verstrichen ist, verlangt er seinen Lohn: „‚Mein Weib': denn jetzt, da der מֹהַר bezahlt ist, gehört sie nach dem Rechte ihm".[10] Nach der Sitte wird die Hochzeit mit einem siebentägigen Festmahl der Männer des Ortes begangen (vgl. Ri 14,12.17).[11] Am Abend führt der Brautvater die (verschleierte!) Braut dem Bräutigam zu, „und er ging zu ihr ein ...".

An dieser Stelle nimmt das Geschehen eine überraschende, krisenhafte Wendung. Man erwartet die Fortsetzung: „... und sie wurde schwanger".[12] Diese folgt auch; aber erst in V.32. Zunächst muß Jakob feststellen, daß Laban ihm - für den hohen Brautpreis! - die falsche Braut untergeschoben hat: „Und am Morgen, siehe, da war es Lea". Als der getäuschte Bräutigam den Schwiegervater zur Rede stellt, bekennt Laban, daß er der Sitte gehorchen mußte und deshalb den Kontrakt mit Jakob fürs erste gebrochen hat: „Es ziemt sich nicht an unserem Ort, daß man die jüngere vor der älteren weggebe". Eine solcher Brauch ist in der Tat auch sonst bezeugt.[13] Doch Laban hat für das Dilemma, in dem er sich befindet, schon die Lösung bereit: „Vollende mit dieser die Brautwoche, so soll dir auch die andere gegeben werden". So muß er zwar für die zweite Tochter auf den Brautpreis verzichten, kann aber beidem, der Sitte wie der Vertragspflicht gegenüber Jakob, genügen. Jakob indes, der auf das Anerbieten ohne Zögern eingeht, erhält - das ist die Pointe - zwei Frauen auf einen Streich. „Man kann es sich

---

[9] Auch David erbringt Saul eine „Dienstleistung" als Brautpreis, 1 Sam 18,25. Weitere Beispiele bei Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, NGWG 1893, 434.

[10] Gunkel, Genesis 328.

[11] Weitere Beispiele bei Wellhausen 442 Anm. 6.

[12] Gen 16,4; 30,4-5; 38,2-3.18; 1 Chr 7,23; vgl. 2 Sam 11,4-5.

[13] Jub 28,6 erklärt die Sitte für himmliches Gesetz.

nicht anders vorstellen, daß auch der Erzähler und seine Zeitgenossen diese Doppelehe als einen recht seltsamen Sonderfall angesehen haben".[14] Daß einer zwei Frauen hatte, war allerdings nicht unüblich.[15] Es zeugte für Reichtum und Rang.

Erst nach dieser zweiten Heirat ist Gelegenheit, in der bekannten, formelhaften Weise von Leas Schwangerschaft zu berichten. Lea gebiert Jakob zwei Söhne. Beide erhalten Namen, die genuine Personennamen sind:[16] Ruben und Simeon.

Die zweite Heirat hat eine weitere Verschachtelung der Erzählung zur Folge. Denn die Mitteilung: „Und er ging auch zu Rahel ein ..." (V.30aα), hätte ebenfalls sogleich die Fortsetzung haben sollen: „... und sie wurde schwanger" (30,23a). Die Brücke über Leas Schwangerschaften hinweg schlägt der Ergänzer mit einer weiteren Anekdote. Zum Träger der Handlung nimmt er den ersten Sohn Leas. Ruben, den man sich als herumstreifenden Knaben zu denken hat, findet auf dem Felde zur Zeit der Weizenernte, das heißt Ende Mai oder Anfang Juni, Liebesfrüchte. Gewöhnlich deutet man דודאים auf die Alraune, Mandragora officinarum L., die im ganzen Mittelmeerraum beheimatet ist und im April Früchte bildet, welche, wie auch die Wurzel, als Zaubermittel und Aphrodisiacum gelten.[17] Ruben bringt sie seiner Mutter Lea, unter deren Obhut sich das Kind noch befindet. Rahel, die es erfährt, erbittet sie von ihrer Schwester - und wird schwanger. Mittelbar ist somit angedeutet, daß Rahel bis zum Genuß der Liebesfrüchte unfruchtbar war, und die Spanne zwischen Beischlaf und Empfängnis ist überbrückt.

Der Sohn Rahels ist Josef, die Hauptperson der später folgenden Josefsgeschichte. Auch sein Name läßt sich überhaupt nicht anders verstehen denn als ursprünglicher Personenname.[18]

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

29,20b: *Sieben Jahre wie einige Tage (27,44).* Die Erläuterung steht außerhalb der Handlungsfolge, mit der sie durch den Umstandssatz באהבתו אתה verklammert ist. Sie ist die Randbemerkung eines Exegeten, der zwischen Rebekkas Anweisung in 27,44a, „einige Zeit" (ימים אחדים) bei Laban zu bleiben, und dem Kontrakt um sieben Jahre eine Spannung sah. Als Lösung hat der Ergänzer gefunden, daß diese Frist nach dem Urteil Jakobs (בעיניו), der ja die sieben Jahre in Vorschlag gebracht hatte (29,18), dem von seiner Mutter beabsichtigten Zeitraum entsprach. Von den zweimal oder gar dreimal sieben Jahren nach 29,27b*.30b und 31,38.41 weiß der Zusatz noch nichts. Aus Gen 29,20b einen Unterschied des

[14] v.Rad, Genesis 235.
[15] Gen 4,19; Dtn 21,15; 1 Sam 1,2; 27,3; 1 Chr 4,5.
[16] Noth, Die israelitischen Personennamen Nr. 1240 und 1369.
[17] Vgl. Schmidbauer, Die magische Mandragora, Antaios 1968/69, 274-286.
[18] Noth 64.

Empfindens zwischen dem Hebräer und dem „modernen sentimentalen Liebhaber" herauszulesen,[19] geht an der Aussage des Textes vorbei.

29,25bα(ab מה).bγ.27b(ab בעבדה).30b: *Jakob wird von Laban getäuscht.* Als Jakob entdeckt, daß er die Brautnacht mit Lea statt mit Rahel verbracht hat, stellt Laban ihm unter einer doppelten Bedingung auch Rahel in Aussicht: „Erfülle mit der einen die Brautwoche, dann wird dir auch die andere gegeben werden", und zwar „um einen Dienst von weiteren sieben Jahren". Man unterstellt unwillkürlich die Lesart: „Diene mir weitere sieben Jahre, dann soll dir auch die andere gegeben werden". So ist es wohl gemeint. Der umständlich nachholende Stil verrät, daß die Bedingung בעבדה וגו nachgetragen ist.

Die verkehrte Reihenfolge setzt sich bei der Ausführung in V.30 fort. Zunächst geht Jakob zu Rahel ein, erst danach ist berichtet, wie Labans Bedingung erfüllt wird. Ein merkwürdiger Handel! Er kann nur durch Ergänzung entstanden sein. Der Exeget, von dem die Deutung stammt, hat die Pointe der älteren Erzählung nicht wahrhaben wollen: Daß Jakob nach siebenjährigem Dienst erst die Ältere hat nehmen müssen, dann aber ohne weiteres auch die jüngere Schwester erhielt.[20] Rahel als Dreingabe? Da mußten weitere sieben Jahre als Bedingung im Spiel sein! Doch der Lohn ist vergeben, der Preis kommt zu spät.

Das Nachkarten stellt Labans Handel in ein anderes, schlechtes Licht: Er hatte es von Anfang an darauf angelegt, Jakob zu übervorteilen. Zur selben Schicht gehört darum die Formel מה־זאת עשית לי in V.25b, die Jakobs erstaunte Frage: „Habe ich dir nicht um Rahel gedient?!", zur Anklage werden läßt, und die Beschuldigungsformel: ולמה רמיתני „warum hast du mich getäuscht!".

29,2aβγb-3.7-10: *Der Stein vor dem Brunnen.* Der Fluß der Erzählung wird in 29,2aβγb-3 von einer ungewohnt ausführlichen Erläuterung unterbrochen: Die Herden hatten sich am Brunnen gelagert, „denn aus diesem Brunnen pflegten sie (scl. die Hirten) die Herden zu tränken" - als verstünde sich das nicht von selbst. Dann folgt das Eigentliche: „Aber ein[21] großer Stein lag vor dem Eingang des Brunnens", mit dem der Einstieg gesichert war. Die Erläuterung fährt fort, daß sich alle Herden zu sammeln pflegten, bevor sie (scl. die Hirten) den Stein beiseite drückten, das Vieh tränkten und den Stein an seinen Platz wälzten.[22]

Im Gespräch zwischen Jakob und den Hirten in V.7-8 erfährt man weiteres: Die Hirten vermochten den Brunnen erst zu öffnen, wenn alle Herden beisammen waren. Deshalb mußten sie mit dem Auftrieb schon am hohen Tage beginnen. Der Zusammenhang dieses Gesprächsgangs mit V.2-3* ist ebenso offenkundig, wie daß er den Ablauf unterbricht. „Nach der Ankündigung der Hirten: ‚Da kommt gerade seine Tochter Rahel' kann Jakob unmöglich, als ob ihn das gar nichts anginge, in aller Seelenruhe sein auf den großen Stein bezügliches Gespräch mit den Hirten fortsetzen".[23] Das Motiv ist zugesetzt.

Die Ergänzung setzt sich fort und erreicht ihr Ziel in V.9-10. Als Rahel die Szene betritt (V.9), macht Jakob keine Anstalten, sie zu begrüßen. Dies geschieht, viel zu spät, in V.11. Stattdessen tritt er wortlos heran und wälzt den Stein zur Seite, um das Vieh Labans zu tränken. Die Störung der Abfolge und die breiten Umstandssätze in V.9a und V.10a zeigen, daß dieser Zug der Handlung ebenfalls auf die ältere Szene aufgesetzt ist. V.9a stellt überdies das Geschehen in unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorangehenden Dialog. Im älteren Text sind der Auftritt der Rahel V.6bβγ und die Begrüßung V.11 aufeinander gefolgt.

---

[19] Gunkel 328.

[20] v.Rad: „Die Meinung Labans war also nicht, daß Jakob die Rahel erst nach weiteren sieben Jahren Dienstes erhalten sollte, vielmehr hat er in der Zeit von wenigen Wochen zwei Frauen bekommen."

[21] Zur Determination vgl. GesK § 126 q-r.

[22] Die Verben im Perf.cons. sind Iterative, GesK § 112 e.

[23] Eißfeldt, Hexateuch-Synopse 22.

Die Absicht des Zusatzes ergibt sich aus V.10. Meint man auf den ersten Blick, Jakob wolle mit seiner Körperkraft dem Mädchen imponieren, geht es bei näherer Hinsicht gar nicht um Rahel, sondern um Jakobs Beziehung zu Laban. „Das dreimalige אֲחִי אִמּוֹ fällt auf",[24] zu dem אשר לאביה in V.9 hinzukommt. Der Ergänzer betont, daß Jakob sich vom ersten Augenblick und unter Einsatz seiner vollen Kräfte für Labans Belange eingesetzt hat. Kaum eingetroffen, hat er Laban vor den anderen Hirten, die nur gemeinsam den Stein zu bewegen imstande waren, einen maßgeblichen Vorteil verschafft. Damit ist Vorsorge getroffen für die Auseinandersetzungen, die später das Verhältnis zwischen Laban und Jakob bestimmen: Das Recht soll sogleich auf Jakobs Seite gewesen sein.

29,12aβ: *Präzisierende Glosse.* כי אחי אביה הוא וכי בן־רבקה הוא ist Dublette, wobei der zweite Satz den ersten erläutert. אח wird in V.10 und V.12 verschieden gebraucht, in V.10 dreimal im engeren Sinne: אחי אמו „der Bruder seiner Mutter", in V.12 im weiteren: אחי אביה „der Verwandte ihres Vaters". Deshalb stellt der Ergänzer richtig: Nicht der *Bruder* ihres Vaters, sondern der Sohn der Rebekka.

Priesterschrift (P):

30,22a ist der einzige eindeutig priesterschriftliche Satz des ganzen Abschnitts, vgl. 8,1; 19,29; Ex 2,24; auch Gen 9,15.16; Ex 6,5. Er wird um so eher aus der Parallelquelle stammen, als er die jahwistische Aussage höchstwahrscheinlich verdrängt hat: „Und Jahwe nahm sich Rahels an und öffnete ihren Mutterschoß" (vgl. 29,31). Davon ist in V.22bβ nur die zweite Hälfte geblieben, die für sich nicht lebensfähig ist. Die Endredaktion hat der Priesterschrift für diesmal den Vorzug gegeben, weil sie das Theologumenon vom Gedenken Gottes bewahrt haben wollte, ähnlich wie in dem Splitter 19,29abα.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

30,15-16.17b.18b: *Issachar, Jakobs fünfter Sohn.* Die von Ruben gefundenen Alraunen, die Rahel zu der Schwangerschaft mit Josef verhelfen, ließen die Frage aufkommen, ob hier nicht ein Handel zwischen Lea, der Mutter Rubens, und Rahel stattgefunden habe. Dessen Gegenstand konnte bei der mit 29,30-35 gegebenen Konstellation nur eine weitere Schwangerschaft Leas gewesen sein, ungeachtet des Resümees von 29,35b: „Und Lea hörte auf zu gebären." Damit beginnt die Vermehrung der Söhne Jakobs, die schrittweise zu der späteren Zwölfzahl geführt hat. Issachar wird als Jakobs „fünfter Sohn" eingeführt (V.17b). Levi und Juda, die vom Jahwisten hinzugefügt wurden, sind bereits mitgezählt. Daß die Wahl auf Issachar fiel, ergab sich mit dem Stichwort שכר „Lohn" aus dem Anlaß: dem Handel der beiden Frauen.

Issachar ist in alten Quellen zweimal genannt: Ein Mann von Issachar war Tola ben Puwa, der erste der sogenannten „kleinen Richter" (Ri 10,1). Aus dem Hause Issachar stammte Bascha ben Ahija, der das Haus Jerobeams I. gestürzt hat (1 Kön 15,27).[25] Issachar ist demnach eine maßgebende Sippe oder ein Sippenverband innerhalb des Nordreichs gewesen. Dazu stimmt, daß der Name, wie immer man ihn deutet, ein Personenname ist.[26] Wollte man die Zahl der Söhne Jakob-Israels vermehren, lag nach Juda (Gen 29,35a) und Benjamin (Gen 35,18) der Rückgriff auf Issachar nahe.

30,19.20(ohne זבדני bis טוב): *Sebulon, Leas sechster Sohn.* Das Beilager, das Lea um die Alraunen eingehandelt hat, kann nur *eine* Schwangerschaft zur Folge gehabt haben. An-

[24] Olshausen MPAW 1870, 391.

[25] Nicht ebenso zuverlässig ist der Anhang der Gauliste Salomos, nach der Joschafat ben Paruach in Issachar als Vogt residiert hat (1 Kön 4,17).

[26] Vgl. KBL^3 422b.

schließend muß man erwarten, daß die erworbenen Liebesfrüchte an Rahel ihre Wirkung tun. Wenn es stattdessen in V.19-20* weitergeht: „Und Lea wurde wiederum schwanger" (Lea betont), liegt ein späterer Einschub vor: Die Geburt des Sebulon ist nachgetragen. Auch an einer Veränderung des Blickwinkels ist die andere Hand zu bemerken. Issachar ist *Jakobs* fünfter Sohn (ותלד ליעקב בן חמישי, V.17), Sebulon *Leas* sechster Sohn für Jakob (ותלד בן־ששי ליעקב, V.19).

Wie alle nachgetragenen Söhne Jakobs ist auch Sebulon eine bekannte historische Größe. Das Land Sebulon im südwestlichen Galiläa ist in alter Quelle in Ri 12,12 genannt. Für die Etymologie variiert der Ergänzer den Ausspruch Leas über der Geburt des Levi 29,34 J^R. Diese Vorlage lag näher, als es jetzt den Anschein hat: 30,1-13 war noch nicht vorhanden, und 30,14-18* enthielt ursprünglich nur eine indirekte Etymologie.

30,21: *Dina.* Die Erwähnung der Dina als Tochter Leas hängt nach. Im Unterschied zu allen anderen Geburten ist die Schwangerschaft nicht genannt, geschweige die Umstände, die zu ihr geführt haben. Ebenso fehlt die Etymologie. Der Nachtrag ist offensichtlich, vergleichbar der Erwähnung der Naama in Gen 4,22b. Die Zahl der Kinder Leas wird damit auf sieben gebracht.

Der Name Dina „Streit" ist wahrscheinlich eine künstliche Bildung,[27] die in der Rivalität der beiden Frauen den Anlaß hat. Gunkel hält den kurzen Einschub für einen Reflex auf die Dinasage Gen 34.[28] Doch ist es eher umgekehrt gewesen: 34,1a weist auf 30,21 zurück.

29,29; 30,1aα.3-6: *Dan.* Der Unfruchtbarkeit Rahels wird auf zwei Arten abgeholfen: durch die stellvertretende Schwangerschaft ihrer Magd Bilha (30,3-6) und durch die Alraunen (30,14). Die beiden Motive widerstreiten einander in gewisser Weise. Das erste nimmt dem zweiten die Dringlichkeit. Es will beachtet sein, daß nicht Dan, sondern Issachar als „Jakobs fünfter Sohn" eingeführt wird (30,17b). Dan und später auch die drei weiteren Söhne der Mägde sind zwischeneingekommen.

Als Vorbild für Bilhas Schwangerschaft hat die stellvertretende Schwangerschaft Hagars für Sara in Gen 16 gedient. Darauf verweist schon das künstliche, von בן denominierte בנה ni. „einen Sohn bekommen", das sich nur in Gen 16,2 J^R und 30,3 findet, an beiden Stellen im selben Satzzusammenhang und in nahezu derselben Form. Die Wortgemeinschaft mit Gen 16,1-4.15 in diesen Versen ist groß, und sie versteht sich nicht allein aus der Gleichheit des Vorgangs. Mit der Vorlage erklärt sich die scheinbar unbegründete Hervorhebung des Subjekts: Wie zuvor Abraham, so ist es nun Jakob: „*Jakob* ging zu ihr ein" (30,4b); „Sie gebar *dem Jakob* einen Sohn" (V.5β). Ebenso verweist das גם אנכי „daß *auch ich* einen Sohn bekomme" (V.3bβ) in Rahels Mund nicht allein auf Lea. Es besagt auch „wie Sara durch Hagar". Über Gen 16 hinaus ist präzisierend hinzugefügt, daß Bilha auf Rahels Knien gebar.

Selbst bei der Namengebung, deren Form aus 29,34.35 entlehnt ist, ist möglicherweise Gen 16 im Spiel. Wieder geht es darum, daß Gott Recht schafft (vgl. 16,5b), wenngleich wegen der Etymologie diesmal das Verb דין gewählt ist. Das Hören Gottes erinnert neben 29,33 auch an 16,11.

Dan heißen zwei verschiedene Größen: der Ort samt Heiligtum an der Nordgrenze Israels (*tell el-qādi*, Dtn 34,1; 1 Kön 5,5; 15,20; Jer 4,15; 8,16), und eine am Westrand des judäischen Gebirges ansässige Sippe. Sie werden in Ri 18 nachträglich in Verbindung gebracht.

Rahels Magd Bilha, die die Prozedur erst ermöglicht, wird in 29,29 eingeführt. Die Notiz ist „dem Zusammenhange sehr lose an wenig schicklicher Stelle aufgetragen".[29] Der Wortlaut blickt auf 30,4a voraus.

---

[27] Noth 10, der allerdings den Anlaß in Gen 34 sucht.
[28] Genesis 336.
[29] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 35.

30,7-8: *Naftali.* Es liegt in der Anlage der umständlich eingeführten und ausdrücklich begründeten Verbindung Jakobs mit der Magd Rahels, daß daraus ein einziger Sohn hervorging, nicht anders als bei Abrahams Vermählung mit Hagar. Die Nachricht ותהר עוד „sie wurde nochmals schwanger", die nach dem Muster von 29,33.34.35 anschließt, ist nicht zu erwarten. Auf einen literarischen Nachtrag weist auch „das nachhinkende בלהה שפחת ר'",[30] über das schon Wellhausen gestolpert ist. Mit Bilhas zweitem Sohn wird die Zahl der Söhne Jakobs auf die runde Zehn gebracht.

Das Land Naftali (1 Kön 15,20; 2 Kön 15,29; spät Jes 8,23) in Galiläa gehört zu den großen Landschaften des Nordreichs (vgl. Dtn 34,2). Häufig wird es mit Sebulon zusammen genannt (Ri 4,6.10; 5,18; 6,35; Jes 8,23; Ps 68,23). Nachdem Sebulon als Leas letzter Sohn einer der Söhne Jakobs geworden war, konnte es nicht lange währen, bis auch Naftali unter die Jakobsöhne geriet. Die Etymologie: „Gotteskämpfe habe ich mit meiner Schwester gekämpft und obsiegt", mit פתל ni. mehr schlecht als recht gebildet, ist an 32,29 angelehnt: „Du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und obsiegt".

29,24; 30,9-13: *Gad und Asser.* Zuletzt ist die Zahl der Söhne Jakobs von zehn auf zwölf gebracht worden, indem auch Lea nach dem Beispiel Rahels eine Magd und von dieser zwei Söhne erhielt. Der Anlaß wird, über 30,1-8 hinweg, aus 29,35b bemüht: Lea hatte aufgehört zu gebären. Das Vorbild ist neben 30,3-6 wiederum Gen 16 gewesen, die Übereinstimmungen von 30,9b mit 16,3 fallen ins Gewicht.

Als „Mann von Gad" (אש גד) wird in der Meschainschrift, Z.10, die israelitische Bevölkerung im südlichen Teil des Ostjordanlandes bezeichnet. Im Alten Testament findet sich der Name in alten Texten nicht. In der salomonischen Liste 1 Kön 4 steht dafür das „Land Gilead" (V.19).

Für Asser findet sich ein alter Beleg neben 1 Kön 4,16 möglicherweise in 2 Sam 2,9 (cj.), wo das Herrschaftsgebiet von Sauls Sohn Ischbaal beschrieben wird: Gilead, Asser, Jesreel, Efraim, Benjamin, ganz Israel. Die meisten dieser Namen bezeichnen Landschaften. Auch hier folgt Asser auf Gilead/Gad.

Für Leas Magd Silpa gilt wie für Rahels Magd Bilha: Ihre Einführung ist nachträglich und ungeschickt zwischeneingefügt. Die Abweichungen deuten darauf, daß die beiden Notizen 29,24 und 29 nicht gleichursprünglich sind, vgl. לשפחה statt שפחה.

30,1aβ-2.17a.18a.20 (זברני bis טוב). 22bα.23b: *Gott schenkt Lea und Rahel Söhne.* Wellhausen hat auf „die doppelten Etymologien" in Kap. 30 hingewiesen. „Bei Joseph ...: ‚fortgenommen hat (אסף) *Elohim* meine Schmach! gebe mir (יסף) *Jahve* noch einen Sohn!' - 30,23 ..., v.24 ... Bei Zebulon 30,20: ‚geschenkt hat (זבד) mir Elohim ein schönes Geschenk' ...; ‚nun wohnt (זבל) mein Mann mir bei' ... Bei Issachar: ‚ich habe dich gedungen (שכר mit Objekt איש) für die Alraunen meines Sohnes' - 30,16 ...; ‚Elohim hat mir Lohn (שכר) gegeben, dafür dass ich meinen Mann (איש) meiner Magd gegeben hatte' - v.18 ...; zwei ganz verschiedene Deutungen, obschon mit Benutzung der gleichen Elemente איש und שכר".[31] Mit diesen Doppelungen geht einher, daß jeweils in einer der beiden Etymologien die Gottesbezeichnung Elohim gebraucht ist, die andere aber entweder Gott nicht erwähnt, oder bei Josef den Gottesnamen Jahwe bietet. „Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Stücke hat sogar Keil Sorge gemacht". Mit großer Wahrscheinlichkeit hängen die Elohim-Etymologien literarisch zusammen. Wellhausen sah in ihnen die Quelle E. Indessen ergibt sich eine quellenkritische Lösung nur, wenn man aus anderen Gründen von der Existenz der Quelle E überzeugt ist: Die Elohim-Etymologien verbinden sich nicht zu einem literarischen Faden, anders als der verbleibende Text, der in V.16b.17b.18b, in V.20(ohne זברני bis טוב)

[30] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 74.
[31] Composition 36.

und in V.23a.24a einen fortlaufenden Zusammenhang bildet. Statt einer Quelle haben wir mit einer Bearbeitung zu tun. Das ist am deutlichsten bei der Dublette V.22a//bα: Der zweite Satz, der wegen V.17a zu dieser Schicht gehört, stammt wegen der Wiederholung des Subjekts אלהים von anderer Hand, kann aber wegen des Rückbezugs אליה nicht selbständig bestanden haben. An V.22 zeigt sich zugleich, daß die Bearbeitung jünger ist als der Einbau der Priesterschrift.

Die Elohim-Zusätze hängen auch inhaltlich zusammen. Alle führen die Geburt der Söhne auf Gottes Einwirken zurück. Das Motiv findet sich zuerst bei J^R (hier in 29,31-33*), ist jetzt aber formelhaft betont und nicht mehr mit Jahwe, sondern mit Elohim verbunden: Gott hat Lea und Rahel erhört (30,17a.22bα). Er hat Rahel von der Schmach ihrer Unfruchtbarkeit befreit (V.23b) und Lea den Lohn dafür gegeben, daß sie entsagungsvoll Jakob ihre Magd überließ (V.18a). Er hat Lea mit ihrem Sohn ein Geschenk dargebracht (V.20aα*). Auf diese Weise unterscheiden die Zusätze sich zugleich von den Elohim-Etymologien in V.6 und 8, die den Wettstreit der Frauen zum Motiv haben.

Die Etymologien verbinden sich indessen mit Jakobs Antwort an Rahel in V.2: „Bin ich denn an Gottes Statt, der dir Leibesfrucht vorenthält?" Der Satz, im ersten Teil ein Zitat aus der Josefsgeschichte (50,19), bedeutet ins Positive gewendet, daß Elohim es ist, der Leibesfrucht gewährt. Der Redewechsel beginnt mit Rahels Forderung nach Söhnen in V.1aβ. An der Wiederholung des Subjekts ist er als Zusatz erkennbar.

Jakobs Reichtum (Gen 30,25-43)

Jahwistische Redaktion (J^R): 30,27.29-31a.43.

Der Jahwist hat Jakobs Entlohnung zu einem Beispiel für die Wirkungen des Segens Jahwes gemacht, zunächst an Laban, bei dem Jakob in Dienst stand, dann auch an Jakob selbst. Dazu mußte er in die Erzählung nicht weiter eingreifen. Die Verhandlung bot Gelegenheit, Laban und Jakob die redaktionellen Aussagen in den Mund zu legen. Labans Ausspruch V.27 ist anhand der Redeeinleitung in V.28, die LXX als überflüssig getilgt hat, leicht als Zusatz zu erkennen. Jakob nimmt in der Antwort V.29-30 seine Aussage aus V.26b wieder auf, um sie im gleichen Sinne wie Laban auszuführen. Labans Reaktion V.31a lenkt auf V.28 zurück und stellt den unterbrochenen Zusammenhang wieder her. Die Aufzählung von Jakobs Reichtum V.43 ist am Schluß der Szene einfach angehängt.

Die Handschrift des Jahwisten ist an der Art, wie er Laban anheben läßt, unverkennbar. Mit denselben Worten: „Wenn ich nur Gnade gefunden habe in deinen Augen", lädt Abraham die drei Männer zu Gast (18,3), drängt Jakob den Esau, sein Geschenk anzunehmen (33,10), leitet Israel seinen letzten Willen an Josef ein (47,29). An unserer Stelle verbindet die Wendung sich mit dem Motiv des Segens Jahwes, einem weiteren Kennzeichen der Redaktion, so daß an der Herkunft kein Zweifel ist.

Die Besonderheit der Szene liegt darin, daß der Segen Jahwes um Jakobs willen dem Aramäer Laban zugute kommt. Es ist mehrfach gesehen worden, daß damit ein Beispiel für die Erfüllung der Abrahamsverheißung Gen 12,3b beabsichtigt ist: „In dir werden gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens".[1] Während Jakob bei Laban weilt, strömt der Segen Jahwes auf den Aramäer über. Das Motiv hat eine Entsprechung in Gen 39, wo der Ägypter es ist, der um Josefs willen in den Genuß des Segens gelangt. Die Aussage berührt sich wörtlich: „Sowohl in 30,27 als auch in 39,5 wird vom Segnen Jahwes (*brk* pi.) um des Repräsentanten Israels willen (*bgll*) gesprochen".[2] Auch dort schreibt der Jahwist. In beiden Fällen gewinnt die Aussage ihr Gewicht, weil Nichtisraeliten die Wirkung des Segens Jahwes bezeugen. Das Motiv dient der Apologetik.

Jakob nimmt in seiner Antwort die Worte Labans auf, um sie weiterzuführen. Durch den Redewechsel gewinnt die redaktionelle Aussage um so größeres Gewicht. Der Jahwist läßt Jakob bemerken, daß der Segen Jahwes

[1] Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, Ges. Studien 365; Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 109.

[2] Schmitt.

sich bei Laban, wie sonst bei den Jahweleuten, in der Zunahme des materiellen Wohlstands niedergeschlagen hat. Ursprünglich besaß Laban nur wenig (מעט אשר־היה לך, vgl. das häufige כל אשר־לו als Bezeichnung der Habe, 19,12; 24,2.36; 25,5 u.ö.). Nun hat sein Viehbestand (מקנה) sich stark vermehrt, nicht anders als bei Abraham und Lot (13,2.7), bei Isaak (26,14) und bei den Israeliten, als sie aus Ägypten ziehen (Ex 12,38b).

Aber auch Jakob gelangt in den Genuß des Segens, wie der Jahwist am Ende der Erzählung in V.43 resümmiert. Wie Labans Reichtum stark zugenommen hat (פרץ לרב), vermag auch „der Mann" (האיש) Jakob sich auszudehnen (פרץ, sonst bei J^{R} Ex 1,12). Zum Beleg folgt die Reichtumsliste, die auch in 24,35; 26,14; 32,6; Ex 12,38 als sichtbarer Beweis für Jahwes Zuwendung gilt. So erfüllt sich an dieser Stelle die Verheißung, die Jakob in Bet-El von Jahwe empfangen hat (28,15a).

Vorjahwistische Quelle (J^{Q}):

30,25.26b.28.31bα(bis יעקב).bβ.32a(bis וטלוא).b.34: *Jakob bittet Laban um seinen Abschied und Lohn.* Die Grundlage des Abschnitts könnte einmal den Abschluß des Jakob-Laban-Zyklus gebildet haben: Jakob bittet um seinen Abschied und erhält seinen Lohn. Das Einvernehmen, das Laban in V.34 bekundet, steht nämlich in Gegensatz zu seiner Verstimmung in 31,2, die Jakob zur Flucht veranlaßt. Die Erzählung von Jakobs Flucht in Gen 31 könnte ein Anhang sein. Gegen 30,25-34* als vormaligen Abschluß spricht nicht, daß hinter V.34 die Ausführung fehlt. Ellipsen dieser Art sind in der hebräischen Erzählung gewöhnlich.

Der Einsatz ist durch einen temporalen Umstandssatz mit der vorangehenden Erzählung verknüpft. Die Szene war niemals selbständig. Allerdings gibt es eine Unstimmigkeit. Hält man sich an 29,18, galt Jakobs Dienst, auf den er sich gegenüber Laban beruft, dem Erwerb der Braut. Darauf scheint auch 30,26b zunächst anzuspielen: Mein Dienst ist abgegolten, nun will ich ziehen. Laban aber antwortet, als stünde die Verhandlung noch bevor: Welchen Lohn soll ich dir geben? Vielleicht will die Szene lediglich der Lohnverhandlung genügen, die bei Lohnverhältnissen wie diesem die Regel war. Im heutigen Zusammenhang ist die Herde jedenfalls eine Dreingabe.

Jakobs Forderung ist ebenso bescheiden, wie einfach zu erfüllen. Bei Schafen und Ziegen waren gefleckte Tiere die Ausnahme. Sie waren leicht auszusondern und galten möglicherweise als geringer im Wert.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^{S}):

30,31bα(ab לא).bγ(ohne אשמר).35a(bis והטלאים).b.36b.37a(bis לח).bα.38a(bis ברהטים).bα (ab לנכח).bβ.39b.40a(bis יעקב).b: *Durch einen Kunstgriff mehrt Jakob die gefleckten Tiere.*

הסר V.32 läßt sich auf doppelte Weise verstehen: als Inf. abs. im Sinne eines Casus adverbialis,[3] oder als Imperativ. Im ersten Fall ist es Jakob, der sich aus Labans Herde die gescheckten Tiere als seinen Lohn aussondern will. Im zweiten Fall hingegen fordert Jakob Laban auf, eben jene Tiere aus der Herde zu nehmen, die er sich als Lohn ausbedingt - ein Widerspruch. Da jedoch der Imperativ sprachlich auf den ersten Blick näher liegt, hat sich ein Ergänzer gefunden, der Jakob beim vermeintlichen Wort genommen und die Aufforderung an Laban in die Erzählung umgesetzt hat. Dies war nur möglich, indem er zugleich eine Lösung erdacht hat, den Widerspruch zu beseitigen: Jakobs List, mit der er die verbliebenen, einfarbigen Tiere dazu bringt, gescheckte Junge zu werfen.

Über die Widersprüchlichkeit gibt es keinen Zweifel. „Jacob will ... heute durch das sämmtliche Kleinvieh Laban's durchgehen, daraus entfernend (Inf. abs. wie 21,16) jedes gesprenkelte u. gefleckte ... Stück ..., u. das soll sein Lohn sein. Darnach muss man meinen, die heute auszuscheidenden bunten u. seltenfarbigen Tiere sollen der ausbedungene Lohn sein (...). Aber dazu stimmt weder V. 31 (לא מאומה), noch 35f., indem 36b das von Laban abgesonderte Abnormfarbige zu Laban's Vieh gerechnet ist".[4] Man hilft sich damit, daß man das Verfahren für unvollständig beschrieben erklärt und die Darstellung durch erläuternde Ergänzungen rettet. Indessen zeigt schon der Neueinsatz in V.35, daß der Text nicht an Lücken, sondern an Ergänzungen krankt. Die temporale Verknüpfung ביום ההוא hätte in einer einheitlichen Erzählung an dieser Stelle keinen Anlaß.

Die Situation wird in V.31 vorbereitet, wo V.bα (ab לא) und bγ sich mühelos ausscheiden lassen. Ab V.35 verraten auch sprachliche Abweichungen den Ergänzer. Statt von jedem gescheckten Stück Vieh (כל־שה, V.32) spricht er von den Böcken (התישים), wohl schon im Blick auf die Vermehrung der gescheckten Tiere. Das Adjektiv נקד ersetzt er durch עקד. Da Laban das Vieh durch Jakob weiden läßt, denkt der Ergänzer sich ihn als Patriarchen, der wie Jakob in Gen 37 die praktische Arbeit in die Hand der jüngeren Generation übertragen hat. Wenn darum Laban die gescheckten Böcke aus Jakobs Obhut nimmt, bedeutet das, daß er sie seinen Söhnen übergibt, die aus diesem Anlaß erstmals genannt werden. Die Einzelheiten von Jakobs Kunstgriff sind als Anspielungen aus dem Namen „Laban" entwickelt: Jakob nimmt Zweige von Storax (לבנה, Styrax officinalis L.),[5] an denen er weiße Schälstellen (פצלות לבנות) anbringt. „Sein Plan geht von dem uralten und über die ganze Erde verbreiteten Glauben an die magische Wirkung gewisser visueller Eindrücke aus, die bei Mensch und Tier von den Müttern auf die Leibesfrucht übergehen und diese entscheidend beeinflussen können".[6] Man wird freilich einwenden dürfen, ob die Kleinviehhirten als erfahrene Züchter nicht gewußt haben sollten, wie die Farbe der Tiere sich tatsächlich beeinflussen läßt.

30,41-42: *Die Starken für Jakob, die Schwachen für Laban.* V.41-42 präzisieren im Nachtrag das in V.37-39* beschriebene Verfahren. „Jakobs List ist ... doppelt, indem er zunächst überhaupt bunte Tiere aus der einfarbigen Herde Labans erzielt und zu seiner Herde schlägt und zweitens seinen Kunstgriff nur bei den besten Tieren Labans anwendet".[7] Derart doppelsträngig ist die Erzählung, die in V.40 ihre Klimax erreicht, nicht gewesen. Ein Ergänzer hat Jakobs List auf naheliegende Weise vervollkommnet.

30,32a(ab וכל): *Schwarze Lämmer und gescheckte Ziegen.* וכל שה וגו ist eine nachgeschobene Ausführung zu כל שה נקד וטלוא. Unter den Schafen gibt es keine gescheckten, sondern

---

[3] GesK § 113 h.

[4] Dillmann, Genesis 346.

[5] Nach LXX; in Hos 4,13 dürfte dagegen „Weißpappel" (Populus alba L.) zu lesen sein, cf GesB 377b; Zorell 389b; Rudolph, Hosea 106.

[6] v.Rad, Genesis 244.

[7] Procksch, Genesis 177.

allenfalls schwarze Tiere. Jakob hätte deshalb nur Ziegen erhalten, wie der kundige Ergänzer bemerkt hat. So erläutert er den Ausdruck „jedes gesprenkelte und gescheckte Stück" dahingehend: „jedes schwarze Stück unter den Lämmern und gescheckte und gesprenkelte unter den Ziegen". V.40a(bis יעקב) kennt die Unterscheidung von Lämmern und Ziegen noch nicht. In V.33.35a(ab ואת).40a(ab ויתן) ist der Zusatz vorausgesetzt.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

30,33: *Jakobs Gerechtigkeit (Theodizee-Bearbeitung).* Jakobs List kann den Eindruck erwecken, der Ahnherr Israels habe seinen Schwiegervater übervorteilt, vgl. bes. V.41-42. Dem suchten die Ergänzer zu wehren, ausführlich in Kap. 31, wo Laban als der Schuldige dasteht. Auch 30,33 versteht sich aus dieser Absicht, der Jakob selbst seine Gerechtigkeit vorab betonen läßt: Er hat in allem gemäß der Absprache gehandelt. Der Vers klappt nach und muß mit ביום מחר angeknüpft werden. Der Zusatz in V.32a(ab וכל) ist vorausgesetzt.

30,26a: *Jakobs Frauen und Kinder als sein Lohn.* V.26a mündet in eine verkürzte Wiederaufnahme von V.25bβγ (ואלכה) und ist daran als Zusatz zu erkennen. In gewisser Weise sind V.26a und b Dubletten. In V.a fordert Jakob von Laban seine Frauen und Kinder, „um die ich dir gedient habe" (אשר עבדתי אתך), in V.b erinnert er ihn an den Dienst, „den ich dir geleistet habe" (אשר עבדתיך), weshalb Laban ihn in V.28 nach seiner Lohnforderung befragt. Der Widerspruch, der hier besteht, betrifft die Jakob-Laban-Erzählung als ganze: Nach Gen 29 erhält Jakob von Laban seine Frauen zum Lohn, nach 30,25-43 die eigene Herde. Der Zusatz an dieser Stelle ist wohl ein Ausgleichsversuch.

30,31(nur אשמר).35a(ab ואת).36a.37a(nur ולוז וערמון).bβγ.38(nur בשקתות bis לשתות).39a.40a(ab ויתן): *Kurze Ergänzungen verschiedener Herkunft.* Jakobs Kunstgriff, dessen Einzelheiten nicht ohne weiteres verständlich sind, hat zu allerlei Erläuterungen und Varianten Anlaß gegeben. Sie lassen sich in der Mehrzahl leicht ausscheiden.

Das überschießende אשמר am Ende von V.31 „ist Variante zu אֶרְעֶה".[8] Wegen V.36b ist ארעה ursprünglich.

Die Aufzählung in V.35, welche unter den Tieren Laban ausgesondert habe, wirkt überfüllt. Offenbar ist hier nachträglich auf die Erweiterung in V.32 Rücksicht genommen. Auffallend auch das ab dem zweiten Glied unversehens auftretende כל. Wahrscheinlich ist nur das erste Glied der Reihe ursprünglich.

V.36a schiebt sich zwischen V.35b und 36b störend ein. In V.35b ist von Labans Söhnen die Rede, jetzt von Laban selbst. Mit dem Weg von drei Tagen will der Ergänzer verhindern, daß die gescheckten Böcke dennoch die unter Jakobs Obhut stehenden Muttertiere bespringen.

„וְלוּז וְעַרְמוֹן 37 ist wohl Variante zu לִבְנֶה; die scherzhafte Anspielung an den Namen לָבָן, die das Wort לִבְנֶה enthält, wird zerstört, wenn noch andere Baumnamen daneben stehen".[9] Da die Tiere gescheckte Junge werfen sollen, wollte der Ergänzer nicht allein weiße Schälstellen in den Trögen haben. ערמון ist die Platane (Platanus orientalis L.) mit sich schälender, gefleckter Rinde. לוז ist der Mandelbaum (Amygdalus communis L.). Er hat bräunliche Rinde und weißes Holz.[10]

„מַחְשֹׂף הַלָּבָן אֲשֶׁר עַל־הַמַּקְלוֹת 37, der Form nach ohne rechte Stellung im Satz, dem Inhalt nach Dublette zum Vorhergehenden".[11] Der Zusatz will die Anspielung auf Laban verdeutlichen.

---

[8] Gunkel, Genesis 339.
[9] Gunkel 337.
[10] BHH 1139.
[11] Gunkel.

„בשקתות המים אשר תבאן הצאן לשתות v. 38 ist (scl. lexikalische) Glosse zu ברהטים, die לנכח הצאן von seiner Verbindung losreisst".[12]

„ויחמו הצאן אל־המקלות v. 39 ist nach ויחמנה בבאן לשתות v. 38 nicht mehr möglich".[13] Beachte den Wechsel des Genus. Der Kunstgriff wird direkter gefaßt.

„In v. 40 trennt der mittlere Satz die zusammengehörigen äusseren Glieder".[14] Die Erläuterung „Und er kehrte die Gesichter des Kleinviehs gegen das Gestreifte" erschien notwendig, weil in V.37, wegen der Anspielung auf Laban, ursprünglich nur von weißen Schälstellen die Rede ist, nach V.39 aber die Tiere gestreifte, gescheckte und gesprenkelte Junge warfen. Die Erwähnung der schwarzen Tiere klappt nochmals nach.

[12] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 39 Anm.
[13] Wellhausen.
[14] Wellhausen; zuerst Hupfeld, Die Quellen der Genesis 43.

Jakobs Flucht (Gen 31,1-32,2a)

Jahwistische Redaktion (J^{R}): 31,3.21a(nur והוא וכל אשר לו ויקם).45.49.50aα (ab ואם).

Sobald Jakobs Rückkehr bevorsteht, weil das Verhältnis zwischen Laban und ihm sich getrübt hat, meldet Jahwe sich zu Wort mit einem Wanderungsbefehl und der Beistandsverheißung: „Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft. Ich will mit dir sein" (31,3). Die Gottesrede, der die szenische Einkleidung fehlt, unterbricht die Abfolge von Jakobs Beobachtung V.2 und seiner Reaktion V.4-5a. Sie ist redaktionelle Zutat.[1]

Die unvermittelte Jahwerede zu Beginn einer Wanderung erinnert sogleich an die Abrahamverheißung Gen 12,1-3. Dem Inhalt nach ist sie geradezu deren Gegenstück, und auch die Ausdrucksweise stimmt überein. Lautete der Befehl an Abraham: „Geh aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde", wird nunmehr Jakob angewiesen, in das Land seiner Väter und zu seiner Verwandtschaft zurückzukehren. Beidemale steht der Partriarch, ob an der Schwelle der Fremde oder mitten im fremden Land, unter Jahwes Gebot und Geleit. Aller Mühsal zum Trotz folgt sein Weg dem Willen Jahwes und steht unter Jahwes Verheißung. Eine gleichlautende Beistandsverheißung lesen wir in Gen 26,3, als Isaak nach Gerar aufbricht (vgl. auch 28,15a).

Das Mitsein Jahwes erweist sich an Jakobs Reichtum als dem sichtbaren Ausdruck des Segens (30,43). Deshalb läßt der Jahwist Jakob die Flucht nicht antreten, ohne daß er auch die mitgeführte Habe erwähnt: הוא וכל־אשר־לו ויקם „er und alles, was er hatte, und machte sich auf" in V.21a.[2] Der redaktionelle Einbau mit Wiederholung des Verbs findet sich ähnlich in 24,10, als der Jahwist den Knecht einen Teil von Abrahams Reichtum auf die Reise mitnehmen läßt. Für den Anschluß mit הוא וכל־ ist 35,6b zu vergleichen.[3] Die Notiz wiederholt sich sinngemäß, als Jakob über den Jabbok geht (32,24b), und bei seinem Aufbruch nach Ägypten (46,1aα).

Im weiteren Kapitel findet sich ein zweiter Beleg für den Gottesnamen יהוה in der Ätiologie für Mizpa V.49, die der Ätiologie Gileads beigefügt ist. Die doppelte Ätiologie fällt auf, und auch der Anschluß ist hart. „Dass והמצפה (= המצבה) v. 49 dem Satze v. 48a, wo nur הגל als Zeuge erscheint,

[1] Bereits von Schumann, Genesis Hebraice et Graece 453f., erwogen. Jetzt Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem 58; Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 109f.

[2] Schon Hupfeld, Die Quellen der Genesis 160f. Anm. 68, sah in 31,21 die Spuren jahwistischer Interpolation und wußte sprachliche und sachliche Gründe zu nennen.

[3] Die Parallele 13,1, obgleich ganz in jahwistischem Stil, ist spätere Nachahmung.

übel nachhinkt, ist zweifellos".[4] Da das Stichwort המצפה die nachfolgende Erläuterung verlangt: „Jahwe spähe (יצף) zwischen mir und dir, wenn wir einander aus dem Auge sind", bildet der Vers literarisch eine Einheit. Die Weise, wie Jahwe von Laban zum Wächter bestellt wird, gleicht der Weise, wie Sara Jahwe im Konflikt mit Abraham als Richter anruft: „Jahwe richte zwischen mir und dir" (16,5b). Daß der Vers vom Jahwisten stammt, ist überaus wahrscheinlich.

Die erzählerische Voraussetzung, ohne die die Ätiologie in der Luft hinge, findet sich in V.45: „Und Jakob nahm einen Stein und richtete ihn auf als Malstein (מצבה)". An der Unstimmigkeit zwischen der Massebe und dem Ortsnamen Mizpa darf man sich nicht stoßen:[5] Gezwungen ist die Sache ohnehin. Da der ältere Text als Ätiologie Gileads berichtet, daß Laban und Jakob Steine zu einem Hügel gesammelt hätten (V.46aβb), lag es für den Redaktor nahe, für die Ätiologie Mizpas einen einzelnen Stein gleichsam herauszuheben. Unmittelbares Vorbild konnte die Massebe sein, die Jakob in Bet-El errichtet hatte (Gen 28,18).

Es versteht sich, daß der Jahwist die Ätiologie Mizpas nicht um ihrer selbst willen eingefügt, sondern mit ihr eine bestimmte Aussage verbunden hat; um so mehr, als ein gileaditischer Ort namens Mizpa in vorexilischen Quellen nicht bezeugt ist, so daß zumindest die Bedeutung überrascht, die er in Gen 31 erhält.[6] Die Pointe hängt zweifellos an der Wendung, die den Ortsnamen begründet: „Jahwe spähe zwischen mir und dir". Worauf ist das Spähen gerichtet? Im Zusammenhang gibt es dafür nur eine Möglichkeit. Laban nennt für den Vertrag mit Jakob einen doppelten Inhalt: „daß du meine Töchter nicht bedrückst *und daß du keine Frauen zu meinen Töchtern hinzunimmst*" (V.50aα). Das wiederholende ואם und die Wiederaufnahme von בנתי zeigen, daß der zweite Teil hinzugefügt ist. Der Jahwist sah sich durch die Verpflichtung Jakobs, Labans Töchter nicht zu bedrücken, veranlaßt, das Verbot des Konnubiums in Erinnerung zu bringen. Wie in Gen 24,3b führt er das Verbot auf Jahwe selbst zurück.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

31,2.4-5a.14.17.21a(nur ויברח ויעבר את הנהר).22-23a.26.31.43(bis בני).44.50(bis בנתי); 32,1b-2a: *Labans Vertrag mit Jakob.* Grundlage des im heutigen Text überladenen Kapitels Gen 31 ist der Bericht, wie Jakob mit seinen

---

[4] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 42.

[5] Sam liest deshalb in V.49 והמצבה. Indessen fordert יצף gebieterisch והמצפה, und auch LXX unterstützt mit ἡ ὅρασις den Masoretentext.

[6] מצפה גלעד sonst nur in der späten Stelle Ri 11,29. Der deuteronomistische Beleg Ri 10,17 meint Mizpa in Benjamin (Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie 47 Anm. 59). Ri 11,11.34 sind spät und zweifelhaft. Die Auffassung, daß Mizpa in Gilead ein Heiligtum gewesen sei, ist lediglich ein Rückschluß aus Gen 31,45.

Frauen unbemerkt von Laban aufbricht, von diesem aber verfolgt und eingeholt wird und beide einen Vertrag schließen. Der Gegenstand, der dabei erzählend verhandelt wird, ist die familienrechtliche Stellung der Frauen.

Als Anlaß für Jakobs Flucht berichtet der Erzähler, daß zwischen Laban und Jakob eine Verstimmung aufgekommen sei (V.2). In dem späteren Nachtrag V.1 wird Labans Unmut mit den Manipulationen Jakobs bei der Vermehrung des Viehs begründet, von denen in 30,35-42* zu lesen ist. Doch ist diese Voraussetzung nicht unerläßlich. Als Jakob die Verstimmung bemerkt, läßt er seine Frauen Rahel und Lea zu ihm aufs Feld kommen, um ihnen die Veränderung mitzuteilen (V.4-5a). Schon hier fällt auf, welcher Rang den beiden Frauen für den Gang des Geschehens zukommt.[7]

Für das Weitere gibt die Antwort den Ausschlag, die Jakob von Rahel und Lea erhält: „Was haben wir noch für Anteil und Erbe am Hause unseres Vaters!" (V.14). Die Aussage ist eine rechtliche Formel: Mit denselben Worten fordert Scheba die Israeliten auf, sich von David loszusagen (2 Sam 20,1), und die Israeliten wiederholen sie ein weiteres Mal, als sie Rehabeam die Gefolgschaft verweigern (1 Kön 12,16).[8] Ihre Bedeutung ist klar: Rahel und Lea bestreiten die besitzrechtliche Gemeinschaft mit dem Hause ihres Vaters. Sie sprechen sich von der Zugehörigkeit zu der Familie ihrer Herkunft los.

Nunmehr hat Jakob freie Hand. Er hebt seine Söhne und seine Frauen auf die Kamele (vgl. Ex 4,18a) und setzt über den Fluß (V.17.21a*). *Der* Fluß ist der Eufrat: Nach wie vor spielt das Geschehen in Haran (vgl. 27,43; 28,10; 29,4). Für die Reise durch die syrische Wüste verwendet auch Jakob Kamele, nicht anders als Abrahams Knecht (Gen 24).

Die Einführung des Gegenspielers Laban geschieht nach einem gebräuchlichen, politisch-militärischen Muster: Ihm wird überbracht, daß Jakob geflohen ist (V.22, vgl. Ex 14,5a; 1 Sam 23,13; 27,4; 1 Kön 2,29),[9] und er setzt ihm nach (V.23aαβ). In Ermangelung einer Truppe bietet der Erzähler die Brüder Labans auf, die eigens dazu ein einziges Mal erwähnt sind.

Den Dialog eröffnet Laban, indem er Jakob anklagt: „Was hast du getan!" (V.26). Die Wendung: „Du hast mein Herz gestohlen", bedeutet soviel wie: „Du hast mein Vertrauen mißbraucht". Labans Vorwurf lautet, daß Jakob seine Frauen nicht rechtmäßig erworben habe. Die Alternative zum Brautkauf ist die „Ehe mit einer Kriegsgefangenen" (Dtn 21,10-14).

Jakob rechtfertigt sich auf dieselbe Weise wie Isaak, als er von Abimelech zur Rede gestellt wird: כי אמרתי פן־ „ich dachte, damit nicht" (V.31, vgl.

---

[7] Gunkel, Genesis 341: „Das Gespräch Jaqobs mit seinen Frauen wäre im Zusammenhang der Geschichte nicht nötig gewesen."

[8] Noth, Könige I 277: In 1 Kön 12,16 „werden politische Beziehungen unter einem familienrechtlichen Bilde dargestellt".

[9] Auf die Übereinstimmung machen Weimar/Zenger, Exodus 51f., mit Nachdruck aufmerksam. Die besonders weitgehende Gemeinsamkeit zwischen Gen 31,22-23a und Ex 14,5a.6 erklärt sich allerdings mit der jahwistischen Redaktion, die nach dem Vorbild von Gen 31 einen Übergang zur Meerwundererzählung geschaffen hat. Diese Abhängigkeit sieht auch Fuß, Die deuteronomistische Pentateuchredaktion 152.

26,9). Sein Bedenken war, daß Laban ihm seine Töchter entreißen könnte. Das Verb גזל „entreißen, berauben" deutet an, daß er Labans Töchter als sein Eigentum ansieht. Während aber Isaaks Furcht von Abimelech entkräftet wird, zeigt sich an Labans Antwort V.43aα(bis בני), daß das Bedenken Jakobs zu Recht besteht: „Die Töchter sind meine Töchter, und die Söhne sind meine Söhne". Laban erhebt Anspruch auf sein vormaliges Eigentum.

Sobald aber der Konflikt benannt ist, macht Laban den Vorschlag, ihn durch Vertrag beizulegen: „Und nun, auf, laß uns einen Bund schließen, ich und du, der sei Zeuge zwischen mir und dir!" (V.44). Dessen Inhalt ist im heutigen Text durch allerlei Ergänzungen nach V.50 versetzt: „Daß du meine Töchter nicht bedrückst." Laban willigt ein, seine Töchter Jakob zu überlassen, behält sie aber unter seinem Schutz: Jakob muß ihr Recht garantieren. Die Übereinkunft besagt, daß Laban Jakob das Nutzungsrecht, Jakob Laban das Eigentumsrecht an seinen Töchtern einräumt. Der eigentliche Nutznießer ist Jakob. Keine Rede ist davon, daß Jakob den Brautpreis durch seine Arbeitsleistung erbracht hat (vgl. 29,18b.21). Offenbar geht es eher um den „interessanten Fall" als um den stimmigen Ablauf.[10] Die Erzählung schließt, indem sie die beiden Kontrahenten von der Szene treten läßt: „Und Laban ging und kehrte zurück an seinen Ort. Jakob aber ging seines Wegs" (32,1b-2a). Wieder lesen wir eine geläufige Wendung, die sich mehrfach als Abschluß von Erzählungen findet (vgl. bes. Num 24,25 und 1 Sam 26,25). Die Parallelen zeigen, daß mit Gen 32,2a nicht nur das Ende des Jakob-Laban-Zyklus erreicht war, sondern der Abschluß der Jakoberzählungen insgesamt.

31,21b.23b.46aβb.48: *Ätiologie für Gilead.* Im Bericht von Labans Vertrag mit Jakob gibt es einen Widerspruch: Nach V.44b ist der Vertrag selbst Zeuge seiner Einhaltung, nach V.48a der Hügel, den Laban und Jakob bei dieser Gelegenheit (היום) errichten. Dieser Hügel ist nicht so sehr des Vertrags, sondern der nachfolgenden Ätiologie wegen da: Aus גַּל עֵד „der Hügel ist Zeuge" ließ sich volksetymologisch der Name Gilead ableiten. Daß ein Nachtrag vorliegt, ersieht man daraus, daß der Inhalt des Vertrags, den man sogleich im Anschluß an das Anerbieten V.44 erwartet, erst in V.50 folgt.[11] Der Anschluß an die ätiologische Formel in V.48 ist nicht glatt.

Der Schauplatz Gilead wird auch in der vorangehenden Erzählung erwähnt, doch sind die Verweise entbehrlich. Als Jakob den Fluß überschritten hat, „richtete er sein Angesicht nach dem Gebirge Gilead" (V.21b). Zwar kann man, von Norden kommend, den Weg über Gilead nehmen; aber das ist nicht der natürliche Zugang ins Land. Der Sprung vom Eufrat zum Gebirge Gilead ist ein Gedankensprung, der auf die Ätiologie führen soll. Die Erwähnung Gileads ist um so eher sekundär, als sie sich im folgenden Vers wieder-

[10] Es mag sein, daß der Erzähler von Gen 31* im Auge hat, daß nach 30,25-34* Laban den Jakob mit der Herde entlohnt hat. Der dort schon vorhandene Widerspruch zu Jakobs Dienst für Rahel 29,20a würde hier fortwirken.

[11] Vgl. die Stellung des אם-Satzes in Gen 26,28-29.

holt, der für die Lokalisierung vollkommen ausgereicht hätte: Laban erreicht Jakob, der drei Tage Vorsprung gehabt hat, nach „einem Weg von sieben Tagen" und holt ihn auf dem Gebirge Gilead ein (V.23aγb). Damit finden beide sich an dem Schauplatz, den der Ergänzer wünscht.

Um die Verbindung zwischen Ätiologie und Vertrag herzustellen, ist nicht nur berichtet, wie Laban und Jakob den Hügel errichten, sondern auch, daß sie auf ihm eine Mahlzeit halten. „Daß zu einem Vertrag wie dem zwischen Jakob und Laban eine gemeinsame Mahlzeit dazugehört, möglicherweise sogar als ein konstitutiver Bestandteil, versteht sich beinahe von selbst".[12] Wenn es eines literarischen Vorbilds bedurft hat, findet es sich in Abimelechs Vertrag mit Isaak Gen 26,30. Im übrigen ist die Szene mehr an dem Wortspiel als an der Wirklichkeit ausgerichtet. Schwerlich will sie geradezu Laban und Jakob als Hünen schildern, die in vorgeschichtlicher Zeit das ostjordanische Gebirge aufgeschüttet hätten. Wohl aber gilt Jakob, wie schon in Bet-El, nicht mehr als bloßes Individuum, sondern als Stammvater Israels. Die Ätiologie gehört in dieser Hinsicht zu einer Kette, die sich ab 32,2b mit der Ätiologie Mahanajims fortsetzt.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

31,19a.20.27-28.43b.54b; 32,1a: *Der fehlende Abschied.* In V.19a.20 ist nachgetragen, daß Jakob die Gelegenheit, als Laban bei der Schafschur weilte, zur Flucht genutzt habe, so daß Laban zu spät davon erfuhr. Die Parenthese fällt aus dem Zusammenhang. In V.20 wird „der Aramäer Laban" eingeführt, als sei er nicht längst auf der Szene.

Als Laban Jakob einholt, greift er in seiner Rede dessen Verhalten auf (V.27-28). Er wirft ihm vor, ihn um den Abschied gebracht zu haben. Nach der Sitte gehören dazu Reigenlieder und der Kuß unter Verwandten. Das Verhältnis zwischen Laban und Jakob ist hier ungetrübt - als wäre die Übereinkunft, mit der die ältere Erzählung schließt, schon geschehen. An dem Neuansatz mit למה und an der Aufnahme ותגנב läßt sich der Zusatz erkennen.

Die Sorge um die Verwandtschaft ist auch der Entgegnung Labans V.43 angefügt (V.b). Die Ergänzung schließt damit, daß sie Laban den Abschied von seinen Töchtern nachholen läßt (32,1a). Dem Aufbruch am Morgen (וישכם לבן בבקר) geht notwendigerweise die Nacht voraus und das gemeinsame Mahl (V.54b), eine Dublette zu V.46b.

31,25.46aα.51-52.54a: *Ausgestaltung der Gilead-Ätiologie.* V.25 ist eine ausführende Dublette zu V.23b. Noch einmal, und etwas genauer (נשׂג hi. statt דבק hi.), ist gesagt, daß Laban Jakob einholte. Jakob hat auf dem Gebirge sein Zelt aufgeschlagen, und Laban mit seinen Brüdern tut ebendies. So gewinnt der Schauplatz an Bedeutung. Der Zusatz mündet in eine Wiederaufnahme von V.23. Eine ähnliche Erweiterung ist V.51-52. Laban greift die Definition „dieses Hügels" (הגל הזה) aus V.48 auf[13] und verknüpft sie mit der Bedeutung des Gebirges Gilead als Grenze zwischen Israel und Aram. Auch die Doppel-Ätiologie Gilead / Mizpa ist aufgenommen. Überraschend aber will Laban es gewesen sein, der die

[12] Smend, Essen und Trinken, in: Die Mitte des Alten Testaments 208.

[13] In LXX folgt V.51-52a auf V.48a. Das sachliche Recht dieser Textfolge liegt auf der Hand. Doch trennt sie den notwendigen Zusammenhang von V.52a und b.

Massebe errichtet hat. Dieser Wechsel des Subjekts sollte nicht korrigiert werden (auch nicht entgegensetzt in V.45); denn offenbar geht es darum, Laban und Jakob in gleichem Maße an der Ätiologie zu beteiligen. Dieselbe Absicht leitet V.46aα, wo unversehens auch Jakob Brüder hat, denen er befiehlt, die Steine für den Hügel zu sammeln. Die Erweiterung der Ätiologie schließt in V.54a mit einer Wiederholung des Bundesmahls auf dem Berge (vgl. V.46b). Auch hier sind es die Brüder, die von Jakob geladen werden.

31,5b.11.12(nur ויאמר).13aαβ.b.16b: *Der Beistand des Gottes des Vaters.* In Jakobs Rede an Rahel und Lea setzt V.5b mit Inversion neu ein. Jakob wiederholt seinen Frauen die Offenbarung aus V.3; doch stellt er dar, daß ihm der Engel Gottes im Traum erschienen sei. Statt des Gottesnamens Jahwe gebraucht er den Begriff „Gott meines Vaters" aus 28,13a. Die Beistandsverheißung als der Kern der Botschaft gilt jetzt für erfüllt. Zur Begründung berichtet Jakob in V.11.12(nur ויאמר).13aαβ von einer Traum-Offenbarung des Engels Gottes, die nichts anderes ist als eine Bekräftigung der Beistandsverheißung, die in Bet-El, ebenfalls im Traum und unter Beteiligung der Engel, an ihn ergangen war. Der Engel schließt, indem er den Befehl zur Rückkehr wiederholt (V.13b). Auch die Zustimmung, die Jakob in V.14 von Rahel und Lea erhält, ist erweitert. Mit ועתה ist angefügt: „Und nun, alles, was Gott zu dir gesagt hat, das tu!" (V.16b). Die Ergänzung insgesamt ist ein Kommentar zu 31,3, der die Beistands- und Rückführungsverheißung 28,15a J^R erfüllt sieht.

31,13aγ: *Das Gelübde in Bet-El.* Der zweite אשׁר-Satz ist Zusatz, wie die Asyndese zeigt. „Das ‚und' der Versionen ist sekundär."[14] Er entspricht der Erweiterung der Bet-El-Szene in 28,20-22a und bemerkt, daß Gottes Beistand die Antwort ist auf Jakobs Gelübde.

Priesterschrift (P):

31,18(ohne וינהג). „Dieses Stück ist als Bestandtheil der Urschrift kenntlich: 1) an den charakteristischen umständlichen Formeln für die Habe des Patriarchen die er mitnimmt, die bei den Auswanderungen in der Urschrift stets wiederkehren (...): nicht nur das gewöhnliche רכושו אשר רכשׁ, sondern auch noch מִקְנֵהוּ und nochmals מקנה קִנְיָנוֹ אשׁר רכשׁ wie 36,6 und 46,6 (...); 2) an dem Zusatz ‚um zu kommen zu seinem Vater Isaak', was der Nachricht in der Urschrift 35,27 von seiner wirklichen Ankunft bei diesem entspricht, aber mit der ganzen Darstellung und Zeitrechnung der spätern Quellen unvereinbar ist".[15] Wie die Wiederholungen zeigen, ist die Präzisierung V.aβγ ein innerpriesterschriftlicher Zusatz (P^S). Während der vorangegangene P-Text verloren ist, beginnt mit 31,18 ein zusammenhängender Faden, den man bis 37,2 verfolgen kann. Denn „daran können sich unmittelbar 35,9-15 geschlossen haben, welche Stelle auf jeden Fall der Grundschrift angehört".[16]

Endredaktion (R):

31,18(nur וינהג). Die Endredaktion hat den Bericht der Priesterschrift über Jakobs Aufenthalt bei Laban übergangen, wollte aber wie bei den Wanderungen Abrahams (12,5), Esaus (36,6) und Jakobs (46,6) den Erwerb nicht unerwähnt lassen. Das einleitende Verb וינהג ist vermutlich vom Endredaktor gewählt, der es V.26 J^Q entnommen hat.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

31,1.6-7.16a.36b.38-40.43a(ab והצאן): *Jakobs Gerechtigkeit (Theodizee-Bearbeitung).* Die Manipulationen, mit denen Jakob die Herde zu seinen Gunsten vermehrt hat, wecken die

[14] Rudolph, Der Elohist als Erzähler 178 Anm. 3.
[15] Hupfeld 32. Die „spätern Quellen" waren seinerzeit noch J und E.
[16] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 27.

Frage: Hat er gegen den Bruder seiner Mutter redlich gehandelt? Der Einwand, den man erheben könnte, ist sofort anschließend den Söhnen Labans, deren Existenz aus 30,35 zu entnehmen war, in den Mund gelegt (V.1). Ihn galt es zu widerlegen; denn von dem fragwürdigen Verhalten des Stammvaters wären alle Glieder des Gottesvolkes betroffen. Laban selbst äußert sich ähnlich. Der Anspruch, den er auf Jakobs Frauen erhebt, ist nachträglich ausgedehnt: „Und das Kleinvieh ist mein Kleinvieh und alles, was du siehst, gehört mir!" (V.43a[ab והצאן]).

Jakob nimmt die Rede an seine Frauen als Gelegenheit, sich zu rechtfertigen. Mit „Ihr aber wißt" ist in V.6-7 ein Rückverweis eingeleitet, der an Jakobs tatkräftigen Dienst für Laban erinnert (vgl. 30,26b.29a). Vielmehr sei Laban es gewesen, der Jakob durch nachträgliche Veränderung des Vertrags habe übervorteilen wollen (vgl. 29,27). Doch Gott habe die Absicht vereitelt. Jakobs Frauen bestätigen seine Darstellung: „Der ganze Reichtum, den Gott unserm Vater entrissen hat, gehört uns und unseren Söhnen" (V.16a). Das ist als Fortführung des Ausspruchs: „Was haben wir noch für Anteil und Erbe am Hause unseres Vaters!" (V.14 J^{Q}) paradox.

So bestärkt wendet Jakob sich Labans Anklage V.26ff. zu. Seine ursprüngliche Antwort ist in V.36b.38-40 fortgeführt worden. Dabei wurde die Redeeinleitung von V.31 wiederholt. Jakob hebt an mit einer Form der Beschwichtigungsformel: „Was ist mein Vertragsvergehen (פשע), was meine Verfehlung (חטאה)?",[17] und macht, noch ausführlicher als gegenüber seinen Frauen, seinen uneigennützigen und aufopfernden Dienst geltend, der Laban zugute gekommen sei.

31,32a(ohne את־אלהיך).33(ohne ובאהל שתי האמהת).34b.36a.37: *Jakob rechtet mit Laban.* Jakobs Rechtfertigung: „Was ist mein Vergehen, was meine Verfehlung?!" (V.36b), ist in einem Einschub V.32-36a*.37 zu einer regulären Gerichtsverhandlung ausgestaltet worden, um ihn in aller Form zu entlasten.[18] Jakob hebt an mit einer potentiellen Selbstverurteilung: „Bei wem du fündig wirst, er soll nicht am Leben bleiben". Er lädt die Brüder von Laban und ihm zu Zeugen und fordert Laban auf, unter dem Hausrat das Seine zu suchen. Laban geht in Jakobs, Leas und Rahels Zelt und betastet alles, findet aber nichts. Damit ist Laban als falscher Ankläger bloßgestellt. Jakob wird zornig und rechtet mit ihm: Er fordert die Brüder auf, die Entscheidung zu fällen.

31,8-9.15.24.29-30a.41-42.53: *Gott nimmt Jakob gegen Labans Unredlichkeit in Schutz.* V.8 führt die Aussage über Gottes Beistand V.7b des näheren aus: Immer wenn Laban die Bedingungen geändert habe, habe Gott bewirkt, daß dies zum Vorteil Jakobs gedieh. Auf solche Weise habe er Laban den Viehbesitz entrissen und Jakob gegeben (Vorwegbezug auf die Schlußfolgerung V.16a).

In seiner Verteidigung gegenüber Laban äußert Jakob sich in ähnlicher Weise (V.41-42): Laban habe den Lohn zehnmal geändert, doch Gott habe Jakob vor Schaden bewahrt. Er habe vergangene Nacht Recht gesprochen (יכח hi., Rückbezug auf V.37b). Durch den Einsatz זה־לי עשרים שנה gibt der Absatz sich als Ausführung zu V.38-40 zu erkennen - bis hin zu einer Berechnung der zwanzig Jahre. Auch Jakobs Frauen bestätigen Labans Unredlichkeit (V.15). Als Beleg wertet der Ergänzer den Brautpreis - ohne das Anachronistische seines Anstoßes zu empfinden. Der Zusatz trennt das כי in V.16 von seinem Bezug in V.14.

Das Adverb אמש „vergangene Nacht" in V.42 weist zurück auf Labans Traumoffenbarung V.24, die den Anschluß von V.25 an V.23 unterbricht. Gott verwarnt Laban, irgendetwas zu Jakob zu sagen (vgl. 24,50). Die Verwarnung kann den Wortschwall V.26-30* nicht mehr verhindern - sie ist literarisch jünger. Doch gibt Laban in V.29 die Traumoffenbarung wie-

[17] Vgl. Boecker, Redeformen des Rechtslebens 31-34.
[18] Vgl. Boecker 43f.

der und begründet mit der Intervention des „Gottes eures Vaters", daß er Jakob nichts Böses tun will. Es scheint, daß auch der Verweis auf die Sehnsucht nach dem „Hause deines Vaters" (V.30a) derselben Ergänzung angehört.

Um Jakob vor weiterer Übervorteilung zu schützen, wird der Gott des Vaters zum Ende des Vertragsschlusses als Schiedsrichter angerufen (V.53), und Jakob schwört bei dem „Schrecken Isaaks" (vgl. V.42). Die Attribute „der Gott Abrahams und der Gott Nahors" (vgl. 28,13) stellen heraus, daß Gott der Gott Labans wie Jakobs ist, dem auch Laban unterworfen ist. Das eigentümliche pluralische Prädikat bei אלהים findet sich ebenso in 35,7. אלהי אביהם ist „ein sehr überflüssiger und wolfeiler Nachtrag".[19]

31,10.12(ab אשׂא): *Gott offenbart Jakob den Hergang im Traum.* Die Traumschilderung V.11-13 muß mit der Selbstvorstellung אנכי האל V.13 eröffnet worden sein. Der Befehl: „Hebe deine Augen und sieh!" V.12(ab אשׂא), der jetzt am Anfang steht, ist später eingeschoben. Vorbild ist 13,14. Gott offenbart Jakob, daß er die Brunst der Tiere beeinflußt habe, um der Übervorteilung, die Jakob von Laban erfahren hat, zu begegnen (vgl. Ex 3,7.9): Ein weiterer Beleg, daß die Vermehrung der gescheckten Tiere nicht auf Jakobs Manipulationen, vielmehr auf Gottes Beistand beruht. Die Ausführung des Befehls ist zuvor in V.10 nachgetragen. Der Einschub ist an dem temporalen Umstandssatz ויהי בעת וגו erkennbar.

31,19b.30b.32a(nur את־אלהיך).(b).34a.35: *Rahel stiehlt Labans Terafim.* Das Motiv ist aus dem Verb גנב „stehlen" entwickelt, das in V.20.26.27 in der idiomatischen Wendung „jemandes Herz stehlen" auffällt. Stahl Jakob Labans Herz, so Rahel Labans Gottesbild.[20] Die Ergänzung bezeugt in ihrem derben Spott (V.35) eine sich überlegen dünkende Aufgeklärtheit gegenüber dem bildbezogenen Kult, die an Jes 44 erinnert. Zu der älteren Erzählung, die betont, daß Jakob sich nichts von Labans Eigentum angeeignet habe, steht sie in Widerspruch. Aus diesem Grunde ist Rahel der Täter. Die literarische Stufung ist in V.30b zu sehen, der unversehens ins Thema springt. V.34a ist durch Inversion als Nachholung gekennzeichnet. V.35 fällt durch unvermittelten Subjektwechsel auf. Er ist durch Wiederaufnahme an V.34b angeschlossen. In V.32 ist wohl nur את־אלהיך zugesetzt. Die Ergänzung hat - unbeabsichtigt - zur Folge, daß Jakobs potentielle Selbstverurteilung das Unheil über Rahel heraufbeschwört. Ihr tragischer Tod scheint es zu bestätigen. In V.32b hat deshalb ein weiterer Ergänzer erschrocken hinzugefügt, daß Jakob nicht wußte, was er tat.

31,33(nur ובאהל שתי האמהת): *Die beiden Mägde* sind erst spät ergänzt. Der Zusatz stört den Ablauf offensichtlich.

31,50aβb: *Gott als Zeuge.* Die unverbundene Bemerkung korrigiert die Pointe der Ätiologie, nach der der Hügel der Zeuge des Vertrags ist (V.48). Den Anlaß bot wohl V.53, der Gott aufbietet - allerdings als Richter, nicht als Zeuge. LXX rückt sie hinter V.44 ein, wo der Bund selbst als „Zeuge zwischen mir und dir" gelten soll.

31,47: *Glosse.* „Der den Zusammenhang unterbrechende Vers Gen. 31, 47 mit seinen aramäischen Worten" ist „sicher erst ein späterer Zusatz",[21] „Produkt einer sehr überflüssigen Gelehrsamkeit. Er greift dem v. 48 vor ..., und dem unwillkürlichen Eindruck, den man aus der ganzen Genesis gewinnt, widerspricht es total, dass Nahors und Abrahams Enkel, beides Söhne Ebers, eine verschiedene Sprache sollten geredet haben".[22] Die Bemerkung ist im Masoretentext vor, in LXX richtiger nach V.48 eingestellt.

---

[19] Wellhausen 41.
[20] Zu dem Begriff תרפים vgl. KBL^3 1651ff. (Lit.).
[21] Nöldeke 49 Anm.1.
[22] Wellhausen 41.

Mahanajim (Gen 32,2b-22)

Jahwistische Redaktion (J^R): 32,5-6.8b(nur ואת הצאן ואת הבקר).14b.17aα. 18-19.21b-22.

Als Jakob Boten voraussendet, um zu erkunden, wie Esau sich verhalten wird (32,4), nimmt der Jahwist die Gelegenheit wahr, ihnen eine Botschaft mit auf den Weg zu geben: „Er gebot ihnen und sprach: So sollt ihr zu meinem Herrn Esau sprechen: So spricht dein Knecht Jakob: Ich bin bei Laban als Fremdling gewesen und habe verweilt bis jetzt. Ich habe Rinder und Esel, Kleinvieh und Knechte und Mägde und sende, meinem Herrn anzusagen, damit ich Gnade fände in deinen Augen" (32,5-6). Die Reichtumsliste und die Wendung מצא חן בעיני „Gnade finden in den Augen jemandes" belegen die Herkunft von der Hand des Redaktors.

Die Botschaft setzt ein mit einem Rückblick: Jakob ist bei Laban als Fremdling gewesen. Damit ist erneut das Motiv angeschlagen, das die Vätergeschichte des Jahwisten durchzieht, sei es ausgesprochen (Gen 19,9; 26,3; Ex 2,22), oder den Situationen nach. Auch bei Jakob ging mit der Fremdlingschaft der Beistand und Segen Jahwes einher: Während Jakob bei Laban weilte, ist er ein reicher Mann geworden. Er läßt die Boten die Güter aufzählen, von denen der Jahwist in 30,43 berichtet. Auf die Einzelheiten der Listen dort und hier kommt es im Vergleich nicht an. Mit der Aufzählung will Jakob Esaus Gunst erwerben. Das läßt sich auf zwei Weisen verstehen: Einerseits bezeugt der Reichtum, daß Jakob ein „Gesegneter Jahwes" ist und als solcher Respekt und Zuneigung erwarten darf; anderseits stammt aus dem Reichtum das Versöhnungsgeschenk.

Von diesem Geschenk handelt der Jahwist ab V.14b in einem Anhang an den alten Bestand. Daß die Fortsetzung nachgetragen ist, ist an V.22 unschwer zu erkennen: Es fällt nämlich auf, „dass die Worte v. 14a *und er blieb dort in jener Nacht* am Schluss von v. 22 zurückkehren *und er blieb in jener Nacht in Mahane*, die Erzählung langt hier wieder auf dem Punkte an, den sie bereits dort erreicht hatte".[1] Das ist eine literarische Wiederaufnahme im klassischen Sinne.[2] Sie weist den dazwischen stehenden Text V.14b-22* als Ergänzung aus.

Der übereinstimmende Schlußpunkt deutet an, daß der Anhang in gewisser Weise der früheren Erzählung parallel gehen soll. Mit ihm gibt der Jahwist der Teilung in zwei Lager, von der die Quelle berichtet hat, eine neue Bedeutung: Jakob hat einen Teil seines Besitzes, der ihm durch Jahwes Segen

---

[1] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 43. Fast wörtlich Gunkel, Genesis 356.
[2] Vgl. Kuhl, Die „Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? ZAW 1952, 1-11.

zugekommen ist, abgezweigt und in die Hand seiner Knechte getan, um ihn Esau als Geschenk darzubringen. In V.8b ist demgemäß hinzugefügt, daß Jakob nicht nur seine Leute, sondern auch „das Kleinvieh und das Großvieh" auf die zwei Lager verteilt habe. Als wäre die Sendung der Boten V.4a noch nicht abgeschlossen, sollen die Knechte mit der Gabe Esau entgegenziehen, um ihn vorab zu versöhnen.

Damit der Leser wisse, wie es gemeint ist, wird der erste Knecht angewiesen, was er Esau zu antworten habe. Dabei befleißigt Jakob sich besonderer Höflichkeit. Stets nennt er sich selbst Esaus Knecht und Esau seinen Herrn (32,5.19.21). Solche Redeweise, die man gegenüber dem Ranghöheren (Gen 42,10 J^Q) oder gegenüber dem Gast gebraucht (Gen 19,2 J^Q), legt der Jahwist sonst Abraham und Lot gegenüber den drei Männern in den Mund, das heißt gegenüber Jahwe (18,3.5; 19,19).

Die Frage nach dem Woher und Wohin, die Jakob vorausahnt, gleicht der Art, wie in Gen 16,8 Jahwes Bote sich der Hagar zuwendet. Wieder lesen wir das „Wo des Jahwisten" (vgl. Gen 3,9; 4,9; 18,9 u.ö.). Die Antwort, zu der er die Boten anweist, gibt Esau zu wissen, daß die Herde, die Jakob voranzieht, eine Gabe (מנחה) sei. Das Motiv ist ein Beispiel für die jahwistische Bruder-Ethik. Es kehrt in der Josefsgeschichte zwischen den Brüdern und Josef wieder, vgl. Gen 43,11.15.26.

Schließlich gibt Jakob in einem Monolog Auskunft über seine Beweggründe (32,21b). Auch dies ist ein häufiges redaktionelles Mittel, mit dem der Jahwist das Geschehen deutet. Die Wendungen, die Jakob gebraucht, sind konventionell: כפר פנים pi. „das Angesicht jemandes versöhnen";[3] ראה פנים „das Angesicht jemandes sehen"; נשׂא פנים „das Angesicht jemandes aufheben".[4] Man vermeint die Redeweise zu vernehmen, die bei starkem Rangunterschied, insbesondere anläßlich der Audienz und Gerichtsverhandlung bei Hofe, üblich war. Sich selbst erniedrigend, tritt Jakob in aller gebotenen Form dem in seinen Rechten verletzten Bruder gegenüber - ein Beispiel, wie Schuld und Konflikte sich bewältigen lassen, die unter Brüdern, das heißt unter Menschen, die beide zu Jahwe gehören, entstanden sind.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

32,2b-3: *Ätiologie für Mahanajim.* Auf den endgültigen Abschluß der Jakob-Laban-Erzählung, mit dem die beiden Kontrahenten von der Szene treten (vgl. Gen 32,1b-2a mit Num 24,25 und 1 Sam 26,25), folgt für Jakob überraschend eine weitere Begebenheit: In Mahanajim trifft er auf Boten Gottes und gibt dem Ort seinen Namen, der als „Lager Gottes" gedeutet wird. Mahanajim, einer der Vororte des Ostjordanlands, ist aus geschichtlichen Quellen als Krönungsort des Sauliden Ischbaal bekannt (2 Sam 2,8).

---

[3] Dazu Janowski, Sühne als Heilsgeschehen 96-98. 110-114.

[4] Vom Jahwisten auch Gen 19,12 gebraucht, in der Anrede Jahwes durch Lot.

David floh vor Abschaloms Aufstand nach Mahanajim (2 Sam 17,24). Nach 1 Kön 4,14 war Mahanajim unter Salomo Sitz eines Vogts.[5]

Auf den ersten Blick fallen die Übereinstimmungen mit der Ätiologie Bet-Els in Gen 28,11-19a* ins Auge.[6] Nur diese beiden Male sind im Alten Testament die „Boten Gottes" (מלאכי אלהים) erwähnt.[7] Die Benennung Mahanajims in V.3b wird mit derselben Wendung wie die Benennung Bet-Els in 28,19a eingeführt. Bemerkenswert ist vor allem die Begründung: מחנה אלהים זה „dies ist das Lager Gottes" erinnert unmittelbar an אין זה כי אם־בית אלהים „dies ist nichts anderes als das Haus Gottes" 28,17bα. Im Unterschied zu Gen 28 fehlt aber in Gen 32 eine wirkliche Schilderung. Die Wendung ויפגעו־בו „sie trafen auf ihn", offenbar das Echo auf ויפגע במקום „er traf auf einen Ort" in 28,11, wiegt das nicht auf. Es ist kaum von der Hand zu weisen, daß die Ätiologie Mahanajims nichts anderes ist als ein knapper Abklatsch der Bet-El-Ätiologie.[8]

Dafür spricht vor allem anderen, daß das Auftreten der „Boten Gottes" sich nur gezwungenermaßen auf die Ätiologie Mahanajims beziehen läßt. Offenbar ist bei dem „Lager Gottes" an die himmlischen Heerscharen gedacht. In Bet-El dagegen sind die מלאכי אלהים Gottesboten im eigentlichen Sinne.

Unbeschadet der sekundären Verdoppelung zählen beide Episoden gleichermaßen zu einem System von Ätiologien, das sich in 35,6-8* und 35,16-19* mit Lus und dem Grab Rahels fortsetzt - über die später eingeschobene Jakob-Esau-Szene hinweg. Es schließt auch die Ätiologie Gileads in 31,46aβb.48 ein.[9] Möglicherweise gehören sowohl der mit 32,2b beginnende Anhang als auch die Einschübe 28,11-19* und 31,46aβb.48 zu einer einheitlichen Ergänzungsschicht. Die Ätiologien setzen voraus, daß Jakob als Stammvater Israels gilt. Den ursprünglichen Jakoberzählungen liegt diese nationalgeschichtliche Bedeutung noch fern.

32,4a.7.8(ohne ואת הצאן ואת הבקר והגמלים).9.14a: *Jakob rüstet für die Begegnung mit Esau.* Die Ätiologie Mahanajims 32,2b-3 erklärt nicht den (vermeintlichen) Dual. Das wird in der folgenden Erzählung von den „zwei Lagern" nachgeholt. Auch sie ist als Ätiologie gemeint. Da indessen diesmal die Pointe unausgesprochen bleibt, muß V.2b-3 vorangegangen sein. Der literarische Neueinsatz ist an der Wiederholung des Subjekts „Jakob" zu erkennen. In dem Nachtrag verbindet das Mahanajim-Motiv sich mit dem Themenkreis um Jakob und Esau. Der Konflikt der Brüder aus Gen 27 wird wieder aufgegriffen und gelöst.

---

[5] Zur Lage vgl. Noth, Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen, PJB 1941, 82-86, = Aufsätze I 374-378.

[6] Vgl. die Synopse bei Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 141.

[7] In 2 Chr 36,16 noch einmal im Sinne von „Propheten".

[8] Blum.

[9] Im Zuge der nachjahwistischen Ergänzungen ist es um die Ätiologien Pnuëls 32,31-32a und Sukkots 33,17 noch erweitert worden.

Da die Auseinandersetzung zwischen Jakob und Esau nach Gen 27,41 auf Leben und Tod ging, deutet der Ergänzer die „zwei Lager" als Kriegslager: Er läßt Jakob das (Kriegs)volk, das bei ihm war, in zwei Lager geteilt haben. Die Situation, die dies veranlassen soll, wird, wie häufig, mit dem Mittel der Botensendung eingeführt. Durch die rückkehrenden Boten erfährt der Leser, daß Esau mit vierhundert Mann seinem Bruder entgegenzieht. Esau wie Jakob werden wie Heerführer aufgefaßt, wobei die „vierhundert Mann" bedeuten, daß Esau über die an Zahl überlegene Truppe verfügt. Da Jakob die Niederlage fürchten muß, ist der Anlaß gegeben, seine Leute aufzuteilen. Wenn Esau über das eine Lager herfiel, sollte das andere Lager entrinnen. Nach der Teilung verbringt Jakob an dieser Stelle (שָׁם) die Nacht: Die ätiologische Verknüpfung der Begebenheit mit dem Ort und seinem Namen ist angedeutet.[10] Die Fortsetzung am Morgen folgt in 33,1a.4.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

32,8(nur והגמלים).15-16.17aβb.20-21a: *Das Geschenk für Esau.* Die Arten und genauen Zahlen des Viehs, das Jakob Esau zugedacht hat, sind in V.15-16 als Parenthese eingeschoben. Sie unterscheidet sich von der summarischen Weise, wie der Jahwist das Motiv eingeführt hat. Das Motiv wird fortentwickelt in V.17aβb. Aus den „zwei Lagern" ist eine Vielzahl geworden, offenbar gesondert für jede in V.16-17 genannte Art. Damit hängt zusammen, daß Jakob in V.20 nicht allein dem ersten, sondern allen Herdenführern eine Instruktion für die Begegnung mit Esau auf den Weg geben muß. An der Wiederaufnahme von V.19b in V.21a ist dieser Teil am sichersten als Zusatz zu erkennen. Mit der Aufzählung in V.15-16 hängt auch der Zusatz והגמלים in V.8 zusammen, den Septuaginta (noch?) nicht gelesen hat.

32,4b: *Esau ist Edom.* Die Erzählungen von Jakobs Flucht und Heimkehr setzen voraus, daß Esau währenddessen in Kanaan geblieben ist. Wie kommt es, daß Jakobs Boten Esau „in das Land Seïr" entgegenziehen sollen? Daß Esaus Ortswechsel irgendeiner Quellenkompilation zum Opfer gefallen sei,[11] ist nur eine Verlegenheitsauskunft; zumal die Ortsangabe nachklappt. Wie in 25,25; 27,11.23 und 33,14.16 ist die Verbindung Esaus mit Seïr nachgetragen. Noch deutlicher ist der Nachtrag bei שְׂדֵה אֱדוֹם „das Gefilde Edoms". Die beiden Worte gelten zu Recht als „Dublette" und „Glosse".[12]

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

32,10-12.13: *Jakobs Gebet.* „Die zweimalige Einleitung der Jakobrede in v. 9 (mit *wj'mr*) und v. 10 (mit *wj'mr j'qb*) ist auffällig".[13] Auch daß das Subjekt eigens noch einmal genannt wird, ist Zeichen für einen Einschub. „Das Gebet ... unterscheidet sich im Ton stark von

[10] Wellhausens Vermutung ist unnötig: „Da das שָׁם in v. 14 eine nahe liegende Beziehung vermissen lässt, so wird wol eine ursprünglich vorhandene Angabe *darum bekam der Ort den Namen Mahanaim*, worauf שָׁם zurück geht, ... ausgelassen sein" (Composition 43).

[11] Holzinger, Genesis 208.

[12] Dillmann, Genesis 361; Gunkel 357; Procksch, Genesis 184.

[13] Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 110 Anm.

seiner Umgebung".[14] Mit der Anrede des Gottes der Väter Abraham und Isaak ist die Selbstvorstellung Jahwes aus 28,13a aufgegriffen. Das Gotteswort, auf das Jakob verweist, ist der Rückkehrbefehl 31,3. Die dortige Beistandsverheißung wird durch יטב hi. „wohltun" noch unterstrichen. Es entsteht die eigentümliche Wendung יטב עמד hi. Eingeführt mit der Selbstminderung קטנתי folgt der Hinweis, daß Jahwe seine Verheißung überschwenglich erfüllt habe. Die „zwei Lager" gelten nunmehr als Zeichen des Reichtums, den Jahwe geschenkt hat. Hinzu kommt die Rettung vor dem gefährlichen Esau, eingeführt als Bitte, die sich unmittelbar erfüllt. Das Gebet dient dazu, die Erwählung Jakobs, des „Knechtes Jahwes", hervorzuheben. In V.13 ist mit der Zitateinleitung ואתה אמרת ein weiterer Zusatz angeschlossen, der die Beistandsverheißung aus V.10 aufgreift, um die Mehrungsverheißung hinzuzufügen. Die Wendung ist aus 13,16 entlehnt.

[14] Gunkel 356.

Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33)

Jahwistische Redaktion (J^R): 32,24b.28-30a.

Die eigentümliche Erzählung von Jakobs Ringkampf wird vom Jahwisten als Szene genutzt, um die Umbenennung Jakobs in den Eponymen des Gottesvolkes Israel zu vollziehen. Die für die weitere alttestamentliche Traditionsgeschichte höchst bedeutsame Gleichsetzung hat sich in der vorjahwistischen Vätergeschichte angebahnt, beruht indessen in der entschiedenen Form des Namenswechsels auf redaktioneller Entscheidung. In gleichem Sinne hat der Jahwist Juda und Benjamin zu Söhnen Jakob-Israels erklärt (29,35a; 35,18b).

Der Namenswechsel mußte an dieser Stelle eingefügt werden, weil man das verbale Element des Namens „Israel" im Sinne von שׂרה „kämpfen" verstand, wie die Etymologie V.29b erläutert. Wie verbreitet diese Deutung gewesen ist, läßt sich nicht sagen: Abgesehen von dem Midrasch Hos 12,3-5, der sich auf Gen 32 bezieht, ist die Wurzel שׂרה nicht wieder belegt. Folgt man den Regeln der Namenbildung, ist das theophore Element als Subjekt zu verstehen: „El kämpft", oder besser „El ist Herrscher".[1] Die Etymologie indes versteht mit Rücksicht auf die Szene El als Objekt. Das hat die für das Alte Testament sehr merkwürdige Vorstellung von dem besiegten Gott zur Folge, die der Jahwist durch das weitere ועם־אנשים „und mit Menschen" abschwächen will. Er mag dabei an die Auseinandersetzungen mit Esau und Laban gedacht haben, die Jakob siegreich bestanden hat.

Der redaktionelle Zusatz ist leicht zu erkennen, da er den Zusammenhang von V.27 und V.30b unterbricht. „Nimmt man die Verse 28-30a heraus, so ergibt sich ein überraschend einheitlicher Gedankenbau".[2] Die Hand des Jahwisten zeigt sich am Aufbau des Einschubs: Dem Gotteswort V.29 geht in V.28 eine Wechselrede aus kurzer Frage und Antwort voraus. Diese Art des „Aufhängers" ist eine jahwistische Stileigentümlichkeit, die auch in 3,9; 4,9; 16,8 und 18,9 zu beobachten ist. Die Antwort לא ... כי אם־... in V.29b klingt wie ein Echo auf V.27b. Die sprachlichen Kennzeichen häufen sich in V.30a: שׁאל „fragen" (24,47; 32,18; 37,15; 43,7; Ex 3,22), der Imperativ הגידה־נא „sage mir doch" (24,23.49; 29,15; 37,16) und das unbeantwortete למה־זה „warum" (18,13; Ex 2,20). Jakobs Rückfrage gibt indirekt zu erkennen, von wem das Gotteswort und damit der Namenswechsel ausgeht: von Jahwe. Das ließ sich freilich nur andeuten; denn in der vorgegebenen Erzählung, die als szenischer Rahmen erhalten bleibt, hat Jakob es mit einem ihm

---

[1] Vgl. die Übersicht bei Zobel, Art. „יִשְׂרָאֵל *jiśrā'el*", in: ThWAT III 988-990.
[2] Volz, Der Elohist als Erzähler 118.

unterlegenen „jemand" zu tun. Die Spannung, die auch das weitere Wachstum der Perikope bestimmt hat, ließ sich von Anfang an nicht ausgleichen.

Zweifellos hat der Jahwist das vorgegebene Ziel der Erzählung: „Und er segnete ihn dort" (V.30b), im Sinne seiner Theologie verstanden und Jahwe als Subjekt hinzugedacht (12,2-3; 24,1.35; 26,3.12; 30,27.30; 39,5).

Ein Zusatz des Jahwisten ist auch V.24b: „Und er brachte hinüber, was er hatte". Die Dublette zu V.23b ist unstreitig sekundär. Ähnlich wie in 31,21aα will der Redaktor bei dem Übergang über den Jabbok auch Jakobs Habe (30,43; 32,6a) berücksichtigen. את־אשר־לו ist sein Sprachgebrauch, vgl. 19,12aγ; 24,2aβ.36b; 25,5; 46,1aα u.ö.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

32,23a(bis הוא).b.25b-26a.27.30b: *Jakobs Kampf am Jabbok.* Die vorjahwistische Ringkampfszene, die dem Text zugrunde liegt, ist keine eigenständige Überlieferungseinheit. Ein wesentlicher Umstand des Geschehens, die nächtliche Dunkelheit, wird nicht eingeführt, sondern mit der zeitlichen Anknüpfung בלילה הוא dem Vortext entlehnt. Dabei entsteht ein vollendeter Widerspruch: Nach V.14a, wieder aufgenommen in V.22b J^R, verbringt Jakob die Nacht im Lager; nach V.23 setzt er in derselben Nacht über den Fluß. Die Szene ist eingeschoben, „wie ... ihre unglückliche Stellung inmitten der Erzählung von der Begegnung Jakobs mit Esau zeigt".[3] „Die Vorbereitungen für diese Begegnung (...) waren von Hause aus natürlich nicht so gedacht, daß die Begegnung selbst von ihnen noch durch den Jabbokübergang getrennt sein würde".[4] So „sprengt die .. Erzählung die beiden Esau-Geschichten, zwischen denen sie steht, geradezu aus einander".[5]

Der unselbständige Einschub beruht ohne Zweifel „auf einem uralten Stoff".[6] Dessen überlieferungsgeschichtlicher Haftpunkt ist nicht die Person des Jakob gewesen; denn der Held des Geschehens wird nicht mit Namen genannt. Genannt wird stattdessen der Schauplatz: die Furt des Jabbok (*nahr ez-zerqā'* im Ostjordanland). Da für die Ortsangabe kein weiterer Grund vorliegt, haben wir es mit einer Lokalsage zu tun. Tatsächlich ist das Grundmotiv der Erzählung, der Ringkampf, aus dem Namen dem Flusses entwikkelt, „which may have suggested this whole singular story".[7] Die Wurzel אבק, nur hier belegt, ist eine Nebenform des gemeinsemitischen חבק „umfassen, umarmen", die vielleicht eigens um des Anklangs an יבק willen gebildet ist. „Das seltene Wort ist gewählt, weil auf den Namen יבק, als bedeute er *Ringfluss*, angespielt werden soll".[8]

[3] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 110f.
[4] ebd. Anm. 297.
[5] Gunkel, Genesis 365.
[6] Noth 110.
[7] Colenso, The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined 5/II, 174.
[8] Dillmann, Genesis 363.

Wer Subjekt des Ringens ist, wird nur angedeutet: „ein Mann". Die Umrisse der Gestalt bleiben im Dunkel, so daß man איש geradezu in pronominalem Sinne verstehen kann: „einer, jemand".[9] Als die Morgenröte anbricht, wird offenbar, daß der Angreifer zu jenen Wesen gehört, die nur des Nachts umgehen und das Licht scheuen. Er ist nicht ein Mensch, sondern ein Dämon oder Kobold, wie sie den einsamen Wanderer in der Dunkelheit überfallen.[10] Diesmal ist er an den Falschen geraten. Der Überfallene ist ihm gewachsen, ja im Bunde mit dem aufkommenden Licht überlegen. Flehend faßt der Unhold ihn bei der Hüfte. Der Held gewahrt die Gelegenheit und gibt ihn erst frei, nachdem er ihm einen Segen abgepreßt hat.

Der dem Dämon abgerungene Segen ist ein Motiv von hoher Altertümlichkeit. Noch unberührt von der späteren theologischen Auffassung, ist Segen als magische Kraftübertragung verstanden,[11] mit der der Sieger seine im Kampf bewiesene Kraft um die - in diesem Falle gar übermenschliche - Kraft des Besiegten vermehrt.

Die Überlegenheit des Menschen über die dämonischen Mächte, denen er in Wirklichkeit ausgeliefert ist, ist ein Kompensationswunsch und darum vor allem im Märchen, der Gattung der sich erfüllenden Wünsche, in vielfacher Abwandlung erzählt.[12] Nicht in Einklang mit dem Märchen steht jedoch die Bindung an eine bestimmte Örtlichkeit,[13] die für Gen 32 grundlegend ist (beachte neben der Assonanz יבק - אבק das betonte שם am Ende). Man pflegt in dem ringenden Dämon den Flußgeist des Jabbok zu sehen, der dem Wanderer das Durchqueren der Furt zu wehren sucht. Indes beginnt der Kampf, als die Furt bereits durchschritten ist. Der Sieg wird nicht mit freier Passage, vielmehr mit dem Segen belohnt.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

32,31-32a: *Ätiologie für Penuël.* Die Ätiologie Penuëls hat große Ähnlichkeit mit der Benennung Bet-Els durch Jakob in 28,19a. Anders als dort ist jedoch die Ätiologie nicht der Zielpunkt der Erzählung, sondern ist an sie angehängt. Daß der Ort (המקום) eine besondere Bedeutung habe, erfährt man in V.31 zum erstenmal. Zwischen Penuël und der Jabbokfurt als Haftpunkten der Überlieferung entsteht dabei eine gewisse Spannung, die die merkwürdige Wendung עבר את־פנואל V.32aβ in Nachahmung von ויעבר את מעבר יבק V.23b überbrücken will.

Die Wendung „von Angesicht zu Angesicht" (פנים אל־פנים) wird ausschließlich für die Begegnung mit Jahwe/Elohim oder seinem Engel gebraucht (Ex 33,11; Dtn 5,4; 34,10; Ri 6,22; Ez 20,35). Sie unterstreicht deren Außerordentlichkeit. Alle Belege sind nachexilisch. „In den Berichten über die Gotteserscheinungen der alten Zeit findet sich die Formel in die-

[9] KBL^3 42b.
[10] Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 148-159.
[11] Wehmeier, Der Segen im Alten Testament 189-198.
[12] Belege bei Gunkel 364.
[13] Vgl. Jolles, Einfache Formen 244.

ser Fassung überhaupt nirgends".[14] Das ist nicht zu verwundern: Ursprünglich war das Sehen des Angesichts Gottes nicht außerordentlich, sondern eine ständige Möglichkeit. Der Ausdruck besagt soviel wie „die Kultstätte aufsuchen".[15] In diesem Sprachgebrauch stimmen die alten Kultgesetze und die späten Psalmen überein. Demgegenüber ist die Vorstellung: „Kein Mensch wird leben, der Jahwe sieht" (Ex 33,20), aus der heraus Jakobs Erstaunen, mit dem Leben davongekommen zu sein, sich versteht, theologiegeschichtlich jüngeren Datums.[16] Die Erwähnung des Sonnenaufgangs soll vermutlich die Rettung Jakobs zur Anschauung bringen (לו!).

Penuël, nach 1 Kön 12,25 von Jerobeam I. neben Sichem als Vor-Ort ausgebaut, wird mehrheitlich auf dem *Tell eḍ-Ḍahab eš-Šerqī* am Ufer des Jabbok etwa 5 km oberhalb des Austritts aus dem Gebirge gesucht.[17] Für diese Lokalisierung gibt Gen 32 den Ausschlag. Der literarkritische Befund weckt indessen die Frage, ob die historische Unitas loci mit der Jabbokfurt tatsächlich besteht. Es war das Motiv der Gottesbegegnung, das die Ätiologie Penuëls in den Text brachte.

32,26b.32b: *Jakob wird von Gott geschlagen.* V.26b ist aufs deutlichste eine Parenthese, die durch den (sachlich überflüssigen) Umstandssatz V.26bβ, der V.25bα wiederholt, mit dem Gang der Handlung verknüpft ist. Die ausdrückliche Einführung der Hüfte *Jakobs* (כף־ירך יעקב), nachdem unmittelbar zuvor von *seiner* Hüfte (כף־ירכו) schon die Rede war, zeigt den literarischen Neueinsatz.[18] Das ursprünglich berichtete Geschehen wird ins Gegenteil verkehrt. In V.26a ist es der איש, der einsieht, daß er Jakob nicht überwältigen kann, ihn deshalb bei der Hüfte faßt und bittet: „Laß mich los!" (V.27a). In V.26b trägt Jakob eine Verletzung davon, als wäre er der Geschlagene. Die unpersönliche Ausdrucksweise kann den Widerspruch nur notdürftig überdecken. Der nachklappende Nominalsatz V.32b zieht das Resümee. Er läßt Jakob als Hinkenden die Szene verlassen.

