Aaron Schart

Mose und Israel im Konflikt

Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen

Zweite, für die Publikation im Internet durchgesehene und erweiterte Auflage

Universität Duisburg-Essen

2012-08-28

Zum Inhaltsverzeichnis

Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde;
darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen.
(Amos 3,2)

Wer kann die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist es, der gerecht macht. Wer kann sie verurteilen? Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein.
(Röm 8,33f)

Vorwort zur 2. Auflage

Seit der Publikation der vorliegenden Monographie im Jahre 1990 ist eine lange Zeit vergangen. Dabei geht es weniger um die quantitative Zeitspanne von 22 Jahren als um den qualitativen Umbruch, der sich in diesen Jahren vollzogen hat. Die Zahl der Angriffe auf die Grundpfeiler der Neueren Urkundenhypothese hat weiter zugenommen und neue Ideen, wie man die Entstehung des offensichtlich über mehrere Stationen gewachsenen Pentateuch erklären kann, wurden vorgelegt. Gerade auch im Bereich der Texte, die vom Aufenthalt Israels in der Wüste berichten, und zum Numeribuch als Ganzem sind inzwischen sehr gewichtige Monographien und Kommentare erschienen.

Mir scheint es angesichts dieser Lage wünschenswert zu sein, dass die Textbeobachtungen und deren Auswertung im Hinblick auf bestimmte Entstehungsmodelle möglichst transparent dargestellt werden. Darum hatte ich mich in meiner Arbeit auf jeden Fall sehr bemüht, auch wenn ich in manchen Fällen die Textbeobachtungen zu schnell in die Annahmen der traditionellen neueren Urkundenhypothese eingeordnet haben mag. Das Vorgehen, zunächst den Endtext zu analysieren, dann die möglichen Brüche im Text je für sich zu behandeln, danach zu einer Schichtenzuordnung und endlich zu einer Entstehungshypothese zu kommen, halte ich immer noch für das solideste Vorgehen.

Mit der Publikation meiner Arbeit im Internet möchte ich zum einen den „open access“-Gedanken unterstützen, der m.E. für eine global betriebene Wissenschaft selbstverständlich sein sollte, zum anderen gibt das Internet ein paar neue technische Möglichkeiten an die Hand, um Textanalysen noch anschaulicher, Querverweise noch einfacher, Bilder in noch höherer Auflösung und Zitate noch ausführlicher zu gestalten. So sollte es zum Beispiel zur Publikation dazugehören, dass man literarkritische Analysen in Excel-Tabellen darstellt, so dass man sich mit Hilfe der Filterfunktion bestimmte Schichten des Textes isoliert anzeigen lassen kann.
Den Text der 1. Auflage habe ich weitgehend erhalten, auch die Rechtschreibung nicht angepasst. Gelegentlich habe ich Schreibfehler stillschweigend korrigiert.
Ich danke Frau Laura Sollgan für die Erstellung der Online-Dateien.

Essen, 2012-08-28

Aaron Schart

Vorwort zur 1. Auflage

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 1986 der Fakultät für Evangelische Theologie der Universität München vorlag. Sie wagt sich in einem heftig umstrittenen Forschungsgebiet an einen relativ umfangreichen Textkomplex. Um den Arbeitsumfang zu begrenzen, war es unumgänglich, Schwerpunkte zu setzen. Die Arbeit nimmt deshalb zum Teil eine gewisse Unschärfe in der Analyse der Einzeltexte in Kauf und ist statt dessen an einer

die Einzelepisoden übergreifenden Reichweite der redaktionsgeschichtlichen Thesen interessiert.
Zu danken habe ich allen, die am Zustandekommen dieser Arbeit auf die eine oder andere Weise beteiligt waren. Zu allererst danke ich Herrn Prof. Dr. J. Jeremias, der mich für die Exegese des AT begeistert und diese Arbeit angeregt hat. Er hat mir nach manchem Rückschlag wieder neu Mut gemacht und das Vorankommen der Arbeit sehr gefördert. Herrn Prof. Dr. K. Baltzer und meinen Kollegen vom Institut für alttestamentliche Theologie, Dr. R. Bartelmus, Dr. H. Utzschneider und Dr. H. Specht, habe ich für manche fruchtbare Diskussion und die gute Atmosphäre zu danken. Auch den Studentinnen und Studenten meiner Lehrveranstaltungen sei für ihre Anregungen gedankt. Prof. Dr. F. E. Deist und Dr. C. Breytenbach haben meine methodologischen Ausführungen in einem früheren Stadium in wohlwollender Weise kommentiert. Herrn Prof. Dr. E. Zenger und Prof. Dr. O. Keel danke ich für die Übernahme meiner Arbeit in die Reihe Orbis biblicus et orientalis. Mein Studienfreund Jörg-Michael Bohnet hat mit großem Einsatz das Korrekturlesen übernommen. Auch meine Frau Charlotte darf nicht unerwähnt bleiben, sie hat mich sehr unterstützt. Schließlich danke ich dem Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche Württemberg für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Gewidmet sei das Buch meinen Eltern.

Marbach am Neckar, September 1989
Aaron Schart

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Kapitel 1: Einführung

1. Das Interesse am Thema der Wüstenerzählungen
2. Forschungsüberblick zu den Wüstenerzählungen

Kapitel 2: Methodologische Überlegungen

1. Kommunikationstheoretische Grundlegung
   1.1. Ein Grundmodell der Kommunikation
   1.2. Folgerungen aus dem Grundmodell der Kommunikation
2. Methodologische Grundprobleme gegenwärtiger Pentateuchkritik
   2.1. Die Ablehnung der historisch-kritischen Forschung
   2.2. Zur Auseinandersetzung mit dem "canonical approach"
   2.3. Ergebnis der methodologischen Grundlagendiskussion
3. Die Diskussion um das literargeschichtliche Modell der Pentateuchentstehung
4. Zum weiteren Vorgehen

Kapitel 3: Der Endtext

1. Die Abgrenzung des Episodenkomplexes "Wüste"
   1.1. Abgrenzung nach vorne
   1.2. Abgrenzung nach hinten
   1.3. Ausgrenzung der Sinai-Perikope
2. Die Komposition des Episodenkomplexes "Wüste"
   2.1. Das Thema des Episodenkomplexes "Wüste"
   2.2. Das Erzählmuster "Murrerzählung"
   2.3. Die Ringstruktur um den Sinai
   2.4. Die Komposition der Episoden vor dem Sinai
   2.5. Die Komposition der Episoden nach dem Sinai

Kapitel 4: Die Priesterschrift

1. Analyse von Num 13-14
   1.1. Übersetzung von Num 13-14:
      a) als PDF-Fassung,
      b) als Excel-Tabelle
   1.2. Formkritik von Num 13-14
   1.2.1. Die Erzählstruktur von Num 13-14
   1.2.2. Das Erzählmuster "Kundschaftergeschichte"
   Exkurs: Gattungsbegriff und Sitz im Leben
   1.2.3. Die Spezifika der Kundschaftergeschichte von Num 13-14
   1.2.4. Zusammenfassung
   1.3. Literarkritik von Num 13-14

1.4. Interpretation der P-Schicht in Num 13-14
1.5. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens
2. Analyse von Num 20,1-13
2.1. Übersetzung von Num 20,1-13
a) als PDF-Fassung,
b) als Excel-Tabelle
2.2. Formkritik von Num 20,1-13
2.2.1. Die Erzählstruktur von Num 20,1-13
2.2.2. Vergleich von Ex 17,1-7 und Num 20,1-13
2.3. Literarkritik von Num 20,1-13
2.4. Interpretation des P-Fadens von Num 20,1-13
2.5. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens
3. Analyse von Ex 16
3.1. Übersetzung von Ex 16
a) als PDF-Fassung,
b) als Excel-Tabelle
3.2. Formkritik von Ex 16
3.3. Literarkritik von Ex 16
3.4. Interpretation der P-Schicht in Ex 16
3.5. überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens
4. Zur Komposition der Wüstenwanderung in P
4.1. Das Erzählmuster "KABOD-Erzählung" in P
4.2. Die Intention des Erzählmusters "KABOD-Erzählung"
4.3. Der Einschnitt des Sinai - Vergleich von Ex 16/P und Num 13f/P
4.4. überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens

Kapitel 5: Die D-Schicht

1. Die Fürsprache Moses in Num 14,11-25
1.1. Aufbau und Struktur des Abschnitts
1.2. Interpretation und traditionsgeschichtliche Einordnung von Num 14,11-25
1.3. Vergleichstexte zu Num 14,11-25
1.3.1. Vergleich von Num 14,11-25 mit Ex 32,7-14
1.3.2. Vergleich von Num 14,11-25 und Jos 7,7-9
1.4. Überlegungen zum historischen Ort von Num 14,11-25
1.5. Das Verhältnis von Num 14,11-25 und 14,39-45
2. Die Ältestenerzählung in Num 11
2.1. Formkritik von Num 11
2.2. Literarkritik von Num 11
2.3. Die Interpretation der Ältestenerzählung
2.4. Die literargeschichtliche Einordnung der Ältestenerzählung
3. Die D-Schicht in Ex 17,1-7
3.1. Literarkritik von Ex 17,1-7
3.2. Traditionsgeschichtliche Einordnung von Ex 17,2.7
3.3. Die Verbindung von Ex 17,2.7 zu anderen Wüstentexten
4. Die D-Schicht in Ex 15,22-27
4.1. Formkritik von Ex 15,22-27
4.2. Traditionsgeschichtliche Einordnung von Ex 15,25b-26
4.3. Zur Interpretation von Ex 15,25b-26
4.4. Zur literargeschichtlichen Einordnung von Ex 15,25b-26

4.5. überlegungen zum historischen Ort von Ex 15,25b-26
5. Die D-Schicht in Ex 16
5.1. Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung von Ex 16,4-5.28-29
5.2. Zur Interpretation von Ex 16,4-5.28-29
5.3. Zur literargeschichtlichen Einordnung von Ex 16,4-5.28-29
6. Zusammenfassung der Ergebnisse zur D-Schicht
6.1. Die Einheit der D-Schicht
6.2. Die zwei Stufen der D-Schicht
6.3. Theologische Intentionen der D-Schicht

Kapitel 6: Die jehowistische Schicht

1. Die Komposition des vorsinaitischen Zyklus
1.1. Die Wasserwundererzählungen: Ex 15,22-25a und Ex 17,1b.3-6
1.2. Ex 17,8-16
1.3. Ex 18,1-12
1.4. Ex 18,13-27
1.5. Zur Komposition der jehowistischen Episoden
1.5.1. Die kompositionelle Einbindung der Wasserwundererzählungen
1.5.2. Bezüge zwischen Ex 17,8-16 und Ex 18,1-12
1.5.3. Bezüge zwischen Ex 17,8-16 und Ex 18,13-27
1.5.4. Bezüge zwischen Ex 18,1-12 und Ex 18,13-27
1.5.5. Die Gesamtkomposition
1.6. Zur literarischen Vorgeschichte des Jehowisten
1.6.1. Die Einheitlichkeit der einzelnen jehowistischen Episoden
1.6.2. Qüllenscheidung des Jehowisten
1.6.3. Der Elohist als Ergänzer des Jahwisten
2. Die Komposition des nachsinaitischen Zyklus
2.1. Die einzelnen Episoden
2.1.1. Num 10,29-33a
2.1.2. Num 11,1-3
2.1.3. Die Wachtelerzählung in Num 11
2.1.4. Num 12
2.1.5. Num 13-14/JE
2.1.6. Die Datan-Abiram-Erzählung in Num 16
2.2. Die Komposition der jehowistischen Episoden
2.3. Der Marsch Israels durch die feindliche Völkerwelt
2.4. Zur literarischen Vorgeschichte des Jehowisten
2.4.1. Die Einheitlichkeit der einzelnen jehowistischen Episoden
2.4.2. Quellenscheidung des Jehowisten
3. Die Ringstruktur um den Sinai
4. Überlegungen zum historischen Ort des Jehowisten
4.1. Zur Datierung des Jehowisten
4.2. Zur Datierung des Jahwisten

Kapitel 7: Schluß

1. Modell der Redaktionsgeschichte der Wüstenerzählungen
1.1. Die jehowistische Schicht
1.2. Die erste Stufe der D-Schicht (Dje)
1.3. Die Priesterschrift

1.4. Die Endredaktion
1.5. Die zweite Stufe der D-Schicht (Dp)
2. Ausblick

Literaturverzeichnis

Kapitel 1: Einführung

1. Das Interesse am Thema der Wüstenerzählungen

Von der Gestalt des Mose ging zu allen Zeiten eine starke Faszination aus. Im Mittelpunkt des Interesses standen dabei in den meisten Fällen der Mose des Exodus, der sein Volk aus der Sklaverei führt, und der Mose des Sinai, der seinem Volk das Gesetz Gottes übermittelt, das den neu errungenen Freiheitsraum auf eine Gott entsprechende Weise begrenzt und gestaltet. Eher am Rande beschäftigte man sich mit dem Mose der Wüstenerzählungen.
Die Wanderung Israels durch die Wüste stellt eine Phase des Übergangs dar. Israel befindet sich zwischen Sklaverei (Ägypten) und nationalstaatlicher Selbstbestimmtheit (Land). Israel ist im Begriff, seine neue Identität herauszubilden. Dies geschieht in einer lebensfeindlichen Umwelt, in der nicht einmal Ressourcen für die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse zur Verfügung stehen. Auch innerhalb der Gemeinschaft Israels geht es instabil und chaotisch zu. Moses Führungskompetenz und -legitimität gerät in die Krise. Israel ist noch nicht lange von seinen Verfolgern befreit, da beginnt es bereits, Mose zu attackieren:

> „Wären wir doch in Ägypten durch die Hand Jahwes gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten. Ihr habt uns nur deshalb in diese Wüste geführt, um die ganze Versammlung an Hunger sterben zu lassen!“ (Ex16,3)

Israel lehnt sich gegen die von Gott legitimierte Führung auf, es verfolgt eigene Pläne, urteilt nach eigenen Maßstäben und interpretiert die geschichtliche Erfahrung auf eigene Weise. Die Geführten unterstellen dem Mose sogar eigenmächtige Vorhaben zum Schaden Israels. In der Exegese hat sich zur Kennzeichnung dieses Sachverhalts der Begriff "Murren" eingebürgert. Er bezeichnet sehr treffend den Umstand, daß sich der Unmut Israels zwar aggressiv, aber nur verbal äußert. Israel verzichtet auf Gewaltanwendung.[1] Thema der Wüstenerzählungen muß natürlich in solchen Zeiten das besondere Interesse der Exegeten finden, in denen die Legitimation und Kompetenz gesellschaftlicher Führungseliten in die Krise gerät. Es dürfte daher kaum ein Zufall sein, daß wir die zwei einzigen Monographien zum Thema "Murren" den ausgehenden Sechzigerjahren, also der Zeit der Studentenunruhen verdanken.[2] Heute können die Wüstenerzählungen m.E. wieder mit dem Interesse der Exegeten rechnen, denn man kann es mit Walter L.Bühl als Konsens bezeichnen, daß wir uns in einer gesellschaftlichen Krisensituation befinden:

---

[1] Fälle von Gewaltandrohung (Steinigung) liegen in Ex 17,4 und Num 14,10 vor.

[2] G.W.Coats, Rebellion in the Wilderness (1968); V.Fritz, Israel in der Wüste (1970). Auch K.Budde, Das nomadische Ideal im AT (1896), der erstmals herausstellte, wie wichtig für die alttestamentliche Religion die Vorstellung von einer Urzeit in der Wüste ist, war sich bewußt, in einer Zeit der Krise zu schreiben (S. 78).

> "Ganz allgemein läßt sich jedoch sagen, daß wir heute vor einer Vielzahl von Krisenerscheinungen stehen, deren Anhäufung nicht mehr als mehr oder weniger zufällige Überlagerungen von konjunkturellen Bewegungen, sondern nur noch als tiefgreifende Strukturkrise erklärt werden kann. Diese Krise läßt sich -darin stimmen Marxisten wie Liberale und Konservative überein- schlagwortartig als 'Krise der Industriegesellschaft' oder als 'Krise der Modernität' bezeichnen. Es ist klar, daß diese Strukturkrise nur durch den Übergang in eine andere, in sich wieder stimmige, die kreativen Kräfte der Menschen mobilisierende und ihre Anstrengungen integrierende Struktur gelöst werden kann."[3]

In dieser Situation gesellschaftlicher Umstrukturierung ist auch die Theologie zu einem Beitrag herausgefordert, um die anzustrebenden neuen Strukturen so human wie möglich zu gestalten. Die exegetischen Untersuchungen können dabei als Vorarbeit zu einer theologischen Stellungnahme zur Führungstheorie verstanden werden. Da Führungstheorien sowohl Grundlage für Personalpolitik von Unternehmen, als auch Grundlage für Führungsverhalten von Vorgesetzten gegenüber Untergebenen sind, ist ein theologischer Beitrag zum entsprechenden Reflexionsprozess auch ein Beitrag zur Humanisierung der Arbeitswelt.[4] Auch die Kirche selbst sollte ihre Organisationsund Führungsstruktur durchdenken.[5]
Damit ist das aktuelle Interesse am Thema soweit dargelegt. In einem zweiten Überlegungsgang soll die Fragestellung der Arbeit auf dem Hintergrund eines groben Durchgangs durch die Forschungsgeschichte weiterentwickelt werden.

2. Forschungsüberblick zu den Wüstenerzählungen

Dieser kurze Überblick unterteilt die Geschichte der historisch-kritischen Exegese zu den Wüstenerzählungen ganz grob in drei Phasen: a) die literarkritische, b) die überlieferungsgeschichtliche Phase und c) die Phase neuerer Arbeiten, die durch eine Abkehr vom überlieferungsgeschichtlichen Interesse gekennzeichnet sind.

a) Die literarkritische Phase

Im ausgehenden letzten und am Beginn dieses Jahrhunderts beschäftigte man sich mit den Wüstenerzählungen vor allem unter dem Aspekt der Literarkritik. Man versuchte, das Textmaterial ziemlich vollständig und bis in einzelne Wörter hinein den Quellen Jahwist, Elohist, Deuteronomist und Priesterschrift zuzuordnen. Diese Forschung war dem Quellenmodell verpflichtet, dem besonders Julius Wellhausen zum Durchbruch

---

[3] W.L.Bühl, Krisentheorien, 91.

[4] Auf die Notwendigkeit theologischer Reflexion von Führungstheorien und Managementkonzeptionen hat etwa R.Kramer, Arbeit, 112-128 zu Recht hingewiesen. In der Betriebswirtschaftslehre läßt sich auch ein verstärktes Interesse am Thema Führungsethik feststellen, vgl. W.Schmidt, Führungsethik (1986); Ch.Lattmann (Hg), Ethik und Unternehmensführung (1988); Alfred Kieser, u.a. (Hg), Handwörterbuch der Führung (1987).

[5] So haben etwa W.Roeroe und K.Rennstich, Zur Führungskrise in der Kirche - weltweit (1981) versucht, in die Diskussion um die Krise der Führungsstrukturen in den asiatischen Kirchen das alttestamentliche Führungsgremium der Ältesten einzubringen.

verholfen hatte.[6] Sie vollzog sich meist im Rahmen der Kommentierung ganzer Bücher oder der Untersuchung größerer Textzusammenhänge. Ihr verdanken wir einige große Kommentare, die mit großer analytischer Schärfe und philologischer Genauigkeit die Texte exegetisieren.[7] Auch wenn aus heutiger Sicht viel analytische Überschärfe bei der Sezierung der Texte mit im Spiel war, so wurde doch in dieser Phase klar, daß die kanonischen Texte sich einem literarischen Wachstum verdanken.
Bereits **Julius Wellhausen** beobachtete die eigentümliche Sonderstellung des Sinaikomplexes innerhalb der Wüstenerzählungen. Nach seiner Meinung sind die Erzählungen vor und nach dem Sinai in Kadesch zu lokalisieren. Da sie sich zudem zum Teil thematisch entsprechen, folgerte er, daß es eine Überlieferung gegeben habe, "in welcher die Israeliten sofort nach dem Durchgang durchs Schilfmeer auf Kades zogen und nicht erst den Abstecher zum Sinai machten."[8]
Wellhausens theologisches Interesse lag wohl darin, für die Ursprungszeit Israels eine Berufung auf positives, gesetztes Recht zu negieren. Erst die Phase nachexilischer Erstarrung brachte den Gedanken hervor, daß die Tora ein geschichtsloser Gesetzeskodex ist, den Jahwe ein für allemal in Geltung gesetzt hat.[9]

b) Die überlieferungsgeschichtliche Phase

Die überlieferungsgeschichtliche Arbeit an den Wüstenerzählungen ist klassisch von **Martin Noth** in seinem Buch "Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" (1948) durchgeführt worden. In der Nachfolge Wellhausens nimmt auch er die Sonderstellung des Sinaikomplexes sehr ernst und vertritt die These, daß das Thema "Führung in der Wüste" gegenüber dem Thema "Offenbarung am Sinai" als eigenständig zu betrachten sei. Er stimmt damit Gerhard von Rad zu, der in seiner Abhandlung "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch" (1938) die überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit der Sinaitradition vertreten hatte.[10]
Bei Noths exegetischer Arbeit muß man m.E. seine Frontstellung gegen die Führerideologie des Nationalsozialismus mitberücksichtigen. Seine These, Mose gehöre "offenbar nicht zum Kerninhalt eines der Pentateuchthemen, sondern erst zur erzählerischen Ausgestaltung"[11], wird auf diesem Hintergrund verständlicher. Noth stellt durch seine exegetischen Forschungen heraus, daß -entgegen der überragenden Bedeutung Moses für die Endgestalt des Pentateuch- *historisch* für den Weg des Gottesvolkes

---

[6] J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuch (1876-78); ders., Prolegomena zur Geschichte Israels (3.Aufl. 1886).

[7] Einer der bedeutendsten Kommentare ist sicherlich der von Bruno Baentsch, Ex- Num (1900/1903). Als weitere Autoren wären H.Holzinger (Ex 1900, Num 1903); R.Smend, Erzählung des Hexateuch (1912) und andere zu nennen.

[8] J.Wellhausen, Prolegomena, 357. Noch der Aufsatz von J.Gray, The Desert Sojourn of the Hebrews (1954) ist dieser Fragestellung verpflichtet. Er versucht die literarischen Beobachtungen durch historische Argumente zu stützen.

[9] J.Wellhausen, aaO., 358: "Und in dieser Weise gehört die Thora hinein in die Geschichtsdarstellung, nicht nach ihrem Stoff als Inhalt irgend eines Kodex, sondern nach ihrer Form als das berufsmässige Tun Mose's, nicht nach ihrem Ergebnis als Summe der in Israel giltigen Gesetze und Bräuche, sondern nach ihrer Entstehung als begründender Anfang der noch immer in Israel fortwirkenden und lebendigen Institution der Thora."

[10] G. von Rad, Hexateuch, bes. 20-25.