Die Bearbeitung zieht die notwendige Folgerung aus den Zusätzen V.28-30a und V.31-32a, die aus dem mit Segenskraft begabten איש den Gott Israels werden ließen. Unter dieser Voraussetzung konnte Jakob nicht der Überlegene gewesen sein. Die Handhabe bot dem Ergänzer ויגע in V.26aβ. Indessen fällt die Deutung dahin, „sobald man dem Verbum *ng'* seine gewöhnliche allgemeine Bedeutung ‚berühren' läßt".[19]

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

32,23a(ab ויקח).24a.25a: *Jakobs Frauen und Söhne.* „ויעבר, ויעברם und ויעבר weisen auf drei Hände (...) hin".[20] In der Tat stammen V.23b, V.24a und V.24b von verschiedenen Verfassern. V.23b ist unentbehrlich, da er den Schauplatz einführt: die Furt des Jabbok. „Sachlich gehört die Ortsangabe zum alten Bestand der Erzählung".[21] V.24b wiederum gibt durch das Interesse an der Habe (את־אשר־לו) zu erkennen, daß er von J^R hinzugefügt ist. Er schließt an V.23 ohne weiteres an. Später ist V.24a zwischeneingekommen, eine nachholende Dublette zu V.23b. Mit dem determinierten הנחל setzt er diesen voraus. Das Hiphil von עבר ist eine Vorwegnahme von V.24b, durch die dieser ins Abseits gedrängt ist. Die Suffixe beziehen sich auf die zwei Frauen, zwei Mägde und elf Söhne aus V.23a: V.23a(ab ויקח)

---

[14] Nötscher, Das Angesicht Gottes schauen 54.
[15] Nötscher 88-95.
[16] Vgl. sonst Gen 16,13b cj.; Ex 3,6; Ri 6,22f.; 13,22; Jes 6,5b (Zusatz).
[17] Vgl. aber jetzt Thiel, Pnuël im Alten Testament, FS S.Herrmann 398-414.
[18] Schmidt, Der Kampf Jakobs am Jabbok, ThViat 1979, 126.
[19] Elliger, Der Jakobskampf am Jabbok, Kl. Schriften 147; vgl. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel I 167.
[20] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 86 Anm. 2.
[21] Hermisson, Jakobs Kampf am Jabbok, ZThK 1974, 241 Anm. 8.

und V.24a stammen von ein und demselben Verfasser. V.24a versteht sich als Klammer, die den Zusatz von V.23a vollends in den Gang der Erzählung eingliedern soll. „Nur mit V.23a. 24a wird auf die im Kontext wichtige, für die Jabbok-Erzählung zumindest unerhebliche Familie Jakobs verwiesen".[22] Die beiden Zusätze hängen mit den nachendredaktionellen Einschüben 33,1b-3.5-7 zusammen. V.25a, der mit der ausdrücklichen Nennung des Subjekts „Jakob" aus dem Fluß der Erzählung ragt, ist derselben Schicht zuzurechnen. Er dient dazu, den Schauplatz für die ursprüngliche Szene von den Nebenpersonen wieder zu räumen. In der ältesten Fassung (noch ohne V.24b J^R) setzte V.25b unmittelbar V.23b fort: יבק ויאבק.

32,33: *Ätiologie eines Speisetabus.* „Die Bemerkung V.33 über die angeblich aus Jakobs Erlebnis abzuleitende Sitte der Israeliten, den Hüftnerv nicht zu essen, fällt stilistisch und inhaltlich so sehr aus dem Zusammenhang, daß man sie am besten als eine nachjahwistische Glosse unmittelbar zu V.32b ansieht",[23] „in pure midrashic fashion".[24] Die Ätiologie geht nicht aus der Erzählung hervor, sondern wird nachträglich mit ihr verklammert, indem V.33b auf V.26aβ zurückweist. Die Veränderung des Horizonts zeigt sich in der Erwähnung der „Israeliten" (בני־ישראל), für die Väterzeit ein Anachronismus. Das Speisetabu ist im Alten Testament nicht wieder belegt. גיד הנשה wird in der Regel auf den Hüftnerv, Nervus ischiadicus, gedeutet. Die Verbindung mit der Erzählung, die allein die Hüfte (כף־ירך) erwähnt, ist gezwungen; daher der hakige Stil von V.b.

---

[22] Hermisson.
[23] Elliger 168f.
[24] Weingreen, Oral Torah and Written Records, in: Holy Book and Holy Tradition 64.

Jakob und Esau (Gen 33,1-17)

Jahwistische Redaktion (J^R): 33,8-10a.11b.15.

An den Bericht von der Wiederbegegnung Jakobs mit Esau hat der Jahwist die Schilderung angeschlossen, wie Jakob sein Geschenk, das er in 32,14b-22* vorbereitet hatte, an Esau übergeben hat. Ähnlich wie die Erzählung von Abraham und Lot in Gen 13,2-10* dient die Szene als Beispiel für das Wohlverhalten der zu Jahwe gehörenden Leute untereinander. Esau ist hier nicht mehr wie in Gen 27 der andere, der außerhalb des Segensverhältnisses steht, sondern der Bruder - ein Rollenwechsel, der sich vergleichbar in Gen 16 bei Hagar vollzieht.

Wie sonst häufig, hat der Jahwist die redaktionelle Aussage in den Dialog der handelnden Personen gefaßt. Kennzeichnend ist, daß er den Redewechsel mit einer Frage des Gegenübers beginnen läßt: „Was willst du mit diesem ganzen Lager, dem ich begegnet bin?" (33,8a, vgl. Gen 3,9; 4,9; 16,8; 18,9; 19,5; 27,20; 32,28; 37,15.26; Ex 2,20). Mit der einleitenden Frage wird regelmäßig die Verbindung zu dem voraufgehenden Geschehen geknüpft (vgl. hier 32,18 J^R).[1]

Jakobs Antwort V.8b wiederholt die in 32,6 geäußerte Absicht: „Daß ich Gnade fände in den Augen meines Herrn". Dabei ist angenommen, daß der Leser aus 32,19.21b weiß, daß das „Lager", nämlich der abgezweigte Teil von Jakobs Besitz, ein Geschenk ist, das Esau versöhnen soll. Daß die Wendung מצא חן בעיני vom Jahwisten stammt, versteht sich fast von selbst.

Esaus Entgegnung bekundet die Großmut, mit der nach dem Willen des Redaktors die Jahweleute untereinander verkehren sollen: „Ich habe genug, mein Bruder; behalte, was dein ist!" (V.9). Esau verhält sich damit nicht anders als Abraham, der Lot den Vortritt läßt, damit unter Brüdern kein Streit sei (13,8), und wie Laban, der Jakob angemessen entlohnt, damit der Bruder nicht umsonst diene (29,15). Zugleich bekundet der Ausspruch, daß Esau wie Jakob mit Gütern reich gesegnet ist. Er hat viel (רב), wie Isaak durch das Wirken Jahwes viel Gesinde (26,14) und Jakob viel Vieh hat (30,43). Dank Jahwes Segen gibt es keinen Grund, einander zu beneiden: „Behalte, was dein ist!" Ein weiteres Mal ist hier „der gewöhnliche Ausdruck des Jhvhisten für die Habe" gebraucht: אֲשֶׁר לְ-.[2]

Auch Jakobs Entgegnung V.10a ist aufs deutlichste vom Sprachgebrauch des Jahwisten geprägt. Das einleitende אל־נא steht in derselben Weise in Gen 19,18, sonst hat der Redaktor es in Gen 13,8; 18,3; 19,7; 47,29 und Num

[1] פגש im Pentateuch sonst nur Ex 4,24.27.

[2] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 161 Anm. 68.

10,31 gebraucht. Die Wendung אם־נא מצאתי חן בעיניך „wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen", die die Aussage von V.8b und 32,6b aufgreift, findet sich wörtlich in Gen 18,3; 30,27; 47,29 und Ex 34,9. Jakob beharrt darauf, daß Esau das Geschenk (מנחה) des Bruders annimmt. Durch Esaus Einwand erhält die Geste ihren besonderen, auf den Leser berechneten Nachdruck. Jakob seinerseits steht Esau an Großmut nicht nach.

In drei kurzen Worten folgt die Handlung: ויפצר־בו ויקח „Und er drang in ihn, bis er es annahm" (V.11b). Die Wendung hat ihre Vorlage in Gen 19,3 J^Q: Als die Männer, die nach Sodom gekommen sind, sich geziemend sträuben, Lots Gastfreundschaft anzunehmen, dringt er in sie, bis sie einwilligen, in sein Haus zu kommen.[3] So müht sich auch Jakob, dem Bruder Gutes zu tun, und wenn Esau das Geschenk schließlich annimmt, folgt er nicht der Habgier, sondern weicht Jakobs übermächtigem Drängen.

Als Antwort versucht Esau seinerseits, Jakob Anteil zu geben an dem, was er hat (V.15). Es sind die Leute, die bei ihm sind (32,7; 33,1a). Er bietet sie Jakob zur Hilfe an. Jakob indessen lehnt ab; denn er ist es, der sich in der Schuld des Bruders weiß und dessen Versöhnung erbittet: „Warum denn? Ich will Gnade finden in den Augen meines Herrn". Sprachliche Kennzeichen des Redaktors gibt es wiederum genug: Zum dritten Male lesen wir die Wendung מצא חן בעיני, ferner למה זה (vgl. Gen 18,13; 32,30; Ex 2,20) und das beim Jahwisten häufige נא־.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

33,1a.4: *Die Wiederbegegnung Jakobs mit Esau.* Der Gen 33 zugrunde liegende, kurze Bericht hat ursprünglich über den vorjahwistischen Einschub 32,23-27*.30b hinweg an 32,14a angeschlossen. Er setzt die Mahanajim-Ätiologie 32,4a.7-9*.14a unmittelbar fort. Nunmehr haben die vierhundert Mann Esaus, derentwillen Jakob seine Leute auf „zwei Lager" verteilt hat, ihren erwarteten Auftritt. Allerdings bleiben sie wie ein stummer Chorus im Hintergrund.

Die Begegnung, die im Vordergrund spielt, folgt üblichen Mustern. Jakob hebt seine Augen und sieht Esau kommen. Ebenso hat Isaak die Karawane des heimkehrenden Knechts erblickt (24,63), haben Josefs Brüder die Karawane der Ismaeliter herankommen sehen (37,25) und die Israeliten die Truppe der verfolgenden Ägypter (Ex 14,10). Ähnlich beginnt die Begegnung Abrahams mit den drei Männern in Gen 18,2. Wie Abraham den drei Männern, läuft Esau dem Jakob entgegen, wie auch bei der Begegnung am Brunnen der Knecht der Rebekka entgegenläuft (24,17). Eine weitere Parallele ist die vom Jahwisten gestaltete Begegnung zwischen Laban und Jakob (29,13).

[3] Der Jahwist hat die Wendung auch in Gen 19,7 aus 19,3 kopiert, allerdings in geändertem Sinne. Sonst findet sie sich nur Ri 19,7, ebenfalls aus Gen 19,3, sowie 2 Kön 2,17; 5,16.

Laban läuft Jakob entgegen,[4] umarmt ihn (חבק pi.) und küßt ihn. In 33,4 kommt hinzu, daß Esau dem Jakob um den Hals fällt und weint.[5] Die Szene läßt sich an Dramatik nicht steigern.

Ohne daß es eigens gesagt würde, vollzieht sich in diesen Gesten die Versöhnung Esaus mit Jakob, in derselben Weise wie Josef sich mit seinen Brüdern versöhnt: „Und er küßte alle seine Brüder und weinte an ihnen" (45,15). In beiden Fällen ist es der Übervorteilte, der mit Kuß und Umarmung das zerstörte Verhältnis zu dem Schädiger neu begründet.[6] Und wie in 45,15 die Erzählung von Josef und seinen Brüdern ihr Ende hat, wird in 33,4 die Erzählung von Jakob und Esau beschlossen.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

33,16-17: *Esau kehrt nach Seïr zurück. Ätiologie für Sukkot.* Die Nachricht von Esaus Rückkehr wirkt auf den ersten Blick wie ein üblicher Szenenschluß (vgl. 32,1b; Num 24,25; 1 Sam 26,25b). Indessen zeigt die zeitliche Klammer ביום ההוא, daß der Vers nicht abschließt, sondern neu ansetzt. Die Wendung ist eigentümlich verquer: Man geht seines Weges (הלך לדרכו) oder kehrt an seinen Ort zurück (שוב למקמו, vgl. 32,1b-2a), aber man kehrt nicht seines Weges zurück. Die Nachricht, daß Esau nach Seïr ging, ist offenbar nachgetragen. Der Zusatz gehört in den Themenbereich „Esau ist Edom".

Zum Erzählschema gehört, daß auch das Verbleiben des Gegenspielers berichtet wird. Ein invertierter Verbalsatz bringt die Trennung in der Syntax zum Ausdruck (V.17, vgl. 32,2a; Num 24,25b; 1 Sam 26,25bβ). Wieder läßt die Wendung uns stutzen: Der Aufbruch sollte den Ausgangspunkt betreffen (נסע מן), nicht das Ziel. Sukkot füllt nur eine Lücke. Die Ätiologie als Form ist gewählt, weil die Ätiologien 35,6-8*.16-20* im damaligen Text unmittelbar folgten: Eine gegebene Reihe wurde am Anfang ergänzt. Weil das Itinerar Jakobs einerseits Mahanajim (32,3) und Pnuël (32,31), anderseits Lus (35,6) und das Rahelgrab (35,20) vorgab, fiel die Wahl auf das im östlichen Jordangraben gelegene Sukkot (= Tell Deir 'Allā). Im Vergleich mit den anderen, mit Jakob verbundenen Ätiologien bleibt 33,17 auffallend blaß: Jakob baut seinem Vieh Hütten (סֻכֹּת). Dazu ist er nur veranlaßt, wenn er sich zuvor niederläßt und ein Haus baut. Dennoch soll Sukkot lediglich eine Station auf dem Wege gewesen sein.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

33,1b-3.5-7: *Jakobs Familie huldigt Esau.* Im Augenblick der Begegnung mit Esau wiederholt Jakob die Vorkehrung, die er in Mahanajim getroffen hatte; nur daß sie diesmal Frauen und Kinder statt die Herden betrifft: Er verteilt sie (וַיַּחַץ, 33,1b = 32,8). In Gen 32 diente dies der Ätiologie der „zwei Lager". Nun wird es auf die Gruppierung der Söhne nach den Müttern Lea und Rahel und nach den Mägden bezogen. Die beiden Mägde mit ihren Söhnen sollen vorangehen, darauf Lea mit ihren Söhnen, und Rahel mit Josef zuletzt. Wie in 32,9 dient diese Ordnung als Schutz. Jakob selbst tut, was er in 32,17 die Knechte geheißen hat:

---

[4] רוץ לקראת sonst nur 1 Sam 17,48; 2 Kön 4,26; Jer 51,31.

[5] Der Jahwist hat dies bei der Wiederbegegnung Jakobs mit dem totgeglaubten Josef nachgeahmt (46,29).

[6] Die Szene zwischen Josef und Benjamin (45,14) ist nachjahwistische Wiederholung.

Er zieht voran (עבר לפני). Indem er siebenmal zur Erde fällt, naht er sich Esau. Die Proskynese steht in Widerspruch zu der brüderlichen Begegnung V.4 (J^Q, vgl. 29,13).

Eine weitere Unstimmigkeit ist, daß Esau erst nach dem Zusammentreffen „seine Augen aufhebt und sieht" (V.5). Die Geste sollte der Begegnung vorangehen (vgl. 18,2; 24,63f.; 37,25; 39,7; Ex 14,10), wie bei Jakob, der das Beispiel gegeben hat (V.1a J^Q). Der Ergänzer läßt Esau die Frage vorausnehmen, die dieser in V.8 stellt: „Wer sind diese für dich?" (מי לך). Jakobs Antwort gleicht aufs Haar den nachendredaktionell eingefügten Elohim-Etymologien in Gen 30, vgl. V.18aα.20aα*: „Es sind die Kinder, die Gott deinem Knecht gnädig gewährt hat". Anschließend müssen auch die Mütter und Kinder in der Reihenfolge, in der sie angetreten sind, vor Esau die Proskynese vollziehen.

33,10b-11a: *Deutung der Pnuël-Szene.* Das Zwiegespräch, in dem Jakob den Esau drängt, sein Versöhnungsgeschenk anzunehmen, ist am Ende, mit כי על־כן einsetzend, um eine eigentümliche Begründung erweitert: Jakob beteuert, Esau gesehen zu haben, als hätte er das Angesicht Gottes gesehen. Unverkennbar ist mit diesen Worten eine Anspielung auf die Pnuël-Ätiologie in 32,31 beabsichtigt.[7] Der Ergänzer deutet den Kampf mit Gott auf Jakobs Auseinandersetzung mit dem Bruder; und zwar wird nachträglich Esau als Gegner Jakobs an die Stelle Gottes gesetzt. Der Einschub zählt zu den bereits innerhalb von 32,23-33 einsetzenden und auch in Hos 12,4-5 zu findenden Versuchen, die harte Aussage, Jakob habe mit Gott gekämpft, umzudeuten.

V.11a rundet mit einer wiederholten Nötigung den Einschub ab. Dabei ist nicht nur auf V.9a, sondern mit der Wendung חנני אלהים auch auf V.5 R^S zurückgegriffen. Daß die Gabe als ברכה bezeichnet wird, ist für die Genesis ungewöhnlich.

33,12-14: *Jakob und Esau trennen sich.* In das Gespräch der Brüder über das Versöhnungsgeschenk ist ein weiteres Motiv eingeschoben: Esau lädt Jakob ein, gemeinsam aufzubrechen, und bietet sich an, vor ihm herzuziehen. Jakob antwortet des langen und breiten, daß dies unmöglich sei, indem er auf die zarten Kinder und die säugenden Tiere weist. Esau möge vorausziehen (עבר לפני wie V.3 und 32,17). Das Ziel, aus V.16 übernommen, ist Seïr.

Die säugenden Tiere ließen sich aus 30,37-42 erschließen. Dabei ist zugleich die jahwistische Schilderung von Jakobs Reichtum 30,43 vorausgesetzt. Die Kinder (הילדים) aber sind in V.1b-3.5-7 R^S erwähnt. Der Verfasser setzt diese Ergänzung voraus, wenn nicht sogar ein und dieselbe Ergänzungsschicht in V.1b-3.5-7.(10b-11a).12-14 vorliegt. Offenbar herrschte die Vorstellung, daß die beiden Brüder nach ihrer Versöhnung hätten beisammen bleiben sollen. V.12-14 gibt eine Erklärung, warum es in den folgenden Erzählungen anders ist.

---

[7] Vgl. die Zusammenstellung beider Verse bei Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 144.

Jakobs Rückkehr (Gen 33,18-37,1)

Jahwistische Redaktion (J^R): 35,6b.17.18b.21.

Die Spur des Jahwisten im Bericht über Jakobs Rückkehr ist in jener Bemerkung auszumachen, daß „er und alles Volk, das bei ihm war", nach Lus gekommen sei (35,6b). Die Präzisierung hängt nach und kann ohne weiteres ergänzt sein. Ähnlich wie die Notizen 31,21aα*; 32,24b; 46,1aα verweist die Bemerkung auf den durch Jahwe bewirkten Reichtum und Jakobs gewachsene Bedeutung, vgl. 30,43; 32,6a. In derselben Weise hat der Redaktor auch Abrahams Knecht mit einem Gefolge versehen (24,32bγ.54a*).

Innerhalb des Berichts von Rahels Niederkunft und Tod ist der Ausspruch der Hebamme 35,17 nachträglich eingefügt, angeschlossen mit dem Umstandssatz ויהי בהקשתה בלדתה, der V.16b aufnimmt und zugleich den ähnlichen Umstandssatz in V.18 vorwegnimmt. Die Hebamme beginnt ihre Rede mit der Beruhigungsformel אל־תיראי „Fürchte dich nicht!", um zu verkünden, daß Rahel „auch diesmal" einen Sohn bekommen habe.[1] Das גם זה ist dasselbe wie in Leas Ausspruch nach der Geburt ihres zweiten Sohnes Simeon: „Jahwe hat mir auch diesen gegeben" (Gen 29,33aβ).[2] Zwar ist Jahwe in 35,17 nicht genannt; gleichwohl ist seine Zuwendung der Anlaß. Die Hebamme bekundet nichts anderes, als daß nunmehr Rahels Wunsch erfüllt ist, den sie bei der Geburt des Josef geäußert hat: „Jahwe wolle mir einen weiteren Sohn hinzugeben" (30,24b). Dieser Rückbezug zeigt, daß der Jahwist der Verfasser ist. Den vorgegebenen, traurigen Umständen zum Trotz lautet auch bei dieser Geburt seine Botschaft: „Kinder sind eine Gabe Jahwes".

Die Umbenennung durch den Vater macht den zweiten Sohn der Rahel zum Eponymen Benjamins (35,18b). Damit wird eine der bestimmenden Größen der Geschichte Israels und Judas in die Vätergeschichte eingeführt. Das versteht sich im Zusammenhang mit der nachdrücklichen Nationalisierung, wie sie an anderer Stelle durch die Umbenennung Jakobs in Israel (32,29) und durch die Einreihung Judas unter die Söhne Jakob/Israels (29,35a) geschah. Da beides auf den jahwistischen Redaktor zurückgeht, ist wahrscheinlich, daß auch 35,18b vom Jahwisten stammt. Der Halbvers läßt sich von der Geburtsnotiz leicht abtrennen. In den vorjahwistischen Quellen ist Benjamin nicht belegt.

Vom Jahwisten dürfte schließlich die Itinerarnotiz 35,21 stammen, mit der die Jakoberzählungen beschlossen werden. Auf den Redaktor verweist der Name „Israel" (vgl. 32,29). Die Wendung „Und Israel brach auf" hat in

---

[1] Die Parallele 1 Sam 4,20 ist dort wohl Einschub. Verbinde V.19 mit V.21.

[2] Dortiges Vorbild ist V.27bα* J^Q.

46,1aα J^R eine wörtliche Parallele. Das Aufspannen des Zeltes erinnert an das vorjahwistische Abrahamitinerar (Gen 12,8). „Jenseits von Migdal-Eder" soll Jakobs Wohnsitz für die folgenden Begebenheiten bis hin zu seiner Übersiedlung nach Ägypten gelegen haben. Die Ortslage, übersetzt „jenseits des Herdenturms", ist wohl nicht zufällig ganz unbestimmt.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

35,6(bis לוזה).8(ohne מתחת לבית אל).16aβ.19(bis אפרתה).20: *Der Tod Deboras und Rahels.* An den Bericht von Jakobs Rückkehr sind, wohl nachträglich, zwei Grab-Ätiologien angehängt worden. Ihre Verbindung mit Jakob setzt voraus, daß er mittlerweile als nationaler Stammvater galt.

Die erste dieser Notizen berichtet von Tod und Begräbnis der Debora, der Amme der Rebekka, in Lus. Lus heißt „Mandelbaum", und so erwartet man geradezu, daß das Grab sich unter dem Baum findet. Der Ort Lus wird später mit Bet-El gleichgesetzt und der Baum nach unterhalb von Bet-El verpflanzt. Das ist theologische, nicht historische Geographie.[3] Euseb, Onomastikon 120,11f., nennt einen Ort Lus in der Nähe von Sichem. Der Name kann freilich ohne weiteres für mehrere Orte gebraucht worden sein. Die Amme der Rebekka wird in 24,59 ein weiteres Mal erwähnt, bei Rebekkas Abschied von ihrer Familie. Doch das ist späterer Zuwachs.

Auch für Rahel gibt es eine alte Grab-Tradition, die hier angeschlossen ist. Sie haftet an einer Massebe am Wege nach Efrat. Wie die Massebe von Bet-El (28,11aβγb.18) soll sie von Jakob errichtet worden sein. Nach 1 Sam 10,2 lag das Grab Rahels an der nördlichen Grenze von Benjamin. In Jer 31,15 ist eine Rahel-Tradition mit Rama, wohl Rama in Benjamin, verknüpft.

35,16b.18a: *Rahel stirbt unter der Geburt eines Sohnes.* Die Notiz über Rahels Grab ist nachträglich dahin ausgesponnen worden, daß Rahel unter der Geburt eines Sohnes gestorben sei. Der Einschub ist daran zu erkennen, daß V.18a durch כי מתה scheinbar überflüssigerweise mit der Situation verknüpt wird, und daß V.19 nicht fugenlos weiterläuft, sondern das Subjekt wiederholt.

Es lag nahe, für den Tod am Wege nach Efrat nach einem besonderen Grund zu suchen. Da das Leben der Frauen Jakobs, soweit die Quellen es berichten, im wesentlichen darin bestand, daß sie Söhne gebaren, ließ auch der Tod sich mit solchem Anlaß verbinden. Daß eine Frau bei der Geburt ihres Kindes starb, geschah oft (vgl. Gen 3,16).

---

[3] Der Debora-Baum findet sich möglicherweise noch einmal in 1 Sam 10,3 (cj.). Ein weiterer Beleg ist die Palme (תמר) der Debora zwischen Rama und Bet-El auf dem Gebirge Efraim Ri 4,5. Diese Parallele, ein Nachtrag zur deuteronomistischen Richterformel 4,4b, ist der Namensgleichheit der Richterin mit der Amma der Rebekka zu danken. Zur Topographie von Ri 4 steht sie in Spannung (Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 217).

Zur Geburt gehört die Namengebung, wie üblich durch die Mutter. בן־אוני ist ein gewöhnlicher Personenname. Das belegen Gen 49,3; Dtn 21,17; Ps 78,51; 105,36 sowie die Eigennamen אוֹן, אוֹנָם und אוֹנָן. Er bedeutet „Sohn meiner Kraft".[4] Für die Szene freilich ist wortspielerisch nicht אוֹן „Kraft", Wurzel און „stark sein", assoziiert, sondern אוֹנִי „Totenklage", Wurzel אנה I „klagen": „Sohn der Klage".[5] Wie Ruben, Simeon und Josef, die anderen in den vorjahwistischen Quellen genannten Söhne Jakobs, ist auch Ben-Oni ein Individuum.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

35,1.6aβ.7.8(nur מתחת לבית־אל).16aα: *Jakob in Bet-El.* 35,1 hat einst an die Versöhnung von Jakob und Esau angeschlossen (33,15 oder 33,17): Im Augenblick, als der heimkehrende Jakob das westjordanische Land erreicht, ergeht an ihn Gottes Weisung, nach Bet-El hinaufzuziehen und an der Stätte, wo ihm auf der Flucht Gott erschienen war, einen Altar zu bauen. Auf diese Weise legt sich um Jakobs Aufenthalt in der Fremde ein Rahmen: An derselben Stelle, wo Jakob das Land verließ, betritt er es wieder, und nun vollendet er die Kultätiologie und baut den in Gen 28 noch fehlenden Altar.

Die Ausführung ist eingefügt in die Ätiologie von Lus, die in der Quelle vorgegeben war. Sie wurde möglich, indem der Ergänzer die Unitas loci behauptete: הוּא בית־אל (V.6aβ). Im selben Sinne ist in V.8 hinzugefügt, daß die Terebinthe, unter der man die Amme der Rebekka begrub, „unterhalb von Bet-El" gestanden habe (מתחת לבית־אל). Ob es für die Gleichsetzung einen historisch-topographischen Grund gab, läßt sich schwerlich mehr ermitteln.[6]

V.7 berichtet mit den Worten von 12,7.8; 13,18 J^R, daß Jakob dort einen Altar errichtet habe. Zur Begründung ist ebenso wie in V.1 auf die Erscheinung verwiesen, die Jakob auf seiner Flucht vor Esau widerfahren ist. Das unmittelbare Vorbild dürfte der Altarbau Abrahams zwischen Bet-El und Ai gewesen sein (12,8). Bereits der Befehl V.1 nimmt wörtlich den Bericht von Abrahams Altarbau in Sichem auf (vgl. הנראה אל־).

Die Wendung ויקרא למקום אל בית־אל ist nicht leicht zu verstehen. Einerseits lehnt sie sich an 28,19a an: ויקרא את־שם־המקום ההוא בית־אל „Er nannte den Ort Bet-El". Anderseits soll die Namengebung, da bereits beim erstenmal geschehen, nicht lediglich wiederholt werden. Deshalb ist auch die Wendung ויקרא בשם יהוה angedeutet, wie sie in 12,8 und 26,25 auf den Altarbau folgt: „Er rief den Namen Jahwes an". Das Ergebnis ist eine Art Verschleifung: „Er nannte den Ort", und: „Er rief den Gott von Bet-El an". אֵל „Gott" wird auch in V.1b gebraucht. Es steht im Bezug auf V.1a für Elohim, im Bezug auf 28,13-16 für Jahwe. Das eigentümliche pluralische Prädikat zu אלהים könnte sich als Reflex auf die Mehrzahl der מלאכי אלהים in Gen 28 erklären. Die Szene schließt in V.16aα, indem Jakob von Bet-El aufbricht.

33,18aα(bis שכם).b.20; 35,2-4: *Jakob erfüllt in Sichem sein Gelübde.* Als Reaktion auf Gottes Befehl, in Bet-El einen Altar zu errichten (35,1), wendet Jakob sich in V.2-3 an sein

---

[4] Vgl. Noth, Die israelitischen Personennamen 225. Noths Urteil (ebd. 10), daß „der Name בן־אוני nur der Erzählung von Gen. 35,16ff. sein Dasein verdankt", ist zu korrigieren.

[5] KBL[3] 22b. Zur Nominalbildung vgl. BL 577 h'.i'. Gunkel, Genesis 382, dachte an אוֹנִים, pl. von אֲנָה „Klage".

[6] In Jos 16,2; 18,13 gelten Bet-El und Lus als benachbarte Grenzpunkte zwischen den Stammesgebieten von Josef und Benjamin.

Haus und „alle, die mit ihm waren" (vgl. V.6b). Sie sollen die fremden Götter aus ihrer Mitte entfernen, sich reinigen und die Kleider wechseln. Dann wiederholt er im Kohortativ den Befehl aus V.1 und fügt als Begründung hinzu, daß Gott ihn zur Zeit der Not erhört habe und bei ihm gewesen sei auf dem Wege, den er gegangen sei. Es ist immer gesehen worden, daß damit ein Bezug auf 28,20-22a beabsichtigt ist und erzählt werden soll, wie Jakob sein Gelübde, sich zur (alleinigen) Verehrung Jahwes zu verpflichten, nach der Rückkehr erfüllt hat. Der Begriff „erhören" (ענה) verweist auf das Gebet 32,10-12.

Für die Inszenierung gibt es ein Vorbild. V.2bα läßt Jakob die Worte gebrauchen, mit denen Josua am selben Ort auf dem „Landtag" zu Sichem Israel auf Jahwe verpflichten wird: הסרו את־אלהי הנכר אשר (Jos 24,23a).[7] Jakob nimmt den Sichembund an Ort und Stelle vorweg.[8] Unter der Terebinthe, unter der Josua zur Erinnerung an die Verlesung des Gesetzes den großen Stein errichten wird, vergräbt Jakob die fremden Götter (תחת האלה אשר Gen 35,4 = Jos 24,26). Zusätzlich geben die Jakobleute die Ringe dahin, die sie in den Ohren tragen. In Voraussicht auf Ex 32,3 sind damit auch die potentiellen Fremdgötter abgetan.

Den Schauplatz Sichem erreicht Jakob in 33,18aα(bis שכם).b.20. Die beiden Verse, ursprünglich unmittelbar vor 35,1, sind von demselben Ergänzer eingefügt. Das Stichwort שָׁלֵם deutet an, daß Gott mit Jakobs glücklicher Heimkehr die Bedingung des Gelübdes 28,21 erfüllt hat. Mit V.20 soll 35,7 vorausgenommen sein - mit kennzeichnenden Variationen. Die unmögliche Wendung ויצב־שם מזבח (statt ויבן שם מזבח) deutet statt des Altarbaus die Errichtung einer Massebe an (ויצב שם מצבה). Man ist an die Masseben erinnert, die Jakob in Bet-El (28,18), auf dem Gebirge Gilead (31,45) und auf dem Rahel-Grab (35,20) errichtet hat. Örtlich näher liegt eine Anspielung auf den großen Stein des Josua in Sichem (Jos 24,26b). Dieser ist kein Kultobjekt wie die Massebe von Bet-El, vielmehr Symbol des Bundes, das an Jahwes Heilstaten und Israels Verpflichtung erinnert.[9] Dies bringt der Name zum Ausdruck, den das errichtete Objekt in einer Art Lectio coniuncta von Gen 35,7 und Jos 24 erhält: „Gott ist der Gott Israels".

35,19(nur היא בית לחם): *Nachträgliche Lokalisierung Efrat(a)s.* Ähnlich wie Lus mit Bet-El, wird Efrat(a) mit Betlehem in Juda gleichgesetzt. Die erläuternde Glosse steht zu 1 Sam 10,2 und Jer 31,15 in Widerspruch.[10] Die Gleichung „Betlehem = Efrata" (Gen 48,7; 1 Sam 17,12; Mich 5,1; Rut 1,2; 4,11; 1 Chr 4,4) ist von hier ausgegangen.

Priesterschrift (P):

35,9(ohne עוד).10-15.22b-29; 36,1-43; 37,1. An 31,18 „können sich unmittelbar 35,9-15 geschlossen haben welche Stelle auf jeden Fall der Grundschrift angehört, zu der dagegen nicht leicht einer der dazwischen stehenden Verse zu zählen sein möchte".[11] Die Gotteserscheinung, die die Vorbilder Gen 32,29-30 JE und 28,13.18-19 JE zu einer einzigen Szene zusammenzieht, wird durch die Übereinstimmung mit Gen 17,1-8 P^G als priesterschriftlich erwiesen. Der Faden der Quelle läuft weiter in 35,27-29, die in charakteristischer Weise von Jakobs Rückkehr (vgl. 31,18) und von Isaaks Tod und Begräbnis berichten (vgl. 25,7-8.17).

---

[7] Die drei weiteren Belege der Wendung סור את אלהי הנכר hi. in Ri 10,16; 1 Sam 7,3 und 2 Chr 33,15 beruhen ebenfalls auf Josuas Gebot. Ri 10,16a ist Zusatz innerhalb des theologischen Exkurses V.11-16, und 1 Sam 7,3-4 ist Einschub im Rahmen eines deuteronomistischen Kapitels.

[8] Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 43, spricht davon, „daß Gen 35 in einer quasi typologischen Beziehung zu Jos 24 steht".

[9] Die Bemühung, die Kultgründung in ihrer Bedeutung einzuschränken, könnte auch den Einschub ושב־שם vor ועשה־שם מזבח in 35,1 veranlaßt haben, dort in Bezug auf Bet-El.

[10] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 9.

[11] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 27.

Im weiteren gehört zu P^G 36,1.6-8; 37,1, vgl. 12,5; 13,6.12abα. Nachgetragen ist 36,2-5, das mit 28,9 und 26,34 konkurriert. Ebenso sind die zweiten Toledot Esaus 36,9-43 mehrere spätere Nachträge.

Endredaktion (R):

33,18a(ab אשר); 35,6(nur אשר בארץ כנען).9(nur עוד). „v. 18 scheint von der Hand des letzten Redaktors berührt".[12] Der Umstandssatz: „Als er aus Paddan Aram kam" (33,18aβ), der 35,9 P vorwegnimmt, schafft eine Art Unitas loci zwischen dem jehowistischen Itinerar und der priesterschriftlichen Offenbarungsszene. Das wird noch deutlicher, wenn erkannt ist, daß Kap. 34 erst später eingefügt wurde. Da 33,18 aber in Sichem, 35,6ff. hingegen in Bet-El spielt, konnte die Einheit sich nicht auf den einzelnen Ort, sondern mußte sich auf das Land beziehen. Das bringen die gleichlautenden Zusätze אשר בארץ כנען in 33,18 und 35,6 zum Ausdruck. Es soll der Eindruck entstehen, daß Gott dem Jakob, sobald er das Verheißungsland betreten habe, erschienen sei, um ihm den Namen „Israel" zu geben und seine Zusagen zu erneuen. Im verbundenen Text entsteht zugleich ein Bogen zu der Verheißung, die Jakob bei seinem Aufbruch in Bet-El erhielt: „Im Anfang 35,9 ist das עוד ‚zum zweiten Mal' natürlich ein Einschiebsel des Redactors".[13] Es bezieht sich auf 28,10-22 JEy.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

34,1-31; 35,5b: *Dina und Sichem.* Der Schlüssel der Erzählung liegt in V.2-3. „Man achte darauf, dass v. 3 dem v. 2 den Platz streitig macht".[14] Nachdem Sichem die Dina geschwächt hat, gewinnt er sie lieb und begehrt sie zur Frau - diese Abfolge ist unsinnig. Das ursprüngliche Motiv kann nur entweder die Schwächung Dinas oder das Brautbegehren gewesen sein, zumal eine Regelung nach Ex 22,15; Dtn 22,28-29 weit entfernt ist. Die Aussage: „Er nahm sie und legte sich zu ihr und schwächte sie" (V.2b), ist ergänzt.[15] „Mit diesem 2^b gesetzten Anlass hängen aber alle die Aussagen über die Entrüstung u. Tücke der Brüder der Dina 5.7.13.31 zusammen".[16] Daß Zusätze vorliegen, bestätigen in V.5 die Nachholung, in V.7 die Klausel כשמעם, in V.13 (ab במרמה) die Verwerfungen, in V.27b der mit V.13b übereinstimmende, den Zusammenhang zertrennende Kausalsatz. V.30-31 sind ein Anhang am Ende des Kapitels, der die Zerstörung und Plünderung der Stadt mit der Entehrung der Dina begründet: Hier offenbart sich die Absicht, die die Ergänzer geleitet hat.

Die Grundlage, die sich etwa in V.1-2a.3-4.6.7(bis השׂדה).8.13(bis אביו).14-15.18-19 herausschält, berichtet, wie die Schönheit der Tochter Jakobs den Sohn des Fürsten des Landes veranlaßt hat, die Beschneidung anzunehmen.[17] Das Paradigma spiegelt Verhältnisse, als jüdische Familien als deklassierte Minderheit unter einer fremden Landesbevölkerung lebten. Die Genugtuung über den hochgestellten Proselyten bildet die Pointe: „Und der junge Mann zögerte nicht, dies zu tun; denn er hatte Gefallen an der Tochter Jakobs. Er war aber vornehmer als alle in seines Vaters Hause" (V.19).

Das Verhältnis zu den Nichtjuden war ambivalent. Spätere Ergänzer konnten die Genugtuung nicht teilen; denn nach Dtn 7 ist es verboten, sich mit den Bewohnern des Landes zu

---

[12] Wellhausen 48.
[13] Nöldeke 28.
[14] Wellhausen 47.
[15] Wellhausen behalf sich mit Umstellung von ויענה hinter V.3 (S.47 Anm.1).
[16] Dillmann, Genesis 368.
[17] Das hat schon Colenso, The Pentateuch VII, Appendix S.150, gesehen: „J seems to have described a peaceful intermarriage between the Israelites and Shechemites, on condition of the latter being circumcised" (Hinweis von Kuenen, Dina umd Sichem, Gesammelte Abhandlungen 262 Anm.).

verschwägern (V.9 zitiert Dtn 7,3). Die Beschneidung mußte eine Kriegslist gewesen sein, um die Männer Sichems kampfuntüchtig zu machen. Der Stadt geschah, was einer kanaanäischen Stadt gebührt: Sie wurde erobert. Die Männer wurden erschlagen, Frauen und Kinder deportiert, die Habe geplündert. Zuletzt, um die Grausamkeit zu entschuldigen, wurde dem Sichem die Vergewaltigung der Dina unterstellt.

Das Kapitel ist in mehreren Schritten angewachsen, wie man in V.20-31 sehen kann.[18] Für die Datierung gibt den Ausschlag, daß in V.15 das Beschneidungsgebot mit den Worten von Gen 17,10.12 P^S wiedergegeben ist.[19] Sollte dies ein Zitat sein und sollte V.15 der ältesten Erzählung angehört haben, so wäre das Kapitel „von einem Nachfolger P's geschrieben, dem u.a. *Gen.* 17 vorlag".[20] Da es in den JE-Zusammenhang eingebettet ist, mit dem es sich auch in der Sprache eher berührt als mit P, kann es erst im Anschluß an die Endredaktion in die Genesis gelangt sein.

Mit Kap. 34 hängt sachlich 35,5 zusammen, der berichtet, wie „als Folge der kompromißlosen Hinwendung zu Gott"[21] der Gottesschrecken über die umliegenden (kanaanäischen) Städte kam, so daß sie die Jakobleute - man muß ergänzen: trotz des Überfalls auf Sichem - nicht zu verfolgen wagten. „Hier wird *Gen.* 34 ... vorausgesetzt", während „der Verfasser von v.1-4 (...) nichts von dem weiß, was der Leser der Genesis aus c.34 erfahren hat".[22]

33,19: *Jakob kauft sich in Sichem an.* Die Nachricht, daß Jakob das Feldstück erworben habe, auf dem sein Zelt ausgespannt war, unterbricht den Zusammenhang von V.18 und V.20. Die Bezeichnung der Landesbewohner als „Söhne Hamors, des Vaters von Sichem" ist nur als Vorgriff auf Gen 34 zu verstehen, wo Hamor in V.2 in aller Form eingeführt wird. Dem Zusatz geht es offenbar darum, Jakob noch vor dem Konflikt mit den Sichemiten zum rechtmäßigen Vollbürger des Landes zu machen. Die Notiz liest sich wie ein abgekürztes Gegenstück zu Gen 23 P^S, bis hin zur Angabe des genauen Kaufpreises. Das wird mittelbar durch die Sekundärparallele Jos 24,32 bekräftigt, die das Feld, das Jakob erwarb, zur Grabstätte für die Gebeine Josefs erklärt. Dort spielt auch Gen 48,22 mit hinein. Die Werteinheit קשיטה sonst nur Ijob 42,11.

35,22b-26: *Jakobs zwölf Söhne.* Die Liste gleicht im Stil der Priesterschrift und wird ihr in der Regel zugeschrieben. Indessen steht sie vor 37,2 nach deren Anordnung an falscher Stelle. Die einleitende Feststellung: „Die Söhne Jakobs waren zwölf", zieht im Anschluß an die Geburt Benjamins 35,16-21 JE die Summe. Die Verbindung der Quellen ist vorausgesetzt.

35,22a: *Rubens Schandtat.* „Die Notiz vom Ruben ist ohne Zusammenhang mit dem übrigen Text, offenbar ein späteres Einschiebsel (Glosse), zur Begründung seiner Entsetzung".[23] Die Ergänzung ist durch die Zwölferliste V.22b-26 R^S provoziert, die mit der Feststellung beginnt: בכור יעקב ראובן „Der Erstgeborene Jakobs war Ruben". Da Bilha erwähnt ist, müssen die späten Ergänzungen von Gen 29-30 vorhanden sein.

Zwischen der Vorstellung des Gottesvolkes aus den zwölf Stämmen, in dem Ruben die erste Rolle zukommt, und der Messiaserwartung, die dem Haus David und um seinetwillen Juda die Führung in Israel zuspricht, besteht eine Spannung, die an dieser Stelle auszugleichen versucht wird.

---

[18] Vgl. Wellhausen 45-47, der die literarischen Brüche allerdings mit einer Quellenscheidung erklärt. Kuenen 256ff. hat demgegenüber mit Recht eine Ergänzungshypothese geltend gemacht.

[19] Dillmann 369 wies die ältere Fassung der Erzählung seiner Quelle A (= P) zu.

[20] Kuenen 274.

[21] Blum 39.

[22] Kuenen 266; vgl. ders., Historisch-kritische Einleitung I 1 312.

[23] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 74.

Josef und seine Brüder (Gen 37,2-39,1a)

Jahwistische Redaktion (J^R): 37,3aα(nur וישראל).aβ.8aγ.11.13a(nur ישראל). 13b-14a.15-17.26-27.

Die Josefsgeschichte ist ein Stoff, der dem Anliegen des Jahwisten näher steht als jede andere der von ihm beigezogenen Quellen. Nirgends wird das Geschick des einzelnen Hebräers in der Fremde eingehender geschildert.

Zu Anfang meldet der Jahwist sich mit dem Motiv der wunderbaren Geburt des Sohnes zu Wort. In der Quelle war die Vorliebe des Vaters für Josef nicht begründet, so daß der Anstoß, den die Brüder nahmen, ein gewisses Recht besaß. Der Jahwist erklärt sie damit, daß er „der Sohn seines Alters war" (V.3aβ). Das Stichwort זקנים „Greisenalter" ruft die Geburt Isaaks Gen 21,2.7 und mit ihr die Verheißung 18,10.14 in Erinnerung, deren Erfüllung sie ist.[1] Dem greisen Abraham und der greisen Sara wurde wider Erwarten von Jahwe ein Sohn geschenkt. Der Zusatz in 37,3aβ deutet an: Gleiches soll für Josef als Sohn Israels gelten. In 30,22bβ hat der Redaktor unterstrichen, daß Josefs Geburt auf Jahwe zurückgeht, nachdem Rahel zunächst unfruchtbar gewesen ist.

Mit den Träumen, die Josefs späteres Geschick voraussagen, folgt bereits die vorjahwistische Josefsgeschichte dem Schema von Ankündigung und Erfüllung, für das der Jahwist eine Vorliebe hat. Er brauchte es deshalb nicht einzufügen, wie er es sonst oft getan hat. Doch zeichnet er die Konturen nach. Die Brüder nämlich antworten Josef mit einer doppelten Frage: „Willst du König über uns werden? Willst du über uns herrschen?" (V.8). Die zweimalige Figura etymologica המלך תמלך עלינו אם־משול תמשל בנו ist sicher nicht ursprünglich, zumal die Verben nahezu gleichbedeutend sind, die Syntax der beiden Fragesätze aber auffallend wechselt. Die zweite Frage könnte vom Jahwisten nachgetragen sein. Er gebraucht auch an anderer Stelle das Verb משל „herrschen": in dem Fluch, der die Frau der Herrschaft des Mannes unterstellt (Gen 3,16); und bei der Einführung des Knechts, der über alles herrschte, was Abraham besaß (24,2).

Im späteren Verlauf der Josefsgeschichte hat der Jahwist einen Erfüllungsvermerk angebracht, der auf 37,8aγ zurückweist. Als die Brüder von ihrer zweiten Reise nach Hause kehren, berichten sie dem Vater, daß Josef lebt, „und er herrscht über das ganze Land Ägypten" (45,26aβ). Die Bemerkung, die an ihrer Stelle nachklappt, greift auf Josefs Traum und seine Deutung zurück. Der Querverweis, der um die Josefsgeschichte eine Art Klammer legt,

[1] זקנים im Alten Testament nur bei J^R Gen 21,2.7; 37,3 sowie nachjahwistisch in 44,20. Vgl. זקנה Gen 24,36 J^R.

ist schon in 37,11 angebahnt, wenn gesagt ist, daß der Vater die Deutung im Gedächtnis behalten habe: „Und seine Brüder beneideten ihn. Sein Vater aber behielt das Wort." Die beiden chiastisch angeordneten Sätze können nicht gut auseinandergerissen werden. קנא „eifersüchtig sein" wird vom Jahwisten auch für den Neid der Philister in 26,14 gebraucht.

Anschließend an das Vorspiel des Traums entwickelt sich das Geschehen. Josef wird vom Vater zu den Brüdern entsandt. Die Erzählung ist an dieser Stelle überfüllt. „Der Schriftsteller, dem der Zusammenhang im Ganzen angehört, erzählt v. 13. 14: ‚Da sprach Israel zu Joseph: Weiden nicht deine Brüder in Sichem? wolan ich will dich zu ihnen senden .... Und er sandte ihn vom Tale Hebron, und er kam nach Sichem.' Eingeschoben ist: ‚und er sprach zu ihm: hier bin ich; und er sprach: geh, erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und der Herde und bring mir Bescheid.'".[2] Auch dieser Einschub stammt wohl vom Jahwisten, der die Gelegenheit nutzt, ein Vorbild für die Sorge um die Brüder zu geben. Ganz ähnlich begründet Mose gegenüber seinem Schwiegervater, weshalb er nach Ägypten zurückkehren will: „Ich will gehen und zu meinen Brüdern zurückkehren, die in Ägypten sind, und will sehen, ob sie noch am Leben sind" (Ex 4,18).

Eigenartig und schwer zu deuten ist die folgende Szene (V.15-17): Als Josef in Sichem eintrifft, sind die Brüder nicht dort, wie man nach dem Auftrag erwartet. Stattdessen begegnet Josef ein „Mann", der ihn nach seinem Wohin fragt und ihn nach Dotan weist. Dorthin seien die Brüder weitergezogen. „Warum hat der Erzähler nicht von Anfang an berichtet, daß Josephs Brüder in Dothan hüteten?".[3] Offenbar wurde der Schauplatz nachträglich von Sichem nach Dotan am südlichen Rande der Jesreelebene verlegt.[4] Die Gründe dafür sind dunkel.

Es gibt indessen Anzeichen, daß die drei Verse vom Jahwisten eingefügt sind. Dazu zählt an erster Stelle das absolute הָאִישׁ „der Mann", mit dem der Ungenannte bezeichnet wird (19,9; 24,26.29.32.61; 26,13; 30,43 u.ö.), ferner die Aufforderung הגידה־נא לי „Sage mir doch" (24,23.49; 29,15; 32,30). Die Frage, die Josef so einleitet, beginnt mit dem kennzeichnenden „Wo" (3,9; 4,9; 16,8; 18,9; 19,5; 32,18; Ex 2,20). Auch שאל „erbitten, fragen" ist beim Jahwisten nicht selten (24,47.57; 32,18.30.30 u.ö.). Die Szene selbst hat in Gen 16,7-8 eine Parallele, die möglicherweise den Sinn beleuchtet: Der Engel Jahwes findet Hagar in der Wüste und fragt: „Woher kommst du, und wohin gehst du?" Nicht anders findet der „Mann" den Josef, wie er auf dem Felde umherirrt. Könnte nicht auch er ein Bote Jahwes gewesen sein? Für diesen Fall gäbe die Art, Josef den rechten Weg zu weisen, ein weiteres Beispiel für die Führung Jahwes.

---

[2] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 53.

[3] Gunkel, Genesis 406.

[4] *Tell dōṯān* 8 km südwestlich von *dschenīn*. Die Lokalisierung geht aus Jdt 3,9; 4,6; 7,3 hervor. Im hebräischen Kanon nur noch 2 Kön 6,13 als Aufenthaltsort Elischas. BHH 351; NBL 441.

Der tödliche Konflikt, der sich anbahnt, als Josef zu seinen Brüdern kommt, widerspricht den Vorstellungen, die der Jahwist mit dem Zusammenleben der zu Jahwe gehörenden Leute verbindet: „Es soll kein Streit sein zwischen uns; denn wir sind Brüder" (13,8). Darum war er bestrebt, der Auseinandersetzung wenigstens die Zuspitzung zu nehmen. Sobald die Ismaeliter in den Gesichtskreis der Brüder treten, schiebt er in V.26-27 einen Redegang ein, in welchem Juda die Brüder zu bewegen sucht, nicht Hand an den Bruder zu legen: „Was gewinnen wir, wenn wir unseren Bruder umbringen und sein Blut bedecken? ... Denn er ist unser Bruder, unser Fleisch" (vgl. 29,14, auch 2,23).[5] E contrario ist damit auf den Brudermord des Kain angespielt. Stattdessen schlägt Juda vor, Josef an die Ismaeliter zu verkaufen. Eigens vermerkt der Redaktor, daß die Brüder gehorchten. Aus der Freveltat, den Bruder als Sklaven wegzugeben, wird ein Ausweg, der Schlimmeres verhütet haben soll.

Juda, der Repräsentant des Südreichs, ist in dem Zusatz der gegebene Obmann der Brüder. Damit paßt zusammen, daß der Jahwist es gewesen ist, der in 29,35 die Geburt Judas nachgetragen hat. Er hat damit nicht nur Juda zum Sohn Jakobs gemacht, sondern mittelbar auch die übrigen Söhne Jakobs, unter ihnen Josef, zu Eponymen erklärt. Es wird sich auch im folgenden erweisen: Die nationalgeschichtlichen Züge der Josefsgeschichte stammen vom jahwistischen Redaktor. Da die Umbenennung Jakobs in 32,30a ebenfalls vom Jahwisten stammt, dürfte auch der Name „Israel" in der Josefsgeschichte von seiner Hand eingetragen sein. In 37,3.13 muß dabei der Name „Jakob" verdrängt worden sein. Der Redaktor verfuhr im weiteren Verlauf der Josefsgeschichte nicht konsequent. Das ist angesichts der Abhängigkeit von der Quelle nicht zu verwundern.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

37,3aα (ויעקב statt וישראל). 4a.12.13a (יעקב statt ישראל). 14b (ohne מעמק חברון).25.28aβb: *Josef wird nach Ägypten verkauft.* Die Gattung der Josefsgeschichte wird in der Regel als Novelle bestimmt und zur Begründung auf die im Vergleich mit den Vätererzählungen ungewöhnliche Länge verwiesen. Nach der Definition von A.Jolles sucht die Novelle „eine Begebenheit oder ein Ereignis von eindringlicher Bedeutung in einer Weise zu erzählen, die uns den Eindruck eines tatsächlichen Geschehens gibt und zwar so, daß uns dieses Ereignis selbst wichtiger erscheint als die Personen, die es erleben".[6] Vorausgesetzt, daß es die Bedingung der Eindringlichkeit erfüllt, kann die Novelle nahezu jedes Geschehen auf solche Weise herausgreifen und in ihre sehr unterschiedlichen Formen fassen.

---

[5] Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2,23, ThZ 1960, 1-4.
[6] Einfache Formen 228.

Demgegenüber hat Gunkel in dem Grundstock der Josefsgeschichte ein vollständig erhaltenes Märchen von reiner Gattung gesehen.[7] Halten wir uns wiederum an die Definition von Jolles, so ist Gegenstand des Märchens die erzählende Überwindung der als ungerecht erlebten und im Sinne einer naiven Moral unmoralischen Wirklichkeit durch die Schilderung einer Welt, in der das Geschehen dem naiven Verlangen nach Gerechtigkeit entspricht. Im Märchen liegt eine Form vor, „in der das Geschehen, der Lauf der Dinge so geordnet sind, daß sie den Anforderungen der naiven Moral völlig entsprechen, also nach unserem absoluten Gefühlsurteil ‚gut' und ‚gerecht' sind".[8] Wie Ausgangspunkt der Novelle das eindringliche Ereignis als solches ist, so der des Märchens das tragische Ereignis. Die Novelle erzählt, wie es in der Welt zugeht. „Die Geistesbeschäftigung des Märchens" aber ist die „Erwartung, wie es eigentlich in der Welt zugehen müßte".[9] Dazu schildert es eine Gegenwelt, in der die Erfahrungswelt auf den Kopf, für das Gerechtigkeitsempfinden aber auf die Füße gestellt wird.

Mißt man die ursprüngliche Gestalt der Josefsgeschichte an diesen Definitionen, so erfüllt sie die Bedingung des Märchens. Ausgangspunkt ist, wie im Märchen häufig, die Geschwisterrivalität: die Auseinandersetzung der Brüder um die Gunst des Vaters. Sie erfährt ihre tragische Zuspitzung, sobald die Brüder Josef als Sklaven nach Ägypten verkaufen. Die Reise nach Ägypten ist der Eintritt in die Gegenwelt. Wie in vielen Märchen liegt sie in weiter Ferne. Dort steigt der verratene Bruder auf wunderbare, aber für den naiven Wunsch nach gerechtem Ausgleich selbstverständliche Weise zum ersten Mann nach dem Pharao auf. Es erfüllt sich, was „die eigentliche Grundlage des Märchens bildet: das Wunderbare ist in dieser Form nicht wunderbar, sondern selbstverständlich".[10]

Auch die übliche Definition der Josefsgeschichte als Novelle trifft gleichwohl zu, nämlich für den späteren, ergänzten Text. Denn „nirgends enthält die Bibel Märchen in reiner Gestalt".[11] Gegenstand des Alten Testaments ist zwar ebenfalls das Wunderbare; doch nicht als die Selbstverständlichkeit einer Gegenwelt, sondern als Begebenheit der Welt: als Jahwes Tat, die es zu verkündigen und auf die es zu hoffen gilt. Was im Märchen selbstverständlich war, wird, sobald Gott ins Spiel tritt, ein „Ereignis von eindringlicher Bedeutung": Das Merkmal des Märchens wandelt sich in das der Novelle. Im Falle der Josefsgeschichte wurde der Gattungswandel durch den jahwistischen

---

[7] Die Komposition der Joseph-Geschichten, ZDMG 1922, bes. 56f. 67f.

[8] Jolles 241. Vgl. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, [5]1984, 59: Nach Jolles ist „das Märchen eine Selbstgestaltung menschlicher Leiden und Wünsche in welthafter Verbindung ... Es entspringt der Erfahrung des Widerspruchs zwischen naivem Glücksverlangen und amoralischem Schicksal. Es vernichtet die amoralische Welt und schafft eine neue, in der die Wünsche und Gerechtigkeitserwartungen des Menschen in Erfüllung gehen".

[9] Jolles 240.

[10] Jolles 243.

[11] Baumgartner, Art. „Märchen II. In der Bibel", RGG[3] IV 584.

Redaktor eingeleitet, als er in Josefs Märchen-Karriere ein Beispiel für Jahwes Führung sah.

Die Exposition des Märchens, die den Grundbestand von Gen 37 bildet, war ursprünglich ganz kurz. Der Erzähler führt weder Josef ein noch den Vater. Auch die Zahl der Brüder erfahren wir nicht.[12] Die Josefsgeschichte setzt ähnlich unselbständig ein wie die einzelnen Abschnitte der Vätergeschichte. Dennoch bezeichnet die Inversion V.3 einen Neubeginn.

Das Geschehen wird ausgelöst durch die Vorliebe des Vaters für Josef (V.3aα), eine Bevorzugung, für die die ursprüngliche Erzählung keinen Grund nennt. Josefs Brüder nehmen die Haltung des Vaters wahr: Der Sachverhalt wird mit den Augen der Brüder wiederholt, um ihn zu unterstreichen (V.4a). Natürlicherweise erregt die Parteilichkeit ihren Haß. Die Gelegenheit, daß der Haß zur Tat wird, ergibt sich, als die Brüder in der Gegend von Sichem das Kleinvieh des Vaters weiden, weit ab von Hause (V.12). Der Vater sendet Josef zu ihnen (V.13a.14b*). Als Josef eintrifft, setzen sie sich zum gemeinsamen Mahl (V.25). Doch dann verletzen die Brüder die Mahlgemeinschaft. Als eine Handelskarawane von Ismaelitern vorbeizieht, die Ägypten zum Ziel hat, nehmen sie Josef und verkaufen ihn um zwanzig Silberstücke, den Preis eines jungen Mannes,[13] als Sklaven (V.28aβb). So läßt der Erzähler mit wenigen Schritten Josef nach Ägypten geraten, die „Gegenwelt" und den Schauplatz des weiteren Geschehens.

37,4b-5a.6-8aβ.bα.18a.19-20.23abα.24a.31.32 (ab ויביאו). 33.35b; 39,1a: *Josefs Traum. Der Rock.* Die älteste Josefsgeschichte erzählte vor allem von Josefs Geschick und hatte ihren Schwerpunkt in den Ägypten-Kapiteln Gen 39-41, zu denen Gen 37 das notwendige, kurze Vorspiel war. Durch einen Bearbeiter wurde der Konflikt zwischen Josef und seinen Brüdern zum eigentlichen Thema erhoben.

Der erste Zusatz dieser Art findet sich in V.4b. Die vorgegebene Nachricht, daß die Brüder Josef haßten, wird ergänzt und veranschaulicht: Die Brüder vermögen mit Josef kein freundliches Wort mehr zu wechseln. Die sprachlose Feindschaft bleibt bis zum Ende der Josefsgeschichte bestehen. Erst als Josef sich den Brüdern zu erkennen gibt, löst sich das Schweigen, „und seine Brüder redeten mit ihm" (45,15). Wie eine Klammer hält nunmehr dieses Motiv die Erzählung zusammen.

Anschließend wurde die Dramatik der auslösenden Szene gesteigert durch Josefs Traum und den Versuch der Brüder, dessen Vorhersage gewaltsam zu

[12] Mit Namen kennt der Leser der vorjahwistischen Vätererzählungen nur Ruben und Simeon. Der Jahwist brachte Levi, Juda und Benjamin hinzu. Alle anderen Söhne Jakobs kommen in der Genesis außerhalb der listenartigen Geburtserzählung Gen 29-30 (J^S und R^S), der Listen Gen 35,22b-26 und 46,8-27 sowie des Jakobsegens Gen 49,1b-28 (alle R^S) nicht vor.

[13] Die Ablösebestimmungen für Gelöbnisse in Lev 27 geben den Wert eines Mannes von fünf bis zwanzig Jahren mit zwanzig Schekeln an (V.5). Das kasuistische Recht Ex 21,32 rechnet den Gegenwert eines Sklaven oder einer Sklavin auf dreißig Silberstücke.

unterbinden. Es ist lange gesehen, daß sich in 37,3-4.12 einerseits und 37,5-11 anderseits zwei Erzählstränge voneinander scheiden. „v. 12 läßt sich an v. 4 ohne Not anschließen".[14] Über den eingeschobenen Text V.5-8* gibt Aufschluß, daß er mit der Steigerung „Und sie haßten ihn noch mehr" (V.8bα) so deutlich auf „Da haßten sie ihn" (V.4aβ) zurücklenkt, daß er nicht Teil einer Parallelquelle sein kann,[15] sondern die Ergänzung eines Bearbeiters sein muß.[16] Dafür spricht ebenso, daß V.5 anders als V.3 keine eigene Exposition bildet.

Vorbedeutende Träume, die sich erfüllen, indem die Gegenspieler sie vereiteln wollen, sind im Märchen ein verbreitetes Motiv.[17] Das Traumbild stammt aus dem Ackerbau: Josef und seine Brüder binden Garben auf dem Feld. Josefs Garbe richtet sich auf, die Garben der Brüder fallen vor ihr nieder. Die Deutung, die die Brüder geben, versteht sich von selbst: „Willst du König über uns werden?"

Der Vorsatz der Brüder, den Traum zu vereiteln, nimmt Gestalt an, als Josef vom Vater zu den Brüdern gesandt wird. Schon in der ersten Gestalt der Josefsgeschichte ist erzählt worden, daß sie ihn bei dieser Gelegenheit den Ismaelitern verkaufen, so daß Josef als Sklave nach Ägypten gerät. Nunmehr geht der Szene ein Vorspiel voraus (V.18-24*). Die Brüder sehen Josef von ferne und äußern einander die Absicht, den „Herrn der Träume" (בעל החלמות) umzubringen, seine Leiche in eine Zisterne zu versenken und zu behaupten, er sei einem Raubtier zum Opfer gefallen. „Dann werden wir sehen, was seine Träume sind." Gesagt, getan: Sobald Josef herankommt, ziehen sie ihm seinen Rock aus, ergreifen ihn und werfen ihn in die Grube. Nur töten sie ihn nicht - sonst könnte die vorgegebene Erzählung nicht weitergehen. Der Zusammenhang dieses Abschnitts mit dem Traum-Einschub V.5-8* ist offensichtlich. Sobald die Ismaeliter auftreten, ist die Zisterne wie vergessen.

Wenngleich also Josef mit dem Leben davonkommt, setzen dennoch die Brüder ihren Vorsatz in die Tat um, vorzugeben, ein Raubtier habe Josef getötet (V.20aβ). Dies ist der Inhalt einer dritten Szene, die von demselben Bearbeiter stammt. Sie schließt an V.28 an, der vormals den Abschluß der einleitenden Szene gebildet hat, und mündet mit der Wiederaufnahme 39,1a in den älteren Text zurück. Das erforderliche Requisit ist der Rock, den die Brüder Josef ausgezogen hatten (V.23bα). Sie schlachten einen Ziegenbock, besudeln den Rock mit dem Blut und bringen ihn dem Vater. Der erkennt ihn als den Rock Josefs, hält Josef für zerrissen und beweint ihn. Mit dem Irrtum kann es freilich nicht sein Bewenden haben: Das Motiv zielt auf die Wieder-

[14] Procksch, Genesis 218.

[15] So zuletzt Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichten 144f.

[16] Zur Notwendigkeit, in der Josefsgeschichte die Urkundenhypothese durch eine redaktionsgeschichtliche Ergänzungshypothese abzulösen vgl. Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph; Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, bes. 27f.

[17] Gunkel, Das Märchen im Alten Testament 110f.

begegnung des Vaters mit dem lebenden Josef. Auch schuldet der Bearbeiter uns den Bericht, wie Josefs Traum sich erfüllt hat.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

38,1-30: *Juda und Tamar.* „Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein".[18] Das in großer Breite erzählte Paradigma für das Gesetz über die Schwagerehe (Dtn 25,5-10) ist spürbar ein später, konstruierter Text, für den Vorlagen wie Gen 37,32f. (in V.25-26) und Gen 25,24-26 (in V.27-30) benutzt sind. Der szenische Einsatz V.1 weist die Erzählung als unselbständige, aus dem Zusammenhang entwickelte Einheit aus: „Juda ging hinab von seinen Brüdern" (וירד יהודה מאת אחיו) nimmt den einzigen vorhergehenden Auftritt Judas in 37,26 J^R auf: „Juda sprach zu seinen Brüdern" (ויאמר יהודה אל־אחיו).

37,3b.23bβ.32aα(bis הפסים): *Das Wickelkleid.* Das Motiv des Wickelkleides (כתנת פסים)[19] ist hervorgegangen aus der Bedeutung, die das Kleid (כתנת) Josefs in V.23bα.31-33 für den Betrug der Brüder besitzt. Nach dem einzigen weiteren Beleg in 2 Sam 13,18-19 zu urteilen, galt es als königliches Insignium. Die Zusätze sind in V.3b an der Störung der Tempusfolge (ועשׂה, vgl. die Korrektur des Sam), in V.23bβ an der Dublette את כתנתו / את כתנת הפסים (vgl. die Korrektur der LXX) zu erkennen.[20] In V.32 stört nach V.31bβ die ausdrückliche Nennung des Objekts, ferner das Nebeneinander von וישׁלחו und ויביאו.[21]

Priesterschrift (P):

37,2aα.b. Die Zugehörigkeit des Verses zu P steht aus sachlichen und sprachlichen Gründen außer Zweifel (vgl. bes. Num 13,32; 14,36-37; Ez 36,3). Die Endredaktion, die die Josefsgeschichte der Priesterschrift bis auf wenige Bruchstücke übergangen hat, hat ihn um der Überschrift und um der Datierung willen dem JE-Text vorangestellt. Über den Sinn von V.2b kann man nur Vermutungen anstellen, da die Fortsetzung verloren ist.

Die Altersangabe für Josef, die sich nahtlos herauslösen läßt, könnte nachgetragen sein.[22] Wie die meisten Zahlen der Priesterschrift gehört sie nicht zu den tragenden Säulen der Chronologie.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

37,18b.22.24b.28aα.29-30.34-35a: *Ruben sucht Josef zu retten.* Die stets beobachtete Konkurrenz von Juda und Ruben als Rettern Josefs erklärt sich durch nachträgliche Ergänzung. Judas Vorschlag, Josef nicht zu töten, sondern zu verkaufen (V.26-27 J^R), erschien des Guten nicht genug. Nach Ex 21,16; Dtn 24,7 war auch dies bei Strafe des Todes verboten. Ruben, der im Zuge der Ergänzungen von Gen 29-30 in die Rolle des Hauptes der Brüder hineinwuchs, fiel es zu, Juda mit einem anderen Vorschlag zuvorzukommen.

Auch er lehnt sich an die vorgegebene Erzählung an. Diesmal wird statt des Verkaufs an die Ismaeliter das Werfen in die Grube als Rettung vom Tode gedeutet (V.22). Um dies bei der bösen Absicht, die die Brüder in V.20 leitet, plausibel zu machen, ist in V.22b vermerkt,

---

[18] Wellhausen 48.
[19] Vgl. KBL[3] s.v. פס, Lit.
[20] Gunkel, Genesis 403: „erklärende Glosse".
[21] Vgl. Gunkel.
[22] Vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 12 und 99.

daß Ruben auf diesem Wege Josef retten und dem Vater zurückbringen wollte. In V.18b aber wird vorausgeschickt, daß die Brüder den eindeutigen Vorsatz gefaßt hatten, Josef zu töten. Der Zusatz ist an dem Nebeneinander der beiden Umstandssätze: „Als sie ihn von ferne sahen" (V.18a), und: „Bevor er nahe zu ihnen kam" (V.18bα), zu erkennen.

Durch unglücklichen Zufall wird Rubens Plan zunichte. Umherschweifende Midianiter, jene unversehens auftretenden und verschwindenden Räuber, die aus Ri 6-8 bekannt sind, ziehen Josef aus der Grube (V.28aα), und durch die Ergänzung stellt sich der Ablauf nunmehr so dar, daß statt der Brüder sie es sind, die Josef an die Ismaeliter verkaufen.

Wie Ruben die leere Grube bemerkt, befällt ihn Entsetzen (V.29). Unverzüglich teilt er sein schreckliches Wissen mit den Brüdern (V.30). Offensichtlich ist es nicht darum zu tun, Ruben die Rolle des moralischen Helden zuzuschreiben, sondern durch ihn als den Ältesten den Makel des Verbrechens von sämtlichen Brüdern zu löschen. Die Zusätze, die die Handlung bis zur Unverständlichkeit durcheinanderwerfen, zielen darauf, daß der Verrat am Bruder unter den Gliedern des Gottesvolks nicht geschehen sei.

Dies wird an Jakobs Trauer noch einmal verdeutlicht (V.34-35a). Die ausführliche Schilderung der Trauerriten und des untröstlichen Schmerzes bildet zu der knappen Nachricht der Quelle: „Und sein Vater beweinte ihn" (V.35b), einen scharfen Kontrast. Am meisten indes unterscheidet sich das Verhalten der Brüder. Nach V.31-33 begehen sie am Vater einen argen Betrug. Nunmehr treten alle Söhne und alle Töchter auf, um den Patriarchen zu trösten. Sie können dies redlichen Herzens; denn sie sind selbst von dem tragischen Zufall betroffen, der ihnen den Bruder geraubt hat.

37,21: *Nachtrag zur Ruben-Bearbeitung.* Die doppelte Redeeinleitung verlangt zwischen V.21 und 22 einen literarkritischen Schnitt. Die Breite der Einleitung von V.22 erklärt sich nur, wenn V.21 der jüngere Text ist. Was in V.22b Absicht ist, gilt in V.21aβ als vollendete Tat: „Und er errettete ihn aus ihrer Hand". Und zwar tat er dies, indem er die Brüder auf den einschlägigen Tatbestand verwies: „Laßt uns ihn nicht schlagen bezüglich des Lebens"[23] (vgl. Lev 24,17; Num 35,30; Dtn 19,11). Ruben nimmt zusehends die Rolle des exemplarischen Gerechten an. Dieselbe Entwicklung beobachtet man in 42,22.37a*.

37,2aβ: *Die Söhne der Mägde.* V.2aβ ist innerhalb des priesterschriftlichen Textes ein Zusatz, der den Kreis der feindlichen Brüder auf die Söhne der Mägde begrenzen will, um dem Konflikt unter den Gliedern des Gottesvolkes die Spitze zu nehmen. Daß er jünger ist als die Endredaktion, folgt aus der Literargeschichte von Gen 29-30.

37,9: *Josefs zweiter Traum.* V.9 ist eine ungeschickte Verdoppelung, wie an der überbreiten Einleitung abzulesen ist. Wie der zweite Traum des Pharao ist er später hinzugefügt, um die Gewißheit hervorzuheben. Verglichen mit V.7 ist die Traumschilderung von äußerster Dürftigkeit. Sie besteht aus einem einzigen Partizipialsatz. Die Ausmaße sind ins Kosmische geweitet, die Verschlüsselung hingegen ist unvollständig, da Josef im Traum als Person auftritt. Das Zwölfstämmesystem ist vorausgesetzt.

37,10: *Die Reaktion des Vaters.* V.10 setzt ein, indem er V.9aβ wiederholt, nur daß nun auch der Vater zu Josefs Zuhörern zählt. LXX hat die Dublette getilgt. Josef erhält einen strengen Verweis (גער „anschreien, schelten"), der mit der Frage: „Was ist das für ein Traum, den du geträumt hast?!", die Gattung der Anklageformel berührt. Der Ergänzer verspürte wohl bei Josefs Verhalten gegen die Brüder moralische Bedenken. Das hindert nicht, daß er dem Vater, ähnlich wie in V.8a den Brüdern, in Frageform die Deutung der Träume in den Mund legt. Da die Deutung sich später erfüllen wird, setzt sie Josef ins Recht.

---

[23] GesK § 117 ll.

37,36: *Vorwegnahme von 39,1.* 37,36 und 39,1 sind Dubletten. Da in 39,1 der Name des Ägypters später hinzugekommen, in 37,36 aber fester Bestandteil ist, ist letztere Fassung die Kopie. Sie soll die Kluft überbrücken, die durch den Einschub von Kap. 38 entstanden ist. Die Ruben-Bearbeitung ist vorausgesetzt - und mißverstanden: Nach V.28 verkaufen die Midianiter Josef an die Ismaeliter, nach V.36 bringen sie ihn selbst nach Ägypten. Der Name ist leicht variiert: Aus Midianitern sind Medaniter geworden.

37,8bβ: *Glosse wegen V.9.*[24] Daß die Brüder den Josef „wegen seiner Träume" gehaßt hätten, kommt, bevor noch der zweite Traum erzählt ist, zu früh. Das weitere „und wegen seiner Worte" könnte sich auf jene üble Nachrede Josefs beziehen, die in V.2b P angedeutet ist.

37,14(nur מעמק חברון): *Hebron.* „מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן 14 muß ... Zusatz sein."[25] „In *Hebron* erwarten wir den Jakob nicht, weder nach E noch nach J. Wohl aber nach P^2".[26] Die zusätzliche Lokalisierung gleicht aus mit 35,27* P^S.

37,5b: *Der Haß der Brüder.* Das Resümee ist eine Dublette zu V.8bα. Es zerreißt den Zusammenhang zwischen V.5a und 6. Wahrscheinlich liegt eine Glosse vor. LXX bezeugt sie (noch?) nicht.

---

[24] Redford 29.

[25] Gunkel 406.

[26] Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 220. Vgl. auch die Erwägungen von Redford 21.

Josef in Ägypten (Gen 39,1b-23)

Jahwistische Redaktion (J^R): 39,2-4a.5-6a(bis יוסף).b.8-9a.20aβb-23.

Sobald Josef ägyptischen Boden betritt, ist für den Jahwisten der Zeitpunkt gekommen, daß Jahwe seinen Beistand unter Beweis stellt. Die redaktionellen Ergänzungen wiegen deshalb in Gen 39 besonders schwer. Nur in diesem Kapitel der Josefsgeschichte wird der Gottesname יהוה genannt, hier aber siebenmal. Man hat daraus geschlossen, daß Gen 39 auch literarisch eine Sonderstellung einnimmt, nämlich eine Erweiterung der ursprünglichen Josefsgeschichte ist. Doch die jahwistischen Aussagen lassen sich ohne weiteres als Zusätze ausscheiden. Die zugrunde liegende Szene ist für den Aufbau der Josefsgeschichte nicht zu entbehren.

Allem Geschehen stellt der Jahwist die Feststellung voran: „Und Jahwe war mit Josef" (V.2aα). Sowohl der Gottesname יהוה als auch die Beistandsformel machen die redaktionelle Herkunft des Satzes wahrscheinlich. Er liest sich wie ein Erfüllungsvermerk zu der Beistandsverheißung: „Ich will mit dir sein", wie sie an Isaak und Jakob anläßlich ihrer Wanderungen in die Fremde ergangen war und durch sie für alle in der Fremde weilenden Glieder des Jahwevolkes gilt (Gen 26,3; 28,15; 31,3). Wie zuvor bei Abrahams Knecht, bei Isaak und bei Jakob, ist Jahwe auch bei Josef mit seiner Segensmacht zur Stelle. „Die Präsenz Jahwes bei Joseph ist die Ursache für dessen Erfolg und Bedeutung im Fremdland".[1]

Im Unterschied zu den übrigen Vätern kann Jahwes Segen sich bei Josef nicht im Gedeihen des Viehs und im Ertrag des Ackers erweisen. Der Sklave erfährt ihn an seiner glücklichen Hand. Josef ist ein Mann, dem sein Tun gelingt (איש מצליח, V.2aβ), weil Jahwe alles, was er tut, in seiner Hand gelingen läßt (צלח hi. V.3b.23b). So ausgezeichnet, weilt er im Hause seines ägyptischen Herrn (V.2b), wie später im Gefängnis (V.20b; vgl. 40,4b).

Der Redaktor hebt den Sachverhalt hervor, indem er den Ägypter ihn wahrnehmen läßt: „Da sah sein Herr, daß Jahwe mit ihm war, und daß Jahwe alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ" (V.3). Die Feststellung gleicht aufs engste den Worten, die Abimelech gegenüber Isaak gebraucht: „Wir sehen mit sehenden Augen, daß Jahwe mit dir ist" (Gen 26,28). Die apologetische Absicht, die den Nichtisraeliten als Zeugen für Jahwes Beistand bemüht, ist dieselbe (vgl. auch 30,27). Als Folge der Einsicht des Ägypters findet Josef „Gnade in seinen Augen" und wird sein Diener (V.4a). Die Wendung מצא חן בעיני ist ein sicheres Kennzeichen der jahwistischen Redaktion (Gen 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; 32,6; 33,8.10; 47,29; Ex 34,9).

---

[1] Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches, ZAW 1975, 313.

Das Diener-Motiv (שרת pi.) hat der Redaktor in 40,4 erneut angewandt. Den Übergang in die vorjahwistische Quelle bezeichnet der unvermittelte Wechsel des Subjekts zwischen V.4a und 4b.[2]

Die Folge der Erwählung Josefs durch den Ägypter schildert der Jahwist in V.5, der durch die Wiederaufnahme von V.4bβ in V.6a (bis יוסף) als Zusatz zu erkennen ist: „Jahwe segnete das Haus des Ägypters um Josefs willen". „Das ist eine typische Anschauung des Jahwisten, die er bereits in seiner programmatischen Eröffnung der Vätergeschichte in Gen 12,1-3 zum Ausdruck bringt".[3] Auch aus der nahen Parallele 30,27 geht die redaktionelle Herkunft hervor. Der Jahwist hat mit diesem Satz eine Art Erfüllungsbericht zu der Abrahamverheißung nachgetragen:[4] „In dir werden gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens" (12,3b). In Josefs Gegenwart steht auch der Ägypter unter dem Segen Jahwes. Wie bei den Jahweleuten erweist der Segen sich im Gedeihen des Besitzes, und zwar im Haus, über das Josef nach der Quelle bestellt war (V.4b), und, dem Jahwisten näher liegend, auf dem Feld (vgl. 26,12).

Auch in die Szene von Josefs Versuchung hat der Redaktor eingegriffen. Zu Anfang hebt er die Voraussetzung hervor: „Und Josef war schön von Gestalt und schön von Aussehen" (V.6b). Diese Eigenschaft teilt Josef mit den Frauen der Jahweleute: mit Rebekka (24,16a; 26,7bγ) und Rahel (29,17). Für den Redaktor versteht sich, daß die Hebräer schöne Menschen sind (und in dieser Eigenschaft die Ägypter übertreffen).

Auf das Ansinnen der Frau hin: „Lege dich zu mir!", beginnt Josef in V.8-9a eine längere, der Situation unangemessene Ansprache. Die weit ausholende Einleitung: „Er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn", statt: „Er weigerte sich und sprach zu ihr", gibt zu erkennen, daß ein weiterer Zusatz vorliegt. Die Rede greift zunächst die Schilderung auf, die die vorjahwistische Quelle von Josefs Stellung im Hause des Ägypters gegeben hatte (V.4b.6a[ab ולא]): „Siehe, mein Herr kümmert sich neben mir um nichts, was im Hause ist, und alles, was er besitzt, hat er in meine Hand gegeben" (V.8aβγb).[5] Sie fügt sodann eine weitere Deutung hinzu, die über V.2-4a.5 hinausgeht: „Mein Herr ist in diesem Hause nicht größer als ich" (V.9 Anfang). Damit ist vorweggenommen, was sich bei Josefs Erhöhung durch den Pharao wiederholt: „Nur um den Thron will ich größer sein als du" (Gen 41,40). Wieder erfüllt sich die Abrahamverheißung; denn nach 12,2 hatte Jahwe Abraham verheißen, ihn zu einem großen Volk und seinen Namen groß zu machen (vgl. auch Gen 24,35; 26,13).

Selbst der Weg ins Gefängnis folgt entgegen der Erniedrigung, die er für Josef bedeutet, den Plänen Jahwes. In einer Apposition bemerkt der Jahwist,

---

[2] Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte 220: „Dabei fällt auf, daß das Subjekt wechselt, ohne daß in v.4b der Ägypter ausdrücklich genannt wird."

[3] Schmidt 221.

[4] Vgl. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten 365f.

[5] Das Zitat bestätigt die Wiederherstellung der Quelle in V.4-6.

daß das Gefängnis „der Ort, wo die Gefangenen des Königs gefangen lagen", gewesen ist (V.20aβ). Darin liegt bereits ein Hinweis, daß einer der Gefangenen des Königs, der Mundschenk, Josef aus dem Gefängnis befreien wird. In 40,3b kommt der Redaktor auf diese Bemerkung zurück.

Während Josef im Gefängnis weilt, erfährt er auch dort den Beistand Jahwes: „Und er war dort im Gefängnis, und Jahwe war mit Josef" (V.20b-21aα). Aufs genaueste wiederholt sich, was schon von Josefs Aufenthalt bei dem Ägypter gegolten hat: „Und Jahwe war mit Josef ... Und er war im Hause seines ägyptischen Herrn" (V.2aα.b). Der Beistand Jahwes hat auch dieselben Folgen: Jahwe neigt Josef Huld (חסד) zu, und es wiederholt sich jener Aufstieg, den Josef im Hause des Ägypters erlebt hat: Josef findet Gunst in den Augen des Gefängnisobersten (חן בעיני), und dieser gibt ihm alle Gefangenen in die Hand. Auch sieht der Offizier, nicht anders als Josefs Herr, nach nichts mehr, was er der Hand Josefs überlassen hat. Dieser Zug ist aus dem vorjahwistischen Text von V.6a(ab ולא) übernommen. Abschließend ist, wie in V.3, noch einmal betont, daß der Beistand Jahwes gelingen läßt, was immer Josef zur Hand nimmt (V.23aβb). Der Widerspruch des „kleinen Aufstiegsberichts" zu Josefs Gefangenendasein ist vollkommen. Schon lange hat man deshalb gesehen, daß V.21-23 ergänzt sind.[6]

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

39,1bα (nur ויקנהו איש מצרי). bβγ.4b.6a (ab ולא). 7.10b (ohne לשכב אצלה). 12.16.17(ohne כדברים האלה).20aα: *Josefs Versuchung.* Josefs Erniedrigung, die seiner Erhöhung vorausgeht, geschieht in zwei Schritten. Nachdem seine Brüder ihn als Sklaven verkauft haben, gerät er in Ägypten, wohin man ihn verschleppt, durch unrechte Beschuldigung ins Gefängnis.

Die Episode von der Ehebrecherin, die dazu als Anlaß gewählt ist, hat eine nahe Parallele in dem ägyptischen Brüdermärchen des Papyrus d'Orbiney aus dem Ende der 19. Dynastie, 1306-1186 (1295-1188) v. Chr.[7] Eine unmittelbare Abhängigkeit der alttestamentlichen Erzählung von der ägyptischen ist nicht zu erweisen, da ähnliche Erzählungen von der Beschuldigung durch die enttäuschte Verführerin auch sonst zu finden sind, in Indien, Persien, Syrien, nicht wenige im klassischen Griechenland.[8] Jedoch teilt die Josefsgeschichte mit der ägyptischen Fassung die Gattung des Märchens (im Unterschied zur griechischen Sage), die Stellung verhältnismäßig am Anfang einer größeren Komposition und nicht zuletzt den Schauplatz. Ferner ist deutlich, daß die Episode zwar für den Aufbau der Josefsgeschichte unentbehrlich

---

[6] Tuch, Genesis 508; Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 54.

[7] Übersetzt von Brunner-Traut, Altägyptische Märchen 28-33, und von Ranke in AOT 69-71. Vgl. auch Blumenthal, Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Kunstwerk, ZÄS 1972, 1-17.

[8] Übersicht bei Gunkel, Genesis 421f.

ist, nicht aber für den Stoff: Josef hätte auch auf andere Weise ins Gefängnis geraten können. Es ist deshalb wohl denkbar, daß der hebräische Erzähler, sobald Josef ägyptischen Boden betritt, eine Erzählung entlehnt hat, deren ägyptische Herkunft bekannt war; so daß die Josefsgeschichte als das „hebräische Brüdermärchen" von dem ägyptischen Brüdermärchen gezehrt hätte. Die Unselbständigkeit der alttestamentlichen Fassung ist unbestreitbar. Der Stoff ist nämlich nicht auskomponiert: Auf den Erweis der Unschuld Josefs und die gerechte Bestrafung der Verführerin, die unabdingbar hinzugehören, wartet der Leser vergebens.

Wie oft, unterscheidet die hebräische Fassung sich von der außerisraelitischen durch die besondere Kürze. Das ägyptische Brüdermärchen schildert ausführlich, wie es zu der Situation kommt, in der die Frau des älteren Bruders den jüngeren verführen will. In Gen 39 wird die Voraussetzung mit wenigen Strichen herbeigeführt: Die Ismaeliter verkaufen Josef an einen Ägypter, der ihm die Sorge für seinen gesamten Hausstand überträgt und selbst nach nichts mehr sieht. Auch von Eigenschaften Josefs, die die Begehrlichkeit der Frau erwecken konnten, ist ursprünglich nichts berichtet. Anders als die ägyptische Fassung, die beschreibt, wie die Frau die außergewöhnliche Stärke des jüngeren Bruders bemerkt, davon erregt wird, ihn wortreich auffordert und Versprechungen macht, faßt die hebräische die Verführung in den einzigen Satz: „Die Frau seines Herrn hob ihre Augen auf Josef und sprach: Lege dich zu mir." Die Kürze der Szene, die das Unterschwellige andeutet, indem sie es verschweigt, erhöht auf wirkungsvolle Weise die Spannung. Ein weiteres bewirkt die Wiederholung, die die ägyptische Fassung nicht kennt: Als Josef widersteht, unternimmt die Frau seines Herrn ihre Verführung erneut, und diesmal greift sie Josef nach dem Kleid. Er entwindet sich ihr, worauf die Verschmähte das Kleid zum Pfande nimmt, das Josefs Schuld belegen soll. Die Ehebrecherin des Brüdermärchens sucht auf erzählerisch viel plumpere Weise durch ihre äußere Erscheinung den Eindruck zu wecken, der jüngere Bruder sei über sie hergefallen: Sie zerrauft ihre Frisur und zerreißt ihre Kleider.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

39,9b-10a.b(nur לשכב אצלה).11.13-15.17(nur כדברים האלה).18-19: *Josefs Unschuld.* An den Wiederholungen und an den zahlreichen Umstandssätzen (ויהי כְּ- V.10a.11.13.15.18.19), die für hebräische Erzählweise sehr ungewöhnlich sind, ist zu sehen, daß die Erzählung von Josefs Versuchung erweitert worden ist. Die Zusätze hängen stilistisch und deshalb wohl auch literarisch untereinander zusammen.

Der längste Einschub dieser Art ist V.13-15. Er wird von der Aufnahme von V.12b in V.13 und der Wiederaufnahme in V.15b gerahmt. Die Frau ruft die Männer ihres Hauses herbei und trägt ihnen vor, was sie in der ursprünglichen Erzählung erst ihrem Manne berichten wird. Daß V.17b eine jüngere Fassung gegenüber V.14 ist, zeigen die Veränderungen: An die Stelle des Begriffs העבד העברי „der hebräische Sklave", den man wie in Ex 21,2 im Sinne einer sozialen Stellung verstehen kann (vgl. akk. *ḫapiru*), ist die Bezeichnung

איש עברי „ein hebräischer (= israelitischer) Mann" getreten, die im ethnischen Sinne verstanden werden muß, wie es bei den späteren Belegen die Regel ist. Zum Zeichen ihrer Unschuld behauptet die Ägypterin, geschrien zu haben; denn so verlangt es das Gesetz über Vergewaltigungen, wenn die Frau straflos ausgehen soll (Dtn 22,24.27). Aus demselben Gesetz stammt der Ausdruck „einer Frau beiwohnen" (שכב עם, Dtn 22,22.23.25.28), der zur regelrechten Bezeichnung des Tatbestands neben die Wendung לצחק בְּ- getreten ist. Sie ist auch in V.10b nachgetragen, womit sich die dortige Dublette erklärt.

V.11 bereitet den Einschub vor und gehört zu derselben Schicht. Er stellt fest, daß die Szene sich im Hause abspielte, als Josef dort seine Arbeit tat, und keiner von den „Männern des Hauses" zugegen war. Die Tat bleibt ohne Zeugen. Das veranlaßt die Frau, nachdem ihr Begehren fehlgeschlagen ist, die Männer des Hauses herbeizurufen und durch Vorspiegelung falscher Tatsachen als falsche Zeugen zu gewinnen.

Auch ihrem Manne gegenüber beteuert die Frau, geschrien zu haben (V.18). Der Ergänzer legt Wert darauf, daß sie dieselben Worte wie vor den vermeintlichen Zeugen gebraucht (כדברים האלה, V.17 Zusatz ad hoc; V.19a). Als Josefs Herr dies vernimmt, wird er zornig (V.19b). Seine Reaktion, die schon die vorgegebene Erzählung berichtet, folgt nunmehr unmittelbar aus der falschen Anklage.

Im Gegenzug betont der Ergänzer Josefs standhafte Unschuld. Nicht nur einmal, sondern Tag für Tag suchte die Frau ihn zu verführen (V.10a). Josef hingegen verweist sie darauf, daß dies ein großes Übel wäre: Sünde gegen Gott (V.9b).

Der im wörtlichen Sinne „umständliche", klauselhafte Stil der Ergänzungen bezeugt eine theologische Rechtsgelehrsamkeit, für die der Gesetzesgehorsam Ausdruck der Frömmigkeit ist. Die Norm ist das Deuteronomium. Innerhalb der Genesis liegt der Ahnfraugeschichte in der Fassung von Gen 20* dieselbe Tendenz zugrunde.

39,1(nur פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים): *Der Name des Ägypters.* „Dass *Potiphar der Trabantenoberst* Einschub ... ist, erhellt aus dem folgenden איש מצרי, was als Apposition dazu völlig sinnlos ist".[9] Da Josef nach den Worten des Mundschenken „der Knecht des Obersten der Leibwache" ist (41,12), hat der Ergänzer den in 40,3.4; 41,10.12 erwähnten Obersten der Leibwache mit Josefs Herrn in Gen 39 gleichgesetzt. In der Tat hat Josef nach 39,4 und 40,4 im Hause des Ägypters wie im Gefängnis ein und dieselbe Rolle. Der Name ist 41,45 entnommen, wo Potifera, der Priester von On, als der Vater von Josefs Frau Asenat erwähnt ist. Diese weitere Gleichsetzung dient Josefs Rehabilitierung: Nachdem er befreit ist, erhält er die Tochter des Mannes, der ihn zu Unrecht ins Gefängnis gebracht hat, zur Frau.

[9] Wellhausen 52; vgl. Gunkel 420, und andere.

Josef im Gefängnis (Gen 40)

Jahwistische Redaktion (J^R): 40,1aβb.3a(nur בית שר הטבחים).3b-4.5b.14.23.

Im Gefängnis bahnen sich die Umstände an, die zu Josefs Befreiung führen. Der Jahwist erkennt in ihnen die Führung Jahwes. Durch eine Anzahl kurzer Zusätze hebt er hervor, wie das Geschehen von Anfang an auf Josefs Erhöhung zuläuft.

Schon in der Quelle beginnt die Wendung der Dinge, als der Oberste der Bäcker und der Oberste der Mundschenken ins Gefängnis geworfen werden. Der Jahwist fügt hinzu, daß es „der Mundschenk des Königs von Ägypten und der Bäcker" gewesen sind, die sich gegen ihren Herrn verfehlt haben (V.1aβb). Der Leser soll wissen, daß die beiden hohen Gefangenen persönlichen Zutritt zum „König von Ägypten" hatten, wie der Jahwist den Pharao nennt (Ex 1,15; 3,18; 14,5). Im Blick auf das Kommende liegt darin Jahwes Fügung. Der Zusatz fällt ohne weiteres aus dem Zusammenhang, ebenso die gleichlautende Apposition V.5b. „Während sonst stets vom ‚Obersten der Mundschenken' und vom ‚Obersten der Bäcker' die Rede ist, heißt es hier nur ‚der Mundschenk' und ‚der Bäcker', und statt des sonstigen ‚Pharao' wird hier der Titel ‚der König von Ägypten' gebraucht".[1] Eine ähnliche Verdeutlichung sind die Appositionen V.3a (nur בית שר הטבחים) und 3b: „Der Ort, wo Josef gefangen war", war „das Haus des Obersten der Leibwache", und dieses war „der Ort, wo die Gefangenen des Königs gefangen lagen" (39,20aβ). Auch darin waltet Jahwes Plan.

Es bleibt nicht dabei, daß der Mundschenk und der Bäcker sich mit Josef an einem Ort befinden. Um die Traumdeutung vorzubereiten, schildert der Jahwist weiter, wie der Oberste der Leibwache Josef den beiden Höflingen beigab, daß er sie bediene (וישרת אתם, V.4a). Josefs Aufgabe ist dieselbe wie zuvor bei seinem ägyptischen Herrn (39,4a).[2] Die Ursache aber seiner Beförderung läßt sich wie dort hinzudenken: „Jahwe war mit ihm" (39,2). Darüber vergeht eine Zeit, bis die Wendung der Dinge beginnt (V.4b, vgl. 39,2b.20b).

An die glückliche Deutung, die Josef dem Mundschenken zu geben vermag, schließt er eine Bitte an, die auf das Kommende vorausweist: „Gedenke meiner bei dir, wenn es dir wohl geht, und erweise mir Gunst, daß du mich vor dem Pharao erwähnst, und befreie mich aus diesem Hause" (V.14). Die

---

[1] Rudolph, in: Volz und Rudolph, Der Elohist als Erzähler 158f.; vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 102; Eißfeldt, Hexateuch-Synopse 81*.

[2] שרת pi. in Gen nur 39,4; 40,4. Die gleiche Situation hat in einem Zusatz in 39,1 dazu geführt, daß der Oberste der Leibwache mit Josefs ägyptischem Herrn gleichgesetzt wurde.

Wendung עשׂה חסד עמד „jemandem Huld erweisen", hier mit nachgestelltem נא als Bitte vorgebracht, ist ein recht sicheres Kennzeichen des Jahwisten (Gen 19,19; 24,12.14.27.49; 39,21; 47,29).

Freilich muß der Redaktor am Ende der Szene einräumen, daß die Bitte nicht sogleich erfüllt worden ist: „Aber der Oberste der Mundschenken gedachte nicht an Josef und vergaß ihn" (V.23). Die „zwei Jahre" Zwischenzeit (41,1), die in der vorgegebenen Quelle dem nächsten Akt vorangehen, ließen sich nicht überspringen. Indessen hemmt dies die glückliche Fügung nicht, wie der Mundschenk in 41,9b gegenüber dem Pharao bekennen muß.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

40,1aα.2.3a (ohne בית שׂר הטבחים). 5aα.9-10a.b (ohne עלתה נצה). 11-12aα. 12b-13.16-18aα.b.19 (ohne מעליך). 20-22a: *Josef deutet die Träume des Mundschenken und des Bäckers des Pharaos.* Im Gefängnis bereitet sich Josefs Erhöhung vor. Der Oberste der Mundschenken und der Oberste der Bäcker, zwei Höflinge mit unmittelbarem Zugang zum Pharao, werden ins Gefängnis geworfen. Beide träumen in einer Nacht ihr späteres Schicksal. Josef vermag die Träume zu deuten.

Die Darstellung wirkt durch die Doppelung und durch den Kontrast. Es sind zwei gleichartige, einfach gebaute Träume, die Josef beide zu deuten weiß, und sie sagen das entgegengesetzte Schicksal voraus: Der Mundschenk wird in sein Amt wieder eingesetzt, der Bäcker aber gehenkt. Beide Träume beginnen als Allegorie: „Drei Reben sowie drei Körbe mit Backwerk sind drei Tage." Die Zahlen stehen für Zeiträume, nicht anders als in dem Traum des Pharao, der folgt. Im weiteren wird die Allegorie verlassen. Die Traumszenen bilden nur wenig verschlüsselt ihre Voraussage ab. Sowohl der Mundschenk als auch der Bäcker treten selbst auf. Beide gehen ihrer Tätigkeit nach. Der Mundschenk mit Erfolg: Er gibt dem Pharao den Becher in die Hand. Das wird er künftig wieder tun. Der Bäcker mit Mißerfolg: Die Vögel fressen das Backwerk aus dem Korb, das er dem Pharao vorsetzen wollte. So werden die Vögel das Fleisch des Gehenkten verzehren.

Am dritten Tag ist der Geburtstag des Pharao, und die Vorhersage trifft ein. Josef hat sich als Deuter bewährt.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

40,15: *Josefs Geschick.* Josefs Hinweis, aus dem Lande der Hebräer geraubt worden zu sein, klappt nach. Es ist oft beobachtet worden, daß er mit der Midianiter-Version von Gen 37,28aα zusammenhängt. Wahrscheinlich ist der Ergänzer derselbe. Der Leser soll erinnert werden, daß Josefs Geschick, das in Ägypten in ein weiteres Unglück geführt hat, nicht durch die Brüder verursacht ist. Zum Tatbestand vgl. die Rechtssätze Ex 21,16; Dtn 24,7.

Nach der Unschuld der Brüder hebt der zweite Halbvers auch Josefs Unschuld hervor. Indem das Gefängnis als בור „Grube" bezeichnet ist (sonst בית הסהר), wird Josefs Gefangenschaft mit Gen 37 verglichen, als er von den Brüdern in die Grube geworfen wurde. Beide-

male ist Josef nichts als das Opfer. Im Hintergrund bohrt die Frage, was Josef sich mag haben zuschulden kommen lassen, wenn Gott ihn mit solchem Geschick straft. Die glückliche Lösung folgt in 41,14aβ.

40,5aβ.6-8.12aβ.18aβ.22b: *Josefs von Gott geschenkte Weisheit.* Der Redewechsel V.7-8 fällt durch die viel zu breite Einleitung, die die Situation benennt, obwohl sie sie voraussetzt, als späterer Zusatz heraus: „Und er fragte die Höflinge des Pharao, die mit ihm in Gefangenschaft waren im Hause seines Herrn, und sprach." Vorbereitet wird die Frage durch die Schilderung, wie Josef am Morgen kommt und die Höflinge verdrießlich findet (V.6). Das Gewicht liegt auf der Antwort, die Josef den Ratlosen gibt: „Ist nicht das Deuten Sache Gottes? Erzählt mir!" (V.8b). Vorausgesetzt ist, was später der Pharao in die Worte faßt: „Hat man jemanden gefunden, in dem der Geist Gottes ist wie in diesem?!" (41,38). Josef ist Träger des göttlichen Geistes und als solcher mit der Fähigkeit zutreffender Deutung der Zukunft begabt. Indessen gilt diese Rolle nicht als prophetisch, wie man erwarten kann, sondern als der Typus des Weisen (41,39aβb). Der Josef des Ergänzers ist eine Art Zwilling des apokalyptischen Mantikers Daniel. Die Verwandtschaft der beiden Gestalten hat man immer gesehen.

Zur Ergänzung gehören die kurzen Zusätze V.5aβ.12aβ.18aβ.22b, die feststellen, daß jeder der beiden Träume seine bestimmte Bedeutung hat, die Josef zutreffend entschlüsselt. In Gen 41 setzt sich die Bearbeitung in breiterem Rahmen fort.

40,10b(nur עלתה נצה): Die Schilderung des Weinstocks ist überfüllt; denn der Umstandssatz והיא כפרחת regiert zwei asyndetische Hauptsätze. Von ihnen ist der zweite unentbehrlich. Der erste aber bietet auch in sich grammatische Probleme: Da נֵץ „Blütenstand" masc. ist, harmoniert es nicht mit dem Prädikat עָלְתָה. Man pflegt auf eine fem. Nebenform auszuweichen (vgl. BHS). Wahrscheinlich geht der schlechte Textzustand auf einen Glossator zurück.

40,19(nur מעליך 1°): *Dittographie.* Das Wort „zerstört das Wortspiel mit 13. 20, aus 19b hereingekommen".[3] Zwei masoretische Handschriften (nach de Rossi) lesen es nicht, doch hat es, da in Sam LXX vorhanden, zum Urtext gehört.

[3] Gunkel, Genesis 431.

Josefs Erhöhung (Gen 41)

Jahwistische Redaktion (J^R): 41,9b.10bα(nur בית שׂר הטבחים).12aα(nur עבד לשׂר הטבחים).39aα.40.