[11] M.Noth, ÜPent, 191.

kein Führer nötig war.[12] Implizit scheint mir in dieser exegetischen These doch wohl eine Ablehnung der nationalsozialistischen Führerideologie enthalten zu sein.
Im Bereich des Themas "Führung in der Wüste" fragt Noth in erster Linie nach dem überlieferungsgeschichtlichen Ursprung des Murrmotivs. Diesen findet er in der Namensätiologie von Num 11,34, da nur der Name Kibrot-Taawa "auf ein 'Begehren' (führe), das als Ausdruck der Unzufriedenheit und Mißstimmung des Volkes die göttliche Bestrafung veranlaßt hatte (...)."[13] Von hier aus ist das Murrmotiv in andere Wüstenerzählungen hineingewachsen. Eliminiert man aus den Wüstenerzählungen das sekundär hineingewachsene Motiv des Murrens, so bleibt nach der Meinung Noths eine Reihe von Erzählungen, die "zunächst einfach die den aus Ägypten herausgeführten Israeliten in den Bedrängnissen der Wüste gewährte göttliche Hilfe zum Gegenstand" hatten.[14] Mit diesen Thesen hat Noth die Forschungsrichtung nach ihm sehr stark bestimmt, auch wenn seine Ergebnisse nicht immer Zustimmung fanden.
Andrew Tunyogi bemühte sich in seinem Aufsatz "The Rebellions of Israel" (1962) erneut um das Murrmotiv. Sein Interesse galt den historischen Erfahrungen, die die radikal negative Sicht Israels in der Wüste verständlich machen.[15] Nach seiner Meinung ist diese Sichtweise unter dem Eindruck der Erfahrungen unter Omri und im Exil in prophetischen Kreisen entstanden.[16]
Christoph Barth hat in seinem Aufsatz "Die Bedeutung der Wüstentradition" (1966) die These Noths bestritten, daß es "eine Wüstentradition ohne negativen Aspekt" gegeben habe.[17] Wohl existieren im AT zwei unterschiedliche Sichtweisen der Wüste, nämlich eine, die die positive Seite der Wüstenerzählungen betont (Hos 2,16f und 9,10; Jer 2,2f und 3,4), und eine, die die negative Seite betont, aber diese beiden Sichtweisen existieren nebeneinander.[18] Die Zeit der Wüste ist vom Murren Israels beherrscht, aber sie ist zugleich die Zeit einzigartiger Zuwendung Jahwes zu seinem Volk.
George W.Coats verfaßte die erste Monographie zum Motiv des Murrens.[19] Sein Interesse war -ganz im Sinne Noths- die überlieferungsgeschichtliche Rückfrage nach dem Ursprung des Murrmotivs. Dafür zog er auch Texte außerhalb des Tetrateuchs intensiv heran. Er bestätigte die These Noths, daß das Murrmotiv erst sekundär in die Wüstenerzählungen Eingang gefunden habe, sah aber einen anderen überlieferungsgeschichtlichen Ursprung für das Motiv: "The murmuring tradition, ..., is the polemic directed against the northern cult. Its purpose is to argue that the northern rights to election were forfeited when the fathers in the wilderness rebelled. And in the place of that election, a new election faith is now enjoyed in Jerusalem through the Davidic heir."[20]

---

[12] K.Koch, Tod des Religionsstifters, 105 gibt mE. die Stoßrichtung Noths richtig wieder: "Die Vorstellung von Mose dem Religionsstifter ist tot und bleibt tot." (kursiv getilgt; AS)
[13] M.Noth, ÜPent, 137.
[14] M.Noth, ÜPent, 137.
[15] Auch R.P.Carroll, Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society (1977) ist den gesellschaftlichen Konflikten nachgegangen, die sich in den Wüstenerzählungen von einem rebellierenden und in sich selbst uneinigen Israel wiederspiegeln.
[16] A.Tunyogi, Rebellions, 388.
[17] C.Barth, Wüstentradition, 23.
[18] C.Barth, Wüstentradition, 20; ebenso B.S.Childs, Ex, 263.
[19] G.W.Coats, Rebellion in the Wilderness (1968).
[20] G.W.Coats, Rebellion, 251.

Im gleichen Jahr ging Simon de Vries erneut den Ursprüngen des Murrmotivs nach.[21] Auch er hält die These von Noth für unwahrscheinlich, kritisiert aber auch die These von Coats. Er sieht den Ursprung des Murrmotivs in der Notwendigkeit, daß eine Tradition von der Landnahme von Süden mit einer Tradition von der Landnahme von Osten miteinander vermittelt werden mußten.[22] Ein Scheitern der Landnahme von Süden war aber nur auf Grund eines Vergehens Israels gegen Jahwe denkbar, dieses sah man im Murren Israels.
Nur zwei Jahre später folgte die Monographie von **Volkmar Fritz** "Israel in der Wüste". Auch seine Studie ist methodologisch sehr stark den Fragestellungen von Martin Noth verpflichtet. In breiter Weise untersucht Fritz die dem Jahwisten vorausliegenden Überlieferungen. Noch stärker als Noth sieht er den sekundären Charakter des Murrmotivs gegeben. Seine These ist, daß erst "der Jahwist das Verhalten des Volkes nachträglich negativ qualifiziert" hat.[23] Bei Fritz bahnt sich allerdings schon eine Interessenverlagerung an, die in den neueren Arbeiten immer stärker in den Vordergrund rückt, nämlich die Untersuchung der episodenübergreifenden Zusammenhänge und Kompositionen. So kommt es Fritz letztlich nicht auf die Vorstufen des Jahwisten, sondern auf ihre Aufnahme durch den Jahwisten an, dessen heraueberische Arbeit er als sehr tiefgreifend ansieht. In diesem Zusammenhang notiert Fritz auch die Bedeutung des Sinai als kompositionellem Einschnitt: vor dem Sinai findet sich keine Bestrafung des Murrens, nach dem Sinai findet sich diese durchgehend.[24]

c) Neuere Arbeiten zu den Wüstenerzählungen

Einen wichtigen Einschnitt stellt die kurze Einleitung zu den Wüstenerzählungen von **Brevard S. Childs** dar, die er in seinem Exoduskommentar (1974) seiner Textauslegung vorangestellt hat.[25] Er zeigt meines Wissens als erster die Fragerichtung neuerer Arbeiten. Das Interesse wendet sich von der Rekonstruktion der überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen der Texte ab und der Analyse der episodenübergreifenden Konzeptionen der literarischen Schichten zu. Für Childs wird dabei die Herausarbeitung von Erzählungsmustern ("Pattern") wichtig. Er unterscheidet zwei unterschiedliche Typen von Murrerzählungen. Der eine Typ kennt kein Strafen Jahwes, da Israel aus einer natürlichen Notlage heraus murrt, der andere kennt eine Bestrafung Israels, da keine solche Notlage erkennbar ist. Die Endredaktion habe mit Absicht die Typen so angeordnet, daß vor der Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32) nur der erste, danach nur der zweite Typ zu finden ist.
Richard Adamiak zeigt in seiner Arbeit "Justice and History" (1981) überhaupt kein Interesse mehr für vorliterarische Stufen des Überlieferungsprozesses. Er widmet sich dem theologischen Sinn der kompositionellen Anordnung von Einzelepisoden. Seine These ist, daß sich in der Anordnung der Murrerzählungen rund um den Sinai eine konsistente Vergeltungslehre ausspricht, die den Bundesschluß mit Gesetzeskundgabe als Verpflichtung Israels begreift. Erst mit der Verpflichtung Israels auf das Gesetz am Sinai zieht das Murren gegen Jahwe Strafe nach sich. Adamiak beschränkt sich dabei nicht auf die Untersuchung des Jahwisten, sondern untersucht alle literarischen Schichten.

---

[21] S.de Vries, The Origin of the Murmuring Tradition (1968).
[22] S.de Vries, Murmuring Tradition, 58.
[23] V.Fritz, Israel, 117.
[24] V.Fritz, Israel, 70.
[25] B.S.Childs, Ex, 254-264.

Die Arbeit von **Ursula Struppe** "Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift" (1988) untersucht ausschließlich die Priesterschrift im Bereich der Wüstenwanderung. Da "Wüste" und "Sinai" vor allem durch den Begriff "Herrlichkeit Jahwes" kompositionell verbunden sind, ist ihre Arbeit der semantischen Analyse dieses Begriffs gewidmet. Struppe stellt dabei sehr schön heraus, wie eng die priesterschriftlichen Erzählungen in Aufbau und Terminologie aufeinander bezogen sind. Die Komposition der Priesterschrift interpretiert sie so: "... die Herrlichkeit Jahwes offenbart sich schrittweise vom Exodusgeschehen an und erreicht am Sinai ihre vollgültige Gestalt. ... Unzweifelhaft ist die volle Offenbarung mit der Errichtung des Begegnungszeltes gegeben. ... Jahwe bestimmt sich selbst für die Israeliten an diesen Ort, um mitten in seiner Gemeinde zu wohnen und sie so zur Jahweerkenntnis zu führen (Ex 29,43-46). Diese 'Selbstbestimmung' Jahwes für Israel, ..., schafft eine neue Qualität der Beziehung zwischen Jahwes Herrlichkeit und seiner Gemeinde: sie wird direkter, unmittelbarer (ohne 'Wolke') und geschieht je neu 'für sie' ... Es mag sein, daß deshalb auch die Schuld der Israeliten so streng bestraft wird (Num 14). Wenn sie dagegen in Ex 16,3 murren, beseitigt Jahwe die Ursache des Murrens durch Wachteln und Manna."[26]
Zusammenfassend kann man so viel sagen, daß das Interesse an den mündlichen Vorstufen der literarischen Schichten erloschen ist, stattdessen wird immer stärker nach der Komposition von literarischen Schichten gefragt. Auch die vorliegende Arbeit weiß sich letzterem Interesse verpflichtet. Sie versucht auf Grund der verschiedenen Vorarbeiten die Redaktionsgeschichte der Wüstenerzählungen insgesamt zu rekonstruieren, um damit zum Verständnis des Endtextes beizutragen. Dies muß nun im Rahmen methodologischer Überlegungen noch weiter präzisiert werden.[27]

[26] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 228f.

[27] Erik Aurelius geht in seiner Monographie "Der Fürbitter Israels (1988)" ausführlich auf die Wüstentexte ein, in denen Mose als Fürbitter auftritt. Seine gründliche Studie schließt eine echte Forschungslücke, sie erschien jedoch zu spät, als daß ich mich noch mit ihr hätte auseinandersetzen können.

Kapitel 2: Methodologische Überlegungen

Wer heute im Bereich des Pentateuch Exegese betreibt, sieht sich einer verwirrend vielfältigen, ja gegensätzlichen Forschungslage gegenüber. Lag seit Julius Wellhausen der Forschung am Pentateuch das klassische Quellenmodell als Paradigma zu Grunde, so ist dieses -etwa seit den Siebziger-Jahren [1]- immer stärker der Kritik unterzogen worden. Diese Kritik hat ein Maß erreicht, das dazu berechtigt, von einer Pentateuchkrise zu sprechen.[2]

Charakteristisch für die gegenwärtige Situation ist eine weithin bestehende Einmütigkeit darüber, daß das klassische Quellenmodell den gewandelten Forschungsinteressen und deren Ergebnissen nicht mehr adäquat sei, ohne daß die Grundlagen für ein neues konsensfähiges Modell der Pentateuchexegese sich abzeichnen würden. Es scheint, als stünden wir vor einer Umgestaltung der Grundlagen, auf denen die bisherige Forschung ruhte. Thomas S.Kuhn hat solche Phasen krisenhafter Neuorientierung in der Forschungsgeschichte "Paradigmenwechsel" genannt.[3]

Die Kritik am klassischen Quellenmodell ist offensichtlich eingebunden in den Wandel der geistesgeschichtlichen Situation. Die Rede von einer weltgeschichtlichen "Wendezeit" macht die Runde.[4] Die Quellenhypothese verdankt ihre Evidenz und Stoßkraft zu einem Großteil dem "Geschichtsdenken des ausgehenden 19. Jahrhunderts, dem Historismus."[5] Dieses Geschichtsdenken scheint nach zwei Weltkriegen in einem halben Jahrhundert und einer allseits diagnostizierten Ökologiekrise im Schwinden. Wir befinden uns wohl in der "Epoche des post- histoire".[6] So ist es ver-

---

[1] H.Schmid, Mose, 1 sieht mit 1970 einen klaren Einschnitt in der Forschung gegeben. Solche Jahresangaben sind immer problematisch, aber im wesentlichen dürfte er Recht haben.

[2] Vgl. den Untertitel des Forschungsüberblicks von H.Schmid, Mose: Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise. So auch schon E.Zenger (1982): Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise.

[3] Zum Begriff "Paradigma" siehe Th.Kuhn, Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 11: "Durch seine (=der Begriff "Paradigma"; AS) Wahl möchte ich andeuten, daß einige anerkannte Beispiele für konkrete wissenschaftliche Praxis -Beispiele, die Gesetz, Theorie, Anwendungen und Hilfsmittel einschließen- Vorbilder abgeben, aus denen bestimmte festgefügte Traditionen wissenschaftlicher Forschung erwachsen." Auf die alttestamentliche Forschung hat den Begriff "Paradigmenwechsel" z.B. B.O.Long, Some recent Trends, 63 angewandt. Vgl. auch B.J.Diebner, Ex 15, 124; A.H.J.Gunneweg, Zur neueren Pentateuchforschung, 227.

[4] So der Titel eines Buches von Fritjof Capra (5.Aufl. 1983). Vgl. auch das Interview mit ihm in Ev-Komm 20 (1987), 519: "Um als Menschheit überleben zu können, ist ein Paradigmenwechsel nötig: außerdem findet er bereits statt."

[5] H.H.Schmid, Perspektiven, 383. Auch F.Deist, Krise, 2-4 weist auf die Eingebundenheit exegetischer Forschung in die geistesgeschichtlichen Strömungen unseres Jahrhunderts hin.

[6] W.Schulz, Philosophie, 581. Vgl. dazu die Diskussion moderner Formen des Ahistorismus bei Schulz, Philosophie, 581-601. Schulz sieht den modernen Ahistorismus in der technologischen Entwicklung unserer Gesellschaft begründet, die besonders im Zeitalter der Mikroelektronik ganz und gar von den Gesetzen der Technik beherrscht ist: "Die Technisierung bringt eine Schematisierung des Geschehens mit sich, deren praktische Konsequenz es ist, daß die in dem Geschehen tätigen Menschen nicht mehr als Individuen erscheinen, sondern eigentümlich wesenlos werden. ... Daß die Technologie eine allgemeine Uninteressiertheit an der Geschichte herbeiführt, dies gründet darin, daß die moderne Technik trotz ihrer immer perfekteren Funktionalisierung und trotz ihrer quantitativen Steigerung ins Gigantische sich in qualitativer Hinsicht eigentlich nicht wesentlich verändert. Sie erscheint geschichtslos." (596)

ständlich, daß man sich der Fragestellung und mancher Grundannahmen der exegetischen Forschung dieser Zeit heute nicht mehr allzu sehr verpflichtet weiß. Nun darf aber die Rede von einem Paradigmenwechsel nicht so mißverstanden werden, als wäre alles uninteressant oder gar falsch, was bisher als wahr gegolten hat. Ein neues Paradigma muß das alte in irgendeiner Weise einschließen. Mit Kuhn ist daran festzuhalten: "Erstens muß der neue (Paradigma-; AS) Anwärter einige hervorragende und allgemein anerkannte Probleme lösen können, die auf keine andere Weise zu bewältigen sind. Zweitens muß das neue Paradigma die Erhaltung eines relativ großen Teils der konkreten Problemlösungsfähigkeit versprechen, die sich in der Wissenschaft von seinen Vorgängern her angesammelt hat. ... Daraus ergibt sich, daß neue Paradigmata, auch wenn sie selten oder niemals alle Fähigkeiten ihrer Vorgänger besitzen, gewöhnlich doch eine große Zahl der konkretesten Bestandteile vergangener Leistungen bewahren".[7] So kann es auch im Pentateuchbereich m.E. kaum angehen, die historisch-kritische Forschung pauschal zu verwerfen. Es bedarf vielmehr einer sorgfältigen Auseinandersetzung.

Nun zeigt sich, daß zusammen mit dem herkömmlichen Quellenmodell auch die Methode immer stärker in Frage gestellt wird, mit der dieses Modell gewonnen wurde. Die historisch-kritische Methode ist nicht mehr die selbstverständliche Grundlage aller exegetischen Forschung. Dies zeigt sich etwa darin, daß ihre Leistungsfähigkeit bereits ausdrücklich verteidigt werden muß.[8]

So scheint es angebracht, mit methodologischen Erörterungen zu beginnen, um einen möglichst sicheren Einstiegspunkt für die weitere Arbeit zu gewinnen. Mir kommt es dabei nur auf eine kurze Kenntnisnahme der wichtigsten Probleme an.[9] Zunächst (1.) beginne ich mit grundsätzlichen Überlegungen zum kommunikativen Phänomen "Text", um die Überlegungen dann (2. und 3.) auf die literar- und redaktionskritische Methodik zuzuspitzen, und werde schließlich (4.) die Vorgehensweise dieser Arbeit entwerfen.

1. Kommunikationstheoretische Grundlegung

In der zum Teil heftigen Methodendiskussion in der Exegese[10] läßt sich doch wohl ein Ergebnis schon jetzt festhalten: es beginnt sich die Einsicht durchzusetzen, daß Begriffsapparat und Methoden der modernen Sprachwissenschaft (im allgemeinsten Sinn gebraucht) für die Exegese fruchtbar gemacht werden können.[11]

---

[7] Th.Kuhn, Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 181.

[8] Vgl. etwa W.H.Schmidt, Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese (1985).

[9] Einen neueren Überblick über die verwirrende Forschungslandschaft bietet etwa H.Schmid, Mose (1986).

[10] F.Deist, Krise, führt sechzehn verschiedene "exegetische Modelle" (5) an, die zum Teil "methodologischen Ausschließlichkeitsanspruch" (8) erheben.

[11] So schon W.Richter, Exegese, 12: " Die Bibelwissenschaft ist somit ein kleiner Zweig der Literaturwissenschaften; sie ist Literaturwissenschaft." Vgl. H.D.Preuß, Linguistik, 7; W.Pannenberg, Anthropologie, 378. Eine recht positive Bilanz der von Richter ausgegangenen exegetischen Impulse zieht Th.Seidl, Literaturwissenschaftliche Methode (1989).

Dieser Dialog mit der Sprachwissenschaft ist aus der Grammatikforschung des biblischen Hebräisch nicht mehr wegzudenken[12] und prägt bereits deutlich die Methodenlehrbücher, die im Studium verwendet werden. Diese sind ja ein deutlicher Indikator für das, was Thomas S.Kuhn die "normale Wissenschaft" genannt hat.[13]

Dieser Dialog kann kaum in einer bloßen Übernahme "säkularkonzipierter" Methodenkonzepte in die Exegese bestehen. Zu Recht hat W.Pannenberg gefordert: "Die Theologie kann sich nicht einfach diesem oder jenem säkular konzipierten Methodenkonzept anschließen, ohne daß dadurch ihr Thema präjudiziert würde. Darum muß das säkulare Methodenverständnis auf die darin zumeist ausgeblendete religiöse Dimension des betreffenden Phänomenbereichs reflektiert und im Lichte solcher Reflexion kritisch revidiert werden."[14]Die Exegese wird freilich solche Auseinandersetzung weniger systematisch-theologisch als in der konkreten Textarbeit durchführen, im Verlauf derer sie die sprachwissenschaftliche Methodik, die in den meisten Fällen an modernen Texten gewonnen wird, der Realität der biblischen Texte anpaßt. Sie bringt dazu eine gewichtige und solide Tradition der Textauslegung in den wissenschaftlichen Dialog mit der modernen Sprachwissenschaft ein.[15]

1.1. Ein Grundmodell der Kommunikation

Die neuere Entwicklung der modernen Sprachwissenschaft geht allgemein dahin, die sprachwissenschaftlichen Analysen von einem kommunikationstheoretischen Ansatz

---

[12] Vgl. W.Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik; R.Bartelmus, HYH (1982); H.Irsigler, Einführung in das biblische Hebräisch (1978/79); W.Schneider, Grammatik (1974); H.Schweizer, Metaphorische Grammatik (1981) u.a..

[13] Th.Kuhn, Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 25: "In diesem Essay bedeutet "normale Wissenschaft" eine Forschung, die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeit lang als Grundlagen für ihre weitere Arbeit anerkannt werden. Heute werden solche Leistungen in wissenschaftlichen Lehrbüchern, für Anfänger und für Fortgeschrittene, im einzelnen geschildert, wenn auch selten in ihrer ursprünglichen Form. Diese Lehrbücher legen das anerkannte Theoriengebäude dar, erläutern viele oder alle ihrer erfolgreichen Anwendungen mit exemplarischen Beobachtungen und Experimenten." Sie sind also der gegebene Ort, wo sich "Paradigmata" der normalen Wissenschaft finden lassen.

Als Lehrbücher seien genannt: W.Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (1971); K.Koch, Was ist Formgeschichte? Nachwort ab dritter Auflage: Linguistik und Formgeschichte; K.Berger, Exegese des NT; G.Fohrer, Exegese des AT; B.Kedar, Biblische Semantik. Für das Gebiet der Narrativik: J.Licht, Storytelling in the Bible (1978); R.Alter, The Art of Biblical Narrative (1981).

Zurückhaltend gegenüber der Rezeption der sprachwissenschaftlichen Begriffsapparate und Methoden äußert sich -soweit ich sehe- lediglich Barth/Steck, Exegese, 74-76, die vor allem in scharfer Abgrenzung von W.Richter, Exegese, grundlegende Schwierigkeiten darin sehen, die grundsätzlich synchron arbeitende strukturale Linguistik mit dem weitgehend diachronen Vorgehen historisch-kritischer Methodik zu vermitteln. Die grundsätzliche wie praktische Verbindbarkeit von synchronen und diachronen Arbeitsweisen dürfte jedoch inzwischen als erwiesen gelten. Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine weitere Demonstration dieser Tatsache.

[14] W.Pannenberg, Anthropologie, 379. Auch in der Linguistik besteht zum Teil ein gewisser Vorbehalt dagegen, von der Theologie als Rezeptlieferant benutzt zu werden. P.Hartmann, Religiöse Texte, 156, Anm.8: "Es kann bei einer Zusammenarbeit von Theologen und Linguisten nicht darum gehen, daß der Linguist für den Religionsexperten lediglich eine Art von Analyserezept liefert oder ihm gar bei Wege noch schnell die Theologie zur Wissenschaft macht."