Durch den Traum des Pharao, der der Deutung bedarf, wird Josef dem Mundschenken in Erinnerung gebracht. Dieser beginnt seinen Bericht mit einem eigentümlichen Partizipialsatz: „Ich gedenke heute an meine Verfehlungen" (V.9b). Damit ist einerseits auf die Verfehlung angespielt, die den Mundschenken ins Gefängnis gebracht hat (40,1aβb), anderseits auf das Versäumnis, Josef vergessen zu haben (40,23). Beide Bemerkungen stammen vom jahwistischen Redaktor, und darum wird auch die hiesige auf ihn zurückgehen. Der Mundschenk gibt gleichsam die Entschuldigung, weshalb die Erhöhung Josefs bis jetzt auf sich warten ließ.

Durch kurze Zusätze weiß der Redaktor anzudeuten, daß Jahwe in den Niederungen, durch die Josef geführt wird, seine Hand dennoch im Spiele hat und seine Pläne zielstrebig verfolgt. Durch die Apposition „im Hause des Obersten der Leibwache" (V.10bα*), die mit dem gleichlautenden Zusatz in 40,3a wörtlich übereinstimmt, stellt er heraus, daß der Mundschenk und der Bäcker des Pharao gerade dort ins Gefängnis geworfen wurden, wo auch Josef in Gefangenschaft geraten war. Josef aber, den der Mundschenk ursprünglich lediglich als „hebräischen Sklaven" erwähnt, wird durch eine weitere Apposition als „Knecht des Obersten der Leibwache" (V.12aα*) gekennzeichnet. Damit weist der Redaktor auf 40,4a zurück: Der Oberste der Leibwache hatte Josef den beiden Höflingen beigegeben, damit sie ihn bedienten. Durch diese Fügungen bereitet Jahwe die Gelegenheit vor, die Josef vor den Pharao führt.

Als Josef seine Fähigkeit als Deuter bewiesen und dem Pharao für die bevorstehenden Hungerjahre guten Rat erteilt hat, folgt seine Erhöhung. Der Kern der Antwort Pharaos, später zu Josefs höherem Ruhme mehrfach ergänzt, findet sich in V.41: „Da sprach der Pharao zu Josef: Siehe, ich setze dich über das ganze Land Ägypten." Diesem Redegang ist in V.39-40*, mit genau denselben Worten eingeleitet, ein anderer vorgeschoben: „Da sprach der Pharao zu Josef: ... Du selbst sollst über meinem Haus sein, und mein ganzes Volk soll dir aufs Wort gehorchen. Nur um den Thron will ich größer sein als du." Die doppelte Redeeinleitung macht einen Nachtrag überaus wahrscheinlich.

Der Zusatz wiederholt, was sich durch Jahwes Zutun bereits im Hause des Ägypters zugetragen hat: Josef wird über das Haus, diesmal das Haus des Pharao, gesetzt (vgl. 39,3). Und wie sein ägyptischer Herr nach Josefs Worten im eigenen Hause nicht größer war als er (39,9), will nunmehr der

Pharao Josef allein um den Thron überragen. Das Stichwort „groß" (גדול) ruft die Abrahamverheißung in Erinnerung, die in Gen 39 ebenfalls schon angeklungen war: „Ich will deinen Namen groß machen" (12,2). Ihre Erfüllung, die sich bei Abraham (24,35) und Isaak (26,13) im materiellen Wohlergehen niederschlägt, erweist sich bei Josef, der vorgegebenen Josefsgeschichte folgend, in seiner Erhöhung. Der Redaktor will sagen: Nicht allein Pharao ist es, sondern durch ihn Jahwe, der Josef erhöht, so wie er alle, die zu ihm gehören, inmitten ihrer fremden Umgebung erhöhen und zum Inbegriff heilvoller göttlicher Zuwendung, zum „Segen" machen will.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

41,1abα.8aα.9a.10(ohne בית שר הטבחים).11a.12a(ohne עבד שר הטבחים).13-14aα.b.17-19a.20.25aα.26aα.27aα.29-30aα.b.33 (nur ועתה). 34a.35a.b (nur וישמרו).36b.41.45b.48aβ.54: *Josefs Erhöhung.* Nachdem Josef im Gefängnis seine Fähigkeit als Traumdeuter bewiesen hat, folgt „nach Ablauf von zwei Jahren" die Erhöhung. Sie geschieht überraschenderweise und erwartetermaßen zugleich. Der Pharao träumt, und sein Traum bedarf der Deutung. Der Mundschenk erinnert sich des „hebräischen Sklaven" und wiederholt dem Pharao in kurzen Worten, was sich im Gefängnis ereignet hat. Josef wird herbeigeholt. Er schert sich und wechselt die Kleider. Das Dasein des Gefangenen bleibt hinter ihm. Mit erneuerter Würde tritt er vor den Pharao.

Wie die Träume des Mundschenken und des Bäckers ist auch der Traum des Pharao eine Allegorie. Das Bild entspricht dem Schauplatz der Josefsgeschichte: Zweimal sieben Kühe entsteigen dem Nil. Der Nil ist für Ägypten der Ursprung der Fruchtbarkeit. Deren sinnenfälliges Symbol ist die Kuh, im Hebräischen bis hin zum sprachlichen Anklang.[1] Die ersten sieben Kühe sind fett und schön. Sie weiden im Ried.[2] Sie werden von den zweiten sieben, die mager und häßlich sind, gefressen. Die Deutung ergibt sich sogleich aus der Zahl: „Sieben Kühe sind sieben Jahre". Die Sieben ist das verbreitete Symbol für eine befristete Zeit.

Mit der Ankündigung der sieben fetten und der sieben mageren Jahre verbindet Josef den Rat, Aufseher über das Land zu bestellen und den Überschuß der fetten Jahre zu sammeln für die Jahre des Mangels. Der Pharao nimmt den Vorschlag an und setzt Josef selbst „über das ganze Land Ägypten". Der Aufstieg im Handumdrehen ist „ein sehr beliebtes Märchenmotiv".[3]

Mit Josefs Erhöhung findet die älteste Josefsgeschichte Gen 37*; 39-41 ihr Ziel. Sie schließt mit der Schilderung, wie Josef zum Besten seiner Umgebung sein Amt wahrnimmt und darin seine Überlegenheit noch einmal

---

[1] Vgl. פָּרָה „Kuh" mit פרה „fruchtbar sein". Ein etymologischer Zusammenhang besteht nicht.

[2] אָחוּ „Sumpfgras, Riedgras" ist ägyptisches Lehnwort.

[3] Gunkel, Genesis 437.

beweist. Zu Beginn der Hungerjahre, während die übrigen Länder darben, ist in Ägypten Brot die Fülle. Das Resümee, daß dank Josefs Voraussage Ägypten vom Hunger verschont blieb (41,54), hat einmal die Josefsgeschichte beschlossen.

41,56bα.57: *Josef, der Ernährer.* Im Anhang der ursprünglichen Josefsgeschichte setzt sich die Bearbeitung fort, die der Exposition Gen 37 ihren Stempel aufgedrückt hat. Nachdem Josefs Erhöhung geschehen ist, strebt auch der Brüderkonflikt der Lösung zu. Dazu müssen die Kontrahenten des Beginns einander mit vertauschten Rollen gegenübertreten. Der Anlaß ist mit V.54 vorgegeben: In allen Ländern war Hunger, nur in Ägypten war Brot.

Die Bearbeitung schildert nunmehr, daß Josef es ist, der den Ägyptern die Vorräte verkauft. Sie läßt alle Welt nach Ägypten zu Josef kommen, um ebenfalls Nahrung zu kaufen. So tritt die Lage ein, die die Brüder nach Ägypten führen wird.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

41,36a.47-48aα.b.53: *Josefs Vorkehrungen.* Die Schilderung, wie Josefs Voraussage eintrifft, gibt sich mehrmals überraschend umständlich. Sowohl in V.36a als auch in V.48aα und V.53 wird beschrieben, daß die sieben Jahre der Fülle und des Hungers „im Lande Ägypten waren" (אשר היה בארץ מצרים), obwohl sich das von selbst versteht. Solche scheinbar überflüssigen Verumständungen dienen in der Regel dazu, Nachträge auf eine vorgegebene Schilderung zu beziehen. Josef schlägt in V.36a vor, daß die Nahrung, die er in V.35* zu sammeln und aufzubewahren empfiehlt, als Vorkehrung für die Jahre des Hungers dienen soll. Auch dies versteht sich von selbst.

Der Vorschlag wird ausgeführt in V.47-48aα.b.53. Da V.49-52 später eingeschoben sind, bildete die Darstellung einen geschlossenen Zusammenhang, unter Einschluß des vorgegebenen V.48bβ (vgl. das unnötig doppelte אכל V.aα/aβ). Wo die älteste Josefsgeschichte lediglich erwähnt, daß Josef Nahrung in die Städte tat, umgreift der Zusatz die sieben fetten Jahre von ihrem Anfang (V.47) bis zu ihrem Ende (V.53). Während dieser Zeit habe Josef *alle* Nahrung gesammelt, und zwar so, daß er die Nahrung, die rings um eine jede Stadt auf den Feldern wuchs, in sie hineintat. Mit V.53 lenkt der Zusatz auf V.54 über, der den vorgegebenen Text weiterführt.

41,50a.51-52: *Josefs Söhne.* Die Geburtsnotiz für Efraim und Manasse zerreißt die Schilderung der sieben fetten und der sieben mageren Jahre. Dem Ergänzer ist dies bewußt; denn mit der Bemerkung: „bevor das Jahr des Hungers kam", versucht er eine Klammer. Die Geburt mußte an dieser Stelle eingefügt werden, weil der Kindersegen in die fetten Jahre gehört.

Die Ergänzung steht im Gefälle der Nationalisierung der Vätergeschichte und setzt fort, was der jahwistische Redaktor begonnen hat. Nachdem Jakob zu Israel (32,29) sowie Juda (29,35) und Benjamin (35,18b) zu seinen Söhnen erklärt waren, werden die beiden wichtigsten Größen des Nordreichs, das Gebirge Efraim und der Stamm Manasse, als Söhne von Jakobs wichtigstem Sohn Josef in die Vätergeschichte eingeführt. Die Etymologien haben die jahwistischen Etymologien 29,32-35 und Ex 2,22 zum Vorbild.

41,42-45a.50b.55: *Josefs Erhöhung* hat die Phantasie der Späteren stark angeregt. Wie die mehreren Ansätze erkennen lassen, ist sie nachträglich noch immer gesteigert worden.

Ein erster Schritt ist V.44, der mit Anknüpfung und Wiederaufnahme an V.41 angeschlossen ist. Er nimmt die Aussage von V.40 J^R auf und verschärft sie. Der Pharao dekretiert kraft seines Amtes, daß in Ägypten nichts, aber auch gar nichts ohne Josefs Willen geschehen soll.

Die Weisung hat ein Seitenstück in V.55. Als sie vor Hunger zum Pharao schreien, befiehlt der Pharao allen Ägyptern, zu tun, was Josef ihnen sagt. Die Schilderung folgt auf V.54 in einer Weise, daß sich ein auffallender Widerspruch ergibt: „während nach 54b der Hunger zwar alle Länder, aber dank Josephs weiser Vorkehrungen *nicht Ägypten* selber betrifft, beschreibt 55ff., wie der Hunger in Ägypten geherrscht hat".[4] Das erklärt sich leicht, wenn V.55 spätere Ausführung ist.

In V.42-43, die durch die Wiederaufnahme V.43b mit V.41 verknüpft sind, wird die Investitur in den Einzelheiten beschrieben. Der Pharao übergibt Josef die Insignien der Macht: Siegel, Gewänder und die goldene Kette. Ob dabei eine bestimmte ägyptische Zeremonie vor Augen steht, ist nicht zu entscheiden.[5] Josef erhält einen Repräsentationswagen, und Herolde laufen vor ihm her und rufen „Abrek".[6]

Zuletzt legt der Pharao Josef einen Thronnamen bei und gibt ihm die Tochter des Priesters von On (Heliopolis) zur Frau (V.45a).[7] Deren Name wird später in V.50b in den Bericht von der Geburt der Söhne Josefs nachgetragen.[8]

Priesterschrift (P):

41,46a. Die Altersangabe gehört nach ihrer Art der Priesterschrift. Wie bei 37,2 stellt sich die Frage, ob sie nicht nachgetragen ist.[9] „Diese Zahlen haben ... gar keinen Zusammenhang mit dem chronologischen System der Grundschrift".[10] Der Nachtrag muß indessen noch innerhalb der selbständigen Priesterschrift erfolgt sein (P^S).

Endredaktion (R):

41,46b. Der Halbvers ist eine Dublette zu V.45b. Zugleich greift er mit dem Ausdruck מלפני פרעה auf V.46a P zurück. Er erklärt sich am einfachsten als eine Klammer, mit der die Endredaktion das Datum, das sie der Priesterschrift entnommen hat, in den Zusammenhang einbinden will.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

41,14aβ: *Josefs Unschuld.* Die Nachricht, daß Josef aus der „Grube" (בור) befreit worden sei, setzt die Bearbeitung fort, die in 40,15b zu beobachten war.

41,1bβ-4.8aβb.11b.12b.15-16.21b.24b.25b.28.33(ohne ועתה).37-38.39aβb: *Josefs von Gott geschenkte Weisheit.* „Nachdem Gott dir dies alles zu wissen gab, ist keiner so verständig

---

[4] Gunkel 432.

[5] Vergleichsmaterial bei Vergote, Joseph en Égypte 116-134; Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph 208-226.

[6] Vgl. KBL[3] 9b.

[7] Zu den ägyptischen Eigennamen vgl. Redford 228-231.

[8] Gunkel 433: „50b ist ziemlich ungeschickt und scheint Zusatz zu sein; 50a scheint die vornehme Heirat Josephs nicht zu kennen."

[9] Vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 12.

[10] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 32.

und weise wie du" (V.39aβb). In den Worten des Pharao, die Josefs Erhöhung unmittelbar vorangehen, gipfelt eine Bearbeitung, die die Traumdeutungen als Frucht der von Gott gegebenen Weisheit versteht. V.39aβb, der die Deklaration V.40 von der Redeeinleitung V.39aα trennt, ist mit einem Umstandssatz zu breit auf die Situation bezogen. Mit ihm gehören V.37-38 zusammen: Der Pharao und seine Knechte reagieren auf Josefs Rede mit Wohlgefallen: „Wurde je ein Mann gefunden, in dem der Geist Gottes ist wie in diesem?" Hier ist der Zusatz an der doppelten Redeeinleitung V.38 // V.39 zu erkennen.

Mit seiner Feststellung bestätigt der Pharao, daß Josef selbst der Forderung am besten genügt, die die Summe seiner Deutung bildet: „Der Pharao ersehe sich einen verständigen und weisen Mann, den er über das Land Ägypten setze" (V.33[ohne ועתה]). Der Bezug auf V.39aβb ist offenkundig, die Spannung zu V.34a ebenfalls; denn dort schlägt Josef vor, eine Mehrzahl von Aufsehern zu bestellen.

Die Entscheidung erhält ihre Evidenz des Pharao durch den Kontrast: Die Wahrsager und Weisen Ägyptens zeigen sich außerstande, den Traum zu deuten. Um dies darzustellen, läßt die Bearbeitung auf die Mitteilung, daß der Pharao geträumt habe, sogleich eine bis auf Kleinigkeiten identische Traumschilderung folgen (V.1bβ-4). Der Leser soll von Anfang an erfahren, worin die Aufgabe der Deutung besteht. Am Morgen, ehe noch der Mundschenk Gelegenheit hat, dem Pharao von Josef zu berichten, werden sämtliche Traumdeuter und Weisen Ägyptens aufgeboten. Der Pharao erzählt ihnen den Traum, und sie können ihn[11] nicht deuten (V.8aβb). Dieses Resultat wiederholt der Pharao höchstselbst, als Josef vor ihm steht (V.15a), und ein zweitesmal am Schluß seiner Traumschilderung (V.21b.24b).

Demgegenüber wird Josef von dem Mundschenken als erfolgreicher Deuter gepriesen. In dem Bericht über die Träume im Gefängnis ist hervorgehoben, daß sowohl der Mundschenk als auch der Bäcker Träume mit je besonderer Bedeutung träumten (V.11b) und daß Josef die Träume genau nach ihrer Bedeutung entschlüsselte (V.12b). Die Zusätze entsprechen denjenigen, die der Bearbeiter in 40,5aβ.12aβ.18aβ angebracht hat.

Bevor der Pharao seinen Traum erzählt, ist ein kurzer Dialog eingeschaltet (V.15-16). Der Pharao berichtet mit denselben Worten wie die beiden Höflinge im Gefängnis, daß er einen Traum gehabt habe, den niemand zu deuten wisse (vgl. 40,8). Er fügt hinzu, daß er von Josefs Deuterfähigkeit erfahren habe. Auch Josefs Antwort gleicht der Antwort, die er den Höflingen gab: „Gott wird dem Pharao Heil antworten". Die Traumdeutung, die er geben wird, kommt unmittelbar von Gott.

Diese Aussage ist noch zwei weitere Male betont. Bevor Josef anhebt, gibt er eine Deutung der Deutung: „Was Gott tun wird, sagt er dem Pharao an" (V.25b). Und sobald die je sieben Kühe als je sieben Jahre entschlüsselt sind, wiederholt er: „Das meinte ich, als ich dem Pharao gesagt habe: Was Gott tun wird, läßt er den Pharao sehen" (V.28).

41,19b.21a.30aβ.31.35b(ohne ושמרו).49.56a: *Die Voraussage wird verschärft, die Vorkehrungen werden erhöht.* Die Aussage des Pharao, er habe nirgends in Ägypten Kühe gesehen, die so häßlich waren wie die sieben mageren (V.19b), hat in der ersten Schilderung des Traums (V.1bβ-4a) keine Entsprechung. Die mit ihr zusammenhängende Feststellung, man hätte den häßlichen Kühen, nachdem sie die fetten gefressen, dies nicht angesehen (V.21a), fehlt in der Parallele ebenfalls. Da die erste Traumschilderung sekundär ist, handelt es sich nicht um „Nachholungen",[12] sondern um Nachträge.

Das Bild von V.21a wird in V.31 gedeutet: „Und von der Fülle im Lande wird nichts mehr zu erkennen sein wegen dieses Hungers, der danach kommen wird; denn er wird sehr schwer sein." Die Steigerung klappt spürbar nach. Sie wiederholt sich zuvor in V.30aβ: „Und alle Fülle im Lande Ägypten wird vergessen werden". Auch dieser Satz läßt sich entfernen, ohne

[11] Statt אותם lies אתו mit LXX und V.15.
[12] So Gunkel 432.

daß eine Narbe bleibt. Er nennt die Folge, das Vergessen der Fülle, vor dem Hunger, der die Ursache ist.

Auch die geographische Ausdehnung des Hungers wird unterstrichen. Wenn die vorgegebene Erzählung berichtet, daß in allen Ländern Hunger herrschte außer in Ägypten (V.54), verdeutlicht V.56a, der ursprünglich unmittelbar angeschlossen hat, daß der Hunger auf der ganzen Erdoberfläche herrschte (על כל־פני הארץ). „56a unterbricht den Zusammenhang und ist wohl Zusatz".[13]

Wie das Ausmaß des Hungers wächst, wachsen die Vorkehrungen, die Josef gegen ihn trifft. Er schüttet Korn auf wie den Sand am Meer, sehr viel, daß man es nicht mehr zählen kann (V.49). Die Steigerung ist an der Wiederholung des gleichbleibenden Subjekts als Zusatz erkennbar. Sprachlich gleicht sie V.31. Mit ihr hängt V.35b(ohne וישמרו) zusammen, wo Josef die Maßnahme vorschlägt.

41,5-7.22-24a.25aβ.26aβb.27aβγb.32: *Ein zweiter Traum.* Neben der Steigerung gab es die Möglichkeit, den Traum des Pharao zu verdoppeln, so wie es in 37,9 mit Josefs Traum 37,7 geschehen ist. Kennzeichen des Nachtrags: Der Pharao erwacht nach dem (ersten) Traum (V.4b.21b). In V.22 setzt die zweite Traumschilderung unvermittelt neu ein. In V.5, wo durch ויישן „er schlief (wieder) ein" der szenische Zusammenhang gewahrt ist, zeigt die Wiederaufnahme von V.4b in V.7b den Zusatz.

Das Bild des zweiten Traums entspricht dem des ersten, nur daß Ähren an die Stelle der Kühe getreten sind. Das ist einerseits näher an der Voraussage, weil der Hunger im Folgenden am Mangel an Getreide verdeutlicht wird. Anderseits ist die Grenze des Vorstellbaren überschritten: Kühe mögen einander verschlingen können; bei Ähren scheitert das Bild.

Daß der zweite Traum ergänzt ist, bestätigt sich bei der Deutung V.26aβ und V.27aβγb, die spürbar nachklappt. Auch müßte bei einheitlicher Darstellung nicht zweimal betont sein: „Der Traum des Pharao ist ein und derselbe" (V.25aβ.26b). Die ältere Erzählung hatte nämlich von *dem* Traum (V.8bα, Sam: pl.) und *einem* Traum (V.15) berichtet. In V.8bβ dürfte mit LXX statt אותם der Singular zu lesen sein.

Es war möglicherweise erst ein späterer Ergänzer, der für die Doppelung auf die Lösung verfallen ist: „Daß dem Pharao zweimal geträumt hat, bedeutet, daß die Sache bei Gott gewiß beschlossen ist und daß Gott eilt, sie zu tun" (V.32).

41,34b: *Der Fünfte.* „Wenn ... Josef in v. 34b vorschlägt, in den sieben Jahren den *Fünften* vom Getreide zu erheben, während in v. 35 die Beschlagnahmung des *ganzen* Getreides angeraten wird", ist dies „ein sekundärer Einsatz zum Ausgleich mit 47,24.26, wo Josef für alles Ackerland die Abgabe des Fünften verfügt".[14]

---

[13] Gunkel 440. Die Verstärkung V.56bβ fehlt noch in LXX.

[14] Rudolph, in: Volz, Rudolph, Der Elohist als Erzähler 158.

Die Reise der Brüder (Gen 42)

Jahwistische Redaktion (J^R): 42,5.25(bis בר).26.29(ohne לאמר).

Auf Josefs Erhöhung folgt die Wiederbegegnung der Brüder. Der Jahwist hat dabei nicht nur das Verhältnis zwischen Josef und seinen Brüdern im Sinn, das die vorjahwistische Josefsgeschichte bestimmt. Sein Augenmerk gilt von vornherein der Geschichte der Israeliten, zu der nach seinem Willen die Josefsgeschichte das Vorspiel ist. Sobald deshalb „die Brüder Josefs" (אחי יוסף) auftreten, fügt er hinzu, daß sie „die Söhne Israels" (בני ישראל) gewesen seien (42,5). Der Zusatz lehnt sich neben V.3 an 41,57 J^Q an, auch mit dem Verweis auf den Hunger.

Die vorjahwistische Josefsgeschichte läßt der Versöhnung zwischen Josef und seinen Brüdern eine Prüfung vorausgehen. Josef beschuldigt die Brüder, Kundschafter zu sein, und legt sie für drei Tage ins Gefängnis. Wie schon die Übeltat der Brüder in Dotan, steht dieses harte Verhalten in Gegensatz zu den Vorstellungen des Jahwisten von dem angemessenen Umgang der zu Jahwe gehörenden Leute untereinander. Er hat deshalb auch diesmal, so gut es ging, für Abhilfe gesorgt. Josef läßt die Brüder nicht nur wieder frei, sondern er heißt sie, sich mit Korn zu versorgen. Sie beladen ihre Esel und machen sich auf den Rückweg zum Vater (V.25[bis בר].26.29a). Der Akt endet, ähnlich wie die Erzählung von der Brautwerbung (24,66) und die Begegnung Rahels mit Jakob (29,13), mit dem Bericht an den Vater (V.29b [ohne לאמר]). Damit nimmt der Jahwist den ursprünglichen Bericht, der sich in 45,26aα findet, vorweg. קרה „begegnen, zustoßen" ist beim Redaktor auffallend häufig (Gen 24,12; 27,20; Ex 3,18; Num 11,23).

Mit der zwischenzeitlichen Heimkehr fügt der Jahwist der vorgefundenen Josefsgeschichte einen ganzen Erzählgang hinzu. Ursprünglich dürfte die Erkennungsszene ohne Zwischenspiel auf die Befreiung der Brüder gefolgt sein.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

42,1a.2.3(ohne עשרה).7.9b.17: *Die Brüder kommen zu Josef. Er straft sie mit drei Tagen Gefängnis.* Der fest gefügte Bau der Josefsgeschichte lockert sich, sobald Josefs Erhöhung geschehen und mit ihr die vormalige Erniedrigung beglichen ist. Eine Verbindungsformel, wie sie in 39,7; 40,1; 41,1 die Szenen zusammenhält, fehlt zu Beginn von Gen 42. Die neue Szene setzt unvermittelt ein. „Zwischen Kap. 41 und 42 liegt ein tiefer Einschnitt".[1] Von nun an ist nicht mehr Josefs Schicksal der Gegenstand, sondern das Verhält-

[1] v.Rad, Genesis 312.

nis zwischen Josef und seinen Brüdern. Die Reise der Brüder führt jene zweite Hauptschicht fort, die in Gen 37 mit Josefs Traum und mit dem Motiv des Rocks begann.

Damit die Brüder einander begegnen können, muß Josef selbst es gewesen sein, der den Ägyptern das Korn ausgab. Dieser Zug ist in 41,55-57* nachgetragen. Der Anstoß zur Reise geht wie in 37,13 vom Vater aus. Er vernimmt, daß es in Ägypten Nahrung zu kaufen gibt, und sendet die Brüder hinab. Es ist Märchenart, daß die Brüder Josef in seiner überlegenen Stellung nicht wiedererkennen, Josef aber die Brüder sogleich erkennt, sich fremd stellt und sie prüft. „Dabei gilt es auch sonst als ein reizvolles Motiv, daß nur die eine Partei die andere erkennt, während diese nicht weiß, wen sie vor sich hat; ferner, daß der früher Mißhandelte jetzt mit höchster Würde bekleidet ist, daß er den, der an ihm frevelte, im Staube vor sich sieht und ihm erst nach strenger Rüge verzeiht".[2] Ihre ehrliche Auskunft bestreitet er und verdächtigt sie als militärische Kundschafter - eine lebensbedrohliche Beschuldigung. Die verletzte Gerechtigkeit kehrt sich gegen die Urheber. Und ebenso wie vordem Josef im Gefängnis gewesen war, legt er nun, da die Allmachtsträume des Unterdrückten sich erfüllt haben, zum Ausgleich die Brüder in Ketten - wenn auch nur für drei Tage. Solche Großmut zeigt die Größe des vormals Gequälten; zu ihr waren die Brüder außerstande.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

42,25(ab ויהשיב).35a: *Josefs Großmut.* Die Syntax von V.25 ist nicht in Ordnung. „Die Koordination des Verb. fin. mit dem Infinitivum fällt auf".[3] Es liegt kein Textfehler, sondern ein Zusatz vor. Zugesetzt ist Josefs Befehl, den Brüdern das Geld in die Säcke zurückzulegen und sie mit Wegzehrung zu versorgen. Beachte den Wechsel von כלים zu שׂק. Die beiden Infinitivsätze sind an das finite וימלאו angehängt und werden durch die abschließende Feststellung: „Er tat ihnen so", eingebunden. Diese Erfüllungsnotiz läßt auch den Sinn der Anordnung erkennen: Sie ist eine brüderliche Wohltat. Zuhause werden die Brüder gewahr, daß Josef auf die Bezahlung des Getreides verzichtet hat (V.35a). Wieder ist der Zusatz an der Syntax zu erkennen: Zwei Nominalsätze, mit ויהי in die Erzählfolge eingepaßt.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

42,1b.6aα (nur ויוסף).βb.8.10.11b-12.18-19.20b-21.23-24abα.27-28.29 (nur לאמר). 30-31. 33.34aβb: *Die Schuld der Brüder.* In V.1-2 folgen zwei wörtliche Reden Jakobs unmittelbar aufeinander, von denen die erste durch die unbegründete Wiederholung des Subjekts יעקב auffällt. „Der Halbvers unterbricht den direkten Zusammenhang der Verse 1a und 2".[4] Mit den Augen und in den Worten des Vaters wird die Reaktion der Söhne dargestellt, als sie den Auftrag vernehmen, nach Ägypten zu ziehen: Sie sehen sich gegenseitig an. Ihrer Schuld bewußt, ahnen sie, was ihnen bevorsteht.

---

[2] Gunkel, Die Komposition der Joseph-Geschichten, ZDMG 1922, 68.
[3] Gunkel, Genesis 445.
[4] Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 41 Anm. 163.

Ahnungsvoll und zugleich ahnungslos laufen die Brüder Josef in die Hände. In der Parenthese V.6aα(nur ויוסף).β ist noch einmal betont, daß er selbst das gespeicherte Korn an das Volk verkauft (vgl. 41,56b). Tief neigen die Brüder sich vor ihm zur Erde (V.6b), womit der Traum 37,7 sich erfüllt. Daß Josef sie sogleich erkannte, sich aber fremd stellte (V.7), ist in V.8 nochmals hervorgehoben, „to make explicit that there was no recognition on the brothers' part".[5] Wahrscheinlich ist der Vers keine isolierte Glosse, bereitet vielmehr den Dialog V.10.11b-12 vor, der seinerseits an der Wiederaufnahme von V.9b in V.12 als Ergänzung kenntlich ist. Das Stichwort der Brüder lautet: „Wir sind unschuldig" (כנים אנחנו). Für den Augenblick trifft das zu - nicht aber für ihr Verhältnis zu Josef, dem sie unwissend gegenüberstehen. Der Leser hört die Brüder ihr eigenes Urteil sprechen. Josefs harte Haltung aber, die in der Quelle vorgegeben war (V.17), erweist sich als gerechtfertigt.

Allerdings achtet der Bearbeiter streng darauf, daß Strafe und Schuld im Lot bleiben. Sobald die drei Tage Gefangenschaft der alten Erzählung verstrichen sind, läßt Josef die Brüder frei und gibt ihnen Gelegenheit, ihre Unschuld zu beweisen (אם־כנים אתם), nämlich ihre Schuld zu sühnen. Der literarische Neuansatz in V.18 ist offenkundig. Die nunmehr vorgesehene Sühne entspricht der begangenen Freveltat: Einer der Brüder muß in Gefangenschaft (V.19). Indem Josef eben dies (und nicht mehr) verlangt, erweist er seine Gottesfurcht (V.18b).

Die Brüder tun, was Josef ihnen abverlangt (V.20b), und geben in ihrer Rede dem Leser kund, daß sie den Sinn der Sühne erkennen (V.21). Nach wie vor wissen sie nicht, daß auch Josef ihre Worte versteht (V.23). In seinem Weinen erweist er erneut seine Gottesfurcht (V.24a): Nicht aus Rache, sondern um der ausgleichenden Gerechtigkeit willen hat er die Strafe verhängt. Dann wendet er sich den Brüdern zu und „redet mit ihnen" (V.24bα). Die Geste bedeutet im Vergleich mit 37,4b; 45,15b und 50,21b die vorweggenommene Versöhnung. Der Ausgleich gilt bereits jetzt als geschehen. Simeon wird vor den Augen der Brüder in Banden gelegt (V.24bβγ), zum Zeichen, daß er die Sühne für alle zu tragen hat. Wie wenig das Motiv des gefangenen Bruders auskomponiert ist, zeigt sich im nächsten Kapitel. Die Brüder treffen keinerlei Anstalten, Simeon auszulösen, und ziehen erst nach Ägypten, als der Hunger sie wiederum zwingt. Die zweite Reise war vorgegeben, der Bearbeiter rechnete die Wiederkehr der Brüder ein.

Auch die Szene in der Herberge, die die Rückreise V.26.29 unterbricht, gehört dem Bearbeiter, wie sich an der ahnungsvollen Ahnungslosigkeit der Brüder wiederum zeigt: Als einer der Brüder seinem Esel Futter geben will (vgl. 43,24) und dazu seinen Sack (שק) öffnet, entdeckt er in der Öffnung der Last (אמתחת) sein Geld. Die Reaktion ist blankes Entsetzen: „Was hat Gott uns angetan". Die Brüder sehen das Geschehen von ihrer Schuld bestimmt - zu Recht und zu Unrecht. So mußte Josefs brüderliche Geste in ihren Augen einen anderen Sinn gewinnen: Sie denken, daß Josef den Ausgleich verweigert, den aber Simeons Gefangenschaft längst erzielt hat.

Den Bericht an den Vater, der in V.29 bisher nur summarisch erwähnt ist, setzt der Bearbeiter in V.29(nur לאמר).30-31.33.34aβb in wörtliche Rede um, um den Hergang V.7.10.11b.19 aus seiner Sicht zusammenzufassen. Über das Bekannte hinaus ist am Schluß erwähnt, daß Josef versprochen habe, Simeon freizulassen, wenn die Brüder sich als redlich erweisen, und ihnen im Unterschied zur ersten Reise erlauben sein soll, sich frei im Lande zu bewegen (סחר).

42,35b: *Das Erschrecken.* Die bedrohliche Bedeutung, die dem Motiv vom Geld in den Säcken in V.27-28 zugeschrieben wurde, mußte sich auch in V.35 niederschlagen, wo das Geld ursprünglich gefunden wird. Das nachgestellte Subjekt המה ואביהם zeigt den Zusatz.

---

[5] Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph 31.

42,4.11a.13(ohne שנים עשר עבדיך).14-15.20a.32(ab אנחנו).34aα.38: *Benjamin.* V.4 kommt nach dem Aufbruch V.3 zu spät und gibt sich durch Inversion als Nachtrag zu erkennen. Benjamin wird eingeführt, der von nun an bis zum Ende von Gen 45 eine Art zweite Hauptperson der Josefsgeschichte ist. „Eine ältere Fassung" hat „Benjamin überhaupt nicht gekannt".[6] Jakob läßt ihn nicht mit den Brüdern ziehen. Seine ängstliche Sorge um den verbliebenen Sohn der Rahel bereitet das Feld für Josefs Forderung, Benjamin nach Ägypten zu bringen.

Die Forderung wird ausgelöst, als die Brüder über ihre Herkunft Auskunft geben. Im ersten Redegang ist der Satz: „Wir alle sind die Söhne eines einzigen Mannes" (V.11a), an der Asyndese als Zusatz kenntlich. In V.13 wird er ausgeführt. Josef antwortet, indem er die Anschuldigung: מרגלים אתם „Ihr seid Kundschafter", wiederholt. Die Einleitung: „Dies war es, was ich zu euch gesagt habe, als ich sprach" (הוא אשר דברתי אליכם לאמר), kennzeichnet seine Antwort als Nach-Interpretation. Unter dem Schwur auf den Pharao setzt er den Brüdern die Bedingung, nur dann freizukommen, wenn der jüngste Bruder nach Ägypten kommt (V.14-15). Daß sie ein zweitesmal nach Ägypten ziehen werden, ist dabei stillschweigend vorausgesetzt.

Um der Folgerichtigkeit willen muß Josefs Forderung wiederholt werden, als er den Brüdern die (ältere) Bedingung V.19 nennt. An der Inversion ist V.20a als Ergänzung erkennbar. Als Folge des Ungehorsams ist diesmal die Todesstrafe angedeutet. Damit ist der Inkonsequenz Rechnung getragen, daß Josef die Brüder entläßt, bevor die in V.15 genannte Bedingung erfüllt ist. Auch im Bericht an den Vater sind die betreffenden Aussagen nachgetragen (V.32[ab אנחנו].34aα).

Die Entwicklung erreicht ihren vorläufigen Höhepunkt mit der Reaktion des Vaters V.38. Er weigert sich, die Forderung zu erfüllen, indem er auf Josefs Schicksal verweist. Die Brüder sind in der selbst verschuldeten Falle. Das zeigt am deutlichsten, welches Ziel die Bearbeitung verfolgt: Die Brüder am Schicksal des zweiten Rahel-Sohnes mit ihrer Schuld zu konfrontieren.

42,36.37aα(bis אביו).b: *Ruben.* Als der Vater sich abschließend weigert, Benjamin den Brüdern mitzugeben (V.38), schaltet sich wie in Gen 37 Ruben als Sprecher ein und verbürgt sich: „Gib ihn in meine Hand, ich will ihn dir wiederbringen" (V.37b). Die Antwort gilt der Rede Jakobs in V.36, die an dem sehr breiten Neueinsatz als Zufügung kenntlich ist. Jakob klagt über den Verlust von Josef und Simeon und über die Gefahr, die über Benjamin heraufzieht. Ruben aber, wie er bei Sichem Josef vom Tode errettet hat, steht nun für Benjamin ein. Die Ergänzung will offenbar andeuten, daß der Vater stillschweigend einwilligt. Die bereits vorhandene Weigerung V.38 bleibt aber bestehen.

42,22.37a(ab לאמר): *Nachtrag zur Ruben-Bearbeitung.* Wie in 37,21 ist das Ruben-Motiv noch erweitert worden. Ruben wandelt sich zum exemplarischen Gerechten. In V.37a bietet er Jakob das Leben seiner Söhnen zum Preis für Benjamin an. Die Klausel, die das Versprechen V.bβ unterstreichen soll, kommt zu früh. Der Ruben-Zusatz V.22, der den Zusammenhang von V.21 und V.23-24 unterbricht, weist der Sache nach, wenn auch nicht im Wortlaut, auf 37,21.22 zurück, um das Theodizee-Motiv zu unterstreichen.

42,3(nur עשרה).13(nur שנים עשר עבדיך).16.32(nur שנים־עשר): *Nachträge zur Benjamin-Bearbeitung.* Die Einführung Benjamins setzt nicht notwendig die Zwölfzahl der Brüder voraus, die in Gen 30 erst im Laufe der späten Ergänzungen erreicht wurde. In V.13 sind die beiden Nominalsätze שנים עשר עבדיך und אחים אנחנו Dubletten. Dasselbe gilt für den Bericht in V.32.[7] In V.3 ist in ähnlicher Weise die Zahlenangabe „zehn" eingetragen.

---

[6] Gunkel, ZDMG 1922, 69.

[7] Zumal wenn man mit Sam LXX אחים אנחנו lesen darf.

Eine weitere Dublette ist V.16, der das Motiv des Prüfens (בחן ni.), die Schwurformel חי פרעה und die Verdächtigung מרגלים אתם aus V.14-15 wiederholt. Er fügt dem Befehl, den jüngsten Bruder zu bringen, eine verschärfende Detailanweisung hinzu, die mit einem gewissen Recht bedenkt, daß die Ankunft Benjamins schon beim erstenmal die Bedingung gewesen sein müßte, die Brüder freizulassen. Die Variante, den Bruder auf der Stelle per Kurier herbeizuholen, fügt sich in keiner Weise in den Ablauf.

42,6aα(ohne ויוסף): *Josef als Machthaber.* „Es handelt sich, wie die unverbundene Stellung ... in M zeigt (...), um einen erläuternden Zusatz".[8] Das Wort שַׁלִּיט „Machthaber", sonst nur Koh 7,19; 8,8; 10,5 belegt, ist Aramaismus.[9]

42,9a: *Die Erfüllung der Träume.* Der Verweis auf Josefs Träume ist durch V.6b veranlaßt. Er schiebt sich in den Dialog V.7.9b zwischenein. Die unnötige Wiederholung des Subjekts zeigt den Nachtrag. Der zweite, spät ergänzte Traum 37,9 ist vorausgesetzt.

[8] Schmitt 41 Anm. 163; vgl. Kuenen, Einleitung I 1 314; Gunkel 442.
[9] Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen Nr. 309.

Die zweite Reise der Brüder (Gen 43,1-44,34)

Jahwistische Redaktion (J^R): 43,1-3.6.7(bis ולמולדתנו).11a.15aα.b.16a(ohne את בנימין).17b.24b.26.

Durch die Heimkehr der Brüder zum Vater wird vor der Erkennungsszene eine zweite Reise nach Ägypten erforderlich, für die es in der vorjahwistischen Josefsgeschichte keine Grundlage gab. Der Jahwist läßt sie wie die erste Reise durch den Hunger im Lande erzwungen sein (V.1). Als die Nahrung, die sie mitgebracht haben, verzehrt ist, müssen die Brüder handeln. Die einleitende Wendung ויהי כאשר כלו ל- „und es geschah, als sie vollendet hatten zu tun ..." (V.2a) findet sich beim Jahwisten wörtlich in Gen 27,30 und ähnlich in Gen 24,15. Nach dem Vorbild der ersten Reise (42,2 J^Q) geht der unmittelbare Anstoß vom Vater aus: „Zieht wieder hin, kauft uns ein wenig Nahrung!" (V.2b).

An die Worte des Vaters knüpft sich ein Zwiegespräch. Juda, den der Jahwist auch in 37,26 zum Sprecher der Brüder gemacht hat, ergreift das Wort, um einen Sachverhalt einzuführen, von dem weder der Vater noch der Leser zuvor wußten: „Der Mann vermahnte uns hart und sprach: Kommt mir nicht vor mein Angesicht, es sei denn, euer Bruder ist bei euch" (V.3). Bei der ersten Begegnung der Brüder war von einer solchen Bedingung nichts gesagt.[1] Der Vater, den der Redaktor nun wieder „Israel" nennt (vgl. 37,3.13; 42,5 u.ö.), antwortet mit einem harten Vorwurf: „Warum habt ihr so übel an mir getan, dem Manne anzusagen, daß ihr noch einen Bruder habt?" (V.6). Die Beschuldigungsformel למה הרעת לי legt der Redaktor in Num 11,11 auch Mose in den Mund. Für den Jahwisten zeugen ferner das pronominale האיש (auch V.3.7.11.17) und נגד hi. „mitteilen, ansagen" (Gen 9,22; 29,12; 32,6; 42,29; 47,1 u.ö.).

Die Antwort geben die Brüder gemeinsam: „Der Mann fragte genau nach uns und unserer Verwandtschaft" (V.7aα*). In dem charakteristischen מולדת „Verwandtschaft" ist die Sprache des Jahwisten sicher zu greifen (Gen 12,1; 24,7; 31,3; Num 10,30). Auch שאל „fragen" ist bei ihm nicht selten (Gen 24,47.57; 32,18.30; 37,15 u.ö.).

Das Gespräch Josefs mit den Brüdern, das auf diese Art nachgeholt wird, ist nicht anhand des heutigen Textes von Gen 42 zu verstehen. Die genaue Nachfrage nach „uns und unserer Verwandtschaft" gilt dem „Bruder" (אח), nicht aber, wie man unwillkürlich liest, „eurem jüngsten Bruder Benjamin". Diese Deutung scheidet sogar aus: Benjamin, der in Gen 42-45 eine Art

[1] Die Nachträge 42,13-16*.20a.32*.34aα.38 können noch nicht vorausgesetzt sein. Auch kommt die genaue Bedingung von 43,3 in ihnen nicht vor.

zweite Hauptperson der Josefsgeschichte darstellt, ist überall nachgetragen. Auch der Bruder, der in Ägypten im Gefängnis bleiben mußte, kann nicht gemeint sein (42,19). Es bleibt nur eine Möglichkeit: Der fehlende Bruder, der wieder „bei den Brüdern" sein soll, ist Josef selbst. Josefs Forderung zielt also nicht auf eine weitere Prüfung der Brüder. Sie gilt vielmehr der Einhaltung der Bruder-Ethik. Und da sie in dem Augenblick, da Josef sie erhebt, erfüllt ist - was freilich die Brüder nicht wissen -, ist sie bereits Teil der Versöhnung.

Der Vater antwortet, indem er anordnet, dem Manne vom Besten des Landes ein Geschenk (מנחה) zu bringen (V.11a), eine Gegengabe zu Josefs Nahrungsspende. Auch dieses Motiv ist jahwistisch. Ein solches Geschenk hat der Jahwist der Versöhnung von Jakob und Esau vorausgeschickt (Gen 32,14ff.; 33,10). Die Großzügigkeit läßt sich mit dem Hunger, der im Lande geherrscht haben soll, genau besehen nicht vereinen. Daß Israel und seine Söhne zu ihr in der Lage sind, ist unausgesprochen ein weiteres Zeichen des Segens Jahwes.[2] So gerüstet treten die Brüder die Reise an (V.15aαb).

Auch Josef läßt es an Großzügigkeit wieder nicht fehlen: Eine klassische Gastszene schließt sich an, für die der Jahwist in der Loterzählung (Gen 19,2-3 J^Q) und in der Erzählung von der Brautwerbung (Gen 24,31-32* J^Q) die Vorlagen finden konnte. Der gegebene Ort der Gastfreundschaft ist das Haus. Wie vormals der Ägypter, bei dem Josef in Dienst stand, hat nun er selbst einen Haushalter (אשר על־ביתו), ein weiteres Zeichen seiner Erhöhung. Dieser muß die Männer ins Haus bitten (V.16a*.17b). Sie erhalten Wasser, die Füße zu waschen. Den Tieren wird Futter gestreut (V.24b). Sobald Josef auftritt, wird ihm das Geschenk dargebracht, und die Brüder fallen zu ehrerbietiger Begrüßung vor ihm nieder (V.26).

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

43,11b.25a.26aα: *Die Gaben für Josef.* Die detaillierte Aufzählung der Gaben in V.11b ist aus 37,25 nachgetragen. Mit diesem Zusatz hängt wohl die besondere Zurüstung des Geschenks in V.25-26aα zusammen. Sie fällt durch den Temporalsatz V.25aβ und durch das doppelte הביתה in V.26aα // V.aβ aus der Erzählfolge.

43,4-5.7(ab לאמר).13.14b: *Der andere Bruder.* V.4-5 sind durch Wiederaufnahme als Zusatz ausgewiesen. Die Ergänzung gilt dem Motiv aus V.3 J^R: „Ihr sollt mein Angesicht nicht sehen, es sei denn euer Bruder bei euch", das nunmehr präzisiert wird: Der ägyptische Mann hat verlangt, auf der zweiten Reise nach Ägypten den Bruder mitzusenden. Der Hintersinn des Jahwisten ist mißverstanden. Dieser dachte bei dem Bruder an Josef selbst. Jetzt soll ein weiterer Bruder gemeint sein, von dem man bei dieser Gelegenheit erfährt, daß er bei der ersten Reise zuhause geblieben ist. An diese Deutung hat später, beginnend mit 42,4, die Benjamin-Bearbeitung angeknüpft.

---

[2] Vgl. ähnlich Gen 26,12-14 nach 26,1aα.

Das Motiv kehrt wieder in der Antwort, die die Brüder auf die Rückfrage des Vaters geben (V.7[ab לאמר]). Um zu rechtfertigen, daß sie den Bruder mitführen sollen, geben sie nunmehr, mit לאמר an den vorgegebenen Text anschließend, die Frage Josefs nach dem Vater und den Brüdern wörtlich wieder, die dieser bisher gar nicht gestellt hat. Die Frage, ob der Vater noch lebe, ist eine Vorwegnahme aus V.27.

Der Vater lenkt ein. An die Erlaubnis zum Aufbruch und den Rat, ein Geschenk und das wiedergefundene Geld mitzunehmen, ist zuletzt, mit anknüpfender Inversion, die Weisung angehängt: „Und euren Bruder nehmt und macht euch auf, kehrt zurück zu dem Manne" (V.13). Resignierend fügt der Vater hinzu: „Ich aber, wie ich kinderlos werde, werde ich kinderlos" (V.14b).

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

43,12b.16b-17a.18a.19-21.22b-24a.25b.27-28.30-31.33.34a(bis אלהם).b: *Die Schuld der Brüder.* „In v. 24a liegt ... eine wortwörtliche Wiederaufnahme von V.17b vor".[3] Die Ringkomposition sowie die neue Situationsangabe V.19 weisen das Gespräch der Brüder mit Josefs Haushalter als Ergänzung aus. Sein Gegenstand ist das Geld in den Säcken (vgl. 42,27-28). Wieder sehen die Brüder sich von ihrer Schuld verfolgt (V.18a). Das Stilmittel des inneren Monologs deutet auf denselben Bearbeiter wie in Kap. 42 (vgl. 42,21.28b). Die Brüder gestehen, daß sie in der Herberge das Geld wiedergefunden haben, beteuern indes ihre Unschuld. Sie haben es wieder mitgebracht. Die Antwort, die der Haushalter gibt, zeigt eine Machtvollkommenheit, die diesem von Rechts wegen nicht zukommt. Die Figur dient dem Ergänzer als Sprachrohr. Er hebt an mit dem Friedensgruß שלום לכם und der Beruhigungsformel אל־תיראו, behauptet sodann, das Geld dennoch erhalten zu haben und verweist für das Geld in den Säcken auf „euren Gott".[4] Es handle sich um ein Wunder. Das widerspricht dem Handlungsablauf, den der Leser kennt. Es soll wohl angedeutet sein, daß Gott selbst es war, der den Weg zur Versöhnung bereitet hat. Die Schuld der Brüder ist abgegolten. Zum Zeichen gibt der Haushalter ihnen den Simeon wieder frei. Diese Szene wird vorbereitet von der Weisung des Vaters, das Geld, das sich in den Säcken fand, wieder mitzubringen (V.12b). Der Satz ist durch Inversion als Anhang gekennzeichnet.

Im Gegenzug hat die Bearbeitung wie in Gen 42 die Rolle Josefs ausgemalt. Josef gibt für seine Brüder ein Mahl zum Zeichen der Versöhnung. Der Haushalter erhält Befehl, es vorzubereiten (V.16b-17a). Der Einschub trennt V.16a und 17b und ist auch an dem doppelten האיש in V.17 zu erkennen.

Als die Brüder vor Josef niederfallen, fragt er sie nach ihrem und ihres Vaters Wohlergehen (V.27-28). Die Wiederholung von V.26b in V.28b weist auf den Zusatz hin. Auf die Nachricht, daß der Vater noch lebt, reagiert Josef mit heftiger Gemütsbewegung (V.30). Er wird von Erbarmen gegen seine Brüder ergriffen.[5] Nach wie vor verstellt er sich aber: Der Erkennungsszene 45,4, die der ältere Text vorgab, sollte die Pointe nicht genommen werden. Um seinen Tränen den Lauf zu lassen, zieht er sich in die Kammer zurück. Damit er sich nicht zu früh verrät, wäscht Josef das Gesicht, tritt heraus und hält an sich (אפק hitp.). Es beginnt das Mahl. Die Tischordnung ruft noch einmal das ahnungslose Erstaunen der Brüder hervor: Sie sitzen dem Alter nach. Man trägt ihnen auf von Josefs Tisch. „Und sie tranken und wurden trunken mit ihm" (V.34b). Die nahtlose Fortsetzung findet sich in 45,1: „Da konnte Josef nicht mehr an sich halten ...".

---

[3] Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte 44 Anm. 173.

[4] Die Dublette „und der Gott eures Vaters" dürfte wie in 31,53 eine Glosse sein.

[5] Lies אֶל־אֲחָיו. Die jetzige Lesart אֶל־אָחִיו ist durch den später eingeschobenen V.29 verursacht.

43,12a.15aβ(bis בירם).22a: *Das doppelte Geld.* Die Zusätze eines Ergänzers, der auf vollständige Korrektheit bedacht war, sind in V.12 an der Dublette בירכם, in V.15 an der Inversion, in V.22 an der Inversion und der Aufnahme בירנו erkennbar.

43,18b: *Die Angst der Brüder.* Die Kette der finalen Infinitive ist ungelenk angeschlossen. Das Bedenken der Brüder, sie könnten überfallen werden, fügt sich schlecht zu ihrer Betroffenheit durch die eigene Schuld. Offensichtlich ist eine der beiden Wendungen להתגלל עלינו und ולהתנפל עלינו Glosse.[6] Dieses Urteil ist indessen auf den ganzen Halbvers auszudehnen.

43,14a(bis אחר): *Der Beistand des El Schaddaj.* Der einzige Beleg für die Gottesbezeichnung אל שדי in der Josefsgeschichte ist überaus auffällig und kennzeichnet den Vers als Fremdkörper. Nach den übrigen Vorkommen zu schließen, ist die Priesterschrift von Einfluß gewesen. Dem Zusatz liegt der Gedanke zugrunde, daß der hinabgeschickte Bruder bewirken möge, daß der andere Bruder, also Simeon, freikommt. Das Kalkül paßt überhaupt nicht zu der verzweifelten Resignation (V.14b), mit der der Vater einwilligt (V.13).

43,14(nur ואת־בנימן).15(nur ואת־בנימן).16(nur את־בנימן).29.34(ab ותרב); 44,1a.2aα(ohne גביע הכסף).b.3-4.5b-7.9a.11-13.15a.16abα: *Benjamin.* Die Josefsgeschichte handelte auch in Gen 43-44 ursprünglich nicht von Benjamin. Der Name klappt in V.14a.15a.16a jedesmal nach. Daß es Zusätze sind, ist in V.16 wegen der Asyndese am deutlichsten. Sam LXX ergänzen die Kopula. Die Masoreten, die den ursprünglichen Konsonantentext bewahrt haben, behelfen sich mit der falschen Vokalisation אִתָּם את־בנימין.

Ebenso zugesetzt ist die besondere Begegnung der beiden Rahel-Söhne. Erst nachdem Josef die Brüder begrüßt und befragt hat und nachdem sie sich ein zweitesmal verneigt haben (V.27-28), wird er auch Benjamins gewahr (V.29). Die Szene ist durch וישׂא עיניו וירא neu eingeführt. Die Frage: „Ist dies euer jüngster Bruder, von dem ihr spracht?" (vgl. 42,13b), setzt Benjamin nachträglich mit dem „anderen Bruder" gleich. Schließlich wird Benjamin auch bei der Mahlzeit eigens bedacht (V.34a[ab משׂאת]). Die Bemerkung klappt ähnlich nach wie die spätere, als Josef Benjamin mehr als die anderen Brüder beschenkt (45,22b).

Ihren Höhepunkt erreicht die Benjamin-Bearbeitung mit der Episode von Josefs Becher in Benjamins Sack 44,1-16*. Sie variiert das Motiv vom Geld in den Säcken und spitzt es auf Benjamin zu. Bevor die Mahlszene 43,31-34 in die Versöhnung 45,1ff. mündet, wird dazu noch einmal eine Abreise inszeniert, von der die Brüder vorzeitig wieder umkehren müssen, so daß die vorgegebene Erzählung ihren Lauf nehmen kann. Das Handlungsmuster konnte im wesentlichen dem älteren Text entnommen werden. Wieder gibt Josef dem Haushalter Weisung (vgl. 43,16), wieder werden auf Josefs Geheiß die Säcke gefüllt (vgl. 42,25). Dabei wird Josefs Becher in den Sack des Jüngsten gelegt. Statt der zufälligen Entdeckung in der Herberge werden die Brüder von Josefs Haushalter verfolgt und gestellt. Es folgt eine Durchsuchungsszene ähnlich der zwischen Laban und Jakob. Auch dort wird die Beteuerung der Unschuld durch eine potentielle Selbstverurteilung unterstrichen (vgl. V.9a mit 31,32). Als der Becher in Benjamins Sack entdeckt ist, kehren die Brüder zurück in die Stadt, und Josef stellt sie zur Rede. Die Antwort gibt Juda als Sprecher der Brüder. Sie enthält, worauf alles hinausläuft: „Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden".

44,2aα(nur גביע הכסף).5a: *Der Becher.* Die Apposition „der silberne Becher" ist deutlich eine weitere Näherbestimmung. In V.5a bezeichnet der Haushalter den Becher als „den, mit dem mein Herr trinkt", und, wohl noch später ergänzt, als „den, mit dem er wahrsagt". Es lag nahe, die Bedeutung des wichtigen Requisits zu steigern. Auf Josefs Wahrsagefähigkeit werden die Brüder (und der Leser) auch in V.15a hingewiesen. הלוא ידעתם führt einen bis

[6] Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph 31.

dahin unbekannten Sachverhalt ein. In 41,38f. dagegen war Josefs Traumdeutekunst mit Gottes Geist begründet worden. Der Widerspruch läßt sich nicht ausgleichen.

44,1b.2aβ: *Noch einmal: Das Geld in den Säcken.* „Da nachher v. 11f. von dem Geld nicht die Rede ... ist, ... kann man fragen, ob nicht 1^b aus der Parallele zu 42,25 hieher versetzt und dann natürlich auch $2^{a\gamma}$ ein Zusatz ist."[7] „Die Pointe des Folgenden besteht ja gerade darin, daß Benjamin der *einzige* Schuldige ist".[8]

43,8-10; 44,8.9b-10.14.15b.16bβγ.17-34: *Juda als Bürge.* Bevor Israel in 43,11 auf die Antwort der Söhne V.7 reagieren kann, ist in V.9-10 eine Rede Judas eingeschaltet, die an der viel zu breiten Einleitung ויאמר יהודה אל־ישראל אביו als Zusatz kenntlich ist. Judas Bürgschaft für Benjamin ist eine Dublette zu 42,37, wo Ruben sich in derselben Weise verpflichtet.

Die Bürgschaft muß sich bewähren, als der Becher in Benjamins Sack gefunden wird. Schon zuvor hat Juda in dieser Szene als Sprecher fungiert. Zum Eingeständnis der Schuld bietet er nunmehr Josef die Knechtschaft aller Brüder an (44,16bβ). Josef weist ihn zurück und besteht einzig auf der Knechtschaft Benjamins; die anderen Brüder will er entlassen (V.17). Das gibt Anlaß zu einem langen Plädoyer, in dem Juda die Verhandlungen zwischen Josef und den Brüdern sowie zwischen den Brüdern und dem Vater rekapituliert (V.18-31). Die Unebenheiten, die in Kap. 42-43 durch das allmähliche Wachstum entstanden sind, werden dabei einigermaßen geglättet - deutlicher Hinweis, daß Gen 44 zu den spätesten Abschnitten der Josefsgeschichte gehört. In einem nachgetragenen Anhang V.32-34 weist Juda ausdrücklich auf sein Versprechen.

Einige kürzere Zusätze in 44,1-15 werden derselben Hand gehören. Dazu zählen die Unschuldsbeteuerung V.8 und die umständliche Inszenierung V.14. Schon in V.9b bieten die Brüder dem Haushalter ihre Knechtschaft an, und dieser weist sie wie Josef zurück und verlangt die Knechtschaft dessen, bei dem der Becher gefunden wird (V.10).

43,32: *Die Tischordnung* ist nachträglich aus V.33 erschlossen. Danach speisten Josef und seine Brüder nicht zusammen, vielmehr saßen die Brüder ihm gegenüber. In V.32b ist zusätzlich Josefs ägyptischer Hofstaat bedacht: Zwischen Ägyptern und Hebräern gibt es keine Mahlgemeinschaft. Zur Begründung gibt der Ergänzer an, daß es den Ägyptern ein Greuel (תועבה) gewesen sei (vgl. 46,34). Man wird man indessen eher sagen dürfen, daß die Gemeinschaft mit den Ägyptern dem Ergänzer ein Greuel war. Indirekt deutet er an, daß auch Josef nicht mit den Ägyptern aß.

---

[7] Holzinger, Genesis 244.
[8] Gunkel, Genesis 453.

Die Versöhnung (Gen 45,1-20)

Jahwistische Redaktion (J^R): 45,9aα.b.10aβb.

Der Jahwist hat der Versöhnungsszene, für die er im übrigen der Quelle das Wort läßt, die Botschaft an den Vater hinzugefügt. Eilends sollen die Brüder hinaufziehen und ihn bewegen, mit seiner Familie und Habe zu ihm zu kommen. Es galt, den Wechsel Israels und seiner Familie nach Ägypten in die Wege zu leiten. Auf diese Weise hat der Redaktor den Zusammenhang von Vätergeschichte und Ägyptengeschichte geschaffen. Seine Erkennungszeichen sind der einleitende Imperativ מהרו „eilt!" (vgl. 18,6; 19,22), insbesondere aber die Aufzählung: „du und deine Söhne und deine Enkel und dein Kleinvieh und dein Großvieh und alles, was du hast" (vgl. Gen 19,12; 24,35f.; 31,21; 46,1; 47,1).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

45,4.15: *Josef gibt sich seinen Brüdern zu erkennen.* In der vorjahwistischen Quelle hat an den Gefängnisaufenthalt der Brüder sogleich, ohne die vom Jahwisten eingeschaltete zweite Reise, die Szene angeschlossen, in der Josef sich zu erkennen gibt. „Ursprünglich wird es sich um *einen* Zug der Brüder nach Ägypten gehandelt haben".[1] Nachdem die Brüder gebührend bestraft sind, werden ihnen die Augen geöffnet, daß der verratene Bruder es in der Fremde zu höchsten Ehren gebracht hat.

Die genaue Szenenverbindung ist offenbar durch die Einschaltung der zweiten Reise verdrängt worden. Die Quelle ist aber greifbar in 45,4. Josef fordert die Brüder auf, zu ihm heranzutreten. Vorausgesetzt ist, daß Josef als der Höhergestellte im Vordergrund steht. Die Brüder bleiben einem solchen Manne gegenüber zunächst in ehrerbietiger Entfernung. Es ziemt sich nicht näherzutreten, ohne aufgefordert zu sein.

Als sie herzutreten, gibt Josef sich zu erkennen: „Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt" (45,4b). Die sogenannte Selbstvorstellungsformel ist hier einmal in profanem Gebrauch zu beobachten.[2] Josef erinnert die Brüder sogleich auch an ihre Untat - doch nur um zu zeigen, daß eine ausgleichende Gerechtigkeit die üble Absicht zu Josefs Bestem gewendet hat. Zum Abschluß der Rede, die heute durch Ergänzungen und Wiederholungen unangemessen gelängt ist, küßt er die Brüder als Zeichen der Verwandtschaft (vgl. 29,11.13; Ex 18,7) und weint an ihrem Halse (V.15b). Mit

[1] Gunkel, Die Komposition der Joseph-Geschichten, ZDMG 1922, 69.
[2] Vgl. Zimmerli, Gottes Offenbarung 11 Anm. 4.

derselben Geste hat der betrogene Esau sich mit Jakob versöhnt. Die Versöhnung überwindet den Haß, der am Anfang der Josefsgeschichte gestanden hat. Damals konnten die Brüder an Josef kein freundliches Wort richten (37,4b). Jetzt aber „redeten seine Brüder mit ihm".

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

45,1a.3.5: *Die Schuld der Brüder.* Josef gibt sich seinen Brüdern zweimal nacheinander zu erkennen (V.3 // V.4). Die erste Selbstvorstellung ist eine nachträgliche Vorwegnahme der zweiten. Diese ist auf den Ablauf der Josefsgeschichte bezogen und daher sicher ursprünglich: „Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt".

Die Absicht der Dublette liegt in der Reaktion der Brüder: „Sie vermochten nicht zu antworten, denn sie entsetzten sich vor ihm." Der Grund ihres Entsetzens: Die Brüder sehen sich unversehens ihrem einstigen Opfer gegenüber. Auch mit der Frage nach dem Vater erinnert Josef an ihre Schuld.

Auf das Entsetzen der Brüder antwortet Josef: „Betrübt euch nicht!" Die Brüder müssen ihre Tat nicht bereuen; denn Gott hat die böse Absicht zum guten Ziele genutzt. Wenn Josef nicht nach Ägypten gekommen wäre, hätten Jakob und die Seinen die Hungersnot nicht überlebt. Dieser Gedanke kehrt in dem berühmten Fazit 50,20abα wieder.

Zur selben Bearbeitung gehört V.1a. Wie die Brüder vor Erschrecken nicht zu antworten vermögen (ולא־יכלו), kann auch Josef nicht mehr an sich halten (ולא־יכל להתאפק, V.1a). Der Grund, die Verstellung aufzugeben, findet sich in 43,34b, der einmal unmittelbar vorangegangen ist: „Sie tranken und wurden trunken mit ihm". Josef schickt alle Außenstehenden davon und gibt sich zu erkennen. Damit hat die Ahnungslosigkeit der Brüder (vgl. 42,8.23) ein Ende.

45,8.9aβ.12aα.b-13: *Josef als Herr über Ägypten.* V.8 greift aus V.5b den Gedanken auf: „Gott hat mich vor euch hergesandt", und gibt ihm eine andere Wendung. Josefs Schicksal war von Gott gefügt, um Josef zum Herrscher über Ägypten einzusetzen. Die Irrwege in der Fremde zielen am Ende auf die triumphale Überlegenheit über die Nichtisraeliten.

Das Motiv ist so wichtig, daß es auch in die Botschaft an den Vater aufgenommen wird (V.9aβ). Am Ende der Rede Josefs wird es noch einmal breit ausgeführt (V.12aα.b-13), wobei Josef an die Brüder appelliert: „Siehe, eure Augen sehen es!" Die Botschaft an den Vater (und den Leser) wird wiederholt: „Verkündigt ihm meine Herrlichkeit in Ägypten!" Der Abschluß lenkt sinngemäß auf den Befehl V.9aα.b zurück.

45,6-7.11: *Josef, der Ernährer.* Josefs Bescheid, daß er um Israels Rettung willen nach Ägypten gekommen sei, wird durch den Hinweis auf die siebenjährige Hungersnot weiter erläutert. V.7 ist eine breite Wiederholung von V.5b und dient als Wiederaufnahme. Auch in der Botschaft an den Vater wird die Hungersnot erwähnt (V.11). Wieder ist für die Ergänzung die Technik der Wiederaufnahme gebraucht, diesmal von V.10aβb in V.11b. Die Ankündigung, Jakob und die Seinen versorgen zu wollen (כול pilp.), wird in 47,12 ausgeführt. 50,20bβ-21a.22a zieht die durch 45,6-7 vorbereitete Schlußfolgerung. Diese Nachträge stammen wohl von derselben Hand.

45,1b-2aα: *Josef und seine Brüder unter sich.* Die Erläuterung V.1b ist durch den Umstandssatz V.bβ mit V.1a verknüpft und trägt alle Anzeichen einer Randanmerkung. Sie unterstreicht, daß Josef und seine Brüder in der Versöhnungsszene allein waren. Die Kon-

flikte des Gottesvolkes gehören nicht vor die Augen der Nichtisraeliten. Gleichwohl werden die Ägypter als Zeugen der wunderbaren Versöhnung gebraucht: Josef erhebt „in seinem Weinen" (das aus V.15 vorgegeben war) seine Stimme, so daß die Ägypter es hören müssen (V.2aα).

45,2bβ.16-18: *Der Pharao lädt die Brüder nach Ägypten ein.* Die umständliche Phrase: „Und die Kunde wurde im Hause des Pharao vernommen" (V.16aα), leitet eine typische Ergänzung ein. Das Einverständnis des Pharao und seiner Knechte wird hervorgehoben. Der Zusatz steht zum Kontext in mehrfacher Spannung: In V.9b.10aβb J^R hat Josef den Vater und die Brüder bereits zur Übersiedlung nach Ägypten veranlaßt. In 46,31-32* J^S macht er sich auf, dem Pharao die Ankunft der Brüder als Neuigkeit mitzuteilen. In 47,6a J^R gibt der Pharao dem Vater und den Brüdern die Erlaubnis zur Niederlassung, als sei sie noch nicht erteilt. Die Großzügigkeit, die der Pharao samt seinem Hofstaat vom ersten Augenblick an walten läßt, soll sichtlich die Würde Jakobs erhöhen.

V.2bβ ist eine durch V.16-18 veranlaßte Glosse. Sie stammt von späterer Hand; denn das Hören ist auf Josefs Weinen, nicht auf die Kunde gerichtet. Die Dublette וישמעו // וישמע ist offenkundig.

45,19.20: *Die Wagen des Pharao.* In V.19 wendet der Pharao sich unversehens an Josef: ואתה צויתה. Die folgenden Worte allerdings sind nach wie vor an die Brüder gerichtet. Sie bieten eine ausführende Wiederholung von V.17-18. „So steht zu vermuthen, dass V. 19f. ... auf Ein- u. Überarbeitung ... beruht".[3] Die Späteren haben den Aufwand der Ägypter zugunsten Jakobs und der Seinen noch immer gesteigert.

45,10aα: *Goschen.* Mitten in dem dringenden Appell: „Komm herab zu mir, verweile nicht, du und deine Söhne und deine Enkel!", ist die Angabe des künftigen Wohnorts in Goschen fehl am Platz.[4] Jakob soll „in der Nähe Josefs" wohnen, das heißt nicht bei ihm, sondern vor den Toren des eigentlichen Ägyptens. Mit dem Zusatz beginnt ein Motiv, das in 46,28-47,6* weiter ausgeführt wird.

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

45,12aβ.14: *Benjamin.* Die ausdrückliche Erwähnung Benjamins in V.12aβ klappt nach und ist wie in 43,14.15.16 spät ergänzt. Daß Josef und Benjamin sich als erste um den Hals fielen, ist der Versöhnung mit *allen* Brüdern nachträglich vorgeschaltet. Vorbild der Szene war die Begrüßung des Vaters 46,29 J^R.

---

[3] Dillmann, Genesis 433.

[4] Vgl. Rudolph, Der Elohist als Erzähler 164.

Jakob kommt nach Ägypten (Gen 45,21-47,27)

Jahwistische Redaktion (J^R): 45,21aα.26aβ.28; 46,1aα.29-30; 47,1a.5a(ohne לאמר).6a.11aα(bis אחיו).βb.

Die Josefsgeschichte ist in der Komposition des Tetrateuchs das unentbehrliche Brückenglied, das die Vätergeschichte mit der Mosegeschichte und der Erzählung von Israels Auszug aus Ägypten verbindet.[1] Da nichts dafür spricht, daß sie als solches Brückenglied entstanden ist,[2] muß ihr diese Bedeutung nachträglich zugekommen sein. In der Tat steht das Thema „Übersiedlung der Israeliten nach Ägypten" außerhalb des Spannungsbogens der Erzählung, der mit der Versöhnung der Brüder in Gen 45 sein Ende findet. Es bildet eine Art Anhang.[3] Dieser Anhang, der die Josefsgeschichte zu einem Akt der Geschichte des Gottesvolkes werden läßt, geht im Kern auf den Jahwisten zurück.[4]

Für den Jahwisten treten die Brüder die Heimreise zum Vater auf Josefs Geheiß an: „Und die Söhne Israels taten so" (45,21aα). Mit dieser Ausführungsnotiz ist die in V.9-10* J^R ergangene Weisung aufgenommen. Als die Brüder dem Vater die Nachricht überbringen: „Josef lebt noch!", läßt der Redaktor sie hinzufügen: „und er herrscht über das ganze Land Ägypten" (45,26aβ). An dem harten Übergang וכי־הוא ist der literarische Neueinsatz, an dem Verb משל „herrschen" der Jahwist als Verfasser erkennbar (vgl. Gen 3,16; 24,2; 37,8). Den Rang Josefs als Herrscher hat der Redaktor schon in

---

[1] Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte 25f., zieht aus der richtigen Einsicht, daß die Josefsgeschichte sich gegen eine Zerlegung in die Pentateuchquellen J und E sträubt, die falsche Folgerung, der jehowistische Redaktor (R^{JE}) habe bei der Kompilation der Quellen J und E „die jahwistische und elohistische Darstellung des Hinabzuges der Jakobsippe nach Ägypten durch die ihm literarisch vorliegende Josephnovelle" ersetzt. An die Stelle einer vorhandenen treten zwei hypothetische literarische Größen. Die Notlösung folgt aus einer falschen Prämisse: „Für die Annahme, der Jahwist habe die Novelle seinem Werke im wesentlichen unverändert eingegliedert, sei also aus einem Erzähler zu einem Redaktor geworden, gibt es keine Hinweise" (S.24f.).

[2] Die Ansicht von Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 227, die Josefsgeschichte stelle nichts anderes dar als „die breite und kunstvolle erzählerische Entfaltung einer Themenverbindung", wird mit Recht weithin abgelehnt.

[3] Anders Noth 229: Die Übersiedlung der Brüder nach Ägypten „gehörte so sehr zum Kern und notwendigen Grundbestand des Ganzen, daß es ohne dieses Ende niemals erzählt worden sein kann".

[4] Vgl. Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte 295: „Der Jahwist hat mit der Josephsgeschichte, die ihm als eigenes Werk überliefert wurde, erstmals eine zusammenhängende Darstellung geschaffen, in der Erzväter- und Exodusüberlieferung miteinander verbunden waren. Von da aus stellt sich die Frage, inwieweit nicht auch sonst der Aufriß der Darstellung im Pentateuch erst auf den Jahwisten zurückgeht."

der Deutung des Traums in 37,8 vorausgesagt. Bei Josefs Erhöhung durch den Pharao hat er ihn hervorgehoben (41,40).

Ursprünglich hat der Bericht mit der Nachricht der Brüder geendet. Der Jahwist läßt den Vater, den er „Israel" nennt, eine Antwort geben (45,28). Israel greift die Mitteilung auf: „Es ist genug, daß mein Sohn Josef noch lebt", und beschließt daraufhin, nach Ägypten zu ziehen: „Ich will hinabgehen und ihn sehen, ehe ich sterbe". So kommt das Motiv der Übersiedlung ins Spiel. Bereits an dieser Stelle verweist Israel auf seinen Tod.

Sogleich anschließend bricht Israel auf, wie er es schon nach Rahels Tod getan hat (46,1aα, vgl. 35,21). Nicht anders als bei der Flucht vor Laban und beim Durchschreiten der Jabbokfurt ist sorgsam betont, daß er seine Habe (כל־אשר־לו) mit sich nahm (vgl. 31,21; 32,24b). So folgt er der Aufforderung Josefs in 45,10, der die Habe eigens erwähnt hatte. Auf das sichtbare Unterpfand des Segens Jahwes richtet der Jahwist stets sein besonderes Augenmerk.

Erste Station, noch vor Betreten des eigentlichen Ägyptens, ist Goschen (46,29). Der Name ist in ägyptischen Quellen nicht belegt, so daß die Lokalisierung nur vermutet werden kann. Man denkt an das *Wādī eṭ-Ṭumēlāt* am Ostrand des Deltas.[5] Im Alten Testament wird Goschen an unserer Stelle erstmals genannt. Zweifellos stand dem Jahwisten eine bestimmte Örtlichkeit vor Augen. Er bedarf des Zwischenhalts, weil er hernach berichtet, daß Josef vom Pharao die Erlaubnis erwirkt, „im besten Teil des Landes" zu siedeln. Die jüngere Überlieferung hat Goschen als den eigentlichen Wohnsitz der Israeliten aufgefaßt (Ex 8,18; 9,26 u.ö.).

Für die Wiederbegegnung zwischen Josef und dem Vater (46,29) greift der Jahwist, wie schon für die Begegnung von Jakob und Laban Gen 29,13, auf die Begegnung von Jakob und Esau Gen 33,4 J^Q zurück. Wie Esau eilt Josef dem Ankommenden zum Zeichen der Ehrerbietung entgegen (vgl. auch Gen 18,2; 19,1; 29,13). Als Großem Ägyptens steht ihm dazu ein Wagen zur Verfügung. Er fällt dem Vater um den Hals (33,4, vgl. 29,13) und weint ausdauernd (עוד) zum Zeichen heftiger Gemütserregung (29,11; 33,4). Israel aber antwortet, wie er ähnlich schon den Brüdern auf ihre Nachricht geantwortet hatte, indem er auf seinen bevorstehenden Tod verweist: „Nunmehr mag ich sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, daß du noch lebst" (46,30, vgl. 45,28). Das Motiv wird wenig später in 47,29-31* aufgenommen.

Sodann läßt der Jahwist Josef den Pharao aufsuchen, um diesem die Ankunft des Vaters und der Brüder anzusagen (47,1a). An der Liste: „Mein Vater und meine Brüder und ihr Kleinvieh und ihr Großvieh und alles, was sie haben", ist der Redaktor zu erkennen. Solche Aufzählungen finden sich im unmittelbar voraufgehenden Text (45,10; 46,32) und auch sonst beim Jahwisten recht häufig (Gen 19,12; 24,35f. u.ö.). Die Antwort des Pharao läßt

[5] BHH 585.

an Großzügigkeit nicht zu wünschen: „Das Land Ägypten liegt vor dir!“ (47,6aα). Es ist die Geste, mit der Abraham dem Lot die Wahl des besseren Landes überläßt: „Liegt nicht das ganze Land vor dir?“ (Gen 13,9aα). Gemessen an Abraham, stehen der Repräsentant Ägyptens und die Israeliten für diesmal geradezu in brüderlicher Gemeinschaft. Um so krasser fällt später der Wechsel aus, als ein neuer Pharao auftritt, der nichts von Josef weiß.

Josef richtet sich nach Pharaos Gebot und weist seinem Vater und seinen Brüdern den besten Teil des Landes zur Wohnung an (47,11aα[bis אחיו].βb). Als solchen nennt der Jahwist das „Land Ramses“. Für die Ortsangabe dürfte das Itinerar Ex 12,37 J^Q vor Augen gestanden haben, das den Wüstenzug der Israeliten mit dem Auszug aus Ramses beginnen läßt.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

45,25-26aα: *Die Brüder kehren zu ihrem Vater Jakob zurück.* Wie in 45,15 mit der Versöhnung und dem Gespräch der Brüder sich jener Bogen schließt, der mit dem haßerfüllten Schweigen der Brüder in 37,4b einsetzt, so wird mit der Rückkehr der Brüder zum Vater das Motiv des Betrugs aus 37,31-33*.35b aufgenommen, den die Brüder mit Josefs blutgetränktem Rock am Vater verübt haben. Nunmehr tritt auch in dieser Hinsicht die Versöhnung ein: Die Brüder berichten dem Vater die glückliche Wahrheit: „Josef lebt noch!“ Dieser Satz hat die vorjahwistische Josefsgeschichte in ihrer erweiterten Fassung beschlossen. „Der ursprüngliche Erzählungsstoff hat mit der Wiedervereinigung der Familie sein Ende erreicht“.[6]

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

45,26b-27aα.b: *Jakob erfährt, daß Josef lebt.* Daß Jakobs Herz auf die Nachricht hin, Josef lebe noch, erkaltet sei, und er erst, sobald die Brüder ihm die Worte Josefs berichteten, wieder zum Leben kam, ist nachgetragene Dramatisierung. Sie drückt auf ihre Weise aus, daß Jakob, der seit 37,35a den Tod vor Augen hat, nur mehr für die Begegnung mit Josef lebt. Der Tod des Vaters in den Armen des totgeglaubten Sohnes durchzieht die letzten Kapitel der Genesis als ständiges Motiv (45,28; 46,30; 47,29).

46,31-32aα.b; 47,5(ab לאמר).6bβγ: *Die Israeliten als Vieh-Aufseher des Pharao.* V.31 setzt sich von der Begegnung mit dem Vater durch neue, breite Einleitung als Nachtrag ab. Josef kündigt den Brüdern an, was er in 47,1a tun wird. Der Bericht bedarf indessen dieser Ankündigung nicht. Die Abweichung des Wortlauts zeigt den nachjahwistischen Ursprung: „Meine Brüder und das Haus meines Vaters“ statt „mein Vater und meine Brüder“. Worauf der Nachtrag zielt, wird deutlich an dem Überschuß: „Die Männer sind Viehhirten“ (V.32aα). Der Pharao nämlich fügt der Erlaubnis zur Niederlassung hinzu: „Und wenn du weißt, daß tüchtige Männer unter ihnen sind, so setze sie als Vieh-Aufseher (שׂרי מקנה) über mein Eigentum“ (47,6bβγ). Der Anschluß ist syntaktisch nicht eben: ואם soll keine mög-

[6] Gunkel, Die Komposition der Joseph-Geschichten, ZDMG 1922, 69.

liche, sondern eine gegebene Bedingung einführen.[7] Ähnlich wie Josef selbst, wenn auch auf niederer Ebene, erhalten die Brüder in Ägypten eine herausgehobene Stellung. Der nähere Grund ist am Anfang der Rede des Pharao ergänzt (V.5 ab לאמר): „Es ist dein Vater und es sind deine Brüder, die nach Ägypten gekommen sind."

47,2-3.7: *Die Brüder und der Vater vor dem Pharao.* Die Stellung der Brüder ist nachträglich dahin aufgewertet, daß Josef die Brüder selbst vor den Pharao treten läßt und dieser das Wort an sie richtet. Der Nachtrag gegenüber 47,1 ist an der Inversion leicht erkennbar. Auch der Patriarch Jakob selbst soll vor dem Pharao gestanden haben, wie ein Ergänzer am Schluß der Szene hinzufügt.

45,21aβ.27aβγ; 46,5b: *Die Wagen des Pharao* bezeugen die Ehrerbietung, die die Ägypter Jakob erweisen. 45,21aβ setzt neu an. Er hängt mit dem Nachtrag V.19-20 zusammen, auf den er rückverweist (על־פי פרעה). V.27aβγ ist deutlich ein zusätzlicher Grund, daß Jakob wiederauflebt. 46,5b, der die „Söhne Israels" zum Subjekt hat, ist zwischeneingekommen.

45,21b.22a.23.24a: *Josefs Gaben an die Brüder und den Vater.* V.21b nimmt mit ויתן להם V.aβ auf, um weitere Gaben hinzuzufügen, nunmehr auf Josefs eigene Veranlassung. Die Gaben sind offenbar nach und nach vermehrt worden, wie die Neuansätze in V.22a und V.23 zeigen: Zur Wegzehrung kamen Feierkleider, schließlich Geschenke und Zehrung für den Vater. V.24a lenkt auf V.21aα zurück.

45,24b: *„Fürchtet nichts auf dem Wege".* Die Brüder sind bereits aufgebrochen, als Josef noch einmal das Wort an sie richtet. Der Satz ist nachgetragen. Die Deutung von רגז qal ist strittig. Mit der Mehrzahl der Belege dürfte es im Sinne von „(vor Angst) erbeben" zu verstehen sein, nicht im Sinne von „(gegeneinander) erbeben, sich ereifern". Josef als Beherrscher Ägyptens gibt den Brüdern ein Schutzversprechen auf den Weg.

46,28b.32aβ.33-34abα.β; 47,1b.4.6bα: *Goschen.* In 46,33-34 bereitet Josef die Brüder auf die Begegnung mit dem Pharao vor. Die Anweisung, was sie zu antworten haben, weicht vom Wortlaut der Antwort in 47,3 ab (אנשי מקנה statt רעה צאן), geht über sie hinaus (מנעורינו ועד־עתה) und hat vor allem eine andere Zielsetzung: „damit ihr wohnen könnt im Lande Goschen". Daß es sich um einen weiteren Nachtrag handelt, zeigt V.32aβ, wo der Begriff אנשי מקנה nachträglich neben רעי צאן gerückt ist.

Die Ergänzung erhebt Goschen, beim Jahwisten nur Zwischenhalt vor den Toren des Landes (46,28), zum eigentlichen Siedlungsort der Israeliten. Aus derselben Feder dürften die kurzen Hinweise stammen: „Sie kamen in das Land Goschen" (46,28b); „Und siehe, sie sind im Lande Goschen" (47,1b); „Sie sollen wohnen im Lande Goschen" (47,6bα).

Der Sinn der Ergänzungen wird durch eine offenbar spätere Erläuterung in 46,34bβ am deutlichsten. Der Wohnsitz in Goschen ermöglicht, die Israeliten von den Ägyptern zu separieren: „Denn alle Viehhirten sind den Ägyptern ein Greuel". Wenn es schon um des Hungers willen unumgänglich war, das Verheißungsland zu verlassen, so sollte in der Fremde die Trennung von dem Volk des Landes immerhin gewahrt sein.

Das unterstreicht zuletzt 47,4, ein weiterer Ausspruch der Brüder, der sich an der erneuten Redeeinleitung als Zusatz erweist. Die Brüder entschuldigen ihr Kommen mit der Schwere der Hungersnot, vgl. 12,10bβ, und wünschen ausdrücklich, im Lande Goschen zu wohnen. Da die Antwort des Pharao im vorgegebenen Text an Josef gerichtet ist, entsteht eine schwe-

---

[7] Auch die Verbesserungen des ויש durch היש (Samaritanus) oder כי יש (Ehrlich, Randglossen I 235) sind deshalb unberechtigt.

re Unstimmigkeit. Sie hat LXX, sachlich zutreffend, zur Umstellung von V.6b vor V.5 veranlaßt. Dazu mußte sie die Redeeinleitung V.5a verdoppeln.[8]

46,28a: *Juda als Vorbote.* Der Halbvers ist durch Inversion von der voraufgehenden Szene, durch unvermittelten Subjektwechsel von der folgenden abgesetzt. Auch hier ist Goschen als Siedlungsort der Israeliten aufgefaßt. Da nach Pharaos Geheiß (47,6) Josef den Israeliten den Aufenthalt anweisen soll, muß dies geschehen sein, bevor Jakob und die Seinen in Goschen angelangt sind (V.28b). Wie in 44,14-34 wird Juda als Sprecher der Brüder bemüht.

Priesterschrift (P:)

46,6-7; 47,27. Das Fragment 46,6-7 hat R wegen des Motivs der Habe bewahrt, vgl. 12,5; 31,18; 36,6. „Jedes Wort spricht hier für die Grundschrift."[9] Die ausführende Wiederholung V.7 ist ein innerpriesterschriftlicher Nachtrag (P^S). Aus P stammt ebenfalls die Notiz über die Niederlassung Israels in Ägypten 47,27, die Teil des topographischen Systems der Priesterschrift ist, vgl. 11,31; 13,12; 36,8, bes. 37,1, sowie 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 35,11.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

45,22b: *Benjamin.* Auch die letzte Erwähnung Benjamins in der Josefsgeschichte ist nachgetragen, erkennbar an der Inversion und an der Aufnahme des נתן aus V.a.

46,1aβ-5a: *Die Offenbarung in Beerscheba* ist eingeschoben, um das Verbot, nach Ägypten zu ziehen, das in 26,2aβb an Isaak ergangen war, für diesmal aufzuheben. Die Wahl des Ortes ist durch die Ätiologie 26,24-25a veranlaßt. An die damalige Offenbarung wird in V.1b mit dem Verweis auf den Gott des Vaters Isaak angeknüpft. Die Anrede Jakobs durch Gott hat 22,11 zum Vorbild. Auch dort wird ein gegebenes Gebot von Gott selbst widerrufen. Die Beistandsverheißung, mit der 26,2aβb ins Gegenteil gekehrt wird, stammt aus 26,3a J^R. Gleichsam entschuldigend ist hinzugefügt, daß Gott Jakob wieder in das Verheißungsland zurückbringen werde. Freilich ist dabei an den Toten gedacht.

46,8-27: *Verzeichnis der Israeliten, die nach Ägypten kamen.* Der Abschnitt wurde von Kuenen R zugewiesen,[10] dient aber nicht der Quellenkompilation, sondern setzt sie voraus.[11] Die Überschrift: „Dies sind die Namen der Israeliten, die nach Ägypten kamen, Jakob und seine Söhne", weist ihn als Vorwegnahme und jüngere Parallele zu Ex 1,1-4 R^S aus. Wie dort bildet das Verzeichnis der zwölf Jakobsöhne nach Gen 35,22b-26 R^S das Grundgerüst. Es ist in V.8b.19 und den (Zwischen-)Unterschriften V.15.22 auch wörtlich aufgenommen. Bei Ruben, Simeon und Levi stimmt die Namenliste mit Ex 6,14-16 überein, einem Einschub innerhalb priesterschriftlichen Textes. Die Söhne Judas stammen aus Gen 38, für Issachar und Sebulon ist auf Ri 10,1; 12,11 zurückgegriffen. Die Söhne Josefs sind Gen 41,50-52 entlehnt, mit wörtlichen Anspielungen auf den Bericht. Für die Mägde ist auf Gen 29,24.29 verwiesen. In dem „Verzeichnis der Israeliten, die aus Ägypten zogen" (Num 26,4-51) ist die Liste ihrerseits vorausgesetzt.

47,8-10: *Jakob erläutert dem Pharao sein Alter.* Die kurze Wechselrede zwischen Pharao und Jakob grenzt sich durch die Wiederholung von V.7b in V.10 als Zusatz aus. Die priesterliche Datierung V.28 ist vorausgesetzt, die Szene hängt an JE. Der Ergänzer nimmt an,

---

[8] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 51, hält den LXX-Text für ursprünglich. Vgl. dagegen Rudolph, Der Elohist als Erzähler 165f., und jetzt Schmidt 193.

[9] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 33.

[10] Historisch-kritische Einleitung I 313.

[11] Vgl. Procksch, Genesis 500: Die Namen sind „aus allen drei Quellen (...) zusammengesucht".

daß der Pharao das hohe Alter des Erzvaters als ein Wunder bestaunt haben muß. Jakob antwortet, daß die 130 Jahre, die er bisher, nämlich in der Zeit seiner Fremdlingschaft in Kanaan, gelebt habe, noch schlecht und wenig seien im Vergleich mit dem Alter Abrahams (180) und Isaaks (175). Der Zusatz dient dem höheren Ruhme der Israeliten und ihres Gottes.

47,11aα(ab ויתן): *Erbbesitz in Ägypten.* Der Satz ויתן להם אחזה בארץ מצרים stört die Entsprechung von Befehl (V.6a) und Ausführung. Die dreifache Ortsangabe בארץ מצרים במיטב הארץ בארץ רעמסס ist überfüllt. Der Begriff אחזה „Erbbesitz" stammt aus der Priesterschrift (17,8; 23,4 u.ö.), doch seine Anwendung auf ägyptisches Land ist mit P nicht vereinbar.

47,12: *Josef, der Ernährer.* Die Notiz, daß Josef sein ganzes Vaterhaus mit Nahrung versorgt habe (47,12), ist durch die ungelenke Wiederholung יוסף את־אביו ואת־אחיו als Nachtrag zu V.11 zu erkennen. Wie in 45,11 und 50,20-22* ist das Motiv nachgetragen. Die drei Stellen stehen in Zusammenhang: 45,11 kündigt an, 47,12 vollzieht, 50,20-22* zieht die Schlußfolgerung.

47,13-26: *Josef macht die Ägypter zinsbar.* Das Stück steht ganz für sich und dürfte „eine nachträglich gefügte Erzählungswucherung" sein.[12] Seiner ebenso grundsätzlichen wie phantastischen Art nach ist es ein Midrasch. Dafür sprechen auch der „ungeniessbare Stil" und ein später Sprachgebrauch.[13] Die literarische Einheitlichkeit ist zweifelhaft.

---

[12] v.Rad, Genesis 335.
[13] Holzinger, Genesis 251f.

Jakobs Tod (Gen 47,28-50,22a)

Jahwistische Redaktion (J^R): 47,29.30b-31; 50,1.7a.10b.14a (nur וישב יוסף מצרימה).b.

Die Übersiedlung Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten mußte zur Folge haben, daß Jakob, der inzwischen ein Greis ist, in fremder Erde begraben wurde. Für den Jahwisten war das eine schwer erträgliche Vorstellung. In einem eigens geschaffenen Abschnitt, der zur Grundlage für die Schlußkapitel der heutigen Genesis geworden ist, hat er für Abhilfe gesorgt. Er läßt Jakob, den er seit 32,29 „Israel" nennt, seinen Sohn Josef beschwören, ihn nicht in Ägypten zu begraben. Daran schließt der Bericht, wie Josef die Verpflichtung erfüllt hat.

Für die Inszenierung 47,29-31*, für die sich in den Quellen keine Vorlage fand,[1] hat der Redaktor sich an zwei Stoffe erinnert, die ihm an anderer Stelle vorgegeben waren: an die Erzählung, wie der greise Isaak seinem Sohn sein Vermächtnis weitergibt (Gen 27), und an die Erzählung, wie der greise Abraham seinen Knecht unter Eid verpflichtet (Gen 24). Israel liegt, wie seinerzeit Isaak, auf dem Totenbett und ruft Josef zu sich. Sobald er seine Rede eröffnet, zeigt sich unverkennbar die Hand des Jahwisten: „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen" (אם־נא מצאתי חן בעיניך, wörtlich Gen 18,3; 30,27; 33,10; Ex 34,9). Die Aufforderung, die sich anschließt: „Lege deine Hand unter meine Lende" שים־נא ידך תחת ירכי, ist aus Abrahams Munde genommen (24,2b J^Q). Die folgende Bitte „daß du mir Huld und Treue erweist" (ועשית עמדי חסד ואמת), die in den Rahmen des Schwurs genau genommen nicht paßt, ist jahwistische Eigenheit (Gen 19,19; 24,12. 14.49; 40,14). Dann nennt Israel das eigentliche Anliegen: „Begrabe mich nicht in Ägypten". Die Bitte ist mit dem typisch jahwistischen אל־נא eingeleitet. Josef antwortet: „Ich will tun, wie du gesagt hast" (V.30b). Aber mit Nachdruck beharrt Israel: „Schwöre mir" (V.31aα) - als hätte nicht Josef seine Hand zum Schwur unter Israels Lende gelegt. Da leistet Josef den Schwur, wie der Knecht es gegenüber Abraham getan hat (וישבע לו, Gen 24,9 J^Q). Die kleine Unstimmigkeit zeigt, daß die hiesige Szene gegenüber Gen 24 sekundär ist.

Der Schluß in V.31b ist schwer zu deuten: „Und Israel neigte sich über das Kopfende seines Bettes" (47,31b). Nach der Einleitung indessen: „Als die Zeit herankam, daß Israel sterben sollte" (V.29 Anfang), setzt Israel nun zum Sterben an, und auch der ursprüngliche Folgetext versteht es nicht anders. Die Vorstellung ist wohl, daß der Sterbende sich mit letzter Kraft auf-

[1] Die Parallelen in Dtn 31,14 und 1 Kön 2,1 sind gegenüber Gen 47,29 sekundär.

richtete, um Josef den Schwur abzunehmen, und nun erschöpft und beruhigt auf das Lager fällt und verscheidet. Die Fortsetzung gehört zur Szene hinzu: „Da fiel Josef über das Angesicht seines Vaters und weinte über ihm und küßte ihn" (50,1). Die Gebärden, die der Leser aus der Begegnungsszene zwischen Josef und Israel kennt, wiederholen sich an dem Sterbenden und Toten. Schon damals hatte Israel an sein Sterben gedacht (vgl. 46,29-30).

Die Ausführung des Schwurs schließt sich an. Ohne Umstände zieht Josef hinauf, nämlich in das Land Kanaan, um den Vater zu begraben (V.7a). Zum Begräbnis gehört die rituelle Trauer um den Vater (V.10b, vgl. Gen 27,41). Sie dauert sieben Tage (vgl. 1 Sam 31,13). Wichtig ist, daß Josef, nachdem er seiner Sohnespflicht genügt hat, umgehend zurückkehrt (V.14*). Die Übersiedlung nach Ägypten soll durch den notwendigen Exkurs nicht durchkreuzt werden.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

48,1.2b.8-9.10b-12; 49,33aβ: *Israel segnet Efraim und Manasse.* Sobald Israel sich sterbend über den Kopf seines Bettes geneigt hat (47,31b J^R), setzt mit der Formel „Und es geschah nach diesen Begebenheiten" eine Szene ein, die ihn vorübergehend wieder zum Leben erweckt: Israel soll vor seinem Tod Josefs Söhne Efraim und Manasse gesegnet haben. Der Nachtrag versteht sich im Zuge der Nationalisierung der Vätergeschichte. Nachdem der Jahwist Jakob zu Israel sowie Juda und Benjamin zu seinen Söhnen erklärt hat, führt ein nachjahwistischer Ergänzer nunmehr die zwei wichtigsten Größen des Nordreichs, das Gebirge Efraim und den Stamm Manasse, in die Vätergeschichte ein und setzt sie zu Israel in eine genealogische Beziehung. Die Konstruktion ist älter als die Liste der weiteren Söhne Jakobs in Gen 30. Sonst hätte man Efraim und Manasse dort zu Söhnen Jakobs erklärt. Durch seine Söhne wird auch Josef mittelbar vom Individuum der Josefsgeschichte zu einer stammesgeschichtlichen Figur. Die Ergänzung steht in engem Zusammenhang mit der Geburtsnotiz 41,50-52 J^S. Beide Stücke gebrauchen אלהים statt יהוה. Zum Einschub gehört die Wendung „Er zog seine Füße auf das Bett" in 49,33aβ, die auf 47,31b zurücklenkt.

48,15-16: *Israel segnet Josef.* Der Segen, den V.9 erwähnt, ist später wörtlich ausgeführt worden. V.15 setzt dazu neu ein. Das Vorbild ist Isaaks Segen über Jakob Gen 27,27-29. Deshalb sind nicht Efraim und Manasse, vielmehr ist Josef der Empfänger. Er tritt wie seinerzeit Jakob durch den Segen des Vaters in die heilsgeschichtliche Sukzession. Der Wortlaut ist vor allem 24,40 entlehnt.

48,21: *Israels Vermächtnis.* Im Anschluß an den Segen erweitert Israel sein Vermächtnis. Mit der Situation הנה אנכי מת knüpft der Anhang an 47,29-31* J^R an. Diesmal geht es nicht allein um sein eigenes Begräbnis, sondern die Zukunft des Gottesvolkes. Wie Israel im Tode in das Verheißungsland zurückkehren wird, so werden seine Nachkommen nicht im Fremdland sterben. Sie werden unter Gottes Beistand „in das Land ihrer Väter" zurückkehren.

48,2a.10a.13a(bis שניהם).b.14a: *Israel verwechselt Efraim und Manasse.* Die Ergänzung will einen Widerspruch ausgleichen: Das überlieferte Paar „Efraim und Manasse" hat stets Efraim an der ersten Stelle; nach 41,50-52 aber ist Manasse der Erstgeborene. Die geist-

reiche Lösung stellt sich Jakob wie den segnenden Isaak erblindet vor. Der Widerspruch, daß Israel nach V.8.11 ausdrücklich *sah*, hat dabei nicht bekümmert. Auch einen weiteren Widerspruch nimmt der Ergänzer in Kauf: Nach V.12a saßen Efraim und Manasse auf den Knien des Großvaters. Nun erst nimmt Josef die beiden und führt sie Israel zu. Der Ergänzer hat nämlich bedacht, daß Josef den Älteren an der rechten, den Jüngeren an der linken Hand herbeigeführt haben mußte, Israel aber ihm gegenübersaß, so daß dieser umgekehrt den Älteren zur Linken und den Jüngeren zur Rechten hatte. Damit war die Vertauschung erklärt.

48,17-18.19(ohne ידעתי בני ידעתי).20b: *Israel setzt Efraim vor Manasse.* Mit einer unwillkürlichen Vertauschung mochte sich ein weiterer Ergänzer nicht zufrieden geben. Josef erhebt Einspruch. So kann Israel bewußt Efraim zum Erstgeborenen erklären.

48,13a(ab את אפרים).14b.19aα(nur ידעתי בני ידעתי): *Die gekreuzten Arme.* Eine letzte Steigerung erfährt das Motiv mit der Überlegung, daß Josef den Irrtum des Vaters hätte vorausahnen können. Doch Israel, der das seinerseits voraussah, kreuzt seine Arme: Er handelt mit voller Absicht.

48,20a: *Der Segen über Efraim und Manasse.* V.20a ist durch ביום ההוא eigens angeschlossen und drängt das Resümee V.20b in das Abseits. Der Zusatz berücksichtigt, daß der Segen V.15-16 über Josef ergangen war und den Bericht V.9b nicht einlöste. Die Inkongruenz des Numerus läßt sich damit erklären, daß ein vorgegebenes Wort benutzt ist. Zur Form vgl. Jer 29,22.

50,3b-6.7b-8.14a(ab הוא): *Das Trauergefolge.* V.3b knüpft nachträglich an V.1 an, indem er der Beweinung durch Josef die Trauer der Ägypter folgen läßt. „Daß die Ägypter siebzig Tage um Jakob weinten, klingt recht unwahrscheinlich, da ja selbst Joseph (V. 10) nur sieben Tage Trauer hielt."[2] Die Anteilnahme der als überlegen empfundenen Kulturnation mit ihrem großartigen Totenkult soll die Bedeutung des Stammvaters Israels hervorheben. V.4 schließt fugenlos an. Mit höflichen Worten, wie sie der jahwistische Redaktor seinen Gestalten in den Mund zu legen pflegt, wendet Josef sich an das Haus des Pharao und ersucht um Erlaubnis, Jakob in Kanaan begraben zu dürfen. Nicht nur, daß der Pharao Josef erlaubt, seinen Schwur zu erfüllen: Alle Knechte des Pharao, die Ältesten seines Hauses und alle Ältesten Ägyptens begleiten ihn auf dem Zug. Unter diesen Umständen dürfen auch Josefs Haus, seine Brüder und das Haus seines Vaters nicht zurückstehen. „Nur ihre Kinder, ihr Kleinvieh und ihr Großvieh ließen sie im Lande Goschen." Aus der Erfüllung der Sohnespflicht wird ein großartiges Trauergefolge. Der Zusatz V.7b-8 ist an der Dublette ויעל // ויעלו V.7a/b zu sehen sowie daran, daß in V.10b, der ursprünglich folgte, das Subjekt fehlt. Auch auf den Rückweg mußte das Gefolge Josef begleiten. Die Aufzählung V.14a(ab הוא) ist an der Dublette לקבר את־אביו // אחרי קברו את־אביו als Einschub erkennbar.

50,2-3a: *Israel wird mumifiziert.* Daß Israel mumifiziert werden muß, ist Folge dessen, daß die Ägypter siebzig Tage um ihn trauerten, ehe Josef zum Begräbnis aufbrechen konnte. Für die Prozedur, die vierzig Tage in Anspruch genommen haben soll, gab die lange Trauerzeit den Spielraum. Der Zusatz stammt von späterer Hand als V.3bff. Dort wendet Josef sich auf Umwegen an den Pharao. Jetzt vermag er die Anordnung eigenmächtig zu geben.

Priesterschrift (P):

47,28; 49,1a.28bα(nur ויברך אותם).29-33aα.b; 50,12-13. Der priesterschriftliche Bericht über Jakobs Tod folgt dem Schema, das P auch bei Abraham (25,7-8), Ismael (25,17) und Isaak (35,28-29a) gebraucht hat: Auf die Summe des Lebensalters (47,28) folgt die Notiz:

---

[2] Perles, Analekten zur Textkritik II 7f.

„Er verschied und wurde versammelt zu seinen Stammesgenossen" (49,33b). Diese Abfolge war bereits innerhalb der Priesterschrift erweitert um die Mitteilungen über Jakobs Begräbnis, die mit Gen 23 P^S in Zusammenhang stehen: Zwischen Datierung und Tod ist in 49,29-33aα, eingeleitet durch 49,1a.28bα(nur ויברך אותם), Jakobs Gebot an die Söhne geschoben, ihn nicht in Ägypten, sondern wie Abraham, Sara, Isaak, Rebekka und Lea in der Höhle Machpela zu begraben. In 50,12-13 führen die Söhne dieses Vermächtnis aus.

Endredaktion (R):

Die Endredaktion folgt der Ordnung der Priesterschrift, indem sie den Abschnitt über Jakobs Tod mit der Datierung 47,28 P beginnen läßt. Darauf ist zunächst in 47,29-48,22* das Vermächtnis Jakobs nach JE eingerückt, das ja zu Beginn mit der Weisung der Priesterschrift parallel geht: Jakob verpflichtet Josef, ihn nicht in Ägypten zu begraben. Die priesterschriftliche Fassung des Motivs folgt in 49,1a.29-33aα.b auf den Segen Jakobs über Efraim und Manasse. Der Satz: „Er zog seine Füße auf das Bett zurück", der in 49,33aβ etwas verquer inmitten der Priesterschrift steht, hat zuvor das Kap. 48 beschlossen. Die Endredaktion hat ihn in den priesterschriftlichen Zusammenhang eingefügt, so daß die in JE gegebene Situation nunmehr auch Gen 49* P umgreift.

Bei Jakobs Begräbnis in Gen 50 erhält JE als der ausführlichere Text die Führung. 50,12-13 P sind wie eine nähere Angabe zur Lage des Grabes eingefügt.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

50,15.18aα(nur וילכו).aβb.19-20abα.21b: *Die Schuld der Brüder.* Nachdem Josef vom Begräbnis seines Vaters zurückgekehrt ist, wendet sich das Augenmerk unversehens den Brüdern zu. Erst jetzt ist berichtet, daß sie den Tod des Vaters bemerken. In ihrer Rede geben sie ihre Furcht kund, nun würde ihre böse Tat sie ereilen. Um allem zuvorzukommen, eilen sie, sich Josef zu unterwerfen.

Mit der Antwort: „Stehe ich an Gottes Statt?", weist Josef das Ansinnen von sich, der Richter zu sein. Das Urteil über das, was geschehen ist, steht bei Gott. Es lautet: „Was ihr Böses gegen mich gedachtet, gedachte Gott zum Guten". Das antithetische Bikolon greift den Gedanken der „Führung" auf, den der Jahwist in die Erzählungen der Genesis eingeführt hat. Freilich dient er diesmal nicht, den Beistand Jahwes aufzuweisen. Er soll die moralische Verwerflichkeit der Brüder neutralisieren: Mochte ihr Tun böser Absicht entsprungen sein - es war der notwendige Weg, auf dem Gott seine Pläne zum Ziel führte, und zwar zum Guten. Diese theologische Volte könnte in Jer 29,11 ihr Muster haben (vgl. auch Jer 24,5).[3] Daß der gute Zweck die bösen Mittel heilige, ist eine Notauskunft, gerechtfertigt durch die Rechtfertigungsnot, in die die Brüder die späteren Deuter gebracht haben.

Der Dialog, der zwischen 50,14 und 22 eingeschoben ist, ist eine Art zweite Versöhnungsszene nach 45,1-15. Sie wird beschlossen wie dort: Josef tröstet seine Brüder und redet mit ihnen (vgl. 45,15b).

50,20bβ-21a.22a: *Josef, der Ernährer.* Die prägnante Antithese V.20abα wird durch den Finalsatz aus dem Lot gebracht. Die anschließende Wiederholung des „Fürchtet euch nicht!" (V.19a) zeigt, daß ein Nachtrag vorliegt. Er steht mit den Zusätzen 45,6-7.11 und 47,12 in Zusammenhang. In dem Anklang der Mehrungsverheißung liegt ein Hinweis auf die Theo-

---

[3] Der Unterschied zwischen den Plänen des Menschen und ihrer tatsächlichen, von Gott gelenkten Verwirklichung ist ein Thema der Weisheit, vgl. Spr 16,9; 20,24; 21,31 (v.Rad, Josephsgeschichte und ältere Chokma, Ges. Stud. I 277). Indessen geht es im hiesigen Fall nicht um den Unterschied zwischen Absicht und Ergebnis als solchen, sondern um die Wendung einer bestimmten, bösen Absicht zum guten Ende. Gen 50,20 ist keine Sentenz.

dizee: Die Schuld zwischen den Brüdern und die Irrwege, die Gott sie geführt hat, waren keine unbegreifliche Willkür. Vielmehr verfolgten sie von Anfang an das Ziel, das Gottesvolk in der Hungersnot am Leben zu halten. Das Resümee V.22a bezieht den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten in diese Schlußfolgerung ein.

50,16-17.18(nur גם־אחיו): *Josef versöhnt sich mit seinen Brüdern: Die Vergebung.* Um der Unterwerfung der Brüder die Spitze zu nehmen, ist in V.16-17 die Bitte um Vergebung vorangeschickt. Indessen ist sie eher ein Gebot: Die Brüder verweisen darauf, daß der Vater vor seinem Tode die Versöhnung befohlen habe. Unter den Gliedern des Gottesvolkes darf es Schuld und Unterwerfung, wie die ältere Schilderung sie voraussetzt, nicht geben. Ein Nachtrag in V.17aβγ macht das noch deutlicher. Er begründet die Forderung nach Vergebung damit, daß die Brüder wie Josef ein und denselben Gott verehren. Sie sind „Diener des Gottes deines Vaters". Der Zusatz in V.18, daß „auch seine Brüder" sich vor Josef niederwerfen, läßt die Unterwerfung zur allgemeinen Huldigung werden, an der die Brüder nur unter vielen anderen beteiligt sind.

47,30a: *Jakob will bei seinen Vätern begraben werden.* Die Anweisung über die Grabstätte geht im nichtpriesterschriftlichen Text ins Leere. Vom Begraben „bei den Vätern" spricht dagegen 49,29 P. „Man wird zu der Annahme gezwungen, dass der ursprüngliche Wortlaut von 47,30 vom Redaktor der Genesis mit Rücksicht auf Q 48,7. 49,30s. geändert worden ist".[4] Einfacher als eine Textänderung ist die Annahme eines Zusatzes, der die Verbindung von JE und P voraussetzt. Zwischen V.29 und 30b besteht eine glatte Verbindung.

48,3-7: *Efraim und Manasse sind gleichberechtigte Stämme Israels.* Der Einschub wird wegen offenkundiger Berührungen der Priesterschrift zugewiesen, setzt aber in V.7 auch 35,16-19 JE voraus und steht in jehowistischem Zusammenhang. Er trägt dem Umstand Rechnung, daß die beiden wichtigsten Größen des Nordreichs als Söhne Josefs, nicht Israels in die Vätergeschichte eingeführt sind. Deshalb werden Efraim und Manasse von Israel an Sohnes Statt angenommen. Erzählerisch begründet wird die Adoption damit, daß Rahel so früh schon gestorben sei. Efraim und Manasse werden Ruben und Simeon gleichgestellt. Die anderen Söhne Jakobs gab es noch nicht.

48,22: *Landgabe für Josef.* An die Verheißung der Rückführung in das Land hat sich, weiterhin im Munde Israels, die Landgabe für Josef, das heißt für Efraim und Manasse geknüpft. Die „eine Bergschulter" (שכם אחד) kann nur eine Anspielung auf die gewaltsame Eroberung Sichems in Gen 34 R^S sein. Die dortigen Nachrichten sind in einer Weise abgewandelt, die auch die kriegerische Landnahme gegen die Amoriter anklingen läßt, von der erstmals in Num 21,21-31 R^S berichtet ist. Die Notiz, daß Jakob Sichem auf friedlichem Wege erworben habe (Gen 33,19 R^S), ist offenbar noch nicht vorausgesetzt. Den Widerspruch, der auf diese Weise entsteht, versucht Jos 24,12 zu glätten.

49,1b-28a.b(ohne ויברך אותם): *Der Jakobsegen.* „Der Jakobsegen ist ein ursprünglich selbständiges Gedicht, das mit keiner der Quellenschriften (...) etwas zu tun hat, sondern erst nachträglich in die Genesis eingefügt wurde".[5] Der Zusammenhang V.1a.28bα(nur ויברך אותם).29, den die Einschaltung unterbricht, gehört der Priesterschrift (vgl. 28,1). Das Stichwort „und er segnete sie" bot den Anlaß. V.1b und 28* sind redaktionelle Klammern. „Aus dieser Verklammerung mit P geht hervor, daß diese Sammlung von Stammessprüchen erst sehr spät in die Pentateuchüberlieferung eingefügt wurde".[6] Für den Rubenspruch ist Gen 35,22, für den Spruch über Simeon und Levi Gen 34 vorausgesetzt.

---

[4] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 60.
[5] Rudolph, in: Volz, Rudolph, Der Elohist als Erzähler 172.
[6] Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte 128.

Es ist wichtig, die einleitende Zeitbestimmung באחרית הימים „in künftigen Zeiten" nicht zu überlesen: Die Sprüche betreffen nicht die Frühgeschichte Israels, sondern sind (späte) Prophetie (vgl. Num 24,14; Jes 2,2; Jer 30,24; 48,47; Ez 38,16; Hos 3,5; Dan 10,14 u.a.). Der Vorrang Judas gibt der ganzen Reihe eine messianische Ausrichtung (vgl. bes. V.10-12).

50,9-10a.11: *Die große Totenklage der Ägypter.* V.9 setzt mit Aufnahme von V.7b neu an, um dem Trauergefolge Wagen und Gespanne hinzuzufügen. Der Kondukt wird von den Ägyptern eskortiert. Daß sie über solche Art Truppen verfügten, ließ sich der Erzählung vom Meerwunder entnehmen, und zwar der Fassung der Priesterschrift (Ex 14,9.17.18.23. 26.28 P). So wird das Trauergefolge ein „sehr schweres Heer", das Jakob eine „sehr große und schwere Wehklage" hält (V.10a), eine „schwere Totenklage" (V.11a). Dieselben überlegenen Feinde, die bestimmt sind, von Jahwe vernichtet zu werden, werden aufgeboten, durch ihre Trauer Israels Ruhm zu erhöhen - vor den Augen der Kanaanäer!

Die Szene ist eingekleidet als Ätiologie, um ihre bis auf die Gegenwart reichende Bedeutung zu unterstreichen. Die Ortslage Goren-Haatad („Dornentenne") und Abel-Mizrajim („Wasserlauf Ägyptens") mußte der Ergänzer schon damals erläutern. Vielleicht ist sie von vornherein fiktiv.[7] Daß sie „jenseits des Jordans" gesucht wird, hat keine topographischen Gründe: Die Ägypter dürfen das Land nicht betreten haben. Für den toten Jakob ist derselbe Umweg vorausgesetzt wie für das spätere Israel.

[7] Vgl. dagegen Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 96f.

Die Bedrückung in Ägypten (Gen 50,22b - Ex 1,14)

Jahwistische Redaktion (J^R): Gen 50,26aα; Ex 1,8-10a.10b(nur פֶּן יִרְבֶּה). 11a.12.

Der Bericht vom Tode Josefs und von der Bedrückung der Israeliten in Ägypten geht in seiner Grundlage auf den Jahwisten zurück. Der Redaktor hat die Verbindung zwischen Josefsgeschichte und Moseüberlieferung frei geschaffen.

Um die Wende von den Verhältnissen, als Josef in Ägypten der Erste nach dem Pharao war und seine Brüder den Nutzen hatten, zu der folgenden Not, aus der Jahwe die Israeliten mit der Herausführung aus Ägypten befreien wird, zu erklären, läßt der Jahwist an Josefs Tod einen Thronwechsel anschließen.[1] Mit dem neuen Pharao, der nichts von Josef wußte, bricht für die Israeliten eine andere, schlimme Zeit an.

Sie beginnt mit der Feststellung des Pharao: „Siehe, das Volk der Israeliten ist mehr und stärker als wir" (V.9). Die Form erinnert an Jahwes Ausspruch angesichts des Turmbaus (vgl. Gen 11,6a). Der Inhalt deckt sich mit den Worten, die Abimelech an Isaak richtet, als er die Wirkung des Segens Jahwes gewahrt: „Du bist viel mächtiger geworden als wir" (Gen 26,16). Näher bei der Situation von Ex 1 liegt die Äußerung, die der Mobiterkönig Balak tat, als die Israeliten sich Moab gegenüber gelagert hatten: Das Volk „ist stärker als ich" (Num 22,6). Daß diese Belege, die in so unterschiedlichen Zusammenhängen zu finden sind, übereinstimmen, zeigt ihre redaktionelle Herkunft zur Genüge.

Der Umstand, auf den sich der Ausspruch des Pharao gründet, ist im voraufgehenden Text nicht erwähnt. Zu Ende der Josefsgeschichte ist zwar berichtet, wie Israel und seine Söhne nach Ägypten übersiedeln und es ihnen dort wohlergeht; nicht aber, daß sie sich zu einem großen und starken Volk gemehrt hätten. Der Leser erfährt es aus dem Munde des Pharao zum erstenmal. Das Motiv ist redaktionell. Der Jahwist läßt an dieser Stelle die Verheißung, die einst an Abraham ergangen war, in Erfüllung gehen, daß Jahwe ihn zu einem großen Volk machen werde (Gen 12,2); und zwar indem er es den Ägypter bekunden läßt. „So bildet ... ein Wort Pharaos das Bindeglied zwischen Väterverheißung und Herausführung aus Ägypten".[2] Wie an ande-

---

[1] Dieselbe Abfolge findet sich, unter wörtlichen Anklängen, in Ri 2,10 nach Josuas Tod (vgl. die Synopse bei Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch 102). Der Vers, zwischen V.8-9 und 11a eingeschoben, ist ein nachdeuteronomistischer Zusatz, der Ex 1 vor Augen hat.

[2] Schmidt, Exodus 33.

rer Stelle ist es der Nichtisraelit, der, diesmal ohne es zu ahnen, das Wirken Jahwes an den Israeliten beobachtet.

Die Mehrung wirkt Jahwe unter widrigsten Umständen. Denn der Pharao will sie nicht hinnehmen. Mit demselben „wohlan" (הבה) wie die Menschen beim Turmbau (Gen 11,4) schickt er sich an, den Israeliten mit Klugheit beizukommen (חכם hitp.), um ihre Vermehrung zu unterbinden. Er stellt Fronvögte (שׂרי מסים) über sie und belegt sie mit Lastträgerdiensten (סבלות). Der letztere Begriff begegnet nur beim Jahwisten (noch 2,11) sowie in nachjahwistischen Texten des näheren Umkreises (5,4.5; 6,6.7): Das Motiv der Unterdrückung in Ägypten, wenngleich es auf naheliegendem Rückschluß beruht, ist redaktionelle Erfindung. Um es zu benennen, gebraucht der Jahwist das Stichwort ענה II „bedrücken", das auch in der Verheißung der Befreiung Ex 3,7.17, wie sonst mehrfach (Gen 16,6.11; 29,32), bei ihm wiederkehrt.

Die Unterdrückung verfehlt ihr Ziel. Ja, Jahwe kehrt sie ins Gegenteil: Je mehr die Ägypter die Israeliten unterdrücken, desto zahlreicher werden sie. So wird die böse Absicht der fremden Mehrheit zur Gelegenheit, daß Jahwe seinen Schutz und seine überschwengliche Segenskraft an den Israeliten um so deutlicher unter Beweis stellt. Für die Unterdrücker aber ist die Weise, wie Jahwe ihre Absicht vereitelt und seine Verheißung wahrmacht, eine Bedrohung. So geht es ihnen nicht anders als den Moabitern: Es graut ihnen vor den Israeliten (vgl. Num 22,3). Der Jahwist notiert es mit Genugtuung. Das Wunder am Meer wird zeigen, daß das Grauen berechtigt ist. Wer sich an Jahwes Leuten vergeht, kommt nicht straflos davon, gleichwie die Bewohner von Sodom. Jahwes unterdrücktes Volk steht auch und gerade in Ägypten unter seinem göttlichen Schutz.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):

Ex 1,10(ab והיה): *Das Kalkül des Pharao* ist mit והיה כי an den vorangehenden negativen Finalsatz ungelenk angeschlossen. Die mögliche Voraussicht verdirbt die klare Erwägung V.9b-10bα(bis ירבה), die sich allein auf das Motiv der Mehrung stützt. Daß die Israeliten im Falle eines Krieges zu den Feinden Ägyptens stoßen könnten, streicht die Stärke Israels heraus, vor der die Ägypter panische Angst empfinden. Auch der Exodus ist schon im Blick.

Ex 1,11b: *Pitom und Ramses.* Die historisierende Notiz steht in Widerspruch zu dem allgemeinen Bericht über Fronlasten in V.11a. Ein glatter Text hätte gelautet: „Sie setzten Fronaufseher über die Israeliten und ließen sie Vorratsstädte bauen". Die Möglichkeit, daß der angebliche „historische Kern" von Ex 1 später Gelehrsamkeit entstammt, hat die jüngere Diskussion erwiesen.[3] Damit ist über den Wahrheitsgehalt nicht entschieden. Man hat „zwischen der sprachlichen" - und traditionsgeschichtlichen - „Fassung und der sachlichen Information zu unterscheiden".[4]

---

[3] Vgl. den Überblick bei Schmitt, Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung, FS O.Kaiser, 1989, 197-199.

[4] Schmidt 34. Zu letzterer siehe dort S.36-38.

Priesterschrift (P):

Gen 50,22b; Ex 1,13-14. Die Angabe des Lebensalters für Josef folgt dem Schema von 5,3-28.30; 9,28; 11,11-26; 47,28. Sie sollte deshalb der Priesterschrift nicht abgesprochen werden.

Mit Ex 1,13-14 beginnt ein geschlossener Faden, der sich über 2,23aβb-25 bis 6,2-7,7 verfolgen läßt. Die gelegentlichen Zweifel an 1,14 erklären sich damit, daß der Vers innerpriesterschriftlicher Nachtrag ist (P^S), vgl. die Wiederaufnahme von V.13 in V.14b. Er beschreibt die Fron des näheren.

Endredaktion (R):

Gen 50,26aβ. Zwischen Jakobs Tod Gen 49,1a.28-33aα.b und Moses Berufung Ex 6,2ff. bildet JE die Grundschrift. Die Endredaktion hat aus der Priesterschrift eingetragen, was ihr unverzichtbar schien. Hier ist es die Angabe des Lebensalters für Josef Gen 50,22b, die, dem Schema der Priesterschrift folgend, vor die Nachricht vom Tode Josefs 50,26aα eingerückt ist. Die Wiederholung in V.26aβ stammt möglicherweise von der Endredaktion selbst.

Die Nachrichten über den Frondienst Ex 1,13-14 waren als Vorbereitung für Ex 2,23aβb-25; 6,2ff. unverzichtbar. Sie sind eingefügt wie ein zweiter Versuch der Ägypter, der Israeliten Herr zu werden.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

Ex 1,1-7: *Prolog des Buches Exodus.* Unter der Überschrift: „Dies sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen mit Jakob", wiederholt Ex 1,2-4 die Liste der Söhne Jakobs aus Gen 35,22b-26 R^S, die gewöhnlich der Priesterschrift zugeschrieben wird. Die Reihenfolge der Namen ist dieselbe wie dort. „Nun ist kaum anzunehmen, daß P sich selbst ausschrieb".[5] Die Wiederholung ist eine Begleiterscheinung der Büchertrennung. Sie soll dem Buche Exodus den gebührenden Anfang schaffen.[6] Die Zahlenangabe der „siebzig Seelen" V.5a ist zusammen mit V.1bβ später ergänzt. Sie stammt aus Gen 46,26-27. Die dortige Zählweise wurde leicht abgewandelt: Jakob selbst ist nicht mehr eingeschlossen.

Nach der „genealogischen Vorhalle" wird in V.5b-6 der abgeschnittene Schluß des nunmehrigen Buches Genesis zum Verständnis des Folgenden wiederholt: V.5b entspricht Gen 50,22aα; V.6 zitiert und erweitert Gen 50,26aα.[7] V.7 wiederholt sinngemäß Gen 47,27 und nimmt zugleich V.9b vorweg. Die Mischung aus priesterschriftlichen und jahwistischen Wendungen in diesem Vers ist immer aufgefallen. Eine Handhabe zur literarkritischen Scheidung gibt es nicht: Ex 1,1-7 setzt die Vereinigung der beiden Quellen voraus.

Gen 50,24: *Josefs Vermächtnis.* Die Rede Josefs nimmt wörtlich die Zusage an die Ältesten Israels vorweg, die Mose bei seiner Berufung aufgetragen wird (vgl. פקד פקדתי אתכם Ex 3,16). Der Anlaß ist Josefs Tod. Stand nicht Josefs Geschick, in Ägypten gestorben zu sein, in Gegensatz zu der Verheißung von Exodus und Landgabe? Die Antwort, die Josef in den Mund gelegt ist: Es wird aufgewogen dadurch, daß Jahwe alle übrigen Israeliten aus Ägypten in das Verheißungsland führen wird. Sie ist auf ihre Weise ein Seitenstück zu Israels Ausspruch 48,21.

Die Wendung von Jahwes Schwur an die Väter hat ihren Schwerpunkt in den späten Schichten des Deuteronomiums. In der Genesis ist 22,16; 24,7; 26,3 zu vergleichen. Für die Trias „Abraham, Isaak, Jakob" ist Gen 50,24 der erste Beleg in biblischer Folge.

---

[5] Beer, Exodus 14.

[6] Vgl. Eerdmans, Atl. Studien III 8; Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus 9.

[7] Gen 50,23-25 waren noch nicht vorhanden, s.u.

Gen 50,25.26b: *Die Gebeine Josefs.* V.25 gibt sich an der breiten Einleitung und an der Wiederholung von V.24bα als Nachtrag zu erkennen. Er führt den Gedankengang weiter: Mußte nicht Josef in seinem Vermächtnis Sorge getragen haben, daß auch er wie Jakob nicht in Ägypten begraben wurde? Der Gedankensprung von אנכי מת 50,24 nach 50,5 und 47,29-31 war nicht weit. Freilich blieb dieses Mal nur mehr die Möglichkeit, daß die Israeliten die Gebeine Josefs auf ihrem Wüstenzug mitführten; denn der heilsgeschichtliche Ablauf lag fest. Für den langen Transport wird der tote Josef nach dem Beispiel Jakobs (V.2) präpariert (V.26b). Die weitere Ausführung folgt in Ex 13,19 und Jos 24,32.

Gen 50,23a.b: *Josefs Nachkommen.* An die aus P stammende Datierung, die Josef hundertundzehn Lebensjahre zuspricht, hat sich die Erwägung geknüpft, daß er seine Nachkommen, nämlich die Söhne Efraims, bis ins dritte Glied gesehen habe. שִׁלֵּשִׁים sonst nur Ex 34,7 (mit Sekundärparallelen Ex 20,5; Num 14,18; Dtn 5,9).

Mit וגם ist eine weitere Überlegung angeschlossen. Machir, der nach den Genealogien Num 26,29 par. Jos 17,1 als Erstgeborener Manasses und „Vater Gileads" gilt, steht in der Stämmeliste des Deboraliedes anstelle Manasses an der Seite Efraims (Ri 5,14). Es scheint, daß Gen 50,23b diese Unstimmigkeit ausgleichen will.[8] Indem Machirs Söhne auf den Knien Josefs geboren werden, werden sie von Josef adoptiert (vgl. 30,3). Sie erhalten den Rang seines Sohnes Manasse.

[8] Vgl. Westermann, Genesis III 235.

Die Herkunft Moses (Ex 1,15-2,10)

Jahwistische Redaktion (J^R): 1,15a.16(ohne ויאמר); 2,2b-3(bis הצפינו).5aβ. 6(ab את).

Die Mosegeschichte beginnt mit der Erzählung von seiner Geburt und Aussetzung. Ursprünglich sollte die Aussetzung das Kind der Tochter des Pharao zuspielen, um mit der Adoption durch die Ägypterin den Namen „Mose" zu deuten. Der Jahwist gab dem Geschehen einen anderen Sinn. Die strenge Scheidung der zu Jahwe Gehörenden von den Bewohnern des Landes machte es unvorstellbar, daß die Mutter ihr Kind ohne Not der Gefahr überlassen hätte, durch Adoption und Erziehung zum Ägypter zu werden. Moses Mutter mußte gezwungen gewesen sein, ihr Kind dem Fluß zu übergeben, weil von Geburt an Gefahr drohte. Diese Gefahr fand sich in der mörderischen Verfolgung der hebräischen Knaben, mit der die Ägypter auf die Vermehrung der Israeliten reagiert haben mochten.

Sie geht, wie die Bedrückung der Israeliten (1,9-10a), vom Pharao selbst aus (1,15a.16*). Der Jahwist bezeichnet ihn auch hier als „König von Ägypten" (Gen 40,1.5; Ex 1,8; 3,18; 14,5), so daß die redaktionelle Herkunft des Befehls zumindest zu vermuten ist.[1] Der weitere Vorgang ist recht mühsam ersonnen: Der Redaktor läßt den Pharao sich an die Hebammen wenden. Sie sollen nach der Geburt auf das Geschlecht sehen, die Knaben aussondern und töten. Dabei mag vor Augen gestanden haben, daß die Frauen, die die Geburtshilfe leisteten, über die Lebensfähigkeit des Neugeborenen zu befinden hatten. War es mißgebildet, so konnten sie es verwerfen.[2] Auf diesem Wege will der Pharao den Hebräern alle männliche Nachkommenschaft verhindern. Er spricht die Hebammen an, als seien sie ein fester Berufsstand. Im wirklichen Leben bezeichnet das Partizip מְיַלֶּדֶת eine übernommene Aufgabe: Die Israelitin pflegte sich bei der Geburt von ihren Hausgenossinnen und Bekannten beistehen zu lassen. Die Ausführung des Befehls ist nicht berichtet. Das mag einerseits elliptische Erzählweise sein; anderseits genügte die Drohung, um das Handeln der Mutter des Mose zu begründen.

Der Neueinsatz 2,1 weist die Erzählung von der Adoption des Mose als selbständige, nach vorn geschlossene Einheit aus. Damit steht der Rückbezug auf die Verfolgung der hebräischen Knaben nicht ein Einklang - Beweis genug, daß das Motiv nachgetragen ist. Die Verweise lassen sich entfernen, ohne daß die Substanz der Erzählung berührt wird.

---

[1] „מלך מצרים findet sich nur an Stellen, die entweder sicher jahvistisch (...) sind oder es wenigstens sein können" (Smend, Die Erzählung des Hexateuch 120).

[2] Vgl. Ps 58,9; Ijob 3,11.16; Koh 6,3. נֵפֶל „Fehlgeburt" bedeutet nicht notwendig „Totgeburt".

Ursprünglich dient das Papyrus-Kästchen dazu, der Tochter des Pharao das Kind zuzuspielen. Der Jahwist versteht es als Versteck, in dem Mose der Verfolgung entgehen soll. Um das herauszustellen, berichtet er zuvor von einem ersten Versteck, das nach drei Monaten entdeckt wird. So wird die Aussetzung zur Tat einer verzweifelten Mutter. Die auslösende Feststellung: „Da sie sah, daß er schön war" (V.2bα), läßt die Hand des Redaktors erkennen (vgl. ראה כי טוב Gen 3,6; 6,2; negativ 6,5; 29,31).

Die veränderte Bedeutung des Geschehens spiegelt sich auch in den Umständen, unter denen Mose gefunden wird. Im alten Bericht stößt die Tochter des Pharao geradewegs auf das Kästchen, sobald sie zum Ufer hinabsteigt. Der Jahwist aber läßt ihre Dienerinnen sich am Ufer ergehen, die - so muß man hinzufügen - das im Schilf versteckte Kästchen durch unglücklichen Zufall entdecken. Die Parenthese V.5aβ, deren Sinn auf den ersten Blick nicht ersichtlich ist, erweist sich anhand des Sprachgebrauchs als jahwistischer Zusatz: ונערתיה (vgl. Gen 24,61) / אמתה (V.5bβ); שפת היאר / יד היאר (V.3bβ).

Als das Kästchen geöffnet wird, muß sich das Schicksal des Kindes entscheiden. Auch hier ist ein Zusatz zu erwarten (V.6 [ab את]). Der Beginn wird durch das störende Nebeneinander von Verbalsuffix und separatem Objekt angezeigt.[3] Die Tochter des Pharao erkennt in Mose ein Kind der Hebräer; aber von Mitleid mit dem weinenden Knaben ergriffen, nimmt sie sich seiner an und bewahrt ihm das Leben.

Mit den Ergänzungen führt der Jahwist die Bedrückung der Israeliten an einem Einzelschicksal wirkungsvoll vor Augen. Zugleich schafft er zwischen Moses ägyptischer Erziehung und seiner hebräischen Herkunft eine tiefe Kluft.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

2,1-2a.3(ab ותקח).5aα.b.6(bis ותראהו).10aβb: *Beginn der Moseüberlieferung.* Die zugrunde liegende Quelle erzählt von den ungewöhnlichen Umständen, unter denen Mose seinen Namen erhielt. In Israel pflegte die Mutter sogleich nach der Geburt dem Kind den Namen zu geben. Das zugehörende Erzählschema ותהר האשה ותלד בן ותקרא שמו (vgl. Gen 4,25; 16,11; 29,32ff; 1 Sam 1,20; Jes 7,14; u.ö.) bildet auch in Ex 2 die Grundlage (V.2a.10bα). Es ist jedoch zum Rahmen einer Episode aufgespalten, an deren Anfang an die Stelle der Namengebung (ותקרא שמו וגו) die Aussetzung des Kindes (ותקח־לו וגו) und an deren Ende an die Stelle der Geburt (ותלד בן) die Adoption (ויהי־לה לבן) getreten ist. Man kann sagen: Die Erzählung tauscht zwischen Geburt und Namengebung die Mutter. Übrigens wäre eine regelrechte Adoption Sache des Vaters gewesen.

[3] Vgl. die Glättungen durch Sam LXX.

Die eingeschaltete Episode ist zugleich eine etymologische Ätiologie. Das Geschehen soll den Namen erklären. Das ist mehr schlecht als recht gelungen. In hebräischen Ohren klang der Name Mose wie ein aktives Partizip - für das in der Szene kein Platz ist. „משה leitet der Erzähler von מָשָׁה *extraxit* ab, die Tochter Pharao nannte ihn so, weil sie sagte: ‚ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.' Freilich hieße nach dieser Ableitung Mose nicht *extractus*, sondern *extrahens*, allein das kümmert unsern Erzähler nicht".[4] In Wirklichkeit dürfte der Name sich von dem ägyptischen *mśj* „gebären" ableiten[5] und als Kurzform eines theophoren Namens wie „Thutmose" oder „Ramses" zu deuten sein: „Der Gott N.N. hat geboren". Der Erzählung ist die ägyptische Herkunft des Namens trotz der - im Munde der Ägypterin widersinnigen - hebräischen Etymologie bewußt.

Damit ist das Problem vorgegeben, das in der Erzählung die Lösung sucht: Warum trägt Mose, dessen Bedeutung für die Geschichte und das Selbstverständnis Israels vorausgesetzt ist, einen ägyptischen Namen? War Mose von Hause aus Ägypter? Wie bei Ätiologien in der Regel, ist vorgegebener Ausgangspunkt das am Ende der Erzählung erreichte Ergebnis. „Daß der für Israels Religion so entscheidend gewordene Mann keinen israelitischen Namen trug, ist eine schwerlich aus sekundären Umständen ableitbare Tatsache".[6] Damit stellt der erzählerische Ausgangspunkt sich als das beabsichtigte Ergebnis heraus: Die Erzählung weist auf, daß Mose trotz seines ägyptischen Namens ein Israelit, sogar nach väterlicher wie mütterlicher Seite ein Levit gewesen sei.[7] Auffallend betont sie die levitische Abkunft beider Eltern, ohne daß sie deren Namen zu nennen weiß.

Der Wechsel der Identität vom Leviten zum mutmaßlichen Ägypter, oder richtiger vom mutmaßlichen Ägypter zum Leviten, wird mit Hilfe des verbreiteten Motivs der Aussetzung des Kindes in Szene gesetzt. Die Mutter übergibt das Neugeborene in einem Schilfkästchen dem Fluß. Als Findling beginnt der Held sein nachmaliges Dasein, von dem die Überlieferung behauptet, daß es seiner wahren Herkunft nicht entspricht. Solche Unterscheidung zwischen der vor Augen liegenden und der wahren Identität ist vor allem aus dem Märchen bekannt, in dem es von Findelkindern wimmelt. Auch der antiken Sage ist das Aussetzungsmotiv in verschiedensten Zusammenhängen geläufig.[8]

Die nächste Parallele besitzt Ex 2 in der Herkunftserzählung des Königs Sargon von Akkad[9]: Der Usurpator gibt sich als Sohn einer (zur Kinderlosigkeit verpflichteten) entu-Priesterin aus. „Die enitum, meine Mutter, empfing

[4] De Wette, Kritik der Mosaischen Geschichte 174.
[5] Erman-Grapow II 137.
[6] Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten 67 Anm. 8.
[7] Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 219f. Anm. 545.
[8] Ausführliche Belege bei Schmidt, Exodus I 55. Vgl. auch die tabellarische Übersicht über die Erzählung vom verfolgten und geretteten Königskind bei Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband, vor S.85.
[9] AOT 234f.; ANET 119.

mich. Sie gebar mich im Geheimen. Sie setzte mich in ein Kästchen aus Rohr, verschloß meine Tür mit Erdpech und übergab mich dem Fluß, der nicht über mich stieg." Akki, der Bewässerer, zieht das Kind heraus und adoptiert es. Als Akki ihn zu seinem Gärtner macht, gewinnt Sargon die Liebe der Ischtar und wird König. Die Vergleichbarkeit mit Ex 2 reicht bis in die Einzelheiten, so daß man annehmen muß, daß solche Erzählungen der Moseüberlieferung als Vorbild gedient haben. Dies um so mehr, als Mose für Israel die herausragende Leitgestalt der Frühzeit gewesen ist. In den Lehnwörtern תבה „Kasten", גמא „Papyrus", סוף „Schilf" und יאר „Nil" wird auch ägyptischer Einfluß greifbar.[10] Eine wirkliche Kenntnis äygptischer Verhältnisse läßt Ex 2 jedoch vermissen. Daß als Adoptivmutter keine Geringere als die Tochter des Pharao aufgeboten wird, ist jene simple Erzählweise, für die der Pharao für den Ägypter schlechthin steht. Sie ist nur außerhalb Ägyptens vorstellbar.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

2,4.7-10aα: *Die Mutter als Amme.* Die unvermittelte Einführung der Schwester in V.4 und mehr noch ihr plötzliches Auftreten in V.7 fügen sich nicht in den Ablauf der Erzählung. „Die ... Schwierigkeiten ... erklären sich am einfachsten, wenn man 2,4.7-10a[11] für ein später aufgesetztes Licht hält. In dem Nachtrag ist nicht bedacht worden, daß Mose nach 2,1 der Erstgeborene gewesen sein muß. Adoption und Namensnennung schließen dann direkt an den Fund des Knaben an".[12] Schon Wellhausen hat erwogen, V.6 sogleich mit V.10 zu verbinden.[13] Die Einsicht hat sich weitgehend durchgesetzt.[14] Der Ergänzer wehrt sich gegen die Vorstellung, Mose habe eine ägyptische Kinderstube gehabt und das Ägyptertum mit der Muttermilch eingesogen.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

1,15b.16(nur ויאמר).17.20b-21: *Die Gottesfurcht der Hebammen.* Dem Gebot des Pharao zum Trotz hat der neugeborene Mose überlebt. Daraus schließt der Midrasch, daß die Hebammen den Befehl nicht befolgt haben: „Sie ließen die Knaben leben, so daß das Volk sich mehrte und sehr stark wurde" (V.17b.20b). Die Absicht des Pharao, der dies verhindern wollte (vgl. V.9-10*), wird geradewegs durchkreuzt. Mit ihrem Ungehorsam stellten die Hebammen das Tötungsverbot des biblischen Gesetzes über den Befehl des Pharao: Sie fürchteten Gott (V.17aα). Solcher Gehorsam kann nicht ohne Lohn geblieben sein. Die Art des Lohnes folgt aus der Art der Tat: Gott „schafft ihnen Häuser", das heißt er schenkt ihnen bleibende Nachkommenschaft (V.21). „Die Namen der beiden Frauen sind späterer Zusatz".[15] Daß es zwei waren, folgt einfach aus dem Plural.

---

[10] Vgl. auch die Osirissage bei Plutarch, Über Isis und Osiris 14, Hopfner I 4-7.
[11] Gemeint ist 10aα.
[12] Greßmann, Mose und seine Zeit 1 Anm. 1.
[13] Die Composition des Hexateuchs 69.
[14] Eingehende Begründung jetzt bei Schmidt 52.
[15] Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 41.

1,18-20a.22: *Die Reaktion des Pharao.* Die Aufnahme von V.17b in V.18b wie auch der Umstand, „daß v. 20a und 21 Dubletten sind",[16] weisen darauf, daß in V.18-20a eine weitere Hand geschrieben hat. Die Rückfrage des Pharao unterstreicht, daß sein Vorhaben ohne Erfolg blieb. Mit ihrer Antwort weisen die Hebammen sich nunmehr als Ägypterinnen aus, wenn sie die ägyptischen Frauen mit den hebräischen vergleichen: Es ist die staunenswerte Gebärfähigkeit der Hebräerinnen, die die hebräischen Knaben überleben läßt. Die Auskunft ist keine Ausflucht, vielmehr zum höheren Ruhme der Israeliten im Wortsinne zu verstehen. Der Gottesfurcht der Hebammen bedarf es nicht. Gleichwohl behält der Ergänzer in verallgemeinerter Form das Motiv des Gotteslohns bei.

Der Mißerfolg veranlaßt den Pharao, den in V.16 gegebenen Befehl abzuändern. Diesmal richtet er sich wie in V.9 an sein ganzes Volk: Die Knaben (scl. der Hebräer) sollen in den Nil geworfen werden. Erzählerisch ist diese Version noch dürftiger als die vorige. Anders als meist vermutet wird, ist V.22 nicht Voraussetzung für 2,1-10, vielmehr aus der Aussetzung des Mose erschlossen.

Aus dem Wechsel „König von Ägypten" (V.18) und „Pharao" (V.19.22) sollte man keine Schlüsse ziehen. V.18 knüpft an V.15 und 17 an. Wo der Ergänzer frei formuliert, benutzt er die gebräuchlichere Bezeichnung.

[16] Meyer 42.

Mose in Midian (Ex 2,11-23aα)

Jahwistische Redaktion (J^{R}): 2,11a(ab ויגדל).b(nur מאחיו).20a(nur ואיו).bα. 21a.22b.

Auf die Geburt Moses und seine Adoption durch die Tochter des Pharao folgt sogleich der Bericht, wie Mose einen Ägypter erschlägt und vor dem Pharao fliehen muß. Wir begegnen ihm als erwachsenem Mann. Das wäre nicht weiter zu verwundern, wäre nicht zwischen den beiden Ereignissen durch die Anschlußformel ויהי בימים ההם „Und es geschah zu dieser Zeit"[1] eine enge zeitliche Beziehung geknüpft. Vielleicht ist vor Ex 2,11 ein Teil der Moseüberlieferung ausgefallen, an den die Formel einst angeschlossen hat. Die Auswahl dürfte auf den Jahwisten zurückgehen. Ex 2,11-23* war für ihn darum von Belang, weil der Konflikt zwischen dem Hebräer und dem Ägypter sich auf die Unterdrückung der Israeliten beziehen ließ. Mit Moses anschließender Flucht erleben wir erneut einen einzelnen Israeliten in der Fremde.

Die Kluft, die durch das Aufeinandertreffen der beiden Erzählungen entsteht, überbrückt der Jahwist, indem er in V.11 hinzufügt, „daß Mose groß wurde". Das Muster konnte er Gen 21,8 und 25,27 entnehmen.[2] Daran knüpft er die Voraussetzungen der folgenden Geschehnisse, wie er sie versteht. Mose und die Israeliten sind als Glieder des Jahwevolkes „Brüder" (vgl. 4,18), nicht anders als Abraham und Lot, Jakob und Esau, Josef und seine Brüder.[3] Wenn Mose nach dem Bericht der Quelle sieht, wie ein Ägypter einen Hebräer erschlägt, sieht er (beachte das doppelte וירא) in den Augen des Jahwisten die Auswirkung der Fronlasten (סבלות), die der Pharao seinen israelitischen Brüdern auferlegt hat (1,11a). Der Totschlag wird ein Beispiel, mit welcher Härte die Israeliten unterdrückt werden. Mose als einer der Ihren ergreift sogleich Partei, muß aber, da der Racheakt ruchbar wird, vorerst nach Midian fliehen.

Aus der Flucht wird ein längerer Aufenthalt in der Fremde und damit für den Jahwisten der Anlaß, dieses für ihn grundlegende Motiv ein weiteres Mal hervorzuheben. Es bereitet sich vor in der Frage des Priesters an seine Töchter: „Wo ist er? Warum habt ihr den Mann zurückgelassen?" (V.20a [nur ואיו].bα). Der Sprachgebrauch ist eindeutig redaktionell: die Wo-Frage als Anknüpfung (vgl. Gen 3,9; 4,9; 16,8 u.ö.); למה זה (vgl. Gen 18,13;

---

[1] Auch Ri 19,1; 1 Sam 28,1.

[2] Vgl. auch Ri 11,2; 13,24; 2 Kön 4,18.

[3] „Überdies begreift man nicht, wie Mose, der v. 10 als Sohn der Prinzessin aufgezogen wird, in v. 11 ‚zu seinen Brüdern', den fröhnenden Hebräern kommt; das Motiv, daß er am Hof aufwächst, wird hier gänzlich fallen gelassen" (Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 44).

32,30); absolutes האיש (vgl. Gen 19,9; 26,13; 30,43 u.ö.). Ins Positive gewendet, bedeutet die Frage die Einladung an Mose, im Hause des Priesters zu bleiben. V.21a, der sich durch absolutes האיש als redaktionell zu erkennen gibt, berichtet, daß Mose sie annimmt: „Und Mose willigte ein, bei dem Manne zu bleiben." Das Fazit zieht Mose in der sekundären Etymologie für seinen Sohn Gerschom: „Ich bin ein Fremdling gewesen in fremdem Lande" (V.22b, vgl. Gen 19,9; 26,3; 32,5).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

2,11a (nur ויהי בימים ההם).b (ohne מאחיו).12.15-19.20a (ohne ואיו).bβ.21b. 22a.23aα: *Mose erschlägt einen Ägypter und flieht vor dem Pharao nach Midian. Dort heiratet er die Tochter des Priesters.* Die Episode vom Totschlag des Ägypters begründet, warum Mose seinen ägyptischen Ursprung verlassen und sich für eine Zeit in das Land Midian begeben hat. Sie „stellt kein selbständiges, altes Überlieferungselement dar, sondern sucht bereits vorgegebene Traditionen zu verknüpfen".[4] Voraus geht offenbar die Kunde, daß Mose aus Midian kam. Sie ist ein „unableitbares Motiv".[5] Diese Überlieferung soll mit der mutmaßlich ägyptischen Herkunft, die sich aus Moses Namen ergibt, in Einklang kommen. „Dies Problem ist durch das Fluchtmotiv geistreich gelöst worden".[6]

Der Anlaß der Flucht ist so gewählt, daß Mose sich weder als Ägypter noch als Midianiter, vielmehr als wahrer Israelit erweist. Mose wird Zeuge, wie irgendein Ägypter (איש מצרי)[7] einen Hebräer (איש עברי)[8] erschlägt: ein todeswürdiges Verbrechen (Ex 21,12). Er sieht sich verpflichtet, den Hebräer zu rächen - und bekennt sich damit selbst als Hebräer, wie es nicht deutlicher ginge. Als er sich umsieht und niemanden in der Nähe gewahrt - keinen Hebräer, der statt seiner das Rächeramt ausüben könnte, und keinen Ägypter, der ihn verraten würde -, erschlägt er den Totschläger und verscharrt ihn. Doch die Sache wird ruchbar. Der Pharao sucht Mose zu töten. In Midian nimmt Mose Zuflucht.

An dieser Stelle enthält die Quelle eine auffallende Doppelung. In V.15 sind „die beiden וישב hinter einander unerträglich".[9] Unvermittelt beginnt eine Brunnenszene, die - man kann es schon ahnen - zu Moses Verheiratung führt. Das Motiv hat mit der Flucht von Hause aus nichts gemeinsam. Der Abschnitt ist zwischen V.15 (bis מדין) und V.23aα eingeschoben.

Offenbar entspricht es der Bedeutung, die Mose für Israel gehabt hat, daß er sich mit keinem Geringeren als *dem* Priester von Midian verschwägert.

---

[4] Schmidt, Exodus 80. Vgl. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus 26.
[5] Gunneweg, Mose in Midian, ZThK 1964, 2.
[6] Greßmann, Mose und seine Zeit 17.
[7] Auch Gen 39,1; Ex 2,19; Lev 24,10; 1 Sam 30,11; 2 Sam 23,21.
[8] Auch Gen 39,14; pl. Ex 2,13; vgl. נער עברי Gen 41,12; עבד עברי Gen 39,17; Ex 21,2.
[9] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 121.

Der Stand ist der Erzählung wichtiger als der Name, der erst an zweiter Stelle genannt und vielleicht nachgetragen ist (V.18), dessen Sinn freilich für einen Priester gut paßt: רעואל „Vertrauter Gottes" oder „Gott ist (mein) Vertrauter".[10] Seine Tochter Zippora („Vogel"), die einen Namen haben muß, weil sie eine von sieben ist, trägt einen der häufigen Tiernamen.[11]

„Die Szene am Grundwasserbrunnen in Midian folgt einem ... geläufigen Erzählungsmotiv, in dem es sich jeweils darum handelt, einen Fremdling mit den Leuten des Landes in Verbindung zu bringen".[12] Man fühlt sich sogleich an die Brunnenszene mit Abrahams Knecht (Gen 24) und an deren Nachahmung mit Jakob in Haran (Gen 29) erinnert. Der Priester von Midian hat sieben Töchter, wie Isai und Ijob sieben Söhne haben (1 Sam 16,10; Ijob 1,2).[13] Sie haben in mühsamer Schöpfarbeit die Tränkrinnen für das Vieh ihres Vaters gefüllt, als Hirten hinzukommen, die sie vertreiben wollen, um sich ihre Arbeit zunutze zu machen. Mose, der hinzustößt, schlägt die Hirten in die Flucht und hilft den Töchtern des Priesters zu ihrem Recht. Als der Vater davon erfährt - seine verwunderte Frage setzt voraus, daß die Übervorteilung, vor der Mose die Mädchen in Schutz nimmt, die tägliche Erfahrung war -, findet er dauernde Aufnahme in dessen Haus. Die Wendung „Ruft ihn, daß er Brot esse" dürfte nicht die Bewirtung des Gastes im Sinne haben, vielmehr bedeuten: „daß er hier sein Dasein friste" (vgl. Gen 3,19; 2 Kön 4,8a; Am 7,12). Schließlich gibt ihm der Priester eine der Töchter zur Frau. Der Sohn dieser Verbindung ist Gerschom,[14] auf dessen Sohn Jonatan eine Notiz in Ri 18,30b die vorexilische Priesterschaft des Heiligtums von Dan zurückführt.

Die Notiz vom Tod des Königs von Ägypten (V.23aα) nimmt den Faden der Erzählung von Moses Flucht wieder auf. Er wird in 4,20a fortgeführt, unterbrochen durch die Offenbarung am Dornbusch, die der Jahwist später eingefügt hat. Der Wechsel des Sprachgebrauchs von „Pharao" zu „König von Ägypten" belegt, daß erneut eine andere Hand geschrieben hat. Wenn 4,20a von Moses Söhnen (pl.!) berichtet, sind Voraussetzungen im Spiel, von denen 2,16-21* nicht weiß.

Nachjahwistische Ergänzung (J^S):

2,13-14: *Mose schlichtet zwischen zwei Israeliten.* V.13 setzt unter Rückgriff auf V.11(ויצא J^R) neu ein. Diesmal sind es zwei Hebräer untereinander, die streiten. נצה ni. ist der einschlägige Begriff (Ex 21,22; Lev 24,10; 2 Sam 14,6; Dtn 25,11). Der Kasus wird durch Dtn 25,1 beleuchtet. Mose greift in den Streit ein und wendet sich gegen den Schuldigen (רשע).

---

[10] Noth, Die israelitischen Personennamen 153f.

[11] Vgl. Noth 229f. Ein zweites Beispiel für צפור / צפרה „Vogel" ist der Vatersname des Moabiterkönigs Balak Num 22,4.10.

[12] Noth, Exodus 24.

[13] Vgl. auch 1 Sam 2,5; Jer 15,9; Rut 4,15.

[14] Noth, Personennamen 223 deutet den Namen nach arabischem *ǧarasun* als Bildnamen „Schelle, Klingel".

Von seinem ersten Auftreten an sollen wir ihn in der Rolle des Schiedsmanns und Richters der Israeliten sehen. Ebenso von Anfang an tritt ihm hartnäckiger Widerstand entgegen. Der Frevler setzt sich zur Wehr, indem er Mose bezichtigt, an dem Ägypter einen Totschlag begangen zu haben (הרג). Die Anschuldigung ist falsch; denn der Racheakt war kein Totschlag im rechtlichen Sinne. Gleichwohl wird Mose nun nicht allein durch die Nachstellungen des Pharao, sondern auch durch die Beschuldigung zur Flucht gezwungen. So ergibt sich, „dass v. 15 eine andere Motivirung der Flucht Moses enthält als v. 13s.“.[15] „Die Flucht Moses wird einmal durch v. 14b ... hinreichend begründet: Er muß fliehen, weil der Totschlag den Israeliten bekannt ist, daher den Ägyptern schnell bekannt werden ... wird. Die Darstellung von v. 15a.bα, daß der Pharao ‚die Sache erfuhr‘ und Mose zu töten suchte, so daß dieser floh, ist eine typische Parallelform“.[16]

[15] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 69.
[16] Fohrer 25.

Die Ankündigung des Auszugs (Ex 2,23aβ-7,13)

Jahwistische Redaktion (J^R): 3,1 (nur כהן מדין). 2a.3-4a.7 (bis שמעתי). 8aα. 16aα.β (nur לאמר). 17a (nur אעלה אתכם מעני מצרים).b-18.21-22.; 4,18.

Die Erzählung von Mose am brennenden Dornbusch dient dem Jahwisten als Rahmen für eine der Schlüsselszenen seines Werks: die Ankündigung der Herausführung aus Ägypten. Er hat die Kultätiologie selbst in die Erzählung von Mose in Midian eingefügt, unmittelbar bevor Mose nach Ägypten zurückkehrt. Die andere Quelle ist an dem Wechsel des Eigennamens zu sehen: In Ex 2,18 heißt Moses Schwiegervater Reguel, in 3,1 und 4,18 Jetro. Um die Fuge zu verkleben, hat der Jahwist in 3,1 möglicherweise die Apposition „der Priester von Midian" hinzugefügt. Sie hebt die Einheit der Person mit 2,16 hervor.

Vom Jahwisten stammt auch die Rückführung 4,18, die den zwischen 2,23aα und 4,20a unterbrochenen Faden wieder anknüpft. In seiner kurzen Rede an den Schwiegervater setzt Mose den Auftrag, den er von Jahwe erhalten hat, und damit die jahwistischen Erweiterungen der Dornbuschszene voraus. Die Apposition אשר במצרים findet sich in 3,7 wörtlich. Das Augenmerk auf die Brüder, ein kennzeichnender Zug der Redaktion, findet sich ebenso in 2,11. „Ich will sehen, ob sie noch am Leben sind" (העודם חיים) erinnert an die Josefsgeschichte (Gen 45,26 J^Q; 45,28; 46,30 J^R).

In der Dornbuschszene selbst sind die Spuren des Jahwisten unverkennbar. „Einige Ausdrücke, die die Berufungsgeschichte mit dem weiteren jahwistischen Zusammenhang verbinden, müssen aus der Feder des Jahwisten geflossen sein. Er führt מלאך יהוה in der korrigierenden ‚Überschrift' von v.2 ein und benutzt das Verb ירד (v.7) für die eingreifende Tat Jahwes auch in Gen 11,5.7; 18,21. Das Wort עני (v.7 und v.17) ... wird ... im Zusammenhang mit dem Verb ענה in Ex 1,11f. vom Jahwisten für die Notlage der Bedrückten gebraucht. Das Nomen עני kommt innerhalb der jahwistischen Geschichte auch in Gen 16,11; 29,32 vor."[1] Damit sind die wichtigsten Indizien der redaktionellen Arbeit genannt.[2] Sie lassen sich noch vermehren.

Die Kultätiologie als ganze wird durch die Überschrift 3,2a, die in Gen 18,1a und 26,2aα ihre Entsprechungen hat, als Erscheinung (des Boten) Jahwes angekündigt (ראה ni.). Um dies zur Vorbereitung der nachfolgenden Gottesrede noch herauszustreichen, legt der Jahwist Mose einen Monolog in den Mund, der den Schlüsselbegriff aufgreift: „Ich will hingehen und *diese*

---

[1] Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, 24.

[2] Vgl. die redaktionelle, „jahwistische" Schicht bei Schmitt, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 1982, 186f.

große Erscheinung besehen, warum der Dornbusch nicht brennt" (V.3). Solche Monologe sind Stilmittel des Jahwisten (vgl. Gen 18,12; 21,7; 28,16; 32,21). Auch der Sprachgebrauch ist jahwistisch: das Wort מראה „Aussehen, Erscheinung" (Gen 2,9; 24,16; 26,7; 29,17; 39,6) und das häufig gebrauchte Adjektiv גדול „groß". Der Zusatz unterscheidet sich von der Quelle durch die Art, wie er das Verb בער „brennen" gebraucht: Hieß es in V.2b: „Der Dornbusch *brannte*, wurde aber nicht verzehrt", so fragt sich Mose, „warum der Dornbusch *nicht* brennt". Auf Mose reagiert in V.4a Jahwe und bekundet, daß „diese große Erscheinung" sein Erscheinen ist. Die Wendung וירא יהוה כי „und Jahwe sah, daß ..." findet sich sonst in Gen 6,5 und 29,31.

Nach dem Abschluß der vorgegebenen Ätiologie (V.5) hebt in V.7 eine Jahwerede an. Jahwe weiß um die Unterdrückung der Israeliten und verheißt die bevorstehende Befreiung: „Ich habe das Elend meines Volkes gesehen, das in Ägypten ist, und ihr Geschrei habe ich gehört und bin hinabgestiegen, es aus der Hand Ägyptens zu erretten und es hinaufzuführen aus diesem Land in ein schönes und weites Land." Der Redaktor schickt der letzten großen Gottestat des Geschichtswerks, der Vernichtung der Ägypter im Meer und der Befreiung der Israeliten, eine Vorankündigung Jahwes voraus, um auch diesmal durch die Spanne zwischen Voraussage und Erfüllung die Wirkung auf den Leser zu erhöhen. Dieser Ablauf ist von der Sintflut (Gen 6,7; 7,4) und von der Zerstörung Sodoms (18,20-21) bekannt. Auch die Art der Tat ist dieselbe: Jahwe vernichtet jenen Teil der Menschheit, der ihm fern steht und den Israeliten feindlich begegnet. Noach, Lot und die Israeliten, die Vertreter der zu Jahwe gehörenden Menschheit, werden bewahrt, errettet, befreit.

An der jahwistischen Herkunft kann auch von der Sprache her kein Zweifel sein. Ausgangspunkt ist in allen Fällen, daß Jahwe *sieht*. Das Sehen ist wie bei Jahwes Zuwendung zu Hagar (Gen 16,11) und Lea (Gen 29,32) auf das *Elend* (עני) der Menschen gerichtet (vgl. auch V.17). Diesmal hat Jahwe die Bedrückung der Israeliten durch die Ägypter im Blick: „עני ‚Elend' Ex 3,7.17 knüpft an den Gebrauch des Verbs ענה ‚bedrücken' in 1,11f. an".[3] Das Gewicht der Aussage ist durch eine Art Parallelismus erhöht: Jahwe hat auch *gehört*, ebenfalls wie bei Hagar und Lea (Gen 16,11; 29,33), und zwar hat er wie bei Kains Brudermord und beim Frevel der Sodomiten das Zetergeschrei (צעקה) vernommen (Gen 4,10; 18,20.21; 19,13). Wie anläßlich des Turmbaus und bei der Zerstörung Sodoms steigt er herab aus dem Himmel, um einzugreifen (Gen 11,5; 18,21; auch Ex 34,5). Das schöne und weite Land, in das Jahwe die Israeliten zu führen verheißt, erinnert an den „weiten Raum", den er Isaak anläßlich des Brunnenstreits verschafft hat (Gen 26,22).

Die Ankündigung geht wie bei der Sintflut in eine Handlungsanweisung über. Zunächst hat Mose die Aufgabe, den Israeliten durch die Ältesten (זקנים), die sie verantwortlich leiten, die Offenbarung mitzuteilen (V.16-17*). Dazu werden Jahwes Worte in den Grundzügen wiederholt: „Jahwe,

[3] Schmidt, Exodus 120.

der Gott eurer Väter, ist mir erschienen und sprach: Ich will euch hinaufführen aus dem Elend Ägyptens in ein Land, da Milch und Honig fließt". Der Begriff עני „Elend" aus V.7 kehrt wieder, nur ist die Wendung „Elend meines Volkes, das in Ägypten ist", zu „Elend Ägyptens" gerafft. Das Ziel, ein „schönes und weites Land", wird den Israeliten als „ein Land, da Milch und Hönig fließt", vor Augen gemalt. Das Bild hat hier seinen Ursprung.[4]

Eigen ist der Wiederholung, daß Jahwe sich vorstellt, so wie bei der Offenbarung in Bet-El, wo die Gottesrede mit der Selbstvorstellungsformel beginnt. Die große Bedeutung, die der Selbstvorstellung Jahwes an dieser Stelle zukommt, ermißt sich aus den gewichtigen nachjahwistischen Ergänzungen, die sie in V.13-15 hervorgebracht hat. Indem Jahwe sich den Israeliten als der Gott ihrer Väter zu erkennen gibt, wird der heilsgeschichtliche Zusammenhang mit der voraufgegangenen Geschichte aufgewiesen: Der Gott, der die Herausführung aus Ägypten ins Werk setzen wird, ist derselbe, der seit Anbeginn der Welt an seinen Leuten gehandelt hat: der Gott Abrahams (Gen 24,12.27.48; 28,13) und der Gott Isaaks (Gen 27,20; 28,13). Ihren Ausgangspunkt hat diese Gleichung eher in den nachfolgenden als in den vorausgehenden Ereignissen: Mit ihr schlägt der Jahwist eine Brücke vom Auszug aus Ägypten, der in Israel immer schon als Tat des Gottes Jahwe überliefert wurde, zur Vätergeschichte, die er selbst der Nationalgeschichte vorangestellt und mit Jahwe in Verbindung gebracht hat.

Das Einverständnis zwischen Mose und den Israeliten kann Jahwe in seiner Rede voraussetzen: „Sie werden auf deine Stimme hören" (V.18a).[5] Erst spätere Ergänzer haben Mose Bedenken in den Mund gelegt (ab 4,1). Jahwe sendet Mose und die Ältesten zur Vorbereitung des folgenden Geschehens zum Pharao, den der Jahwist wie in Ex 1,8.15; 14,5 den „König von Ägypten" nennt. Wie Mose den Israeliten verkünden soll: „Jahwe, der Gott Eurer Väter, ist mir erschienen", so sollen die Israeliten dem Pharao weitergeben: „Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Und nun wollen wir drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen und wollen Jahwe, unserem Gott, opfern" (V.18b). Weil die Israeliten in den Augen der Ägypter als „Hebräer" gelten (vgl. Gen 39,17; 41,12; Ex 2,11 J^Q und Ex 1,15.16; 2,6 J^R), wird Jahwe dem Pharao als „der Gott der Hebräer" vorgestellt. Das Vorhaben, das Mose dem Pharao ankündigen soll, ist gemessen an dem, was Jahwe zuvor über seine Pläne eröffnet hat, eine Finte. Die Israeliten setzen im Auftrag Jahwes der Unterdrückung die List entgegen. Sie führt die Ägypter am Ende in den Untergang.

---

[4] Die Wendung ist von einem Ergänzer in V.8 angleichend nachgetragen worden. Später wurde sie, zusammen mit weiteren Aussagen aus Ex 3,7-8; Gen 12,2.10 und Ex 1,9.11, in das „Kleine geschichtliche Credo" Dtn 26,5-9 übernommen. Von dort hat sie in die Breite gewirkt. Einen guten Überblick über die Belege und ihren literargeschichtlichen Zusammenhang gibt Schmidt 138, der freilich die Formel *überall* für spät erklärt und daher außer dem wohlfeilen Stichwort „deuteronomistisch" über ihre Herkunft nichts sagen kann.

[5] Die Wendung שמע לקול beim Jahwisten auch Gen 3,17; 16,2.

Zuletzt gibt Jahwe den Israeliten unverblümt den Auftrag, sich an den Ägyptern zu bereichern. Daß das Motiv der jahwistischen Redaktion angehört, ist nicht zu übersehen. Es steht mit den Reichtumslisten der Genesis auf einer Ebene, vgl. Gen 24,35; 26,14; 30,43 u.ö. Wie dort ist der Reichtum eine Gabe Jahwes; denn Jahwe ist die Ursache, daß die Ägypter den Israeliten vertrauensvoll ihre kostbaren Habseligkeiten überlassen. Das ist ausgedrückt mit der Wendung נתן חן בעיני „Gunst verschaffen in den Augen jemandes", die für den jahwistischen Redaktor kennzeichnend ist, vgl. Gen 39,4.21, sonst Gen 6,8; 18,3 u.ö. Die moralische Anstößigkeit wird erheblich gemindert, wenn man erkennt, daß die Wendung לא הלך ריקם „nicht leer ausgehen" die Abfindung des zu entlassenden Sklaven betrifft, vgl. Dtn 15,13; Gen 31,42.[6]

Vorjahwistische Quellen (J^{Q}):

4,20a: *Mose kehrt nach Ägypten zurück.* Ex 4,20a ist die Fortsetzung von 2,23aα: „Lange Zeit danach starb der König von Ägypten. Da nahm Mose seine Frau und seine Söhne und setzte sie auf den Esel und kehrte zurück in das Land Ägypten".[7] Nachdem durch den Tod des Verfolgers die Wende eingetreten ist, kann Mose die Zuflucht in Midian verlassen und zurückkehren. Wie Jakob hat er in der Fremde eine Frau genommen und Kinder gezeugt. Die Beschreibung ihres Aufbruchs stimmt bis in Einzelheiten überein (vgl. Gen 31,17). Beide kommen als gemachter Mann in die Heimat zurück.

Wie es mit Mose weitergegangen ist, wissen wir nicht. Die Fortsetzung ist bei der Übernahme in das jahwistische Geschichtswerk entfallen.

3,1(ohne כהן מדין und אל הר האלהים).2b.4b-5: *Mose am brennenden Dornbusch.* In den Erzählungskreis von Mose in Midian hat der Jahwist eine Episode anderer Herkunft eingeschaltet: Mose, der das Kleinvieh seines Schwiegervaters hütet, stößt in der Einsamkeit des Ödlands jenseits der Steppe auf einen Dornbusch, der im Feuer lodert, ohne verzehrt zu werden. Aus dem Dornbusch ruft Gott ihn an und bedeutet ihm die Heiligkeit der Stätte.[8] Unverkennbar handelt es sich um die Ätiologie eines Kultplatzes, der von Mose entdeckt worden sein soll. „Die abschließende Begründung im Gotteswort ‚Der Boden, auf dem du stehst, ist heiliges Land' (...) entspricht der Einsicht: ... ‚Wie furchtbar ist diese Stätte! Sie ist nichts anderes als Gottes Haus!'" anläßlich der Ätiologie von Bet-El (Gen 28,17).[9] Allerdings vermißt man die bestimmte Angabe des Orts.[10] Das erschwert die Deutung, so klar

[6] Jacob, Gott und Pharao, MGWJ 1924, 285-289.

[7] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 71; Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 31 mit Anm. 103.

[8] Die Gottesbezeichnung אלהים gehört der Quelle an und ist nicht als Zeichen „elohistischer" Bearbeitung „protojahwistischer" Überlieferung zu deuten (gegen Schmitt).

[9] Schmidt 114.

[10] Die Verbindung mit dem Gottesberg ist durch spätere Ergänzung entstanden, s.u.

die Einzelheiten sonst sind. „Mannigfache Parallelen, über Syrien, Phönikien und Palästina verbreitet, aus alter und neuer Zeit, erzählen von heiligen Bäumen, die in Flammen standen und doch unversehrt blieben".[11] Die Sitte, an heiliger Stätte zum Zeichen der Ehrfurcht die Schuhe abzulegen, ist verbreitet.[12]

Zum nichtjahwistischen Text:

3,19-20; 5,1(ohne משה ואהרן).2a.b: *Einleitung des Plagenzyklus.* In 5,1 wird die Weisung Jahwes aus 3,18 J^R, zum Pharao zu gehen, in die Tat umgesetzt. „Das pluralische Subjekt" ist „ursprünglich nicht Mose und Aharon, sondern nach 3,18 vgl. mit 5,3 notwendigerweise Mose *und die Aeltesten*".[13] Freilich schließt der Satz mit ואחר hart an (er muß auf 4,20a J^Q gefolgt sein). Die Aufforderung „Entlasse mein Volk!" geht über 3,18 hinaus. Anstelle von מלך מצרים steht פרעה: Die Fortführung stammt nicht mehr vom Jahwisten. Sagt Jahwe in 3,18 voraus, daß die Israeliten auf Moses Stimme hören werden, so weigert sich in 5,2a der Pharao, auf die Stimme *Jahwes* zu hören. Ein Nachtrag V.b läßt ihn sogar bestreiten, daß er Jahwe kennt. Sein Verhalten ruft danach, durch die Plagen belehrt zu werden: An 5,2 hat im vorpriesterlichen Tetrateuch 7,14ff. angeschlossen.

Die jahwistische Darstellung des Auszugs setzt voraus, daß der Pharao den in 3,18 geäußerten Vorwand, zu einem Jahweopfer in die Wüste zu ziehen, akzeptiert habe. Nunmehr kommt der Gedanke auf, daß die Israeliten erst frei gekommen seien, nachdem Jahwe den Pharao durch die Plagen gezwungen habe. Da dieser Hergang in der Berufung vorausgesehen sein mußte, wurden 3,19-20 ergänzt. Die Bemerkung ואני ידעתי כי „ich weiß aber, daß .." ist Stilmittel, einen zusätzlichen Gesichtspunkt einzuführen.

5,3.4(ohne משה ואהרן).(5-8*).9.(10-21*).22-23; 6,1: *Verstärkte Bedrückung.* Die Szene vor dem Pharao setzt sich in V.3-4 unvermittelt fort. Die Ältesten zitieren den Auftrag aus 3,18 jetzt wörtlich. Doch anders als die Vorlage sprechen sie von Bestrafung, falls sie dem Opfer in der Wüste nicht nachkämen. Der Pharao verweist sie barsch auf ihre Fron (vgl. 1,11; 2,11) und beschließt, die Last noch ärger zu machen (V.9). Mose kehrt zu Jahwe zurück und klagt über den Mißerfolg (V.22-23). Jahwe stellt in Aussicht, was er am Pharao tun wird (6,1) - ein erneuter Ausblick auf die Plagen, die nicht mehr nur als Gotteserweis dienen, sondern die Ägypter strafen und der Befreiung der Israeliten den Weg bereiten sollen.

Es lag nahe, die Verschärfung der Fron mehrfach noch auszumalen. Die Zusätze in V.5-8. 10-21 sind zum Teil wohl nachendredaktionell.

3,7b(ab מפני).9-10.16b.17(nur ואמר): *Die Befreiung.* Die Verschärfung der Fron vergrößert die Hilfe Jahwes. An Jahwes Aussage 3,7, daß er das Elend der Israeliten gesehen und gehört habe, wurde der Begriff נגשים „Antreiber, Fronvögte" angefügt (sonst 5,6.10.13.14). Der כי-Satz „Denn ich habe seine Leiden erkannt" rundet den Nachtrag ab. Ein ähnlicher Zusatz ist V.16b, eingebunden mit ואמר in V.17 Anfang, das das לאמר aus V.16a wieder aufnimmt.

Auch das Ziel von Moses Berufung wandelt sich. V.9 wiederholt V.7 sinngemäß, bringt aber den Begriff לחץ „Bedrückung" hinzu, und statt zu den Ältesten Israels soll Mose sogleich zum Pharao gehen, um die Israeliten aus Ägypten zu führen (V.10).

---

[11] Greßmann, Mose und seine Zeit 26. Belege dort S.26-28.
[12] Greßmann 30 Anm. 2.
[13] Wellhausen 72.

3,8aβ: *Das Land von Milch und Honig.* Die geläufige Wendung ist in V.8 wegen der Asyndese und wegen der Wiederholung אל־ארץ wohl nachgetragen - eine naheliegende Angleichung an V.17b J^R.

3,8b.17a(ab אל): *Die Liste der Vorbewohner* „wird ... überall mit Recht als Glosse angesehen, da sie im Munde Jahwes durchaus stört".[14]

3,11-12aα; 4,10-12.19: *Moses Einwand* 3,11 trägt in die Berufungsszene ein Gattungselement der Prophetenberufung ein: den Zweifel und die Weigerung des Berufenen. Der breit eingeführte Redegang nimmt den Auftrag V.10 in vollem Umfang auf. Die Beistandszusage V.12aα entkräftet den Einwand (vgl. bes. Gen 31,3).

In 4,10-12 erhebt Mose den Einwand ein zweitesmal. Die Ausflucht, zu öffentlicher Rede nicht imstande zu sein, stammt aus der Berufung Jeremias (Jer 1,6). Jeremia hat als Vorbild gedient.[15] Jahwe entgegnet, indem er auf seine Schöpfermacht verweist. Dann wiederholt er den Sendungsbefehl aus 3,10 und unterstreicht die Beistandszusage aus 3,12aα (vgl. Jer 1,8).

Jeremianischen Einfluß meint man auch in V.19 zu erkennen. Die Verknüpfung במדין zeigt, daß der Auftrag, der Moses Rückkehr nach Ägypten auf Jahwe zurückführen soll, nachträglich eingefügt ist. Die Begründung: „Denn gestorben sind alle Männer, die dir nach dem Leben trachteten", bezieht sich sachlich auf die Verfolgung nach 2,15. Die Wendung המבקשים את־נפשך indessen ist der jeremianischen Tradition entlehnt (vgl. Jer 19,7.9; 21,7; 22,25; 34,20f. u.ö.). Am nächsten steht Jahwes Antwort auf Jeremias Klage über die Männer von Anatot Jer 11,21-23.

3,13-14a: *Die Frage nach dem Namen Jahwes.* Moses Bedenken, wie er auf die Frage nach dem Namen des Gottes antworten solle, setzt die Sendung an die Ältesten Israels voraus, die erst in V.16 ergeht. Die Frage wird nicht beantwortet (vgl. Gen 32,30a), sondern mit einer Bekräftigung der voranstehenden Beistandszusage V.12aα für gegenstandslos erklärt: „Ich werde sein, der ich sein werde."

3,14b: *Erläuterung des Gottesnamens.* Durch neue Redeeinleitung und Botenbeauftragung ist V.14b als Erläuterung eines Weiteren gekennzeichnet. Er sieht in der Verbform אהיה ein Äquivalent des Gottesnamens יהוה.

3,1(nur אל הר־האלהים).12aβγb: *Der Gottesberg.* Die Voraussicht auf den Jahwe-Dienst „auf diesem Berge" V.12aβγb widerspricht der Absicht, die Mose dem Pharao nennen soll: drei Tage in die Wüste zu ziehen, um dort Jahwe zu opfern (V.18). Mit der Verlegung auf den Gottesberg spielt die Berufung an ebendemselben Schauplatz, an dem Mose sein Amt als Mittler von Bund und Gesetz wahrnehmen wird.

על ההר הזה weist zurück auf die Ortsangabe אל־הר האלהים in V.1. Auch sie ist nachgetragen, da sie mit dem folgenden חרבה konkurriert. חרב ist im älteren Text das Appellativum „Ödland". Der Name des Gottesberges „Horeb" hat sich erst aus der hiesigen Verbindung ergeben.[16]

4,1-4: *Bestätigung durch ein Zeichenwunder.* Der Abschnitt schlägt überraschend das Motiv des Zweifels an, bezogen auf Moses Bericht an die Ältesten 3,16 und auf die Voraussage: „Sie werden auf deine Stimme hören" (3,18). Bemerkenswert ist, daß neben dem Nicht-Hören das Nicht-Glauben (אמן hi.) genannt ist (s. bei 14,31). Der Zweifel wird eher mechanisch durch ein Mirakel widerlegt.

---

[14] Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua 9.
[15] Vgl. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes 149-152.
[16] Levin, Der Dekalog am Sinai 190f.

3,6.15.16aβ(ohne לֵאמֹר); 4,5: *Jahwe, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.* 3,15 setzt mit neuer Redeeinleitung noch einmal an und „gilt mit Recht als nachträgliche Erläuterung von 3,14b wegen des sonderbaren Subjekts אהיה."[17] Jahwe stellt sich vor als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Durch die Nennung der drei Erzväter wird der Begriff „Jahwe, der Gott eurer Väter" (V.16aα) konkretisiert und bekräftigt. Die geläufige Definition Jahwes hat hier ihren Ursprung (später vor allem in sekundären Dtn-Stellen sowie bei P Ex 2,24; 6,3.8). Sie ist folgerichtig auch in V.16 nachgetragen: „Sekundär ist das zwischen נִרְאָה אֵלַי und לֵאמֹר ungut eingefügte אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב".[18]

Der Begriff „Jahwe, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist auch Inhalt der Selbstvorstellung Jahwes in V.6. Sie setzt sich durch neue Redeeinleitung vom Vortext ab und sollte richtigerweise am Anfang der Offenbarung, also in V.5 stehen. Moses Reaktion V.6b ist ebenfalls nachgetragen: Daß es bedrohlich ist, Jahwe zu sehen, ist späte Vorstellung.

Eine vierte derartige Ergänzung ist 4,5, die das Motiv des Glaubens auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezieht. Der Zusatz ist an dem plötzlichen Übergang in die Gottesrede erkennbar. „v. 5 redet Gott, ohne Anschluss an die Erzählung v. 4b; dann fällt v. 5b die breite Formel des Gottesnamens auf."[19]

4,6-8: *Ein zweites Zeichen.* Nach dem Gesetz der Doppelung ist nachträglich (עוד!) ein zweites Wunder hinzugekommen. Statt des Stabes betrifft es die Hand. Die Anwendung V.8 geht wie V.5 unvermittelt in die Gottesrede über. Sie lenkt auf V.1 zurück.

4,17.20b: *Moses Stab.* V.17 kommt abschließend auf den Stab zu sprechen. Die Notiz, mit Inversion angeschlossen, klappt nach. Sie bildet eine Klammer, die die zwischeneingeschobenen Erweiszeichen (pl.!) V.1-4.6-8 mit der Beistandszusage V.12 in Verbindung bringt. Auch in V.20b geschieht die Erwähnung des Stabes im Nachgang (ויקח משה את־).

4,9: *Ein drittes Zeichen* ist zuletzt in wörtlicher Aufnahme von V.8 angefügt worden. Es verdirbt die Darstellung, da es die Schlußfolgerung, die aus den ersten beiden Wundern gezogen wird, in Zweifel zieht. Die Verwandlung von Wasser in Blut greift auf die erste ägyptische Plage 7,14-25 voraus.

4,24-26: *Der „Blutbräutigam".* Die archaisch anmutende Episode ist unselbständig: Die Szene ist auf das Itinerar angewiesen, und Mose als Hauptperson wird nicht mit Namen genannt. Daher fehlen die formalen Voraussetzungen für die Annahme alter Überlieferung. Die Exegese setzt sich über diese Einschränkung gewöhnlich hinweg.[20] Ist aber ausgeschlossen, daß es sich um einen Midrasch handelt, der lediglich verhindern will, daß Mose als Unbeschnittener sein Amt angetreten hätte?[21] Für die Ausführung des Gebots, das von Jahwe bedrohlich eingefordert wird, stand im gegebenen Rahmen einzig Zippora bereit. Sie konnte freilich nicht ihren Ehemann beschnitten haben, von dem sie längst einen Sohn hatte. „Sipphora beschneidet also ihren Sohn *statt* ihres Mannes, macht den letzteren dadurch symbolisch zum Blutbräutigam und löst ihn von dem Zorne Jahves".[22] Die Norm, der dabei genügt wird, sind nicht die Hochzeitsbräuche der alten Zeit (Andernfalls sollte die Episode in Ex 2 stehen!), sondern die Vorschrift Gen 17,10-14. Der Begriff חתן־דמים „Blutbräutigam" hatte wahrscheinlich eine andere, verwandtschaftsrechtliche Bedeutung. Im Nachgang V.26b wird er ausdrücklich mit der Beschneidung erklärt.

---

[17] Rudolph 9.
[18] Holzinger, Exodus 8.
[19] Holzinger 9.
[20] Die wohl abenteuerlichste Deutung bietet Greßmann 56-61.
[21] Vgl. die Erwägungen Eißfeldts, Hexateuch-Synopse 32.
[22] Wellhausen, Prolegomena 339.

4,21-23: *Weiterer Vorausblick auf die Plagen.* „Auch 4,21-23 ist eine Vorwegnahme aus Kap. 7-11, denn von Wundern, die Mose *vor dem Pharao* tun soll, war bisher nirgends die Rede gewesen."[23] Die drei Verse unterbrechen den Anschluß von V.24 an V.20 und weisen sich auch durch die Klausel בלכתך לשוב מצרימה als Zusatz aus. Über 3,19-20 hinaus sind die Plagen im Sinne von 4,1-9 als Erweiszeichen verstanden. Da der Pharao unbeeindruckt bleibt, tritt das Verstockungsmotiv hinzu. Erst wenn Jahwe die Erstgeburt geschlagen haben wird, wird der Pharao nachgeben.

4,13-16.27-31; 5,1(nur משה ואהרן).4(nur משה ואהרן).20-21: *Aaron.* Mose verweigert sich in 4,13 dem Auftrag erneut, obwohl sein Einwand entkräftet ist. Die Geste dient dazu, Jahwe im Rahmen der Berufung des Mose auf Aaron verweisen zu lassen, der hier zum erstenmal im Ablauf des Tetrateuchs erwähnt wird - als eine längst bekannte Figur. Dazu ist insbesondere die Priesterschrift vorausgesetzt. Das Verhältnis der beiden wird in eine Variante der Bundesformel gefaßt: Aaron steht zu Mose, wie ein Prophet zu Gott.

Die Beauftragung Aarons wird in V.27-31 in die Tat umgesetzt. Der Befehl, Mose an den Gottesberg entgegenzugehen, um am Ort der Berufung mit ihm zusammenzutreffen, ist ein Anachronismus; denn Mose ist längst in Ägypten angelangt (vgl. V.20a). Durch Moses Bericht erhält Aaron nachträglich Anteil an Jahwes Auftrag und an den Zeichenhandlungen. Gemeinsam führen sie die Weisung 3,16 aus, wobei Aaron die Worte Moses an das Volk weitergibt und die Zeichen tut, die das Volk glauben machen (vgl. 4,1-9). Die Zusätze משה ואהרן in 5,1.4 sind offensichtlich.[24] Auch die Reaktion der Ältesten gegenüber Mose und Aaron 5,20-21 ist spät.

Priesterschrift (P):

2,23aβ-25; 6,2-7,13. Die Klage der Israeliten ist innerhalb der Quelle P auf die Unterdrückung (1,13-14) unmittelbar gefolgt. Die Antwort Jahwes 6,2ff. mit der Berufung Moses und Aarons schließt daran an.[25] Wie bei JE mündet sie in das erste Erweiswunder: Der Stab wird zur Schlange (7,8-13 // 4,1-4). Um den Faden sind zahlreiche Zusätze gewoben. Wie weit sie noch zur selbständigen Priesterschrift gehören (P^S) oder nachendredaktionell sind (R^S), ist im Einzelfall schwer zu bestimmen. Auch die oben aufgeführten Zusätze innerhalb des nichtpriesterschriftlichen Textes setzen zum Teil die Verbindung von Jehowist und Priesterschrift schon voraus.

---

[23] Rudolph 8.

[24] Wellhausen, Composition 72.

[25] Wellhausen 62: „Zwischen 2,25 und 6,2 scheint keine Lücke zu sein, denn 6,4.5 greift auf 2,24 zurück".

Der Aufbruch aus Ägypten (Ex 7,14-13,22)

Jahwistische Redaktion (J^R): 12,35-36.37b.38b; 13,21a.

Für den Aufbruch der Israeliten aus Ägypten wird die Gesandtschaft zum Pharao, die Jahwe Mose und den Ältesten aufgetragen hatte (3,18), als geschehen vorausgesetzt.

Anders die Anweisung 3,21-22, die Ägypter zu berauben. Deren wortwörtliche Ausführung hat der Jahwist in 12,35-36 berichtet. Die Aufnahme des Motivs zeigt unabweisbar, welches Gewicht der Redaktor ihm beigemessen hat. Indem er die Reihenfolge von 12,35.36 gegenüber 3,21.22 umkehrt, stellt er mit noch größerem Nachdruck heraus, daß Jahwes Hilfe es gewesen ist, wenn die Ägypter sich erbitten ließen: Jahwe gab den Israeliten Gunst in den Augen der Ägypter. Auf solche Weise ist auch der geraubte Reichtum ein Erweis des Segens Jahwes.

Der Aufbruch 12,37a J^Q ist Gelegenheit, die Mehrung der Israeliten, mit der Jahwes Verheißung, Abraham zu einem großen Volk zu machen (Gen 12,2), sich bewahrheitet hat, in Zahlen zu nennen (12,37b). Sechshunderttausend Männer, ohne die Frauen und Kinder gezählt, sind eine phantastische Größe. Es ist wohl daran gedacht, daß das gesamte, später im Lande ansässige Volk aus Ägypten gekommen sei. Die Zählweise „sechshundert Tausendschaften zu Fuß" ist militärischen Ursprungs. Man versteht, daß den Ägyptern und Moabitern vor den Israeliten graute (Ex 1,12; Num 22,3). Man versteht nicht, daß die Israeliten, als die Ägypter sie verfolgten, von Panik ergriffen wurden: Das ist die Auffassung der für das Meerwunder beigezogenen Quelle (Ex 14,10bα J^Q). Beim Auszug führt das Volk seinen Reichtum mit sich: „Kleinvieh und Großvieh, ein sehr großer Besitz" (12,38b). Er ist, wie bei den Vätern in der Genesis, die Wirkung des Segens Jahwes (vgl. Gen 13,2; 26,14; auch 13,5; 24,35; 26,14; 32,8; 45,10; 47,1).

„Die Mitteilung über die Wolken- und Feuersäule ... bezieht sich als nachholender Zustandssatz zunächst auf die Führung Israels nach ‚Etam', meint aber ... darüber hinaus vorausblickend überhaupt die göttliche Führung Israels in der Wüste".[1] Jahwe ist auf dem Zug der Israeliten gegenwärtig und leitet ihn (נחה hi.), wie er den Weg von Abrahams Knecht zum Ziel geleitet hat (Gen 24,27.48). Hier und bei der Rettung am Meer erscheint er in der Säule aus Wolke oder Feuer (13,21a; 14,19.24). Die Theophanie des Wettergottes läßt sich noch erahnen. Auch auf dem Gottesberg wird es die Wolke sein, in der Jahwe zugleich erscheint und sich verhüllt (34,5). Aus dem Feuer aber ist er Mose am Dornbusch erschienen, als er ihm den Auszug an-

[1] Noth, Exodus 86.

sagte (3,2). Mit seiner Gegenwart in Wolke und Feuer entspricht Jahwe der Bitte um Geleit, die Mose auf dem Gottesberg äußern wird (34,9), und löst gegenüber dem wandernden Volk, nicht anders als gegenüber den Vätern, die Verheißung ein, mit ihnen zu sein und ihnen beizustehen (vgl. Gen 26,3; 28,15; 31,3).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

12,37a; 13,20: *Itinerar von Ramses über Sukkot bis Etam.* Mit dem Anfang des Itinerars, das den Auszug der Israeliten aus Ägypten und ihren Zug durch die Wüste beschreibt, treffen wir zum ersten und einzigen Male innerhalb des jahwistischen Geschichtswerks so etwas wie eine wirkliche Geschichtsquelle an. Zwei der drei Ortsangaben lassen sich verifizieren.

Der Zug beginnt in Ramses, der Deltaresidenz von Ramses II. (1290-1224). „Die Stadt רעמסס (...) wird allgemein gleichgesetzt mit *Pr-R'mśśw-mrj-Imn-'3-nḫtw* ‚Haus des Ramses, geliebt von Amun, groß an siegreicher Kraft', d.h. der Ramsesstadt im Ostdelta".[2] Man sucht sie auf dem *ṣān el-ḥagar*, dem späteren Tanis, oder in der Nähe von *ḳantir*. „‚Sukkot' stellt die Hebraisierung des ägyptischen Stadtnamens *Tkw* dar. Die Ruinen dieses *Tkw* sind auf dem heutigen *tell el-maschūṭa* im *wādi eṭ-ṭumēlāt* ... zu suchen; man zog danach also etwa auf die Mitte der Landenge zwischen dem Golf von *es-suwēs* und dem Mittelmeer zu".[3]

Nur Etam hat sich nicht finden lassen. Beachtenswert ist, daß es „am Rande der Wüste" gelegen haben soll. Das ist nicht ohne weiteres mit dem Marsch der Israeliten zum Schilfmeer vereinbar. Daraus geht hervor, daß der Bericht über die Rettung am Meer ursprünglich nicht Teil des Itinerars gewesen ist.

Zum nichtjahwistischen Text:

7,14-12,34: *Die ägyptischen Plagen.*

Der Zyklus der Plagen ist erst im Verlauf der nachträglichen Ausgestaltung „zu dem unentbehrlichen Grundbestand der Erzählung des Themas ‚Herausführung aus Ägypten', der Mitteilungen über die ‚Bedrückung' der Israeliten in Ägypten, über ihre Abwanderung und ihre Rettung durch die Vernichtung der Ägypter im Meer enthalten mußte, ... hinzugekommen."[4] Dies geschah nach Abschluß der jahwistischen Redaktion.

Das Plagenschema der *Priesterschrift* (P) hebt sich vom übrigen Text klar ab. „Aaron ist zugegen; nicht Mose's, sondern Aaron's Stab thut die Wunder; die ägyptischen Zauberer (הרטמים) sind dabei, welche die kleinen Wunder nachmachen können, nicht aber die grossen; die einzelnen Wunder werden alle kurz und ganz in stehenden Formeln erzählt".[5] Die

[2] Schmidt, Exodus 37; dort weitere Einzelheiten und Literatur.
[3] Noth 78.
[4] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 70.
[5] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 39.

Zuweisungen liegen daher seit langem im wesentlichen fest: 7,19-20(bis יהוה).21-22; 8,1-3. 11aβb-15; 9,8-12.[6] „Dazu kommt als Abschluß 11,10; die etwas abweichende Formel erklärt sich aus der Schlußzusammenfassung".[7] Erstmals in 11,10 werden die Plagen mit dem Auszug der Israeliten verknüpft. Auf die Urkundenhypothese führt besonders, daß zwischen 8,3 und 8,11aβ eine Lücke besteht. Sie versteht sich am besten aus der Verbindung der beiden Pentateuchquellen. Wie immer gibt es innerpriesterschriftliche Nachträge: Der Verweis auf die Zauberer und Wahrsager Ägyptens (7,22a; 8,3a.14-15a; 9,11) fällt regelmäßig heraus.

Zur Priesterschrift gehört auch *Die Einsetzung des Pascha* 12,1-28*. Gemeinsam mit 11,9-10 trennt der Abschnitt die letzte Plage der Quelle JE mitten entzwei. „In JE ist 12,29-39.42 die Fortsetzung von 11,4-8".[8] Der P-Text ist allerdings „hier schwerlich ein schriftstellerisches Ganzes von einheitlicher Conception".[9] „12,1 schließt nämlich nicht an bei 11,9.10. Dies geht hervor aus ‚im Lande Ägypten' 12,1. Der Leser der Priesterschrift weiß schon längst, daß Mose und Aaron in Ägypten sind".[10] So ist bereits die Grundlage von Ex 12,1-28 zu den Nachträgen in der Priesterschrift zu rechnen (P^S). Der Wechsel zwischen Anrede und Aussagen in 3. Person zeigt, daß der Abschnitt auch in sich nicht einheitlich ist. Zweifelhaft seit je ist die Quellenzugehörigkeit von V.21-27.[11] Die Verse stehen wegen ihrer deuteronomischen Sprachfarbe nahe bei 13,1-16, sind aber zwischen V.20 und 28 in den P-Faden eingeschaltet und in JE zwischen 11,8 und 12,19 nicht unterzubringen. Wahrscheinlich ist der Zusatz nachendredaktionell (R^S).

Die *nichtpriesterliche Plagenreihe* stimmt bei den ersten vier Plagen in Inhalt und Reihenfolge mit P überein.[12] Mindestens diese sind mit Wahrscheinlichkeit vor der Vereinigung mit der Priesterschrift zum Bestand des jahwistischen Werkes hinzugekommen.

Die Blut-Plage 7,14-18.20(ab וירם).21a.23-24 hat einst an 5,1-2 J^S angeschlossen. Die Weigerung des Pharao, Israel zu entlassen, bildet den Anlaß. Sie ist zu Beginn zitiert (V.14b.16). Mose vollbringt in Jahwes Auftrag ein Zeichenwunder. In gewisser Weise handelt es sich um ein Äquivalent zu der Verwandlung des Stabs in die Schlange;[13] nur daß das Zeichen vor dem Pharao und seinen Knechten statt vor den Ältesten Israels geschieht. Wie dort - und im Unterschied zu den übrigen nichtpriesterlichen Plagen[14] - ist der Stab das Requisit und Mose das handelnde Subjekt. Erst die später eingeschobene Boten- und Erkenntnisformel V.17a macht aus dem „ich" (אנכי) Moses das „ich" (אני) Jahwes. Das Zeichen bleibt ohne Erfolg: V.23 kehrt zur Ausgangslage zurück. In V.18.21a ist die Auswirkung nachträglich ausgemalt worden, wie an der anreihenden Inversion zu erkennen ist. Erst jetzt wird aus dem Zeichen die Plage. V.24, der V.21a wiederholt, ist noch später angefügt worden.

Die Frosch-Plage 7,25-29; 8,4-11aβ ist eine Variante zur Blut-Plage. Sie bezieht sich erneut auf den Nil. Der Übergang V.25 versteht die Blut-Plage bereits als von Jahwe selbst bewirkt. Die Exposition V.26-27 wiederholt deren Anfang V.14-17, und zwar in der durch die Botenformel V.17a ergänzten Fassung. Von jetzt an geschieht die Ankündigung in der

---

[6] Nöldeke 40; Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 62; Kohata, Jahwist und Priesterschrift 126.

[7] Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua 18.

[8] Wellhausen 73.

[9] Wellhausen 72f.

[10] Eerdmans, Das Buch Exodus 35f.

[11] Nöldeke 42; Wellhausen 72.

[12] Wellhausen 63.

[13] Nicht anders hat es die priesterschriftliche Parallele empfunden.

[14] Wellhausen gleicht die Ausnahme an. Der Stab ist „ohne Zweifel von anderswo eingetragen" (S.64). Das mag für den direkten Rückverweis V.15b zutreffen. In V.17 und 20 ist die literarkritische Ausscheidung unmöglich.

Formensprache der prophetischen Botschaft. Mehr noch, im Gegensatz zur ersten Plage läßt es die Darstellung der zweiten bei der Ankündigung bewenden: Die Reaktion des Pharao setzt die Ausführung stillschweigend voraus.[15] Neu hinzu kommt das Motiv der Fürbitte Moses für den Pharao. Auch die zweite Plage enthält Ergänzungen:[16] Durch die Angabe eines Termins wurde die Plage zum Erweiswunder ausgestaltet (8,5-6 mit Nachtrag V.7). Der Kreis der Betroffenen wurde erweitert (7,28bα). Das Ausmaß wurde vermehrt (7,29; 8,10).

Die Ungeziefer-Plage 8,16-28 beginnt noch einmal mit der Exposition der Blut-Plage (vgl. 7,14-16). Die Wiederholung der Ortsangabe הנה יוצא המימה zeigt die Abhängigkeit: Der Nil, für die Blut-Plage der notwendige Schauplatz, ist für das Ungeziefer bedeutungslos. Die Fortsetzung 8,17 hängt an 7,27 aus der Exposition der Froschplage. „*kî 'im 'ênᵉka mᵉšălleᵃḥ* vertritt das originäre *wᵉ'im ma'en 'ättā lᵉšallăḥ*".[17] Man kann die Plage mit Ungeziefer als eine verschärfende Variante der Froschplage verstehen. Diesmal wird die Ausführung wieder berichtet (V.20). Die Wendung des Geschehens geschieht nach dem Vorbild der Frosch-Plage (vgl. V.4.8.9) durch Moses Fürbitte (V.21[bis ויאמר].24b.26-27). Auch das Resultat ist dasselbe (V.28, vgl. V.11). Wieder gibt es Zusätze: Verschärfung der Plage (V.17b), Verschonung der Israeliten als Erweis für Jahwes Wundermacht (V.18-19a), Angabe eines Termins (V.19b.25a), halbherziges Nachgeben des Pharao unter dem Eindruck der Plage (V.21[ab לכו].22-24a.25b).

Die Pest-Plage 9,1-7 unterbricht den Zusammenhang zwischen der Ungeziefer-Plage und der Plagen-Summe 9,13-16 (vgl. בפעם הזאת 8,28 und 9,14). Ihr Fazit nimmt das Ergebnis der Ungeziefer-Plage wörtlich auf (vgl. V.7b mit 8,28). Diese Übereinstimmung erklärt sich nicht mit dem Schema; denn weitere Parallelen fehlen. Vielmehr liegt eine Wiederaufnahme vor: Die Pest-Plage ist als ganze eingeschoben.[18] In V.5-6aα ist der genaue Zeitpunkt nachgetragen, um den Machterweis Jahwes zu erhöhen. Noch später kam die Verschonung der Israeliten V.4.6b-7b hinzu.

Die Plagen-Summe 9,13-16 beginnt wörtlich wie die Ungeziefer-Plage (vgl. 9,13-14a mit 8,16-17) und bezieht sich auf deren Vergeblichkeit (vgl. V.14aα mit 8,28). Die Ankündigung zieht die Summe: Jahwe will nunmehr *alle* seine (bisherigen) Plagen (כָּל־מַגֵּפֹתַי) über den Pharao selbst, seine Knechte und sein Volk kommen lassen. Der göttliche Machterweis ist das Ziel, „auf daß du erkennst, daß keiner ist wie ich auf der ganzen Erde" (V.14b). In einer Ergänzung V.15-16 wird dieses Ziel unterstrichen. Es hat den Anschein, als käme mit dieser Summe die Plagenreihe in JE zum Ende. Das noch fehlende Glied, die Voraussage des endlich erzwungenen Auszugs, findet sich in 11,8. Daran hat die Klammer 11,9 angeschlossen, mit der die Endredaktion auf den Faden der Priesterschrift (11,10) lenkt.[19]

Die Hagelplage 9,17-35 ist von späterer Hand an die summarische Ankündigung 9,13-16 angeschlossen worden, so daß im heutigen Text die Abfolge einzelner Plagen weiterläuft. Ihre Grundlage findet sich in V.22a.23a(bis השמים).b.25a.35. Das Schema weicht von dem bisherigen ab. Auffallend gleicht es dem Aufbau der Plagen in P (vgl. 7,19; 8,1-2.12-13; 14,16.21.26-27). Wahrscheinlich stammt es „von einem späteren Bearbeiter, der sowohl J als auch P voraussetzt".[20] Dafür spricht zusätzlich, daß die priesterliche Plagenreihe mit 9,8-12 beendet ist. Die auf 9,16 folgenden Plagen sind also nachendredaktionell (R^S).

---

[15] Viele Exegeten nehmen freilich an, sie sei bei der Verbindung von Jehowist und Priesterschrift entfallen.

[16] Vgl. Kohata 95-97.

[17] Fuß, Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17, 173.

[18] Noth, Exodus 60f. Vgl. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josefsgeschichte 122f.

[19] Rudolph 18 erwägt, 11,9 dem R zuzuweisen.

[20] Kohata 115.

Die Hagelplage nimmt geradezu sintflutartige Ausmaße an (vgl. einerseits V.23b mit Gen 7,4; 19,24, anderseits V.25aβ mit Gen 6,7; 7,23). Das hindert nicht, sie in V.22b.23a(ab ויהוה). 24aα.b.25b sowie in V.24aβ noch auszuweiten. „Daß v. 31f. den v. 25 glossieren, ist allgemein anerkannt".[21] Nachträglich ist wieder dafür gesorgt, daß die Israeliten verschont bleiben (V.26). Die vorgegebene Plageneinführung V.13-16 ist in V.17-18 um die Ankündigung des Hagels ergänzt worden. Der Wortlaut stammt aus V.23-24 in deren erweiterter Fassung. V.25 verleiht ihr (offenbar nachträglich, siehe den Anschluß mit ועתה) eine besondere Note: Wenn der Pharao der Ankündigung Glauben schenkt, hat er Gelegenheit, seine Habe zu retten. Das Motiv ist in V.20-21 zu einer Probe auf die Gottesfurcht der Ägypter ausgestaltet worden - die im Falle des Pharao und seiner Großen negativ ausgehen muß, damit die Plage ihren Lauf nehmen kann (V.30). Zwischen V.25 und 31f., die zusammengehören, hat sich zuvor die Bitte des Pharao um Fürbitte eingeschoben (V.27-29, vgl. 8,4.24b). Sie wird in V.33 erfüllt (vgl. 8,8.26). Der Pharao bleibt verstockt wie vordem (V.34, vgl. 8,11.28).

Die Heuschrecken-Plage 10,1-20 wiederholt in der Grundlage das abweichende Schema der Hagelplage: V.12.13(bis מצרים).15a(ab ויאכל).20. Auch sachlich knüpft sie an: Die Heuschrecken fressen, was der Hagel übrig gelassen hat (V.15aβ). Sie kann demnach nicht älter sein. Wieder ist das Ausmaß nachträglich unterstrichen worden: Die Heuschrecken verdunkeln das Land (V.15a[bis הארץ 2°]); eine Heuschreckenplage wie diese gab es weder früher noch später (V.14aβb); nichts Grünes bleibt übrig (V.15b). Für den realistisch erläuterten Hergang hat ein Ergänzer sich an das Meerwunder angelehnt (V.13[ab ויהוה], vgl. 14,21). Das Motiv der Fürbitte kommt auch diesmal zwischenein (V.16-19a). Dabei bewirkt Jahwe das Ende der Plage, wie in V.13* ihr Aufkommen. Die Heuschrecken verschwinden so vollständig, wie zuvor das Grün (V.19b). Der Vorspann 10,1-11, der ähnlich der Hagelplage vorangeht, beruht in V.1.3-4 auf der Pestplage (vgl. 9,1-3). Da 9,1-7 zwischeneingekommen ist, ist damit die späte Herkunft belegt. Die Einzelheiten der Ankündigung in V.5-6a sind aus V.13-15 in deren erweiterter Fassung vorausgenommen. V.2 erklärt die Plage zum Erweiswunder (nachgetragen, siehe das doppelte למען). In V.7-11 ist ähnlich wie in 8,21-24* ein Nachgeben des Pharao unter der Plage geschildert. Der Pharao verhält sich indessen widersprüchlich - was auch auf weitere Überarbeitung zurückgehen dürfte. Am Ende steht das Zerwürfnis (V.11b).

Die Finsternis-Plage 10,21-29 wiederholt das Schema der Hagelplage zum zweiten Male (vgl. V.21-22.27 mit 9,22a.23*.35). Die Plage ist in V.23a nachträglich verschärft worden (Wiederaufnahme von שלשת ימים). V.23b nimmt wiederum die Israeliten von den Folgen der Plage aus. Erneut zeigt der Pharao sich konzessionsbereit (V.24-26). Über 10,7-11 hinausgehend erlaubt er, die Kinder mitzunehmen, verweigert aber die Freigabe des Viehs. Mose lehnt ab: Das Vieh ist für das bevorstehende Opfer unerläßlich. V.28-29 macht das Zerwürfnis zwischen Mose und dem Pharao endgültig.

Die letzte Plage 11,1-8; 12,29-33 beginnt wie stets mit einer Rede Jahwes an Mose, die allerdings die Plage nur summarisch erwähnt, dagegen mit den Worten von 3,20 den unmittelbar bevorstehenden Auszug ankündigt (V.1). Der Befehl, den Mose erhält, richtet sich an das Volk (V.2). Sie sollen sich, wie schon in 3,22 J^R angeordnet, von den Ägyptern silbernes und goldenes Gerät ausborgen. Damit ist die Ankündigung des Auszugs aus Ex 3 aufgenommen und die Verzögerung, die durch den Plagenzyklus entstanden war, überbrückt. Der Bericht über die Reaktion der Ägypter V.3a (vgl. 3,21) setzt voraus, daß der Befehl ausgeführt wurde - ungeachtet daß die Ausführung auch in 12,35-36 J^R erzählt wird. Die Notiz V.3b über das große Ansehen, das Mose in den Augen der Knechte des Pharao und der Ägypter genoß, speist sich bereits aus V.8. In V.4-6 kündigt eine Botenrede im Mund des

[21] Rudolph 19.