[15] Dieses Potential an methodologischem Bewußtsein und Erfahrung im Umgang mit Texten wird auch von linguistischer Seite geschätzt, vgl. etwa B.Sowinski, Textlinguistik, 11.

aus durchzuführen. Damit ist das Grundanliegen der Sprechakttheorie -die von Austin ausging- allgemein akzeptiert worden. Heute ist es ein sprachwissenschaftlicher Allgemeinplatz: "Als wichtigste Funktion von Sprache gilt die kommunikative."[16] Dies gilt für alle Teildisziplinen der Sprachwissenschaft.[17]
Schon 1934 hat K.Bühler im Rückgang auf Plato ein einfaches Grundmodell sprachlicher Kommunikation seiner Beschreibung der Sprache als Organon zugrundegelegt: "Ich denke, es war ein guter Griff PLATONs, wenn er im Kratylos angibt, die Sprache sei ein *organum*, um einer dem anderen etwas mitzuteilen über die Dinge."[18] Deshalb fährt er fort: "Mich dünkt, es sei so etwas wie ein Ariadnefaden, der aus allerhand nur halb begriffenen Verwicklungen herausführt, gefunden, wenn man das Sprechen entschlossen als Handlung (und das ist die volle Praxis im Sinne des ARISTOTELES) bestimmt."[19]
Dieser Ausgangspunkt ist auch in der Textlinguistik inzwischen allgemein akzeptiert. So beginnt das Einführungswerk von B.Sowinski seine materialen Ausführungen: "Im folgenden sollen die wichtigsten textlinguistischen Fragen, Methoden und Begriffe systematisch ... behandelt werden, ... Der Zugang soll dabei von der momentan als besonders bedeutungsvoll angesehenen pragmatischen Theoriebildung aus erfolgen, durch die der Text in seiner kommunikativen Funktion und Form erfaßt wird."[20]
Auch für die Erzähltheorie gilt, was Kahrmann, u.a. formuliert haben: "Als Paradigma des heutigen Standes der Erzähltheorie manifestiert das Kommunikationsmodell des Erzählwerks".[21]

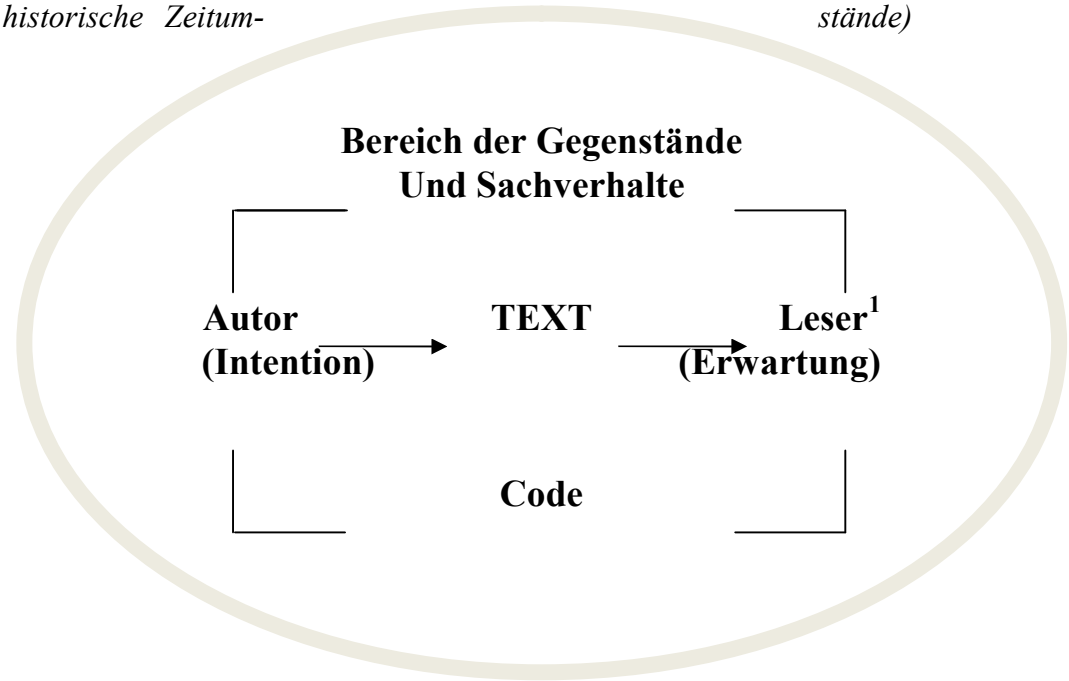
> Wolfhart Pannenberg hat -vor allem in Weiterführung der Kritik N.Chomskys- gewichtige Anfragen an die Auffassung gestellt, daß aus der kommunikativen Funktion der Sprache gefolgert werden könnte, daß jede sprachliche Äußerung eine bewußte Handlung sei.[22] Pannenberg gibt zu, daß es solche sprachlichen Handlungen durchaus gibt, besonders deutlich ist dies bei solchen Äußerungen, die Austin "performativ" genannt hatte.[23] Aber dies ist kaum die ursprüngliche Funktion von Sprache. Diese ist viel eher zugänglich im Phänomen des Gesprächs, in dem beide Gesprächspartner von der Sachthematik des gemeinsamen Gesprächs ergriffen werden, ohne daß sie dabei außerhalb der Äußerung liegende Ziele verfolgen, wie dies der Begriff der Handlung unterstellt.
>
> Verstehe ich diese Argumentation recht, so ist sie kein Einwand dagegen, die Sprache grundlegend als Instrument zur Kommunikation zu verstehen. Pannenberg wendet sich vielmehr dagegen, sprachliche Äußerungen unterschiedslos und ausnahmslos als Handlungen zu bestimmen. In der Tat dürfte darauf zu insistieren sein, daß der Sachorientiertheit der Kommunikation in der Regel eine eigene (zumeist auch primäre) Seinsdignität zukommt, die die kommunikative Absicht der Kommunikations-teilnehmer

[16] H.Pelz, Linguistik, 50.
[17] Vgl. etwa: R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 3: "Wir definieren einen Text als eine KOMMUNIKATIVE OKKURENZ (...), die sieben Kriterien der TEXTUALITÄT erfüllt"; T.van Dijk, Textwissenschaft, 68; E.Gülich/W.Raible, Textmodelle, 22; E.Coseriu, Textlinguistik, 53-56; K.Stierle, Text als Handlung, 8; W.Kallmeyer,u.a., Lektürekolleg, Punkt 2: Die Entwicklung eines Kommunikationsmodells, 26-60; D.Breuer, Einführung, 44-71; J.Schulte-Sasse/R.Werner, Literaturwissenschaft, 48; H.Zeiher, u.a., Textschreiben, Kap. 2.2. Kommunikationsbezogene Textbewertung; J.Lyons, Language, 195.
[18] K.Bühler, Sprachtheorie, 24.
[19] K.Bühler, aaO., 52.
[20] B.Sowinski, Textlinguistik (1983), 64.
[21] C.Kahrmann, Erzähltextanalyse, 12; vgl. E.Gülich, Ansätze, 226.
[22] W.Pannenberg, Anthropologie, 358.
[23] W.Pannenberg, aaO., 352.

> übersteigt. In der Kommunikationstheorie erscheint dagegen häufig die Absicht und das Interesse der Kommunikationsteilnehmer als das Primäre. Darauf ist später nocheinmal zurückzukommen (1.2.d).

Ein kommunikationstheoretisches Grundmodell muß also den Ausgangspunkt unserer methodologischen Überlegungen bilden, will man den Erkenntnisstand der Linguistik in dem dort üblichen Rahmen rezipieren. Eine Fülle von Kommunikationsmodellen - auch graphischer Art- finden sich in der Sprachwissenschaft, die alle auf "dem aus der Telefontechnik abgeleiteten 'Urmodell' von Shannon und Weaver" basieren.[24]
Demnach geht man allgemein davon aus, daß ein Autor mit einem Leser in einer bestimmten historischen Kommunikationssituation dadurch kommuniziert, daß er einen Text äußert, der vom Empfänger decodiert werden kann und der ihm über die beiden gemeinsame Welt etwas Relevantes mitteilt. Der Text steht also grundsätzlich in einer vierfachen kommunikativen Relation. Dies soll das folgende graphische Modell veranschaulichen:[25]

Kommunikationssituation
(= historische Zeitumstände)



Dieses Modell umfaßt nur die allernotwendigsten Elemente des Kommunikationsaktes. Trotzdem können schon hier einige für die Pentateuchdiskussion wichtige Folgerungen gezogen werden.

---

[24] H.W.Ludwig, Romananalyse, 44.
[25] Zum Teil erheblich differenziertere graphische Modelle finden sich z.B. bei W.Kallmeyer,u.a., 59-60, H.Pelz, Linguistik, 51.52.55; E.Gülich/W.Raible, Textmodelle, 24-25 (sehr ausdifferenziert!); H.W.Ludwig, Romananalyse, 44.46.49; C.Kahrmann, Erzähltextanalyse, 16.18.20; D.Breuer, Einführung, 44-71.

1.2. Folgerungen aus dem Grundmodell der Kommunikation

a) Akzeptabilität und Grammatikalität

Das entscheidende und allem anderen übergeordnete Ziel eines Autors mit seinem Text ist es, beim Leser kommunikative Akzeptanz zu erreichen. Alles andere ist diesem Ziel untergeordnet. So können -besonders in der mündlichen Kommunikation, aber auch in der schriftlichen (z.B. Stilfigur des Anakoluth)- selbst nicht-kohäsive Texte akzeptabel sein, wenn nur in der gegebenen Situation verstehbar ist, was die Textäußerung besagen soll und welche Intention der Autor mit der Äußerung seines Textes verfolgt. So argumentieren auch R.Beaugrande/W.Dressler: "Eine sprachliche Struktur muß als Text intendiert und akzeptiert werden, um in der kommunikativen Interaktion verwendet werden zu können. Diese Einstellungen bedingen eine gewisse *Toleranz* gegenüber Kohäsions- oder Kohärenzstörungen, solange die Zweckhaftigkeit der Kommunikation besteht."[26]

> Als Beispiel sei 1Sam 9,12-13 genannt. Hier liegt eine asyntaktische Satzfolge vor, die aber erzählerisch bewußt eingesetzt ist. Sie soll nämlich das "Geschnatter" der verschiedenen Mädchen zum Ausdruck bringen, was die Erzählung verlebendigt. "The question is short, the answer could have been shorter: 'he is.' (...) It is, however, long and full of interesting though not quite relevant detail, and slightly disjointed in its grammar. ... The girls are prattling - eager, excited and probably talking all at once."[27]

Auf Grund dieser Ausführungen kann man fragen, ob literarkritische Schärfe nicht in der Gefahr ist zu unterschlagen, daß Texte kommunikativ akzeptabel sein können, auch wenn sie nicht oder nicht in vollem Umfang kohäsiv sind.

b) Schriftliche Kommunikation und Leser

Mündliche und schriftliche Kommunikation unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht. Ein Aspekt soll jedoch angesprochen werden, um den Exegeten im oben dargelegten "Beobachter neutralen" Modell zu verorten. In der mündlichen Kommunikation sind Sender und Empfänger in einer gleichzeitigen Kommunikationssituation eingebettet. In der schriftlichen Kommunikation können Autor und Leser zeitlich durchaus weit auseinanderliegen. Ist die Zeitspanne zwischen Produktions- und Lesevorgang des Textes nicht zu breit, sind insbesondere in der Zwischenzeit keine gravierenden qualitativen Veränderungen der soziokulturellen Rahmenbedingungen (= Kommunikationssituation) eingetreten, so wird es für den Leser relativ einfach sein, den gelesenen Text auch zu verstehen, da er mit dem Autor die Beherrschung des Codes wie des Hintergrundwissens weitgehend teilt. Der Leser versteht den Text umso besser, je mehr er dem Bild entspricht, das sich der Autor von seinem Leser gemacht hat. Der Autor hingegen wird sich bemühen, das in einem Text explizit anzugeben, was er für einen von ihm intendierten Leser für notwendig hält, um den Text zu verstehen. Zum Verständnis des Textes ist also die Interaktion von Autor und Leser nötig. Dies kann am Beispiel der Kohärenz von Texten durch "Inferenzziehung" noch näher erläutert werden.[28]

---

[26] R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 118 (Sperrung zum Teil getilgt; AS).
[27] J.Licht, Storytelling, 11.
[28] R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 8: "Wenn eigenes Wissen hinzugefügt wird, um eine Textwelt zusammenzufügen, sprechen wir von INFERENZZIEHUNG (engl. 'inferencing',...)".