Mose die eigentliche Plage an, ohne daß gesagt wäre, an wen die Rede sich richtet. V.7 trägt wie 8,18-19a; 9,4.6b-7b.26; 10,23b die Verschonung der Israeliten nach. In V.8 wird unvermittelt der Pharao angeredet. Mose sagt ihm voraus, daß die Plage seine Großen bewegen wird, flehentlich um den Auszug der Israeliten zu bitten. Es folgt ein Szenenschluß, zu dem es im Vortext keinen Anfang gibt: „Und Mose ging hinaus vom Pharao mit flammendem Zorn."

Das literarische Problem ist nicht dadurch zu lösen, daß 11,8 ausgeschieden wird. Um einen Zusatz anzunehmen, fehlt nämlich die Klammer. Ebensowenig läßt sich der Vers mit der vorangehenden Szene 10,21-29 verbinden. Diese hat in V.29 ihren eigenen, 11,8 sogar widersprechenden Abschluß. 11,8 muß vielmehr Überbleibsel eines Zusammenhangs sein, den die Ergänzungen des heutigen Textes verschüttet haben: Er hat einst die Plagen-Summe 9,13-16 beschlossen, bevor diese zur Hagelplage erweitert wurde. Eine solche Lösung schließt ein, daß die letzte Plage zunächst nicht die Tötung der Erstgeburt betraf, sondern jene in 9,14 angekündigte Summe aller Plagen gewesen ist. Tatsächlich dürfte die Tötung der Erstgeburt in V.4-6 - nicht anders als der Hagel in 9,17ff. - zwischeneingetreten sein.

In der *Ausführung der letzten Plage* 12,29-33 ist die Tötung der Erstgeburt ebenfalls nachgetragen. Die überflüssige Ortsangabe במצרים zeigt, daß das große Wehgeschrei der Ägypter, das in dem Nachtrag 11,4-6 angekündigt wird, in 12,30aβb zugesetzt ist. Ergänzt ist auch 12,29, der den Anlaß der Klage berichtet. Die Ausführung der Plage muß nicht berichtet gewesen sein, um die Ägypter zum Einlenken zu bewegen. Der ursprüngliche Szenenbeginn ist vielmehr V.30aα (wie in Gen 32,23). Er setzt sich fort in V.31: Der Pharao, seine Großen und alle Ägypter lassen in der Nacht nach Mose und Aaron rufen und bedrängen sie, aufzubrechen. Den Israeliten wird erlaubt, Jahwe zu dienen, wie sie es erbeten haben. V.32 trägt nach, daß sie auch das Vieh mitzunehmen durften, und hebt damit den Vorbehalt 10,24aβ auf. Ja, die Ägypter drängen das Volk zur Eile, „denn sie sprachen: Wir sind alle des Todes" (V.33). Ihre Furcht wird nicht von der geschehenen Tötung der Erstgeburt, sondern von der Drohung (in 9,14) genährt.

12,34-13,22: *Der Aufbruch aus Ägypten.*

Der Text der *Priesterschrift* findet sich in den Datierungen 12,40-41. Zu P^S gehören die Bestimmungen über die Teilnahme am Pascha 12,43-50, die mit der Wiederaufnahme von V.41 in V.51 angebunden sind. Man fragt sich, weshalb sie nicht dem Abschnitt 12,1-28 zugehören. Eine mögliche Antwort ist, daß die Ausgrenzung der Nichtisraeliten auf 12,38a reagiert. In diesem Fall wäre 12,43-51 bereits nachendredaktionell.

Der Gedenktag des Auszugs 12,42; 13,3a.4. An den in V.40-41 P genannten Termin hat sich, in der Sprache des Rahmens des Deuteronomiums, das Gebot 13,3a angeschlossen, dieses Tages künftig zu gedenken. 13,4 weiß, mit Rücksicht auf das Mazzot-Fest, nachzutragen, daß der Auszug in den Monat Abib gefallen sei. 12,42, der zwischen 12,40-41 und 43-51 eingeschoben ist, versteht den Gedenktag als Vigilie.

Die Ätiologie des Mazzot-Festes 12,34.39; 13,3b.5-10 ist nachträglich mit dem Gedenktag des Auszugs verbunden worden. Sie ist, nach deuteronomischem Muster, mit der historisierenden Gebotseinleitung 13,5 angeschlossen (vgl. bes. Dtn 6,10). Das nachklappende ולא יאכל חמץ V.3b gehört hinzu. Die Vorschrift in V.6 stammt wörtlich aus 23,15 im Anhang des Bundesbuchs, nur daß die Form dem Sabbatgebot des Dekalogs angeglichen ist (vgl. Ex 20,9-10). V.7.8.9.10 sind verschiedene Nachträge, die zum Teil V.11-16 schon voraussetzen. Mit 12,34.39 ist die Ätiologie in das Auszugsgeschehen eingebunden. Die Ergänzung ist insbesondere an der Verknüpfung V.39b zu sehen. Daß die Backtröge mit den Gewändern umhüllt waren, die die Israeliten auf den Schultern trugen, beruht auf 12,35 und 3,22.

Das Gesetz über das Erstgeburtsopfer 13,1-2.11-16, das die Vorschriften für das Mazzot-Fest umrahmt, ist nach dem Muster der Ätiologie des Mazzot-Festes hinzugefügt worden.

Das Erstgeburtsopfer soll in der Erstgeburts-Plage seine Ätiologie gehabt haben. Die historisierende Gebotseinleitung V.11 nimmt wieder Dtn 6,10 auf. Die Vorschrift in V.12-13 ist aus Ex 34,19-20 übernommen. Die „Sohnfrage" V.14-15 ahmt Dtn 6,20f. nach, das Gebot des Merkzeichens wiederholt Dtn 6,8.

Erläuterungen zur Wolken- und Feuersäule 13,21b.22. 13,22 fügt zu der Notiz über die Wolken- und Feuersäule hinzu, daß sie nicht gewichen sei (לא־ימיש). An den Wiederholungen aus V.21a ist der Vers als Nachtrag erkennbar. Er hebt die unablässige Gegenwart Jahwes hervor. Ein weiterer Zusatz ist der Infinitivsatz V.21b, der den vorhergehenden Infinitiv asyndetisch fortführt. Die Möglichkeit, bei Tag und Nacht zu wandern, ist ein ursprünglich unbeabsichtigter Nebenaspekt.

Einzelheiten zur Beschreibung des Zugs 12,38a; 13,18b. Auf die Zahlenangabe 12,37b J^R bezieht sich die Bemerkung 13,18b, die Israeliten seien „in Fünfzigschaften gegliedert" (חֲמֻשִׁים) aus Ägypten gezogen. Das kann die Heeresordnung meinen;[22] doch mag auch bedacht sein, daß die Summe von 600.000 Mann zwölfmal tausend Fünfzigschaften ergibt. „Die Bemerkung ... trägt den Charakter des Kommentars".[23] In 12,38a ist mit וגם hinzugefügt, daß auch viel „Mischvolk" (עֵרֶב) mit den Israeliten hinaufgezogen sei (vgl. Num 11,4; Neh 13,3).

Die Gebeine Josefs 13,19. Unversehens werden unter den mitgeführten Gütern am Ende die Gebeine Josefs aufgezählt. Der Vers zitiert wörtlich den verpflichtenden Schwur Gen 50,25 R^S, um dessen Ausführung zu berichten. Der Neueinsatz ויקח משה zeigt den Zusatz.

Der Umweg zum Schilfmeer 13,17-18a. An den Aufbruch 12,37 schließt „durch einen der Anknüpfung dienenden ... Nebensatz"[24] eine Erläuterung der eingeschlagenen Route an. „Die Frage, warum Mose nicht den nächsten Weg nach Palästina auf der ‚Philisterstraße' nahm, sondern den großen Umweg machte, hat die Gemüter natürlicherweise später viel beschäftigt."[25] Als Antwort teilt der Ergänzer die Gedanken Gottes wörtlich mit: Gott wußte um die Versuchung der Rückkehr nach Ägypten, die die Israeliten angesichts der streitbaren Philister unweigerlich befallen hätte. Bei dem Weg „durch die Wüste zum Schilfmeer" als Alternative zum Weg durch das Philisterland ist mit ים־סוף offensichtlich der Golf von Aqaba gemeint.

---

[22] Vgl. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 501.
[23] Eerdmans 40.
[24] Noth 84.
[25] Rudolph 27.

Das Wunder am Meer (Ex 14,1-15,21)

Jahwistische Redaktion (J^R): 14,5a.6.10bβ.13 (ab התיצבו).19b-20aα.b.24aγ. 30.

Die Überleitung, die den Bericht über das Meerwunder mit dem Wüstenitinerar verbindet, stimmt auffallend überein mit der Erzählung von Jakobs Flucht vor Laban. In derselben Weise, wie Laban Kenntnis erhält, daß Jakob geflohen ist, wird dem Pharao angesagt, daß das Volk, nämlich die Israeliten, geflohen sei. Beide nehmen sogleich die Verfolgung auf: Laban mit seinen Brüdern, der Pharao mit seiner Truppe. Wenngleich dieser Ablauf auch sonst wiederkehrt, wie es nicht zu verwundern ist (vgl. 1 Sam 23,13; 27,4; 1 Kön 2,29), „sind die Berührungen im Schema und im Wortlaut zwischen Ex 14,5a.6.9a und Gen 31,22.23.25 so eng, daß die beiden Stellen nicht völlig unabhängig voneinander entstanden sein können".[1] Wahrscheinlich stammt das redaktionelle Verbindungsstück zwischen Wüstenitinerar und Meerwunder vom Jahwisten.[2] Mit der Abhängigkeit von Gen 31 würde sich auch das Motiv der Flucht erklären. Nachdem Mose und die Ältesten dem Pharao den Aufbruch Israels zur Kenntnis gebracht haben (3,18), fehlt genau genommen der Anlaß dazu. Im Gegensatz zu der übernommenen Erzählung von der Errettung am Meer, in der ausschließlich „die Ägypter" den Israeliten gegenüberstehen, sieht der Jahwist in Pharao den Urheber des Geschehens. Er nennt ihn den „König von Ägypten" (1,15; 3,18).

Der Kampf Jahwes gegen die Ägypter, den die vorjahwistische Erzählung vom Meerwunder berichtet, wird unter der Feder des Redaktors ein weiteres Beispiel für das kollektive Strafgericht über jene Mehrheit, die denen, die Jahwe zugehören, als Bedrohung gegenübersteht. Das Wunder am Meer gilt als Erweis der „Hilfe Jahwes" (ישׁועת יהוה) gegen den übermächtigen Gegner. Die Israeliten - und der Leser mit ihnen - sollen diese Hilfe sehen, wie Mose ihnen zusagt (V.13), und sehen sie am Ende tatsächlich (V.30; vgl. Ps 98,3), so wie zuvor Jahwe die Bedrückung (עני) in Ägypten gesehen hat (3,7). Die Israeliten werden die feindlichen Ägypter niemals wieder sehen, es sei denn tot am Gestade des Meeres. Die Begriffe עני und ישׁועה fanden sich nicht in den Quellen. Der Jahwist hat sie dem Klagelied und Danklied entnommen (vgl. Ps 3,3; 13,6; 21,2; 31,8; 35,3.9; 118,14 u.ö.)

Wie bei der Zerstörung Sodoms (vgl. Gen 18,20.21; 19,13) und bei dem Fluch über Kain, auf den wenig später die Sintflut folgt (vgl. Gen 4,10), wird Jahwes Eingreifen ausgelöst durch das Zetergeschrei: „Und die Israeli-

---

[1] Weimar/Zenger, Exodus 51f. Anm. 56.

[2] So Fuß, Die deuteronomistische Pentateuchredaktion 152.

ten schrien zu Jahwe" (Ex 14,10bβ). „Dass mit ויצעקו ein Anderer" dem Verfasser von V.10bα „in's Wort fällt, ergiebt sich unverzüglich aus dem ohne alles Bedürfniss beigesetzten Subjekt 'בני י".[3] Das Motiv ist der Quelle vom Jahwisten beigefügt. Es ist derselbe Hilfeschrei, der nach Jahwes Bekunden schon während der Bedrückung in Ägypten zu ihm gedrungen war (Ex 3,7) und der seinen unmittelbaren Beistand hervorruft.

Nicht anders als bei den beiden anderen Großkatastrophen steht deshalb für den Jahwisten die Rettung der zu Jahwe gehörenden Menschen im Mittelpunkt. Wie Noach sich in den Kasten birgt, den Jahwe mit eigener Hand verschließt, und wie die drei Männer den Lot aus Sodom geleiten und seinetwegen Zoar von der Zerstörung ausnehmen, so tritt Jahwe, während das Meerwunder sich anbahnt, zwischen die Israeliten und die Ägypter, so daß seinem Volk kein Leid geschieht. Die Wolkensäule, die bisher voranzog, um Israel zu leiten (13,21), stellt sich ihm in den Rücken „die ganze Nacht", solange der Ostwind das Meer trockenlegt. Zur Zeit der Morgenwache aber nimmt Jahwe den Kampf auf. In der Wolken- und Feuersäule, die ihn verhüllt wie offenbart (vgl. 34,5), zeigt er sich den Ägyptern (V.24), die ein schreckliches Ende nehmen.

Auffallend ist die Vollständigkeit dieses Endes, wie sie in Moses Worten angekündigt ist: „Wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie niemals wieder sehen für immer" (V.13). Die vollständige Vernichtung der Ägypter geht über die Aussage der vorjahwistischen Quelle hinaus. Israel hat sie weder beim Exodus noch später erlebt. Es kann sie nur für die Zukunft von Jahwe erwarten, zugleich mit dem Ende aller seiner tatsächlichen und möglichen Bedränger. Die Verheißung, die der Jahwist Mose in den Mund gelegt hat, gilt deshalb weniger für die geschehene Geschichte damals am Meer, als für die Gegenwart seiner Leser. Diese sollen der Hilfe Jahwes gewiß werden. Jahwe wird *ihr* Schreien über *ihre* Bedränger vernehmen, seien es die Ägypter oder wer immer sonst, und zur Rettung herzueilen.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

14,10bα.13 (bis תיראו).14.21a (ab ויולך).24aαβ.b.25b.27 (ab וישב); 15,20 (ohne אחות אהרן).21: *Jahwe vernichtet die Ägypter im Meer.* Die Überlieferung von der Rettung der Israeliten am Meer, wie sie in Ex 14-15 bewahrt ist, ruht auf einer doppelten Grundlage: dem Mirjamlied und dem Bericht über Jahwes Kampf gegen die Ägypter am Meer. Als die ältere Quelle wird allgemein das Mirjamlied angesehen.

Es wird eingeführt als Reigenlied, wie es die Jungfrauen sangen, wenn sie dem heimkehrenden Sieger „mit Handpauken und im Reigen" aus dem Tor der Stadt entgegenzogen (1 Sam 18,6-7; Ri 11,34). Jahwe wird als siegreicher Krieger begrüßt. Mirjam, die Vorsängerin, gilt als „Prophetin".[4] Da

[3] Jülicher, Die Quellen von Exodus VII,8 - XXIV,11, JPTh 1882, 122.
[4] Die Verbindung mit Aaron ist demgegenüber wohl sekundär.

in Num 20,1 ihr Tod und Begräbnis in alter Quelle erwähnt sind, muß sie eine tragende Gestalt der Auszugs- und Wüstenüberlieferung gewesen sein. Ihr singendes und tanzendes Prophetentum ist von jener ekstatischen Art, die aus der Saulüberlieferung bekannt ist (vgl. 1 Sam 10,10-12).

Die szenische Einkleidung ist indessen sekundär. Sie steht in Verbindung mit der vorangehenden Erzählung vom Meerwunder, deren krönender Abschluß das Mirjamlied heute ist. Denn das Mirjamlied ist kein Reigenlied, sondern das Muster eines imperativischen Hymnus.[5] Es hebt an mit der Aufforderung, Jahwe zu preisen: שִׁירוּ לַיהוָה.[6] An wen sie sich richtet, ist nicht genannt, versteht sich also von selbst: Das Mirjamlied muß einen festen Sitz im Kult gehabt haben.[7] Auf die Aufforderung folgt eine Begründung mit כִּי, wie sie im Hymnus üblich ist. Sie besteht aus zwei Gliedern. An erster Stelle steht eine Verherrlichungsaussage in gehobener, kultischer Sprache: כִּי גָאֹה גָּאָה „denn er erhob sich hoch";[8] an zweiter Stelle die Andeutung einer bestimmten Tat Jahwes: סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם „Roß und Wagenkämpfer warf er ins Meer". Der prägnante, aber sehr kurze Wortlaut muß bei den Hörern die Kenntnis einer breiteren Überlieferung angesprochen haben. Wörtlich erfahren wir den Untergang einer Streitwagentruppe im Meer, den die Israeliten auf Jahwe zurückführten. Der Schauplatz läßt vermuten, daß es sich bei den Feinden um die Ägypter gehandelt hat. Für das Meer gab es im Umkreis Israels kaum eine andere Möglichkeit.

Auch im Mittelpunkt des vorangehenden Prosatextes steht Jahwe, und zwar mit Nachdruck. Die Erzählung ist der Bericht von einem Jahwekrieg:[9] Jahwe kämpft für Israel mit den Ägyptern. In den beiden Reden, die das Geschehen erläutern, wird es ausgesprochen: Mose: „Fürchtet euch nicht! Jahwe wird für euch kämpfen. Ihr aber sollt euch still verhalten." Die Ägypter: „Laßt uns fliehen vor Israel; denn Jahwe kämpft für sie mit Ägypten." Vergleicht man die Erzählung mit anderen Berichten vom Jahwekrieg, erscheint die Art, wie sie sich auf die wesentlichen Züge beschränkt, geradezu als das Urbild der Gattung.[10] Da das Mirjamlied und die Erzählung vom Meerwunder die einzigen vorredaktionellen Überlieferungen des Tetrateuchs sind, die den Gottesnamen Jahwe enthalten, ist man mit ihnen den Ursprüngen der israelitischen Gottesvorstellung besonders nahe.

---

[5] Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied 19-24.

[6] Parallelen sind Jes 42,10; Jer 20,13; Ps 33,3; 68,5.33; 96,1.2; 98,1; 105,2; 149,1; 1 Chr 16,9.23.

[7] Spieckermann, Heilsgegenwart 102: „Die älteste Nachricht über das heilsgeschichtliche Urdatum der Errettung am Schilfmeer ist ... in einer Weise gestaltet, wie sie ohne die Existenz eines Jahwekultes an Tempeln im Kulturland schwer vorstellbar wäre."

[8] Dazu Spieckermann 101f.

[9] Smend, Zur ältesten Geschichte Israels 39: „Die Erzählung eröffnet die Reihe von Erzählungen, die von Kriegen handelt, die Jahwe bis in die Königszeit hinein für sein Volk Israel geführt hat". Vgl. v.Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel 45-47.

[10] Bemerkenswert ist, daß das Problem des Synergismus sich nicht von ferne stellt. Es ist in anderen Fällen dadurch hervorgerufen, daß ältere Kriegsberichte erst durch nachträgliche Zusätze zu Jahwekriegen ausgestaltet worden sind. So ist es im Richterbuch die Regel.

Der Ort der Handlung ist wie im Mirjamlied das Meer, in das Jahwe die Ägypter „schüttelt" (נער II pi. statt רמה I qal in 15,21). Anders als im Hymnus ist der Ablauf diesmal näher beschrieben: Als erstes legt Jahwe das Meer trocken. Ein starker Ostwind, wie er in Palästina Hitze und Trockenheit bringt, treibt während der Nacht das Wasser hinweg. Zur Zeit der Morgenwache, wenn man mit dem Kampf zu beginnen pflegt (vgl. 1 Sam 11,11), werden die Ägypter von einem Gottesschrecken befallen, wie es im Jahwekrieg stets geschieht:[11] Jahwe blickt das Kriegslager der Ägypter an und versetzt es in Panik (המם).[12] In kopfloser Flucht wenden die Ägypter sich dem Meer zu, das gegen Morgen zurückkehrt, „und Jahwe schüttelte die Ägypter mitten ins Meer".

Die Eigenart der Erzählung ersieht man nicht zuletzt aus dem, was nicht berichtet ist: Sie erzählt nicht vom Pharao und seiner Verstockung. Gegner der Israeliten sind „die Ägypter" als konturenloses Kollektiv. Sie erzählt ebensowenig vom Durchzug des Volkes durchs Meer. Es bleibt offen, wie das Meer sich zu dem Aufbruch der Israeliten aus Ägypten verhält. Sie gibt endlich auch keine näheren Angaben zum Schauplatz. Erst spätere Überlieferung hat das Meer mit dem Schilfmeer (ים־סוף), das heißt nach den lokalisierbaren Belegen: mit dem Golf von Aqaba gleichgesetzt. So gibt auch der Prosatext nur in Umrissen eine erzählerische Einkleidung von der altüberlieferten Rettungstat Jahwes am Meer.

Der nichtjahwistische Text:

Nachjahwistische Ergänzungen (J^S):[13]

14,5b: *Klammer für den Plagenzyklus.* „Der wahre Nachsatz zu v 5^a ist v 6: auf die Nachricht von der Flucht der Israeliten macht der Pharao sich sofort zur Verfolgung auf".[14] Dazwischen ist ein Ausgleich geschoben, um den Plagenzyklus zuzuordnen.[15]

14,7: *Einzelheiten zur Stärke der Ägypter.* Der Vers ist „eine Parallele zu 6, wenigstens ויקח V. 7, nur durch ein Wort von לקח V. 6 getrennt, scheint mir diese Annahme zu begünstigen."[16] Er trägt eine nähere Ausführung nach: die erwähnten Wagen waren sechshundert an Zahl, auf deren jedem eine Dreimannbesatzung stand.[17] Damit wird die Niederlage der Ägypter um so größer. Ein weiterer Zusatz ist וכל רכב מצרים V.aβ, wie an der Kopula zu sehen ist. Er bezieht die gesamte Streitwagenmacht der Ägypter in den Untergang ein.

---

[11] v.Rad 12.

[12] Vgl. die jüngeren Belege Jos 10,10; Ri 4,15; 1 Sam 7,10 u.ö.

[13] Da die literargeschichtliche Abfolge der versprengten Zusätze sich nicht einmal vermutungsweise angeben läßt, behandle ich sie in der Textfolge.

[14] Smend, Die Erzählung des Hexateuch 140.

[15] Vgl. Kohata, Jahwist und Priesterschrift 176f.

[16] Jülicher 121.

[17] Zur Deutung des Begriffs שלישׁ vgl. KBL^3 1412f.

14,19a: *Der Engel statt der Wolkensäule.* „V. 19[a] und [b] sind durchaus Parallelen, hier ויסע וילך מא' dort ויסע ויעמד מא', hier מלאך האלהים dort עמוד הענן. Selbst noch לפני מחנה und מפניהם sind zu vergleichen."[18] Der Grad der Übereinstimmung ist nur mit unmittelbarer Abhängigkeit zu erklären: V.19a ist eine Variante, die die Wolkensäule als Gelegenheit nimmt, um den Engel ins Spiel zu bringen. Nach 23,20 sendet Jahwe vor dem Volk her den Engel, der es behütet auf dem Wege.

14,20aβγ: *Ausführungen zur Wolken- und Feuersäule.* Der Text von V.20 gilt als verdorben. „Dieses ist kaum ein rein textkritisches Problem, eher wird der ursprüngliche Sinn durch die nachträgliche Einfügung des Lichtes eventuell auch der Wolke entstellt."[19] Ursprünglich schloß V.b als Folgesatz an V.aα: „(Die Wolkensäule) trat zwischen das Lager der Ägypter und das Lager Israels, so daß jenes diesem nicht nahen konnte die ganze Nacht." Ein erster Zusatz ist V.aγ: „Und sie erleuchtete die Nacht." Die Bemerkung ist ad vocem לילה aus 13,21a geflossen: Bei Nacht konnte es sich nicht um die Wolkensäule, sondern mußte sich um die leuchtende Feuersäule gehandelt haben. Indessen beharrte ein nächster Ergänzer (V.aβ) im Einklang mit 14,19b auf der Wolkensäule: ויהי הענן. Denn die Abweichung hatte in dieser Nacht ihren guten Sinn: Mit der Wolke sorgte Jahwe für Finsternis (והחשך). Beim Licht der Feuersäule hätten die Äpypter das Lager Israels angreifen können. Es versteht sich, daß die Syntax dieser Randexegesen mangelhaft ist.

14,25a: *Jahwe lähmt die Streitwagen der Ägypter.* Die Einzelheit soll die Dramatik steigern, ohne daß auf die Plausibilität der Handlung geachtet ist. „An v. 24 schliesst v. 25[b] an (...); v. 27[aβγb] (von וַיָּשָׁב an) weiss nichts von Schwierigkeiten mit den Rädern, sondern lässt die Ägypter in panischem Schrecken und wilder Flucht ins Verderben jagen".[20]

Priesterschrift (P):

14,1-4.8-9.15aα.b.16-18.21aα(bis הים 1°).b.22-23.26.27(bis הים 1°).28-29. Die Ausscheidung des (in sich uneinheitlichen) Textes der Priesterschrift ist seit Nöldeke im wesentlichen sicher.[21] Die Bedenken, die Wellhausen dagegen erhob,[22] sind unberechtigt: Die verbleibenden Dubletten beruhen nicht auf einer weiteren Quelle, vielmehr auf Fortschreibungen innerhalb der Priesterschrift. Auf solcher Fortschreibung beruht das Motiv der Verstockung des Pharao und der Ausbau der Erzählung zu einem Erweiswunder (V.3-4.8.17-18.29).

Endredaktion (R):

14,10a.15aβ. Die Art der Quellenverbindung, die in Ex 14 zu beobachten ist, bildet „ein Seitenstück zu der jetzigen Composition der Geschichte von der Sündfluth".[23] Da die Ägypter nicht zweimal untergegangen sein konnten, war die Endredaktion gezwungen, von der üblichen Art, JE und P abschnittweise hintereinanderzustellen, abzuweichen. Sie mußte die beiden Quellen zu *einem* Bericht verschränken. Gen 6-8 und Ex 14 sind deshalb Ausnahmen. Nur hier ist das quellenkritische „Reißverschlußverfahren" berechtigt, das in der Pentateuchkritik einmal als das literarkritische Verfahren schlechthin galt.

Wie bei der Sintflut geschah die Verschränkung der Quellen so einfach wie möglich. Weil die Priesterschrift berichtet, wie der Schauplatz erreicht wird, steht sie am Beginn (V.1-4). Daran schließt gut an, daß der Pharao von der Flucht der Israeliten Kenntnis erhält und seine

---

[18] Jülicher 123.
[19] Kohata 291.
[20] Holzinger, Exodus 44.
[21] Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 45-46 (mit Knobel).
[22] Die Composition des Hexateuchs 75-77. Vgl. aber Noth, Exodus 83.
[23] Nöldeke 45.

Truppen aufbietet (V.5-7 JE). Die Verfolgung wird nach P gegeben (V.8-9), nach JE die ängstliche Reaktion der Israeliten und Moses Antwort (V.10b.13-14). Da dieses Motiv in der Priesterschrift fehlt, hat die Endredaktion die beiden Quellen inhaltlich zu verbinden gesucht. Dies geschah einerseits mit dem Übergang: „Der Pharao aber nahte sich", der in V.10a vorangestellt ist, anderseits mit dem Einschub „Was schreist du zu mir!" in der folgenden Gottesrede der Priesterschrift (V.15aβ). So wird diese zu einer weiteren Antwort auf die Klage V.10bβ.

Dem Meerwunder, das V.13-14 JE und V.15-18 P ankündigen, muß der Standortwechsel der Wolkensäule vorangehen (V.19-20 JE). Das Wunder selbst wird nach P durch Mose veranlaßt, indem er auf Gottes Geheiß die Hand hebt (V.21 Anfang und V.27 Anfang). In dem so bewirkten Geschehen geht jeweils der jehowistische Bericht (V.21*.27*) dem priesterschriftlichen (V.21b-23.28) voraus. Die Quellen verhalten sich so, daß JE wie die Beschreibung dessen erscheint, was in P als Faktum berichtet wird. Dasselbe gilt für die Panik der Ägypter nach V.24-25 JE im Verhältnis zu V.23.28 P. In der Abfolge der Schlußnotizen wird P zunächst beibehalten (V.29). Das gewichtige Resümee V.30 JE bildet den angemessenen Abschluß.

Nachendredaktionelle Ergänzungen (R^S):

14,11.31: *Das Meerwunder als Gotteserweis.* Der Zusatz in V.15aβ zeigt, daß für die Endredaktion ein engerer Zusammenhang zwischen V.10 und V.15 bestanden hat als im heutigen Text. Darin deutet sich an, daß V.11 und 12 später eingefügt sind. Der Vorwurf, Mose habe die Israeliten aus Ägypten geführt, damit sie in der Wüste sterben (למות במדבר), bezieht sich dem Wortsinn nach nicht auf die Verfolgung durch die Ägypter, sondern auf die Gefahren der Wüste: Durst und Hunger (vgl. 17,3, auch 16,3). Das wörtliche Vorbild ist Num 21,5. Es geht seinerseits auf Num 20,4-5 zurück. In üblichen Phrasen äußert sich der übliche Zweifel.

Der Zusatz soll indessen nicht den Ungehorsam der Israeliten brandmarken, auf den Ex 14, anders als die Murrgeschichten, nicht eingeht. Stattdessen hebt der Kontrast die Antwort hervor, die Mose in V.13 auf das Zetergeschrei in V.10 gibt. So wird das Meerwunder zum Gotteserweis, der den Zweifel der Israeliten damals und heute überwinden soll.

Das Ergebnis wird am letzten Schluß der Erzählung in V.31 benannt: Als die Israeliten die Rettungstat sahen, glaubten sie an Jahwe und an Mose. „Die Anfangsworte וירא ישראל tauchen auch schon am Anfang des (jahwistischen) Satzes 30b auf, der in sich ein guter Schluß der Erzählung ist. ... Es liegt ... nahe, in 31 einen durch die Wiederholung der Anfangsworte ungeschickt angefügten späteren Nachtrag zum Vorangehenden zu sehen."[24] Der Sprachgebrauch spricht für sehr späte Herkunft.[25] Ganz ähnlich wie in Num 21,5.7 geht der Gotteserweis mit der Rehabilitierung des Mose einher.[26] Die Ergänzung hängt der Sache nach auch mit 4,1-9 und 19,9 zusammen.

14,12: *Das Murren.* Durch den Rückverweis הלא־זה und die Wiederaufnahme ממתנו במדבר ist V.12 als weiterer Zusatz abgesetzt. An die Stelle des Zweifels, der in V.11 geäußert ist, tritt die (negative) Gewißheit: „Es wäre besser für uns, den Ägyptern zu dienen!" Das ist offene Auflehnung gegen Jahwe; denn immer und immer wieder war der Befehl an den Pharao ergangen: „Entlasse mein Volk, daß es *mir* diene". Nun das Volk befreit ist, wendet es sich zurück.

---

[24] Smend, Zur Geschichte von האמין, Ges. Stud. I 120.

[25] S. bei Smend.

[26] Hinweis von Aurelius, Der Fürbitter Israels 147, unter Bezug auf eine Beobachtung von Noth, Numeri 138.

15,1-19: *Das Meerlied* beginnt wie das Mirjamlied (V.1b = V.21b), an das V.2-18 sich als Ausführung anschließen. Nur das erste Wort des Hymnus weicht ab: An die Stelle des Imp. pl. שירו ליהוה ist der Koh. sg. אשירה ליהוה getreten. Die Änderung ändert die Gattung: Leitet der Imp. pl. das Siegeslied ein (vgl. Ps 98,1 u.ö.), so der Koh. sg. das Danklied (vgl. Ps 13,6; 104,33 u.ö.). Da der Hymnus Ex 15,1b par. 21b ein Siegeslied ist, bietet das Mirjamlied gegenüber dem Meerlied die ursprüngliche Fassung. Die Änderung geschah nicht willkürlich: Die Fortsetzung V.2-6 ist aus dem Danklied Ps 118 entlehnt.

Das Mirjamlied als Einleitung ist aus der Quelle JE übernommen, die rückwärtige Anbindung in V.19 aber greift auf das Resümee der Priesterschrift in 14,23.28.29 zurück. Daher setzt das Meerlied beide Pentateuchquellen voraus. Das belegen auch die Anspielungen auf Ex 14 in 15,4-5.8-10. Sie beruhen meist auf der Priesterschrift, in der Erwähnung des Windes (רוח V.8) auch auf JE (14,21).

Wasser in der Wüste (Ex 15,22-27)

Jahwistische Redaktion (J^R): 15,22aα.b.24-25a.

Beim Aufbruch vom Meer ist Mose zum einzigen Male als Führer der Israeliten herausgestellt: „Mose *ließ* Israel aufbrechen" (15,22aα). Die älteste Wüstenerzählung kennt eine Beteiligung des Mose sonst nicht. Die Besonderheit wird damit zusammenhängen, daß das Meerwunder nachträglich in das Itinerar eingefügt worden ist. „Das Subjekt springt (Mose läßt aufbrechen, das Volk zieht aus)".[1] Da in 14,5a.6 die Überleitung vom Wüstenitinerar zum Meerwunder auf den Jahwisten zurückgeht, stammt auch die rückwärtige Klammer mit großer Wahrscheinlichkeit aus seiner Feder. Die ursprüngliche Route muß von Etam „am Rande der Wüste" (13,20) zur Wüste Schur (15,22aβ) verlaufen sein.

Auch der Ausgangsort, der für die Wanderung genannt ist, fällt auf: das Schilfmeer (ים־סוף). Denn „jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß mit dem Schilfmeer überall da, wo man die Angaben kontrollieren kann, der *Golf von Akaba* gemeint ist".[2] Wenn die Lokalisierung des Meerwunders am Schilfmeer nicht ohnehin sekundär ist - sie findet sich an dieser Stelle das erstemal[3] -, ist jedenfalls die Verbindung von Wüstenzug und Meerwunder im Nachhinein hergestellt worden.[4]

Nach dem Aufbruch führt der Weg durch die Wüste. Auch dort geleitet Jahwe sein Volk und hilft ihm in der Not. Der Beistand bewährt sich darin, daß Jahwe die Israeliten mit Wasser und Nahrung versorgt. Der nötigste Bedarf ist das Wasser. Den Anlaß der Darstellung boten zwei episodische Erweiterungen des Wüstenitinerars: Die Israeliten kommen nach Mara, wo sie das bittere Wasser nicht trinken können. Mit der nächsten Station, Elim, finden sie eine wasserreiche Oase vor. Der Jahwist läßt Jahwe durch Mose bereits in Mara für trinkbares Wasser sorgen.

Zunächst wird die Situation verschärft, die sich durch Jahwes Hilfe wenden soll: „Sie gingen drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser" (15,22b).[5] Der Wassermangel bringt die Israeliten in akute Not. Das Motiv

---

[1] Lohfink in: „Ich will euer Gott werden" 15 Anm. 6.

[2] Greßmann, Mose 415. Vgl. Ex 23,31; 1 Kön 9,26; Jer 49,21.

[3] Sonst nur an späten Stellen: Ex 15,4; Dtn 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6; Ps 106,7.9.22; 136,13.15; Neh 9,9.

[4] Bezeichnend ist, daß der Weg zum Schilfmeer in Ex 13,18 einer Begründung bedarf (mit Entsprechungen in Num 14,25; 21,4; Dtn 1,40; 2,1), und daß später das Itinerar in Num 33,10-11 zwischen Meerwunder und Schilfmeer trennt.

[5] Die Abhängigkeit dieses Satzes von V.22a spricht entschieden dafür, daß Ex 15,22a dem jahwistischen Geschichtswerk angehört, nicht, wie vielfach angenommen, der Priesterschrift. Vgl. auch Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 77f.

ist in einer Weise betont, die sich durch die Elim-Notiz V.27 allein nicht lösen läßt. Es zielt auf die vom Jahwisten hinzugefügte Heilung der Quelle. Die Spanne „ein Weg von drei Tagen" ist konventionell. Mose hat sie schon dem Pharao gegenüber genannt (3,18). Ein weiteres Mal gebraucht der Redaktor sie nach dem Aufbruch vom Sinai (Num 10,33a).

Die Erweiterung der Mara-Szene ist gut zu erkennen. Es fällt nämlich auf, „daß die Ätiologie nicht wie gewöhnlich am Ende der Erzählung, sondern schon in v23 steht. ... An sich könnte die Fortsetzung, Israels Murren (v24), Moses Hilferuf und Gottes Hilfe (v25a) sekundär und auf v23 ursprünglich der am Anfang ganz ähnlich formulierte v27 gefolgt sein".[6] Die Notiz V.23 ist eine abgeschlossene Einheit für sich. Erst anschließend läßt der Jahwist das Volk seinen Unmut äußern, der eher durch V.22b als durch V.23 veranlaßt ist. Er richtet sich gegen Mose: „Da murrte das Volk gegen Mose und sprach: Was sollen wir trinken?" (V.24).[7] „Das ‚Murren' hat hier keinen Beiklang des Ungeziemenden oder gar Rebellischen. Es ist die normale Reaktion der Geführten gegenüber dem, der sie führt, wenn etwas nicht in Ordnung ist, und der Not wird ja dann auch nach dessen Bittruf von Gott her ohne weiteres Abhilfe geschaffen."[8]

Mose wendet sich mit dem Hilfeschrei (צעק) an Jahwe, und Jahwe reagiert, wie er es in allen Fällen zu tun pflegt (Gen 4,10; 18,20.21; 19,13; Ex 3,7; 14,10; 17,4). Der Ablauf ist freilich diesmal stark abgekürzt. Er kann dies sein, weil das Wasserwunder sich an der übernächsten Station in ähnlicher Form wiederholt. Jahwe läßt Mose ein Holz sehen. Mit ihm macht Mose das Wasser süß, womit er paradoxerweise der Ätiologie für Mara den Grund nimmt. Eine ähnliche Manipulation zur Heilung einer Quelle kennen wir von den Wundern des Elischa (2 Kön 2,19-22).

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

15,22aβ.23.27: *Itinerar von der Wüste Schur bis Elim. Ätiologie für Mara.* Das Wüstenitinerar setzt sich nach der Unterbrechung durch das Meerwunder fort. Auf Etam am Rande der Wüste (13,20) folgt die Wüste Schur. Aus palästinischer Sicht in Richtung Ägypten gelegen (1 Sam 27,8), ist sie der Landstrich, wo nach der Quelle in Gen 20,1aβ auch die Wanderung Abrahams ihr Ziel fand. Die Parallelen belegen, daß sie für die Israeliten ein

[6] Aurelius, Der Fürbitter Israels 154.

[7] Der jahwistische Einschub ist der älteste Beleg des Murr-Motivs (לון ni./hi.), das von hier aus nach Ex 16,2.7-9.12; 17,3; Num 14,2.27.29.36; 16,11; 17,6.20.25 gewandert ist (Aurelius 153-160). In den jüngeren Parallelen bedeutet das Murren den Aufstand gegen Mose und gegen Jahwe. Dieses Gewicht hat der Topos in Ex 15 noch nicht. Er wäre andernfalls viel breiter ausgeführt, gerade weil die übrigen Murr-Erzählungen nicht vorausgesetzt werden können. Das Murren ist die natürliche Folge des heftigen Durstes (vgl. Ps 59,16) und soll ausschließlich und unmittelbar den Hilferuf des Mose veranlassen. Beachte, daß in V.25 (M-Text) das Subjekt ungenannt bleibt!

[8] Lohfink 18.

Begriff gewesen ist,[9] anders als die meisten anderen, eher phantastischen Ortsangaben auf dem Wüstenzug. Man wird die Wüste Schur auf der ägyptischen Seite der nördlichen Sinaihalbinsel suchen dürfen. Vielleicht ist in dem Namen שׁוּר „Mauer" ein Anklang an die dort gelegene Grenzmauer Ägyptens bewahrt.

In der Wüste Schur findet sich der Ort Mara, dessen Ätiologie sich anfügt. Der Name, mit מַר „bitter" gebildet, weist Mara als eine Bitterquelle aus, wie es sie in der dortigen Wüste in der Tat gibt. Die Ätiologie besteht in weiter nichts, als den Namen in Szene zu setzen, bezogen auf den Wüstenzug der Israeliten: „Sie konnten das Wasser von Mara nicht trinken, denn es war bitter; deshalb nannte man den Ort Mara".

Auf Mara folgt in offenbar gewolltem Gegensatz[10] die Palmenoase Elim. Sie wird mit zwölf Quellen und siebzig Palmen als besonders wasserreich und fruchtbar geschildert. Das sagt auch der Name אֵילִם, der einfach „Bäume" bedeutet (vgl. den ähnlichen Ortsnamen Jes 15,8).[11] Auch solche Oasen sind vorhanden.[12] Am Wasser, also an dem von den Quellen gespeisten Oasenteich, machen die Israeliten Rast.

Nachendredaktionelle Ergänzung (R^S):

15,25b-26: *Gesetz und Versuchung*. „V. 25^b.26 ist von einer andern Hand, und zwar einer redigirenden, nicht aus einer Nebenquelle".[13] Der Neuansatz ist an dem verknüpfenden שָׁם, das sogar zweimal steht, zu erkennen. Literarisches Vorbild dürfte die Gesetzgebung Josuas Jos 24,25 gewesen sein. Wie Josua anläßlich des Bundes in Sichem, gibt Mose dem Volk „Recht und Gesetz" (חק ומשפט). Der Sinn des Begriffs folgt aus der gewöhnlichen Fassung חקים ומשפטים. „Der pluralische Doppelausdruck für im Pentateuch vorliegende Rechtsordnungen Israels wird als bekannt vorausgesetzt."[14] Der Singular soll einen künstlichen Unterschied zu dem sinaitischen Gesetz bewirken - in Ex 15,25 zuvor, in Jos 24,25 hernach. „Es ist dasselbe gemeint und darf doch nicht ganz dasselbe sein."[15] Dem Gesetzesvortrag folgt der bedingte Segen (vgl. Ex 23,22; Lev 26,3; Dtn 28,1, auch Dtn 13,19). Indem er als Nicht-Fluch beschrieben wird, ist auch die Alternative von Segen und Fluch angedeutet. Der Verweis auf die Krankheit der Ägypter erinnert an Dtn 28,27.60, vgl. Dtn 7,15. Gedacht ist an die Plagen, vgl. Ex 9,8-12 P. Indessen ist das Vorbild, das sich anläßlich des Wasserwunders anbot, am ehesten der Segen des Bundesbuches Ex 23,22.25aβb-26[16]: Wenn du gehorchst, „werde ich dein Brot und dein Wasser segnen und Krankheit aus deiner Mitte hinwegnehmen".

Die bedingte Verheißung wird wie im Heiligkeitsgesetz mit der Selbstvorstellungsformel beschlossen (Lev 26,13). „Der Verfasser muß ... einem Raum entstammen, der schon über

---

[9] Die weiteren Belege Gen 16,7; 25,18; 1 Sam 15,7 sind allerdings spätere Entlehnungen.
[10] Aurelius 154.
[11] Vgl. KBL^3 40a.
[12] Vgl. als antikes Zeugnis die Schilderung der Oase Phoinikon durch Agatharchides von Knidos bei Diodorus Siculus III 42-43.
[13] Jülicher, Die Quellen von Exodus VII,8-XXIV,11, JPTh 1882, 275.
[14] Lohfink 21 Anm. 22.
[15] Lohfink.
[16] V.23-25aα sind eingeschoben.

Deuteronomisches und Priesterschriftliches zugleich verfügte."[17] Die Apposition רפאך könnte daraus geflossen sein, daß Jahwe das Wasser von Mara genießbar gemacht hat, wie Elischa in 2 Kön 2,21 die Quelle „geheilt" hat (רפא pi.).

Warum ist das Stück an dieser Stelle eingefügt? Die Antwort findet sich am ehesten in dem Stichwort נסה „versuchen", das in V.25b mit dem zweiten שׁם an die aus Jos 24,25 vorgegebene Wendung anschließt. Es ist weder aus Jos 24 noch aus Ex 23; Lev 26 oder Dtn 28 vorgegeben. Wohl aber kehrt es kurz darauf in Ex 16,4bβ R^S wieder: Jahwe versuchte Israels Gehorsam durch die Sabbat-Tora. Der Zusatz 15,25b-26, der eine Art Vorwegnahme der Sinaioffenbarung ist, könnte nachholen wollen, daß das Gesetz, auf dem die Probe Ex 16 beruht, noch nicht verkündet war.

[17] Lohfink 39.

Brot vom Himmel (Ex 16)

Jahwistische Redaktion (J^R): 16,4a.15b.

Wie Jahwe die Israeliten in der Wüste getränkt hat, so hat er sie auf ihrem Zug auch genährt. Anläßlich der nächsten Station, der Wüste Sin zwischen Elim und Sinai, wird erzählt, wie dies geschah. Der Bericht über das Manna war bereits in dem vorjahwistischen Wüstenitinerar enthalten. Der Jahwist erklärt es zur Gabe Jahwes.

Dazu schickt er dem Ereignis eine knappe Verheißung voraus (16,4a). Sie ist an Mose gerichtet, und wie mehrfach fehlt ein Hinweis auf die Umstände der Gotteserscheinung. Das ist Zeichen redaktioneller Ergänzung (vgl. bes. Gen 31,3, sonst Gen 4,9; 12,1). Die Ankündigung ist nach dem Muster prophetischer Rede mit הנני + Partizip[1] eingeleitet: „Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen". Für den Jahwisten ist der Regen seit Anbeginn der Schöpfung ein Mittel Jahwes, das Geschehen auf der Erde zu beeinflussen (Gen 2,5). Wie Jahwe die Israeliten „vom Himmel her" (מן־השמים) speist, so vernichtet er „vom Himmel her" ihre Feinde, indem er Schwefel und Feuer auf Sodom regnen läßt (Gen 19,24). Der Sintflut-Regen, durch den Jahwe die Menschheit, ausgenommen den zu ihm gehörenden Noach, vertilgt, wird mit ganz ähnlichen Worten angesagt wie das Manna (Gen 7,4).

Die zur Verheißung gehörende Erfüllungsnotiz ist in die Antwort gekleidet, die Mose auf die Frage der Israeliten „Was ist das?" erteilt: „Das ist das Brot, das Jahwe euch zur Speise gegeben hat" (16,15b). Die Auskunft ist nachgetragen; denn die Frage מָן הוּא, durch das folgende „Denn sie wußten nicht, was es war" erläutert, zielt nicht auf eine Antwort, sondern auf die etymologische Ätiologie. Die vorgegebene Notiz will mit dem Manna eine bemerkenswerte Erscheinung der Wüste erklären. Für den Jahwisten hingegen ist der Manna-Regen die fürsorgliche Tat Jahwes. „Brot" steht wie oft für Nahrung allgemein.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

16,1a(ohne כל עדת בני ישראל).13b-14bα.15a.21.31: *Itinerar von Elim zur Wüste Sin. Das Manna.* Die Fortsetzung des Itinerars in 16,1a knüpft an die Begebenheit in Elim (15,27) an und muß deshalb wie diese zur jahwistischen Quelle gehört haben. Das Subjekt כל־עדת בני־ישראל, das für die Priesterschrift sprechen würde, klappt deutlich nach und ist eingeschoben. Die Station, die nun folgt, ist die Wüste Sin, gelegen „zwischen Elim und Sinai".

[1] Sog. Futurum instans, GesK § 116 p.

Der Verweis legt die Vermutung nahe, „daß der Name der Wüstengegend ‚Sin' mit dem Namen ‚Sinai' zusammenhängt und daß ... nur künstlich zwischen einer ‚Sin-Wüste' und einer ‚Sinai-Wüste' (19,1.2) unterschieden wird".[2]

Die ätiologische Notiz, die an dieser Stelle in das Itinerar eingeschaltet ist, weiß von einem eßbaren Niederschlag, der mit dem morgendlichen Tau rings um das Lager gefallen sei. Die Israeliten nennen ihn „Man", wofür V.15 eine zweifelhafte Etymologie gibt. Die Naturerscheinung hat ihre Erklärung lange gefunden: Es handelt sich um einen Honigtau, der von Schildläusen auf der Mannatamariske *(tamarix mannifera)*, aber auch anderen Bäumen erzeugt wird. Dieses Manna, das noch heute von den Einheimischen der Sinaihalbinsel *mann* genannt wird,[3] „wird von Schildläusen während der Nacht in Gestalt winziger Tröpfchen ausgeschieden, die sich manchmal zu größeren Kügelchen zusammenballen und wie Regentröpfchen oder Tauperlen zu Tausenden auf dem Baum sitzen oder zu Boden fallen. In der kühlen Nacht sind sie noch formfest, in der Sonnenwärme aber zerfließen sie infolge ihrer leichten Schmelzbarkeit sehr bald und überziehen dann die Blätter und Zweige mit einer dünnen, firnisartigen Schicht".[4]

Die Erläuterung V.31 ist wahrscheinlich nachgetragen, wie an dem neuen Subjekt בית־ישראל „Haus Israel" ablesbar ist.[5] Als Maß für die Größe wird der Same des Korianders (Coriandrum sativum L.) genannt. Er ist etwa pfefferkorngroß.[6] Das Hapaxlegomenon צִפִּיחִת, wörtlich „Gegossenes im Honig", mit dem der Geschmack des Mannas verglichen wird, bezeichnet nach Bodenheimer ein Kristallisationsprodukt des Honigs.[7]

Zum nichtjahwistischen Text:

Für die Analyse von Ex 16 kann man aus der Kontroverse zwischen Wellhausen und Kuenen am meisten lernen. Nach dem ersten Anschein gehört das Kapitel der Priesterschrift. „Ueberhaupt ist das ganze Capitel der Grundschrift zuzuweisen, nur dass man vielleicht einige kleine Zusätze annehmen muß."[8] Demgegenüber beharrte Wellhausen darauf, daß Ex 16 einen Kern aus der Quelle JE enthalten müsse.[9] Der redaktionelle Text des Jahwisten, der in V.4a.15b vorliegt, beweist uns, daß Wellhausen im Recht ist. Kuenen wandte ein, Widersprüche von Gewicht, die eine Quellenscheidung zwischen JE und P begründen könnten, seien nicht vorhanden. „Wo JE mit P verbunden ist, pflegt der Widerstreit nicht auszublei-

---

[2] Noth, Exodus 106.
[3] Maiberger, Das Manna 299-308. 432f.
[4] Maiberger 307, vgl. 401-409.
[5] Auch die Apposition V.14bβ dürfte eine solche Erläuterung sein: „ein Belag wie Reif auf der Erde".
[6] Maiberger 178.
[7] The Manna of Sinai, BA 1947, 4.
[8] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 48. Vgl. Kuenen, Wachteln und Manna 287: „Niemand leugnet, daß in bei weitem dem größten Teile von *Ex.* 16 der Sprachgebrauch und die Schreibweise von P herrschen."
[9] Die Composition des Hexateuchs 78, bekräftigt ebd. 325-329.

ben; diese Harmonie ist daher wirklich ein Einwand gegen die Annahme, daß wir hier einen auf solche Weise zusammengesetzten Bericht vor uns hätten."[10] Auch das ist richtig: Ex 16 beruht nicht auf der Synthese zweier Quellen, sondern auf der Ergänzung eines Kerns. „Das Kapitel ... verdankt ... seine gegenwärtige Gestalt der späteren Diaskeue."[11] Gegen Kuenen ist aber dieser Kern nicht P, sondern JE zuzuschreiben.[12] Soweit Ex 16,2-36 „priesterschriftliche" Motive enthält, ist das Kapitel nach-endredaktionell.

Nach der Datierung V.1b, die der Priesterschrift gehört, finden wir von V.2 an eine andere Hand, „where the words ‚in the wilderness' would hardly have been written by one who had only just mentioned, *v.*1, that they had come ‚into the wilderness of Sin'."[13] Das im engsten Sinne priesterschriftliche Thema von Ex 16, der Sabbat, kommt vor Ex 31,12-17*; 35,1-3* zu früh. „Die Verse, die Beziehung auf die Sabbatruhe haben (v. 4f.; v. 22-30) und deutlich lehren, daß diese gleich nach dem Beginn des Mannaregens beobachtet und geschützt wurde ... passen nicht zu dem Aufenthalt Israels in der Wüste Sin (v. 1), der der Ankunft am Sinai und damit auch der Einsetzung des Sabbaths zeitlich vorausgeht."[14]

Das Wachstum des Kapitels vollzog sich in vielen Einzelschritten. Sie ranken um zwei Hauptmotive: das Murren (V.2-3.6-13a.32-36) und den Sabbat (V.4b-5.16-20.22-30).

Das *Murren* ist das ältere. Es gilt zunächst nicht als Sünde, sondern ist Stilmittel, das die Not herausstreichen soll (V.2), damit das Manna um so mehr zur Rettung werde. Die Speisung dient als Erweiswunder, welches mit der Not auch den Zweifel überwinden will, „damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin" (V.11-12). Die Wachteln aus Num 11 werden in diesen Gotteserweis einbezogen (V.13a). Die Dauer der Speisung wird auf die gesamte Wüstenwanderung ausgedehnt (V.35a, in V.35b präzisiert). Mit dem Befehl, einen Krug mit Manna aufzubewahren (V.32, in V.33-34 und V.36 in mehreren Schritten ergänzt), wollen weitere Ergänzer das Unterpfand des Gotteserweises für kommende Generationen erhalten.

Auf späterer Stufe wird das Murren als Rebellion aufgefaßt. Die Israeliten nehmen den Hunger zum Anlaß, den Auszug aus Ägypten zu beklagen (V.3). Mose und Aaron antworten in V.6-7a mit einer Variante von V.11-12: Indem Israel am Abend (durch die Wachteln) mit Fleisch genährt wird und am Morgen (durch das Manna) mit Brot, soll es am Abend den Exodus als Jahwes Tat erkennen und am Morgen seine Herrlichkeit sehen. Die Speisung geschieht nicht zuerst um des Hungers willen. Sie wird zu einem weitreichenden Gottesbeweis. Ein nächster Ergänzer nimmt in V.9-10 die Deutung wörtlich. Mose beauftragt Aaron, die längst gesagten Worte (noch einmal) der Gemeinde weiterzugeben. Noch während Aaron das tut, erscheint unvermittelt über der Wüste die Herrlichkeit Jahwes in der Wolke. Das zeitliche Zusammentreffen stärkt seine Autorität. Deshalb könnte zu V.9-10 der Nachsatz V.7b gehören, der das Murren so auffaßt, daß die Israeliten die Autorität ihrer priesterlichen Führer Mose und Aaron in Frage gestellt haben. In einem letzten, deutlich erkennbaren Zusatz V.8 wird zum Überfluß die Metapher aus V.6-7 erläutert.

Die Ergänzungen zum *Sabbat* wurden hervorgerufen durch den Bericht der vorjahwistischen Quelle, die Israeliten hätten das Manna Tag für Tag gesammelt (V.21). Beachteten sie denn nicht das Ruhegebot? Ein erster Ergänzer läßt deshalb am sechsten Tage die doppelte Menge Manna gefallen sein (V.22aα). Dazu wird die Ankündigung an Mose erweitert (V.4bα.5aα.b). Als die Vorsteher der Gemeinde die doppelte Menge bemerken, berichten sie

---

[10] Kuenen, Wachteln und Manna 284.

[11] Kuenen 288.

[12] Dieser Einwand richtet sich auch gegen Jülicher, JPTh 1882, 279-294, der ausgehend von Kuenen mit „deuteronomischer" Bearbeitung der Priesterschrift rechnete. Die These hat in jüngster Zeit eine gewisse Renaissance erlebt.

[13] Colenso, The Pentateuch VI 144.

[14] Kuenen 288.

Mose (V.22b), und dieser antwortet mit dem Sabbatgebot (V.23a.26, nach 31,15). Das Volk aber ruht am siebten Tage nach dem Beispiel Gottes (V.30, nach Gen 2,2b).

Diese Grundlage wurde von mehreren Händen erweitert. Ein erster Gesichtspunkt war, daß das Manna dem vorgegebenen Bericht zufolge nach kurzer Zeit verdarb. Man mußte es konservieren. Auch dazu erhält Mose Anweisung (V.5aβ), die er weitergibt (V.23b). Nachdem indes das Konservieren erfunden war, drohte die doppelte Menge des sechsten Tages ihre Bedeutung zu verlieren. Deshalb fügt der nächste Ergänzer hinzu, daß täglich nur ein Krug pro Person gesammelt werden sollte, am sechsten Tage aber zwei (V.16.22aβ). Jeder sammelte also nach der Größe seines Hausstandes (V.17). Die Ungereimtheit, die in dieser Anweisung liegen mochte, bot dem nächsten Ergänzer Anlaß für ein Wunder: Jeder mochte sammeln, soviel er wollte, es war bei allen gleich viel (V.18).

Zuletzt wurde das Manna zur Probe auf den Gesetzesgehorsam (V.4bβ). Würden die Israeliten die Sabbat-Tora halten oder nicht? Erste Gelegenheit war das Gebot, täglich nur das nötige Maß zu sammeln. Wer es übertrat, dessen Manna wurde von Würmern befallen und stank (V.19-20). Am sechsten Tag durfte dies freilich nicht eintreten: Das Manna blieb für den siebten Tag genießbar (V.24). In der Anweisung, die Mose dazu erteilt, deutet sich die zweite Gehorsamsprobe an: Am Sabbat durfte niemand zu sammeln versuchen (V.25). Auch diese Probe wird nicht von allen bestanden, damit Mose zu einer weiteren Paränese Anlaß hat (V.27-29).

Wasser aus dem Felsen (Ex 17)

Jahwistische Redaktion (J^R): 17,1bβ-2a.4aα (ohne לאמר).5aα.6a (ab והכית). bα.

Die kurze Erzählung vom Wasser aus dem Felsen ist ohne regelrechte Exposition an das Itinerar V.1abα angeschlossen. Sie kann daher keine vorgegebene Einheit, sondern muß redaktionell sein. Auf den Jahwisten weist das Motiv. Wieder ist der Ausgangspunkt eine Notlage, wie bei der Unterdrückung in Ägypten, bei der Verfolgung durch die Ägypter am Meer, an der bitteren Quelle von Mara und in der Wüste Sin, wo das Volk vom Hunger geplagt wurde. Wieder dringt die Not als Zetergeschrei zu Jahwe (צעק, vgl. 3,7; 14,10; 15,25). Wieder ist Mose der Mittler. Jahwe aber muß kaum gebeten werden, da schafft er die Rettung.

Die Erzählung ist eine weitere Fassung des Themas „Wasser in der Wüste". Im Anschluß an 15,22-27 hat die Not sich verschärft. Dort gab es Wasser, wenn es auch nicht zu trinken war. Hier gibt es nicht einmal das. Das Volk reagiert mit gesteigerter Heftigkeit. In 15,24 „murrte es" (לון ni.) gegen Mose. Nunmehr bricht es einen förmlichen Streit (ריב) vom Zaun. „Statt der einfachen Frage מה־נשתה 15:24 spricht das Volk in 17:2 fast so wie die von Amos beschimpften Frauen in Samaria: תנו־לנו מים ונשתה".[1]

Je größer die Not, desto größer das Wunder. Jahwe heilt diesmal nicht lediglich eine vorhandene, vielmehr schafft er eine neue Quelle. Die Rettung geschieht ex nihilo, wie auch der Jahwist für die Perikope nicht auf eine überlieferte Vorlage zurückgreift. Als Mose zu Jahwe schreit, erhält er den Befehl, vor dem Volk einherzugehen und auf den Felsen zu schlagen. Es werde Wasser austreten, damit das Volk trinke. So geschieht es.

Quellen treten gewöhnlich aus dem anstehenden Gestein, wenn es sich nicht um den gegrabenen Quellgrund von Brunnen handelt. Daß das Auftreten von Wasser in wasserloser Umgebung ein Geschenk der Gottheit ist, ist naheliegende, weit verbreitete Vorstellung.[2] Der Jahwist mußte seinen Stoff nicht von weither holen. Vergleichbar ist auch die Szene von Gideons Altarbau in Ofra, die ihrer Art nach dem jahwistischen Redaktor sehr nahe steht. Dort tritt aus dem Felsen Feuer (Ri 6,21).

Mehr noch als aus der einzelnen Episode ergibt sich die Aussage des Jahwisten aus der stetigen Abfolge der Szenen. Von Station zu Station des Wüstenzugs erweist Jahwe seine hilfreiche Gegenwart, wie Mose sie auf dem Gottesberg erbeten hat: „So gehe mein Herr in unserer Mitte" (Ex 34,9).

---

[1] Aurelius, Der Fürbitter Israels 170f., vgl. Am 4,1. l תנה c mlt Mss Sam LXX.
[2] Vgl. Greßmann, Mose und seine Zeit 154.

Immer von neuem treten Notlagen ein: Durst (Ex 15), Hunger (Ex 16), wieder Durst (Ex 17) und wieder Hunger (Num 11), und jedesmal bewährt Jahwe auf wunderbare Weise seinen Beistand. Wer zu ihm schreit, kann immer von neuem seiner Hilfe gewiß sein.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

17,1(nur ויסעו ממדבר סין ויחנו ברפידים): *Itinerar von der Wüste Sin bis Refidim.* Auf die Wüste (16,1) folgt innerhalb des Itinerars Refidim. Der Ort muß bereits in der jahwistischen Pentatechquelle erwähnt worden sein, da die Fortsetzung in 19,2a, die ihn voraussetzt, entgegen der üblichen Quellenscheidung nicht der Priesterschrift, sondern dem Jahwisten gehört.[3] Freilich zwingt dies zu der Annahme, daß die priesterschriftliche Begrifflichkeit, die sich in 17,1 vorfindet, später ergänzt ist. Tatsächlich spiegelt der mutmaßlich ältere Text sich in dem späten Summarium Num 33,12-14.

Refidim („Breiten, Lagerplätze") ist im Itinerar eine Station ohne weitere Episode. Was dort angesiedelt ist, ist ergänzt, beginnend mit den Zusätzen des Jahwisten. Die Vorschläge zur Lokalisierung werden im halben Dutzend gehandelt, gestützt auf allerlei Anklänge von Ortsnamen.[4] Sie sind hypothetisch, zumal der Gottesberg, der in 19,2b-3a erst durch literarischen Nachtrag hinzukam, als Fixpunkt entfällt. Es ist nicht auszuschließen, daß Refidim als Station frei erfunden ist, damit die künstliche Unterscheidung zwischen der Wüste Sin und der Wüste Sinai nicht ineins fällt.

Zum nichtjahwistischen Text:

17,2bα.γ.5aβb.6bβ-7: *Massa und Meriba.* Die Szene vom Wasserwunder ist bearbeitet worden. Die Zusätze, die den heutigen Text beherrschen, erschließen sich ausgehend von der Lokalätiologie V.7. Diese ist ein Anhang. Sie steht in Spannung zu der Lokalisierung V.1. Die folgende Amalekiter-Perikope spielt nach wie vor in Refidim (V.8).

Die Ätiologie ist ein Konglomerat aus den Motiven „Versuchung und Streit" (מסה ומריבה). Während aber der Streit sich in V.2a in der Grundlage findet, wird die Versuchung in V.2bγ nur erwähnt und erst am Schluß in den Worten der Israeliten ausgeführt (V.7bβ). Literarisch läßt V.7 sich nicht aufdröseln: Das Motiv der Versuchung wird auf eine Weise eingeführt, die es sogleich mit dem Motiv des Streites verbindet. Daraus folgt auch, „daß das Verb ריב hier primär und der Name Meriba daraus, d h aus dem erzählten Vorgang extrapoliert" ist.[5]

Zerlegen läßt sich hingegen V.2b. Die Antwort des Mose ist an der überflüssigen Erwähnung des Subjekts משה als Zusatz zu erkennen. Vermutlich bestand sie zunächst in V.bα und γ, trug also nur die Versuchung bei, und das Streitmotiv V.bβ ist noch später zwischeneingetreten, um an V.7 anzugleichen. Nur dadurch klappt V.bγ nach.

---

[3] „Die unmittelbare Fortsetzung von 17,1 ist 19,2a" (Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 50). Daß dieser Zusammenhang vorpriesterschriftlich ist, hat Eißfeldt, Hexateuchsynopse 142*-146*, gesehen (Quelle „L"), vgl. Smend, Die Erzählung des Hexateuch 165.

[4] Vgl. BHH 1551.

[5] Aurelius 173.

Die Deutung des vorgegebenen Textes will sagen: Indem die Israeliten mit Mose stritten, haben sie ihrem Zweifel an Jahwes Beistand die Zügel gelassen. So haben sie Jahwe versucht. Zur selben Ergänzung dürften deshalb V.5aβb und 6bβ gehören, die den Zweifel beantworten wollen. Durch sie wird das Wunder zum Gotteserweis. Mose soll die Ältesten Israels mit sich nehmen und hingehen. Ebenso soll er den Stab mit sich nehmen, mit dem er in Ägypten den Nil in Blut verwandelt hat (4,17; 7,15.17.20). Die Anweisungen kommen nach dem Befehl: „Geh vor dem Volk vorüber" (V.5aα), zu spät und verderben die Szene. V.6bβ setzt voraus, daß Mose sie in die Tat umgesetzt hat: Er vollzieht das Wunder „vor den Augen der Ältesten Israels".

17,2bβ.3.4(ab לאמר).6a(bis בחרב): *Weitere Zusätze in der Meriba-Perikope.* „Auf die Exposition v1bβ, Israels Murren v2a und Moses Antwort v2b ... folgt in v3 eine weitere Exposition mit erneutem Murren. ... Das stammt schwerlich von derselben Hand".[6] Die Wendung וילן העם על־משה hat wahrscheinlich 15,24 J^R zum Vorbild. Verglichen mit der situationsbedingten Klage V.2a bedeutet der Zusatz eine erhebliche Verschärfung, weil das Volk den Durst zum Anlaß nimmt, das Heilsereignis der Herausführung aus Ägypten in Frage zu stellen. Für das Motiv des Murrens ist 17,3 unter den Belegen im Buche Exodus das älteste Beispiel, da es für Num 20,5 P vorgelegen hat, während die Parallelen Ex 14,11. 12; 16,3 schon die Endredaktion voraussetzen.

Eine vergleichbare Verschärfung, wenn auch nicht sicher von derselben Hand, ist die Rede des Mose, die in V.4, mit לאמר angeschlossen, Moses Schreien die Worte verleiht. Ob mit ihr der Zusatz V.2bβ zusammengehört, kann man fragen.

Zuletzt ist die Theophanie am Horeb hinzugekommen. „V. 6aα unterbricht den syntaktischen (zweimal w^e-qatal!) und geschehensmäßig engen Zusammenhang der ‚Beauftragungsformel' ‚Geh und schlage!' (Ende von V. 5 und V. 6aβ)."[7] Der Name „Horeb" statt „Sinai" zeigt, daß der Zusatz unter deuteronomischem Einfluß steht. Er will Moses Wasserwunder „mit der Tradition verbinden, daß Jahwe selbst ‚dir aus dem kieselharten Felsen Wasser sprudeln ließ' (Dt 8:15)."[8]

17,8-16: *Der Sieg über Amalek.* Die Wiederholung der Ortsangabe ברפידים erweist V.8 als Nachtrag zu V.1* - und damit die ganze Szene. „Das Stück steht ... hier verfrüht und gehört zur Schilderung der Kämpfe des Volkes auf dem Wege nach Kanaan."[9] Aus keinem anderen Grunde ist Josua der Heerführer, der zum erstenmal in der biblischen Erzählung erwähnt wird, ohne daß er regelrecht eingeführt würde: Er ist die aus der Landnahmeüberlieferung bekannte Gestalt.

Der eindeutige Sieg Josuas steht in Kontrast zu dem Hin und Her der Schlacht, so daß man erwägen könnte, V.13 unmittelbar mit V.8 zu verbinden. Wahrscheinlich ist dies aber nicht; denn die Beteiligung des Mose, seines Stabes und seiner erhobenen Hand hat den heilsgeschichtlichen Anachronismus erst veranlaßt.

Die Erzählung zeigt ein verhältnismäßig altes Stadium der Traditionsbildung, als Exodus und Landnahme auf geradem Wege aneinanderschlossen und es die Sinaiperikope nicht gab. Sie ist aber ihrer Art nach nicht quellenhaft, und Spuren der jahwistischen Redaktion finden sich ebensowenig.

Für den Stein, damit den Mose sich setzen konnte (V.12aβ), hat ein mitfühlender Ergänzer gesorgt. V.14.15-16 sind Nachträge von verschiedenen Händen.

---

[6] Aurelius 16f.
[7] Zenger, Israel am Sinai 59.
[8] Aurelius 169.
[9] Holzinger, Exodus 55.

Das Bekenntnis des Jetro (Ex 18)

Jahwistische Redaktion (J^R): 18,5(ohne ובניו ואשתו und הר האלהים).7-8a. 10aα.b-11a.27.

Auch im Anschluß an das Meerwunder ist der Jahwist zugunsten seiner Apologetik bestrebt, einen Außenstehenden aufzubieten, damit er die mächtige Hilfe Jahwes an den Israeliten bezeuge, wie dies bei jeweiliger Gelegenheit der König Abimelech von Gerar (Gen 26,16.28), der Aramäer Laban (Gen 30,27), Josefs ägyptischer Herr (Gen 39,3) und der Pharao (Ex 1,9) getan haben. Im Rahmen der Mose- und Exoduserzählungen steht dazu einzig der Midianiter Jetro bereit, Moses Schwiegervater (2,16-21; 3,1; 4,18).

Er muß eigens herbeigeholt werden, da in den vorjahwistischen Quellen ein szenischer Anlaß fehlt. Der Jahwist läßt ihn in die Wüste kommen an den Lagerplatz der Israeliten (18,5). Mose begrüßt den Gast in den üblichen Formen der Höflichkeit. In ähnlicher Weise hat der Jahwist den Aramäer Laban seinen Neffen Jakob begrüßen lassen (Gen 29,13). Mose geht Jetro entgegen (auch Gen 18,2; 19,1; 33,4 J^Q), küßt ihn als seinen Verwandten (auch Gen 33,4; 45,15 J^Q), beide fragen einander nach dem Wohlergehen (לשלום, auch Gen 43,27; vgl. 29,6 J^R). Schließlich treten sie ins Zelt, das in der Wüste anstelle des Hauses der Ort der Gastfreundschaft ist (vgl. Gen 19,3; 24,31 J^Q; 29,13; 43,16f. J^R).

Damit Jetro die Äußerung tun kann, für die der Jahwist ihn auftreten läßt, muß Mose ihm das Vorgefallene berichten: „alles, was Jahwe am Pharao und an den Ägytern getan hatte um Israels willen". Denn Jetro war am Meer nicht zugegen. Auf solche Weise hat der Redaktor auch in Gen 29,12 die Szenenverbindung geschaffen, vgl. Gen 24,66.

Jetros Antwort besteht aus zwei Gliedern. Er hebt an mit einem Gotteslob, nicht unvergleichbar dem Mirjamlied, doch anders als dieses ganz in jahwistischer Sprache gehalten: „Gelobt sei Jahwe, der das Volk errettet hat aus der Hand der Ägypter" (V.10aα.b). Die Lobformel ברוך יהוה erinnert an das Dankgebet von Abrahams Knecht in Gen 24,27 J^R. Der anschließende Relativsatz, der das Lob begründet, nimmt die Verheißung aus Ex 3,8 auf und berührt sich eng mit dem Schlußsatz des Meerwunders 14,30, mit dem die Verheißung erfüllt ist.

Die wichtigere Aussage ist jene, die auf das Gotteslob folgt: Jetros Erkenntnis: „Nun weiß ich, daß Jahwe größer ist als alle Götter" (V.11a). Mit diesem Kernsatz wird das Wunder am Meer zum Gottesbeweis. Nach dem Urteil des nichtisraelitischen Priesters hat Jahwe sich mit seiner Tat an den Israeliten als der größte der Götter, als der „Gott des Himmels und der Erde" (Gen 24,3) gezeigt.

Wie Jetros Auftreten dürfte auch der Szenenschluß, der durch spätere Zusätze an das Ende des Kapitels gedrängt ist, auf den Jahwisten zurückgehen: „Und Mose entließ seinen Schwiegervater, und er ging in sein Land" (V.27).

Zum nichtjahwistischen Text:

18,1-4.5(nur ובניו ואשתו und הר האלהים).6.8b.10aβ.11b-12: *Erweiterungen der Jetro-Szene.* Die Dubletten zeigen, daß der Ablauf der Begegnung Jetros mit Mose allerlei Nachträge enthält. In V.5 wird Moses Schwiegervater eingeführt, als wäre dies nicht in V.1 schon geschehen. V.1-4 erweisen sich damit als sekundärer Vorspann. Der Ergänzer hat mit Recht empfunden, daß Jetro, der zuletzt in 4,18 erwähnt ist, allzu unvermittelt auf der Szene erscheint. Er läßt ihn gehört haben, was Gott an Israel getan hat. Damit ist freilich der Bericht des Mose aus V.8 wörtlich vorweggenommen und verliert seinen Gegenstand.

V.2 setzt von neuem an und berichtet, daß Jetro Moses Frau Zippora und seine Söhne mitgebracht habe. Auch diese Nachricht soll eine Lücke im Gang der Erzählung schließen; denn von Moses Familie hat man seit der Rückkehr nach Ägypten 4,20 nichts erfahren. Der Ergänzer nimmt die Gelegenheit, Mose wie Josef zu einem zweiten Sohn zu verhelfen (vgl. Gen 41,50-52). Dieser wird in V.4 sozusagen literarisch geboren. Für den Anlaß wird die Namengebung auch des ersten Sohnes aus 2,22 wiederholt. Wie Gerschoms Name an den Aufenthalt Moses in der Fremde erinnert, so soll Eliëser die Rettung vor dem Pharao im Namen tragen. Zur selben Ergänzung gehören ובניו ואשתו in V.5 sowie V.6. Wie kann Jetro an Mose das Wort richten, bevor dieser ihm entgegengegangen ist!

Indem der Ergänzer den Jetro Moses Familie mit sich bringen läßt, beseitigt er freilich nicht nur einen Lücke der Erzählfolge, sondern schafft eine neue Schwierigkeit. Hatte nicht nach 4,20 Mose seine Familie mit nach Ägypten genommen? Nun hat es den Anschein, als seien sie bei Jetro in Midian geblieben. Diese Erwägung hat in V.2b eine harmonistische Glosse gezeitigt: „Nachdem er sie fortgeschickt hatte", nämlich aus Ägypten nach Midian. Sie ist lange als solche erkannt.[1]

Die Ortsangabe הר האלהים, die am Ende von V.5 nachklappt, ist aus 19,2 ergänzt, vgl. denselben Nachtrag in 3,1. „Der Satz ist mit שם zu Ende."[2]

Ergänzungen sind auch im Bericht des Mose und der Reaktion Jetros zu beobachten, „zumal der ganze Passus v. 8-10 an Überfüllung leidet."[3] In V.8b ist der Verweis auf die Mühsal auf dem Wege nachgetragen. In V.10 ist der Lobpreis für die Rettung *aus* der Hand der Ägypter und des Pharao sekundär (V.aβ). Das Motiv klappt auch in V.9b nach. Die etwas plumpe Reaktion Jetros in V.9a dürfte ein früherer Nachtrag sein, zumal sowohl in V.9 als auch in V.10 das Subjekt genannt ist, obwohl es dasselbe bleibt. Daß die Begründung V.11b so abgerissen ist, liegt daran, daß sie nachgetragen ist. Auch steht sie am falschen Ort.

Zum Ausdruck seines Lobpreises bringt Jetro Brandopfer und Schlachtopfer dar (V.12a). Der Vers setzt wiederum neu ein (vgl. V.2). Zum Abschluß inszeniert in V.12b ein weiterer Ergänzer ein gemeinsames Mahl vor Gott, zu dem Aaron und alle Ältesten Israels herzukommen. Es ist, als sollte Jetro in den Kreis von 24,9-11 Aufnahme finden.

18,13-26: *Einsetzung einer nachgeordneten Gerichtsbarkeit.* Der Abschnitt begründet die Delegierung des priesterlichen Rechtsentscheids an örtliche Amtsträger. Zu Beginn wird geschildert, wie die Gerichtsbarkeit der zentralen Kultstätte mit der Fülle der Entscheidungen

---

[1] Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 80; Jülicher, JPTh 1882, 294; Eerdmans, Alttestamentliche Studien III 55.

[2] Eerdmans 57.

[3] Wellhausen.

überlastet ist. Das kann nicht die „bürgerliche" Rechtsprechung meinen. Die Überlastung entsteht aus den vielen einzelnen Zweifelsfragen, die mit der Opferpraxis und der religiösen Kasuistik einhergehen. Künftig sollen sie vor Ort beschieden werden. Die Zentralinstanz behält sich die normgebende Autorität allerdings vor (V.19b-20).

Es liegt auf der Hand, daß damit eine in der Zeit des zweiten Tempels bestehende Regelung ihre mosaische Ätiologie finden soll. Der Darstellung liegt daran, daß Mose nicht von sich aus handelt. Vielmehr nimmt sie die Autorität des fremden, midianitischen Priesters in Anspruch. Das dürfte der Grund sein, weshalb das Stück an genau dieser Stelle eingefügt wurde, obwohl die Sinaioffenbarung erst folgt. In V.18 wird Num 11.14 zitiert. Zu der dortigen Lösung ist Ex 18,13-26 ein jüngeres, auf den Sonderfall bezogenes Seitenstück.

Mose auf dem Gottesberg (Ex 19,1 - Num 10,10)

Jahwistische Redaktion (J^R): 34,5.9a.28a.

Innerhalb der Sinaiperikope Ex 19 bis Num 10, die heute die vielfältigsten Texte vereint, ist die jahwistische Gottesbergszene in der Grundlage von Ex 34 zu finden. Daß die Fassung des Jahwisten in Ex 34 vorliegt, war lange Zeit eine Art Konsens.[1] Zwar gilt es gerade nicht für die Bundeszusage und die Gebotsreihe in V.9b-27, auf die die Zuordnung sich in der Hauptsache stützte. Sie sind späterer, bundestheologischer Einschub.[2] Doch für die Gottesbegegnung, von der der Anfang des Kapitels berichtet, trifft das gewohnte Urteil zu.

Der literarkritische Schlüssel findet sich in 34,28a: „Und er war dort bei Jahwe vierzig Tage und vierzig Nächte. Brot aß er nicht, und Wasser trank er nicht." Die Mitteilung über den Aufenthalt des Mose auf dem Gottesberg hat mit dem Motiv der Tafeln des Bundes, das sie in V.27 und 28b umgibt, so wenig zu tun wie mit dem Thema von Bund und Gesetz, das in V.9b-26 vorangeht. Sie stimmt aber wörtlich überein mit 24,18b, dem letzten Satz der vorderen Sinaiperiope Ex 19-24. Gerade weil die Notiz an ihrer Stelle so unvermittelt folgt, kann diese Übereinstimmung nicht zufällig sein: 34,28a ist eine Wiederaufnahme, die den rückwärtigen Teil der nichtpriesterschriftlichen Sinaiperikope (Ex 32-34) an den vorderen Teil (Ex 19-24) nachträglich anbindet. Das Verhältnis von vorderer und rückwärtiger Sinaiperikope stellt sich so dar, daß der Kern der ersteren die vorjahwistische Quelle, der Kern der letzteren den Beitrag der jahwistischen Redaktion wiedergibt: Die Wiederaufnahme 34,28a stammt vom jahwistischen Redaktor.

Gegenüber der Vorlage ist hinzugefügt, daß Mose auf dem Gottesberg weder gegessen noch getrunken habe. Das vierzigtägige Fasten ist ohne Frage mit der Nähe Gottes begründet. Es ist aber auch eine einfache Folgerung aus Moses ununterbrochenem Aufenthalt auf dem Berg. Sie lag für den Jahwisten um so näher, als während des Wüstenzugs vorzüglich Wasser und Nahrung es sind, denen sein Augenmerk gilt (Ex 15*; 16*; 17*; Num 11*).

Der durch die Wiederaufnahme umgrenzte Zuwachs umfaßte selbstverständlich nicht den gesamten JE-Bestand 31,18-34,28a. Vom Jahwisten zugefügt ist allein die Gottesbegegnung in Ex 34,[3] und zwar deren Grundbestand.

---

[1] Maßgebend Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 334: „Exod. 34 ist die Dekalogerzählung von J."

[2] Die späte Herkunft hat Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 216-232, endgültig aufgewiesen.

[3] Noth, Exodus 214: „Im ursprünglichen Bestand von J ist bisher in Kap. 19 von den Vorbereitungen auf die Gotteserscheinung am Sinai und von dieser Gotteserscheinung selbst

Zu ihm gehört auch der Anfang V.1-4 nicht. Moses Aufstieg auf den Berg ist für die Szene entbehrlich, wenn V.5 an 24,18b angeschlossen hat.

Die jahwistische Herkunft von V.5 hingegen ist sofort zu sehen. Jahwe wohnt nicht etwa auf dem Gottesberg, sondern er steigt von seinem Wohnsitz, der für den Jahwisten im Himmel ist (vgl. Gen 24,3.7; auch 19,24; Ex 16,4), auf den Gottesberg herab (vgl. Gen 11,5; 18,21; Ex 3,8).[4] Dabei verhüllt er sich in die Wolke, nicht anders als während des Zugs durch die Wüste (vgl. Ex 13,21; 14,19.24). Mit seinem Kommen antwortet er auf Moses Aufstieg 19,3a und füllt Moses vierzigtägigen Aufenthalt auf dem Berg 24,18b mit seiner Anwesenheit. Mose aber tut, was seit Set alle zu Jahwe gehörenden Menschen zu tun pflegen: Er ruft den Namen Jahwes an (vgl. Gen 4,26; 12,8).

Der Inhalt der Anrufung ist in V.9a wörtlich mitgeteilt. Mose redet Jahwe an, wie Abraham die drei Männer: „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr". Die Sprache des Jahwisten ist unverkennbar.[5] Wie bei Abraham ist auch die positive Antwort zwischen den Zeilen vorausgesetzt: Mose *hat* Gnade gefunden in den Augen Jahwes. Damit steht er in einer Reihe auch mit Noach (Gen 6,8) und Lot (Gen 19,19). In dieser Rolle ist er nicht so sehr jene außerordentliche politische und kultische Führergestalt der Frühzeit, die man hinter den vorjahwistischen Quellen noch ahnt und zu der ihn vollends die spätere Tradition hat werden lassen, vielmehr wie die Patriarchen der Genesis der Vertreter jener Menschengruppe, die durch ihr Verhältnis zu Jahwe vor den anderen ausgezeichnet ist, - und als solcher der Vertreter des Lesers.

Auf die förmliche Anrufung folgt das eigentliche Anliegen: „So gehe mein Herr in unserer Mitte". Inhalt der Bitte ist eine Spielart der Beistandsmotivs, wie es aus der jahwistischen Vätergeschichte als Verheißung (Gen 26,3; 28,15; 31,3) und Feststellung (Gen 26,28; 39,2.3.21.23) geläufig ist. Der Beistand Jahwes und sein Geleit gelten dem Zug des Volkes aus Ägypten und durch die Wüste nicht anders als den Einzelgestalten Isaak, Jakob und Josef bei ihrem Weg in die Fremde. Der Rang, den der Jahwist dem Motiv beimißt, ist daran abzulesen, daß er Mose bei der wichtigsten aller Gottesbegegnungen ausschließlich dieses Anliegen vorbringen läßt: Der Deus pro me et pro nobis ist die Mitte seines Geschichtswerks. Selbstverständlich ist die Bitte nur die Form, die das Motiv an dieser Stelle in Szene setzen ließ. Die Erfüllung ist vom ersten bis zum letzten Schritt des Wüstenzuges, ja vom ersten bis zum letzten Satz des jahwistischen Geschichtswerks hinzugedacht. Sie wird bei jeder sich bietenden Gelegenheit aufgewiesen.

---

berichtet worden, und dann hat wahrscheinlich der ursprüngliche J noch einen Anteil an 24,12-15a, wonach Mose auf den Berg befohlen wurde. Daran hat sich ursprünglich unmittelbar Kap. 34 angeschlossen." Das ist, auf die Umrisse gesehen, zutreffend beobachtet.

[4] Hier liegt die Wurzel der Sinai-Theophanie, die später vor allem in Ex 19 ausgestaltet worden ist, vgl. Levin, Der Dekalog am Sinai, VT 1985, 185-187.

[5] Vgl. Gen 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; 32,6; 33,8.10; 39,4.21; 47,29; Ex 3,21; 12,36.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

19,2a: *Itinerar von Refidim bis zur Wüste Sinai.* Die Itinerarnotiz, die die Sinaiperikope eröffnet, setzt das Itinerar 17,1 unmittelbar fort. Auf Refidim folgt als Station die Wüste Sinai, wo die Israeliten sich wiederum lagern: diesmal nicht „am Rande der Wüste", wie in Etam (13,20), auch nicht „am Wasser", wie in Elim (15,27), sondern „in der Wüste".

Der Wortlaut läßt keinen Zweifel: „Sinai" ist der Name der *Wüste*. Aus der Abfolge des Itinerars geht hervor, daß die älteste Überlieferung die Wüste Sinai auf direktem Wege zwischen Ägypten und Kadesch gesucht hat; und zwar so, daß die Wüste Schur den westlichen, die Wüste Sin / Sinai - die künstliche Verdoppelung vorausgesetzt - den östlichen Teil des Nordens der heutigen Sinai-Halbinsel bildet.

19,2b-3a; 24,18b: *Mose auf dem Gottesberg.* An dieser Stelle ist in das Itinerar die Nachricht eingeschaltet, daß Mose, während die Israeliten in der Wüste Sinai weilten, den Gottesberg bestiegen habe. Der Nachtrag steht außer Zweifel wegen der Wiederholung des Prädikats (ויחנו / ויחן), wegen des ausdrücklichen Rückbezugs שם „dort" sowie wegen der Wiederholung des Subjekts: „Und sie lagerten sich in der Wüste. / Und *Israel* lagerte sich *dort* gegenüber dem Berg".[6]

Mit „*dem* Berg" wird offenbar eine den Lesern geläufige Vorstellung eingeführt.[7] Im Einklang mit gemeinorientalischer Auffassung gilt auch in Israel der Berg als Wohnsitz der Gottheit. Auf einen bestimmten Berg kommt es um so weniger an, als für die Vorstellung die Grenzen zwischen dem Wohnen Gottes auf dem Gottesberg und seiner Anwesenheit im Tempel verfließen. Man kann die Gottesbergepisode dahin verstehen, daß mit ihrer Hilfe so etwas wie eine Ätiologie des Tempelkultes in die Erzählung vom Wüstenzug eingetragen worden ist.[8]

Der Nachdruck liegt dabei nicht auf der Stätte, sondern auf dem von Mose repräsentierten Priestertum. Während das Volk sich im Anblick des Berges lagert, steigt Mose hinauf zu Gott: das Urbild einer kultischen Annäherung. Die Inversion von V.3a unterstreicht die Bedeutung, die der Person des Mose bei dieser Initiation zukommt, und mehr noch wird sie durch die Dauer hervorgehoben, die Mose in der Gottesnähe verbringt: „Und Mose weilte auf

---

[6] Der Rückbezug verbietet es, die literarische Zäsur im Sinne der Urkundenhypothese als Übergang zu einer Parallelquelle zu deuten (Wellhausen 96, und andere). Ohne V.2a hinge V.2b in der Luft.

[7] Den Namen „Berg Sinai" hat der Gottesberg erst spät erhalten. Er findet sich nur in Ex 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 3,1; 28,6; Neh 9,13. Alle Belege sind jung.

[8] Die priesterschriftliche Ausgestaltung des Sinaigeschehens steht insofern mit der ursprünglichen Bedeutung vollkommen in Einklang, und mit Recht hat die Endredaktion die Kultätiologie Ex 25,1-31,17 P auf 24,18b JE folgen lassen.

dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte" (24,18b).[9] Näher ist keiner in Israel je der Gottheit gekommen.

Zum nichtjahwistischen Text:

Die vordere Sinaiperikope Ex 19-24.

Der Faden der *Priesterschrift* findet sich in 19,1 und 24,16-18a. Die Endredaktion hat in 19,1 das priesterliche Datum für die Ankunft in der Wüste Sinai in den JE-Zusammenhang eingefügt. V.16-18a, die daran nahtlos anschließen, wurden mit 24,18b JE so verzahnt, daß die Gottesrede 25,1-31,17 P den vierzigtägigen Aufenthalt des Mose auf dem Gottesberg füllt. 24,15 ist eine Klammer der Endredaktion, die aus V.13b JE und V.16aβ P schöpft.

Das Wachstum des jehowistischen Textes über den Grundbestand 19,2-3a; 24,18b hinaus begann mit der Einfügung des *Dekalogs* in seiner Grundform 20,2-3a.5a.13-17a.[10] Der Dekalog ist als die bedeutendste Ausprägung, die das alttestamentliche „Hauptgebot" der ausschließlichen Verehrung Jahwes gefunden hat, auch entstehungsgeschichtlich der Prototyp, aus dem sich die Entwicklung des im engeren Sinne *theologischen* Gesetzes des Alten Testaments erklärt. Seine Wurzeln liegen nicht in den aus der vorexilischen Zeit überkommenen Rechtskorpora wie dem Bundesbuch oder dem Urdeuteronomium, vielmehr in der Botschaft der Propheten, genauer in der Aneignung der überlieferten prophetischen Verkündigung durch die Theologie der beginnenden nachexilischen Zeit. Die unmittelbare Vorlage findet sich in Jer 7.[11] Den Dekalog in Ex 19-24 einzufügen, wurde dadurch veranlaßt, daß er in der Präambel auf den Auszug aus Ägypten bezogen ist. Der Ursprung der Existenz Israels und seines Gottesverhältnisses, wie das „Urbekenntnis Israels" (M.Noth) sie in der Erinnerung bewahrt hat, wird in Jer 7,22-23 als das Datum genannt, an dem Jahwe den Vätern sein Gebot gegeben habe. Folgerichtig wurde der Exodus der heilsgeschichtliche Ort des theologischen Gesetzes. Die vorjahwistische Gottesbergszene bot den geeigneten Rahmen. Aus dem Dekalog aber wuchs das sinaitische Gesetz.[12]

Die Redeeinleitung 20,1, die die Proklamation des Dekalogs eröffnet, bildet zugleich die redaktionelle Klammer. Sie hat ursprünglich an 19,3a angeschlossen. Zur Proklamation gehört als Antwort die förmliche Verpflichtung der Israeliten, dem Gesetz gehorchen zu wollen. Sie folgt in 24,3(ohne ואת כל־המשפטים). Um die vorgegebene Gottesbergszene fortzusetzen, die durch den Einschub unterbrochen ist, steigt Mose in 24,12a.13b auf den Berg wieder hinauf.

Der Dreischritt „Gotteserscheinung - Gesetzesverkündigung - Verpflichtung", der damit angelegt ist,[13] ist in der Folge umfangreich erweitert worden. Am offenkundigsten gilt das für die Gesetzesverkündigung. Der Wortlaut des Gesetzes wuchs durch den Einbau des *Bundesbuches* 20,24-23,33, des zweiten Rechtskorpus der vorderen Sinaiperikope, „das sich

---

[9] Die Zeitangabe „vierzig Tage *und vierzig Nächte*" begegnet nur in der Gottesbergepisode Ex 24,18b J^Q mit den Sekundärparallelen Ex 34,28 J^R; Dtn 9,9.11.18; 10,10; 1 Kön 19,8, sowie in der Fluterzählung Gen 7,12 J^Q mit Sekundärparallele 7,4 J^R. Sie bringt die ununterbrochene Dauer zum Ausdruck.

[10] Nähere Ausfühung bei Levin 174-189.

[11] Vgl. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes 90-95. Ähnlich Hossfeld, Der Dekalog 277f.

[12] Daß der Dekalog auch das deuteronomische Gesetz einleitet, beruht auf späterer Angleichung der beiden großen alttestamentlichen Rechtskorpora. Es bezeugt die Schlüsselstellung, die dem Dekalog zu Beginn von Ex 19 - Num 10 zukommt.

[13] Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 156f., im Anschluß an v.Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 28-35.

durch sperrige Verbindung zum Kontext (...) wie durch gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit als Nachtrag heraushebt",[14] auf den mehrfachen Umfang an. Szenisch eingebunden ist das Bundesbuch in 20,22 durch den Rückverweis auf die Proklamation des Dekalogs, die es im Zusammenhang voraussetzt. Die abgewandelte Wiederholung des Ersten Gebots in 20,23, an der Pluralanrede als nachträglicher Vorspann kenntlich, ordnet das Bundesbuch dem Dekalog auch inhaltlich bei. Durch den Zusatz ואת כל־המשפטים in 24,3 wurde die Gehorsamsverpflichtung auf das Bundesbuch, das in 21,1 mit ואלה המשפטים überschrieben ist, ausgedehnt.

Die Verpflichtung 24,3 ihrerseits wurde nachträglich in 24,4-8 in den szenischen Rahmen eines *Bundesschlusses* gerückt.[15] Mose schreibt die „Worte Jahwes", das heißt den Dekalog, als „Buch des Bundes" nieder. Er baut einen Altar. Das Blut der Ganzopfer wird zur Hälfte Jahwe dargebracht. Dann verliest Mose das Bundesbuch, und das Volk wiederholt die Verpflichtung aus V.3. Mit der anderen Hälfte des Opferbluts vollzieht Mose einen Blutritus, der den Bund zwischen Jahwe und dem Volk besiegelt.

Die bundestheologische Bedeutung der Sinaiperikope wurde zu Beginn in 19,3b-8 (mit Nachtrag in V.9) hervorgehoben. Der Abschnitt sieht „wie ein späterer Zuwachs aus, weil er der Gotteserscheinung vorgreift und V.5 bereits vom Halten des Bundes spricht, der noch gar nicht geschlossen worden ist".[16] Der szenische Bruch zwischen V.3a und b ist unübersehbar. Eingebunden wird das Stück durch einen Rückverweis nach Art von 20,22. Hauptaussage ist die bedingte Erwählung nach dem Vorbild von Dtn 7,6. In V.7-8 wird die Verpflichtung 24,3 vorweggenommen.[17]

Die Umstände der Gesetzesproklamation wuchsen im Laufe der Überlieferung zu einer spektakulären *Theophanie* an. Deren Kern findet sich in 19,10-20. Die Sekundarität geht vor allem daraus hervor, daß das „Kommen Jahwes", das zur Theophanie unerläßlich hinzugehört, nicht mit dem Gottesberg als Schauplatz harmoniert, auf dem Gott ständig anwesend ist. Mose, der in 19,3a auf den Berg gestiegen ist, wird deshalb in V.10 sogleich wieder hinabgeschickt, damit Jahwe im Gewitter auf den Berg herniederfahren kann, nur um wiederum mit Mose zu reden. 19,10-20 sind ein stark überfüllter Text. Die Einzelheiten fügten sich erst nach und nach zu dem heutigen Bild zusammen.[18] „In 19,21-25 hat man es wohl mit Nachträgen zu tun, die post festum noch einige Einzelheiten zum Thema der Annäherung an den heiligen Berg hinzufügen."[19]

Die *Reaktion des Volkes* in 20,18-21 setzt die Theophanieschilderung, insbesondere 19,16, voraus. Sie schlägt zugleich eine weitere Brücke zwischen Dekalog und Bundesbuch, in derselben Art wie Dtn 5,23-33 zwischen Dekalog und Deuteronomium: Der Dekalog ist die unmittelbare Gesetzesoffenbarung, das Bundesbuch (bzw. das Deuteronomium) gilt als die vom Volk erbetene, durch Mose vermittelte Ausführung.

Theophanie und Bundesschluß werden verknüpft in der *Gottesschau der siebzig Ältesten* 24,9-11, die zusammen mit der Ankündigung 24,1-2 die Verpflichtungs- und Bundesschlußszene 24,3-8 rahmt. Beide Abschnitte sind „Einschiebsel".[20] „Daß die VV.1-2 die ursprüngliche Verbindung zwischen Bundesbuch und 24,3 stören",[21] ist offensichtlich. Der Aufstiegsbefehl 24,12 knüpft an die Bundesschlußszene 24,3-8, nicht aber an V.9-11 an, wo

---

[14] Perlitt 157f.
[15] Vgl. Levin, Der Dekalog am Sinai 181f.
[16] Noth, Exodus 124.
[17] Vgl. im einzelnen Perlitt 167-181; zur Literarkritik auch Levin 185.
[18] Dazu Levin 185-187.
[19] Noth 124.
[20] Wellhausen 89.
[21] Hossfeld 191.

Mose sich längst auf dem Berg befindet. Hossfeld hat aufgewiesen, daß die Einzelheiten der Gottesschau keineswegs alte Überlieferung sein müssen, sich vielmehr mit der ezechielischen und priesterschriftlichen Tradition berühren.[22]

Im *Schlußabschnitt* der vorderen Sinaiperikope 24,12-14.18b JE bildet 24,18b den vorjahwistischen Grundbestand, wie die Wiederaufnahme 34,28a J^R belegt. Er hat ursprünglich als Fortsetzung der Gottesbergszene an 19,2b-3a angeschlossen. Der Aufstiegsbefehl V.12a, der, bevor V.9-11 eingeschoben wurden, auf V.8 gefolgt ist, leitet von der Verpflichtung 24,3.(4-8) auf die Gottesbergszene V.18b (und deren Fortsetzung in Ex 34*) zurück, vergleiche das Ziel והיה־שם „und sei dort" mit dem Bericht ויהי משה בהר „Und Mose war auf dem Berg".[23] Zusammen mit der Ausführung V.13b ist er die rückwärtige Klammer für den Einbau des Dekalogs. Noch später werden die Gesetzestafeln V.12b eingeführt (s.u.). Der Aufstieg unter Beteiligung Josuas V.13a ist Dublette zu V.13b (beachte die Glättung durch LXX). Die Einführung Aarons V.14 gibt sich durch die Stellung und durch die Inversion als Nachtrag zu erkennen.

Die hintere Sinaiperikope Ex 32-34.

Der Bundesbruch Ex 32. „Die Anfertigung und Zerstörung des עֵגֶל מַסֵּכָה ist die Mitte der Erzählung von Ex 32, von der alle Nebenzüge ihre Existenz haben".[24] Wie allgemein gesehen und durch das wörtliche Zitat von 1 Kön 12,28 in V.4 sicher belegt, handelt es sich um eine Anspielung auf die Kultgründungen Jerobeams I.; und zwar in deren deuteronomistischer (Miß-)Deutung, die frühestens dem 6. Jh. entstammt. „Damit ... erweist sich die Geschichte vom goldenen Kalb nicht nur als ein Spätling, sondern auch als ein Fremdling innerhalb der Pentateucherzählung".[25] Der sofortige Bruch der in 24,3.(4-8) eingegangenen Verpflichtung auf das Hauptgebot - selbst wenn die Erzählung ursprünglich einzig die „Sünde Jerobeams" brandmarken sollte - eröffnet höchst sinnreich die Geschichte des Gottesbundes, die nunmehr von Beginn an auf der von Jahwe gewährten Erneuerung des Bundes (34,10) beruht. „Mit J hat schon dieser Kern schechterdings nichts zu tun".[26] Dieses Urteil bezieht das ganze Kapitel ein, das in allen Teilen ohne den Kern nicht besteht.

Die Gottesbegegnung des Mose Ex 33-34*. In Ex 33 „handelt es sich im großen und ganzen um allerlei Reflexionen, deren Zuwachs ... in das Stadium der literarischen Weiterbildung gehört".[27] Anders als es den Anschein hat, setzt sich die Situation von Ex 32 nicht fort. Die Umkehr des Volkes 33,3b-6*, das einzige Motiv, das auf den Bundesbruch Bezug nimmt, ist leicht als Zusatz zu erkennen; denn der Wechsel des Adressaten stört das Zwiegespräch zwischen Jahwe und Mose. In allem übrigen ist Ex 33 nicht Nachspiel von Ex 32, sondern Vorspiel von 34,5-9a*. Die Szene für das Gespräch ist über Ex 32 hinweg mit der Gottesbergszene 24,18b vorhanden. Der Grundbestand variiert die Bitte um Beistand, die Mose in 34,9a vorbringen wird - und belegt auf solche Weise die Bedeutung, die diesem Motiv in Ex 34 zukam, bevor die Gottesbergszene bundestheologisch übermalt wurde.

Damit steht Ex 33 dem jahwistischen Redaktor sehr nahe. Das zeigt die Sprache von V.12-17 sofort. Das Kapitel ist nur darum von vornherein den Ergänzungen zuzuweisen, weil es dem Auftritt Jahwes 34,5a vorgreift, der notwendig am Anfang der jahwistischen Gottesbergszene gestanden hat. Sein Thema, das in dieser Form beim Jahwisten noch fehlt, ist die Landgabe. Der vorzeitige Dialog zwischen Jahwe und Mose beginnt in V.1a.3a: Jahwe

---

[22] Der Dekalog 194-204; vgl. bereits Wellhausen 89.
[23] Noth 203: „In 24,12a.13b" haben wir „die literarische Brücke zu Kap. 34 zu suchen".
[24] Perlitt 207.
[25] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 160.
[26] Perlitt 208.
[27] Noth 160.

fordert Mose auf, das Volk, das er aus Ägypten heraufgeführt habe, nunmehr in das Land zu bringen, da Milch und Honig fließt. Die Aussage beruht auf 3,8.17. Der Dialog setzt sich fort in V.12-17. Wie in 3,8.17 ist auch in 33,1b-2 (und 34,11b) nachträglich die Liste der Vorbewohner hinzugefügt worden, darüber hinaus ein Verweis auf den Landgabeschwur an die Väter.

Der Dialog V.12-17 ist nicht aus einem Guß, wie die mehrfachen Wiederholungen zeigen. Der ältere Redegang dürfte V.15-17 sein. Er beruht auf der Bitte um Beistand 34,9a J^R, die dringlich verschärft wird - wohl schon in Erwartung der mit der Landnahme verbundenen Auseinandersetzungen mit den Bewohnern des Landes. In V.16 verbindet sich der Beistand Jahwes mit der Erwählung des Volkes vor allen Völkern der Erde und gilt als deren Beweis. Jahwe antwortet in V.17, daß er Mose auch diese Bitte gewährt. Das „auch" (גם) geht auf 34,9a. Daß der erste Redegang V.12-14 der jüngere ist, geht daraus hervor, daß Jahwes Ausspruch aus V.1a in V.12a anknüpfend wiederholt werden muß und daß V.14 die Erfüllung der Bitte V.15 vorwegnimmt. Die Bitte um Beistand wird konkretisiert (vgl. V.2a), die Erhörung mündet in die Ruheverheißung. V.12b-13 sind weitere, eingeschobene Variationen.

In V.18 setzt das Gespräch zwischen Mose und Jahwe sich fort. Mose verlangt, die Herrlichkeit Jahwes zu sehen. Damit wird die Gottesbegegnung selbst zum Thema. Jahwe antwortet in V.19aα mit der Ankündigung: „Ich will all meine Schönheit vor dir vorübergehen lassen", und befiehlt Mose, am Morgen auf die Spitze des Berges zu steigen (34,2b). Dieser tut, wie ihm geheißen (34,4a[ab וישכם]). Jahwe geht vor Moses Angesicht vorüber (34,6[bis פניו]). Eilends wirft Mose sich nieder (34,8).

Auch dieser Motivkreis hat Nach-Interpretationen erfahren: Die Feststellung, daß kein Mensch den Anblick Jahwes überlebt (33,20); die Vorkehrungen, die Mose trotzdem die Herrlichkeit Jahwes sehen lassen (33,21-23); die Abschirmung des Gottesberges (34,3); der Glanz auf Moses Angesicht, als er herabsteigt (34,29aα.b-35). Auch der ätiologische Abschnitt über das Zelt der Begegnung 33,7-11 ist hier zu nennen. Er ist schwerlich ohne Ex 25ff. P vorstellbar, gehört daher den nachendredaktionellen Zusätzen an.

Der neue Bund Ex 34,6(ab ויקרא).7.9b-27. Die Erweiterung der jahwistischen Gottesbergszene zu einem Bundesschluß folgt aus der Erzählung vom Bundesbruch Ex 32. „Da die Verflechtung von Ex 34 mit 32 bis in die Silben hineinreicht, können zumindest jene Schichten oder Motive in Ex 34, die sich auf Ex 32 beziehen, nicht älter sein als Ex 32 im ganzen."[28] Der Umbruch von der Bitte um Beistand in V.9a zu der Bitte um Vergebung in V.9b ist scharf - und durch den nachgetragenen Verweis auf das „halsstarrige Volk" in V.9bα noch schärfer geworden. Jahwe antwortet in V.10aα mit der Erneuerung des Bundes.[29] Er stellt das zerbrochene Verhältnis zu seinem Volk wieder her.[30] Vorbereitet wird die Vergebung durch die „Gnadenformel",[31] die in V.6(ab ויקרא).7 dem Mose in den Mund gelegt ist, um die Anrufung des Namens Jahwes V.5b auszuführen. Moses Ausspruch kommt vor V.8 zu früh (וימהר!) und ist auch an dem unvermittelten Subjektwechsel als Zusatz erkennbar.[32] V.6(bis פניו) und V.8 schließen nahtlos aneinander.

Zu der Erneuerung des Bundes gehört die Erneuerung des „Bundesbuches" (vgl. 24,3), das Mose in V.27 aufzuzeichnen befohlen wird (vgl. 24,4), damit Jahwe auf dessen Grundlage

---

[28] Perlitt 205.

[29] Der weitere V.10(ab נגד) ist wahrscheinlich erst später hinzugekommen. Zu seinem traditionsgeschichtlichen Ort vgl. Aurelius, Der Fürbitter Israels 118f.

[30] Vgl. dazu Aurelius 121-126.

[31] Zu ihr Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...", ZAW 1990, 1-18.

[32] Im heutigen Text entsteht daraus der merkwürdige Anschein, daß nicht Mose, vielmehr Jahwe selbst die Gnadenformel gesprochen habe. Er ist bereits von der Sekundärparallele Num 14,17-18 bezeugt.

den neuen Bund schließen kann (vgl. 24,8). Dazu ist in V.11-26 eine neue Gebotsreihe entworfen worden. Sie beruht zur Hauptsache auf dem Festkalender 23,15-19, der die Gesetze des Bundesbuches beschließt. Er soll hier möglicherweise pars pro toto für die Bundesurkunde des ersten Sinaibundes stehen.[33] Vorangeschickt ist in V.11-16 das Verbot der Verbindung mit den Landesbewohnern. Es ist veranlaßt durch das Thema der Landnahme, das in Ex 33 angesprochen wird. Wegen Ex 32 - und in Anlehnung an das Erste Gebot des Dekalogs - ist es zugespitzt auf den möglichen Abfall zu den fremden Göttern. Das unmittelbare Vorbild findet sich in Dtn 7. Auch die Gebotseinleitung V.11a und V.12 Anfang ist deuteronomisch. V.15-16 sind nachgetragene Verschärfung. Das Bildverbot V.17 beruht natürlich auf Ex 32 (vgl. V.4.8). Der Text als ganzer „wird ... sowohl durch sein literarisches Verhältnis zum Bundesbuch wie durch seine gattungsmäßige Beschaffenheit als ein sekundäres Mischgebilde erwiesen".[34]

Die Gesetzestafeln Ex 24,12b; 31,18a.b; 32,15aβ.b.16a.b.19b(ab וישלך); 34,1-2a.4a(bis כראשנים).b.28bα.β.29aβ. Das spektakuläre Motiv, das die Aufmerksamkeit der Exegeten über Gebühr auf sich gelenkt hat, gehört zu den spätesten Zutaten von vorderer und hinterer Sinaiperikope. Es hat seinen Ursprung wohl darin, daß in 24,12b die Aufzeichnung der Worte Jahwes als Bundesurkunde (vgl. 24,4.8) auf Jahwe selbst zurückgeführt wird. Die Ankündigung wird in 31,18a in die Tat umgesetzt.

Das Motiv geriet in Spannung mit der Abfolge der zwei Bundesschlüsse Ex 24 und Ex 34; denn auch der neue Bund hat nach 34,27 eine Urkunde. Die Abhilfe bestand darin, daß Mose die Tafeln, die er beim Abstieg in Händen hielt (32,15aβ), im Anblick des Bundesbruchs zerbrach (32,19b[ab וישלך]), so wie er das goldene Kalb zerstört hatte (V.20). Vor Beginn des zweiten Bundesschlusses wird Mose in 34,1-2a aufgefordert, zwei neue Tafeln zuzuhauen, auf die Jahwe dieselben Worte schreiben will, die auf den ersten Tafeln gestanden haben. Auch dieser Befehl wird von Mose erfüllt (V.4a[bis כראשנים].b). Während Moses vierzigtägigem Aufenthalt auf dem Berg beschreibt Jahwe die Tafeln mit den „Worten des Bundes" (V.28bα).[35] Noch einmal trägt Mose sie vom Berge herab (V.29aβ).

Auch dieser Motivkreis hat spätere Erläuterungen erfahren, wie man in 31,18b; 32,15b. 16a.b; 34,28bβ ohne Mühe sieht. Die Erläuterungsbedürftigkeit ist besonders spürbar in 32,15b-16. Sie bezeugt zugleich, daß es sich nicht um überkommene, sondern um schrittweise assoziierte, späte Überlieferung handelt. „Die feineren Unterschiede der Tafelbezeichnungen und Beschriftungsarten erklären sich mühelos aus dem ... Wachstum des Motivs".[36]

---

[33] Zur Sekundarität von Ex 34 gegenüber Ex 23 vgl. Eerdmans, Das Buch Exodus 88-90.

[34] Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Kl. Schr. I 317 Anm.

[35] Das Subjekt zu ויכתב ergibt sich aus 34,1. Wegen V.27 bleibt der Satz indessen mehrdeutig. Das ist möglicherweise beabsichtigt.

[36] Perlitt 212.

Von Sinai nach Kadesch (Num 10,11-21,35)

Jahwistische Redaktion (J^R): 10,29a(bis המדיני).b.30-31.33a; 11,2a.4bβγ.11.23.31(nur מאת יהוה).

Zum Aufbruch aus der Wüste Sinai wendet Mose sich an den Midianiter Hobab und lädt ihn ein mitzukommen, um als Ortskundiger Israel in der Wüste zu führen (Num 10,29-32*). Die Szene ist ein „überlieferungsgeschichtlich junges Verbindungsstück".[1] Es geht auf den jahwistischen Redaktor zurück. Hobab wird eingeführt als Sohn des Reguel, den der Leser aus Ex 2,18 J^Q als Moses Schwiegervater kennt.[2] Der Jahwist hat diesen mit Mose verschwägerten Midianiter wahrscheinlich nicht vorgefunden, sondern als Gegenüber Moses erdacht. Der Name könnte soviel wie „Liebling, Freund" bedeuten.[3]

Um die Einladung zu unterstreichen, verspricht Mose, Hobab Gutes zu tun, „denn Jahwe hat Israel Gutes zugesagt" (V.29b). Er verweist also auf Jahwes Verheißung. Der Redaktor mag an die Zusage denken, Israel aus Ägypten in ein schönes und weites Land zu führen (Ex 3,8), mehr noch an die Abrahamverheißung, mit der Jahwe Israel in Gestalt seines Vorfahren Beistand verheißt und Segen, der allen Sippen der Erde zugute kommt (Gen 12,2-3).

Hobab weigert sich zuerst, indem er vorgibt, in sein Land und zu seiner Verwandtschaft zu ziehen (אל־ארצי ואל־מולדתי אלך, V.30). Die Wortwahl ארץ ומולדת verrät den jahwistischen Redaktor als Urheber, vgl. besonders Gen 24,4 J^Q sowie Gen 12,1; 31,3 J^R. Die Weigerung gibt Mose Gelegenheit, seine Bitte zu wiederholen: „Verlaß uns doch nicht!" (V.31a). Auf diese Weise erhöht sich der Nachdruck. אל־נא, das die Bitte einleitet, ist typisch jahwistisch (Gen 13,8; 18,3; 19,7.18; 33,10; 47,29). Erst jetzt erfahren wir die Absicht, die Mose verfolgt: „Denn du weißt, wo wir in der Wüste uns lagern können, und du sollst unser Auge sein" (V.31b). Für die Etappe, die auf die Episode am Gottesberg folgt, soll der mit Mose verschwägerte Midianiter jene Aufgabe übernehmen, die vorher der Wolken- und Feuersäule Jahwes zukam (vgl. Ex 13,21). Die Konjunktion כי־על־כן zeigt die Hand des Redaktors (vgl. Gen 18,5; 19,8).

Zum Abschluß der Hobab-Szene greift der Jahwist in 10,33a die Itinerarnotiz 10,12a wieder auf. Statt der Wüste Sinai ist aber, dem Gewicht der vorjahwistischen Gottesberg-Episode entsprechend (vgl. Ex 19,2b; 24,18b),

---

[1] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 201.

[2] Die Apposition חתן משה „der Schwiegervater Moses" ist wahrscheinlich nachgetragen. Sie ist auf Reguel, nicht auf Hobab zu beziehen. Die späte Notiz Ri 4,11 hat das mißverstanden.

[3] Vgl. KBL^3 273b.

der Berg als Ausgangsort genannt. Der Jahwist nennt ihn „Berg Jahwes" (הר יהוה). Es ist das einzige Mal, daß der Gottesberg so bezeichnet wird. Wie in Ex 15,22b folgt ein Weg von drei Tagen, den die Israeliten in der Wüste zurücklegen (vgl. auch Ex 3,18).

Zu 10,33a ist Num 11 die natürliche Fortsetzung.[4] Dabei setzt sich die Übereinstimmung mit Ex 15 fort. Wie das Volk am dritten Tage nach dem Aufbruch vom Meer zu Mose um Wasser murrt (Ex 15,24), so schreit es diesmal am dritten Tage um Fleisch (11,2a.4bβγ). Der Jahwist gebraucht dafür צעק „schreien", das bei ihm häufige Wort (vgl. Gen 4,10; 18,20f.; 19,13; Ex 3,7; 14,10). Hatte die Klage in Ex 15,24 die vorjahwistischen Mara- und Elim-Episoden eingeleitet, um die Begebenheiten in der Wüste als Zeichen der Fürsorge Jahwes darzustellen, so in Num 11 die vorjahwistische Episode von der Ernährung mit Wachteln V.31-32*.

Wie in Ex 15,25 und 17,4 wendet Mose sich in seiner Bedrängnis an Jahwe. In einer zweimaligen „Warum?"-Klage trägt er ihm die Notlage vor: „Warum hast du deinem Knecht übel getan, und warum habe ich keine Gnade gefunden in deinen Augen, daß du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legst?" (V.11). An der Wendung „Gnade finden in den Augen" (מצא חן בעיני) ist der Jahwist als Verfasser zu erkennen. Mit ihr greift Mose die Bitte auf, die er auf dem Gottesberg an Jahwe gerichtet hatte: „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gehe mein Herr in unserer Mitte" (Ex 34,9), und zweifelt, ob Jahwe sie erfüllt. Die Klage aber: „Warum hast du deinem Knecht übel getan?" (למה הרעת לעבדך), steht im genauen Gegensatz zu der Zusage, die Mose dem Midianiter Hobab anführt: „Jahwe hat Israel Gutes zugesagt" (10,29bβ). Der Grund der Klage: Das unversorgte Volk ist Mose eine quälende Last.

Der Redaktor läßt Mose den Zweifel nur äußern, um ihn sogleich zu entkräften. Jahwe antwortet: „Ist denn die Hand Jahwes zu kurz?" (V.23a). Die Art der rhetorischen Frage erinnert an den ähnlichen Lehrsatz Gen 18,14a: „Ist denn für Jahwe etwas unmöglich?".[5] Der Satz ist vielleicht nicht ad hoc formuliert, sondern war zuvor schon vorhanden (vgl. Jes 50,2; 59,1), da er innerhalb der Jahwerede von Jahwe in dritter Person spricht. Sowohl in Gen 18 als auch in Num 11 äußern Menschen gegenüber Jahwe Zweifel an seiner Helfermacht. Die Zweifel aber werden durch die Fragen selbst in Zweifel gezogen.

In beiden Fällen wird den Zweifeln auch durch die Tat Jahwes der Grund entzogen. Während aber im Falle der Verheißung des Isaak erst übers Jahr der Gottesbeweis sich vollendet (vgl. Gen 21,1), folgt er an dieser Stelle unmittelbar: „Jetzt wirst du sehen, ob mein Wort eintrifft oder nicht" (V.23b).[6]

---

[4] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 98f.

[5] Auch dort spricht Jahwe trotz direkter Rede von sich in dritter Person.

[6] Eine solche Doppelfrage verwendet der Jahwist auch Gen 18,21. Sie kommt aber auch in den vorjahwistischen Quellen (Gen 37,32) und in den nachjahwistischen Ergänzungen vor (Gen 24,21; 27,21; Ex 16,4).

Für den Jahwisten als Verfasser spricht das Verb. קרה „begegnen, zustoßen, eintreffen" verwendet er im Verhältnis zum Gesamtbestand von 23 Belegen auffallend häufig (Gen 24,12; 27,20; 42,29; Ex 3,18). Darunter findet sich noch einmal ein ähnlich inszenierter „Gottesbeweis": die Bitte des Knechts Gen 24,12, die sich wörtlich erfüllt. Das „Wort", auf das in Num 11,23 verweist, mag die Beistandsverheißung sein, die man zu Moses Bitte, die er auf dem Gottesberg äußert, unwillkürlich hinzudenkt: „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gehe mein Herr in unserer Mitte" (Ex 34,9).

Kommentiert wird auf solche Weise die Notiz von der Speisung mit Wachteln, die der Jahwist in dem Wüstenitinerar vorfand. War sie ursprünglich, nicht anders als die Episoden in Mara und Elim und das Manna, eine bloße Merk-Würdigkeit, so gilt sie nun als Erweis der Zuwendung Jahwes. Um dies auszudrücken, fügt der Jahwist in V.31 hinzu, daß der Wind, der die Wachteln vom Meer herantrieb, „von Jahwe her" (מאת יהוה) kam. So werden die Wachteln, wie schon das Wasser in Mara und das Manna, eine Gabe Jahwes an sein Volk.

Vorjahwistische Quelle (J^Q):

10,12a(ohne למסעיהם); 11,31(bis המחנה, ohne מאת יהוה).32aα(nur ויקם העם ויאספו את השלו).b; 20,1aβ: *Aufbruch aus der Wüste Sinai. Die Wachteln. Aufenthalt in Kadesch.* Der Aufbruch aus der Wüste Sinai muß auch in dem vorjahwistischen Wanderungsbericht erwähnt gewesen sein, wenn dessen Zusammenhalt bewahrt bleiben sollte. Eine Notiz wie Num 10,12*, die üblicherweise der Priesterschrift zugewiesen wird, ist deshalb sinngemäß auch für das vorjahwistische Itinerar zu erwarten. Sollte deren Wortlaut in Num 10,12a erhalten sein, muß allerdings למסעיהם ein späterer Zusatz sein. Er verweist auf die in V.14-28 nachgetragene Marschordnung.

Der Bericht über die Wachteln in Num 11,31-32* ist ein Seitenstück zu der Speisung mit Manna. Wie diese beschreibt sie eine typische Erscheinung der südlichen Wüste, die sich um das Lager der wandernden Israeliten ereignet haben soll. Die gemeine Wachtel (Coturnix coturnix L.) ist ein Zugvogel, der im Frühjahr und Herbst in großen Schwärmen über die Sinaihalbinsel dahinzieht. Nach der Überquerung des Meeres gehen die Vögel erschöpft zu Boden und sind eine leichte Beute, die in großer Zahl von Jägern mit Netzen gefangen wird.[7] Num 11,32 berichtet, daß die Israeliten die Tiere, die sie nicht sofort verzehrten, zum Trocknen auslegten, wie man es sonst mit Fischen tut. Das soll wohl zeigen, wie reichlich sie versorgt wurden.

Die letzte Station des Wüstenzugs ist Kadesch. Die Itinerarnotiz Num 20,1aβb hebt sich von der sie umgebenden, jüngeren Erzählung 20,1-13* ab

[7] Feliks in BHH 2123.

und ist offenbar „ein versprengter und verstümmelter Rest des Berichts aus J".[8] Im Unterschied zu den sonstigen Notizen ist diesmal nicht חנה „sich lagern", sondern ישב „sich niederlassen, wohnen" gebraucht (vgl. die sehr ähnliche Aussage für Abraham Gen 20,1aβ). Offenbar ist an einen längeren Aufenthalt in Kadesch gedacht.

20,1b: *Mirjams Tod in Kadesch.* Mirjam wird in Ex 15,20 als die Sängerin des Liedes vom Meerwunder eingeführt. Wenn ihr Tod und Begräbnis anläßlich von Israels Aufenthalt in Kadesch erwähnt wird, setzt dies die Verbindung von Wüstenitinerar und Meerwunder voraus, die möglicherweise erst durch den Jahwisten geschehen ist. Auffallend ist die doppelte lokale Verknüpfung mit שם. Sie könnte Hinweis auf einen Nachtrag sein. Der Unterschied zu den ursprünglichen Grabtraditionen von Lus und Ramat Rahel in Gen 35,6*.8*.16a.19*.20 ist spürbar.

Zum nichtjahwistischen Text:

10,11.12b P. Mit dem Aufbruch vom Sinai setzt sich das Initerar der Priesterschrift nach Ex 19,1; 24,16-18a fort. Der Aufenthalt wird auf ein Jahr weniger zehn Tage bestimmt, das heißt auf ein Mondjahr. Ziel des Aufbruchs ist die Wüste Paran (vgl. 12,16), die in P bereits an dieser Stelle erreicht wird. „Dadurch wird das ganze Stück 10,29-12,16 von der Grundschrift ausgeschlossen".[9]

10,13-28 R^S: *Die Ordnung des Aufbruchs* ist eine Kopie der Lagerordnung Num 2,3-31. „Daß Num. 10 von Num. 2 abhängig ist, geht daraus hervor, daß die Verteilung der zwölf Stämme auf vier Gruppen zu je drei Stämmen zwar bei einer Beschreibung der Lagerordnung mit einer Verteilung der vier Gruppen auf die vier Himmelsrichtungen sinnvoll ist, ... dagegen bei der Marschordnung (...) nur dann zu verstehen ist, wenn die Lagerordnung als schon bekannt vorausgesetzt werden darf."[10] Die Liste wird allgemein den Nachträgen der Priesterschrift zugerechnet. Da sie indessen die Aufbruchsnotiz V.12a J^Q aufgreift, setzt sie die Verbindung beider Pentateuchquellen voraus.

10,29a(ab נסעים) J^S: *Die Anspielung auf die Landverheißung* dürfte der Rede des Mose erst später hinzugefügt sein. Der Zusatz ist an dem breiten Rückbezug נסעים אנחנו erkennbar.

10,32 J^S: *Das Versprechen an Hobab* ist durch והיה כי ... והיה sehr breit eingeführt und erweist sich auch durch den Rückverweis ההוא אשר als Nachtrag. Das Zusammenspiel von Bitte und Versprechen in V.29b soll sich bei der Bitte V.31 wiederholen. Zum Abschluß ist והטבנו לך aus V.29b wörtlich aufgenommen.

10,33b.35-36 R^S: *Die Lade auf dem Zug.* „Wäre 10,33b die natürliche Fortsetzung von v. 33a, so müsste hier שלשת ימים fehlen".[11] Als Führer durch die Wüste konkurriert die Lade

[8] Wellhausen 107f.; ebenso Noth, Numeri 127f.; Mittmann, Deuteronomium 1,1-6,3, 109; und andere. Fritz, Israel in der Wüste 27f., hält V.1aβb für einen jüngeren Einschub, da in V.12 „die Identifikation von Meriba mit Kadesch eindeutig vorausgesetzt ist". Die Abhängigkeit, die die übliche quellenkritische Lösung widerlegt, ist richtig gesehen; nur ist sie umzukehren.

[9] Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 74.

[10] Noth, Das System der zwölf Stämme Israels 15.

[11] Wellhausen 98.

mit dem ortskundigen Hobab bei J^R ebenso wie mit der Wolke bei P. Sie ist „hier unvermittelt und ohne vorherige Erwähnung eingeführt worden ..., weil man später das Bedürfnis empfand, dieses wichtige Kultobjekt in der Pentateucherzählung vorkommen zu lassen".[12] Die Ladesprüche sind möglicherweise noch später hinzugefügt worden - ohne daß damit über ihr tatsächliches Alter etwas gesagt wäre.

10,34 R^S: *Die Wolke.* V.34 unterbricht den Anschluß von V.35 an V.33 und ist durch den Umstandssatz V.b nachträglich eingebunden. Die Führung durch die Wolke gleicht aus mit V.11.12b P (breit ausgeführt in 9,15-23). Am Ursprung hat Ex 13,21a J^R gestanden.

11,1.2b-4abα JE: *Tabera.* Der sehr eigentümliche, einleitende Umstandssatz: „Und es geschah, das Volk, als sie klagten" (V.1aα), setzt voraus, was erst folgt, nämlich in V.2a.4bβγ J^R. Daran ist zu erkennen, daß die Tabera-Perikope aus späterer Auffüllung stammt. Der Ablauf ist ganz schematisch: Zorn Jahwes, Plage, Hilfeschrei, Fürbitte Moses, Ende der Plage, Lokalätiologie.[13] Die spätere Auffassung betrachtete angesichts der Fürsorge Jahwes das Schreien der Israeliten als Sünde und fügte die notwendige Strafe hinzu.

Die Anbindung des ursprünglichen Folgetexts geschieht mit dem noch eigentümlicheren V.4abα. Er soll erklären, weshalb die Israeliten trotz der warnenden Strafe in ihrer Klage fortfahren: Die „Hergelaufenen" (האספסף, hap.), die in ihrer Mitte waren, wurden begehrlich (vgl. Dtn 5,18), und darauf fingen *auch* die Israeliten *wieder* an zu weinen. Die Bedeutung von Num 11,2a.4bβγ-34 liegt im Gegenteil darin, daß es das Volk ist, das klagt.

11,5-10.12-22.24-30.31(ab כדרך).32aα(nur כל bis המחרת).aβ.33-35: JE, R^S: *Die Ergänzungen der Erzählung von der Speisung mit Wachteln.* Der heutige Text von Num 11,4-35 ist „eine höchst künstliche Verflechtung zweier Bestandteile, die nichts mit einander zu tun haben. Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Tätigkeit zu haben!"[14] Die Themenverflechtung beruht nicht, wie meist angenommen wird, auf der Verbindung zweier unabhängiger Überlieferungen, sondern auf „literarische(m) Zuwachs zu dem älteren Grundbestand des Kapitels":[15] Daß Mose für die Leitung des Volkes einer Schar von Helfern bedurft haben mußte (V.12.14-17.18aα[bis יהוה].24-30), hat sich aus V.11 J^R und V.13 entwickelt. „Die Motivierung für den gesamten Vorgang muß in der Klage des Mose gesucht werden."[16] Die Klage selbst ist unentbehrlicher Bestandteil der Grunderzählung. Würde man sie der Ältesten-Erzählung zurechnen, wie es bei der üblichen Themen-Scheidung geschieht, könnte man die Schichten nicht trennen.[17] Umgekehrt gehört V.18aα(bis יהוה), obgleich er das Thema der Speisung anschlägt, zu der Ältesten-Erzählung: Er lenkt auf V.13 zurück. Die Ergänzung ist eine jüngere Parallele zu Ex 18,13-26; nur daß diesmal der Vorschlag nicht auf den Ausländer Jetro, sondern auf Jahwe selbst zurückgeht.[18] Die Eldad-Medad-Episode V.26-29 ist später eingeschoben.

Neben diesem gänzlich abweichenden Thema ist die Wachtel-Erzählung auch in anderer Weise ergänzt worden. Moses Klage V.11 wurde in V.13 unterstrichen; ebenso das Wunder, das auf die Klage antwortet: In V.31(ab כדרך).32aα(nur כל bis המחרת).aβ wurde die Menge der Wachteln erheblich vermehrt. Die Asyndesen lassen sich leicht herauslösen. Auch die Rückfrage V.21-22, mit der Mose auf die Menge des Volkes verweist (vgl. Ex 12,37b), erhöht das Wunder.

---

[12] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 225.
[13] Vgl. zuletzt Aurelius, Der Fürbitter Israels 143-146.
[14] Wellhausen 99.
[15] Noth, Numeri 78.
[16] Fritz 16, der freilich annimmt, daß eine vorgegebene Überlieferung aufgenommen sei.
[17] Diese Konsequenz zieht Aurelius 176-186.
[18] Vgl. Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua 66.

Schließlich kam das Murr-Motiv hinzu: Die Klage des Volkes wurde verschärft durch den Rückblick auf die gute Ernährung in Ägypten (V.5) und, besonders empörend, durch die Unzufriedenheit über das Manna (V.6). Der Notschrei wandelte sich zur schweren Sünde. Mose reagiert mit Unmut (V.10a.bβ). Ein weiterer Ergänzer fügt Jahwes Zorn hinzu (V.10bα).[19] Zur Strafe wird die Gabe in Plage verkehrt (V.18[ab לאמר].19-20.33-34).

Die „enzyklopädische" Belehrung über das Manna V.7-9 fällt von selbst heraus. Sie beruht auf Ex 16.

Die Itinerarnotiz V.35 stammt schwerlich aus altem Zusammenhang. Hazerot „mit seinem sehr landläufigen Namen läßt sich ebensowenig lokalisieren wie Thabeera und Kibroth hattaawa".[20]

Num 12 JE: *Aarons und Mirjams Empörung.* Das Stück „stellt den Versuch einer theologischen Formulierung der Einzigartigkeit der Mosegestalt dar. Es ist also weit entfernt von ursprünglicher volkstümlicher Überlieferung und vermutlich ziemlich junger Herkunft".[21] Der Anlaß ist im vorhergehenden Kapitel zu sehen, „bei welcher Gelegenheit Mose ja tut, als sei er der alleinige Leiter und Führer."[22] Das Thema wurde in Szene gesetzt, indem Mirjam und Aaron, die beiden anderen Protagonisten, die Einzigkeit Moses bestreiten (V.1aα.2a). Eine Gottesrede im Heiligtum widerlegt sie. Die Wirkmächtigkeit Moses erweist sich ferner durch ein Wunder (vgl. V.10aβ mit Ex 4,6bβ): Mirjam wird mit Aussatz geschlagen, auf Aarons Bitten hin aber durch Moses Fürbitte von Jahwe geheilt. Dies geschieht nach einer Karenz von sieben Tagen, damit Mirjam für ihren Zweifel die Strafe erhält. Das Kapitel ist in mehreren Schritten gewachsen. Ältester Kern ist V.3, der noch zur vorangehenden Erzählung zu gehören scheint (vgl. 11,11) und dem Jahwisten sprachlich sehr nahe steht. Er hat durch V.1-2 einen neuen Anlaß erhalten. Ein Zusatz in V.1aβb nimmt die Gelegenheit wahr, auch Moses Ehe mit der Zippora möglicher Kritik zu entziehen. „Den Anstoss an der fremden Frau Moses hat erst eine sehr späte Zeit nehmen können".[23] „Lokalisiert ist die Geschichte von Hause aus gewiß nicht".[24] Die Itinerarnotiz V.16 könnte eine Notiz der Endredaktion sein, um vor 13,1 P den Faden von 10,12b P wieder aufzunehmen.

Num 13-14 P, R^S: *Die Erkundung des Landes.* Das erzählerische Gerüst der beiden Kapitel beruht auf dem Text der Priesterschrift (P^G), der etwa in 13,1-2a.17-18a.21.25-26(bis פארן). 32abα; 14,2.5.10b.37 zu finden ist.[25] „In der Kundschaftergeschichte Num. 13. 14 erscheint die P-Erzählung ... so einseitig bevorzugt, daß nur noch Fragmente der aus den alten Quellen stammenden Erzählung in ihrem Rahmen enthalten sind, in denen sowohl der Eingang wie eine Mitteilung über die Rückkehr der ausgesandten Kundschafter fehlt; sie dienen ... nur der Ausgestaltung der zugrunde gelegten P-Erzählung."[26] Es ist indessen, entgegen der communis opinio, nicht ausgemacht, daß diese Ausgestaltung aus den alten Quellen stammt und auf einer eigenen, ehemals selbständigen Fassung des Stoffes beruht;[27] denn Härten, die

---

[19] Vgl. Noth 77.

[20] Noth 81.

[21] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 140, der sich mit diesen Worten allerdings nur auf V.2-9 bezieht, die er als Einschub in einen älteren Grundbestand ansieht.

[22] Wellhausen 99.

[23] Wellhausen 99 Anm.

[24] Noth.

[25] Zur Deutung und zum historischen „Sitz im Leben" vgl. Lohfink in Congress Volume Göttingen, bes. 211f.

[26] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 15.

[27] Vgl. zuletzt die detaillierte Analyse von Mittmann 42-55, der einschränkt: „Signifikante Kriterien der Zuordnung (scl. zum Jahwisten) lassen sich freilich aus der Erzählung selbst nicht gewinnen" (S.55).

eine Quellenscheidung begründen könnten, bestehen nicht, und ein vollständiger Parallelfaden ist nicht entfernt zu gewinnen. Die vermeintliche Parallelquelle, gewöhnlich dem Jahwisten zugeschrieben, ist in den priesterlichen Bestand so glatt eingebettet, daß sie am ehesten aus ihm hervorging.[28]

Daß der nichtpriesterliche Text Ergänzung des priesterlichen ist (P^S und R^S), läßt sich von Fall zu Fall wahrscheinlich machen.[29] Die literarische Zäsur zwischen V.17a und b, mit der die Parallele beginnen soll, ist nicht vorhanden. Vielmehr gehört der Befehl an die Kundschafter (V.17b-20) zu der Erzählung V.17a hinzu. Er ist im Umfang nachträglich erweitert. Die Zusätze, erkennbar am Satzbau und an den Wiederholungen, beginnen erst mit V.18b.

Die Ausführung V.21-24 ist ebenfalls ein einziger Bericht, der lediglich Erweiterungen enthält. Die Aufnahme ויעלו in V.22, die V.21 weiterführt, zeigt das. V.21 beschreibt die Ausdehnung des erkundeten Landes. V.22-24 tragen - teils anekdotische - Einzelheiten über den eingeschlagenen Weg nach. Ein Widerspruch besteht nicht.

Die Rückkehr und der Bericht der Kundschafter, die sich ursprünglich in 13,25-26(bis פארן).32abα finden, sind in V.26(ab קדשה).27-31.32bβ-33 in mehreren Stufen ergänzt worden. V.26*-27 schicken der negativen Nachricht über das Land voraus, daß es der Verheißung genau entspricht: Es fließt von Milch und Honig (Ex 3,17b). Zum sichtbaren Beweis tragen die Männer die Früchte des Landes. So wird nicht nur die Darstellung der Kundschafter triftig widerlegt; angesichts der sich erfüllenden Verheißung ist die Weigerung der Israeliten, in das Land zu ziehen, eine um so größere Sünde. Freilich bedarf sie nunmehr eines anderen Vorwands: Die Bewohner sind furchterregend stark (V.28-29.32bβ-33). Der Einwand Kalebs (V.30), dem die übrigen Kundschafter sich entgegenstellen (V.31), unterstreicht das Motiv.

Die ursprüngliche Reaktion der Israeliten ist in 14,2 zu finden: „Ach daß wir in Ägypten oder in der Wüste gestorben wären!" Sie ist erweitert um das Motiv der unerlaubten Rückkehr nach Ägypten (V.3) und um den Aufstand gegen das Leitungsamt Moses (V.4). V.1 steigert nachträglich die Dramatik: Das Volk weint die ganze Nacht.

Der ursprüngliche Text dürfte fortfahren: In ihrer Bedrängnis fallen Mose und Aaron vor dem versammelten Volk nieder (V.5). Darauf erscheint die Herrlichkeit Jahwes über der Stiftshütte (V.10b). Die Kundschafter, die das Land verleumdet haben, werden durch eine Plage hinweggerafft (V.37).

Das Handlungsgerüst ist durch den wiederholten Einwand, diesmal von Josua und Kaleb (V.6-10a), sowie durch zwei ausführliche Redegänge Jahwes (V.11-25 und V.26-35) aufgefüllt worden. Der zweite Redegang ist der ältere. Er nimmt das Murren der Israeliten beim Wort: Sie müssen in der Wüste zugrunde gehen (V.26-28.29[bis פגריכם]). Spätere Ergänzer sorgen sich, daß das Volk aussterben könnte, und lassen nur die ältere Generation umkommen (V.29[ab וכל].30a.31-32). Dazu wird der Aufenthalt in der Wüste auf vierzig Jahre datiert (V.33.34). Josua und Kaleb werden von der Strafe ausgenommen (V.30b.38), die Kundschafter aber ausdrücklich einbezogen (V.36), obgleich ihnen bereits die Plage droht.

Der erste Redegang V.11-25 ist keine Parallele, sondern ein weiterführender theologischer Kommentar dazu. Moses Einwand benennt das Problem: Würde nicht durch die harte Bestrafung die Erwählung Israels in den Augen der Völker widerlegt werden? Müßten nicht sogar Zweifel an Jahwes Gottheit aufkommen? Als Mose Ex 34,6-7 zitiert und an den neuen Bund

---

[28] Die Rekapitulation in Dtn 1,19-46, die im wesentlichen gegenüber Num 13-14 sekundär ist (ohne daß nachträgliche Parallelenangleichung sowie spätere Erweiterungen der Vorlage ausgeschlossen sind), ist von der Beobachtung mitbetroffen: Die Verbindung der Pentateuchquellen und ein Teil der nachendredaktionellen Literargeschichte sind vorausgesetzt.

[29] Die namentliche Liste der Kundschafter ist „wahrscheinlich ein sekundärer Zuwachs zur P-Erzählung" (Noth, Numeri 92). Ob man V.2b.3b-17a oder V.2b-16 ausgrenzt, ist nicht entscheidend. Die zweite Möglichkeit ist die einfachere.

am Sinai erinnert (Ex 34,9), findet Jahwe sich zur Vergebung bereit. Das bleibt freilich ohne Folgen: Die gegenwärtige Generation muß dennoch in die Wüste zurück und dort sterben - V.26-35 gaben es vor.

Zu V.11-25 bilden V.39-45 die notwendige Antwort: Nach Jahwes Intervention tun die Israeliten Buße und sind nunmehr zum Gehorsam bereit (V.39-40). Wieder läßt sich das Motiv nicht mehr ausführen, da die Rückkehr in die Wüste längst feststand: Die vorzeitige Landnahme scheitert (V.41-45).

Num 16 R^S: *Der große Aufstand gegen Mose (und Aaron).* Das Kapitel ist ein jüngeres und radikaleres Seitenstück zu Num 12. Diesmal zieht der Widerstand gegen die Autorität des Mose breitere Kreise und wird unverzüglich und schrecklich bestraft. Wie allgemein gesehen, spielt das Geschehen auf drei Ebenen: Zweihundertfünfzig Fürsten der Gemeinde stellen die Sonderrolle des Mose in Frage, indem sie das allgemeine Priestertum in Israel geltend machen; der levitische Klerus erhebt sich gegen die aaronitische Priesterschaft; hinzu kommt das Einzelbeispiel der Gehorsamsverweigerung durch Datan und Abiram.[30] Die Lösung des literarischen Problems wird seit Kuenen in zwei selbständigen Erzählungen gesucht, die durch eine dritte Hand verbunden seien.[31] Größere Wahrscheinlichkeit hat jedoch eine reine Ergänzungshypothese, die von einer einzigen Kernerzählung ausgeht.

Dieser Kern ist die Datan-Abiram-Episode V.12-15*.25-34*, die sich nicht zufällig am einfachsten ausgrenzen läßt. Sie ist zunächst nichts anderes gewesen als ein Anhang zu der Kundschaftererzählung Num 13-14: Die Reaktion des Volkes wird am Einzelfall dargestellt. Obwohl Kaleb die Israeliten beschwichtigt hatte: „Laßt uns hinaufziehen (עלה נעלה), denn wir können das Land einnehmen" (13,30), weigern sich Datam und Abiram, als Mose zu ihnen sendet: „Wir wollen nicht hinaufziehen!" (לא נעלה, 16,12). Sie begründen dies wie die Israeliten in 14,2-3, nur noch ärger, „indem sie ausgerechnet das verlassene Ägypten (statt des verheißenen Ziels der Wanderung) ein Land von ‚Milch und Honig' nennen" (16,13a).[32] Zur Strafe öffnet die Erde ihren Mund und verschlingt sie samt ihren Häusern (V.32a).

Dieses Exempel haben weitere Ergänzer genutzt, den Zweifel an der Autorität des Mose zu widerlegen. Datan und Abiram wird die offene Auflehnung in den Mund gelegt (V.13b-14). Mose wendet sich im Zorn an Jahwe und beteuert zugleich, keinen Vorteil genommen zu haben (V.15). Dann begibt er sich zusammen mit den Ältesten, die als Zeugen dienen, zu Datan und Abiram, die mit ihren Familien vor ihre Zelte getreten sind (V.25.27b). In einer Rede, die der Bestrafung vorausgeht, erläutert er den „Versuchsaufbau" (V.28-30). Der Untergang Datans und Abirams wird zum Gottesbeweis (V.31.33abα). Die übrigen Israeliten sollen sich streng von den Frevlern scheiden (V.26.34, vgl. Gen 19,15aβb).

Die zweite Hauptschicht dehnt den Beweis auf die ganze Führungsschicht aus (V.1b-4.6abα.7a.18.35). Datan und Abiram sowie ein Rubenit namens On nehmen 250 führende Männer des Volkes mit sich und treten vor Mose, um dessen Priesteramt in Zweifel zu ziehen. Mose ordnet zur Probe eine kultische Begehung vor der Stiftshütte an, und die 250 Männer werden durch das Feuer ihrer Opferpfannen verzehrt.

Zuletzt wird das Kapitel zu einem Exempel für die Spannungen innerhalb der nachexilischen Priesterschaft. Der niedere, levitische Klerus der Korachiten lehnt sich gegen die Aaroniden auf und wird bestraft (V.1a.5.6bβ.7b-11.16-17.19-24.27a.32b.33bβ).

---

[30] An Analysen herrscht kein Mangel, angesichts des sehr verworrenen Textes freilich an einem Konsens. Vgl. aus jüngster Zeit Aurelius 188-198; Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch 263-271.

[31] De opstand van Korach, Dathan en Abiram. Vgl. das Referat von Wellhausen 340-342.

[32] Aurelius 190.

Num 17 R^S: *Anhang zur Korach-Perikope.* „An Num 16 schließen in Num 17 verschiedene Stücke von der Verwendung der benützten Räucherpfanne 17,1-5, von der Entsühnung des Volkes durch Aaron 17,6-15, vom grünenden Stab Aarons 17,16-26 und eine Schlußnotiz 17,27f an. Literarisch handelt es sich dabei um Nachträge".[33]

20,1aα.2-13 P, R^S: *Das Haderwasser.* Die Perikope, in der Wüste Zin lokalisiert, ist die priesterschriftliche Parallele zu Ex 17,1-7. Allerdings ist sie nicht einheitlich, wie aus dem eigentümlichen Schwanken des Numerus hervorgeht: Einerseits tritt Mose allein auf, anderseits sind an entscheidender Stelle Mose und Aaron die Handelnden. Besonders auffallend ist der Wechsel in V.8, weshalb LXX in V.b in den Plural geändert hat. Das Textgefüge beruht auf einer reinen Singular-Fassung, die in V.1aα.2a.3abα(ohne לאמר).5.7.8a(bis העדה).8b-9.11.13 auszumachen ist.

Die wörtlichen Entlehnungen aus der Vorlage Ex 17,1-7 sind zahlreich, besonders zu Beginn (in V.5aα lies העליתנו wie Ex 17,3). Im Vergleich ist die Neuinterpretation gut zu erkennen. Die Not, die die Israeliten beklagen, besteht nunmehr darin, daß der Auszug aus Ägypten sie „an diesen schlechten Ort" geführt hat, der zur Landwirtschaft nicht geeignet ist. Das Motiv ist dasselbe wie in der priesterschriftlichen Grundlage von Num 13f. Die Not wird so gewendet, daß auch das Vieh trinken kann. Das Volk gilt als „Gemeinde" (עדה), vor deren Augen das Wunder geschieht. Mose handelt, wie Jahwe geboten hat. Mit der Demonstration erweist Jahwe sich als heilig.

Die Ergänzung V.2b.3b(ab לאמר).4.6.8a(ab אתה).10, die Aaron ins Spiel bringt, trägt das Motiv von Num 16 ein: die Rebellion gegen die Priesterschaft. V.2b zitiert 16,3 wörtlich. Um die Autorität seiner Amtsträger zu stützen, erscheint die Herrlichkeit Jahwes. Das Wunder wird durch das vollmächtige Wort von Mose und Aaron bewirkt. Die herausfordernde Glaubens-Frage unterstreicht den Autoritätsbeweis.

In einer letzten, nachendredaktionellen Ergänzung V.12 ist die Erzählung als Ätiologie genutzt, warum nicht Mose und Aaron das Volk in das Land geführt haben. Der Grund ist an den Haaren herbeigezogen: Das Hilfeersuchen V.6 wird als Unglaube ausgelegt. Gleichwohl nehmen V.24 und 27,14 die Lösung auf. Das Motiv ist ein Reflex auf die immer mehr gesteigerte Autorität Moses und Aarons, die in Konflikt geriet mit der vorgegebenen Überlieferung von der Landnahme unter Josua.

20,14-21 JE: *Edom verweigert den Durchzug.* Die Erzählung stammt aus der Quelle JE, denn sie schließt über V.2-13 P hinweg an V.1aβb an. Sie ist „ein gemachtes Verbindungsstück ohne alte erzählende Tradition".[34] Erwachsen aus dem Zusammentreffen der Überlieferung des Wüstenzugs mit der Landnahme vom Ostjordanland her, gibt sie eine Begründung, weshalb die Israeliten nicht auf geradem Wege von Kadesch aus in ihr Land zogen. Den Anhalt bot die Feindschaft Israels mit Edom (Ez 25,12; 35,5; Am 1,11; Ob 11; Ps 137,7). Erzählerisches Vorbild war die Gesandtschaft Jakobs an Esau, der ihm mit 400 Mann entgegenzieht (Gen 32,4-7).[35] Die Vorlage erklärt, weshalb die Boten sich zunächst an den König als Person wenden, obgleich Edom im Folgenden als Kollektiv handelt. In dem Rückblick auf die Heilsgeschichte V.14b-16, für den Dtn 26,5aβ-8aα benutzt ist, spiegelt sich der Botenbericht Gen 32,5b-6. V.19-20 sind eine nachträgliche Verschärfung.[36]

---

[33] Fritz 26.

[34] Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 225.

[35] Vgl. die Beobachtungen von Smend, Die Erzählung des Hexateuch 214. Jetzt Mittmann, Num 20,14-21 - eine redaktionelle Kompilation, FS Elliger 146, mit weiteren Nachweisen.

[36] Mittmann 144f. 148f. Nicht richtig ist, auch V.18 zu dem Nachtrag zu rechnen. V.20 ist Wiederaufnahme!

20,22-29 R^S: *Aarons Tod* ist durch das Bindeglied des Aufbruchs aus Kadesch an Mirjams Tod 20,1aβb JE angeschlossen. Anderseits steht die Erzählung ihrer Art nach in engstem Bezug zur Priesterschrift. „Der Tod des Priestervaters und die Weihe seines Nachfolgers sind natürlich für die Grundschrift Gegenstände des höchsten Interesses."[37] Aus dieser doppelten Verflochtenheit folgt, daß die Endredaktion ihr Werk bereits getan hatte, als die Perikope hinzukam. Das höchste Interesse an diesem Gegenstand konnten auch Spätere haben.

Der Anlaß, weshalb der Ergänzer auf den Tod Aarons zu sprechen kam, war die alte Notiz vom Tod der Mirjam. Nacheinander treten die beiden Protagonisten der Wüstenzeit ab. Daß die Aaron-Fassung künstlich ist, ist leicht zu sehen. „Man gewinnt den Eindruck, daß die Ausführung über den Tod Aarons ... der Geschichte vom Tode Moses nachgebildet ist".[38] Beide sterben auf einem Berg, und beide werden dreißig Tage beweint (vgl. Dtn 34,1.8). Der Berg Hor ist unbekannt.

Es kennzeichnet das späte Verständnis, daß Aaron nicht sterben konnte, ohne daß seine Hohepriesterwürde an seinen Sohn überging. Die Begründung, daß Aaron wegen der Sünde am Haderwasser außerhalb des Landes sterben muß (V.23[ab וְאַל].24), ist später nachgetragen.[39]

21,1-3 R^S: *Die Eroberung von Horma.* „Die Stellung dieser Notiz ist in jeder Hinsicht auffällig. Einmal unterbricht sie den literarischen Zusammenhang zwischen Kap. 20 und 21,4 (...). Sodann fügt sie sich auch geographisch dem Kontext ganz und gar nicht ein, da Horma, am Südrande des westjordanischen Kulturlandes, von dem Weg Israels von Kades zum Edomiterlande weit entfernt ist. Sie ist offenbar nachträglich an der jetzigen Stelle eingeschaltet worden".[40] Auch im Stationenverzeichnis Num 33 ist die Episode nachgetragen (V.40).

21,4-9 R^S: *Die eherne Schlange.* Das einleitende Itinerar schließt mit dem Aufbruch vom Berge Hor an Aarons Tod 20,22-29 R^S an. Zugleich beschreibt es den Umweg um das Land Edom, der durch 20,14-21 JE notwendig geworden ist. Es ist daher jünger als die Endredaktion.[41] Dieses Urteil gilt auch für die folgende Episode selbst.[42] „Die ganze Erzählung macht einen schriftgelehrten Eindruck."[43] Sie ist „eine Kombination aus mehreren vorhergehenden Murrgeschichten",[44] vgl. bes. V.5 mit 20,5. Die inneren Spannungen, die andernfalls auf literarische Verwerfungen deuten würden, ergeben sich aus der Abhängigkeit. Das geläufige Motiv hat einen besonders üblen Ton angenommen, da die Israeliten nicht nur die Herausführung aus Ägypten ablehnen, sondern sich sogar über die wunderbare Speisung in der Wüste empören. Das Werkzeug der Strafe, die Sarafen-Schlangen, ließ sich aus Dtn 8,15 entnehmen.[45] Ob für die eherne Schlange 2 Kön 18,4b das Vorbild gewesen ist oder umgekehrt, läßt sich nicht entscheiden. Die dortige Notiz ist ein später Zusatz, wie aus der aramaisierenden Syntax hervorgeht.

21,10-20 R^S: *Stationen bis zum Gipfel des Pisga.* „Das Ganze ist ... nach Form und Inhalt so wenig einheitlich, daß man es schwerlich aus irgendeiner Pentateuchquelle herleiten oder als Produkt einer Komposition aus mehreren Quellen erklären kann. Dazu kommen offen-

---

[37] Nöldeke 85.
[38] Noth, Numeri 134.
[39] Vgl. Noth, der freilich übersieht, daß das Motiv mit dem Zusatz gänzlich entfällt.
[40] Noth 135.
[41] Noth, ABLAK I 92.
[42] Noth rechnete mit einer alten Überlieferung, die lediglich in den Pentateuch erst spät eingetragen sei. Vgl. aber jetzt Aurelius 152.
[43] Aurelius 151.
[44] Aurelius 147.
[45] Aurelius 151.

sichtliche Abhängigkeiten von anderen alttestamentlichen Stellen. Das alles spricht dafür, daß es sich um redaktionelles Werk handelt, mit dem ein Späterer den ... Mangel einer Verbindung zwischen den vorher erzählten Geschichten, die noch am Rande der Wüste spielen, und den folgenden Landnahmeberichten recht und schlecht auszugleichen versucht hat."[46]

21,21-35 JE, R^S: *Sihon und Og.* Die Grundlage des Abschnitts, die in V.21-24a zu finden ist, ist ein sekundäres Seitenstück zu 20,14-21. Es soll die Scharte auswetzen, daß die Israeliten vor Edom kampflos das Feld geräumt haben. Also wird die Szene mit anderem Personal wiederholt: Israel sendet Boten zu einem König, und zwar zu Sihon, dem König der Amoriter, und bittet unter Zugeständnissen um die Erlaubnis, sein Land zu durchziehen. Die Erlaubnis wird verweigert, so daß der Weg in das Verheißungsland versperrt ist. Auch dieser Gegner zieht Israel entgegen, doch diesmal weicht Israel nicht aus und schlägt ihn. Sieht man von dem anderen Ausgang ab, ist die Erzählung Wort für Wort aus 20,14.17.20.21 zusammengestellt. Über die Abhängigkeit entscheidet, daß die Vorlage ihrerseits auf Gen 32,4-7 beruht und im Unterschied zu 21,21ff. aus der Konstellation der Überlieferungen ableitbar ist.

Die Kernerzählung hat in V.24bff. eine Reihe von Weiterungen hervorgerufen. Obwohl der Kampf nur den Durchzug durch das Land Sihons eröffnen sollte, wäre nach späterer Auffassung der Sieg verschenkt worden, hätten die Israeliten ihn nicht zur Landnahme „im Lande der Amoriter" genutzt (V.25a.31). Freilich ist Sihon als erfundene Gestalt ein König ohne Land. Aus Verlegenheit wird er in Moab angesiedelt (V.24bα.25b). Nachträglich wird Heschbon zu seiner Residenz erklärt (V.26a). Daraufhin lautet eine weitere Überlegung, daß Sihon die Moabiter aus ihrem Lande vertrieben haben muß (V.26b). Dies wiederum hat den bekannten antimoabitischen Reflex ausgelöst. In dem Lied V.27-30, das in Jer 48,45-46 (> LXX) wiederholt wird, besingen die späten Ergänzer nach der Weise von Jes 15 und Jer 48 Moabs angeblichen Untergang.

In der Parallele Dtn 2,26-3,11 bekam Sihon einen Doppelgänger: Og, den König von Baschan.[47] Indem Israel auch ihn besiegte, ließ die Landnahme sich über die Jabbok-Grenze nach Norden auf das ganze Ostjordanland ausdehnen. Dtn 3,1-3 wurde in Num 21,33-35 zur Angleichung der Parallelen wörtlich übernommen.[48] Der Rückverweis Num 22,2 kennt den Zusatz noch nicht.

Zuletzt blieb als uneroberter Rest nur Jaser, das in dem (wohl nachgetragenen) V.24bβ (LXX-Text) die Grenze des Gebietes der Ammoniter beschreibt. V.32 läßt Mose auch diesen Ort mit seinen Tochterstädten erobert haben. Dtn 2,37 weiß davon noch nicht.

---

[46] Noth 139.

[47] Zu ihm Perlitt, Riesen im Alten Testament 30f.

[48] Smend 214; Noth, ABLAK I 76f.; Rose, Deuteronomist und Jahwist 306f.; u.v.a.

Balak und Bileam (Num 22-24)

Jahwistische Redaktion (J^R): 22,1.3.6aα(ab כי).b.8aγ.12b; 24,1aα.5.6b.9b. 10bαβ.11a.

Das jahwistische Geschichtswerk, soweit es im Text des Alten Testaments erkennbar erhalten ist, wird beschlossen mit der Bileamperikope. Als ein Zeugnis für die Auseinandersetzung Israels mit Moab hat sie ihren gegebenen Ort im Ostjordanland. An den Wüstenzug und dessen Endpunkt Kadesch ließ sie sich nicht einfach anschließen. Um den Bogen zu schlagen, läßt der Jahwist kurzerhand die Israeliten ein weiteres Mal Station machen, und zwar in den Steppen Moabs (ערבות מואב). Die Angabe von 22,1 ist künstlich. Nur ins Ungefähre kann der Redaktor den Lagerplatz beschreiben, wobei die Angabe „jenseits des Jordans bei Jericho" den Gesichtspunkt verrät: Er blickt von Westen über den Fluß.[1]

Ehe er der Quelle das Wort läßt, gibt der Jahwist für das feindselige Verhalten des Moabiterkönigs eine Erklärung: „Da fürchtete Moab sich sehr vor dem Volk, weil es zahlreich war. Und Moab graute vor den Israeliten" (V.3). Da die Bemerkung vor die Exposition der Erzählung gesetzt ist,[2] ist ihre redaktionelle Herkunft sicher. Schon der Ausdruck „Israeliten" (בני ישראל) weist auf den Jahwisten als Verfasser (vgl. Ex 1,9.12; 12,35; 14,10). Die Quelle dagegen spricht von dem Volk (עם). Die Situation zwischen den Israeliten und den Moabitern, hier im wörtlichen Sinne die Voraus-Setzung des folgenden Geschehens, ist dieselbe wie zwischen den Israeliten und den Ägyptern in Ex 1. Auch dort stellt der Pharao fest, daß die Israeliten zahlreich (רב) seien (Ex 1,9), und schreitet zu Gegenmaßnahmen. Auch den Ägyptern graut vor den Israeliten (קוץ מפני Ex 1,12), weil sie sich überaus mehrten.[3]

---

[1] Die Ortsangabe ist sonst mit der Überlieferung der Landnahme verbunden und, diese voraussetzend, mit der Promulgation des Deuteronomiums. Es hat den Anschein, daß alle diese Lokalisierungen jünger sind als die jahwistische Redaktion. Das würde bedeuten, daß die Tradition, wonach Israel nicht von Kadesch, sondern über den Umweg des Ostjordanlandes ins Land gelangt ist, auf das Bemühen des Jahwisten zurückgeht, den Bileamstoff mit dem Wüstenzug zu verbinden.

[2] „v. 2 ist ... lediglich ein Flickvers, der eine nachträgliche Verknüpfung der Bileamgeschichte mit 21,21-30 (35) herstellt" (Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua 103, unter Verweis auf Greßmann, Mowinckel, Steuernagel und Löhr).

[3] „Unerträglich sind nebeneinander 22,3[a] und 3[b]" (Smend, Die Erzählung des Hexateuch 226). Die Dublette ist unbestreitbar, doch ebenso, daß beide Fassungen nach Gedankengut und Sprache J^R gehören. Will man eine literarkritische Lösung, halte man sich an Rudolph 107: „v. 3[a] und 3[b] sind allerdings Dubletten, aber v. 3[b] ist offensichtlich eine nachträglich in den Text geratene Randglosse: Ex 1,12[b] wurde an den Rand geschrieben, um an die andere Stelle zu erinnern, wo von der Angst vor der großen Zahl der Israeliten die Rede war."

Das Motiv kehrt wieder in der Begründung, die Balak gegenüber Bileam für sein Ansinnen geben läßt: „Verfluche mir dieses Volk, *denn es ist stärker als ich*“ (V.6aα[ab כי]). Wieder stimmt die Feststellung mit den Worten Pharaos in Ex 1,9 überein (עצום ממן). Aus demselben Grund hatte auch Abimelech den Isaak gebeten, von ihm zu ziehen (Gen 26,16). Der ältere Text nannte nicht den Grund, sondern das Ziel: „Verfluche mir dieses Volk; vielleicht vermag ich dann, daß wir es schlagen“.

Die Art des Jahwisten ist weiter in der Anerkennungsadresse zu finden, die an die Botschaft angehängt ist: „Denn ich weiß: Wen du segnest, der ist gesegnet, und wen du verfluchst, der ist verflucht“ (V.6b). Die Wendung ist eine Spielart der Segens- und Fluchformel, die der Redaktor in Gen 12,3a; 27,29b; Num 24,9b an prominenter Stelle herangezogen hat. Der ursprüngliche Sinn, nämlich der Wunsch: „Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!“, ist abgewandelt, um die Fluch- und Segensmächtigkeit des Bileam zu unterstreichen. Dies erhöht einerseits die Spannung des Geschehens - Wird Bileam fluchen oder segnen? - und anderseits das für alle Zeit gültige Gewicht des Segens, den Bileam schließlich über Israel spricht.

Wie der Jahwist mit den religiösen Stoffen seiner Quellen nach Belieben in seinem Sinne verfährt, setzt er den fremden Seher ohne weiteres in Beziehung zu Jahwe. Als Bileam die Boten Balaks bescheidet, über Nacht zu bleiben, damit er ihnen am Morgen seine Entscheidung mitteile, versteht der Jahwist es dahingehend, daß in der nächtlichen Offenbarung Jahwe zu Bileam sprechen wird. Er läßt Bileam dem Bescheid hinzufügen: „wie Jahwe zu mir sagen wird“ (V.8aγ). Ähnlich hat der Redaktor bei anderer Gelegenheit auf Jahwes Weisung verwiesen (vgl. Gen 12,4; 24,51).

Zum Abschluß der Offenbarung spricht Gott (אלהים) denn auch zu Bileam, wie sonst Jahwe: „Verfluche das Volk nicht; denn es ist gesegnet“ (V.12b). Nachdem das umfassende Verbot ergangen war: „Geh nicht mit ihnen“ (V.11aβ), ist dieses zweite Verbot überflüssig. Die Asyndese, die von der Mehrzahl der masoretischen Handschriften korrigiert worden ist,[4] zeigt den Nachtrag. Die Feststellung: „Es ist gesegnet“ (ברוך הוא) deckt sich mit der Beobachtung, die der Philisterkönig Abimelech an Isaak gemacht hat (Gen 26,29), und sinngemäß mit der Anrede des Knechtes Abrahams durch den Aramäer Laban (Gen 24,31). Im Verlauf der Erzählung wird sie ein weiteres Mal bestätigt, wenn Israel durch Bileam gesegnet werden wird.

Der Spruch Bileams, der in der ältesten Bileamerzählung nach nur kurzem Übergang gefolgt ist und dessen ursprüngliche Gestalt innerhalb von 24,3-9 erhalten ist, wurde vom Jahwisten mit einer Art Rahmen versehen. Als Balak den Seher auf die Höhe des Baal führt, damit er von dort - als Voraussetzung eines wirksamen Fluchs - den Rand des Volkes sehe (22,41), läßt der Redaktor ihn „sehen, daß es Jahwe gefiel, Israel zu segnen“ (24,1aα). Die Wen-

[4] Der in der Biblia Hebraica wiedergegebene St. Petersburger Codex B 19[A] hat den Urtext bewahrt.

dung ראה כי טוב „sehen, daß etwas gut ist" hat der Jahwist auch in Gen 3,6; 6,2; Ex 2,2 gebraucht. An allen drei Stellen dient sie zur Einleitung: des Sündenfalls, der Übergriffe der „Göttersöhne" auf die Töchter der Menschen, der Rettung des Mose. In inhaltlicher Nähe zu Num 24,1 stehen Gen 26,28a*.29b und 39,3: Abimelech von Gerar *sah*, daß Jahwe mit Isaak und Isaak der Gesegnete Jahwes war, und ebenso *sah* Josefs ägyptischer Herr an Josef, daß Jahwe mit ihm war und ihm alles gelingen ließ. Bei Bileam hat das Motiv zur Folge, daß Jahwe selbst es ist, der die überraschende Wendung vom bestellten Fluch zum Segen bewirkt. Sie wird ein weiterer Beweis seiner Zuwendung zu Israel.

Der Bileamspruch 24,3ff. muß im Kern auf vorjahwistischer Überlieferung beruhen.[5] Das geht schon daraus hervor, daß der Seher sich zunächst auf Schaddaj statt auf Jahwe beruft. Doch ist mit einer kräftigen jahwistischen Überarbeitung zu rechnen. Sie ist sicher greifbar, wo der Redaktor Jahwe erwähnt, nämlich bei dem Vergleich in V.6: Die Zelte Jakobs und die Wohnungen Israels sind schön, „wie Täler sich ausbreiten, wie Gärten über dem Strom, *wie Zelte, die Jahwe ausgespannt, wie Zedern über dem Wasser*". Der unvermutete Wechsel des Bildes, der in der Textüberlieferung zu Irritationen geführt hat, weist darauf, daß der zweite Teil dieser Aufzählung ergänzt ist. Auch die Wiederaufnahme am Ende belegt es (עלי מים für עלי נהר). Die Zelte sind keine anderen als die Zelte Jakobs und Wohnungen Israels, die in V.5 gepriesen werden. Für den Jahwisten ist es Jahwe selbst, der sie ausgespannt und Israels lieblichen Wohnsitz geschaffen hat.

Mit der Aussage, auf die der Vergleich sich bezieht, verbindet sich eine Schwierigkeit. In Num 24,5 stehen Jakob und Israel als ein und dieselbe Größe im Parallelismus membrorum. Es ist kaum anzunehmen, daß dies aus vorjahwistischer Zeit stammt. Denn in Gen 32,29 ist es der jahwistische Redaktor gewesen, der Jakob erstmals mit Israel gleichgesetzt hat.[6] Nimmt man indessen V.5 heraus, fehlt den Vergleichen von V.6 der Bezug. Für den ältesten Bileam-Spruch bliebe nicht viel mehr als die Einleitung V.3.4b* übrig. Man kann nur annehmen, daß der Jahwist ein älteres Orakel verdrängt hat.[7]

Der Spruch des Bileam schließt, wie der Segen Isaaks über Jakob (vgl. Gen 27,29b) und ähnlich wie die Abrahamverheißung (vgl. Gen 12,3a), mit der zweigliedrigen Segens- und Fluchformel: „Die dich segnen, seien gesegnet, die dich verfluchen, seien verflucht" (24,9b). Sie ist der Höhepunkt des Bileamspruchs und faßt nach den voraufgehenden Vergleichen den eigent-

---

[5] v.Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope 47, kommt bei der Untersuchung des Wortlauts aller Bileam-Sprüche zu dem Schluß: „Keine der Quellen kann einen der vorhandenen Sprüche enthalten haben." Die überwiegend späte und sehr späte Herkunft ist zutreffend gesehen. Aber eine Bileam-Erzählung ohne Spruch wäre „eine leere Hülse" (Rudolph 112), und ebensowenig ist vorstellbar, daß dieser Spruch nicht unter den erhaltenen zu finden wäre.

[6] Vgl. auch die Übersicht über die - allesamt späten - Belege bei v.Gall 21.

[7] Gegen ein hohes Alter von Num 24,5 spricht auch der Sprachgebrauch משכן „Wohnung". Er ist durchgehend spät. Besonders ähnlich ist Ps 87,2.

liche Segen in sich.[8] Ein letztes Mal im jahwistischen Geschichtswerk ist mit Nachdruck der Segen Jahwes über Israel ausgesagt. So mündet der Bogen, der mit der Abrahamverheißung begann.

In dem kurzen Nachspiel ergreift Balak das Wort: „Meine Feinde zu verfluchen, habe ich dich gerufen, und siehe, du hast gesegnet" (24,10bαβ). Der Jahwist läßt den Gegner Israels selbst bestätigen: ברכת ברך „du hast wahrhaftig gesegnet". So führt der Redaktor ein letztes Mal vor, wie Jahwes Beistand für Israel sich durchsetzt, allen Widrigkeiten und allen Widersachern zum Trotz. Daß das Subjekt „Balak" in der Redeeinleitung unnötig wiederholt ist, läßt den redaktionellen Eingriff erkennen. Der ursprüngliche Abschluß verlief von Balaks Mißfallensäußerung V.10a zur Abschiedsszene V.25. Die unterbrochene Verbindung stellt der Redaktor durch die Aufforderung V.11a wieder her: „Und nun, flieh hinweg an deinen Ort!".

Vorjahwistische Quelle (J^{Q}):

22,4b.5a(ohne על הנהר).bα(ohne הנה כסה את עין הארץ).bβ.6aα(bis הזה). aβγ.7a(nur וילכו).b.21.36abα(bis מואב).β.41; 23,2b(ohne בלק ובלעם); 24,3. 4b(ohne אשר).6a.10a.25: *Balak und Bileam.* Die Gestalt des Bileam ben Beor ist in jüngster Zeit in helleres Licht getreten.[9] Durch die aramäischen Textfunde auf Tell Deir 'Allā im östlichen Jordangraben, wahrscheinlich dem biblischen Sukkot, wissen wir, daß Bileam ein bekannter ostjordanischer Seher war, von dem mehr als nur die in Num 22-24 erhaltene Erzählung überliefert wurde.[10] Die Unsicherheiten über seine Herkunft, wie die Textüberlieferung von Num 22,5 sie wiedergibt, lassen sich danach entscheiden: Bileams Wohnort Petor lag „im Lande der Ammoniter", nicht am Euphrat, wie Spätere annahmen.

Die alttestamentliche Bileamerzählung spiegelt die Auseinandersetzungen zwischen dem Nordreich Israel und seinem Nachbarn und zeitweiligen Vasallen Moab. „Zur Landnahmeüberlieferung gehört sie von Hause aus nicht. Sie setzt eine Nachbarschaft von Moab und Israel voraus, und zwar als einen Dauerzustand".[11] Man wird sie in zeitlicher Nähe zu den Deir 'Allā-Texten ansetzen dürfen, die in das achte bis siebte Jahrhundert datiert werden. Balak ben Zippor, der „zu jener Zeit" König über Moab war, gehört nicht der sagenhaften Vorzeit an. Er ist eine Gestalt der Geschichte gewesen.

---

[8] V.7-9a haben V.3-6 und V.9b nachträglich getrennt, „wie der Umstand, dass in V. 7 die Anrede aufgegeben wird", anzeigt (v.Gall 34). Die Aussagen, die sich ungeschminkt gegen die Feinde wenden, muten an wie ein Stammesspruch. V.9a ist aus Gen 49,9 entlehnt.

[9] Aus der sich rasch vermehrenden Literatur sei verwiesen auf Hoftijzer und van der Kooij, Aramaic Texts from Deir 'Alla, 1976; Müller, Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche, ZAW 1982, 214-244; Caquot, Lemaire, Les textes araméens de Deir 'Alla, Syr. 1977, 189-208.

[10] Gut zugängliche Übersetzung von Hoftijzer in TUAT II 138-148.

[11] Noth, Numeri 152.

Die Überlieferung ist israelitischen Ursprungs. Sie erzählt von dem gescheiterten Versuch des Moabiterkönigs, Israel durch des Sehers Fluch aus seinem Lande zu vertreiben. Balak will Israel das Wohnrecht streitig machen. Dazu verweist er auf das Ägyptencredo, in dem Israel die Erinnerung bewahrt, nicht schon immer im Lande gewohnt zu haben, sondern in der Frühzeit aus Ägypten eingewandert zu sein. Mit Genugtuung ist dargestellt, daß der Moabiterkönig sich den Kampf aus eigener Kraft nicht zutraut, sondern den Seher zu Hilfe ruft. Die politischen Kräfteverhältnisse sind darin zutreffend wiedergegeben: Moab konnte zwar unter Mescha die Oberhoheit Israels abschütteln, nicht aber den größeren Nachbarn wirksam bedrohen.

Das Ansinnen ist in den Auftrag Balaks an seine Boten gefaßt (22,4b-6a*). Die „Fürsten Moabs" (שׂרי מואב), Mitglieder der Oberschicht, nehmen diese Aufgabe wahr. Sie machen sich auf die Reise und überbringen Bileam das Anliegen des Königs (V.7*). Die nächste Szene hat in Deir 'Allā, Kombination I 5, eine enge Parallele.[12] Die Wendung steht auch in biblischen Erzählungen häufig am Szenenwechsel: „Und Bileam stand am Morgen auf" (V.21). Er sattelt seine Eselin, über die ein Mann seines Ranges als Reittier verfügt, und zieht mit den Abgesandten zu Balak, der ihm als Zeichen der Ehrerbietung, aber auch wegen des Schauplatzes, an die nördliche Grenze Moabs entgegengeht (V.36*).[13] Wiederum „am Morgen" führt der König den Seher auf die „Baal-Höhe", offenbar einen beliebigen, nicht näher zu beschreibenden Ort, für den nur wesentlich ist, daß er Kultstätte des Fremdgottes ist und daß Bileam von dort den Rand des Volkes Israel zu sehen vermag - Voraussetzung für einen wirksamen Fluch (V.41).

Auf dem Altar der Kultstätte bringt Bileam ein wertvolles Opfer dar: einen Jungstier und einen Widder (23,2b*).[14] Es folgt, worauf alles hinauswill: Bileam erhebt seinen Spruch (נשׂא משׁל, 24,3a).[15] Er beginnt mit einer vierfachen Selbstvorstellung; denn die Bedeutung beruht darauf, daß es der berühmte, zur wirkmächtigen Rede befähigte Seher ist, der, statt zu fluchen, Israel segnet. Die Angabe des Urhebers: נאם PN „Spruch des ...", die sonst in der großen Mehrzahl der Belege auf Jahwe bezogen ist als eine Spielart der prophetischen Botenformel, steht am Anfang und bezieht sich auf Bileam.[16] In der Tat ist der Bileam-Spruch dem Ursprung nach kein Jahwewort,

---

[12] *wjqm bl'm mn mhr*. Dort geht allerdings ein nächtlicher Offenbarungsempfang voraus, der in Num 22,8-12* erst nachträglich ergänzt ist.

[13] „Der Satz über die Einholung Bileams (22,36b) lautete ursprünglich ganz allgemein: ‚Er ging ihm entgegen bis zu der moabitischen Stadt, die am Rande des (moabitischen) Gebietes lag'" (Noth, Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab 402f. Anm.45).

[14] Das Subjekt בלק ובלעם ist eine Glosse, die mit dem Einschub V.1-2a und mit der Parallele V.30 ausgleichen soll.

[15] Die Wendung außerhalb von Num 23-24 noch Jes 14,4; Mich 2,4; Hab 2,6; Ijob 27,1; 29,1.

[16] Der Sprachgebrauch in Num 24,3 ist so deutlich situationsbedingt, daß es höchst zweifelhaft ist, wenn an dieser Stelle der ursprüngliche, dem prophetischen נאם יהוה vorauf-gehende Gebrauch der נאם-Formel gesucht wird.

wenngleich der Jahwist ihn mittelbar dazu gemacht hat. Der Seher, nachdem er seinen Namen und Vatersnamen genannt und sich als „Mann mit offenen Augen" gerühmt hat, der über das zweite Gesicht verfügt, weist sich vielmehr damit aus, daß ihm die Gesichte Schaddajs zugänglich sind, wenn er, wohl zum Empfang der Offenbarung, „niederfällt mit enthüllten Augen" (24,3.4b[ohne אשר]).[17] Auffallend ist gerade am Anfang des Spruchs die Übereinstimmung mit Deir 'Allā. Wenn man den Unterschied zwischen Ausspruch (נאם) und (In)schrift (*spr*) übersieht,[18] könnte man Num 24,3 und Kombination I 1 austauschen: „Schrift Bileams, des Sohnes Beors, des Mannes, der die Götter schaut" (*spr bl'm brb'r 'š ḥzh 'lhn*).

Es spricht alles dafür, daß in Num 24,4b der älteste biblische Beleg für die Gottesbezeichnung Schaddaj vorliegt und daß die übrigen Vorkommen, ohnehin samt und sonders spät, mittelbar oder unmittelbar von hier abhängen.[19] Um so größeres Gewicht besitzt, daß auch in Deir 'Allā Bileam mit Schaddaj in Verbindung gebracht wird (Kombination I 8). Dort repräsentieren die *šdjn* freilich nicht ein einzelnes Numen, sondern eine Gruppe von Gottheiten. Sie nehmen an der himmlischen Ratsversammlung teil, wo sie auf die Entscheidungen der Hauptgöttin Schagar Einfluß zu nehmen suchen. Nach der Etymologie könnten sie eine Klasse von Berggöttern sein, vgl. akk. *šadu* „Berg".[20] Man sollte erwägen, ob nicht auch hinter Num 24,4 ursprünglich diese Göttergruppe steht. Im Sinne der Gleichsetzung mit dem Einen Jahwe wäre nur folgerichtig, wenn die biblische Überlieferung an ihre Stelle den Singular gesetzt hätte.

Nach der Einleitung fährt der Bileam-Spruch fort mit einem vergleichenden Lobpreis des Landes Israel: „Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel! Wie Täler sich ausbreiten, wie Gärten am Strom" (24,5-6a). Da es in der Auseinandersetzung mit Moab um die Wohnsitze Israels geht, ist das angemessen. Doch ist nicht sicher, ob hierin der vorjahwistische Spruch erhalten ist; denn die Gleichsetzung von Jakob und Israel dürfte nicht vorjahwistisch sein. Sicher ist aber, daß Bileam schon in der vorgegebenen Fassung Israel nicht verflucht hat, sondern gesegnet. Balak nämlich antwortet mit einem Zornesausbruch (24,10aα) und schlägt zum Ausdruck ratloser Empörung die Hände zusammen (V.aβ).[21] Die Schadenfreude des israelitischen Erzählers ist deutlich zu spüren.

Die Szene endet mit dem Abtritt der beiden Darsteller (24,25), wie er auch in Gen 32,1 und 1 Sam 26,25 geschildert ist.[22]

---

[17] V.4a, der darauf verweist, daß Bileam auch die Sprüche Els hört, ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein Nachtrag. Die Nota relationis, die störend vor V.4b gestellt ist (vgl. dagegen V.16b), soll ihn sekundär eingliedern. Nach der Dublette V.16a ist der parallele Verweis auf Eljon zu ergänzen.

[18] Die Lesung *spr* ist allerdings zweifelhaft, vgl. Hoftijzer in TUAT z.St.

[19] Gute Übersicht KBL^3 1319b-1321b.

[20] Vgl. KBL^3.

[21] An anderer Stelle hat die Geste apotropäische Bedeutung. Sie soll angesichts fremden Leids vom Betrachter das Unglück abhalten: Ijob 27,23; Klgl 2,15.

22,8aαβ.b.12a.22(bis הולך): *Bileams Ungehorsam.* Bereits in der vorjahwistischen Überlieferung wurde die Bileam-Erzählung erweitert. Mit seiner Bereitschaft, dem Auftrag Balaks nachzukommen, soll Bileam das Gebot Gottes übertreten haben. Ein Ansinnen wie dasjenige Balaks konnte von vornherein nicht in Gottes Sinne gewesen sein, selbst wenn es am Ende scheitert. Man erkennt den Nachtrag daran, daß Bileams Ungehorsam ohne Folgen bleibt. Das Motiv ist erzählerisch nicht zuende geführt.

Nachdem also die Ältesten Moabs bei Bileam eingetroffen sind und ihren Auftrag bestellt haben, bittet der Seher sie über Nacht. Er will einen Gottesbescheid einholen, bevor er, wie die ursprüngliche Erzählung fortfährt, am Morgen mit ihnen aufbricht. Ohne Umstände beginnt Gott mit Bileam zu reden und verbietet das Vorhaben: „Geh nicht mit ihnen!" Bileam mißachtet das Verbot. Deshalb ist in V.22 an die Nachricht von Bileams Aufbruch das Urteil angefügt: „Da entbrannte der Zorn Gottes, daß er hinzog". Aus dieser Notiz hat sich später die Eselin-Episode entwickelt.

Zum nachjahwistischen Text:

Die Endgestalt der Bileam-Perikope ist mit ihrer Länge von 95 masoretischen Versen bei weitem zu umfangreich für eine übliche hebräische Erzählung. Sie enthält zahlreiche Nachträge. Die Fortschreibungen reichen bis in sehr späte Zeit.

Die berühmte Szene mit der *sprechenden Eselin* 22,22-35* fällt glatt heraus, wie die Wiederaufnahme von V.21b in V.35 zeigt. „Erst v. 35 sind wir wieder so weit, wie wir 20. 21 schon gewesen waren".[23] Obgleich in der Szene der Engel Jahwes auftritt, deutet nichts darauf, daß der Nachtrag aus der Feder des Jahwisten stammt. Er ist offenbar jünger. Auch ist er nicht einheitlich: Daß die Eselin gesprochen habe, ist später hinzufabuliert. Die Grundlage V.22.27.31-32aα.b.34aα.b-35 erzählt, wie Bileam, auf seiner Eselin reitend, mit zwei Knechten seines Wegs zog, als der Engel Jahwes ihm mit dem gezückten Schwert entgegentritt. Die Eselin geht zu Boden, und indem Bileam sie zornentbrannt schlägt, wird er des Engels gewahr. Er fällt nieder. Der Engel eröffnet das Wort und verurteilt den Weg, zu dem Bileam sich aufgemacht hat. Als aber Bileam seine Sünde bekennt, wird ihm gestattet, dennoch weiterzuziehen, vorausgesetzt er verkündet nichts als was Jahwe ihm eingeben wird. So wird der Ungehorsam geahndet, wie es sein muß, und der gegebene Fortgang bleibt dennoch bestehen Daß Bileam die erteilte Lektion begriffen hat, bekundet er, sobald er mit Balak zusammentrifft: „Siehe, ich bin zu dir gekommen. Aber jetzt - vermag ich noch etwas zu sagen? Das Wort, das Gott mir in den Mund legen wird, das werde ich sagen" (22,38). Der Vers gehört derselben Hand.

Bileams Gehorsam. Nachdem die bedingte Erlaubnis erteilt war, hat ein nächster Ergänzer dem Bileam attestiert, gar nicht ungehorsam gewesen zu sein (V.13-20). Indem er V.21aα in V.13aα vorwegnimmt, unterbricht er die Abfolge von Verbot (V.12) und Übertretung (V.21) und läßt Bileam das Ersuchen der Boten Balaks zunächst ablehnen. Sie kehren zu Balak zurück und berichten ihm: Bileam weigert sich. Darauf wiederholt sich die Gesandtschaft mit einem weit ehrenvolleren Aufgebot. Bileam weigert sich wieder. Er will Jahwe in jedem Falle gehorsam sein. Indes bittet er die Boten, wie das erstemal über Nacht zu bleiben, damit er einen Gottesbescheid einholen kann. Tatsächlich hebt Gott den ersten Bescheid auf,

---

[22] Vgl auch Gen 18,33; 33,16; Ri 9,55; Jer 28,11.

[23] Welhausen, Die Composition des Hexateuchs 109.

und zwar genau mit den Worten des Engels aus der Eselin-Szene (V.20b = V.35aβ). Das Ergebnis ist ein vollendeter Widerspruch: „Gott hat dem Bileam vorher ausdrücklich erlaubt und befohlen, sich mit den Boten auf den Weg zu Balak zu machen: wie kann er denn v. 22 darüber ergrimmen, dass Bileam den Befehl ausführt?“[24]

Auch dieser Ergänzer hat weitere Spuren hinterlassen. Von ihm stammt der Vorwurf, mit dem Balak den Bileam empfängt (und so dessen Gehorsam bestätigt), sowie die großartige Fleischspende V.40, die beweist, daß Balak den Bileam fürstlich zu ehren gewillt ist. Während des Opfers, das dem Orakel vorausgeht, begibt Bileam sich beiseite, damit Jahwe ihm das Wort in den Mund legt (23,3.5-6). Noch einmal wird das Thema nach dem Ende des dritten Orakels angeschlagen: Balak zu Bileam: Ich wollte dich ehren - aber nach diesem Orakel ist es mir unmöglich. Bileam zu Balak: Ich habe gegenüber deinen Boten von Anfang an keinen Zweifel gelassen: Ich kann nur verkünden, was Jahwe mir eingibt (24,11b-14a).

Es liegt in der Ökonomie der Erzählung, daß Bileam ursprünglich ein einziges Orakel gesprochen hat. Am deutlichsten ist *das vierte Orakel* 24,15-19 ein Zusatz, da eine szenische Vorbereitung fehlt. Unvermittelt hebt Bileam in 24,14b noch einmal an. Das Orakel wiederholt zu Beginn den Anfang des dritten. Zu dem dreifachen Zyklus wird eine weitere Variation hinzukomponiert: eine messianische Weissagung, auf künftige Zeiten gerichtet (באחרית הימים). Ihr folgt in V.20-24 eine dreifache Coda, die neben Moab auch Amalek, die Keniter und zuletzt (As)Syrien, das heißt die Seleukiden, in die Drohungen einbezieht. „Die wahre Fortsetzung zu der Aufforderung in V. 11 steht V. 25, und dieser ... V. bildete auch einst den Schluss der Bileamserzählung“.[25]

Auch *das erste und zweite Orakel* 23,7-10 und 23,18-24 sind Nachträge. Das folgt aus der Einleitung des dritten Orakels 24,3-9, das sich damit zugleich als das älteste erweist. Denn man könnte „es wol verstehn, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterliesse, nachdem er es beim ersten und zweiten getan hatte; dass er es aber gerade umgekehrt macht, dass mit anderen Worten die Einführung 24,3s. 24,15s. erst an dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine Weise zu verstehn“.[26] Das erste Orakel ist im Kern eine poetische Stilisierung der Erzählung, wie man sie bei spät eingeschobenen Hymnen wie Ex 15 und Ri 5 findet. Das zweite Orakel umfaßte zunächst nur 23,18.21-22.24. Es ist im Kern eine martialisch gesteigerte Parallele zu 24,7-9.

Die *vorbereitende Prozedur*, die sich dreimal in nahezu wörtlicher Weise wiederholt, hat nur einmal stattgefunden, ebenso wie ihr Gegenstück, die *Reaktion Balaks*. Den meisten Anspruch auf Ursprünglichkeit haben von vornherein die erste Vorbereitung in 22,41-23,6 und Balaks letzte Reaktion in 24,10-11a. Die Rahmung des zweiten Orakels 23,13-18 und 23,25-26 muß hingegen das jüngste Stück sein. Auf der Zwischenstufe haben die erste Reaktion 23,11-12 und die dritte Vorbereitung 23,27-30 aneinandergeschlossen. Sie sind zusammen mit dem ersten Orakel eingefügt worden. Wenn 24,1aβb-2 erwähnt, daß Bileam sich nicht wie die vorigen Male mantischer Praktiken bedient, sondern der Wüste zugewandt habe, um den Geist Gottes zu empfangen, sind ebenfalls die beiden ersten Orakel vorausgesetzt. Vorbild der Notiz ist Ex 16,10 R^S. Zwischen dem Ende der ersten Vorbereitung (23,6) und dem Einsatz des ältesten Orakels (24,3) erweist sich allein 24,1aα J^R als vorgegebener Text. Die Ausgestaltung des Opfers 23,2b zu einer großartigen Zeremonie in 23,1-2a ist anhand des Neueinsatzes 23,1aα und anhand des Einschubs V.4, der das Motiv in die Gottesbegegnung einträgt, als Zusatz erkennbar. Da auch die präzisierenden Ortsangaben V.36aβ(ab אשר) und V.39 nachgetragen sind, bleibt zwischen der Begegnung mit Balak und Bileams Orakel nur 22,36abα(bis מואב).β.41; 23,2b(ohne בלק ובלעם) für die Quelle.

---

[24] Wellhausen.
[25] v.Gall 15f.
[26] Wellhausen 110.

Die Quellen des Jahwisten

Als redaktionelle Arbeit beruht das jahwistische Geschichtswerk auf vorgegebenen *schriftlichen Quellen*. Der Jahwist hat sie ausgewählt, gegebenenfalls aus ihrem früheren Zusammenhang entnommen, in der vorliegenden Abfolge angeordnet, untereinander verbunden und im Sinne seiner eigenen Botschaft ergänzt.

Bereits der oberflächliche Blick erkennt, daß die Erzählung des Tetrateuchs auf einer *Auswahl* beruht. Die Urgeschichte, die Fluterzählung, die Vätergeschichte, die Josefsgeschichte, die Mose- und Auszugsgeschichte samt dem Wüstenitinerar sowie die Bileamepisode sind Stoffe unterschiedlicher Art und Herkunft, wie vertraut ihre heutige Abfolge uns sein mag. Der nähere Hinblick sieht darüber hinaus, daß wenigstens Vätergeschichte und Mosegeschichte vom Redaktor nicht unversehrt übernommen, sondern *Fragmente* sind. Die Abrahamgeschichte setzt in Gen 11 Ende so unvermittelt ein, daß man nur annehmen kann, daß ihr Anfang verloren ist. Auf Isaaks Geburt (Gen 21) folgt die Brautwerbung für den Herangewachsenen (Gen 24): Auch hier könnte etwas ausgelassen sein. Die Erzählungen über Isaak in Gerar (Gen 26) sind ein Bruchstück, das der Redaktor an unpassender Stelle zwischen den Verkauf der Erstgeburt von Esau an Jakob (Gen 25) und den Segensbetrug (Gen 27) eingeschoben hat. Die Mosegeschichte beginnt in Ex 2, als ginge es in ihr, ähnlich wie in den Vätererzählungen, um das Geschick der Hauptperson. Dieser Anfang wird nach Ex 4 nicht fortgeführt. Die Wüstenüberlieferung schließlich vermittelt unabweisbar den Eindruck, nur der Überrest eines größeren Ganzen zu sein, wie auch immer man die Fäden in Ex 15ff. und Num 10ff. entwirrt.

Der jahwistischen *Urgeschichte* Gen 2-11 liegt eine knappe Anthropogonie zugrunde, die sich von der Schöpfungserzählung Gen 2-3 bis auf die Völkertafel Gen 10 erstreckt. Von diesen beiden Eckpfeilern dürfte die Völkertafel einst eine selbständige Einheit gewesen sein: eine geographische Liste, die unter palästinischem Gesichtspunkt die Völker der damals bekannten Welt aufzählt und nach ihren Wohnsitzen gliedert. Auch der andere Eckpfeiler, die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und dem Garten in Eden, ist dem Stoff nach eine Überlieferung für sich, auch wenn sie bruchlos in die folgende Genealogie übergeht. Die Brücke zwischen Schöpfung und Völkertafel wird von einer zehngliedrigen Genealogie geschlagen, die sich von Kain, an dessen Stelle später Set getreten ist, bis auf Sem, Ham und Jafet, die drei Söhne Noachs, erstreckt. In der Fassung, die dem jahwistischen Redaktor vorlag, sind in die Genealogie und in die Völkertafel noch allerlei

ätiologische Notizen eingestreut. Zu ihnen zählt die Episode vom Brudermord unter den Söhnen des Urmenschen.

In diese vorjahwistische Urgeschichte hat der Jahwist die Flutmythe eingeschoben. Noach, der Vater der drei Ahnherrn der Völkertafel, wurde zum Fluthelden. Die Vorlage bietet eine knappe Fassung des im Alten Orient weit verbreiteten Stoffs. Anfangs- und Schlußteil hat der Jahwist durch eigenen Text ersetzt.

Der Kern der *Abrahamgeschichte* ist bereits in der vorjahwistischen Fassung aus zwei Quellen zusammengesetzt. Älteste Überlieferung ist das in Gen 12,1-8* enthaltene Itinerar, das sich in 20,1aβ fortsetzt und zu dem auch die Notizen über die Geburten Ismaels 16,1-4a*.15 und Isaaks 21,1-8* gehört haben werden. In diese Einheit ist die ehedem eigenständige Erzählung von Lot in Sodom eingefügt worden, erkennbar an der Wiederaufnahme von 12,8 in 20,1aα. Dabei wurde die Abrahamüberlieferung mit der Lotüberlieferung durch die Erzählung von Abrahams Gastmahl 18,1-8*.16, einer Verdoppelung der ähnlichen Szene bei Lot 19,1-3*, und durch die Trennung von Abraham und Lot 13,2-13*.18* auch stofflich verklammert. Die so entstandene Abraham-Lot-Erzählung wurde später in nationalgeschichtlichem Sinne ausgedeutet. Dies hat sich in der Ätiologie Moabs und Ammons 19,30-38 und in der Ätiologie Zoars 19,17-23* niedergeschlagen. Der Jahwist schließlich hat als weitere Quellen die Genealogien Abrahams und Nahors in 11,29 und 22,20-23* hinzugefügt.

Die weitere *Vätergeschichte* beruht auf drei umfangreichen, sorgfältig ausgeführten Erzählungen: von der Brautwerbung für Isaak Gen 24, vom erlisteten Segen Gen 27 und von Jakobs Dienst bei Laban Gen 29-30. Durch die Geburt Esaus und Jakobs in Gen 25,21-28* sowie durch Jakobs Flucht nach Haran 28,10 als kurze Übergänge sind sie so miteinander verknüpft, daß sich für die Grundlage der Vätergeschichte von Gen 24 bis Gen 30, einschließlich späterer Anhänge sogar bis Gen 35, ein geschlossener literarischer Zusammenhang ergibt. Da Isaak in Gen 24 als Sohn Abrahams eingeführt wird, muß dieser Erzählungskranz sich auch mit den Abrahamerzählungen berührt haben, wenngleich hier der Faden nicht sicher aufzufinden ist.

Diese älteste Vätergeschichte ist dem Wesen nach eine Familiengeschichte; und zwar nicht allein, weil die Hauptpersonen Abraham, Isaak und Jakob in Generationenfolge stehen und Nebenpersonen wie Laban als nahe Verwandte eingeführt werden, vielmehr weil die Abfolge der Generationen selbst, und mit ihr die Lebensgrundlage der Familie, den Stoff bildet: Die Erzählungen handeln ohne Ausnahme von Brautwerbung und Heirat, Geburt der Söhne und der Auseinandersetzung um das Erbe. Die übrigen Ereignisse des Lebens werden in auffallender Weise übersprungen (s. den Übergang von 25,28 auf 27,1, sowie in der heutigen Abfolge auch den Übergang von 21,8 auf 24,1). Auf der ältesten literarischen Ebene gibt es von dieser engen stofflichen Begrenzung nur zwei Ausnahmen: die beiden Episoden um Isaak und Abimelech von Gerar in Gen 26. Sie sind ein Bruchstück aus anderem

Zusammenhang, das erst der Jahwist zwischeneingefügt hat. Vermutlich entstammen sie einer Sammlung von Isaakerzählungen.

Als Teil dieser Familiengeschichte ist die vorjahwistische *Jakobsgeschichte* in mehreren Schritten erweitert worden. Ein erster Anhang ist die Lohnverhandlung zwischen Laban und Jakob in 30,25-34*, die in gewissem Gegensatz steht zu Gen 29, wonach Jakob bei Laban um den Brautpreis gedient hat. Einen zweiten Anhang bildet Jakobs Flucht in Gen 31*, die nicht zu dem Einvernehmen paßt, das in 30,25-34* zwischen Laban und Jakob erreicht war. Gegenstand dieser Ergänzung ist die familienrechtliche Stellung von Jakobs Frauen. Auch das Verhältnis zwischen Jakob und Esau hat Erweiterungen veranlaßt: Der Verkauf der Erstgeburt in 25,29-34*, der in einem Einschub 27,18b-19 aufgegriffen wird, soll Jakob von seinem Betrug entlasten. An die Flucht vor Laban schließt nachträglich Jakobs Versöhnung mit Esau an (Gen 32-33*).

Im weiteren Verlauf der vorjahwistischen Überlieferung ist die Jakobsgeschichte wie die Lotgeschichte zu einer Art Vorgeschichte der Geschichte Israels ausgestaltet worden. Das geschah durch eine Reihe von *Ätiologien*, die voraussetzen, daß Jakob mittlerweile als Repräsentant des Volkes Israel galt. Das wichtigste Beispiel ist die Ätiologie Bet-Els in Gen 28,11-19a*, die den Ursprung des dortigen Heiligtums berichtet. Ein gewisses Gegenstück zu ihr bildet die Erzählung vom Ringkampf am Jabbok 32,23-30*. Auch sie trägt lokalätiologische Züge. Beide Überlieferungen lassen erkennen, daß sie bestanden haben, schon bevor sie mit Jakob in Verbindung gebracht worden sind. In ähnlicher Weise sind eingeschoben oder angehängt die Ätiologie Gileads in 31,21b.23b.46*.48, die Ätiologie Mahanajims in 32,2b-3 (eine Dublette der Bet-El-Ätiologie), die Ätiologie von Lus in 35,6*.8* und die Ätiologie des Rahel-Grabes am Wege nach Efrat 35,16-20*.

Auf die Jakoberzählungen folgt die *Josefsgeschichte* Gen 37-50*. Ihre Eigenständigkeit wird in der Exegese regelmäßig betont. Das ist berechtigt, sollte aber nicht übersehen lassen, wie eng die Josefsgeschichte dennoch mit der Vätergeschichte verbunden ist. Nicht nur werden die handelnden Personen der Jakobsgeschichte weiterhin vorausgesetzt. Auch der das Geschehen auslösende Brüderkonflikt in Gen 37 ist mit der Auseinandersetzung zwischen Jakob und Esau nicht unvergleichbar. Selbst der größere Umfang fällt nicht sehr ins Gewicht, wenn man einerseits die zahlreichen nachträglichen Erweiterungen der Josefsgeschichte berücksichtigt, anderseits so ausführliche Erzählungen wie die Brautwerbung Gen 24 und den Segensbetrug Gen 27 vergleicht, die zudem durch 25,21-28* in unmittelbarer Szenenfolge stehen. Auch die Art zu erzählen ist dieselbe wie in Gen 12-35.

Dennoch sind die Unterschiede erheblich. Anders als die Vätergeschichte handelt die Josefsgeschichte nicht von der Geschichte einer Familie, sondern von dem Geschick eines Individuums. Durch das Schicksal der Hauptperson sind ihre Szenen weit enger miteinander verschränkt, als dies bei den Erzählungen der Vätergeschichte der Fall ist; wenngleich an den Verknüpfungen in

39,7; 40,1; 41,1 noch zu sehen ist, daß die Josefsgeschichte aus einzelnen Episoden montiert ist. Die Einleitung Gen 37, in der Josef nach Ägypten verkauft wird, eröffnet einen Spannungsbogen, der sich erst in Gen 41 mit Josefs Erhöhung schließt. Innerhalb dieses Rahmens steht an zweiter Stelle die unrechte Beschuldigung durch die fremde Frau, durch die Josef ins Gefängnis gerät (Gen 39). Dort erweist er sich als erfolgreicher Traumdeuter (Gen 40), so daß schließlich der Pharao auf seine Dienste aufmerksam wird und ihn über ganz Ägypten erhöht (Gen 41).

Die vorjahwistische Josefsgeschichte hat eine Bearbeitung erfahren, die den Schwerpunkt von Josefs Geschick auf den Konflikt der Brüder verschoben hat. An den bisherigen Bestand wurde die Grundlage der Kapitel Gen 42-45 gefügt. Zusätze in der Exposition Gen 37 bereiten diesen Anhang vor. Die Kapitel Gen 39; 40-41 blieben unangetastet. Bei dieser Gelegenheit kam in Gen 37 der Traum Josefs hinzu, der das Geschehen in Gen 42-45 voraussagt. Ebenso wurde der Betrug der Brüder am Vater ergänzt, zu dem der blutige Rock als Beweisstück dient. Im Anschluß an Josefs Erhöhung wurde seine Rolle in Ägypten ausgemalt, indem nun er es ist, der in den Jahren des Hungers den Ägyptern das Korn ausgibt (41,55-57*). In dieser Rolle begegnen die Brüder ihm wieder, als der Hunger sie nach Ägypten führt (Gen 42). Josef legt sie ins Gefängnis, dann aber gibt er sich zu erkennen und versöhnt sich mit ihnen (Gen 45). Die erweiterte Josefsgeschichte schließt damit, daß die Brüder heimkehren und dem Vater berichten: „Josef lebt noch!"

Im Unterschied zur Josefsgeschichte setzt die *Mosegeschichte*, die der Jahwist auf sie folgen läßt, vollkommen selbständig ein. Sie beginnt mit Moses Geburt und seiner Adoption durch die Tochter des Pharao Ex 2,1-10*, mit der sein ägyptischer Name erklärt wird. Schon dieser Auftakt zeigt, daß das Interesse der Erzählung ganz auf die Person des Mose, der herausragenden Gestalt in Israels Frühzeit, gerichtet ist. Von der weiteren Moseüberlieferung, die, nach diesem Anfang zu schließen, ursprünglich viel breiter gewesen ist, sind nur Reste erhalten. Auf die Geburt folgt sogleich die Flucht des Erwachsenen nach Midian 2,11-15*. Sie soll die midianitische Herkunft, von der man offenbar wußte, mit Moses ägyptischem Namen wie auch mit seiner angeblich israelitischen Abstammung in Einklang bringen. Ein vielleicht nachgetragener Bericht läßt Mose überdies mit der midianitischen Priesterschaft verschwägert sein 2,16-22*. Mit der Rückkehr Moses nach Ägypten 2,23aα; 4,20a reißt der Faden dieses Erzählkranzes ab.

Zuvor hat der Jahwist die Erzählung vom brennenden Dornbusch eingeschoben, eine Kultätiologie anderer Herkunft. Sie war bereits in ihrer vorjahwistischen Fassung mit Mose verbunden, und die Hauptperson ist offenbar wichtiger gewesen als der von Mose entdeckte Kultort, dessen Name und Lage nicht genannt sind. Der Jahwist gebraucht die Episode, um die Ankündigung der Herausführung aus Ägypten zu inszenieren.

Als Grundlage für den letzten Abschnitt des Geschichtswerks nutzt der Jahwist das Itinerar des Auszugs der Israeliten aus Ägypten und ihrer

Wüstenwanderung. Es beginnt in Ramses als Ausgangsort (Ex 12,37), um in Kadesch (Num 20,1) sein Ziel zu finden. An diesem Faden war schon in der vorjahwistischen Überlieferung eine Kette von kurzen Episoden aufgereiht: Das Bitterwasser von Mara und die Palmenoase Elim (Ex 15,23.27), das Manna in der Wüste Sin (Ex 16,13-15*.21.31) und die Speisung mit Wachteln (Num 11,31-32*). Alle beziehen sich auf die Lebensbedingungen der wandernden Schar in der Wüste.

Mose kam in dem Wüstenitinerar zunächst nicht vor. Er tritt hinzu mit der Episode vom *Gottesberg* in der Wüste Sinai (Ex 19,2-3a; 24,18b), einer vorjahwistischen Ergänzung, die nachmals zum Kristallisationspunkt der Sinaiperikope geworden ist. Das Amt, das Mose hier bekleidet, ist wiederum priesterlich, im Einklang mit der Erzählung von seiner Verschwägerung mit dem midianitischen Priester in Ex 2 und mit der Kultätiologie Ex 3.

Auch das *Meerwunder*, in dem Mose, diesmal als Führer des Volks, eine Schlüsselrolle innehat, ist nicht von Anfang an Teil der Wüstenwanderung gewesen. Das geht schon aus der Unvereinbarkeit der Schauplätze hervor. Da der Übergang in Ex 14,5a.6 nach dem Vorbild von Gen 31,22-23 gebildet ist, also die Vätererzählungen vor Augen hat, könnte der Einbau auf die jahwistische Redaktion zurückgehen. Innerhalb der Quelle war die Verbindung des Mirjamliedes mit der Erzählung wohl vorgegeben. Die nachgetragene Notiz von Mirjams Tod in Kadesch Num 20,1b setzt die Verknüpfung von Wüstenitinerar und Meerwunder voraus.

Der Jahwist beschließt sein Geschichtswerk mit der Erzählung von *Bileam*, dem ostjordanischen Seher, der von dem Moabiterkönig Balak gedungen wird, Israel zu verfluchen, es aber stattdessen segnet (Num 22-24*). Die Quelle stand ursprünglich für sich. Sie dürfte die Auseinandersetzungen zwischen Moab und dem Nordreich Israel widerspiegeln. Ein anekdotisches Interesse an der Gestalt des Bileam verbindet sich mit antimoabitischer Propaganda.