Kein Text kann verstanden werden, ohne daß Autor und Leser wenigstens partiell über einen gemeinsamen Code und über einen gemeinsamen Wissensraum verfügen. Jeder Autor ist also darauf angewiesen, daß mit bestimmten Lexemen auch die ihnen gemässen Konzepte aktiviert werden. R.Beaugrande und W.Dressler haben in ihrer 'Einführung in die Textlinguistik' diese These eindringlich untermauert: "Ein Text gibt nicht von selbst Sinn, sondern eher durch die Interaktion von TEXTWISSEN mit GESPEICHERTEM WELTWISSEN der jeweiligen Sprachverwender."[29] Besonders deutlich wird dies an sogenannten "Lücken" im Text. R.Beaugrande und W.Dressler führen folgendes Beispiel an:

> "(2.1.) Everything was ready. (2.2) Scientists and generals withdrew to some distance and crouched behind earth mounds. (2.3) Two red flares rose as a signal to fire the rocket. Hier gibt es an der Oberfläche keine bemerkbaren Kohäsionsmittel zwischen Sätzen. Und auch die zugrundeliegende Kohärenz leuchtet nicht sofort ein. Ein Zustand der Bereitschaft wird erwähnt, dem zwei Arten von Bewegungsereignissen folgen ('withdraw/crouch', 'rise'). Zur Verbindung müssen INFERENZEN gezogen werden (...). Diese Operation verlangt die Beistellung angemessener Konzepte und Relationen, um eine LÜCKE oder DISKONTINUITÄT in einer Textwelt aufzufüllen."[30]

Auch der Exeget tut zunächst einmal nichts anderes, als in die Rolle des Lesers einzutreten. Was ihn von einem zeitgenössischen Leser zunächst unterscheidet, ist, daß sich die Kommunikationssituation, sowie der sprachliche Code historisch grundlegend gewandelt haben. Er muß sich das Hintergrundwissen und den Code erst erarbeiten, denn beides wird vom Autor unformuliert vorausgesetzt. Es ist ein grundlegender methodologischer Fehler, die biblischen Texte unmittelbar wie moderne Literaturwerke zu lesen, deren Hintergrundwissen wir weitgehend teilen.[31] Zum Hintergrundwissen gehört nicht nur die Semantik von Wörtern, sondern auch die Kenntnis von Textsortenkonventionen.
Damit ist die Basis gewonnen, um ahistorische Versuche in der Exegese in ihre Grenzen einzuweisen, was nicht heißt, daß nicht bedeutende Beiträge zum Textverstehen von einem solchen Ansatz her möglich und faktisch auch geleistet worden sind.

c) Intertextualität

Ein wichtiges Spezialproblem des Textverstehens ist das Phänomen der Intertextualität.[32] Intertextualität liegt dann vor, wenn ein Autor sich auf einen anderen Text bezieht, dessen Kenntnis er beim Leser voraussetzt. Hier läßt sich das Bemühen zur Rekonstruktion der Literargeschichte der Texte verorten. Man kann auf jeden Fall soviel festhalten: Zumindest kann es zum Verständnis eines Textes wichtig sein, die Texte zu rekonstruieren, die der Autor beim Leser als bekannt voraussetzt. In der Tat hat sich die historisch- kritische Forschung am AT sehr stark darum bemüht, die Literargeschichte des Pentateuch zu rekonstruieren, um so zu ermitteln, welchem literarischen Werdegang sich viele Texte verdanken. So ist es z.B. für die Bestimmung der Intention der Priesterschrift nicht unerheblich, in welcher Weise sie sich auf die jeho-

---

[29] R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 8; vgl. auch die sehr aufschlußreiche empirische Untersuchung von implizitem Wissen von Kommunikationsteilnehmern, aaO. 203-215.
[30] R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 108.
[31] Vgl. dazu J.Barr, Scripture, 160f.
[32] R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 12: Intertextualität "betrifft die Faktoren, welche die Verwendung eines Textes von der Kenntnis eines oder mehrerer vorher aufgenommener Texte abhängig macht."

wistische Schicht bezieht. Auch von daher sind solche exegetischen Ansätze in ihrer Tragweite begrenzt, die die Literarkritik grundsätzlich ablehnen.

d) "Text" und Kommunikationssituation

Im Zentrum des kommunikativen Aktes steht die Äußerung eines Textes. Im Gefolge der Textlinguistik ist darauf hinzuweisen, daß die Grundform der sprachlichen Äußerung nicht ein Zeichen, nicht der Satz (auf den sich die Sprechakttheorie häufig beschränkt), sondern der Text ist. Zutreffend hat Schicklberger die Grundannahmen der Textlinguistik zusammengefaßt [33]: "Die Textlinguistik geht von der Erkenntnis aus, dass (1.) "die oberste und unabhängigste sprachliche Einheit nicht der Satz, sondern der Text" sei, dass (2.) Kommunikation sich "grundsätzlich in Texten" vollzieht und (3.), dass nicht jede beliebige Summe oder Aneinanderreihung von Worten, Sätzen oder Signalen einen Text ergibt. Vielmehr unterliegt deren Anordnung und Aufbau zu einem Text bestimmten Gesetzmäßigkeiten." Hieraus folgt die grundlegende Bedeutung der Textlinguistik für die Exegese.[34]

Der Text stellt gegenüber Autor und Leser eine eigene Größe dar. Der Autor steuert den Text sehr stark, schließlich ist er es ja, der den Text produziert. Aber der Text ist doch vom Autor gelöst, ist eine selbständige Einheit. Deshalb kann er auch vom Leser zum Teil ganz anders rezipiert werden. Der Leser steuert den Text durch sein Hintergrundwissen und vor allem durch seine Erwartungshaltung.[35] Die Selbständigkeit des Textes zeigt sich auch darin, daß er von konkreten Kommunikationssituationen ablösbar ist und als Produkt, bzw. als Ware am gesellschaftlichen Distributionsprozeß teilnehmen kann, unabhängig von der Intention des Autors.

Der Text geht nicht darin auf, ein Produkt seiner Kommunikationssituation zu sein, er ist nicht nur Ausdruck eines ganz bestimmten Interesses, das mit der Äußerung des Textes verfolgt werden soll - dies ist er wesentlich auch. Der Text ist nicht nur auf den Leser bezogen, sondern auch auf den Bereich der Gegenstände und Sachverhalte. Nur als solcher ist er auch vom Leser akzeptierbar und kommunikativ adäquat. Für schriftliche Texte ist häufig vorauszusetzen, daß der Sachaspekt der Äußerung im Vordergrund steht.

Der Primat des Sachaspekts erklärt vielleicht am besten, warum wir häufig in nur geringem Maß über den historischen Ort von Literaturwerken der Bibel informiert sind. Die Sammler des Textmaterials waren offensichtlich nicht immer darum bemüht, die gesammelten Texte auch historisch zu verorten, wohl deshalb, weil sie den Texten eine zeitinvariante Allgemeingültigkeit unterstellten. Die historischen Zeitumstände können deshalb häufig nur in einem vorsichtigen Schlußverfahren aus den Texten selbst rekonstruiert werden.

---

[33] F.Schicklberger, Literarkritik, 67.

[34] In meiner Arbeit werde ich mich vor allem auf die international anerkannte, begrifflich sehr differenzierte Einführung von R.-A.de Beaugrande und W.U.Dressler (1981) stützen. Ihrer Terminologie möchte ich mich soweit wie möglich anschließen, wenn auch die speziellen Interessen der Arbeit an biblischen Erzähltexten manche Modifikationen erfordern. Zukunftsweisend ist dieses Werk auch darin, daß Begriffe und Verfahren aus der linguistischen Datenverarbeitung rezipiert werden. Zur -sicher an Bedeutung noch zunehmenden- Nutzung des Computers in der Exegese siehe z.B. Th.Seidl, Literaturwissenschaftliche Methode, 34f.

[35] Da der Exeget auch Leser des Textes ist, ist die Untersuchung von Rezeptionssteuerung und deren Kontrollmöglichkeiten auch von hermeneutischem Interesse.

2. Methodologische Grundprobleme gegenwärtiger Pentateuchkritik

Ein redaktionsgeschichtliches Fragen, wie es diese Arbeit versucht, muß sich -soweit ich sehe- gegenwärtig vor allem mit zwei Vorgehensweisen auseinandersetzen: zum einen (2.1.) mit einer ahistorischen Vorgehensweise, die die historisch-kritische Exegese grundsätzlich ablehnt, zum anderen (2.2.) mit dem "canonical approach", wie er namentlich von B.S.Childs verfochten wird.

2.1. Die Ablehnung der historisch-kritischen Forschung

a) Desinteresse an der literargeschichtlichen Dimension?

Folgt man einigen neueren Exegeten[36] so ist die von der historisch-kritischen Forschung erarbeitete Vorgeschichte des uns heute vorliegenden Endtextes völlig uninteressant, um den Text zu verstehen. Ja, mehr noch, die historisch-kritische Rückfrage hinter den Endtext nimmt den Text hermeneutisch nicht ernst! Dabei wird zum Teil nicht einmal bestritten, daß es eine Vorgeschichte gab, nur wird ihrer Herausarbeitung jeder hermeneutische Wert abgesprochen. Diese Zugangsweise zum Text kann man als ahistorisch, bzw. "achron" bezeichnen. Damit ist eine Arbeitsweise gemeint, "die von dem ursprünglichen Kommunikationszusammenhang zwischen Texthersteller und intendiertem Leser absieht und sich nur auf die Relation Text - (heutiger) Leser konzentriert."[37]

Im Bereich der Wüstentexte hat dies sehr deutlich B.J.Diebner zum Ausdruck gebracht: "Ich halte das Interesse dieser Forschung (Ende des 19.Jahrhunderts; AS) für nutzlos, und damit auch ihre Fragestellungen und die Art, wie die Methoden im Rahmen der Fragestellungen eingebracht werden. Ich halte auch die Ergebnisse dieser Forschung für nutzlos -zum mindesten für uns heute, wenn wir heute noch immer "Ergebnisse" einsammeln, die -beurteilt vom Denkansatz und von der Fragestellung her- vielleicht für unsere Väter und Grossväter (...) sinnvoll hätten gewesen sein können."[38]

Diese Interesselosigkeit gegenüber den Bemühungen der historisch-kritischen Exegese, die Texte in den geschichtlichen Prozeß des alttestamentlichen Israel einzuordnen, stimmt zusammen mit der Beobachtung von W.Schulz, der von einer "unthematisierten Gleichgültigkeit der Geschichte gegenüber" in der heutigen Wissenschaft spricht.[39]

Ich halte dieses völlige Übergehen der literargeschichtlichen Dimension der Texte für verfehlt, zumindest für voreilig. Gibt es eine Vorgeschichte der Texte und kann man sie einigermaßen rekonstruieren, so ist nicht einzusehen, wieso sie nicht hermeneu-

---

[36] Exemplarisch ist in dieser Hinsicht die Formulierung von D.J.A.Clines, Theme, Preface, 5: " It is time that we ignored the sources -hypothetical as they are- for a little, and asked what the Pentateuch as a whole is about;..."; vgl. auch D.Jobling, Num 11-12, 27.

[37] C.Breytenbach, Nachfolge, 14.

[38] B.J.Diebner, Ex 15,22-27, 123.

[39] W.Schulz, Philosophie, 596. Unter "non-historical movements" der modernen Literaturwissenschaft faßt J.Barr, Scripture, 159: "modern literary theory, structuralism, Ricoeur's hermeneutics".

tisch relevant sein sollte. Dies gilt insbesondere dann, wenn im uns gegebenen Endtext Spannungen und Kohärenzstörungen vorliegen, die nicht mehr als kommunikativ akzeptabel interpretiert werden können. Die literarkritische Forschung hat eine Fülle solcher Kohärenzstörungen beobachtet und diese im Rahmen ihres literargeschichtlichen Modells interpretieren können. Darüber kann und sollte man nicht einfach hinwegsehen. Wo die klassische Literarkritik des Guten zuviel getan hat (und das hat sie sicher getan), lohnt sich meist die Mühe ausdrücklicher Entkräftung der Argumente, denn die am Text gemachten Beobachtungen müssen auch im Rahmen einer anderen Erklärung des Textes interpretiert werden.

Die rein synchrone, im Grunde ahistorische Betrachtung der Texte droht den Bezug zur realen, und das heißt immer historischen, Lebenswelt zu verlieren. Die Gewachsenheit der Texte bezeugt, daß man in Israel mit den Texten gelebt hat. Im Lichte neuer historischer Erfahrungen dachte man über die kodifizierte Überlieferung neu nach. Die Texte wurden immer neu aktualisiert; nicht weil man aus Pietät die alten Überlieferungen nicht fallen lassen wollte, sondern weil von ihnen eine die geschichtliche Erfahrung erhellende Kraft ausging und dies wiederum deshalb, weil es in allen historischen Wandlungen doch um die Begegnung mit dem einen Gott ging, der sich in allem neuen Handeln an seinem Volk doch als der erwies, der seinem bisherigen Handeln treu blieb.

Dies ist auch theologisch bedeutsam. Die biblischen Texte sind unauflöslich verwoben in die historischen Prozesse. Sie sind entstanden im Spannungsfeld von ideologischen und politischen Interessengegensätzen. Sofern die biblischen Texte in hervorragender Weise die Offenbarung Gottes bezeugen, insofern läßt sich aus den faktischen Entstehungsverhältnissen der Texte ableiten, daß sich Offenbarung in der Geschichte vollzieht. Ja, noch mehr, daß Geschichte erkenntniserschließende Funktion hat. Im Laufe der Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen gelingt es immer mehr, in die Wahrheit des Überlieferungsbestandes einzudringen und diesen zu explizieren und neu zu aktualisieren. Die Abblendung der historischen Dimension der Texte kann dazu führen, die Texte nur noch als bloße Funktion der Selbstverständigung religiöser Sprachgemeinschaften zu verstehen. Es wird dann nicht mehr deutlich, daß die Texte ja religiöse Reflexe auf reale geschichtliche Erfahrungen sind, auf die sie bezogen sind und an denen sie ihren Wahrheitsanspruch messen lassen. Mit der Abblendung der historischen Dimension läßt sich dagegen leicht die Tendenz verbinden, den Wahrheitsanspruch der Texte dahingestellt sein zu lassen und dessen Geltungsbereich eben auf die betreffende religiöse Sprachgemeinschaft einzuschränken.[40] So gesehen ist es dann doch sehr die Frage, ob es gerade die historisch-kritische Forschung ist, die die Texte "nicht ernst nimmt".

b) Zum Verständnis des Endtextes

Bernd J.Diebner wirft dem historisch-kritischen Fragen "Respektlosigkeit" gegenüber den Texten vor. "Die Respektlosigkeit drückt sich m.E.... aus ... in der Art und Weise, wie diese Gebilde nicht als Gebilde wahrgenommen werden, sondern nur als Fundgruben für textarchäologisches Sezieren."[41] Dieser Vorwurf hat seinen Wahrheitsgehalt wohl darin, daß die Literarkritik methodisch oft so vorgegangen ist, daß sie das Faktum literarischer Schichtung im Text bereits unbewiesen unterstellt hat, um dann nur noch die genauere Erfassung der Schichtung zu ihrer Aufgabe zu erklären. Wie

[40] Vgl. dazu W.Pannenberg, Wissenschaftstheorie, 388-392.
[41] B.J.Diebner, Ex 15, 132.

der Forschungsüberblick gezeigt hat, verband sich darüber hinaus mit der Frage nach dem Ursprünglichen die nach dem Normativen. Alles "Sekundäre" wurde abgewertet. Demgegenüber insistiert die Forderung, den Endtext "ernst zu nehmen", zu Recht darauf, daß das "Sekundäre" und insbesondere der kanonische Endtext mindestens gleiche Seinsdignität hat. Der Primat des Endtextes wird schon daraus deutlich, daß jede exegetische Hypothesenbildung über die Vorgeschichte des uns heute vorliegenden Endtextes von einer genauen Analyse eben dieses Endtextes ausgehen muß. Dabei kann aber das Ernstnehmen des Endtextes -wie bereits oben gezeigt- eine historische Tiefendimension des Textes nicht von vornherein ausschließen oder für uninteressant erklären.
Man wird dem Anliegen und dem Wahrheitsmoment dieser Forschungsrichtung wohl so gerecht werden können, daß man das synchrone dem diachronen Fragen vorordnet. Am Beginn der Textarbeit muß die Analyse des Endtextes stehn. Ist dies richtig, so folgt daraus die Umgruppierung des traditionellen Methodenkanons, so daß mit den synchronen Arbeitsgängen (Form- und Traditionskritik) begonnen wird.[42]

> Das klassische Methodenlehrbuch von H.Barth/O.H.Steck bietet folgende klassische Abfolge der Methodenschritte bei der Bearbeitung eines Textes: Textkritik - Literarkritik - Überlieferungsgeschichtliche Fragestellung - Formgeschichtliche Fragestellung - Redaktions- geschichtliche Fragestellung - Bestimmung des historischen Ortes. Nach Barth/Steck spiegelt sich in dieser Anordnung die Vorordnung diachroner Arbeitsschritte vor den synchronen[43], wenn auch die Methoden in der Weise als interdependent verstanden werden, daß sie sich "zu einem umfassenden Korrelationsgefüge" verbinden.[44]

c) Bedeutung des "fiktionalen Gehaltes" der Texte

Ein weiterer Punkt berechtigter Kritik an der historisch- kritischen Forschung betrifft den "fiktionalen Gehalt" der Texte.[45] Die historisch-kritische Forschung klassischer Prägung hat die Texte oft nur als Quellen betrachtet, um auf hinter den Texten liegende Prozesse zugreifen zu können. Man fragte etwa nach dem historischen Gehalt der Texte, oder nach ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kern und maß dann diesen rekonstruierten Prozessen oder Ursprüngen Normativität zu. Der Endtext wurde stattdessen als Fiktion bestimmt und verlor seine Normativität.
Wolfhart Pannenberg hat dagegen darauf hingewiesen, daß der fiktionale Gehalt das notwendige Korrelat einer religiösen Deutung historischer Ereignisse ist.[46] Der Glau-

---

[42] Die Vorordnung der Synchronie vor der Diachronie ist ein wesentliches Grundpostulat des Strukturalismus. Dies hat z.B. H.D.Preuß, Linguistik, 8 hervorgehoben. Vgl. W.Richter, Exegese, 35f; K.Berger, Exegese, 29; W.Egger, Nachfolge,57; M.Theobald, Primat der Synchronie, 186: "Hat die Deutung der gegebenen Textgestalt Vorrang, dann kann die literarkritische Rückfrage da in Gang gesetzt werden, wo eine Analyse trotz allem Bemühen um die Integration disparater Elemente (aber nicht um jeden Preis!) auf stehengebliebene Kanten übernommener Tradition stößt, die sich dem Versuch solcher Intergration widersetzen."

[43] H.Barth/O.H.Steck, Exegese, 10.

[44] H.Barth/O.H.Steck, aaO., 12. Soweit ich sehe, hat lediglich W.Richter, Exegese, 72 diese Reihenfolge als eine unumkehrbare Abarbeitungsreihenfolge verstanden.

[45] Inwieweit mit diesem Begriff in Gänze wiedergegeben ist, was B.J.Diebner, Ex 15, 127 mit "'symbolischem' Verständnis" meint, sei dahingestellt.

[46] W.Pannenberg, Das Irreale des Glaubens. Vgl. auch M.Oeming, Fiktionen. Schon G.v.Rad, Gen, 29f befaßte sich mit der Historizität der Erzählungen der Genesis und wies auf den "Zeugnischarakter" der Erzählungen hin: "Deshalb könnte man zugespitzt sagen, daß diese Erzählung nicht 'historisch' sei; aber die Erfahrung, daß Gott die Verheißung über menschliches Versagen wunderbar hinüberret-

be nimmt die Ereignisse nämlich im Vorgriff auf ein noch ausstehendes Ganzes der Geschichte wahr. Im Lichte dieses Ganzen wird dann das einzelne Ereignis erzählt. Einem auf das "wirkliche Geschehen" reduzierten profanen Blick mag sich dies als die Umhüllung eines historischen Kerns mit erzählerischer Fiktion darstellen. Fiktionen dienen aber "anscheinend der Erfassung der 'tieferen' oder eigentlichen Bedeutung bestimmter Ereignisse, Personen und Erfahrungen."[47] R.E.Clements dürfte Recht haben, wenn er gerade mit dem fiktionalen Gehalt der Texte ihre theologische Aussagekraft verbindet: "Yet they (the stories; AS) also possess a strongly theological quality which has dedicated the way in which they have been formulated and given a connected structure. ... In this respect therefore the way in which the stories have been told has been more surely controlled by questions of a theological and religious nature than by purely historical concerns."[48]
Den fiktionalen Gehalt der Texte in dieser Weise in das Zentrum der Interpretation zu rücken, erfordert aber keine grundsätzliche Abkehr von der historisch- kritischen Forschung.

2.2. Zur Auseinandersetzung mit dem "canonical approach"

Neben der grundsätzlichen Bestreitung historisch- kritischen Fragens muß sich ein redaktionsgeschichtlicher Ansatz m.E. mit B.S.Childs und dem "canonical approach" auseinandersetzen. Childs Versuch kann man als einen fruchtbaren Kompromiß zwischen einem ahistorischen Ansatz und der traditionellen Redaktionsgeschichte verstehen.[49] Vielleicht ist er deshalb auf so breite Resonanz gestoßen.[50]

a) Bedeutung der Vorgeschichte der Texte

Childs ist nicht daran interessiert, die Ergebnisse oder die Relevanz der Literarkritik grundsätzlich zu bestreiten: "To work with the final stage of the text is not to lose the historical dimension, but it is rather to make a critical, theological judgment regarding the process. The depth dimension aids in understanding the interpreted text, and does not function independently of it."[51] Ausdrücklich grenzt Childs seinen Ansatz gegenüber ahistorischen, strukturalistischen Methoden ab.[52] Allerdings übt Childs auch berechtigte Kritik an der herkömmlichen historisch-kritischen Forschung. Die historisch-kritische Forschung hat hinter den Endtext zurückgefragt und -dies ist das Entscheidende- die so gewonnenen historischen Konstrukte gegen die Darstellung des Endtextes ausgespielt und die ursprünglichen Phasen der Literar- und Überlieferungsgeschichte als normativ angesehen.

---

tet, war für die Gemeinde eine eminent geschichtliche. So eignet diesen Erzählungen ein überaus hoher Dichtigkeitsgrad, weil sich in ihnen Erfahrungen zusammendrängen, die der Glaube der Gemeinde vielleicht in Jahrhunderten langsam eingebracht hat."

[47] W.Pannenberg, Das Irreale, 33; vgl. M.Oeming, Fiktionen, 262.

[48] R.E.Clements, History and Theology in Biblical Narrative, 56; vgl. M.Oeming, Fiktionen, 266.

[49] So sieht es auch B.S.Childs selbst, JSOT 16 (1980), 53. Vgl. Smend, Questions, 46; J.Barr, Childs, 20.