Die Herkunft der Stoffe

Überblickt man die erhaltene vorjahwistische Überlieferung, so zeigt sich weit deutlicher als in dem heutigen, durch jüngere Hände vielfach ergänzten Text, wie sehr sie in der gemeinorientalischen Geisteskultur verwurzelt ist. Von den spektakulären Übereinstimmungen mit bekannten altorientalischen Texten fällt keine einzige dahin: Sintflutmythe und Atrachasis-Epos sowie Gilgameschepos; Josefsgeschichte und ägyptisches Brüdermärchen; Mosegeschichte und Sargonsage; Bileamüberlieferung und Deir ʿAllā-Text. Auch die vorjahwistische Schöpfungserzählung ist in gemeinorientalischen Vorstellungen verwurzelt. Hinzu kommen Motivanklänge bei zahlreichen Einzelheiten.

Gibt es für die Herkunft der außeralttestamentlichen Parallelen einen Schwerpunkt? Für die Frage nach dem geographischen Ort der jahwistischen

Redaktion wäre dies nicht ohne Belang. Auf den ersten Blick sind die beiden Hochkulturen, die uns das meiste Vergleichsmaterial an die Hand geben, etwa gleichmäßig vertreten: Sintflutmythe und Sargonsage sind mesopotamischer Herkunft, das Brüdermärchen stammt aus Ägypten. Allerdings spielt die Aussetzung des Mose, obwohl sie sich mit der Sargonsage eng berührt, an einem ägyptischen Schauplatz, und die Erzählung ist mit ägyptischen Lehnwörtern durchsetzt: תבה „Kasten", גמא „Papyrus", סוף „Schilf" und יאר „Nil". Auch in der Fluterzählung ist das wichtigste Requisit, die Arche, mit dem ägyptischen Lehnwort תבה „Kasten" benannt. Da die zahlreichen Fragmente der Fluterzählung, die man gefunden hat, ihre allgemeine Verbreitung im Alten Orient bezeugen, muß die Vorlage der biblischen Erzählung nicht unmittelbar aus Mesopotamien herrühren. Unter dieser Voraussetzung läßt sich eine gewisse Vorherrschaft des ägyptischen Einflusses feststellen. Freilich ist das Bild, das Josefsgeschichte und Mosegeschichte von Ägypten zeichnen, eher schablonenhaft. Man kann sich nicht recht vorstellen, daß die Verfasser Ägypten aus eigener Anschauung gekannt haben.

Die fremden Stoffe sind nicht mechanisch übernommen. Sie haben unter den Händen der israelitischen Erzähler eine Prägung erhalten, und zwar so gleichmäßig, daß man im Vergleich mit den Vorlagen eine eigene Erzählkultur wahrnimmt. Kennzeichen ist die Beschränkung auf sparsamste Mittel. Die Erzählungen geben den einfachen Ablauf der Handlung. Affekte und Motivationen werden nicht ausgedrückt. Die Beschränkung beruht aber nicht auf Unvermögen, sondern auf bewußtem Verzicht. Die Erzählweise ist abstrakter. Die Wirkung, die damit erzielt wird, ist gesucht: Die Erzählungen zwingen den Leser, das nur in Umrissen dargebotene Geschehen durch die eigene Imagination zu vervollständigen.[1] Das „Rechnen auf die supplirende Selbstthätigkeit des Lesers" (Wellhausen[2]) macht die biblischen Erzählungen auf eine gar nicht überraschende Weise modern. So wie die Leser aller Zeiten und Zonen genötigt waren, ihre eigenen Erfahrungen und Gefühle in sie einzutragen, finden sie sie bis heute in ihnen wieder.

Den gemeinorientalischen Stoffen steht gegenüber eine Gruppe von Erzählungen, die sich in dieser Art nur in der Genesis findet. Ihre reinste Ausprägung hat sich in der ältesten Schicht der mittleren Vätergeschichte erhalten: in den großen Erzählungen von der Brautwerbung, vom erlisteten Segen und von Jakobs Brautdienst bei Laban. Anders als in der Lot-Erzählung oder der Bet-El-Ätiologie, die erst später hinzukamen, fehlte dem Geschehen ursprünglich jede religiöse Ausdeutung, und auch die ätiologischen und nationalgeschichtlichen Züge sind später ergänzt.

Um so deutlicher werden die Lebensumstände der handelnden Personen. Die Erzählungen schildern eine bäuerliche Diaspora, die im syrischen Raum

---

[1] Treffend beschrieben von Auerbach, Mimesis, [5]1971, 5-27: „Die Narbe des Odysseus".
[2] Der Text der Bücher Samuelis 21.

beheimatet ist. Die Menschen leben von Ackerbau und Kleinviehzucht. Ihre Verhältnisse sind bescheiden gewesen. Abrahams Reichtum, den die Erzählung von der Brautwerbung voraussetzt, ist das Ideal, nicht die Wirklichkeit. Grundlage der sozialen Organisation ist die Familie. Sie nimmt auch im Wertesystem einen hohen Rang ein, weshalb der Fortbestand der Familie den eigentlichen Inhalt der Erzählungen bildet: die Brautwerbung (Gen 24), der Rangstreit um die Erbfolge (Gen 27), die Verwicklungen, in die Jakob bei der Gründung der Familie gerät (Gen 29-30). Es herrscht strenge Endogamie. Ihretwegen nehmen die Familien es auf sich, sich über große Entfernungen hinweg zu verschwägern.

Man geht wohl nicht fehl, in Menschen wie Abraham, Isaak und Jakob und ihren Brüdern, Vettern und Söhnen auch die Träger der Überlieferung zu vermuten. Zwar können die Figuren erfunden sein; aber sie werden mit den Zügen wirklicher Individuen geschildert. „Erzväter" von nationaler Bedeutung wurden sie erst, als die Erzählungen schon bestanden. Als örtlicher Haftpunkt wird für Abraham das Land zwischen Kadesch und Schur genannt (Gen 20,1aβ), also die Steppe in Richtung Ägypten. Das Land seiner Herkunft ist das syrische Eufrat-Gebiet (Aram-Naharajim, Gen 24,4). Isaak lebt in Beerscheba (Gen 28,10). Von dort flüchtet Jakob sich zur Verwandtschaft seiner Mutter nach Haran, wiederum ins nördliche Syrien, kehrt aber nach Palästina zurück. Seine Söhne weiden das Kleinvieh bei Sichem (Gen 37,12).

Eine Sonderstellung hat die Josefsgeschichte, obgleich sie mit den voraufgehenden Vätergeschichten eng verwandt ist. Sie ist ein vollständig erhaltenes Märchen von reiner Gattung. In der Grundfassung berichtet sie das glückliche Schicksal von Jakobs jüngstem Sohn, der zum Opfer der Geschwisterrivalität wird, in der ägyptischen Fremde aber auf wunderbare Weise zum ersten Mann nach dem Pharao aufsteigt. Auch dieser Stoff gehört in die Welt der Familie, freilich als fabelhafte Erfindung. Auch hier spannt sich der Horizont in die Weite, diesmal in südwestlicher Richtung.

Die Frage nach der Entstehungszeit dieser im engeren Sinne israelitischen Erzählungen ist ebenso wichtig wie schwer zu beantworten. Sicher ist, daß die Lebensumstände der „Väter" sich von den Verhältnissen, die wir für das Israel und Juda der Königszeit voraussetzen können, unterscheiden. Damals bildete nicht so sehr die Familie, sondern die örtliche Wohngemeinschaft mit ihrer Ältestenverfassung die Grundlage der sozialen Organisation. Sicher ist ebenfalls, daß jene Züge, die der Vätergeschichte die Art einer frühen Vorgeschichte Israels geben, spätere Nachträge sind. Vollends die Datierung in die Zeit vor dem Auszug aus Ägypten ist künstlich, da sie auf der redaktionellen Anordnung der Stoffe durch den Jahwisten beruht. So bleibt nur, an Verhältnisse neben oder nach dem Israel der staatlichen Zeit zu denken. Einen gewissen Spielraum eröffnet vielleicht der frühe Untergang des Nordreichs, mit dem Deportation und Zerstreuung eines Teils der Bevölkerung einhergingen.

Die Frage, wann und warum die „Vätergeschichte" bearbeitet wurde, so daß ihre Gestalten die Träger einer Art nationaler Frühgeschichte Israels geworden sind, ist ebenfalls schwer zu beantworten. Sicher ist, daß das ätiologische Bedürfnis sich eines Stoffes bemächtigt hat, der von seinem Ursprung her anders gemeint war. Sicher ist ebenfalls, daß der Ort der Überlieferung von jetzt an im Lande Israel gelegen hat. In diesem Zuge wurden die Ätiologien eingetragen, und auch das religiöse wie das gemeinorientalische Element kam jetzt hinzu. Die ausführlichste Erweiterung dieser Art ist die Erzählung vom Besuch der drei Männer bei Abraham und Lot, eine Lokalätiologie für die Araba. Die kennzeichnendste Erweiterung ist die Kultätiologie für Bet-El. Das wichtigste Heiligtum des Nordreichs wird nunmehr mit Jakob verknüpft, und dazu ist ein gemeinorientalischer Stoff verwendet.

Mit der Herkunft der übrigen Stoffe verbindet sich keine Schwierigkeit. Der Auszug aus Ägypten ist Israels genuine Nationalätiologie. Mit dem Auszug geht die Wanderung durch die Wüste einher, auch wenn die literarische und historische Verbindung von Wüstenitinerar und Meerwunder nicht deutlich ist. Für die Moseüberlieferung kommt die israelitische Priesterschaft als Träger in Betracht. Sie erklärt Mose der Herkunft nach zum Leviten, obgleich sie von der ägyptischen Herkunft des Namens weiß, und bringt ihn darüber hinaus mit dem midianitischen Priestertum in Zusammenhang. In der Erzählung vom Meerwunder ist Mose die Hauptperson, in das Wüstenitinerar wurde er mit der Episode vom Gottesberg nachgetragen. Die Bileamerzählung, mit der das jahwistische Werk schließt, spiegelt das gespannte Verhältnis des Nordreichs zu seinem zeitweiligen Vasallen Moab.

Religionsgeschichtliches

In seltsamem Gegensatz zu dem Nachdruck, mit dem der Gott Jahwe von Anfang bis Ende der wahre Gegenstand des jahwistischen Werkes ist, steht die Beobachtung, daß in den vorredaktionellen Quellen der Gottesname יהוה durchgehend fehlt, mit einer, allerdings wesentlichen, Ausnahme.

Die Ausnahme ist *das Wunder am Meer*, eine Überlieferung, die der Bericht Ex 14 in erzählender Form, das Mirjamlied Ex 15,21 in Form eines Siegesliedes bewahrt hat. Beide Quellen, die wohl zuvor schon verknüpft waren, bezeugen wahrscheinlich ein und dasselbe Ereignis: den glückhaften Ausgang einer kriegerischen Auseinandersetzung mit Ägypten, den die Israeliten auf Jahwes Eingreifen zurückführen. Allem Anschein nach enthalten diese beiden Texte die älteste Jahwe-Überlieferung des Tetrateuchs.

Die Entdeckung ist von großer Tragweite. Denn sie dürfte zu den Wurzeln der israelitischen Gottesvorstellung führen, wie sie sich mit dem Gott Jahwe verbunden hat. Dabei finden wir die seit je plausible Vermutung bestätigt, daß Jahwe seiner Natur nach ein Kriegsgott und das Kriegslager für Israel, wo nicht die Wiege der Nation, so doch die Wiege der Jahwereligion gewe-

sen ist.[3] Ex 14 ist der Inbegriff eines Jahwekrieges. Zugleich bezeugt diese Überlieferung, daß Israel den Auszug aus Ägypten von Anfang an mit Jahwe in Verbindung gebracht hat.

Die übrigen Quellen enthalten in ihrer Mehrzahl ursprünglich keine ausdrücklichen religiösen Aussagen. Das gilt nicht nur für Texte wie die Völkertafel Gen 10 und die Genealogien in Gen 4; 11 und 22, die ihrer Gattung nach nichts anderes erwarten lassen, sondern ebenso für den Grundstock der Vätergeschichte, für die vorjahwistische Gestalt der Josefsgeschichte, für die älteste erhaltene Moseüberlieferung in Ex 2 und für das Wüstenitinerar. In ihrer Gesamtheit sind die vorjahwistischen Quellen erstaunlich „profan".[4] Sie sind keine Mythen, also Göttergeschichten, sondern erzählen die Geschicke von Menschen. Die Art, daß beides sich durchdringt, daß die Geschichte der Menschen zugleich die Geschichte Gottes ist, indem sie die Führung Gottes bezeugt, beginnt erst mit dem Jahwisten. Sie ist ein Erzeugnis der Theologie.

Wo sich religiöse Motive finden, begegnet eine Vielfalt, die sich mit der Eindeutigkeit, mit der der jahwistische Redaktor den einen und einzigen Jahwe voraussetzt, nicht leicht zusammenreimt. Am häufigsten findet sich der Bezug auf *Elohim*. Elohim ist Subjekt der Erzählung von der Schöpfung des Menschen und dem Garten in Eden Gen 2-3*. Auf Elohim beruft sich Isaak in seinem Erstgeburtssegen Gen 27,28. Drei (im jeweiligen Zusammenhang nachgetragene) Kultätiologien handeln von Elohim: die Bet-El-Ätiologie Gen 28,11-19*, in der erzählt wird, wie der Protagonist - ursprünglich war es nicht Jakob - von den Boten Elohims träumt und die heilige Stätte von Bet-El („Haus Els") entdeckt; die dieser Erzählung nachempfundene Ätiologie Mahanajims Gen 32,2b-3; und die Erzählung vom brennenden Dornbusch, aus dem heraus Elohim Mose anruft, um ihm die Heiligkeit der Stätte zu entdecken Ex 3,1-5*. Innerhalb des Wüstenitinerars fand nachträglich die Überlieferung vom Gottesberg (הר האלהים) Ex 19,2b-3a; 24,18b Aufnahme. Auch sie ist mit Mose verbunden. Neben diesen ursprünglichen Elohim-Überlieferungen gibt es gelegentliche versprengte Zusätze, die von einer vorjahwistischen Theologisierung der Überlieferung zeugen: die Aussprüche der Mütter angesichts der Geburten von Set (Gen 4,25) und von Isaak (Gen 21,6); und Gottes Verbot an Bileam, mit Balaks Boten zu ziehen (Num 22,8*.12a.22a*).

Neben den Elohim-Erzählungen und -Notizen finden sich Überlieferungen, die unterhalb der Ebene des Hochgotts angesiedelt sind. Bileam nennt sich zu Beginn seines Spruchs den Seher Schaddajs (Num 24,4). Dieser mit Abstand älteste biblische Beleg der Gottesbezeichnung שַׁדַּי ist neuerdings durch die Bileam-Inschrift von Tell Deir 'Allā um vieles besser zu verstehen. In der aramäischen Inschrift sind die *šdjn* (pl!) eine Gruppe (wohl niederer) Götter. Die drei Männer, die von Abraham und Lot als Gäste aufgenommen

[3] Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 24.

[4] Vgl. Smend, Der Ort des Staates im Alten Testament, Ges. Stud. I 190, mit Anm. 22.

werden, erweisen sich im Laufe der Erzählung Gen 18,1-8*.16; 19,1-26* als von übermenschlicher Herkunft. Sie sind aber nicht Boten des Einen Gottes, wie die Späteren sie verstanden haben, sondern handeln in eigener Machtvollkommenheit. Der Sphäre der Dämonen scheint jener „jemand" (איש) anzugehören, der an der Jabbokfurt den Wanderer überfällt, doch niedergerungen wird und seinen Segen preisgeben muß (Gen 32,23-30*).

In allen diesen Manifestationen des Göttlichen sieht der Jahwist Erscheinungsweisen des Einen Jahwe, und zwar ohne daß er davon ein Aufhebens macht. Er nimmt dazu die Doppelbezeichnung יהוה אלהים in der Schöpfungserzählung Gen 2-3 ebenso in Kauf wie das Numerusproblem in Gen 18-19 und das Rangproblem in Gen 32,23-30. Sowohl für אלהים als auch für שדי, sowohl für die drei Männer als auch für den von Jakob bezwungenen Dämon gilt die Gleichsetzung, die der Redaktor anläßlich der Erscheinung der Boten Elohims in Bet-El dem dortigen Numen in den Mund legt: אני יהוה „Ich bin Jahwe".

Über die Gottesvorstellungen hinaus geben die im jahwistischen Geschichtswerk enthaltenen Quellen Zeugnis für ein urtümliches, „magisches" Verständnis des *Segens*, das im übrigen Alten Testament verdrängt ist zugunsten der unmittelbaren Ableitung von Jahwe.[5] Es sind nicht weniger als drei Überlieferungen, die sich in dieser Weise deuten lassen: der Segensbetrug (Gen 27), der Kampf Jakobs am Jabbok (Gen 32,23-30) und die Bileamerzählung (Num 22-24). In der Erzählung vom Segensbetrug stärkt Isaak sich mit einer Mahlzeit, bevor er den Erstgeburtssegen erteilt. Als er feststellen muß, daß er getäuscht wurde, kann er den Segen weder zurücknehmen noch wiederholen. Jakob erpreßt von dem bezwungenen Dämon den Segen: Er läßt sich an dessen Kraft Anteil geben. Balak von Moab läßt den berühmten Seher Bileam herbeiholen, weil er sich von dessen „Wirkwort" besonderen Nachdruck verspricht. Es ist zum Bösen gemeint, doch Israel wird es zum Segen.

[5] Vgl. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament 189-196.

Die Sprache des Jahwisten

Wie jede Redaktion verfügt auch die jahwistische über einen Fundus kennzeichnender sprachlicher Mittel.[1] Der Redaktor hat eine „Handschrift", die an der Vorliebe für bestimmte Wörter und Wendungen und an gewissen stilistischen Eigenheiten auszumachen ist. Die Vertreter der klassischen Urkundenhypothese haben stets die Scheidung der Pentateuchquellen auch mit deren sprachlichen Eigentümlichkeiten begründen können. Nicht von ungefähr hat Holzinger ein regelrechtes „Lexikon von J" erstellt.[2] Bei den „voces" dieses Lexikons handelt es sich in der Mehrzahl nicht um Kennzeichen der vorjahwistischen Quellen, die ja von unterschiedlicher Herkunft und Art sind - was Gemeinsamkeiten in der Sprache nicht ausschließt, aber nicht den charakteristischen Wortschatz erklärt, der sich im jahwistischen Geschichtswerk durchgehend findet, - sondern um die Sprache der Redaktion.[3]

Die redaktionelle Sprache steht selbstverständlich nicht für sich. Der Redaktor gibt in seiner Sprache seine Herkunft und soziale Stellung wieder. Er schreibt eher ein typisches als ein individuelles Idiom. Er ist von seinen Quellen auch in der Sprache beeinflußt, und die späteren Ergänzer haben seine Wendungen wiederum nachgeahmt, im Tetrateuch und darüber hinaus. Der Jahwist hat auf diese Weise mit seiner theologischen Begrifflichkeit das biblische Hebräisch zu einem Teil mitgeprägt. Alle Beobachtungen zum Gebrauch gewisser Wörter, Wendungen und sprachlichen Mittel können darum nur die relative Häufigkeit betreffen. Beweiskraft für die Identifizierung des redaktionellen Textes gewinnen sie in Verbindung mit anderen Kennzeichen, vor allem solchen des Inhalts.

Lexikon des Jahwisten

אֲדָמָה „Erdboden". *Vorjahwistisch* nur Gen 4,2 (> Art.) und Ex 3,5 (אַדְמַת־קֹדֶשׁ). *Jahwistisch* vornehmlich in der Urgeschichte, und zwar stets absolut mit Artikel: Gen 2,5.7.9.19; 3,17.19.23; 4,3.10.11.12; 5,29; 6,1.7; 7,4.23; 8,8.13.21; 9,20; 12,3; 19,25; sonst הָאֲדָמָה הַזֹּאת 28,15; vielfach bedeutungsgleich mit אֶרֶץ „Erde, Land" und so eine jahwistische Spracheigen-

[1] Vgl. als Beispiel die Übersicht über das „matthäische Vorzugsvokabular" bei Luz, Das Evangelium nach Matthäus 35-53.

[2] Einleitung in den Hexateuch 93-110. Vgl. die Aufstellung von Simpson, The Early Traditions of Israel 403-408.

[3] Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 87, mahnt gegen die Zusammenstellungen von Holzinger und anderen zu Zurückhaltung. „Zu einem sehr großen Teil handelt es sich um Merkmale der aufgenommenen Erzähltradition." Wäre es so, hätte Holzinger seine Liste in ihrem Umfang gar nicht zustande gebracht.

tümlichkeit. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch u.a. Gen 2,6; 4,14; 28,14; Ex 32,12; 33,16; Num 12,3; 16,30.31; unter jahwistischem Einfluß auch Dtn 7,6; Am 3,2; u.ö.

עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה im Sinne von „auf Erden" „besonderes Merkzeichen von J"[4]: Gen 6,1.7; 7,4.23; 8,8; vgl. 8,13, alle in der Fluterzählung. Derselbe Sprachgebrauch an anderer Stelle, im Sinne entweder der Vertilgung von der Erde oder der Erwählung vor allen Menschen auf Erden, steht in der Wirkung des Jahwisten: Ex 32,12; 33,16; Num 12,3; Dtn 6,15; 7,6; 14,2; 2 Sam 14,7; 1 Kön 13,34; Jes 23,17; Jer 25,26; 28,16; Ez 38,20; Am 9,8; Zef 1,2.3.

אָח „Bruder" ist ein Schlüsselbegriff der jahwistischen Ethik. *Redaktionelle* Belege Gen 4,2.8.9.9.10.11; 9,22.25; 10,21.25; 13,8; 19,7; 24,15.27.48; 27,40.45; 29,4.12.15; 32,14.18; 33,9; 37,11.14.16.17.26.26.27.27; 42,13.19.20; 43,3.6.7.7.13.29.29; 45,3.3; 47,1.6; Ex 2,11.11; 4,18. *Vorjahwistisch* Gen 4,8.21; 24,29; 25,26; 26,31; 27,6.30.41.42.43.44; 31,23; 32,4.7; 37,4.4.5.8.12.13.19.23; 42,6.7; 45,4.4.15.15; Ex 16,15.

אַיֵּה Das „Wo" des Jahwisten: Gen 3,9; 4,9; 16,8.8; 18,9; 19,5; 32,18; 37,16; Ex 2,20. Stileigentümlich als Überleitung aus der Handlung in den die eigentliche Botschaft enthaltenden Dialog (außer Gen 32,18; 37,16; Ex 2,20). In Gen 4,9; 16,8; 18,9; 19,5; Ex 2,20 zugleich Übergang vom vorjahwistischen zum redaktionellen Text. Sonst im Tetrateuch nur noch *nachjahwistisch* Gen 22,7; 37,30; 38,21.

הָאִישׁ „der Mann", absolut, zur Bezeichnung einer handelnden Hauptperson, in nahezu pronominalem Sinne. *Redaktionell* Gen 19,9; 24,26.29.32.61; 26,13; 30,43; 37,15.17; 43,3.6.7.11.17; Ex 2,20.21. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 24,21.22.30.30.65; 43,5.13.14.17.24; 44,26; 45,22; Ex 11,3; Num 12,3; u.ö.

אֱמֶת „Treue". *Redaktionell* Gen 24,27.48.49; 47,29, in der Wendung „Güte und Treue erweisen / nicht hinwegnehmen" (s. bei חֶסֶד). Im Tetrateuch sonst nur *nachjahwistisch* Gen 32,11; 42,16; Ex 18,21; 34,6.

ארר „verfluchen". *Vorjahwistisch* nur Num 22,6. *Redaktionell* Gen 3,17; 4,11; 5,29; 9,25; 12,3; 27,29.29; Num 22,6.6.12; 24,9.9; vgl. קלל pi. „für verächtlich erklären, verwünschen" Gen 8,21; 12,3; als Gegenstück zu ברך „segnen" ein leitendes Motiv des Jahwisten. *Nachjahwistisch* Gen 3,14; 49,7; Num 23,7.

אֲשֶׁר לְ- „was ihm gehört", „ist der gewöhnliche Ausdruck des Jhvhisten für die Habe":[5] Gen 19,12; 24,2.36; 25,5; 31,21; 32,24; 33,9; 39,5.5.6.8; 45,10; 46,1; 47,1; vgl. 30,30; mit Ausnahme von 30,30; 32,24 und 33,9 stets mit כָּל־; eine Art Abbreviatur für die Reichtumsliste - das häufige

---

[4] Budde, Die biblische Urgeschichte 8.

[5] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 161 Anm. 68.

Vorkommen erklärt sich mit dem Interesse des Jahwisten an der Habe als dem sichtbaren Ausdruck des Segens. *Vorjahwistisch* 39,4 כָּל־יֶשׁ־לוֹ, daraus wird jahwistisch כָּל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ (39,5.8). *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 12,20; 13,1; 14,23; 20,7; 31,1; 46,32; 47,6; Ex 9,19; 20,17; Lev 27,28; Num 1,50; 16,5.26.30.33. In der Wirkung des Jahwisten auch Ijob 1,10.11.12.

ברך „segnen", ein Leitmotiv des Jahwisten:

pt. pass. qal בָּרוּךְ „gesegnet ist / sei". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 27,29.33; Num 22,12; 24,9; im Sinne „gepriesen sei" Gen 24,27; Ex 18,10; בְּרוּךְ יהוה „der Gesegnete Jahwes" Gen 24,31; 26,29. Pt. pass. qal *nachjahwistisch* im Tetrateuch nur Gen 9,26; 14,19.20.

ni. „gesegnet werden". *Redaktionell* Gen 12,3. *Nachjahwistisch* davon abhängig Gen 18,18; 28,14 und hitp. „sich Segen wünschen" Gen 22,18; 26,4.

pi. „segnen". *Vorjahwistisch* Gen 27,4.7.10.19.25.27.31.33.34; 32,27.30. *Redaktionell* Gen 12,2.3.3; 24,1.35.48 (im Sinne „lobpreisen"); 26,3.12; 27,27.29.30.38; 30,27.30; 39,5; Num 22,6.6 (pu.); 24,1.9.

בְּרָכָה „Segen". *Vorjahwistisch* Gen 27,35. *Redaktionell* Gen 12,2; 27,38; 39,5.

גדל „groß sein" hat für die Apologetik des Jahwisten ein auffallendes Gewicht: Jahwe verheißt Abraham in Gen 12,2.2, ihn zu einem großen Volk und seinen Namen groß zu machen. In Gen 24,35 berichtet der Knecht, daß sein Herr Abraham durch Jahwes Segen groß geworden sei. Dasselbe trifft nach Gen 26,13.13.13 für Isaak zu: Weil Jahwe ihn segnete, wurde er groß und immer größer, bis er sehr groß war. Nach Josefs Worten Gen 39,9 ist sein ägyptischer Herr im eigenen Hause nicht größer als er, und später erhöht der Pharao Josef mit den Worten: „Nur um den Thron will ich größer sein als du" (Gen 41,40). Jahwe aber ist nach dem Bekenntnis des Jetro größer als alle Götter (Ex 18,11), seine Huld gegen Lot ist groß (Gen 19,19), sein Erscheinen wird in Ex 3,3 von Mose als eine große Erscheinung erlebt. Weitere redaktionelle Belege der Wurzel גדל: Gen 10,21; 11,4.5; 19,13; Ex 2,11.

גור „als Fremdling weilen". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 19,9; 26,3; 32,5 sowie גֵּר „Fremdling" Ex 2,22.

זְקֻנִים „Greisenalter" im Alten Testament *nur beim Jahwisten* Gen 21,2.7; 37,3, sowie *nachjahwistisch* Gen 44,20. Das Wort wird im Zusammenhang der wunderbaren Geburt des Nachkommen gebraucht. Vgl. זִקְנָה Gen 24,36.

חוה eschtafel „niederfallen". *Vorjahwistisch* Gen 18,2; 19,1; 37,7; 42,6; 47,31. *Redaktionell* Gen 24,26.48; 27,29; 43,26.

חלל I hi./ho. „anfangen". *Vorjahwistisch* Gen 41,54. *Redaktionell* Gen

4,26; 6,1;[6] 9,20; 10,8; 11,6, ausschließlich in der Urgeschichte. *Nachjahwistisch* Gen 44,12; Num 17,11.12; 25,1.

חֵן „Gunst", im Tetrateuch stets in der Wendung מצא חֵן בְּעֵינֵי oder נתן חֵן בְּעֵינֵי. Eindeutiges Kennzeichen der jahwistischen Redaktion. *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; 32,6; 33,8. 10.15; 39,4.21; 47,29; Ex 3,21; 12,36; 34,9; Num 11,11. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 34,11; 47,25; 50,4; Ex 11,3; 33,12.13.13.16.17; Num 11,15; 32,5, alle Belege von der jahwistischen Redaktion beeinflußt.

חֶסֶד „Huld". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* meist in der Wendung עשׂה חֶסֶד עִם / עִמָּד: Gen 19,19; 24,12.14.49; 40,14; 47,29, sonst Gen 24,27; 39,21. *Nachjahwistisch* im Pentateuch insbesondere Ex 34,6.7 mit den Parallelen Num 14,18.19; Ex 20,6; Dtn 5,10, sowie Gen 20,13; 21,23; 32,11; Ex 15,13; Dtn 7,9.12.

טוֹב „gut". *Redaktionell* Gen 2,9.9.17.18; 3,6; 6,2; 16,6; 19,8; 24,16.50; 26,7; 29,19; Ex 2,2; 3,8; Num 10,29.

יהוה Der Gottesname Jahwe ist in den *vorjahwistischen* Quellen nur in der Erzählung vom Meerwunder und im Mirjamlied belegt: Ex 14,14.21.24.25. 27; 15,21. In die übrigen Erzählungen des Tetrateuchs hat der jahwistische Redaktor ihn erstmals eingeführt. Deshalb ist er ein wichtiges *Unterscheidungsmerkmal der Redaktion*: Gen 2,5.7.8.9.15.16.18.19.21.22; 3,8.8.9. 13.21.23; 4,1.3.4.9.16.26; 5,29; 6,5.6.7.8; 7,1.5.16; 8,20.21.21; 10,9.9; 11,5.6.8; 12,1.4.7.7.8.8; 13,10.10.13.18; 16,2.5.7.11.11.13; 18,1.13.14. 20; 19,13.13.14.24; 21,1; 24,1.3.7.12.26.27.27.31.35.48.48.50.51; 25,21.21; 26,2.12.22.28.29; 27,7.20.27; 28,13.13.16; 29,31.32.33.35; 30,24.27.30; 31,3.49; 39,2.3.3.5.5.21.23.23; Ex 3,2.4.7.16.18.18; 12,36; 13,21; 14,10.13.30; 15,25; 16,4.15; 18,8.10.10; 34,5.5.28; Num 10,29. 29.32.33; 11,31; 22,8; 24,1.6. Die *nachjahwistischen* Belege sind in der Genesis in der Minderzahl (59:106): Gen 2,4; 3,1.14.22; 4,6.13.15.15; 6,3; 9,26; 11,9.9; 12,17; 13,4.14; 14,22; 15,1.2.4.6.7.8.18; 16,9.10; 17,1; 18,17.19.19.22.26.33; 19,16.24.27; 20,18; 21,1.33; 22,11.14.14. 15.16; 24,21.40.42.44.52.56; 25,22.23; 26,24.25; 28,21; 32,10; 38,7.7. 10; 49,18. Vom Buche Exodus an überwiegen sie weit.

ילד ל- pu. „jemandem geboren werden". Den Jahwisten kennzeichnende Wendung, die in den älteren Genealogien noch fehlt: Gen 4,26; 6,1; 10,21.25; 24,15. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 35,26; 36,5; 41,50; 46,22.27; vgl. 50,23.

יְקוּם „Bestand, Wesen". Im Alten Testament außer Dtn 11,6 *nur beim jahwistischen Redaktor* Gen 7,4.23.

יהוה יָרַד „Jahwe stieg herab", eine Vorstellung, die das *jahwistische* Got-

[6] Vgl. Budde 8.

tesbild kennzeichnet: Gen 11,5; 18,21; Ex 3,8; 34,5. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 11,7; 46,4; Ex 19,11.18.20; Num 11,17.25; 12,5.

יִשְׂרָאֵל Der Name Israel begegnet in den *vorjahwistischen* Quellen als Bezeichnung des Volkes: im Wüstenitinerar Ex 12,37; Num 10,12, in den in das Itinerar aufgenommenen Episoden Ex 16,15.31; 19,2, in der Meerwundererzählung Ex 14,10.25, und in dem Spruch des Bileam Num 24,5. Der Jahwist hat durch die Gleichsetzung Israels mit Jakob, dem Repräsentanten der dritten Generation der Vätergeschichte, eine genealogische Brücke zwischen Vätergeschichte und Volksgeschichte geschaffen. Die ältesten Belege, die Israel als Synonym für Jakob gebrauchen, gehen auf die *jahwistische* Redaktion zurück: Gen 32,29; 35,21; 37,3.13; 42,5; 43,6.11; 45,21.28; 46,1.29.30; 47,27.29.31. Weitere *redaktionelle* Belege in Ex und Num: Ex 1,9.12; 3,16.18; 12,35; 14,10.20.30.30; 15,22; 18,8; Num 10,29; 22,1.3; 24,1.

יֵשׁ „es ist vorhanden, es gibt". *Vorjahwistisch* Gen 24,23; 39,4. *Redaktionell* Gen 24,49; 28,16; 33,9; 39,5.5.9; 43,7.

כִּי־עַל־כֵּן „weil nun einmal" ist als Konjunktion im Alten Testament nur zehnmal belegt. Davon gehören Gen 18,5; 19,8; Num 10,31 dem jahwistischen Redaktor, Gen 33,10; 38,26; Num 14,43 stehen unter seinem Einfluß, Ri 6,22 sprachlich und sachlich in seiner Nähe. Sonst 2 Sam 18,20 Q^{e}rē; Jer 29,28; 38,4.

כלה pi. „vollenden". Die Wendung „Und als er vollendet hatte zu tun ..." ist beim jahwistischen *Redaktor* auffallend häufig: וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלָּה ... לְבָרֵךְ Gen 27,20; וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ לֶאֱכֹל Gen 43,2; vgl. וַיְהִי־הוּא טֶרֶם כִּלָּה לְדַבֵּר Gen 24,15. *Nachjahwistisch* auch Gen 18,33; 24,22.45.

כְּנַעַן „Kanaan". Mit ארץ כנען „Land Kanaan" wird in der *vorjahwistischen* Josefsgeschichte der Wohnsitz Jakobs und seiner Söhne, das ist Palästina bezeichnet: Gen 42,7; 45,25. Auch in der vorjahwistischen Völkertafel steht „Kanaan" für das Land: Gen 10,6.15. Das zugehörende Gentilicium כְּנַעֲנִי „Kanaaniter", das genau genommen die Wohnbevölkerung Kanaans, das sind in alttestamentlicher Zeit die Israeliten, bezeichnet, wird erstmals vom *Jahwisten* gebraucht, und zwar um in der Abrahamgeschichte die landsässige Bevölkerung zu benennen, unter der Abraham nach dem Willen des Redaktors als Fremdling gewohnt haben soll: Gen 10,18; 12,6; 24,3.37. Hier hat der künstliche Gegensatz zwischen Israel und Kanaan seinen Ursprung, der das Geschichtsbild des Alten Testaments bestimmt. Den Anlaß hat der Jahwist in Gen 9,18-25* herzustellen versucht. Alle weiteren 76 Belege im Tetrateuch sind *nachjahwistischen* Ursprungs.

מְאֹד „sehr" verwendet der Jahwist mit einer gewissen Häufigkeit, um Tatbestände hervorzuheben: im guten Sinne den Reichtum der Jahweleute (Gen 13,2; 24,35; 26,13; 30,43; Ex 12,38), ihre die Außenstehenden beeindruckende Stärke (Gen 26,16; Num 22,3) und die Schönheit ihrer

Frauen (Gen 24,16); im schlechten die Bosheit der anderen (Gen 4,5; 13,13; 18,20; 19,5). In Gen 13,2; 18,20; Ex 12,38 als כָּבֵד מְאֹד „sehr schwer" noch verstärkt.

לָמָּה זֶּה „warum nur". *Vorjahwistisch* Gen 25,32. *Redaktionell* Gen 18,13; 32,30; 33,15; Ex 2,20. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 25,22; Ex 5,22; 17,3; Num 11,20; 14,41.

מהר „eilen". *Vorjahwistisch* Gen 24,18.20.46; Ex 2,18. *Redaktionell* Gen 18,6.6; 19,22; 27,20; 45,9.

מוֹלֶדֶת „Verwandtschaft". *Vorjahwistisch* in Gen 24,4. *Redaktionell* Gen 12,1; 24,7; 31,3; 43,7; Num 10,30. Davon beeinflußte *nachjahwistische* Belege Gen 11,28; 31,10; 32,10; 48,6. Sonst nur Lev 18,9.9.11; Jer 22,10; 46,16; Ez 16,3.4; 23,16; Rut 2,11; Est 2,10.20; 8,6. Ältester Beleg ist Jer 22,10.

מטר hi. „regnen lassen", stets mit Jahwe als Subjekt. *Redaktionell* Gen 2,5; 7,4; 19,24; Ex 16,4. *Nachjahwistisch* Ex 9,18.23.

מַלְאַךְ יהוה „der Bote Jahwes". *Vorjahwistisch* מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים Gen 28,12 // 32,2. Für den *Jahwisten* ist der „Engel" eine Erscheinungsform, mit deren Hilfe es möglich wird, Jahwe auf die Szene treten zu lassen, wenn die vorjahwistische Quelle keine oder keine hinreichende Handhabe bot: Gen 16,7.11; 24,7; Ex 3,2. *Nachjahwistisch* ist die Vorstellung vom „Engel Jahwes / Gottes" verbreitet: Gen 16,9.10; 19,1.15; 21,17; 22,11.15; 24,40; 31,11; 48,16; Ex 14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2; Num 20,16; 22,22.23.24.25.26.27.31.32.34.35. Außerhalb des Tetrateuchs sind folgende Vorkommen dem jahwistischen Gebrauch sehr ähnlich: Ri 6,12; 13,3.17.18.21; 1 Kön 19,5.7.

מֶלֶךְ מִצְרַיִם „der König von Ägypten" wird gegenüber der Bezeichnung פַּרְעֹה „Pharao" vom Jahwisten im *redaktionellen* Text bevorzugt: Gen 40,1.1.5; Ex 1,15; 3,18; 14,5; vgl. Ex 1,8. *Vorjahwistisch,* aber ebenfalls in einem redaktionellen Gelenkstück Ex 2,23. *Nachjahwistisch* Gen 41,46; Ex 1,17.18; 3,19; 5,4; 6,11.13.27.29; 14,8.

מִנְחָה „Gabe". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* im Sinne „Opfergabe" für das Opfer Abels und Kains Gen 4,3.4.5; im Sinne „Geschenk" für die Versöhnungsgabe Jakobs an Esau und der Brüder an Josef Gen 32,14.19.21.22; 33,10; 43,11.15.26. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 43,25; Num 16,15 und im Sinne von „Speisopfer" bei P.

מצא „finden". In der Wendung מצא חֵן בְּעֵינֵי charakteristischer jahwistischer Sprachgebrauch (s. unter חֵן). Auch sonst beim *Redaktor* auffallend häufig: Gen 2,20; 8,9; 11,2; 16,7; 26,12; 27,20; 37,15.17; Ex 15,22. In den *vorjahwistischen* Quellen nur Gen 19,11; 26,19; 30,14; 37,32.

מִקְנֶה „Besitz", insonderheit Viehbesitz. *Vorjahwistisch* Gen 4,20. *Redaktionell* für den durch Jahwe bewirkten Reichtum Gen 13,2.7.7; 26,14.14; 30,29; Ex 12,38.

מַרְאֶה „Aussehen, Erscheinung". *Vorjahwistisch* im Tetrateuch nicht belegt. *Redaktionell* Gen 2,9; 24,16; 26,7; 29,17; 39,6; Ex 3,3; davon betreffen Gen 24,16; 26,7; 29,17; 39,6 das besonders schöne Aussehen der israelitischen Frauen sowie Josefs. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 12,11; 41,2.3.4.4.21; Ex 24,17; Lev 13,3.4.12.20.25.30.31.32.34.43; 14,37; Num 8,4; 9,15.16; 12,8.

מָשַׁל „herrschen". *Redaktionell* Gen 3,16; 24,2; 37,8; 45,26. *Sonst* im Tetrateuch Gen 1,16.16.18; 4,7 (// 3,16); 45,8; Ex 21,8.

נָא Die den Imperativ, Jussiv oder Kohortativ sowie die Partikeln הִנֵּה, אֵל und אִם verstärkende Partikel findet sich in den Erzählungen des Tetrateuchs wegen der vielen wörtlichen Rede häufig. *Vorjahwistisch* Gen 18,4; 24,2. 17; 26,28; 27,3.9.19.26; 30,14; 37,6.32; 45,4; Num 22,6; הִנְּהִנָּא Gen 19,2.20; 27,2. *Redaktionell* Gen 13,9; 16,2; 18,21; 19,8.20; 24,12.14.23; 32,30; 33,15; 37,14.16; 40,14; 47,29; Ex 3,3.18; 4,18; 34,9; הִנְּהִנָּא Gen 16,2; 19,8.19; אֵלְנָא Gen 13,8; 18,3; 19,7.18; 33,10; 47,29; Num 10,31; אִמְּנָא Gen 18,3; 30,27; 33,10; 47,29; Ex 34,9, stets in der kennzeichnenden Wendung אִמְּנָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ. *Nachjahwistisch* Gen 12,13; 13,14; 15,5; 22,2; 24,43.45; 25,30; 27,21; 31,12; 32,12; 33,11.14; 34,8; 38,16. 25; 40,8; 44,18.33; 47,4; 48,9; 50,4.5.17.17; Ex 4,6.13; 5,3; 10,11.17; 11,2; 32,32; 33,13.18; Num 11,15; 12,6; 14,17.19; 16,8.26; 20,10.17; 22,17.19; 23,13.27; הִנְּהִנָּא Gen 12,11; 18,27.31; אֵלְנָא Gen 18,30.32; Num 12,11.12.13; 22,16; אִמְּנָא Gen 24,42; 50,4; Ex 33,13.

נגד hi./ho. „mitteilen, berichten". Das Verb ist ein beliebtes Mittel, weitere Sachverhalte in den Lauf der Erzählungen einzuführen. Als solches wird es vom *Jahwisten* häufig benutzt, um dem Leser seine Botschaft zu vermitteln. Besonders kennzeichnend ist die Aufforderung „Sage mir doch" (הַגִּידָה־נָּא לִי u.ä.) in Gen 24,23.49.49; 29,15; 32,30; 37,16. Sonstige redaktionelle Belege Gen 3,11; 9,22; 22,20 (ho.); 29,12.12; 32,6; 42,29; 43,6.7; 47,1; Ex 14,5 (ho.). *Vorjahwistisch* nur Gen 27,42 (ho.); 31,22; 37,5; 45,26.

סְבָלוֹת „Fronarbeiten". *Redaktionell* Ex 1,11; 2,11. Die vier weiteren alttestamentlichen Belege Ex 5,4.5; 6,6.7 sind davon abhängig.[7]

הָיָה עִם / אֶת Die Beistandsformel „Jahwe war mit ihm"[8] als Zusage, Wunsch oder Feststellung wird im Tetrateuch ausschließlich vom jahwistischen Redaktor gebraucht, oder von späteren Ergänzern aus den jahwistischen Texten entlehnt. *Redaktionell* Gen 26,3.28; 28,15; 31,3; 39,2.3. 21.23. *Nachjahwistisch* Gen 21,20.22; 26,24; 28,20; 31,5; 35,3; 48,21; Ex 3,12; 10,10; 18,19; Num 14,43; 23,21.

---

[7] Zu der seit Noth, ABLAK II 270, geführten Debatte, ob es sich bei der Wurzel סבל um einen Aramaismus handelt, vgl. Schmidt, Exodus 35.

[8] Dazu Preuß, „... ich will mit dir sein!", ZAW 1968, 139-173; Vetter, Jahwes Mit-Sein - ein Ausdruck des Segens, 1971.

עָנָה II pi. „bedrücken". *Vorjahwistisch* Gen 31,50. *Redaktionell* Gen 16,6; Ex 1,11.12. Das Substantiv עֳנִי „Bedrückung, Leiden" *redaktionell* Gen 16,11; 29,32; Ex 3,7.17.

עִצָּבוֹן „Mühsal". Im Alten Testament *nur beim Jahwisten*: Gen 3,16.17; 5,29. Die drei Belege stehen untereinander in Zusammenhang. „Mühsal" ist die Folge des Fluchs nach dem Sündenfall. Redaktionelle Belege der Wurzel auch עֶצֶב Gen 3,16 und עצב hit. Gen 6,6.

עָצַם „mächtig sein". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionelle* Belege Gen 26,16 sowie עָצוּם Ex 1,9; Num 22,6. An allen drei Stellen findet sich im Munde von Nichtisraeliten die Feststellung: Die Israeliten (oder Isaak als ihr Repräsentant) sind mächtiger als wir / ich (עצם מִמֶּנּוּ / מִמֶּנִּי). Ins „Kleine geschichtliche Credo" Dtn 26,5 übernommen, hat sich aus dieser Aussage die Verheißung „zu einem (großen und) mächtigen Volk werden / machen" entwickelt: Gen 18,18; Num 14,12; Dtn 9,14; Jes 60,22; ebenso die deuteronomische Redeweise von den „Völkern, größer und mächtiger als ihr": Dtn 4,38; 7,1: 9,1; 11,23; Jos 23,9. Weitere *nachjahwistische* Belege im Pentateuch: Ex 1,7.20; Num 32,1.

בָּשָׂר + עֶצֶם „Bein und Fleisch". Die Verwandtschaftsformel „Du bist von meinem Bein und Fleisch"[9] wird vom Jahwisten in Gen 2,23 und 29,14 angeführt. In Gen 37,27 steht sie im Hintergrund. Der hohe Rang des verwandtschaftlichen Verhältnisses unter den Verehrern Jahwes, der sich auch in dem Verbot der Heirat mit den Landesbewohnern zeigt, entspricht einer grundlegenden Auffassung des Jahwisten.

עָקָר „unfruchtbar". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 11,30; 25,21; 29,31. „Nachweislich der stehende Ausdruck bei J"[10] im Zusammenhang mit der wunderbaren Geburt des Nachkommen. *Nachjahwistische* Belege im Pentateuch Ex 23,26; Dtn 7,14.14.

פָּרַץ „zerreißen, sich ausbreiten". Vom *Jahwisten* für die starke Vermehrung der Israeliten und ihrer Habe gebraucht: Gen 30,30.43; Ex 1,12. *Nachjahwistisch* Gen 28,14. In anderem Sinne ist die Wurzel im Tetrateuch nur noch in Gen 38,29.29; Ex 19,22.24 belegt.

צֹאן וּבָקָר „Kleinvieh und Großvieh". Der Doppelausdruck ist im Tetrateuch *vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 13,5; 24,35; 26,14; 32,8; 45,10; 47,1; Ex 12,38. *Nachjahwistisch* Gen 12,16; 33,13; 34,28; 46,32; 47,17; 50,8; Ex 9,3; 10,9.24; 12,32; 20,24; 34,3; Num 11,22; 22,40.

צלח hi. „gelingen lassen". *Redaktionell* Gen 39,2.3.23. *Nachjahwistisch* Gen 24,21.40.42.56; Num 14,41.

צמח „aufsprossen". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 2,5

---

[9] Vgl. Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2,23, ThZ 1960, 1-4.
[10] Budde 416.

(qal); 2,9 (hi.); 19,25 (צָמַח), alle Belege im Zusammenhang mit der Erschaffung der Vegetation. *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 3,18; 41,6. 23; Ex 10,5; Lev 13,37.

צעק/ זעק „das Zetergeschrei erheben". *Redaktionell* Gen 4,10; 18,20.21; 19,13; 27,34.34; Ex 3,7; 14,10; 15,25; 17,4; Num 11,2. Das Geschrei hat fast stets das Unrecht und die Verfolgung zum Anlaß, die die Israeliten oder ihre Repräsentanten von ihrer Umgebung erleben, in Ex 15,25; 17,4 den Durst in der Wüste, in Num 11,2 den Hunger. Es dringt zu Jahwe und bereitet dessen Einschreiten vor. Nur im Falle Esaus ist es nicht der zu Jahwe gehörende Segensträger, der das Geschrei erhebt (Gen 27,34). *Nachjahwistisch* im Tetrateuch Gen 41,55; Ex 2,23; 3,9; 5,8.15; 8,8; 11,6; 12,30; 14,15; 22,22.22.22.26; Num 12,13; 20,16.

קלל „gering werden". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 8,8; 16,4.5; zu Gen 8,21; 12,3 pi. s. unter ארר.

קנא „eifersüchtig sein". *Vorjahwistisch* nicht belegt. *Redaktionell* Gen 26,14; 37,11. *Nachjahwistisch* Gen 30,1 sowie Num 5,14.14.30; 11,29; 25,11.11.13.

קרא בְּשֵׁם יהוה „den Namen Jahwes anrufen". *Redaktionell* Gen 4,26; 12,8; Ex 34,5. *Nachjahwistisch* übernommen in Gen 13,4; 21,33; 26,25.

קרה „begegnen, zustoßen". Im Verhältnis zum Gesamtbestand von 23 Belegen auffallend häufig beim Jahwisten: qal Gen 42,29; Num 11,23; ni. Ex 3,18; hi. Gen 24,12; 27,20 (beidemale in der Wendung קרה לפני). Hi. sonst nur Num 35,11.

יהוה רָאָה „Jahwe sah". ראה mit יהוה als direktem oder sinngemäßem Subjekt ist beim jahwistischen Redaktor verhältnismäßig häufig: Gen 2,19; 6,5; 11,5; 16,13; 18,21; 29,31.32; Ex 3,4.7.

ראה ni. mit יהוה als Subjekt „Jahwe (oder sein Engel) erscheint". Die Verbindung begegnet beim *Jahwisten* Gen 12,7.7; 18,1; 26,2; Ex 3,2.16. Die *übrigen* Vorkommen in Genesis und Exodus sind mehr oder minder direkt davon abhängig: Gen 17,1; 22,14; 26,24; 35,1.9; 48,3; Ex 4,1.5; 5,21; 6,3.

ראה כִּי „sehen, daß ... ". Die Wendung ist ein Mittel, Sachverhalte einzuführen und zugleich die Personen der Handlung auf sie zu beziehen. Als solches gebraucht sie auch der Jahwist. Auffallend häufig leitet der *Redaktor* mit der Wendung Urteile ein, wie „daß etwas gut, schön ist" (Gen 3,6; 6,2; Ex 2,2; Num 24,1)[11] oder im Gegenteil „böse" (Gen 6,5), daß jemand „ungeliebt ist" (Gen 29,31) oder von Jahwe begleitet, gesegnet (Gen 26,28; 39,3; Num 24,1). Weitere redaktionelle Belege sind Gen 16,4.5; 46,30; Ex 3,4. In den *vorjahwistischen* Quellen ist die Wendung ebenfalls nicht sel-

[11] Der Jahwist geht damit den bekanntesten Belegen der Wendung, der „Billigungsformel" im sogenannten „Wortbericht" des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, voraus: Gen 1,4.10.12.18.21.25.

ten: Gen 13,10; 31,5; 32,26; 37,4; 40,16; 42,1; Ex 2,12. Selbstverständlich findet sie sich auch im *nachjahwistischen* Text.

רבב Die Wurzel רבב „viel sein, werden" begegnet beim Jahwisten mit auffallender Häufigkeit. Wie גדל „groß sein", טוב „gut sein", רעע „schlecht, böse sein" ist sie Merkmal einer einfachen, holzschnittartigen Darstellungsweise im Dienste der jahwistischen Apologetik. Mit רבב beschreibt der Jahwist die Mehrung der Menschheit Gen 6,1, insbesondere aber der Israeliten Ex 1,9; Num 22,3; den durch Jahwes Segen bewirkten Reichtum Gen 26,14; 30,30.43; 33,9; und das Maß der Sünde der jahwefernen Menschheit Gen 6,5; 18,20. In 45,28 findet sich die Floskel רַב „Es ist genug, daß ...".

רעע „schlecht, böse sein". Beim Jahwisten ein Leitmotiv zur Begründung der beiden Großkatastrophen Flut und Untergang Sodoms Gen 6,5; 13,13; 19,7.9. Sonst in der verbreiteten Wendung טוב ורע „gut und böse" Gen 2,9.17; 24,50 und in der Anklageformel למה הרעת לי „Warum hast du mir übel getan!?" Gen 43,6; Num 11,11.

שאל „erbitten, fragen". *Vorjahwistisch* Gen 26,7. *Redaktionell* Gen 24,47.57; 32,18.30.30; 37,15; 43,7.7; Ex 3,22; 12,35; 12,36 (hi.). *Sonst* im Tetrateuch Gen 38,21; 40,7; 43,27; 44,19; Ex 11,2; 13,14; 18,7; 22,13; Num 27,21.

Sprache und Herkunft

Über den bloßen Sprachgebrauch hinaus zeigt die Eigenart des Jahwisten sich in seinen schriftstellerischen Mitteln. Was dazu üblicherweise genannt wird, betrifft freilich in den meisten Fällen die vorjahwistischen Quellen. Zwei Eigenheiten sind aber erkennbar: Eine Nähe zum Stil höfischer Rede und eine gewisse Schulung im Einsatz didaktischer Mittel.

Es ist nicht anders denkbar, als daß ein Schriftsteller vom Range des Jahwisten der gesellschaftlichen Oberschicht angehört hat. Tatsächlich vermeint man, in einigen besonders kennzeichnenden Wendungen des „Lexikons" die *Sprache des königlichen Hofes* zu vernehmen.

An erster Stelle ist die Wendung מצא חן בעיני „Gnade finden in den Augen jemandes" zu nennen. Wo sie begegnet, geht sie fast immer auf den Jahwisten zurück, so daß sie geradezu als sprachliches Leitfossil dienen kann. Vorjahwistische Belege im Tetrateuch gibt es nicht, die nachjahwistischen sind vom jahwistischen Text beeinflußt. „Vermutlich hat die Formel ihre Wurzel im Stil höfischer Rede".[12] Es gibt eine Anzahl Belege in den historischen Büchern, die das zeigen. Die Wendung findet sich in den meisten Fällen in der wörtlichen Rede, immer betrifft sie das Verhältnis eines Überlegenen, meist des Königs, zu einem Tieferstehenden, der sein Günstling oder

[12] Stoebe, in: THAT I 589.

Vasall ist oder zu werden begehrt. Vergleiche: David vor Saul (1 Sam 16,22); David vor Jonatan (1 Sam 20,3); Jonatan vor Saul (1 Sam 20,29); David vor Achis von Gad (1 Sam 27,5); Joab vor David (2 Sam 14,22); Ziba vor David (2 Sam 16,4); Hadad vor dem Pharao (1 Kön 11,19); Ester vor König Ahasveros (Est 5,8; 7,3). Der Gesichtspunkt ist der des Tieferstehenden. Der Jahwist gebraucht die Wendung für das Verhältnis der Hebräer zu ihrem Gott Jahwe (Gen 6,8; 18,3; 19,19; Ex 34,9; Num 11,11), für das Verhältnis der Nichtisraeliten zu den Leuten Jahwes (Gen 30,27) und umgekehrt für das Verhältnis der Israeliten zu den Fremden, in deren Mitte sie weilen (39,4.21; Ex 3,21; 12,36), sowie für das Verhältnis der Jahweleute untereinander (32,6; 33,8.10.15; 47,29).

Eine Art Gegenstück, bei dem der Gesichtspunkt der des Höhergestellten ist, ist die Wendung עשׂה חסד עם / עמד „jemandem Huld erweisen" (Gen 19,19; 24,12.14; 40,14), auch erweitert עשׂה חסד ואמת עמד „jemandem Huld und Treue erweisen" (Gen 24,49; 47,29) oder variiert לא עזב חסד ואמת מעם „von jemandem Huld und Treue nicht wegnehmen" (Gen 24,27).

Höf-lich im ursprünglichen Sinne ist ferner der Gebrauch von עבדך „dein Knecht" im Sinne des Pronomens der 1. Person (Gen 18,3; 18,5; 19,19; 32,5.19; Num 11,11; vgl. Gen 24,14) und die Bezeichnung des angeredeten Gegenübers als אדני „mein Herr" anstelle des einfachen „Du" (Gen 32,5.6. 19; 33,8.15). Zur höflichen Redeweise gehört ebenso die beim Jahwisten auffallend häufige Prekativpartikel נא־. „Höflich redende häufen diese Partikel in jeder Weise".[13]

Mit der Nähe des Hofes mag sich auch die Vertrautheit mit den *Redeformen des Rechtslebens* erklären;[14] denn der Hof war als Appellationsgericht eine wichtige Stätte der Rechtspflege. Wenn der Jahwist eigene Szenen gestaltet, verwendet er mit Vorliebe die in der rechtlichen Auseinandersetzung gebräuchlichen Formeln. Dazu zählen die Anklage מה עשׂית „Was hast du getan!" (Gen 3,13; 4,10), die Beschuldigung למה הרעת לי „Warum hast du mir übel getan?" (Gen 43,6; Num 11,11) und die Appellation ישפט ביני וביניך ... „PN richte zwischen mir und dir" (Gen 16,5). Ein Rechtsinstitut ist auch das Zetergeschrei, das der Redaktor seine Gestalten erheben läßt (Gen 4,10; 18,20.21; 19,13; 27,34; Ex 3,7; 14,10; 15,25; Num 11,2).

Schließlich gebraucht der Jahwist gattungstypische Wendungen des *Klageliedes* des einzelnen, oder vielmehr, seiner Absicht näher liegend, die parallelen Aussagen des Dankliedes, sowie die Formelsprache des Heilsorakels. Auch diese Gattungen hatten ihren ursprünglichen „Sitz im Leben" am Hof, nämlich im offiziellen, königlichen Kult, wie sich am Beispiel außerisraelitischer Parallelen, aber auch anhand der traditionsgeschichtlichen Analyse der Psalmen und der deuterojesajanischen Heilsorakel immer deutlicher er-

[13] GesK § 105b Anm.2.

[14] Vgl. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, 1964; Seeligmann, Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren, FS Baumgartner, 1967, 251-278.

weist.[15] Ein Beispiel solcher Psalmensprache ist der Begriff עֳנִי „Elend, Bedrückung" in der Bitte „Sieh mein Elend" (Ps 9,14; 25,18; 119,153; Klgl 1,9), der beim Jahwisten im Erhörungsorakel „Ich habe dein Elend gesehen /gehört" (Gen 16,11; Ex 3,7) und im Dank „Jahwe hat mein Elend gesehen" (Gen 29,32; vgl. Ps 31,8) wiederkehrt. Ein anderer solcher Begriff ist die „Hilfe" Jahwes (יְשׁוּעָה / תְּשׁוּעָה), vgl. Ex 14,13 mit Ps 98,3). Die Wendung אודה את־יהוה „Ich will Jahwe preisen", die der Jahwist der Lea als Etymologie des Namens Juda in den Mund gelegt hat (Gen 29,35), stammt wörtlich aus der Toda, vgl. Ps 7,18; 30,13; 52,11; 86,12; 109,30; 118,21; 138,1; u.ö.

Dem *Heilsorakel* ist die Beruhigungsformel „Fürchte dich nicht" entnommen (Ex 14,13),[16] ferner die für den Jahwisten besonderes kennzeichnende Beistandsverheißung „Ich will mit dir sein" (Gen 26,3; 28,15; 31,3; vgl. Jes 41,10; 43,3.5; Jer 1,8; 30,11) und die Selbstvorstellungsformel „Ich bin Jahwe" (Gen 28,13; vgl. Jes 41,13; 43,3).[17] Selbstvorstellungsformel und Beistandszusage sind in der Jakobsverheißung in Bet-El (Gen 28,13a.15a) miteinander verbunden. Man sieht an diesem Beispiel, daß solche Jahwereden das Orakel an den König zum Vorbild haben. Die Art, wie Jahwe beim Jahwisten redet, ist kultischen, nicht prophetischen Ursprungs.

Die Zugehörigkeit zur höfischen Bildungsschicht schließt eine bodenständige, bäuerliche Weltsicht nicht aus. Die Wertvorstellungen des Jahwisten zeigen sich an den „Reichtumslisten" (Gen 13,2.5; 24,35; 26,12-14; 30,43; 32,6; Ex 12,35-36.38), mit denen er die Auswirkungen von Jahwes Segen beschreibt. Man begegnet einem unverstellten Interesse am Materiellen. Dabei stehen die Erträge des Bauern und Viehzüchters im Vordergrund.

Didaktische Mittel

An der lebhaften Darstellungsweise, besonders am bevorzugten Gebrauch der wörtlichen Rede, ist der Jahwist als geübter Lehrer zu erkennen. Die Wendung הגידה־נא לי „Sage mir doch" (Gen 24,23.49; 29,15; 32,30; 37,16), mit der die Personen der Handlung einander um Auskunft bitten, könnte geradewegs aus dem Unterricht stammen. Auch die auffallend häufigen *Fragen* erinnern an den Dialog zwischen Lehrer und Schüler: מי „wer?" (Gen 24,23.47; 32,18; 33,8), מה „was?" (Gen 27,20; 30,31; 32,28; 37,15.26), למה „warum?" (Gen 18,13; 32,30). Vor allem ist das „Wo" zu nennen (איה,

[15] Vgl. Zobel, Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhörung in den Klageliedern des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath, VT 1971, 91-99; M.Weippert, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: Assyrian Royal Inscriptions, 1981, 71-111.

[16] Vgl. neben den bekannt zahlreichen alttestamentlichen Belegen auch die Inschrift des Königs Zakkur von Hamath (KAI Nr. 202; TUAT I 626-628), sowie die neuassyrischen Prophetien (TUAT II 56-65 passim).

[17] Die Selbstvorstellungsformel ist auch regelmäßiger Bestandteil der neuassyrischen Prophetien, vgl. TUAT II 56-65 passim.

Gen 3,9; 4,9; 16,8; 18,9; 19,5; 32,18; 37,16; Ex 2,20), das sich sprachstatistisch als eine Stileigentümlichkeit des Redaktors erweist. In Gen 3,9; 4,9 besitzt es eine tiefe moralische Dimension.

Eine weitere Eigentümlichkeit ist die wörtliche Rede ohne Gegenrede, der *Monolog*.[18] Solche Redegänge, die nicht zur Szene gehören, sind ein Mittel, dem Leser die Beweggründe der beteiligten Personen darzulegen. Indem der Jahwist den Leser die Gedanken der Akteure lesen läßt, vermittelt er ihm die redaktionelle Deutung. Solche Monologe sind besonders wichtig, wenn sie Jahwe in den Mund gelegt sind. Das ist der Fall vor der Erschaffung der Frau (Gen 2,18), im Prolog und Epilog zur Sintflut (Gen 6,7; 8,21-22), in der Erzählung vom Turmbau (Gen 11,6) und im Prolog zur Zerstörung von Sodom (Gen 18,20-21). Monologe in Menschenmund finden sich in Gen 16,13a bei Hagar, in Gen 18,12 und 21,7 bei Sara, in Gen 28,16 und 32,21 bei Jakob, in Gen 29,32.33.34.35 bei Lea, in Gen 30,24 bei Rahel und in Ex 3,3 bei Mose. Die Häufung ist im Verhältnis zu den vorjahwistischen Belegen (Gen 21,6; 27,41; 28,17; 32,9) signifikant. Außerhalb des jahwistischen Werkes und seiner Ergänzungen ist das Stilmittel selten.[19]

Diese Monologe können den Charakter von *Leitsätzen* haben. Nicht wenige Episoden gipfeln in einem einzigen Satz, den ein Schüler leicht als Summe lernen kann. Der Leser soll ihn im Gedächtnis behalten. Der Merksatz soll den Leser anleiten, die Bedeutung der Erzählung auf weitere, ähnliche Situationen anzuwenden und so zu verallgemeinern. Der katechetische Brauch, einen einzelnen Bibelspruch als Merkstoff herauszugreifen, hat seine Wurzeln in der Eigenart des Textes selbst.

Solche Leitsätze, die jeweils die Aussage ganzer Abschnitte einprägsam zusammenfassen, sind die folgenden:

Kurze Bekenntnisse in Form der Behauptung:

„Du bist ein Gott, der mich sieht" (Gen 16,13).

„Die Sache ist von Jahwe ausgegangen" (Gen 24,50).

„Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht" (Gen 28,16).

„Nun weiß ich, daß Jahwe größer ist als alle Götter" (Ex 18,11).

oder in Form der rhetorischen Frage:

„Ist denn für Jahwe etwas unmöglich?" (Gen 18,14).

„Ist denn die Hand Jahwes zu kurz?" (Num 11,23).

Sentenzen:

„Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (Gen 2,18).

Ethische Mahnungen in verschiedener Form:

„Bin ich der Hüter meines Bruders?" (Gen 4,9).

„Es soll kein Streit sein zwischen mir und dir; denn wir sind Brüder" (Gen 13,8).

---

[18] Vgl. Bratsiotis, Der Monolog im Alten Testament, ZAW 1961, 30-70.

[19] Die Monologe Jahwes Gen 3,22 und 6,3 sind vom Stil des Jahwisten beeinflußt.

„Bist du nicht mein Bruder, und solltest mir umsonst dienen?" (Gen 29,15).

„Ich habe genug, mein Bruder; behalte, was dein ist" (Gen 33,9).

„Was gewinnen wir, wenn wir unseren Bruder umbringen und sein Blut bedecken?" (Gen 37,26).

Jeder dieser Leitsätze spricht für sich. Sie sollen den Leser der Gegenwart und fürsorglichen Allmacht Jahwes gewiß machen, und sie wollen sein Verhalten beeinflussen, insonderheit gegen die Brüder.

Zu den besonderen schriftstellerischen Mitteln des Jahwisten gehört ferner das Schema von *Ankündigung und Erfüllung*. Der Redaktor stellt das Geschehen, auf das es ihm ankommt, nicht einfach als brutum factum dar. Wann immer möglich, schickt er eine Ankündigung voraus, so daß die Handlung sich zwischen Ankündigung und Erfüllung entfaltet. Im Leser wird eine Erwartung hervorgerufen. Die Spanne zwischen Erwartung und Ereignis macht die Darstellung im wörtlichen Sinne spannend.

Diese Darstellungsweise ist nicht nur äußerliches Mittel. Das jahwistische Werk als ganzes ist darauf angelegt, im Leser eine Erwartung zu wecken. Es will Hoffnung wecken und zielt auf den Glauben. Der Leser soll nach dem Beispiel der Erzählungen sein eigenes Leben in der Erwartung auf Jahwes Tat und Beistand verstehen.

Die wichtigste Art der Ankündigung ist deshalb die *Verheißung*, und zwar im Munde Jahwes selbst. Der Jahwist ist es gewesen, der die Väterverheißungen sozusagen „erfunden" hat. Alle Belege dieser wichtigsten Redeform in der Genesis sind redaktionell, wie längst gesehen ist,[20] und die ältesten stammen vom jahwistischen Redaktor:[21] die Abrahamverheißung Gen 12,1-3, die Isaakverheißung Gen 26,3a, die Jakobverheißungen Gen 28,15a; 31,3. Sie sind ein Mittel der Verkündigung. Vergleichbare Gottesreden sind die Aufhebung des Fluchs im Anschluß an die Flut Gen 8,21, der ihrerseits anläßlich der Geburt des Noach die Ankündigung 5,29 vorausgeht, das Geburtsorakel an Hagar Gen 16,11, die Verheißung der Geburt des Isaak Gen 18,10, deren Erfüllung Gen 21,1b ausdrücklich festgestellt wird, und besonders die Ankündigung des Auszugs aus Ägypten Ex 3,7-8.

Die Verheißung hat ein negatives Gegenstück, wenn es auf die Bestrafung der nichtisraelitischen Mehrheit gerichtet ist. Solche Ankündigungen finden sich im Prolog zur Sintflut Gen 6,7 und im Prolog zur Zerstörung von Sodom Gen 18,20-21.

Darüber hinaus findet sich die Struktur von Ankündigung und Erfüllung an vielen Stellen, beginnend mit der Erschaffung der Frau (Gen 2,18) und endend mit der Speisung in der Wüste: „Heute wirst du erkennen, ob sich dir mein Wort erfüllt oder nicht" (Num 11,23). Wo sie sich in den Quellen vorfindet, nämlich bei den Träumen der Josefsgeschichte, unterstreicht der

---

[20] Vgl. bes. Hoftijzer, Die Verheißungen an die drei Erzväter, 1956.

[21] Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 92.

Jahwist sie in seinem Sinne (Gen 37,11b). Ein bezeichnendes Beispiel ist die Gottesprobe, die Abrahams Knecht unternimmt. Die Ankündigung hat in diesem Fall die Gestalt einer Bitte, die der Knecht im Gebet Jahwe unterbreitet. Selbstverständlich wird sie im Laufe der Erzählung von Jahwe erfüllt. Das Wunder am Meer wird im redaktionellen Text mit der Aufforderung Moses eröffnet: „Tretet herzu und seht die Hilfe Jahwes, die er euch heute erweisen wird" (Ex 14,13). Und es schließt mit der Feststellung, daß Israel das Eingreifen Jahwes tatsächlich sah (Ex 14,30).

Die Botschaft des Jahwisten

Die Auswahl der Quellen

Die Botschaft der Redaktion, die den Zusammenhang der Erzählung des Tetrateuchs in seiner Urgestalt geschaffen hat, läßt sich, wie bei anderen Redaktionen auch, aus der Auswahl der Quellen, aus ihrer Anordnung sowie vor allem aus den selbstgeschaffenen Verbindungen und eingestreuten Deutungen entnehmen.

Zweifellos ist in Gen 2 bis Num 24 so etwas beabsichtigt wie eine Geschichte des Volkes Israel von der Schöpfung des Urmenschen bis an die Schwelle der Landnahme. Allerdings ist Vollständigkeit der Darstellung, nach heutigen Begriffen eine Voraussetzung für den Nachvollzug historischer Verläufe, nicht angestrebt. Die eklektische Haltung teilt der Jahwist mit einem anderen großen Redaktor des Alten Testaments: mit dem Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerks. Auch in der Vätergeschichte sowie in der Mose- und Wüstenüberlieferung muß man an mancher Stelle den Verweis hinzudenken, mit dem der Deuteronomist die Darstellung der einzelnen Könige Israels und Judas beschlossen hat: „Das Übrige, ist es nicht verzeichnet in ...?" Wie das Alte Testament auch sonst, bewahrt der Tetrateuch nur den Restbestand einer ursprünglich gewiß viel reicheren literarischen Kultur.

Daß trotz der Lücken der Fortgang nicht wirklich unterbrochen wird, ist dem genealogischen Faden zu danken, der die Darstellung von Adam bis Mose zusammenhält. Er ist nicht nur innerhalb der Vätergeschichte unversehrt erhalten geblieben; der Jahwist hat ihn darüber hinaus als künstliches Mittel eingesetzt, seine Quellen untereinander zu verbinden. Mose wird in der Quelle Ex 2,1 als Sohn eines Mannes aus dem Hause Levi eingeführt. Der Redaktor hat mit der Geburtsnotiz Gen 29,34 Levi zum Sohne Jakobs gemacht (als dritten Sohn Leas). So entsteht zwischen Vätergeschichte und Mosegeschichte eine genealogische Sukzession. Ebenso dürfte Abraham auch beim Jahwisten, wie in der Priesterschrift, als Nachkomme Sems gegolten haben, das heißt auch Urgeschichte und Vätergeschichte dürften genealogisch verknüpft sein.[1] An diesem Faden sind die Erzählungen aufgereiht als eine Kette bewußt ausgewählter Paradigmen.

Setzt man voraus, daß das jahwistische Geschichtswerk eine Ätiologie des Volkes Israel geben will, besteht unter den Quellen ein natürlicher Schwerpunkt: der Auszug aus Ägypten. Nach allem, was wir wissen, ist die Überlieferung des Exodus das „Urbekenntnis Israels" gewesen und auch so etwas

[1] Der jahwistische Text, der sich zwischen Gen 11,8 und 29 befunden haben muß, ist der Endredaktion zum Opfer gefallen.

wie eine nationale Ätiologie des vorexilischen Israel. Innerhalb der jahwistischen Pentateuchquelle liegt die älteste Fassung dieser Überlieferung vor, die sich im Alten Testament erhalten hat. Sie setzt sich zusammen aus der Erzählung vom Meerwunder (Ex 14) und dem Mirjamlied (Ex 15,20-21). Indessen liegt dieser erwartete Schwerpunkt keineswegs in der Mitte des Geschichtswerks. Gemessen an der Vätergeschichte, die dem Exodus vorangeht, ist das Wüstenitinerar, das auf den Exodus folgt, von äußerster Kürze. Als Höhepunkt von einigem Gewicht finden wir allein noch die Bileamerzählung, die als beispielhafte Auseinandersetzung mit einem wichtigen Nachbarvolk das Geschichtswerk beschließt. In den Landnahmeüberlieferungen fehlt von der jahwistischen Redaktion jede Spur. Die Landnahme ist offenbar nicht mehr einbezogen worden. Von Verheißungen bekräftigt, bleibt sie der Zukunft vorbehalten. Der Jahwist schildert die Israeliten auf dem hoffnungsvollen Wege dorthin. Der Exodus selbst, in der Offenbarung am brennenden Dornbusch als künftige Heilstat in Aussicht gestellt, könnte, wie er Ereignis der Vorzeit gewesen ist, für den Jahwisten ebensoviel noch ausstehende Erwartung, also neuer Exodus sein; denn in der redaktionellen Komposition mit der Vätergeschichte sind Exodus und Landnahme zur Rückkehr in das Land der Väter geworden. Als Rückkehr werden sie verheißen (Gen 28,15a).

Sind Exodus und Landnahme, die Überlieferung von Israels Ur-Vergangenheit, als Erwartungen an die Zukunft zu verstehen, so wird die Gegenwart des Jahwisten sich in der vorhergehenden Epoche widerspiegeln, die auch im Ganzen der Darstellung den weitaus größten Raum einnimmt: in der Vätergeschichte und der Zeit der Unterdrückung in Ägypten. In diesem Teil seines Werks zeigt sich zugleich am deutlichsten, daß der Jahwist aus einem vorgegebenen literarischen Stoff eine Auswahl beispielhafter Szenen getroffen hat. Hier wird am ehesten die Lage zu greifen sein, in die hinein die Botschaft gerichtet ist.

Die Fremdlingschaft

Das Auswahlprinzip ist einfach zu durchschauen: Die Erzählungen spielen, mit einer wesentlichen Ausnahme, allesamt außerhalb des Landes Jahwes. Sie zeigen die Träger der Handlung als Fremde: Hagar in der Wüste (Gen 16); Lot in Sodom (Gen 19); Abrahams Knecht in Aram-Naharajim (Gen 24); Isaak im Lande der Philister (Gen 26); Jakob bei Laban in Haran (Gen 28-32); Josef in Ägypten (Gen 37-50), ebendort später Jakob selbst und seine Söhne, aus denen die Israeliten hervorgehen; Mose in Midian (Ex 2). Daß diese Auswahl mit Bedacht getroffen ist, lehrt die Ausnahme: Für die Abrahamerzählungen, die an Kanaan als Schauplatz gebunden sind, hat der Jahwist Israels Land künstlich zur Fremde erklärt. Dies ist der Sinn der anachronistischen Notiz Gen 12,6b: „Damals waren die Kanaaniter im Lande."[2]

[2] Auf den Anachronismus hat bekanntlich Spinoza, Tractatus theologico-politicus Kap. VIII, unter Verweis auf Ibn Esra den Finger gelegt.

Sie hat in der unmittelbar folgenden Verheißung V.7 ihr Gegenstück: „Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben." Der Zustand, da Israel das Land als sein Siedlungsgebiet besaß, soll nach dem Willen des Redaktors für Abraham noch in der Zukunft gelegen haben. Mit Hilfe dieser Fiktion lebt auch Abraham, wie alle anderen Väter, im Land der Fremdlingschaft (אֶרֶץ מְגוּרִים). So hat später die Priesterschrift es genannt, als sie den jahwistischen Entwurf übernahm.[3]

Die Vätergeschichte des Jahwisten ist eine Geschichte der Fremdlingschaft. Jahwes Befehl an Abraham: „Geh aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus" (12,1), ist ihre zutreffende Einleitung. Der Befehl kehrt bei Jakob spiegelbildlich wieder: „Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft" (Gen 31,3). Im einzelnen sind es stets andere Gründe, die in die Fremde geführt haben: den Abraham Jahwes Gebot; die Hagar der Konflikt der zwei Frauen; den Lot der Griff nach dem besseren Land; Abrahams Knecht der Auftrag seines Herrn; den Isaak eine Hungersnot; den Jakob die Flucht vor dem übervorteilten Esau; den Josef die Mißgunst der Brüder; den Mose die Flucht des Rächers vor ungerechter Verfolgung. Mehrfach wird das Thema auch unmittelbar angesprochen: Die Sodomiten zu Lot: „Als einzelner ist er hergekommen, um hier als Fremdling zu weilen" (Gen 19,9); Jahwe zu Isaak in Gerar: „Weile als Fremdling in diesem Land" (Gen 26,3); Jakob in der Botschaft an Esau: „Ich bin bei Laban als Fremdling gewesen" (Gen 32,5); Mose bei der Geburt seines Sohnes Gerschom: „Ich bin ein Fremdling gewesen in fremdem Lande" (Ex 2,22).

Die Daseinsbedingungen des Fremdlings sind in der Vätergeschichte auf vielfältige Weise geschildert, zu einem Teil bereits in den vorjahwistischen Quellen, mit Nachdruck durch den Jahwisten selbst. Der Fremdling lebt als Person minderen Rechts unter einer ortsansässigen Mehrheit, von der er verwandtschaftlich und religiös geschieden ist. Er steht unter einer doppelten Bedrohung: der äußeren, die von materieller und rechtlicher Übervorteilung bis zu unmittelbarer physischer Gewalt reichen kann, und der inneren, die das Selbstwertgefühl berührt und seinerzeit ihren Ausdruck vornehmlich in den religiösen Vorstellungen fand. Von dem, was die große Mehrheit denkt und tut, geht ja unwillkürlich ein hoher Anspruch aus, und es bedarf großer Selbstsicherheit oder aber des Zwangs der Verhältnisse, sich der Verehrung der Götter des Landes zu verweigern. In jedem Fall verlangt eine solche Lage nach Kompensation.

Die Beispiele, die der Redaktor beibringt, verdeutlichen die Bedrängnis im Einzelfall drastisch: Lot erlebt die Bewohner seiner Stadt als eine Horde

[3] „Merkwürdig ist es, mit welchem Nachdruck stets im Priesterkodex hervorgehoben wird, daß die Patriarchen ein Leben in der Fremde geführt haben, daß sie *Gerim* gewesen seien. ... Der Gedanke (ist) nicht abzuweisen, daß ... die Verhältnisse des babylonischen Exils eingewirkt haben" (Wellhausen, Prolegomena 340).

zügelloser Frevler, die sich nicht scheuen, sich an den Gästen, die er ins Haus genommen hat, sexuell zu vergehen. Nur um den Preis seiner beiden jungfräulichen Töchter vermeint er, die lüsterne Menge zu besänftigen. Aber nicht einmal dies ist genug: „Sie sprachen: Als einzelner ist er hergekommen, um hier als Fremdling zu weilen, und spielt sich als Richter auf! Jetzt wollen wir dir übleres antun als jenen. Und sie drangen sehr auf den Mann ein" (Gen 19,9). Lot gerät in höchste Gefahr. Ein vergleichbares Schicksal muß Isaak fürchten, als er als Fremdling in Gerar weilt. Seine Rechtlosigkeit bedenkend, riskiert er den Ehebruch, um den Mord zu vermeiden, und gibt seine Frau als seine Schwester aus: „Damit nicht die Leute des Ortes mich töten um Rebekkas willen, denn sie ist schön von Gestalt" (Gen 26,7). Nicht besser ergeht es den Israeliten in Ägypten. Der Pharao zieht sie zu Fronarbeiten heran, um sie zu dezimieren. Als die Absicht fehlschlägt, befiehlt er kurzerhand den Hebammen, die neugeborenen Söhne der Hebräer zu töten. Das Leben der Israeliten in Ägypten ist, mit einem Wort, ein Dasein im Elend (עֳנִי, Ex 3,7).

Der Mensch (אָדָם) und der Erdboden (אֲדָמָה)

Das Elend der Fremde ist um so größer, als es einer anthropologischen Grundgegebenheit widerspricht: der wesensmäßigen Verbundenheit von Mensch und Erdboden, von אָדָם und אֲדָמָה. In der Schöpfungserzählung ist unter den Aussagen, die der Redaktor eingetragen hat, diese die wichtigste: Der Mensch ist aus dem Erdboden geschaffen (Gen 2,7; 3,23), und wird nach dem Ende seines Lebens zu ihm zurückkehren (3,19). Auch die Frau stammt vom Erdboden, da sie vom Manne genommen ist (2,22.23), ebenso die Tiere (2,19) sowie die Bäume des Gartens (2,9) und mit ihnen die Vegetation allgemein (Gen 19,25). Wie der Erdboden Herkunft und Ende des Menschen ist, so auch sein Ziel: Daseinsaufgabe des Menschen ist, „den Erdboden zu bebauen, von dem er genommen ist" (3,23), das heißt ein seßhafter Bauer zu sein. Den Erdboden zu bebauen, wird er von Jahwe geschaffen (2,5), ihn zu bebauen und zu bewahren, wird er von Jahwe in den Garten gesetzt (2,15), und mit demselben Auftrag schickt Jahwe ihn aus dem Garten hinweg in sein weiteres Leben (3,23).

Wird das Verhältnis von Mensch und Erdboden gestört, so ist das ein Fluch (3,17), dessen Ursache in Gen 3 im Ungehorsam gesucht wird. Der Fluch über den Erdboden kann allenfalls überboten werden durch den Fluch über den Menschen selbst. Von ihm wird Kain getroffen, weil er die אדמה mit dem Blut seines Bruders getränkt hat. Wieder betrifft der Fluch das Verhältnis des Menschen zum Erdboden: Kain wird vom Erdboden hinweggeflucht: „Wenn du den Erdboden bebaust, wird er nicht fortfahren, dir seine Kraft zu geben. Unstet und flüchtig wirst du sein auf der Erde. Da ging Kain hinweg, fort von dem Angesicht Jahwes, und wohnte im Lande Nod östlich

von Eden" (Gen 4,12.16). „Land Nod" heißt „Land Flüchtig". Es ist das Gegenland zu dem Ort, wo der Mensch verwurzelt ist, wo ihm das Angesicht seines Gottes zugänglich ist und er der helfenden Nähe seines Gottes gewiß ist. Man versteht unter dieser Voraussetzung, warum Jakob vor seinem Tode seinen Sohn Josef unter Eid verpflichtet: „Begrabe mich nicht in Ägypten" (Gen 47,29-31). Der Redaktor vermerkt ausdrücklich, wie Josef seine Verpflichtung erfüllt (Gen 50,7.14).

Die Bedeutung der Familie

So sehr indessen das Dasein in der Fremde nach der Auffassung des Jahwisten der Bestimmung des Menschen widerspricht, hat es doch seine eigenen Lebensformen und Wertvorstellungen hervorgebracht. Dazu zählt an erster Stelle der besondere Rang von Hausstand und Familie sowie des Netzes der weiteren Verwandtschaft. Je weniger der einzelne sich mit der großen Mehrheit der Bevölkerung in Einklang weiß, desto wichtiger wird der Rückhalt in Familie und Verwandtschaft. Wie selbstverständlich liest die Vätergeschichte sich als Familiengeschichte. Sie ist es schon gewesen, ehe sie in den Rahmen des jahwistischen Geschichtswerks kam, der Redaktor aber hat diesen Zug einerseits durch literarische Zusätze, anderseits durch seine Auswahl hervorgehoben. Die Wendepunkte im Leben der Familie von Generation zu Generation sind der beherrschende Gegenstand: Eheschließung und Nachkommenschaft, Rangstreit zwischen den Nachkommen, das Erbe.

Der Rang der Familie wird vielleicht am deutlichsten an dem Gewicht, das der Generationenfolge als solcher in der Vätergeschichte zukommt. Um ihre Bedeutung ins Licht zu setzen, ist die natürliche Abfolge von Heirat, Zeugung und Geburt mit unnatürlicher Regelmäßigkeit gestört. Schon Kain, der erste Sohn der Menschengeschichte, wird „mit Hilfe Jahwes" geboren, wie der Jahwist hervorhebt (Gen 4,1bβ). Die Ahnfrauen Sara, Rebekka und Rahel sind immer zunächst unfruchtbar (Gen 11,30; 16,2; 25,21; 29,31), bis durch Jahwes Eingreifen der Erbe geboren wird. Nur bei Sara ist das Motiv schon in der vorjahwistischen Quelle vorhanden als Grund für Abrahams Ehe mit Hagar. Gerade hier wird es vom Redaktor kräftig unterstrichen durch die Sohnesverheißung, die Abraham anläßlich des Besuchs der drei Männer von Jahwe empfängt (Gen 18,10.14). Auf solche Weise ist erzählend behauptet, daß der die Generationen überschreitende Fortbestand der Familie auf Jahwe beruht und ein Zeugnis seiner wirkmächtigen Zuwendung ist.

Die Endogamie

Für den Rang der Familie ist ferner kennzeichnend, daß es verboten ist, sich mit der eingesessenen Bevölkerung zu verschwägern. Die verwandtschaftliche Sonderung wird mit großer Strenge zu bewahren gesucht. Unter Eid

verpflichtet Abraham seinen Knecht, daß er für Isaak keine Frau von den Töchtern des Landes nimmt, sondern zu seiner Verwandtschaft nach Aram Naharajim zieht (Gen 24,3-4.37-38). Der Knecht muß sich auf eine aufwendige Fernreise begeben. Als er am Ziel angelangt ist und die Kamele am Brunnen hat niedergehen lassen, ist für den Redaktor das Wichtigste, daß das Mädchen, das den Knecht und die Kamele so freundlich tränkt, auch tatsächlich mit Abraham verwandt ist: „Wessen Tochter bist du, sage mir an?" (V.23.47). Die Antwort (V.24.47) ist dem Leser schon bekannt, da das Mädchen sofort bei seinem Auftreten als Enkelin Nahors, des Bruders Abrahams, eingeführt wird (V.15). Eigens um diese Beziehung zu knüpfen, hat der Jahwist in Gen 22,20-23 die Nahoridengenealogie eingeschaltet, die im Zusammenspiel mit dem genealogischen Fragment Gen 11,29 das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Abrahams und Nahors Sippen erklärt. Unter denselben Voraussetzungen nimmt Jakob bei seinem Aufenthalt in Haran die Töchter Labans, des Bruders seiner Mutter, zur Frau. Kaum ist er Rahel am Brunnen begegnet, berichtet er ihr, „daß er ein Verwandter ihres Vaters sei" (Gen 29,12). Laban, der es erfährt, bestätigt die Verwandtschaft seinerseits: „Wahrhaftig, du bist von meinem Gebein und Fleisch" (V.14). Als Jakob um Rahels Hand bittet und Laban anbietet, sieben Jahre um seine Tochter zu dienen, erhält er zur Antwort: „Es ist besser, ich gebe sie dir, als daß ich sie einem anderen gebe" (V.19). Auch Laban bevorzugt die Endogamie.

Mit der Abgrenzung verbindet sich eine naive Voreingenommenheit zugunsten der eigenen Gruppe. Selbstverständlich sind die eigenen Frauen auffallend schön. Das gilt für Rebekka am Brunnen (Gen 24,16) wie für Rahel (Gen 29,17). Isaak muß befürchten, daß die Bewohner von Gerar Rebekka um ihrer Schönheit willen begehren (Gen 26,7). Aber auch die Männer heben sich von der Umgebung ab. Josef in Ägypten ist schön wie seine Mutter Rahel (Gen 39,6). Mose bei seiner Geburt ist ein schönes Kind (Ex 2,2).

Die Bruder-Ethik

Die Voreingenommenheit zeigt sich auch auf dem Gebiet der Moral. Die Auseinandersetzungen, die innerhalb von Familien und Sippen unvermeidlich vorkommen, sind für eine Minderheit in fremder Umgebung ein bedrohliches Risiko. Sie werden tunlichst eingeschränkt und unter Verweis auf die besondere Zusammengehörigkeit geschlichtet. Als es zwischen Abrahams und Lots Hirten zum Streit um Weideland kommt, läßt Abraham ohne weiteres Lot den Vortritt mit den Worten: „Es soll kein Streit sein zwischen mir und dir und zwischen meinen Hirten und deinen Hirten; denn wir sind Brüder" (Gen 13,8). Mit derselben Begründung fordert Laban den Jakob auf, seine Ansprüche geltend zu machen: „Bist du nicht mein Bruder und solltest mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein soll" (Gen 29,15).

Die in den Quellen berichteten Bruderkonflikte werden vom Jahwisten entschärft. Mit einer überaus großzügigen Gabe läßt er Jakob dem übervor-

teilten Esau entgegenziehen: „Ich will sein Angesicht versöhnen mit dem Geschenk, das vor mir herzieht. Erst danach will ich sein Angesicht sehen; vielleicht wird er mein Angesicht aufheben“ (Gen 32,21). Esau sträubt sich geziemend, die Gabe anzunehmen: „Ich habe genug, mein Bruder, behalte, was dein ist“ (Gen 33,9). Aber Jakob nötigt ihn, daß er annimmt. Auch in den zweiten großen Bruderkonflikt, den der Josefsgeschichte, hat der Jahwist versöhnend eingegriffen. Als die Ismaeliter herannahen, denen die Brüder Josef verkaufen werden, läßt er Juda das Wort nehmen: „Was gewinnen wir, wenn wir unseren Bruder umbringen und sein Blut bedecken? Kommt, wir wollen ihn an die Ismaeliter verkaufen, aber nicht Hand an ihn legen. Denn er ist unser Bruder, unser Fleisch“ (Gen 37,26-27). Die Brüder nehmen den Vorschlag an und schonen das Leben Josefs, weil er ihr Bruder ist. Ihre Worte werfen zugleich ein Licht auf die Sünde des Kain: Es ist der Gipfel des Frevels, Hand an den Bruder zu legen. Das negative Paradigma des Brudermords lehrt die Pflicht, Hüter des Bruders zu sein (Gen 4,9), wie Abraham, Laban, Jakob, Juda und später Mose es waren (Ex 2,11; 4,18).

Doppelte Moral

Die Worte Judas haben eine Kehrseite. Wenn als Grund des Wohlverhaltens mit solchem Nachdruck das Brudersein des Bruders herausgestellt wird, vertreten sie - wenigstens andeutungsweise - eine doppelte Moral. Was den eigenen Leuten recht ist, ist den anderen, der fremden Mehrheit, offenbar keineswegs billig. Mit befremdender Offenheit läßt Jahwe die Israeliten durch Mose anweisen, sich vor dem Auszug von den Ägyptern silbernes und goldenes Hausgerät und Gewänder zu leihen. „So sollt ihr die Ägypter berauben“ (Ex 3,22). Die Ausführung des Befehls ist genau berichtet (Ex 12,35-36), so daß der Rang, den das Motiv besitzt, nicht in Zweifel steht. Gewiß spiegelt sich darin die materielle Übervorteilung, die man von der eingeborenen Bevölkerung zu gewärtigen hat. Zwischen den Zeilen des Berichts über den Untergang der Ägypter im Meer oder aus der Erzählung vom Ende Sodoms dringt unübersehbar die Genugtuung über ein solches von Jahwe gewirktes Schicksal hervor. Statt freilich die Darstellung an einer allgemeingültigen Moral zu messen, möge man in Rechnung stellen, daß der Jahwist zu Menschen spricht, denen die fremde Mehrheit als Bedrohung vor Augen steht. Die Erzählungen sollen helfen, diese Bedrohung im Vertrauen auf den eigenen Gott zu bewältigen. Wer sich selbst in der Rolle des Abel erlebt, hat ein Recht, nach Gottes Fluch über den möglichen Mörder zu verlangen.

Jahwe, der Gott der Väter

Wie in der Moral, hat sich die Gegenwart, die hinter der Vätergeschichte sichtbar wird, auch in den religiösen Vorstellungen niedergeschlagen. An der

beherrschenden Bedeutung Jahwes besteht von vornherein kein Zweifel. Doch ist seine Rolle so verändert, daß Albrecht Alt mit gewissem Recht „einen anderen Typus der Religion" darin hat sehen können. Jahwe, der Gott Israels, tritt nämlich nicht als der Gott des Landes Israel und der dortigen Bevölkerung auf. Vielmehr begegnet er uns als ein Gott, „für den nicht die feste Bindung an einen Ort, sondern die ständige Beziehung zu einer Menschengruppe das entscheidende Merkmal ist".[4] Die Beziehung zu Jahwe, dem Gott Israels, folgt für den einzelnen - und bezeichnenderweise handeln die Vätererzählungen immer von einzelnen in ihrem begrenzten Familienverband - nicht zuerst aus der Zugehörigkeit zu Israel, sondern aus der religiösen Überlieferung der Familie. Für Abrahams Knecht ist Jahwe „der Gott meines Herrn Abraham" (Gen 24,12.27.48). Für Jakob bei Isaak ist er „Jahwe, dein Gott" (Gen 27,20).[5] Dem träumenden Jakob in Bet-El stellt er sich vor: „Ich bin Jahwe, der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaaks" (Gen 28,13). Noch Mose erhält am Dornbusch den Auftrag, den Israeliten die Botschaft „Jahwes, des Gottes eurer Väter", zu überbringen (Ex 3,16). Aus den Erzählungen geht zweifelsfrei hervor, daß trotz der abweichenden Gottesbezeichnungen die Verehrung des Gottes der Väter „im Rahmen kleinerer Verbände ... das gleiche Grundverhältnis zwischen Gott und Menschen wirksam zeigt, das ... in der israelitischen Jahwereligion die Gesamtheit des Volkes sich unterwirft" (Alt, S.63).

Der Unterschied betrifft die Trägergruppe und vor allem den Schauplatz. Des Gottes der Väter wird „mit besonderer Vorliebe ... gerade dann gedacht, wenn der Schauplatz der Erzählungen von dem normalen Wohngebiet der Ahnen Israels weit entfernt liegt, sei es im Lande der Aramäer am Euphrat oder bei den Ägyptern am Nil" (S.21). Es hat sich im Laufe unserer Untersuchung gezeigt, daß die Wahl dieser Schauplätze auf redaktioneller Auswahl beruht. So überrascht es nicht, daß bereits Alt, als er in einem Musterbeispiel traditionsgeschichtlich-analytischer Exegese die Vätergeschichte Beleg für Beleg untersucht, zu dem Ergebnis kommt, daß die „Erwähnungen des Gottes der Väter ... ihr Dasein der freien Gestaltung durch die literarischen Bearbeiter der überlieferten Stoffe verdanken" (S.20). Die Belege sind „aller Wahrscheinlichkeit nach vom Jahwisten selbst frei gestaltet" (S.15, zu Gen 26,24 [= J^S]), wir werden „mit freier Gestaltung durch den Jahwisten zu rechnen haben" (S.16, zu Gen 28,13 [= J^R]), „alte Überlieferung liegt offenbar ... nicht zugrunde", „die uns vorliegende Formulierung" wird „das Werk der Schriftsteller sein" (S.18, zu Gen 32,10 [= J^S] sowie zu Gen

[4] Der Gott der Väter, Kl. Schriften I 22.

[5] Alt, S.14-15, geht im Sinne seiner Hypothese des „Gottes der Väter" über Belege wie Gen 24,3.7.12.27.48; 27,20 rasch hinweg. Sie stammen aber von demselben Verfasser, nämlich dem Jahwisten, oder lehnen sich, wie Gen 9,26 J^S, unmittelbar an ihn an. Belege für die Gottesbezeichnung „Gott des PN" außerhalb der Genesis bei Köckert, Vätergott und Väterverheißungen 135f.

43,23; 48,15; 50,17 [= J^S]), die betreffende Episode gehört „nicht zum ältesten Bestand der Überlieferung" (S.19, zu Gen 46,1-3 [= J^S]). Nur zwei Belege sind für Alt ursprünglich, „die Sage von Jakobs Vertragsschluß mit Laban und der Josephspruch des Jakobsegens" (S.20). Auch sie haben sich jedoch längst als spät erwiesen, so daß das Motiv des Gottes der Väter als ganzes auf redaktioneller Gestaltung beruht, die sich, wie sollte es anders sein, nicht auf die Vorzeit, sondern auf die Gegenwart der Redaktoren bezieht. Es geht dem Verhältnis Israels zu Jahwe nicht voraus, wie die biblische Darstellung suggeriert, hat es vielmehr zur Voraussetzung.[6]

Der Gott, der mitgeht

Die wichtigste Eigenschaft des Gottes der Väter beruht nicht auf Überlieferung, sondern wird in den Erzählungen neu begründet: daß seine Verehrung und Wirksamkeit nicht ortsgebunden ist. Jahwe begleitet die Väter auf dem Weg in die Fremde. Die Verheißung, die der träumende Jakob in Bet-El von Jahwe, dem Gott seiner Väter, empfängt, ist ein Schlüsselsatz: „Ich bin mit dir und will dich behüten, wo immer du hingehst, und will dich zurückbringen in dieses Land" (Gen 28,15). Auf diese Zusage antwortet Jakob voll Erstaunen: „Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und *ich wußte es nicht*" (V.16). Jakob - und mit ihm der Leser, an den der Jahwist sich richtet - hat an dieser Stelle die Anwesenheit und den Beistand Jahwes nicht erwartet. Auch Isaak wird in Gerar mit einer solchen Verheißung bedacht: „Weile als Fremdling in diesem Land, und ich will mit dir sein und dich segnen" (Gen 26,3). Ihr Eintreffen wird später von dem Philister mit großer Geste festgestellt: „Wir sehen wahrhaftig, daß Jahwe mit dir ist" (V.28). Das verstand sich nicht von selbst. Es war des Aufhebens wert. Ebenso ergeht es Josef in Ägypten, von dem der Redaktor mehrfach betont, daß Jahwe mit ihm ist und ihm trotz Fremde und Rechtlosigkeit alles gelingen läßt, was ihm in die Hand kommt (Gen 39,2.21.23). Wieder tritt ein Außenstehender als Zeuge auf: der ägyptische Herr (V.3). Die Beweglichkeit und Allgegenwart Jahwes wird auch hier mit Erstaunen zur Kenntnis genommen. Die Bitte, die Mose in der zentralen Szene auf dem Gottesberg an Jahwe richtet: „Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, so gehe mein Herr in unserer Mitte" (Ex 34,9), kommt nicht von ungefähr: Daß Jahwe sein Volk durch die Wüste begleitete, konnte Mose nicht voraussetzen.

Jahwe, der Gott der Väter, ist nicht der seit je ortsbeweglich gewesene Gott der nomadisierenden Vorfahren des Volkes Israel, der erst mit der späteren Landnahme seßhaft geworden wäre, vielmehr der ortsbeweglich erst *gewordene*, vom Jahwisten für ortsbeweglich *erklärte* Gott Israels.

---

[6] Alt fällt dieser Suggestion zum Opfer, wie er sie seinerseits kräftig gefördert hat: „Die Erwählung Abrahams und der Seinen hat von Hause aus mit Jahwe und mit der Erwählung Israels durch ihn überhaupt nichts zu tun, sondern geht auf die Religion der Vätergötter zurück" (S.64).

Jahwe, der Gott des Himmels

Die Voraussetzung dieser Allgegenwart wird von Abraham benannt, als er den Knecht auf die ferne Reise schickt: Jahwe ist „der Gott des Himmels" (Gen 24,7) und „der Gott des Himmels und der Erde" (V.3). Der Gott Israels als der Gott der Väter wird gleichzeitig als der universale Weltengott eingeführt. Von Anfang des jahwistischen Geschichtswerks an ist Jahwe der Weltschöpfer. In der Urgeschichte ist dargestellt, daß ihm nicht nur der Urmensch und, von diesem abstammend, das eigene Volk seinen Ursprung verdankt, vielmehr daß die ganze Völkerwelt, innerhalb derer Israel sich vorfindet und Abraham und seine Nachkommen zerstreut sind, aus Jahwes Schöpfung hervorgegangen ist. Vom Himmel her ist Jahwe der Lenker der Welt. Von dort läßt er regnen - das Wasser, das die Vegetation und alles Leben hervorbringt (Gen 2,5); die Flut, die alles wieder vernichtet (Gen 7,4); das Feuer, dem das ruchlose Sodom und alle Vegetation dort zum Opfer fällt (Gen 19,24-25); das Brot, das die Israeliten in der Wüste am Leben hält (Ex 16,4.15). Von oben her hört er das Blut des erschlagenen Abel schreien (Gen 4,10) und das Elend der Hagar in der Wüste (Gen 16,11). Er hört, daß Lea ungeliebt ist (Gen 29,33) und wie die Israeliten klagen über die Fron in Ägypten (Ex 3,7). Von oben her sieht er die Bosheit der Menschen, bevor er die Flut schickt (Gen 6,5), und ihre Vermessenheit beim Bau des Turms (Gen 11,5). Von dort sieht er das Elend der Lea (Gen 29,31.32) und das Elend der Israeliten in Ägypten (Ex 3,7). Vom Himmel steigt Jahwe herab, „um die Stadt und den Turm zu besehen, die die Menschen gebaut hatten" (Gen 11,5), und um nach dem Geschrei zu sehen, das aus Sodom zu ihm gedrungen ist (Gen 18,21). Von dort steigt er herab, um die Israeliten aus Ägypten zu führen (Ex 3,8), und um Mose zu begegnen auf dem Gottesberg (Ex 34,5). Nota bene: Er steigt herab auf den Gottesberg; dieser ist nicht seine Wohnung.

Die Verteilung des Titels „Gott des Himmels" im übrigen Alten Testament spricht eine deutliche Sprache.[7] Die Belege entstammen ausschließlich der persischen und der hellenistischen Zeit. Allein siebzehnmal findet der Titel sich in den Büchern Esra (// 2 Chr), Nehemia und Daniel, davon zwölfmal in den aramäischen Abschnitten.[8] Sonst ist er nur Jon 1,9 und Ps 136,26 belegt,[9] aber neunmal in den Elephantine-Papyri.[10] Ob man für das Aufkommen unmittelbaren persischen Einfluß annehmen soll, mag offen bleiben, da der Titel für den persischen Hochgott Ahura Mazda nicht wörtlich bezeugt

---

[7] Vgl. nur Gunkel, Genesis 251f.

[8] Hebräisch Esr 1,2 (// 2 Chr 36,23); Neh 1,4.5; 2,4.20; aramäisch Esr 5,11.12; 6,9.10; 7,12.21.23.23; Dan 2,18.19.37.44. Ferner Jud 5,8; 6,19; 11,17; Tob 7,13; 8,5.

[9] Sinnverwandte Belege: Dtn 3,24; Jos 2,11; Mich 6,6; Ps 92,9; Klgl 3,41; Dan 4,34; 5,23 (ohne Anspruch auf Vollständigkeit).

[10] Cowley Nr. 27,15(cj.); 30,2.27f.; 31,2(cj.); 32,3f.; 38,2(cj.).3.5; 40,1; vgl. 30,15.

ist. Dem Typus des Ahura Mazda als Himmels- und Schöpfergott entspricht er aber genau. Bereits die kanaanäische Religion kennt den Himmels-Baal „Baal-Schamem".[11] Das hat gelegentlich den Anachronismus erklären sollen, der sich aus der Frühdatierung insbesondere von Gen 24,3.7 J^R ergibt. Dieser Ausweg ist unnötig: Die jahwistischen Belege gehen den übrigen nur wenig voraus.[12]

Zu der Eigenart Jahwes als des Himmelsgottes gehört, daß er sich eher *verhüllt* als offenbart. Der Anfang, als Jahwe im Garten, in der Abendkühle wandelnd, dem Menschen gegenübertritt (Gen 3,8-9), ist für das weitere Geschichtswerk nicht kennzeichnend. Kain (Gen 4,9-12), Noach (Gen 7,1-4), Abraham (Gen 12,1-3.7), Isaak (Gen 26,2-3), Jakob (Gen 31,3) und Mose (Ex 16,4) vernehmen nur mehr Jahwes Stimme, senkrecht von oben und gestaltlos. Wo aber Gottesbegegnungen inszeniert sind, greift der Jahwist mit Vorliebe auf die Quellen zurück, die sich dabei in doppeltem Sinne als vorjahwistisch erweisen. So erscheint Jahwe dem Abraham in Gestalt der drei Männer (Gen 18,1-15), und in derselben Gestalt rettet Jahwe den Lot (Gen 19,17-22*). Schon die Schwierigkeiten des Numerus zeigen, daß die Gottheit eher verhüllt werden soll. Dem Jakob offenbart Jahwe sich im Traum von den Boten Elohims auf der Himmelsleiter (Gen 28,13-15) und am Jabbok in der Gestalt des nächtlichen איש (Gen 32,28-30). Dem Mose erscheint er im brennenden Dornbusch (Ex 3,2-22).

Wo die vorgegebenen Quellen nicht ausreichen, läßt der Jahwist den *Boten* (מלאך) als Erscheinungsform Jahwes auftreten. Der Bote ist nicht Jahwe selbst, und doch wird er in eigentümlichem Schwanken des Sprachgebrauchs mit ihm gleichgesetzt. In der Gestalt des Boten tritt Jahwe der Hagar als der Gott, der sie sieht, gegenüber (Gen 16,7-13). Als Bote zieht er vor Abrahams Knecht her, um seinen Auftrag zum Erfolg zu führen (Gen 24,7). Als Bote erscheint er dem Mose im brennenden Dornbusch, so daß in diesem Fall die Verhüllung sogar eine zweifache ist (Ex 3,2). Eine andere, ebenso vom Jahwisten selbst stammende Form der Verhüllung ist die *Wolke*.[13] In der Wolke tritt Jahwe dem Mose auf dem Gottesberg gegenüber (Ex 34,5). In einer Wolkensäule - und nachts in einer Feuersäule - leitet Jahwe die Israeliten durch die Wüste (Ex 13,21). In der Wolkensäule stellt er sich schützend vor das Lager der Israeliten (Ex 14,20). Als er aus der Wolkensäule herausschaut, versetzt er das Lager der Ägypter in panischen Schrecken (V.24).

Im übrigen ist die Wirksamkeit Jahwes nur indirekt wahrzunehmen. Er waltet in den Kräften der Natur, wie dem Wind, der das Meer trockenlegt und die Wachteln herbeiführt, oder dem Regen. Er waltet in glücklichen

---

[11] Gese, Die Religionen Altsyriens 182-185; Eißfeldt, Ba'alšamēm und Jahwe, Kl.Schr. II 171-198.

[12] Vgl. Rofè, La Composizione di Gen. 24, BeO 1981, 162.

[13] Dahinter steht die Theophanie des kanaanäisch-syrischen Wettergottes im Gewitter, vgl. Ps 18,10; 97,2.

Fügungen, wie auf der Reise von Abrahams Knecht und in dem Geschick des Josef. Er waltet in der Fruchtbarkeit der Frauen und in der Rettung aus Gefahr. Er waltet im gerechten Untergang bedrohlicher Feinde. Er waltet vor allem im Segen der Hände, in großen Ernten, in Reichtum an Vieh, Gerät und Gesinde, in persönlicher Anerkennung, allgemein in sichtbarem Glück und Erfolg. Nicht zu Unrecht hat Gerhard v.Rad die indirekte Wirksamkeit Jahwes als Hinweis auf ein gleichsam modernes, aufgeklärtes Gottesbild gedeutet und in dem Jahwisten einen Theologen der Spätzeit erkannt.[14]

Wollte man die Botschaft des Jahwisten in Einen Satz fassen, wäre es, in Abwandlung einer oft gebrauchten Formel, der folgende: „Jahwe, der Gott Israels, ist der Gott Himmels und der Erde; der Gott Himmels und der Erde ist Jahwe, der Gott Israels." Aus dieser Gleichung gehen der theologische Rang des Jahwisten und seine Bedeutung für die Theologie des Alten Testaments hervor. Unter seinen Händen hat der Gott Israels und Judas die Fesseln eines vorderorientalischen Nationalgotts abgestreift und ist zu dem Einen Weltengott geworden. Die mehr oder minder gleichberechtigten Götter der Nachbarvölker, mit denen Jahwe in der Zeit der Königtümer Israel und Juda seine Kräfte maß, wie sie uns in den Quellen des deuteronomistischen Geschichtswerks noch hie und da begegnen, sind beim Jahwisten wie nicht existent. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die mächtigen Götter der Großmächte, die das historische Geschick Israels und Judas bestimmten. Daß fremde Götter eine Versuchung sein könnten, ist unvorstellbar. Das Erste Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir", das Hauptstück der deuteronomistischen Theologie, hat beim Jahwisten keinen Gegenstand. Die fremden Götter sind nicht einmal wie bei Deuterojesaja als leblose Opfer des Spotts mehr vorhanden. Jahwe hat sie allesamt absorbiert. Was an religionsgeschichtlichen Überlieferungen in das jahwistische Geschichtswerk hineinragt, ist restlos und ohne Aufhebens auf Jahwe bezogen. Die Schöpfung des Menschen, hinter der das Vorbild der altorientalischen Mythen zu greifen ist, wird wie selbstverständlich mit Jahwe als Schöpfer erzählt. Jahwe ist es, der die Flut schickt, obgleich der Redaktor gewußt haben wird, daß er mit einer mesopotamischen Mythe zu tun hat. Jahwe ist es zugleich, der den Fluthelden vor dem Untergang bewahrt. Als die drei himmlischen Boten bei Abraham und Lot einkehren, ist es Jahwe, der auf solche Weise erscheint. Als Jakob von den Boten Elohims auf der Himmelsleiter träumt, träumt er von Jahwe. Jahwe ist jener Dämon oder Kobold, der ihn am Jabbok des Nachts überfällt. Jahwe ist es, der dem Mose an heiliger Stätte als das Numen aus dem brennenden Dornbusch erscheint. Als Mose auf den Gottesberg in der Wüste Sinai steigt, ist es Jahwe, dem er begegnet.

Zu den Eigenheiten Jahwes, wie der Jahwist ihn schildert, gehört indessen, daß er als der Gott des Himmels und der Erde der Gott Israels bleibt.

---

[14] Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Ges. Stud. 76. Diese Spätzeit soll freilich in der frühen Königszeit gelegen haben.

Der Gott, dessen Kräfte in allem walten, was ist und geschieht, und der jedermanns Geschick lenkt, ist dennoch nicht jedermanns Gott, sondern bleibt seiner beschränkten Herkunft als Nationalgott verhaftet. Der Jahwist vertritt für den universalen Gott eine Theologie der partikularen Erwählung. Mit bisweilen schockierender Folgerichtigkeit durchzieht sein Geschichtswerk von Anfang bis Ende die Scheidung zwischen den Menschen, die zu Jahwe gehören, und den anderen, der großen Mehrheit, die ihm fern sind. Die Zuwendung Jahwes zu der zu ihm gehörenden Menschengruppe ist so ungebrochen, als hätte es in Israel eine Gerichtsprophetie niemals gegeben.

Die Geschichte des Segens

„Einer Theologie, die ihre Sache erzählend vertritt, wird man am Ende nur gerecht, wenn man ihre Geschichte wiederum nacherzählt".[15] Die Scheidung der Menschheit beginnt, sobald sie irgend möglich ist, nämlich mit den zwei Söhnen des Urmenschen. Beide bringen Jahwe von ihrem Ertrag eine Gabe dar. „Und Jahwe sah auf Abel und auf seine Gabe; aber auf Kain und seine Gabe sah er nicht" (Gen 4,4-5). Einen Grund für die Parteilichkeit nennt der Jahwist nicht. Sie versteht sich von selbst. Als Kain daraufhin zum Mörder des von Jahwe bevorzugten Menschen wird, trifft ihn Jahwes Fluch. Er wird vom Erdboden hinweggeflucht und muß fort vom Angesicht Jahwes. Im Geschlecht des Set aber, des Ersatzes für Abel, entsteht Jahwe eine neue Anhängerschaft: „Damals wurde begonnen, den Namen Jahwes anzurufen" (Gen 4,26). Aus Sets Geschlecht geht Noach hervor, in dessen Person die partikulare Erwählung sogleich ihre unüberbietbare Steigerung erfährt: Als einziger findet er „Gnade in den Augen Jahwes" (Gen 6,8), als Jahwe die ganze übrige Menschheit in der Sintflut ertränkt.

An der Person des Noach ist ein weiteres abzulesen. Seit dem Sündenfall des Urmenschen steht das Los der ganzen Menschheit unter dem Fluch: „Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang!" (Gen 3,17). Bei der Geburt des Noach jedoch tut sein Vater den Ausspruch: „Der wird uns trösten von unserer Arbeit und von der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden, den Jahwe verflucht hat" (Gen 5,29). Wie das gemeint ist, zeigt sich nach dem Ende der Flut, als Jahwe beschließt: „Ich will hinfort nicht mehr den Erdboden verfluchen um des Menschen willen und will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe" (Gen 8,21). Damit ist nichts anderes erklärt als die Rücknahme des Fluchs. Für Noach und die Seinen gilt der Fluch des Daseins künftig nicht mehr. An die Stelle tritt überschwenglicher Segen, wie von Abraham an zutage liegt (Gen 12,2-3).

---

[15] Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, ^{4}1978, 89.

Die Vernichtung der jahwefremden Mehrheit hindert nicht, daß nach der Flut die Scheidung der Menschheit sich fortsetzt - wie ja auch die Sintflut sich trotz des Versprechens wiederholt: als Feuerflut über Sodom. Unter Noachs Söhnen ist es Ham-Kanaan, der aus Anlaß eines unzüchtigen Vergehens, das der Redaktor für diesen Zweck eigens erdacht hat, mit dem Fluch belegt wird, der Knecht seiner Brüder zu sein (Gen 9,20-25). In der Völkertafel findet sich Nimrod unter Hams Söhnen, dem der Jahwist zuschreibt, der erste Gewaltige auf Erden und ein Gegner Jahwes gewesen zu sein (Gen 10,8-9). „Der Anfang seines Königtums war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Lande Schinar" (V.10). Dieses mesopotamische Großreich gilt als ein Reich des Bösen und hat Teil an dem Fluch - wie auch Ägypten in der Völkertafel ein Nachfahre Hams ist. Dasselbe trifft für die Kanaaniter zu (V.18), jene Bewohnerschaft des Landes, unter der Abraham und Lot als Fremdlinge geweilt haben sollen (Gen 12,6). Der Antagonismus zwischen Israel und Kanaan, der das Alte Testament durchzieht (nicht aber die Geschichte Israels und Judas!), hat hier seinen literarischen Anfang. Den Söhnen Hams steht in Sem, dem ältesten der Söhne Noachs, dem „Vater aller Söhne Ebers" (Gen 10,21), die zu Jahwe gehörende Menschengruppe gegenüber. Allen ethnischen Differenzierungen der Völkertafel zum Trotz wird so die Menschheit am Ende der Urgeschichte nach simplem Schema zweigeteilt (vgl. Gen 10,25), bevor Jahwe sie aus Anlaß des Turmbaus über die Fläche der ganzen Erde zerstreut (Gen 11,8).

Die Segenslinie und die Fluchlinie stehen einander bis zum Ende des Geschichtswerks gegenüber. Da aber der Fluch über die anderen nur die Kehrseite des Segens ist, ist die Geschichte, die der Jahwist erzählt, durchgehend eine Geschichte des Segens. Mit der großen Abrahamverheißung Gen 12,2-3 wird sie eröffnet. Der Segen äußert sich im Reichtum Abrahams und Lots (Gen 13,2.5; 24,35) und in der Geburt des Isaak, die wider alles menschliche Vermögen und wider allen Zweifel von Jahwe bewirkt wird (Gen 18,9-14; 21,1-2.7; 24,36). Er äußert sich in der Fürsorge des Engels für Hagar in der Wüste, die sie bekennen läßt: „Du bist ein Gott, der mich sieht" (Gen 16,13). Er äußert sich in dem Beistand Jahwes für den bedrängten Lot und der schrecklichen Strafe an den boshaften Landesbewohnern, aus der Lot sicher geleitet wird (Gen 18,20-21; 19).

So geht es fort: Jahwe läßt die Reise des Knechts gelingen (Gen 24,12.26). Er verheißt auch Isaak in Gerar den Segen (Gen 26,3), den er im fremden Lande und im Jahre des Hungers hundertfältig erfüllt, so daß die Philister Isaak beneiden (Gen 26,12-14) und ihr König Abimelech anerkennt: „Wir sehen wahrhaftig, daß Jahwe mit dir ist. Du bist doch der Gesegnete Jahwes" (V.28.29). Jakob wiederum gelangt nicht nur durch seine List, sondern auch durch Jahwes Zutun (Gen 27,20) zum väterlichen Segen: „Völker sollen dir dienen, und Nationen vor dir niederfallen. Verflucht sei, wer dir flucht, gesegnet sei, wer dich segnet!" (Gen 27,29). Unter Jakobs Hand mehrt sich das Vieh Labans überreich, so daß dieser bekennt: „Jahwe hat

mich um deinetwillen gesegnet" (Gen 30,27). Nicht nur Jakob wird „über die Maßen reich" (Gen 30,43), sondern der Segen fließt auf die Umgebung über. Ebenso geht es zu, als Josef im Hause des Ägypters weilt. Da sein Herr sah, „daß Jahwe mit ihm war und daß Jahwe alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ" (Gen 39,3), bestellt er ihn über sein Haus und gibt ihm alles in seine Hand. „Und es geschah, seit er ihn in seinem Hause bestellt hatte und über alles, was er besaß, segnete Jahwe das Haus des Ägypters um Josefs willen, und der Segen Jahwes lag auf allem, was er besaß, im Haus und auf dem Feld" (V.5). Der Segen Jahwes, der auf solche Weise den anderen auch zugute kommt (vgl. Gen 12,3), gibt den zu Jahwe gehörenden Menschen, wo sie auch sind, eine Schlüsselstellung. Josefs Herr ist im eigenen Hause, wie Josef feststellt, „nicht größer als ich" (Gen 39,9). Selbst im Gefängnis gibt der Aufseher „alle Gefangenen, die im Gefängnis waren, in die Hand Josefs" (Gen 39,22), und als Josef von Pharao erhöht wird, geschieht es mit den Worten: „Nur um den Thron will ich größer sein als du" (Gen 41,40). Schließlich läßt der Pharao Josefs Vater und Brüder „im besten Teil des Landes wohnen" (Gen 47,6).

Als das Schicksal der Israeliten in Ägypten sich wendet, weil das Volk Jahwes mehr und stärker geworden ist als die Ägypter selbst (Ex 1,8-9), vereitelt Jahwe den Versuch, sie durch Fronarbeit zu dezimieren (Ex 1,12). Als er ihr Elend sieht und ihr Geschrei hört (Ex 3,7), kommt er herab, um in Gestalt der Wolken- und Feuersäule sein Volk aus dem Elend Ägyptens in ein Land zu führen, da Milch und Honig fließt (Ex 3,8.17). Die Ägypter stellen sich dem Exodus entgegen; doch es ergeht ihnen wie den Opfern der Sintflut und den Bewohnern von Sodom. „So rettete Jahwe an jenem Tage Israel aus der Hand der Ägypter. Und Israel sah die Ägypter, tot am Gestade des Meeres" (Ex 14,30). Moses midianitischer Schwiegervater erfährt davon und vermag nicht anders, als anzuerkennen: „Gelobt sei Jahwe, der das Volk errettet hat aus der Hand der Ägypter. Nun weiß ich, daß Jahwe größer ist als alle Götter" (Ex 18,10-11). Wieder bestätigt ein Außenstehender den Gotteserweis.

Als die Israeliten sich ihrem späteren Wohnsitz nähern, reagiert das Nachbarvolk Moab, wie bereits die Ägypter: „Da fürchtete Moab sich sehr, weil es zahlreich war. Und Moab graute vor den Israeliten" (Num 22,3). Der Moabiterkönig Balak bietet den berühmten Seher Bileam ben Beor gegen Israel auf: Verfluche es, „denn es ist stärker als ich" (V.6). Jahwe aber gebietet dem Seher: „Verfluche das Volk nicht, denn es ist gesegnet" (V.12). Gegen den Willen seines Auftraggebers muß Bileam segnen: „Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel! Wie Täler sich ausbreiten, wie Gärten am Strom, wie Zelte, die Jahwe ausgespannt, wie Zedern am Wasser. Die dich segnen, seien gesegnet, die dich verfluchen, seien verflucht" (Num 24,5-6.9). Mit diesem Segensspruch vor den Toren des Landes bricht das jahwistische Geschichtswerk ab.

Ein Theologe der Volksreligion

Die Theologie, die auf solche Weise erzählend dargelegt wird, ist im Rahmen des Alten Testaments eine offensichtliche Besonderheit. Der Jahwist nimmt seinen Gott Jahwe vorbehaltlos für die eigenen Belange in Anspruch. Er kennt nicht wie die Gerichtspropheten und die auf die Gerichtsprophetie antwortende deuteronomistische Theologie die Distanz zwischen Jahwe und seinem Volk. Seinem Gottesbild fehlt „die souveräne Freiheit Jahwes" (W. Zimmerli), die ein Grundzug der alttestamentlichen Theologie ist. Seine Vorstellung der Sünde aber ist, abgesehen von dem Sündenfall des Urmenschen, auf die nicht zu Jahwe gehörende Menschheit begrenzt. Daß Israel seinem Gott abtrünnig werden könnte, ist an keiner Stelle in Erwägung gebracht. Im vereinfachten Schema gesagt: Der Jahwist als Theologe gehört nicht in den Bereich der prophetischen Religion des Alten Testaments. Er ist auf seine Art ein Vertreter der Volksreligion. Das jahwistische Werk ist nächst den Psalmen der wichtigste Weg, auf dem die vorexilische Religion Israels und Judas an Propheten und Deuteronomisten vorbei zur religiösen Grundlage des nachexilischen Judentums geworden ist.

Der vorexilischen Volksreligion entstammen die religiösen Vorstellungen, die in den vorjahwistischen Quellen bewahrt sind. Ebenso kann man ihr die Formensprache und die Inhalte von Klagelied, Heilsorakel und Danklied zurechnen, die der Jahwist aus dem Königskult übernommen hat. Nicht zuletzt hat auch das wichtigste redaktionelle Theologumenon, der Segen Jahwes, in der Volksreligion seine Wurzeln. Die Vorstellung der positiven Krafteinwirkung Jahwes auf das eigene Wohlergehen war in der Bevölkerung gang und gäbe, wie neuerdings aus nicht wenigen Textfunden zu entnehmen ist (sofern es sich nicht bereits aus dem Alten Testament ergibt). Der Segenswunsch לִיהוה ... בָּרוּךְ, der sinngemäß Bestandteil der in Gen 12,3; 27,29 und Num 24,9 zitierten Segensformel ist, fand sich in einer Inschrift aus der Mitte des 8. Jh.s in Khirbet el-Qom.[16] Die Lobformel בָּרוּךְ יהוה, die der Jahwist dem Knecht Abrahams und dem Midianiter Jetro in den Mund legt (Gen 24,27; Ex 18,10), ist in einer Höhleninschrift in En Gedi von ca. 700 v.Chr. belegt.[17] Die Grußformel בֵּרַכְתִּיךָ לִיהוה o.ä. „Ich segne dich durch Jahwe" ist in drei Inschriften von Kuntillet 'Ajrud (Anfang 8. Jh.)[18] und auf den Ostraka Nr. 16 und 40 (Ende 8. Jh.) sowie Nr. 21 (Wende 7./6. Jh.) aus Arad belegt.[19] Selbst der aaronitische Segen (Num 6,24-26, vgl. Jer 31,23; Ps 128,5; Rut 2,4) ist jetzt für die Mitte des 7. Jh.s in Jerusalem inschriftlich bezeugt.[20]

---

[16] TUAT II 557, hebr. Text bei Dever, HUCA 1969/70, 158f., und bei Lemaire, RB 1977, 599.

[17] TUAT II 561, hebr. Text bei Bar-Adon, IEJ 1975, 226-232.

[18] TUAT II 562-564, hebr. Text bei Meshel, Kuntillet 'Ajrud, sowie bei Lemaire, Les Écoles et la Formation de la Bible 25-32.

[19] Hebr. Text bei Aharoni, Arad Inscriptions, S.30.71.42f. Vgl. die Wendung ברכתך לבעל וצפן auf dem Papyrus von Saqqāra (etwa 6. Jh.), Zeile 2f. (KAI Nr. 50).

[20] TUAT II 929, hebr. Text bei Rösel, BN 35(1986)30-36.

Solche Volksreligion wird nicht Literatur, wenn nicht besondere Umstände es veranlassen. Im Falle des jahwistischen Geschichtswerks läßt der Anlaß sich aus der Botschaft des Redaktors erschließen: Es sind die veränderten Lebensverhältnisse der Adressaten. Der Jahwist richtet sich an eine Leserschaft, die - wahrscheinlich zwangsweise - das Land verlassen hat und wie die Gestalten, von denen er erzählt, in der Zerstreuung lebt. Für sie unternimmt er es, die Jahwe-Religion des vorexilischen Israel und Juda den veränderten Verhältnissen anzupassen. Er hat die frühe Diaspora zum Adressaten.

Aus den Papyri von Elephantine wissen wir, daß es im 6. Jh. in Ägypten eine judäische Bevölkerung gegeben hat, und dasselbe gilt in jener Zeit für den nordsyrischen und mesopotamischen Raum. Daß für die Entstehung dieser Diaspora die babylonische Eroberung Jerusalems eine Ursache war, ist wahrscheinlich. Aus Elephantine ist überdies bekannt, daß die ägyptischen Diasporajuden bereits vor der persischen Zeit über einen eigenen Tempel verfügten.[21] Sie übten eine vordeuteronomistische Form der Jahwe-Religion, die man synkretistisch nennen müßte, wäre sie nicht, religionsgeschichtlich gesehen, älter als der Jahwe-Glaube des Alten Testaments. Die Vorstellung der Einzigkeit Jahwes teilten diese Diasporajuden noch nicht.

Von dieser ägyptischen Ausprägung der Volksreligion unterscheidet der Jahwist sich darin, daß er die Einzigkeit Jahwes mit vollkommener Selbstverständlichkeit voraussetzt. Das Credo יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה אֶחָד „Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger" (Dtn 6,4) ist für ihn nicht (mehr) Programm, sondern vom ersten bis zum letzten Satz ungefragte Voraussetzung.

Entstehungszeit und -ort

Die *Entstehungszeit* des jahwistischen Geschichtswerks leitet sich ab aus der traditionsgeschichtlichen Stellung zur übrigen alttestamentlichen Literatur. Drei Koordinaten sind vorgegeben: Der Jahwist setzt das Deuteronomium voraus, und er wird seinerseits vom deuteronomistischen Geschichtswerk und vom Deuterojesajabuch vorausgesetzt.

Das jahwistische Geschichtswerk ist *nachdeuteronomisch*, weil es die vom Deuteronomium geforderte Einrichtung eines einzigen, zentralen Kultorts für den Jahwekult kennt und bewußt ablehnt.[22] Das Bedürfnis der in die Zerstreuung geratenen Judäer, auch in der Fremde den Gott Jahwe zu verehren und seiner segensmächtigen Gegenwart gewiß zu sein, stand in Widerstreit zu der Forderung des deuteronomischen Gesetzes, das die kultische Verehrung Jahwes ausschließlich am Tempel von Jerusalem zuließ. Die Diaspora konnte

[21] TGI Nr. 52; TUAT I 258.

[22] Ich bleibe dabei, daß das älteste Deuteronomium eine durch die Kultzentralisation veranlaßte Novelle des Bundesbuches ist, die sich aus allgemein historischen und religionsgeschichtlichen Gründen am besten zur Zeit der letzten vorexilischen Konsolidierung Judas unter Joschija erklärt, vgl. ZAW 1984, 351-354. Ein Beispiel für die Wiederherstellung der Urfassung in: Die Verheißung des neuen Bundes 85-88.

nur überleben, wenn sie sich über das Deuteronomium hinwegsetzte. In Gen 12,7-8; 13,18 läßt der Jahwist Abraham an allen Stationen seiner Wanderung demonstrativ als Kultgründer auftreten, ohne daß es dafür in den überlieferten Quellen eine Grundlage gab: Sowohl in Sichem als auch im Gebirge zwischen Bet-El und Ai als auch bei den Terebinthen von Mamre baut Abraham einen Altar und ruft den Namen Jahwes an. Dasselbe hatte schon Noach nach dem Ende der Flut an beliebiger Stätte getan (Gen 8,20). Der Redaktor sieht sich ferner nicht gehindert, in krassem Gegensatz zur Haltung des deuteronomistischen Geschichtswerks die Ätiologie des Heiligtums von Bet-El zu überliefern und legt, die Bedeutung der Szene in seinem Sinne unterstreichend, Jakob das Wort in den Mund: „Fürwahr, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht" (Gen 28,16). Mose entdeckt nach Ex 3,1-5* am brennenden Dornbusch in der Einöde ein Stück terra sancta, und auch dort ist dank des Jahwisten Jahwe zur Stelle (V.2a). Die wichtigste Begegnung Moses mit Jahwe ereignet sich fernab auf dem Gottesberg in der Wüste Sinai (Ex 34,5.9a.28a).

Der Gegensatz des Jahwisten zu den Forderungen des Deuteronomiums galt in der bisherigen Exegese als schlagender Grund für die vordeuteronomische, unter Umständen extrem frühe Datierung. Dabei ist nicht gesehen, daß die un-deuteronomische Haltung nicht einfach der gegebenen Überlieferung folgt, sondern redaktionell nachgezeichnet und unterstrichen ist. Das bewußte Eintreten für die Verehrung Jahwes an beliebiger Stätte ist besonders daran als antideuteronomisch zu erkennen, daß es sich mit der nachträglichen antideuteronomischen Rahmung des Bundesbuchs sachlich und sprachlich aufs engste berührt.[23] Zwar wurde das Bundesbuch erst im Zuge der nachjahwistischen Ergänzungen in die Sinaiperikope eingefügt; man sagt aber nicht zuviel, daß es auch als selbständiges Korpus das Gesetz des Jahwisten gewesen ist. In seiner bearbeiteten Gestalt ist es das Gesetz der Diaspora. Seine innere Abfolge ist nachträglich verändert: „Das ... Altargesetz (20,24-26) steht merkwürdig vor der Überschrift 21,1, die, da weitere Überschriften im Bundesbuch nicht folgen, einmal das ganze Rechtsbuch eingeleitet haben dürfte. ... Das Altargesetz dürfte also nachträglich an den Anfang gestellt worden sein".[24] Nach Stil und Sache gehörte es zuvor zu den kultischen Vorschriften des paränetischen Anhangs (Ex 23,10-19). Vorbild der Umstellung war ohne Frage das Deuteronomium, das mit der Anordnung für die Kultstätte beginnt (Dtn 12). Die Angleichung geschah aber nicht, um das Bundesbuch dem Deuteronomium auch inhaltlich anzupassen. Im Gegenteil, sie ist ihm programmatisch entgegengesetzt. In das Altargesetz ist nämlich die Parenthese eingefügt: „An jeder Stätte, wo ich meines Namens gedenken lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen" (Ex 20,24b). Die Verbindung von Beistandsverheißung und Segenszusage könnte wörtlich vom Jahwisten geschrieben sein. Noch deutlicher ist die sprachliche und sachliche Nähe im heils-

[23] Dazu auch: Die Verheißung des neuen Bundes 96 Anm. 94.
[24] Noth, Exodus 142.

geschichtlichen Anhang Ex 23,20-33, dessen Grundstock wohl von derselben Hand herrührt: „Siehe, ich sende einen Boten vor dir her, dich zu behüten auf dem Wege und dich zu bringen an den Ort, den ich bestimmt habe. Er wird dein Brot und dein Wasser segnen, und ich will Krankheit aus deiner Mitte wenden. Eine Fehlgebärende oder Unfruchtbare wird es in deinem Lande nicht geben, und die Zahl deiner Tage will ich voll werden lassen" (Ex 23,20.25aβb-26). Man sieht: Das antideuteronomisch überarbeitete Bundesbuch und der Jahwist stehen sachlich und sprachlich in nächster Nähe. Das jahwistische Geschichtswerk kann nicht vor dem Deuteronomium geschrieben sein.

Nichtsdestoweniger ist das jahwistische Geschichtswerk *vordeuteronomistisch* - nicht nur im oben geschilderten theologiegeschichtlichen, sondern wahrscheinlich auch im literargeschichtlichen Sinne. Sprache und Vorstellungswelt des Jahwisten sind bereits in den Quellen des deuteronomistischen Geschichtswerks vorhanden. In den Erzählungen von Gideons Altarbau in Ofra Ri 6,11-24 und von der Geburt des Simson Ri 13,2-24 findet sich eine Bearbeitung, die man gezwungen wäre, dem jahwistischen Redaktor zuzuschreiben, stünde sie im Tetrateuch.[25] Die Grundlage der Erzählung von Gideons Altarbau besteht aus den Versen Ri 6,11(bis בנו).19aα(ohne וגדעון). b.21abα.24aα.bβ. Diese Grundlage ist folgendermaßen ergänzt worden: „(Gideon) drosch Weizen in der Kelter. Da erschien ihm der Bote Jahwes und sprach zu ihm: Jahwe ist mit dir, du Kriegsheld! Er sprach zu ihm: Wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so weiche doch nicht von hier, bis ich komme und dir meine Gabe hinausbringe und sie vor dich hinbreite. Er sprach: Ich will bleiben, bis du wiederkehrst. ... Und der Bote Jahwes entschwand aus seinen Augen. Da sah Gideon, daß es der Bote Jahwes gewesen war" (V.11bα[ab חבט].12.17a.18.19[nur וגדעון].21bβ-22a). Die Episode endet: „Und Gideon baute dort einen Altar für Jahwe. Der ist noch heute in Ofra der Abiësriter" (V.24aα.bβ). Die sprachliche und sachliche Nähe zum Jahwisten könnte enger nicht sein.

Die literargeschichtliche Stellung dieser Bearbeitung geht aus der Erzählung von Simsons Geburt Ri 13,2-24 hervor. Hier stammt bereits die Grundlage von der Bearbeitung.[26] Der Text lautete etwa folgendermaßen: „Es war ein Mann in Zora aus der Sippe der Daniter, der hieß Manoah. Seine Frau aber war unfruchtbar. Sie hatte nicht geboren. Da erschien der Bote Jahwes der Frau und sprach zu ihr: Siehe doch, du bist unfruchtbar und hast nicht geboren. Du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. Da eilte die Frau und lief und sagte ihrem Manne an und sprach zu ihm: Der Mann ist mir erschienen. Da machte Manoah sich auf und ging hinter seiner Frau her und kam zu dem Manne und sprach zu ihm: Bist du der Mann, der zu der

---

[25] Vgl. auch die Erzählung von der Geburt des Samuel 1 Sam 1, darin V.5bβ.18a.19aα(ab וישׁתחוו).bβ.20aα.bβ.

[26] Der Zyklus der Simsonerzählungen hat ursprünglich mit Ri 14 begonnen.

Frau gesprochen hat. Er sprach: Ich bin's. Da sprach Manoah zu dem Boten Jahwes: Was ist dein Name? Der Bote Jahwes sprach zu ihm: Warum fragst du nach meinem Namen? Und Manoah nahm das Ziegenböckchen und die Gabe und opferte sie auf dem Felsen für Jahwe. Und die Frau gebar einen Sohn und nannte ihn Simson. Und der Knabe wurde groß, und Jahwe segnete ihn" (Ri 13,2-3.10ab$\alpha\beta$.11.17a.18a.19a.24). Auch in dieser Erzählung könnte jedes Wort vom Jahwisten geschrieben sein. Die Berührungen mit den Erzählungen von Sara, von Hagar, von Jakobs Kampf am Jabbok sind mit Händen zu greifen. Es ist aber ebenso deutlich, daß die Episode älter ist als der Rahmen des Richterbuchs: In V.5b ist in nachträglichem Anschluß an V.3 dem Boten Jahwes die Retterformel in den Mund gelegt worden (vgl. Ri 3,9; 10,1). Wenn sich bestätigen sollte, daß die Grundlage des Richterbuchs auf die Erstredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH) zurückgeht (zwischen 560 und 539), wäre damit für das jahwistische Geschichtswerk der Terminus ad quem vorgegeben.

Das jahwistische Geschichtswerk ist schließlich *vordeuterojesajanisch*. Zu den Grundzügen des Deuterojesaja-Buches gehört die Übertragung der im vorexilischen Kult wurzelnden Heilsverkündigung, die ursprünglich an den König gerichtet war,[27] auf das Gottesvolk Israel als den königlichen Knecht des Schöpfergottes Jahwe, damit es dessen Mandat unter den Völkern wahrnehme. Die Übertragung der Vasallenrolle auf das Kollektiv wurde möglich, ohne den kultischen Gattungen, namentlich dem Heilsorakel, Gewalt anzutun, indem Israel in seinem Eponymen als Einzelperson angeredet wird. Die Anrede des Gottesvolkes als „Israel /Jakob" kennzeichnet den deuterojesajanischen Stil (Jes 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21.23; 45,4; 48,12; 49,5.6). Dafür ist die Gleichsetzung Israels mit der Gestalt des Jakob Voraussetzung. Diese entstammt nicht der alten Volksüberlieferung. Sie ist in Gen 32,31 vom Jahwisten redaktionell begründet worden. Das Deuterojesaja-Buch, und zwar bereits dessen Grundschicht, setzt die Kenntnis des jahwistischen Geschichtswerks voraus. „Dtjes. hat sein Wissen, so weit er es aus Büchern hat, aus dem Jahvisten".[28]

Das Gefälle bedeutet freilich in diesem Falle keinen sicheren Terminus ad quem. Die gewöhnliche Datierung Deuterojesajas zwischen 546 und 539 ist höchst fraglich. Die Übertragung des königlichen Amtes auf das Volk ist schwerlich die unmittelbare Reaktion auf Untergang und Exil gewesen, zumal der judäische Hof den Kern der Exulantenschaft der Jahre 597 und 587 bildete (sofern man an der gewöhnlichen Lokalisierung Deuterojesajas in Babylon festhalten will). Ebenso schlecht verträgt sich mit der geschichtlichen Lage der Universalismus der Disputationsworte. Viel eher vernimmt man hier den Anspruch der etablierten nachexilischen Kultgemeinde von

[27] Zur Gattungsgeschichte vgl. namentlich Weippert, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: Assyrian Royal Inscriptions, 1981, 71-111.

[28] Duhm, Das Buch Jesaja 265.

Jerusalem unter Einschluß ihrer Anhänger in der weltweiten Diaspora. Zwar speist die Formensprache sich nahtlos aus dem vorexilischen Kult; die theologische Reflexion indessen hat eine Höhenlage erreicht, die sich im 6. Jh. in keiner Weise erklärt, auch nicht mit den Erfolgen des Kyros. Neuerdings hat sich denn auch herausgestellt, daß die namentliche Erwähnung des Perserkönigs (Jes 44,28; 45,1), der vermeintlich sicherste Anhaltspunkt für die Datierung, auf nachträglicher Bearbeitung beruht.[29] Für die Schlüsselrolle des Kyros gibt es durchaus eine andere als die zeitgeschichtliche Erklärung: seine Bedeutung für den Wiederaufbau des Tempels, vgl. Esr 1,1 mit Jes 41,2.25; 42,13; 45,13. Im Rückblick, etwa des 5. Jh.s, mußte die heilsgeschichtliche Kausalität sich viel schlüssiger darstellen als den Zeitgenossen: Kein anderer als Jahwe hatte den Kyros erweckt (עור III hi.) und die weltgeschichtlichen Umbrüche der zweiten Hälfte des 6. Jh.s bewirkt, um keines anderen Zieles als der Trümmer Jerusalems willen.

Für den *Entstehungsort* des jahwistischen Geschichtswerks gibt den Ausschlag, daß gleichzeitig oder wenig später im Lande Juda die Grundfassung des deuteronomistischen Geschichtswerks entstand. Darin wird die strenge Beachtung des zentralen Kultorts gefordert, mit welcher die Auffassung des Jahwisten unvereinbar ist. Da sich Jahwist und Deuteronomist in dieser Hinsicht entgegenstehen, wurde das jahwistische Geschichtswerk wahrscheinlich außerhalb Judas geschrieben. Die Lebenswelt des Verfassers und seiner Adressaten wird sich von der Lebenswelt, wie sie die Erzählungen schildern, nicht grundlegend unterschieden haben. Er lebt selbst in der Diaspora.

Anderseits verbindet sich mit dem jahwistischen Geschichtswerk nicht weniger als die Absicht, die nationale Vorgeschichte Israels darzustellen. Die Definition als eines „israelitischen Nationalepos" greift nicht fehl. Das Werk ist „offiziell". Der Jahwist konnte den Anspruch erheben, die für das Selbstverständnis des Volkes Jahwes maßgebende Überlieferung zu vertreten. Sprache und Gedankenwelt legen nahe, daß er dem Hof angehörte. Es ist möglich, ihn unter der judäischen Oberschicht zu sehen, die in den Jahren 597 und 587 im Anschluß an die Eroberungen Jerusalems nach Babylon deportiert worden ist.[30]

Ein letzter Gesichtspunkt ergibt sich aus der weiteren Traditionsgeschichte. Das jahwistische Werk hat innerhalb des Alten Testaments eine bedeutende Wirkung gehabt. Nicht nur die Priesterschrift, sondern auch die heutige

---

[29] Vgl. Kratz, Kyros im Deuterojesaja-Buch. Eigentümlicherweise behält Kratz die zeitgeschichtliche Deutung für die Grundschrift des Dtjes-Buches gleichwohl bei. „Sein Name fällt nicht, doch ist von der Aussage selbst und neu vom Kontext her noch immer klar, wer gemeint ist" (S.155). „Noch immer" beherrschen die Nachträge das Verständnis des Grundtextes.

[30] Über den Umfang der Deportationen erweckt das heutige Alte Testament falsche Vorstellungen. Nach den Quellen des zweiten Königebuchs betrafen sie nur den Hof und dessen engste Umgebung, vgl. 2 Kön 24,10-13a.15a.20b; 25,1-7. Die Darstellung 2 Kön 24,14. 15b.16; 25,11-12.21b, daß Jerusalem und Juda so gut wie entvölkert war, vertritt den heilsgeschichtlichen Anspruch der Gola.

Gestalt des Deuteronomiums und manche späten Züge in den Prophetenbüchern zeugen davon. Unter diesen Umständen kann der Jahwist nicht gänzlich abseits der beiden theologischen Traditionsströme gestanden haben, innerhalb derer das Alte Testament heranwuchs: des jerusalemischen und des babylonischen Schulbetriebs. Wahrscheinlich ist das jahwistische Geschichtswerk das älteste theologische Zeugnis der babylonischen Judenheit.

Zur nachjahwistischen Redaktionsgeschichte

Der Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt ist weit weniger das Ergebnis planmäßiger Gestaltung, als die redaktionskritische Fragestellung - oder gar die herkömmliche Urkundenhypothese - voraussetzt. Sein Werden erklärt sich zum größeren Teil aus einem langandauernden Prozeß fortgesetzter Ergänzung. Bei der Analyse sind Perikope für Perikope eine Vielzahl von Zusätzen abzutragen, bevor man auf durchlaufende Redaktionen und eigentliche Quellen stößt. Meist erschöpfen sie sich als Kommentar zur Stelle, nur gelegentlich stehen sie in größeren Zusammenhängen.

Der fließende Wachstumsprozeß wurde dreimal durch regelrechte *Redaktionen* kanalisiert: durch den Redaktor des jahwistischen Geschichtswerks (J^R), durch den Verfasser der Grundschrift der Priesterschrift (P^G) und durch die sogenannte Endredaktion, die die beiden mittlerweile wiederum ergänzten Quellen miteinander verknüpft hat (R). Unter ihnen ist der jahwistische Redaktor der wichtigste. Er ist der „große Baumeister" gewesen.[1] Der heilsgeschichtliche Aufriß des Tetrateuchs, insbesondere die paradigmatische Voranstellung der Vätergeschichte vor die Volksgeschichte und die Einordnung Israels in das weltumspannende Handeln Jahwes durch den Vorbau der Urgeschichte ist seine Erfindung.

Eine maßgebende Beteiligung *deuteronomistischer* Theologie läßt sich für die Genesis nicht nachweisen. Im Buche Exodus ist es anders: Sobald Israel als Volk auftritt, nehmen die Verpflichtung auf den Gotteswillen sowie Ungehorsam und Strafe breiten Raum ein. Solche Themen sind in der Genesis Randerscheinung (vgl. Gen 28,20-22; 35,1-4).[2] Der Unterschied sagt genug: Die Überlieferungsblöcke waren schon verbunden, als der deuteronomistische Einfluß hinzukam. So etwas wie eine deuteronomistische Pentateuchredaktion kann es nicht gegeben haben. Deuteronomistische Theologen haben in Genesis bis Numeri nur Ergänzungen und allenfalls Bearbeitungen angebracht, aber keine im engeren Sinne redaktionelle Arbeit geleistet. Die Berührung zwischen jahwistischer und deuteronomistischer Theologie ist erst nachträglich eingetreten. Das läßt sich beispielhaft an Dtn 7 sehen,[3] wo sich die deuteronomistische Forderung, dem Ersten Gebot zu gehorchen, mit der jahwistischen Vorstellung der privilegierten Erwähltheit Israels aus der Völkerwelt verbindet.[4]

---

[1] Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua 262.
[2] Texte wie Gen 18,19; 22,15-18 und 26,3b-5 sind nachdeuteronomistisch.
[3] Bis in den Wortlaut hinein, vgl. V.6!
[4] Vgl. auch Am 3,2 mit Gen 12,3.

Die Priesterschrift

ist eine ehedem selbständige Darstellung der Heilsgeschichte gewesen. Insbesondere die literarischen Verhältnisse in der Urgeschichte lassen sich nur mit der Urkundenhypothese befriedigend erklären, und auch in der Vätergeschichte verbinden sich die Reste des priesterschriftlichen Textes an mehr als einer Stelle zu einem durchgehenden Faden.[5] Der Vorgang der Quellenverknüpfung, der sich von dem literarischen Wachstum, das sonst ausnahmslos vorherrscht, charakteristisch unterscheidet, ist an vielen Stellen gut nachzuvollziehen.[6] Die Quellenzuweisungen, wie sie seit Nöldeke üblich sind,[7] bewähren sich im großen und ganzen, wenngleich sie im einzelnen ab und an korrigiert werden müssen.

Die ältere Urkundenhypothese mit der Annahme zweier Pentateuchquellen war stets im Recht, auch wenn die Verhältnisse im einzelnen differenzierter sind, als man vor zweihundert Jahren sah. Die in jüngster Zeit entstandene Unsicherheit hat ihren wesentlichen Grund darin, daß man sich bisher über die Voraussetzungen und das Verfahren der Quellen*verbindung*, der sogenannten Endredaktion, nicht ausreichende Rechenschaft gegeben hat. Mit der Analyse des Textes und der „Herstellung" der Quellen befaßt, war man zu wenig auf die Bedingungen der literargeschichtlichen Synthese bedacht, die man damit ja unterstellte. Die historischen Voraussetzungen der Synthese aber geben der Analyse den Rahmen vor. Das gilt von einer so besonderen Synthese wie der Verbindung der Pentateuchquellen um so mehr.

Die Endredaktion

Die redaktionelle Verbindung von Jehowist und Priesterschrift beruht auf zwei *Voraussetzungen*: einer äußeren und einer inneren. Äußere Voraussetzung ist die Gleichförmigkeit der beiden Quellen, innere Voraussetzung ihre Gleichwertigkeit. Ohne die weitgehende Gleichförmigkeit von Jehowist und Priesterschrift, das heißt ohne die annähernde Parallelität der beiden Geschichtsdarstellungen im großen und auch im einzelnen, wäre die von uns beobachtete Quellenverbindung nicht möglich gewesen. Und ohne die grundsätzliche Gleichwertigkeit der beiden Quellen wäre sie nicht notwendig gewesen. Der Anlaß zu ihrer Vereinigung hätte gefehlt. Hätte das πλέον ἥμισυ παντός gegolten, das Wellhausen dem zweiten Teil der „Prolegomena zur

[5] Bekannte Beispiele: Gen 12,4b-5 + 13,6.11b-12bα + 19,29abα; Gen 26,34-35 + 28,1-9; Gen 47,28 + 49,1a.29-32.33aα.b + 50,12-13.

[6] Die Frage, weshalb die Priesterschrift nicht als Bearbeitung des Jehowisten entstanden ist - und daher in der Fortschreibungsgeschichte des Alten Testaments einen einmaligen Sonderfall bildet -, dürfte sich mit der überragenden Stellung des Jerusalemer Heiligtums beantworten. Sie war unvereinbar mit der jahwistischen Darstellung, die Jahwe mit Nachdruck an jedem Ort verehrt werden läßt. So kam es zum literargeschichtlichen Schnitt.

[7] Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, in: Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, 1-144.

Geschichte Israels" als Motto vorangestellt hat,[8] hätten wir nur eine Hälfte in Händen, nicht das zweiteilige Ganze.

Die *Gleichförmigkeit* von Jehowist und Priesterschrift beruht darauf, daß die Grundschrift der Priesterschrift (P^G) nichts anderes ist als eine Neufassung des jehowistischen Geschichtswerks unter anderen Gesichtspunkten in einer anderen theologiegeschichtlichen Epoche. Dies ergibt sich zwingend aus der Erkenntnis, daß der Aufriß des jahwistischen Geschichtswerks, welches die Grundlage der Pentateuchquelle JE bildet, einem redaktionellen Plan folgt, nicht aber vorgegebener Überlieferung. Wenn die Priesterschrift den Aufriß des Jehowisten wiederholt, bietet sie keine unabhängige Ausgestaltung der Heilsgeschichte, sondern muß die ältere Quelle vor Augen gehabt haben - ob sie dem Verfasser auf dem Schreibtisch lag, oder er sie von Hörensagen kannte, ist nicht von grundsätzlichem Belang. Die Abhängigkeit steht spätestens bei einer so spektakulären redaktionellen Entscheidung wie dem Vorbau der Urgeschichte vor die Vätergeschichte außer Frage, für die es schlechterdings keine überlieferungsgeschichtlichen Urbilder gibt. „Die Übereinstimmung der Quellen im Plane der Erzählung ist ... nur aus literarischer Abhängigkeit zu erklären".[9] Auch in Einzelheiten des Wortlauts stimmen P und JE frappierend überein.[10]

Das redaktionelle Verfahren des Endredaktors wird in der Hauptsache bestimmt durch die *Gleichwertigkeit* der beiden Quellenwerke. „J und P hatten für ihn das bereits erlangt, was wir die Würde qualitativer Kanonizität nennen; ... sie waren einstimmig in Bezug auf die Wahrheit, und diese Einstimmigkeit war durch Kompilation zu bewahren und sichtbar zu machen".[11] Ziel war allein, die Doppelheit der Darstellung der Heilsgeschichte zu überwinden. Daraus folgt, daß die Endredaktion keine der beiden Quellen bevorzugt hat. Die übliche Auffassung, die ihr eine besondere Nähe zur Priesterschrift zuschreibt, ist falsch. Die Priesterschrift ist für die Endredaktion nicht „kanonischer" gewesen als der Jehowist. Nur bei gleichem Rang konnte das Nebeneinander zweier Darstellungen der Heilsgeschichte für den Glauben zur Anfechtung werden, so daß das ungewöhnliche und aufwendige Unternehmen sich erklärt, sie in einer gemeinsamen Schrift zu vereinen. Allenfalls äußerlich hat die Priesterschrift wegen ihres schematischen Aufbaus die „Grundschrift" gebildet, und auch dies nur in der Urgeschichte.[12] Von Gen 12 an liegt wegen des stofflichen Übergewichts die Quelle JE zugrunde, und die Quelle P erscheint als ergänzendes Fragment.

---

[8] Aus Hesiod, Werke und Tage 40. In der 6. Aufl. findet es sich auf S. 163.

[9] Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 294; vgl. Der Text der Bücher Samuelis Xf.

[10] Wellhausen, Prolegomena 294 Anm.

[11] Donner, Der Redaktor, Henoch 1980, 26.

[12] In der Vorstellung der Priesterschrift als „Grundschrift" schleppt die neuere Urkundenhypothese ein Relikt der älteren Urkundenhypothese mit, das durch die Spätdatierung der Priesterschrift überholt ist.

Aus der Kanonizität der Vorlagen ergab sich ferner die Aufgabe, beide innerhalb des neuen Ganzen so weit wie irgend möglich zu *erhalten*. „Die Wahrscheinlichkeit, dass ein irgendwie wesentliches Stück von DJE bei der Vereinigung mit P in Wegfall gekommen sein sollte, ist sehr gering".[13] Wir beobachten eine strenge Treue, „womit der Redactor oder Verfaßer des Buchs ... seine Quellen wörtlich und vollständig einrückte, und mit Beibehaltung aller ihrer Eigenthümlichkeiten zusammenstellte".[14] Das einstige Nebeneinander wurde nur ganz äußerlich und in einer genau besehen unliterarischen Weise überwunden. So erklären sich die bekannten Härten und Widersprüche, die die Quellenanalyse der Genesis zu einem der eindeutigsten Unternehmen der modernen Kritik des Alten Testaments werden ließen. Dabei galt es nicht so sehr, die literarische Integrität der Quellen zu bewahren - sie wurde in dem neuen Werk ohnehin aufgehoben -, wohl aber den jeweiligen heilsgeschichtlichen Entwurf. Wir können davon ausgehen, daß von den theologischen Schlüsseltexten und von dem genealogischen, chronologischen und topographischen Gerüst beider Werke nichts verloren ist. Dasselbe gilt für den charakteristischen Erzählstoff. „Etwas Wichtiges und Besonderes ... würde uns nach seiner Art alles irgendwie Eigenthümliche ... sorgfältigst aufzubewahren und auf irgend eine Weise in die Erzählung einzufügen, der Redaktor schwerlich vorenthalten haben".[15] Die Lücken sind klein und betreffen nur Nebensächliches. Ohne Not gibt es keinen Anlaß, sie zu unterstellen.

Schließlich liegt in der Art des Unternehmens, zwei umfangreiche Literaturwerke zu einem dritten zu vereinen, daß das *Verfahren* nach Möglichkeit das allereinfachste gewesen ist: Die parallel laufenden Quellen wurden Abschnitt für Abschnitt hintereinander gestellt. So beobachten wir es bei der Schöpfung Gen 1,1-2,4b P // Gen 2,5-3,24 JE, bei der Genealogie zwischen Schöpfung und Flut Gen 4 JE // Gen 5 P, bei der Verheißung des Isaak Gen 17 P // Gen 18,1-16 JE, bei der Ankündigung des Auszugs Ex 3 JE // Ex 6 P, um nur diese Beispiele zu nennen. „Die Tätigkeit des Redactors besteht vornehmlich in der geschickten Ineinanderschiebung der Quellen, wobei er ihren Inhalt möglichst unverkürzt, den Wortlaut und die Ordnung der Erzählung möglichst unverändert lässt".[16] Einer literarkritischen Zerlegung des Textes nach kleinsten Mosaiksteinchen, die ein ebenso minuziöses Arbeiten des Redaktors voraussetzen würde, fehlt von Anfang an die Wahrscheinlichkeit. Für das „Reißverschlußverfahren", das zeitweilig als die literarkritische Methode schlechthin gegolten und in der Kritik des Pentateuchs, ja sogar weiterer Teile des Alten Testaments die seltsamsten Blüten getrieben hat, gibt es nur zwei Beispiele: die Fluterzählung Gen 6-9 und den Durchzug durch das Meer Ex 14.[17] Beide sind begründete Ausnahmen: Da die vorsintflutliche

[13] Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I 1, 308.
[14] Hupfeld, Die Quellen der Genesis 196; vgl. Gunkel, Genesis 139f.
[15] Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 148.
[16] Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 2.

Menschheit und die Ägypter im Meer nicht zweimal untergegangen sein konnten, mußte an die Stelle des üblichen Nebeneinanders der beiden Fassungen das Ineinander treten.[18]

Eine Exegese, die darauf bedacht war, den vorliegenden Text Bruchteil für Bruchteil auf die vorausgesetzten Quellen zu verteilen, wendete dem *eigenen Beitrag* der Endredaktion nur geringe Aufmerksamkeit zu. Unterstellt man jedoch stattdessen ein eher äußerliches, auf die möglichste Bewahrung der beiden Quellen bedachtes redaktionelles Verfahren, so lassen sich an mehr als einer Stelle verbindende Einsprengsel aus der eigenen Feder der Endredaktion wahrnehmen. Bisher lassen sich zuweisen: Gen 2,4b.7b.19b; 5,1b-2.32a; 7,10b.17a; 10,1.32; 11,10 (nur בן־מאת שנה, sowie ויולד für הוליד); 19,29bβγ; 24,67aα (nur שרה אמו).b; 25,18aα (ab עד); 27,46; 31,18 (nur וינהג); 33,18a(ab אשר); 35,6(nur אשר בארץ כנען).9 (nur עוד); 37,2b(?); 41,46b; 50,26aβ; Ex 11,9; 14,10a.15aβ; 24,15; Num 12,16. Aufs Ganze gesehen ist der Anteil verschwindend gering und dient ausschließlich der Verknüpfung der Quellen. Ein eigenes redaktionelles, gar theologisches Profil der Endredaktion gibt es nicht.

Das weitere Wachstum

Mit der Verbindung von Jehowist und Priesterschrift war die Geschichte des Pentateuchs bei weitem nicht abgeschlossen. Zu den Überraschungen, die unsere Untersuchung mit sich gebracht hat, gehört, in welch großem Umfang der Text auch nach der Endredaktion weiterhin ergänzt worden ist. Der eingeführte Name „Endredaktion" ist keineswegs wörtlich zu nehmen. Das betrifft nicht nur, wie anerkannt, die gesetzlichen Teile der Bücher Exodus bis Numeri. Die mit der Theodizee befaßten, die moralisierenden, die weisheitlichen Züge in den Erzählungen der Genesis sind weitgehend erst nach der Verbindung von Jehowist und Priesterschrift hinzugekommen. Darunter finden sich auch jene Schichten, die in der bisherigen Urkundenhypothese dem „Elohisten" zugeschrieben worden sind.[19] Auch die nichtpriesterlichen Väterverheißungen, soweit sie nicht vom jahwistischen Redaktor stammen, sind erst nach der Endredaktion hinzugefügt worden. Nachendredaktionell sind ferner das Zwölfstämmesystem, die Apologetik im Zyklus der ägyptischen

---

[17] Nöldeke 45 sieht in Ex 14 „ein Seitenstück zu der jetzigen Composition der Geschichte von der Sündfluth".

[18] In der Regel gilt die Fluterzählung dagegen als das Musterbeispiel der Quellenscheidung. „Die Art, wie die Quellenscheidung zu geschehen hat, kann der Anfänger aus dieser Perikope lernen" (Gunkel, Genesis 137).

[19] Ein *elohistischer* Quellenzusammenhang findet sich nur in Gen 20-22*. Der Kern dieser drei Kapitel dürfte einem eigenen Werk entnommen sein. Die übrigen Texte, die man der Pentateuchquelle E zuzuweisen pflegt, gehören entweder den Quellen des Jahwisten an (wie in Gen 28 und in Ex 3 Anfang), oder sie zählen zu den späten Ergänzungen (wie in Gen 15, Gen 31, in der Josefsgeschichte, in Ex 3 Mitte). Hinter die Einsicht, daß der „Elohist" ein „Irrweg der Pentateuchkritik" ist (W.Rudolph), gibt es kein Zurück!

Plagen und große Teile der Wüstenüberlieferung. Auch Landverheißung und Landnahme erhielten ihre heutige Bedeutung erst spät.

Der heutige Pentateuch ist zu einem großen Teil erst durch die nachendredaktionellen Ergänzungen zustande gekommen. „Die Redaction des Hexateuch gestaltet sich ... zu einer fortgesetzten Bearbeitung und Revision".[20] Die Priesterschrift aber rückt in der relativen Chronologie an einen frühen Platz. Die gewohnte Abfolge der neueren Urkundenhypothese: „Jahwist + Elohist + Deuteronomist (einschließlich Deuteronomium) + Priesterschrift" ist durch die Abfolge: „Jahwist + Priesterschrift + Deuteronomium", zuzüglich ständiger Ergänzungen, zu ersetzen.

Zur Endgestalt

Damit ist schon angedeutet, welcher Rang der schließlichen Endgestalt zukommt: Die vorliegende Textform ist nicht von grundsätzlicher, sondern von äußerlicher Bedeutung. Sie ist eine zufällige Geschichtswahrheit, die den Anspruch der Schrift nicht berührt.

Das bedeutet nicht, daß das sogenannte „canonical shape" nicht vorhanden ist. Immer schon, seit man die Gottesgeschichte niederzuschreiben begann, war der Heilige Text sakrosankt. Er ist nach seinem inneren Wesen „kanonisch". Indessen in jenem Sinne, daß die Endgestalt, die sich als der gemeinsame Ausgangspunkt der uns überkommenen Textüberlieferung erschließen läßt, auf eine definitive Rezension zurückginge, ist das „canonical shape" niemals erreicht worden. Der Strom der Fortschreibungen versiegte vielmehr allmählich. Er mündete nicht in eine abschließende Bearbeitung, die den kanonischen Text nach Art einer kirchlichen Lehrentscheidung beschlossen und hergestellt hätte. Allenfalls spät und aus äußeren Gründen läßt sich denken, daß man beschieden hätte, der Tora hinfort nichts hinzuzutun. Mit dem Ende der innerbiblischen Fortschreibung ging notwendig das Entstehen der deuterokanonischen Literatur einher. Es gibt keinen lebendigen schriftbezogenen Glauben ohne die produktive Aktualisierung der Schrift.

[20] Kuenen 302.

Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach S.Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 1974.

Aharoni, Y., The Land of Gerar, IEJ 6(1956)26-32.
- Arad Inscriptions, 1981.

Albertz, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CThM A 9, 1978.

Alt, A., Der Gott der Väter (1929), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953, 1-78.
- Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb (1932. 1935. 1937), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, hg. v. M.Noth, 1959, 382-459.
- Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften I, 278-332-
- Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel (1938), ebd., 79-88.

Altmann, P., Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, BZAW 92, 1964.

Auerbach, E., Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, ^{5}1971.

Auld, A.G., Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch in a Generation since 1938, 1980.

Aurelius, E., Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OT 27, 1988.

Bar-Adon, P., An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave, IEJ 25(1975)226-232.

Bartelmus, R., Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen. 6,1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur, AThANT 65, 1979.

Bassett, F.W., Noah's nakedness and the curse of Canaan, a case of incest? VT 21(1971) 232-237.

Bauer, H., Leander, P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes. I. Einleitung - Schriftlehre - Laut- und Formenlehre, 1922.

Baumgartner, W., Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen (1943), in: ders., Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze, 1959, 147-178.
- Zum Problem des „Jahwe-Engels" (1944), ebd., 240-246.
- Art. „Märchen II. In der Bibel", in: RGG^{3} IV, 1960, 584-587.

Beer, G., Exodus. Mit einem Beitrag von K.Galling, HAT I 3, 1939.

Beeston, A.F.L., One flesh, VT 36(1986)115-117.

Begrich, J., Mabbül. Eine exegetisch-lexikalische Studie (1928), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 21, 1964, 39-54.
- Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie (1932), ebd., 11-38.

Ben Yashar, M., Zu Gen 4,7, ZAW 94(1982)635-637.

Berge, K., Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte, BZAW 186, 1990.

Bertheau, E., Die Zahlen der Genesis in Cap. 5 und Cap. 11, JDTh 23(1878)657-682.

Beyerlin, W. (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament 1, 1975.

Beyse, K.M., Art. „נָשַׂק *nāšaq*", in: ThWAT V, 1986, 676-680.

Bleek, F., Einleitung in das Alte Testament. Hg. v. J.Bleek und A.Kamphausen. Fünfte Auflage besorgt von J.Wellhausen, 1886.

Blum, E., Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33, DBAT Nr.15, 1980, 2-55.

- Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, 1984.
- Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990.
Blumenthal, E., Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk, ZÄS 99 (1972)1-17.
Bodenheimer, F.S., Über das Tamariskenmanna des Sinai, in: ders., Theodor, O., (Hgg.), Ergebnisse der Sinai-Expedition 1927 der Hebräischen Universität Jerusalem, 1929, 45-88.
- The Manna of Sinai, BA 10(1947)2-6.
Boecker, H.J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, 1964.
Böhmer, E., Liber Genesis Pentateuchicus ex recognitione Eduardi Böhmer, 1860.
- Das Erste Buch der Thora. Uebersetzung seiner drei Quellenschriften und der Redactionszusätze, mit kritischen, exegetischen, historischen Erörterungen, 1862.
Borger, R., Das Problem der 'apīru („Habiru"), ZDPV 74(1958)121-132.
- Gen. iv 1, VT 9(1959)85-86.
- Babylonisch-assyrische Lesestücke, AnOr 54, ^{2}1979.
Bratsiotis, N.P., Der Monolog im Alten Testament, ZAW 73(1961)30-70.
- Art. „בָּשָׂר", in: ThWAT I, 1973, 850-867.
Brekelmans, Ch., Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen. - Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums, in: Volume du Congrès Genève 1965, VT.S 15, 1966, 90-96.
Brockelmann, C., Hebräische Syntax, 1956.
Brunner-Traut, E., Altägyptische Märchen übertragen und bearbeitet, Die Märchen der Weltliteratur, ^{6}1983.
Bruston, Ch., Les deux Jéhovistes, RThPh 18(1885)5-34.499-528.602-637.
Buber, M., Moses, ^{2}1952.
Budde, K., Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1-12,5) untersucht, 1883.
- Genesis 48,7 und die benachbarten Abschnitte, ZAW 3(1883)56-86.
- Gen. 3,17; 5,29; 8,21. Ein Beitrag zur Quellenkritik der Biblischen Urgeschichte, ZAW 6(1886)30-43.
- Das nomadische Ideal im Alten Testament, PrJ 85(1896)57-79.
- Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen 11,1-9, in: Vom Alten Testament. Karl Marti zum siebzigsten Geburtstage, hg. v. K. Budde, BZAW 41, 1925, 45-51.
- Neuestes zur Paradiesesgeschichte, ChW 46(1932)198-208.
- Noch einmal: Zur Paradiesesgeschichte. Zu Hans Schmidts Erwiderung, ChW 46(1932) 532-533.
- Die biblische Paradiesesgeschichte erklärt, BZAW 60, 1932.
Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, ^{7}1967.
Buttmann, Ph., Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums. I. II, 1828. 1829.
Caquot, A., Lemaire, A., Les textes araméens de Deir 'Alla, Syr. 54(1977)189-208.
Cassuto, U., A Commentary on the Book of Genesis. I. II (1944. 1949). Translated from the Hebrew by I.Abrahams, 1961. 1964.
Cheyne, Th.K., Traditions and Beliefs of Ancient Israel, 1907.
- The Veil of Hebrew History. A Further Attempt to Lift it, 1913.
Childs, B.S., Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions, in: Hebräische Wortforschung. Festschrift W. Baumgartner, VT.S 16, 1967, 30-39.
- The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary, 1974.
Colenso, J.W., The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined. I-VII, 1862-1879.
Cowley, A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. edited, with translation and Notes, 1923.
Cross, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, 1973.
Crüsemann, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969.
- Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten", in: Die Botschaft und die Boten. Festschrift H.W.Wolff, 1981, 11-29.

- Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt, EvTh 49 (1989)250-267.
Dahse, J., Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen in der Genesis. Jakob und Israel. P in Genesis 12-50, 1912.
Delitzsch, F., Commentar über Die Genesis. Mit Beiträgen von Professor Fleischer und Consul Wetzstein, ^{4}1872.
Delitzsch, F., Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babyloniens, 1881.
Dever, W.G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kôm, HUCA 40/41(1969/70)139-204.
Dexinger, F., Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6,2-4 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode, WBTh 13, 1966.
Diebner, B., Die Götter des Vaters. Eine Kritik der „Vätergott"-Hypothese Albrecht Alts, DBAT Nr.9, 1975, 21-51.
- Das Interesse der Überlieferung an Gen 32,23-33, DBAT Nr.13, 1978, 14-52.
Diebner, B., Schult, H., Die Ehen der Erzväter, DBAT Nr.8, 1975, 2-10.
- Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24, DBAT Nr.10, 1975, 10-17.
Diedrich, F., Zur Literarkritik von Gen 12,1-4a, Biblische Notizen 8(1979)25-35.
Dietrich, W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, 1972.
- Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, EvTh 36(1976)450-472.
- „Wo ist dein Bruder?". Zu Tradition und Intention von Genesis 4, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W. Zimmerli, 1977, 94-111.
- Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, Biblisch-Theologische Studien 14, 1989.
Dillmann, A., Die Genesis. Für die dritte Auflage nach A.Knobel neu bearbeitet, KEH 11, 1875.
- Die Genesis. Von der dritten Auflage an erklärt, KEH 11, ^{6}1892.
Diodorus of Sicily, with an English Translation by C.H.Oldfather, II, The Loeb Classical Library, 1961.
Donner, H., Der „Freund des Königs", ZAW 73(1961)269-277.
- Zu Gen 28,22, ZAW 74(1962)68-70.
- Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, SHAW.PH 1976, 2, 1976.
- Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift, Henoch 2(1980)1-29.
Donner, H., Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O.Rössler. I-III, ^{3}1971. 1973. 1976.
Duhm, B., Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt, HK III 1, ^{2}1902.
Dus, J., Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte, ZAW 71(1959)97-113.
Eerdmans, B.D., Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis, 1908.
- Alttestamentliche Studien. III. Das Buch Exodus, 1910.
Ehrlich, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. I. Genesis umd Exodus, 1908.
Eichrodt, W., Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, BZAW 31, 1916.
Eising, H., Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis, 1940.
Eißfeldt, O., Die Bedeutung der Märchenforschung für die Religionswissenschaft, besonders für die Wissenschaft vom Alten Testament (1918), in: ders., Kleine Schriften. I, 1962, 23-32.
- Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, 1922.
- Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen (1923), in: ders., Kleine Schriften. I, 1962, 84-104.

- Die kleinste literarische Einheit in den Erzählungsbüchern des Alten Testaments (1927), ebd., 143-149.
- Der Gott Bethel (1930), ebd., 206-233.
- Ba'alšamēm und Jahwe (1939), in: ders., Kleine Schriften. II, 1963, 171-198.
- Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C.A. Simpson's The Early Traditions of Israel, BZAW 71, 1950.
- Non dimittam te, nisi benedixeris mihi (1957), in: ders., Kleine Schriften. III, 1966, 412-416.
- Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel, 1958.
- Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe (1963), in: ders., Kleine Schriften. IV, 1968, 92-98.
- Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumränschriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, NTG, ^{3}1964.

Elliger, K., Der Jakobskampf am Jabbok. Gen 32,23ff als hermeneutisches Problem (1951), in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, TB 32, 1966, 141-173.

Elliger, K., Rudolph, W. (edd.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1967-1977.

Emerton, J.A., The Origin of the promises to the Patriarchs in the older sources of the Book of Genesis, VT 32(1982)14-32.

Erbt, W., Die Urgeschichte der Bibel. Quellenscheidung und politische Bedeutung, MVÄG 9(1904) Nr.4.

Erman, A., Grapow, H. (Hgg.), Wörterbuch der äygptischen Sprache, ^{4}1982.

Even-Shoshan, A., A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible. Hebrew and Aramaic. Roots, Words, Proper Names. Phrases and Synonyms, 1981.

Ewald, H., Die Komposition der Genesis kritisch untersucht, 1823.
- Erklärung der Biblischen urgeschichte, JBW I, 1848, 76-95; II, 1850, 132-166; III, 1851, 108-115; VI, 1854, 1-19; VII, 1855, 1-28; IX, 1858, 1-26.
- Rez. J.Ch.K.Hofmann, Der Schriftbeweis, 1852, JBW IV, 1851/52, 140.

Fischer, J., Deutung und literarische Art von Gen 6,1-4, in: Alttestamentliche Studien. Festschrift F.Nötscher, BBB 1, 1950, 74-85.

Fohrer, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15, BZAW 91, 1964.
- Einleitung in das Alte Testament, begründet von E.Sellin, ^{11}1969.

Frankena, R., Some Remarks on a New Approach to Hebrew, in: Travels in the World of the Old Testament. Festschrift M.A.Beek, SSN 16, 1974, 41-49.

Frenz, A., Der Turmbau, VT 19(1969)183-195.

Friebe, R., Form und Entstehungsgeschichte des Plagenzyklus Exodus 7,8-13,16, Diss. masch. Halle 1967.

Fritz, V., Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten, MThSt 7, 1970.
- „Solange die Erde steht" - Vom Sinn der jahwistischen Fluterzählung in Gen 6-8, ZAW 94(1982)599-614.

Fuß, W., Die sogenannte Paradieserzählung. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung, 1968.
- Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17, BZAW 126, 1972.

Gall, A.v., Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num. 22-24, 1900.
- (Hg.), Der hebräische Pentateuch der Samaritaner, 1918.

Galling, K., Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928.
- (Hg.), Biblisches Reallexikon, HAT I 1, ^{2}1977.

Galling, K., Rösel, H., Art. „Tür", in: BRL^{2}, 1977, 348-349.

Garcia Lopez, F., Del „Yahvista" al „Deuteronomista". Estudio critico de Genesis 24, RB 87(1980)242-273. 350-393. 514-559.

Gese, H., Die Religionen Altsyriens, in: H.Gese, M.Höfner, K.Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens umd der Mandäer, RM 10,2, 1970, 1-232.
- Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urge-

schichte der Quelle J (1973), in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BEvTh 64, 1974, 99-112.
Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F.Buhl, ^{16}1915.
- Hebräisches umd Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unter verantwortlicher Mitarbeit von U.Rüterswörden bearbeitet und hg. v. R.Meyer und H.Donner, ^{18}1987ff.
Giesebrecht, F., Zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten, ZAW 1(1881)177-276.
Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A.Schott. Neu hg. v. W.v.Soden, 1982.
Gillischewski, E., Zur Literarkritik von Gen 18 umd 19, ZAW 41(1923)76-83.
Görg, M., Lang, B. (Hgg.), Neues Bibel-Lexikon, 1988ff.
Greßmann, H., Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 30(1910) 1-34.
- Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, FRLANT 18, 1913.
- Die Anfänge Israels (von 2.Mose bis Richter umd Ruth) übersetzt und erklärt und mit Einleitung versehen, SAT I 2, ^{2}1922.
- Ursprung umd Entwicklung der Joseph-Sage, in: Eucharisterion. Festschrift H. Gunkel, FRLANT 36,1, 1923, 1-55.
- (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, ^{2}1926.
Gross, W., Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte umd Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen, Bib. 49(1968)321-344.
- Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24, StANT 38, 1974.
Gunkel, H., Genesis übersetzt und erklärt, HK I 1, ^{3}1910.
- Die Komposition der Joseph-Geschichten, ZDMG 76(1922)55-71.
- Das Märchen im Alten Testament, RV II 23/26, 1921.
Gunneweg, A.H.J., Mose in Midian, ZThK 61(1964)1-9.
- Schuld ohne Vergebung? EvTh 36(1976)2-14.
- Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, ThR NF 48(1983) 227-253; 50(1985)107-131.
Haag, E., Abraham umd Lot in Gen 18-19, in: Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H.Cazelles, AOAT 212, 1981, 173-199.
Heaton, E.W., The Joseph Saga, ET 59(1947/48)134-136.
Hempel, J., Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen (1925), in: ders., Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testamentes, BZAW 81, 1961, 30-113.
- Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, HLW, 1930.
Henry, M.-L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments, AzTh 3, 1960.
Hentschel, G., Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) - eine genuin israelitische Tradition? in: Dienst der Verkündigung. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des Philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt, EThSt 37, 1977, 13-37.
Hermisson, H.-J., Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33), ZThK 71(1974)239-261.
Herrmann, J., Zu Gen 9,18-27, ZAW 30(1910)127-131.
Herrmann, S., Mose, EvTh 28(1968)301-328.
- Israels Aufenthalt in Ägypten, SBS 40, 1970.
Herrmann, W., Die Göttersöhne, ZRGG 12(1960)242-251.
Hitzig, F., Begriff der Kritik, am Alten Testamente praktisch erörtert, 1831.
Hölscher, G., Bemerkungen zur Topographie Palästinas. 3. Sichem und Umgebung, ZDPV 33(1910)98-106.
- Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums, SHAW. PH 1944/48, Nr.3, 1949.
- Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten, SHVL 50, 1952.
Hoftijzer, J., Die Verheißungen an die drei Erzväter, 1956.

Hoftijzer, J., van der Kooij, A., Aramaic Texts from Deir 'Alla, 1976.
Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung, 1893.
- Genesis erklärt, KHC 1, 1898.
- Exodus erklärt, KHC 2, 1900.
- Nachprüfung von B.D.Eerdmans, Die Komposition der Genesis, ZAW 30(1910) 245-258.
Horst, F., Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Genesis 4,26, in: Libertas Christiana. F.Delekat zum 65. Geburtstag, BEvTh 26, 1957, 68-74.
Hossfeld, F.-L., Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Festschrift W.Breuning, 1985, 57-74.
Humbert, P., Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, MUN 14, 1940.
Hupfeld, H., Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Von neuem untersucht, 1853.
Ilgen, K.D., Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen auch mancherley dazu gehörigen Abhandlungen. I. Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer Urgestalt zum bessern Verständniß und richtigern Gebrauch derselben in ihrer gegenwärtigen Form aus dem Hebräischen mit kritischen Anmerkungen und Nachweisungen auch einer Abhandlung über die Trennung der Urkunden, 1798.
Jacob, B., Gott und Pharao, MGWJ 68(1924)118-126.202-211.268-289.
- Das erste Buch der Tora. Genesis übersetzt umd erklärt, 1934.
Jacoby, F., Die Fragmente der griechischen Historiker. III C. Autoren über einzelne Länder. 1.Band, 1958.
Jaroš, K., Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet, 1982.
Jepsen, A., Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten (1953/54), in: ders., Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, 1978, 46-75.
Jolles, A., Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, ^{4}1968.
Jülicher, A., Die Quellen von Exodus I-VII,7. Ein Beitrag zur Hexateuchfrage, Diss. phil. Halle 1880.
- Die Quellen von Exodus VII,8 - XXIV,11. Ein Beitrag zur Hexateuchfrage, JPTh 8 (1882)79-127. 272-315.
Kaiser, O., Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte. Erwägungen zur Vor- und Frühgeschichte Israels (1960), in: ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, 1984, 127-141.
- Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, ^{4}1978.
- dass., ^{5}1984.
- (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 1982ff.
- Art. „נָדַר *nādar*", in: ThWAT V, 1986, 261-274.
Kautzsch, E., Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet, ^{28}1909.
Kautzsch, E., Socin, A., Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt, 1888.
Kayser, A., Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik, 1874.
Keel, O., Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von U.Widmer zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube, OBO 14, 1977.
- Wer zerstörte Sodom? ThZ 35(1979)10-17.
- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, ^{3}1980.
Keel, O., Küchler, M., Synoptische Texte aus der Genesis ausgewählt, synoptisch angeordnet, übersetzt umd kommentiert, BiBe 8,1, 1971.

Keller, C.A., „Die Gefährdung der Ahnfrau". Ein Beitrag zur gattungs- und motivgeschichtlichen Erforschung alttestamentlicher Erzählungen, ZAW 66(1954)181-191.
Kessler, R., Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs, Diss.theol. masch. Heidelberg 1972.
Kilian, R., Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BBB 24, 1966.
- Zur Überlieferungsgeschichte Lots, BZ NF 14(1970)23-37.
- Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, SBS 44, 1970.
- Nachtrag und Neuorientierung. Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahamserzählungen, in: Die Väter Israels. Festschrift J.Scharbert, 1989, 155-167.
Kittel, R., Geschichte des Volkes Israel. I. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde umd Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas, ^{3}1916.
- (ed.), Biblia Hebraica, ^{7}1951.
Klatt, W., Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, FRLANT 100, 1969.
Knauf, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV, 1985.
Koch, K., Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids, VT 19(1969) 37-81.
Köbert, R., Zwilling: tô'ām und tᵉ'ôm, Bibl. 35(1954)138-139.
Köckert, M., Auf der Suche nach dem Jahwisten. Aporien in der Begründung einer Grundthese alttestamentlicher Exegese, Theologische Versuche XIV, 1985, 39-64.
- Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, 1988.
König, E., Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Auctoritäten ausgearbeitet. I-III, 1881-1897.
Kohata, F., Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, BZAW 166, 1986.
Köhler, L., Der hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die hebräische Rechtsgemeinde, 1953.
Köhler, L., Baumgartner, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3.Aufl. neu bearbeitet v. W.Baumgartner und J.J.Stamm, 1967ff.
Kraeling, E.G., The Significance and Origin of Gen. 6:1-4, JNES 6(1947)193-208.
Kraetzschmar, R., Der Mythos von Sodoms Ende, ZAW 17(1897)81-92.
Kratz, R.G., Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55, Forschungen zum Alten Testament 1, 1991.
Kuenen, A., Bijdragen tot de Critiek van Pentateuch en Jozua. IV. De opstand van Korach, Dathan en Abiram, Num. XVI, ThT 12(1878)139-162.
- IX. De geboortegeschiedenis van Genesis Hoofdstuk I-XI, ThT 18(1884)121-171.
- X. Bileam, ThT 18 (1884)497-540.
- Beiträge zur Hexateuchkritik. VI. Dina umd Sichem. (Gen. 34.) (1880), in: ders., Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, 1894, 255-276.
- VII. Manna und Wachteln. (Ex. 16.) (1880), ebd. 276-294.
- Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Autorisierte deutsche Ausgabe v. Th.Weber. Erster Teil. Erstes Stück. Die Entstehung des Hexateuch, 1887.
Kuhl, C., Die „Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? ZAW 64(1952) 1-11.
Lämmert, E., Bauformen des Erzählens, ^{2}1967.
Lambert, W.G., Millard, A.R., Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood, with The Sumerian Flood Story, by M.Civil, 1969.
Lang, B. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Mit Beiträgen von B.Lang, M.Smith und H.Vorländer, 1981.
Lapointe, R., The Divine Monologue as a Channel of Revelation, CBQ 32(1970) 161-181.
Lehming, S., Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne, VT 13(1963)74-81.
Lemaire, A., Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh, RB 84(1977)595-608.

- Les Écoles et la Formation de la Bible dans l'Ancien Israël, OBO 39, 1981.
Lemche, N.P., „Israel in the Period of the Judges" - The Tribal League in Recent Research, StTh 38(1984)1-28.
- Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy, VT.S 37, 1985.
Levin, Ch., Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, 1985.
- Der Dekalog am Sinai, VT 35(1985)165-191.
Lisowsky, G., Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, ^{2}1958.
Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, im Auftrag der ökumenischen Revisionskommission neu bearbeitet v. J.Lange, ^{2}1981.
Löhr, M., Untersuchungen zum Hexateuchproblem. I. Der Priesterkodex in der Genesis, BZAW 38, 1924.
Lohfink, N., Zum „Kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26,5-9, ThPh 46(1971)19-39.
- Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, 1978, 189-225.
- „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: „Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott, SBS 100, 1981, 11-73.
Loretz, O., Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *'ibri* vom Appellativum *habiru*, BZAW 160, 1984.
Lund, E., Ein Knotenpunkt in der Urgeschichte: Die Quellenfrage Genesis 9,18-19, ZAW 56(1938)34-43.
Luther, B., Die Persönlichkeit des Jahwisten, in: E.Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, 1906, 105-173.
Maag, V., Jakob - Esau - Edom, ThZ 13(1957)418-429.
McKane, W., Studies in the Patriarchal Narratives, 1979.
Mandelkern, S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, 1937.
Meinhold, A., Die Diasporanovelle - eine alttestamentliche Gattung, Diss. masch. Greifswald 1969.
- Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, ZAW 87 (1975)306-324.
Meinhold, J., Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall, in: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K.Budde, BZAW 34, 1920, 122-131.
- Die jahwistischen Berichte in Gen 12-50, ZAW 39(1921)42-57.
Meshel, Z., Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai, The Israel Museum, Jerusalem 1978.
Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen. Mit Beiträgen von B.Luther, 1906.
Mittmann, S., Num 20,14-21 - eine redaktionelle Kompilation, in: Wort und Geschichte. Festschrift K.Elliger, AOAT 18, 1973, 143-149.
- Deuteronomium 1_1-6_3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 139, 1975.
Mowinckel, S., Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage, 1964.
- Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken, BZAW 90, 1964.
Müller, H.-P., Imperativ und Verheißung im Alten Testament. Drei Beispiele, EvTh 28 (1968)557-571.
- Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, BZAW 109, 1969.
- Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, ZThK 69(1972) 259-289.
- Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche, ZAW 94(1982) 214-244.
Müller, U., Art. „Wasserversorgung", in: BRL^{2}, 1977, 358-360.
Murtonen, A., The use and meaning of the words *l^{e}bārek* and *b^{e}rākāh* in the Old Testament, VT 19(1959)158-177.
Nielsen, E., Oral Tradition, SBT 11, 1954.

Nöldeke, Th., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869.
- Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1904.
Nötscher, F., „Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, 1924.
Noth, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT III 10, 1928.
- Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT IV 1, 1930.
- Nu 21 als Glied der „Hexateuch"-Erzählung (1940/41), in: ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde I, 1971, 75-101.
- Bethel umd Ai (1935), ebd., 210-228.
- Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab (1944), ebd., 391-433.
- Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanlande (1946-51), ebd., 434-475.
- Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948.
- Rez. J.Hoftijzer, Die Verheissungen an die drei Erzväter, 1956, VT 7 (1957)430-433.
- Das zweite Buch Mose. Exodus. Übersetzt und erklärt, ATD 5, ^{5}1973.
- Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen (1961), in: ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde II, 1971, 245-272.
- Könige. 1. Teilband, BK.AT IX/1, 1968.
Oberforcher, R., Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik, Innsbrucker Theologische Studien 8, 1981.
Olrik, A., Epische Gesetze der Volksdichtung, ZDA 51(1909)1-12.
Olshausen, J., Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis, MPAW 1870, 380-409.
Otto, E., Das Mazzotfest in Gilgal, BWANT VI 7, 1975.
- Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung, ZAW 88 (1976)165-190.
- Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels, BWANT VI 10, 1979.
- Stehen wir vor einem Umbruch der Pentateuchkritik? VF 20(1977) Heft 1, 82-97.
Peisker, M., Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften, BZAW 12, 1907.
Perles, F., Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge, 1922.
Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, 1969.
- Sinai und Horeb, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W. Zimmerli, 1977, 302-322.
- Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus, NAWG, Phil.-Hist. Kl., 1990, Nr. 1.
Petrie, W.M.Flinders, Gerar, 1928.
Plutarch, Über Isis und Osiris I, Text, Übersetzung und Kommentar von Th.Hopfner, 1940, Nachdruck 1967.
Preuß, H.D., „... ich will mit dir sein!", ZAW 80(1968)139-173.
Pritchard, J.B. (ed.), Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament, ^{2}1955.
Procksch, O., Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übersetzt und untersucht, 1906.
- Die Genesis übersetzt und erklärt, KAT 1, 1913.
Pury, A.de, Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, Études bibliques, 1975.
- Jakob am Jabbok, Gen. 32,23-33 im Licht einer alt-irischen Erzählung, ThZ 35(1979)18-34.
Rad, G.v., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, ^{4}1971, 9-86.
- Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch (1943), ebd., 87-100.
- Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt, ATD 2-4, ^{9}1972.
- Josephsgeschichte und ältere Chokma (1953), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, ^{4}1971, 272-280.
- Die Josephsgeschichte (1954) in: ders., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, 1974, 22-41.

- Das Opfer des Abraham, KT 6, 1971.
- Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14, EvTh 31(1971)579-588.

Rahlfs, A. (ed.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 1935.

Ravn, O.E., Der Turm zu Babel. Eine exegetische Studie über Genesis 11,1-9, ZDMG 91 (1937)352-372.

Redford, D.B., A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VT.S 20, 1970.

Reichert, A., Der Jehowist umd die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus, Diss.theol. (masch.) Tübingen 1972.

Reicke, B., Rost, L. (Hgg.), Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. I-IV, 1962. 1964. 1966. 1979.

Reiser, W., Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2,23, ThZ 16(1960)1-4.

Rendtorff, R., Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten, KuD 7(1961)69-78.
- Der „Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, in: Congress Volume Edinburgh 1974, VT.S 28, 1975, 158-166.
- Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, 1976.
- Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22, ZAW 94(1982)511-523.

Resenhöfft, W., Die GENESIS im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften (Studien zur Integral-Analyse des Enneateuchs), EHS.T 27, 1974.
- Die Geschichte Alt-Israels. Die Quellenschriften der Bücher Genesis bis Könige im deutschen Wortlaut isoliert. Erster Teil. Der Jahwist. Die Chronik Israels (1050 bis 925 v. Chr.), EHS.T 81, 1977.
- Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34), EHS.T 199, 1983.

Richter, W., Urgeschichte umd Hoftheologie, BZ NF 10(1966)96-105.
- Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen, BZ NF 11 (1967)21-52.
- Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „Kleinen geschichtlichen Credo", in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift M.Schmaus. I, 1967, 175-212.
- Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17, FRLANT 101, 1970.

Riehm, E., Rez. K.Budde, Die biblische Urgeschichte, 1883, ThStKr 58(1885)753-786.

Rösel, H.N., Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom, BN 35(1986)30-36.

Rofé, A., „The Book of Balaam" (Numbers 22:2-24:25). A Study in Methods of Criticism and the History of Biblical Literature and Religion. With an Appendix: Balaam in the Deir 'Alla Inscription, Jerusalem Biblical Studies, 1979.
- La Composizione di Gen. 24, BeO 23(1981)161-165.

Rose, M., Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AThANT 67, 1981.

Rost, L., Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Genesis 9,18ff. (1953), in: ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, 1965, 44-53.
- Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen (1956), ebd., 25-35.
- Das kleine geschichtliche Credo, ebd., 11-25.

Rowley, H.H., Mose und der Monotheismus, ZAW 69(1957)1-21.

Rudolph, W., Die Josefsgeschichte, in: P.Volz, W.Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, BZAW 63, 1933, 143-183.
- Der „Elohist" von Exodus bis Josua, BZAW 68, 1938.
- Hosea, KAT XIII 1, 1966.

Ruppert, L., Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11, 1965.
- Der Jahwist - Künder der Heilsgeschichte, in: J.Schreiner (Hg.), Wort und Botschaft des Alten Testaments, 1969, 101-120.

Ruprecht, E., Vorgegebene Tradition und Theologische Gestaltung in Genesis XII 1-3, VT 29(1979)171-188.

- Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift, ZAW 86(1974)269-307.
Šanda, A., Moses und der Pentateuch, ATA IX 4 und 5, 1924.
Sandmel, S., The Haggada within Scripture, JBL 80(1961)105-122.
Saydon, P.R., The Inceptive Imperfect in Hebrew and the verb הָחֵל „to begin", Bibl. 35 (1954)43-50.
Scharbert, J., Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6,1-4, BZ NF 11 (1967)66-78.
Schatz, W., Genesis 14. Eine Untersuchung, EHS.T 2, 1972.
Schließke, W., Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament, BWANT 97, 1973.
Schmid, H.H., Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, 1976.
- Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung, in: Congress Volume Vienna 1980, VT.S 32, 1981, 375-394.
Schmidbauer, W., Die magische Mandragora, Antaios 10(1968/69)274-286.
Schmidt, H., Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, SGV 154, 1931.
- Nocheinmal: Neuestes zur Paradiesesgeschichte, ChW 46(1932)392-398.
Schmidt, K.L., Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, 1919.
Schmidt, L., Israel ein Segen für die Völker? (Das Ziel des jahwistischen Werkes - eine Auseinandersetzung mit H.W.Wolff), ThViat 12(1975)135-151.
- „De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1, BZAW 143, 1976.
- Überlegungen zum Jahwisten, EvTh 37(1977)230-247.
- Der Kampf Jakobs am Jabbok (Gen. 32,23-33), ThViat 14(1979)125-143.
- Die alttestamentliche Bileamüberlieferung, BZ NF 23(1979)234-261.
- Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion von Genesis 27,1-45, ZAW 100(1988)159-183.
- Literarische Studien zur Josephsgeschichte, BZAW 167, 1986, 121-297.
Schmidt, W.H., Mythos im Alten Testament, EvTh 27(1967)237-254.
- Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24, WMANT 17, ^{3}1973.
- Exodus, BK.AT II, 1974ff.
- Art. „קנה *qnh* erwerben", in: THAT II, 1976, 650-659.
- Einführung in das Alte Testament, 1979.
- Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten, BZ NF 25(1981) 82-102.
Schmitt, G., Zu Gen 26,1-14, ZAW 85(1973)143-156.
Schmitt, H.-Ch., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, 1972.
- „Priesterliches" und „prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch, in: Textgemäß. Festschrift E.Würthwein, 1979, 139-155.
- Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, 1980.
- Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens"-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, VT 32(1982)170-189.
- Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50, ZAW 97(1985)161-179.
- Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung Ex 7,1-11,10, in: Prophet und Prophetenbuch. Festschrift O.Kaiser, BZAW 185, 1989, 196-216.
- Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, ZAW 102(1990)335-344.
Schmökel, H., Zur Datierung der Pentateuchquelle J, ZAW 62(1950)319-321.
Schnabel, P., Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, 1923.
Schottroff, W., Der altisraelitische Fluchspruch, WMANT 30, 1969.

Schrader, E., Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. Cap. I-XI. Drei Abhandlungen. Mit einem Anhange: Die Urgeschichte nach dem Berichte des annalistischen und nach dem des prophetischen Erzählers, 1863.
Schreiner, J., Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, BZ NF 6(1962)1-31.
Schult, H., Naemans Übertritt zum Yahwismus (2 Könige 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten, DBAT Nr.9, 1975, 2-20.
Schulte, H., Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, BZAW 128, 1972.
Schultz, H., Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe dargestellt, ^{5}1896.
Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, 1969.
Schumann, G.A., Pentateuchus Hebraice et Graece I. Genesis Hebraice et Graece. Recognovit et digessit varias lectiones notasque criticas subiunxit argumentis historico-criticis illustravit et cum annotatione perpetua edidit, 1829.
Schunck, K.-D., Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes, BZAW 86, 1963.
- Henoch und die erste Stadt. Eine textkritische Überlegung zu Gen. 4,17, Henoch 1(1979) 161-165.
Seebass, H., Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, BZAW 98, 1966.
- Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, 1978.
- Art. „Jahwist", in: TRE 16, 1987, 441-451.
Seeligmann, I.L., Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch, in: Hebräische Wortforschung. Festschrift W.Baumgartner, VT.S 16, 1967, 251-278.
Seters, J. van, Confessional Reformulation in the Exilic Period, VT 22(1972) 448-459.
- Abraham in History and Tradition, 1975.
- The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot, ZAW 95(1983)167-182.
- The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?, ZAW 98(1986)31-39.
- Der Jahwist als Historiker, hg. v. H.H.Schmid, ThSt(B) 134, 1987.
Seybold, K., Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI 1-9, VT 26(1976) 453-479.
Sievers, E., Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik. Erster Teil: Untersuchungen. Zweiter Teil: Textproben, ASGW.PH 21, 1 und 2, 1901.
- Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis. Erster Teil: Texte. Zweiter Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik, ASGW.PH 23, 1 und 2, 1904. 1905.
Simons, J., The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters, SFSMD 2, 1959.
Simpson, C.A., The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch, 1948.
Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC, ^{2}1930.
Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1893.
- Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, 1912.
Smend, R., Der Auszug aus Ägypten: Bekenntnis und Geschichte (1967), in: ders., Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien Band 2, BEvTh 100, 1987, 27-44.
- Zur Geschichte von האמין (1967), in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1, BEvTh 99, 1986, 118-123.
- Essen und Trinken - ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments (1977), ebd., 200-211.
- Julius Wellhausen und seine Prolegomena zur Geschichte Israels (1978), in: ders., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Band 3, BEvTh 109, 1991, 168-185.
- Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, ^{2}1981.
- Theologie im Alten Testament (1982), in: Gesammelte Studien Band 1, 1986, 104-117.
- Der Ort des Staates im Alten Testament (1983), ebd., 186-199.
Soden, W.v., Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von B.Meissner bearbeitet. I-III, ^{2}1985. 1972. 1981.

- Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos (1971), in: H.-P.Müller (Hg.), Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von W.v.Soden, BZAW 162, 1985, 134-147.
- Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel (1973), ebd., 165-173.
- Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten? (1973/74), ebd., 174-186.
- Zum hebräischen Wörterbuch (1982), ebd., 195-205.

Specht, H., Von Gott enttäuscht - Die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, EvTh 47 (1987)395-411.

Sperber, J., Zu Gen. 30, 27b, OLZ 16(1913)389-390.

Spieckermann, H., „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...", ZAW 102(1990)1-18.

Stade, B., Beiträge zur Pentateuchkritik (1894-95): 1. Das Kainszeichen. Zur Entstehungsgeschichte der jahvistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde. 2. Der Thurm zu Babel. 3. Die Eiferopferthora, in: ders., Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen, 2. Ausgabe, 1907, 227-296.

Staerk, W., Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments. I. II, 1899.

- Zur alttestamentlichen Literarkritik. Grundsätzliches und Methodisches, ZAW 42(1924) 34-74.

Steck, O.H., Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24, BSt 60, 1970.

- Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G.v.Rad, 1971, 525-554.

Stoebe, H.J., Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 65(1953) 188-204.

- Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope, EvTh 14(1954)466-474.

Stolz, F., Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des Alten Israel, AThANT 60, 1972.

Strack, H.L., Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-VI, 1922-1961.

Tengström, S., Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie, CB.OT 7, 1976.

Thiel, W., Pnuël im Alten Testament, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift S.Herrmann, 1991, 398-414.

Thompson, Th.L., The Historicity of the Patriarcal Narratives. The Quest for the Historical Abraham, BZAW 133, 1974.

Tuch, F., Kommentar über die Genesis, 1838.

Uehlinger, Ch., Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9), OBO 101, 1990.

Unger, E., Art. „Babylon", in: RLA I, 1928, 330-369.

Veijola, T., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF B 198, 1977.

- Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85(1988)129-164.

Vergote, J., Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37-50 à la Lumière des Études Égyptologiques Récentes, OBL 3, 1959.

Vetter, D., Jahwes Mit-Sein - ein Ausdruck des Segens, AzTh I 45, 1971.

Volz, P., Rez. O.Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, 1922, ThLZ 48(1923)389-391.

- Grundsätzliches zur elohistischen Frage. Untersuchung von Gen 15-36. Kurzer Anhang über den Priesterkodex, in: ders., W.Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, BZAW 63, 1933, 1-142.

Vorländer, H., Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, AOAT 23, 1975.

- Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerks, EHS.T 109, 1978.

Wagner, M., Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch, BZAW 96, 1966.

Wallis, G., Die Tradition von den drei Ahnvätern, ZAW 81(1969)18-40.
Warner, S.M., Primitive Saga Men, VT 29(1979)325-335.
Wehmeier, G., Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk, ThDiss 6, 1970.
Weidmann, H., Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, 1968.
Weimar, P., Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, ZAW 86(1974) 174-203.
- Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977.
- Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Ägypten und Altes Testament 9, 1985.
Weimar, P., Zenger, E., Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, SBS 75, 1975.
Weingreen, J., Oral Torah and Written Records, in: F.F.Bruce, E.G.Rupp (edd.), Holy Book and Holy Tradition. International Colloquium held in the Faculty of Theology University of Manchester, 1968, 54-67.
Weippert, H., Art. „Asphalt", in: BRL^2, 1977, 16.
Weippert, M., Assyrische Prophetien aus der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. Fales (ed.), Assyrian Royal Inscriptions: New horizons in literary, ideological, and historical analysis, Orientis Antiqui Collectio 17, 1981, 71-111.
Wellhausen, J., Der Text der Bücher Samuelis untersucht, 1871.
- Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 1963.
- Prolegomena zur Geschichte Israels, ^{6}1905.
- Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert, ^{3}1961.
- Die Ehe bei dem Arabern, NGWG 1893, 431-481.
- Israelitische und jüdische Geschichte, ^{9}1958.
Westermann, S., Genesis 1-11, Erträge der Forschung 7, 1972.
- Genesis, BK.AT I/1.2.3, 1974. 1981. 1982.
- Genesis 12-50, Erträge der Forschung 48, 1975.
- Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte, FRLANT 116, 1976.
Wette, W.M.L.de, Kritik der Israelitischen Geschichte. Erster Theil. Kritik der Mosaischen Geschichte, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II, 1807.
Wevers, J.W. (ed.), Genesis. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum I, 1974.
Wevers, J.W., Quast, U. (edd.), Numeri. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum III, 1, 1982.
Whybray, R.N., The Joseph Story and Pentateuchal Criticism, VT 18(1968)522-528.
Wildberger, H., Der Monotheismus Deuterojesajas, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W.Zimmerli, 1977, 506-530.
Willi, Th., Der Ort von Genesis 4:1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World. III, 1983, 99-113.
Willi-Plein, I., Historiographische Aspekte der Josefsgeschichte, Henoch 1 (1979)305-331.
Winnett, F.V., Re-Examining the Foundations, JBL 84(1965)1-19.
Wolf, A., H.Gunkels Auffassung von der Verschriftlichung der Genesis im Licht mittelalterlicher Literarisierungsprobleme, UF 12(1980), 1981, 361-374.
Wolff, H.W., Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks (1961), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, 1973, 308-324.
- Das Kerygma des Jahwisten (1964), ebd., 345-373.
- Dodekapropheton I. Hosea, BK.AT XIV/1, ^{2}1965.
- Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch (1969), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, 1973, 402-417.
Worschech, U., Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie, EHS.T 225, 1983.
Zenger, E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, Forschung zur Bibel 3, 1971.

- Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W.Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums, QD 79, 1977, 39-62.
- Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen, BZ NF 24(1980)101-116.
- Tradition und Interpretation in Exodus XV 1-21, in: Congress Volume Vienna 1980, VT.S 32, 1981, 452-483.
- Israel am Sinai. Analysen umd Interpretationen zu Exodus 17-34, 1982.
- Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, ThRv 78(1982)353-362.
- Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte, in: Katholisches Bibelwerk e.V. (Hg.), Dymamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel, 1983, 35-54.
- Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?, in: E.Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, QD 104, 1985, 26-53.

Zimmerli, W., Ich bin Jahwe (1953), in: ders. Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, ^{2}1969, 11-40.
- Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez. 14,1-11 (1954), ebd., 148-177.
- 1.Mose 1-11. Die Urgeschichte, ZBK, ^{3}1967.
- 1.Mose 12-25: Abraham, ZBK AT 1.2, 1976.

Zobel, H.-J., Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 umd Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel", BZAW 95, 1965.
- Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhörung in den Klageliedern des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath, VT 21(1971)91-99.
- Art. „יִשְׂרָאֵל *jiśrā'el*", in: ThWAT 3, 1982, 986-1012.

Zorell, F., Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti, 1984.