[50] Die Bedeutung von Childs' Vorstoß kann daran gemessen werden, daß ihm die Zeitschriftennummer JSOT 16 (1980) zur Gänze und Horizons in Biblical Theology 2 (1980) zur Hälfte gewidmet ist.

[51] B.S.Childs, Introduction, 76. Der Begriff "Tiefendimension" stammt wohl von G.von Rad, Gen, 19f.

[52] B.S.Childs, Introduction, 74; dazu bemerkt J.Barr, Childs, 20: "Those interested in structuralism as an alternative to historical-critical study will thus be disappointed."

Heute ist eine solche Abwertung der Spätphasen geschichtlicher Prozesse nicht mehr verständlich.[53] Gerade die späteren Stadien der Überlieferungsgeschichte haben in der Regel den Texten ihre endgültige Gestalt gegeben. Erst die Kanonisierung[54] hat die Texte weitgehend ihrer historischen Situation und ihres partiellen historischen Sinnes entkleidet und ihnen universale, zeitinvariante Geltung verschafft. Erst seit dieser Phase sind sie nicht mehr Ausdruck partieller Gruppenegoismen, sondern identitätsstiftende Grundlage des einen nachexilischen Judentums. Gerade die Spätphase der israelitischen Geschichte wird so als "die formative Epoche verstanden, der das Alte Testament seine jetzige Gestalt verdankt, und zwar nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch im Blick auf seine theologische Ausformung."[55] Von daher erscheint es angebracht, das exegetische Interesse auch auf die spätesten Phasen zu richten. Gleichwohl wird man kaum bestreiten können, daß viele sehr späte Redaktoren gar nicht mehr das Interesse hatten, die ihnen vorliegenden Texte massiv umzugestalten; sie wollten oft nur einen im wesentlichen bereits formierten Textbestand neu akzentuieren. Auf diese Weise verdanken sich manche Strukturen, die den Endtext prägen, doch einer früheren Epoche des literargeschichtlichen Prozesses.

b) Das Problem des Kanons

Childs verbindet mit seinem Interesse an der Phase der Endredaktion der alttestamentlichen Bücher zugleich das Interesse am Kanon, d.h. an der Normativität der biblischen Endgestalt.[56] Hier muß man jedoch wohl genauer unterscheiden. James Barr hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß hier bei Childs zwei Begriffe durcheinander gehen, die zumindest für das erste auseinanderzuhalten sind: "Kanon" und "Endtext". Den Begriff Kanon kann man mit Barr wie folgt definieren: "A canon, in the sense of the canon of scripture, is: 1. a body of texts; 2. something public, declared authoritative for the whole community; 3. something understood to be permanent and not intended for revision."[57] Der *Endtext* ist die Zeichenfolge, die als primäres Datenmaterial jeder Textinterpretation zu Grunde liegt. Sie hat von sich aus keine normative Funktion. Der "Endtext" ist eine rein literaturwissenschaftliche Kategorie, während

---

[53] Vgl. auch H.H.Schmid, Perspektiven, 389f: "Es fällt auf, dass nicht nur in der alttestamentlichen Wissenschaft, sondern auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft die Spätzeiten neues Interesse gefunden haben, und wir können heute auch den Spätzeiten positive Seiten abgewinnen. Hängt dies damit zusammen, dass wir selbst in gewissem Sinne in einer Spätzeit leben?"

[54] Die Kanonisierung ist nur dem AT angediehen, nicht irgendwelchen anderen schriftlichen Zeugnissen des Alten Orients. B.S.Childs, Introduction 74.

[55] R.Rendtorff, Kanon, 8. Die Zeit des nachexilischen Judentums ist allerdings sehr dunkel; dagegen läßt sich aus dem Kanon sehr viel Material gewinnen über die vorexilische Zeit Israels (so R.Smend, Questions, 49)! Von daher erscheint das umgekehrte Interesse etwa von M.Noth, ÜPent, 1, nicht als unangebracht, der die Frühzeit Israels für die wesentliche, formative Epoche der Geschichte Israels hält. Schließlich haben sich gerade die späten Phasen der Religionsgeschichte Israels intensiv mit der vorstaatlichen Frühzeit befasst (man denke etwa an P).

[56] Es ist gut verständlich, daß der Ansatz von Childs im deutschen Raum als Möglichkeit zur Verständigung mit dem Judentum begrüßt wurde (R.Rendtorff, Kanon, 11; vgl. auch J.Barr, Scripture, 151-152). So scheint die kanonische Endgestalt z.B. die zentrale Rolle der Tora zu unterstützen (R.Rendtorff, Kanon, 11). Der Dialog mit dem Judentum kann sich aber nur in sehr problematischer Weise auf den Begriff des Kanons beziehen. Denn gerade hier trennen sich die Wege von Judentum und Christentum. Es gibt entweder den Tenak, oder die eine ganze Bibel von AT und NT (so zu Recht J.Barr, Childs, 22)! An die Betonung des Kanons läßt sich dagegen leichter ein biblisch-theologisches Interesse anschließen.

[57] J.Barr, Scripture, 71.

der Kanon eine kirchliche Sachentscheidung darüber ist, welche Bücher der kirchlichen Lehrbildung als normativ zu Grunde liegen sollen.[58]
In der Tat ist der Kanon der Exegese durch die Tradition als hermeneutische Aufgabe aufgegeben, d.h. durch die kirchliche Entscheidung in den ersten Jahrhunderten und die darauf aufbauende immense Wirkungsgeschichte, gegenüber der die historisch-kritische Epoche leicht verblassen könnte.[59] Es ist jedoch fraglich, inwieweit der "Kanon" zu einem exegetischen Prinzip gemacht werden sollte. Denn das kann leicht als eine ungerechtfertigte autoritäre Setzung erscheinen, gegenüber der keine Kritik mehr möglich ist.[60] Von daher erscheint es angebrachter, sich auf das unhintergehbare Primat des überlieferten Endtextes zu beschränken, und darauf hinzuweisen, daß der Endtext -als das primäre Datenmaterial- den Ausgangspunkt für jede wissenschaftliche Hypothese bilden sollte.

c) Die "kanonische Endgestalt" - Endtext und Endredaktion

Die Exegese führt also zum Verständnis des Endtextes, indem sie ihn als Endprodukt eines Redaktionsprozesses versteht. Die späten Redaktoren haben aber das ihnen überkommene Text-Material oft viel weniger umgestaltet als frühere Redaktoren. Die Endredaktion hat deshalb häufig eher den Charakter der Sammlung; sie bildet in ihrer kommunikativen Funktion eine Einheit, nicht jedoch als kohärenter Text: "I would also emphasize that the use of the term 'canonical integrity' is not to be identified with literary, historical, or conceptual unity. It rather refers to the effectiveness of the literature to function coherently within a community of faith." [61]
Der Einheitssinn redaktioneller Bearbeitungen, die das überlieferte Textmaterial weitgehend erhalten wollen, zeigt sich oft in der kompositionellen Anordnung eben jenes Textmaterials. Schon die bloße Abfolge von Episoden bringt einen bestimmten Sinn zum Ausdruck.[62] Für den Exegeten folgt daraus, daß er die Einzelepisoden von der globalen Kompositionsstruktur her interpretieren muß.[63] Childs hat sich in seiner 'Introduction' der kompositionellen Gestalt der Endredaktion unter der Überschrift "The canonical Shape of ..." mit großer Energie und interessanten Vorschlägen ge-

---

[58] So auch J.Barr, Scripture, 159: "Literature, after all, does not lead naturally to terms like canon and authority in the theological sense. For canonical criticism the Bible does not have the same kind of meaning as a play of Shakespeare or a poem of T.S.Eliot." (kursiv getilgt; AS)

[59] So auch R.Smend, Questions, 46.

[60] Auch R.Rendtorff stellt fest, daß der Ansatz von Childs, den Kanon zu einem exegetischen Prinzip zu machen, in der Exegese wenig Gefolgschaft findet (Kanon, 7), während dem Endtext deutlich wachsende Aufmerksamkeit zugewendet wird. Er selber scheint dem Kanon Normativität zubilligen zu wollen (11), betrachtet die Frage aber als dogmatisches Problem. Die Kategorie des "Kanons" ist besonders deshalb fraglich, weil die Gründe für die Kanonisierung mancher Schriften für uns im Dunkeln liegen. Vgl. dazu auch R.Smend, Questions, 47.

[61] B.S.Childs, JSOT 16 (1980), 55.

[62] Schon Gerhard von Rad hat -anläßlich seiner Interpretation des Jahwisten- darauf hingewiesen, daß die kompositionelle Anordnung der überlieferten Texte theologisch höchst signifikant sein kann: "... das Eigene des Jahwisten, seine theologische Grundkonzeption bekommen wir viel weniger innerhalb der Einzelerzählungen als in der Eigenart der Komposition zu fassen. In der Art, wie er die Stoffe aneinandergereiht, aufeinander bezogen und =abgestimmt hat, darin kommt die Geschichtstheologie des Jahwisten wesentlich zum Ausdruck." (Gen, 28)

[63] G.von Rad, Gen, 29: "So muß also der Ausleger einerseits der hohen Geistigkeit dieser Erzählungen gerecht werden, andererseits vorsichtig aber konsequent seine Auslegung auch von den theologischen Leitgedanken der Gesamtkomposition her bestimmen lassen." (Sperrung getilgt; AS)

widmet. Und es scheint so, daß hier ein sehr fruchtbarer Ansatz vorliegt.[64] Die Frage nach der Komposition der Episoden ist jedoch nicht nur für die Phase der Kanonisierung von Interesse, wie es der Arbeitstitel "Canonical Shape of..." nahelegt, sondern natürlich auf jeder Stufe des Redaktionsprozesses.

2.3. Ergebnis der methodologischen Grundlagendiskussion

a) Einsatz beim Endtext

Der redaktionsgeschichtliche Zugang zum Endtext ist weiterhin sowohl von Interesse als auch oft geboten. Der Endtext ist nicht pauschal als kohärenter Text interpretierbar. Im Gegenteil, die Ausblendung von Differenzen im Endtext kann dazu führen, daß man mittels der freien Phantasie Dinge in die Texte hineinliest, um sie zu harmonisieren.[65] Methodologischer Ausgangspunkt sollte aber der Endtext sein. Dieser muß zuerst synchron interpretiert und analysiert werden. Wo sich im Zuge dieses Arbeitsganges literarische Brüche zeigen, muß mittels der Literarkritik auf die literarische Vorgeschichte behutsam zurückgeschlossen werden.

b) Der Endtext als Endredaktion

Hat man die literarische Vorgeschichte des Endtextes erarbeitet, so sollte man nicht die früheren Phasen der Literargeschichte den redaktionellen Spätstadien mit normativen Ansprüchen entgegensetzen, auch wenn die wesentlichen formativen Prozesse der Phase der letzten Redaktion oder der Kanonisierung geschichtlich häufig vorausliegen. Die Interpretation des Endtextes ist eine durch die Tradition gestellte hermeneutische Aufgabe, denn in dieser Gestalt hat der Pentateuch eine immense Wirkungsgeschichte entfaltet, in dieser Gestalt lag er der kirchlichen Lehrbildung zu Grunde.

c) Redaktion und Komposition

In Anlehnung an Childs muß der Frage nach der Komposition der biblischen Texte breiterer Raum eingeräumt werden. Vielfach ist die kompositionelle Gestaltung des Textmaterials eine wesentliche Tat der Redaktoren. Dies ist für die Interpretation der Episoden zu berücksichtigen, und zwar auf jeder Stufe des literarischen Wachstumsprozesses.

---

[64] H.Schmid, Mose, 35-38 verweist bereits auf einige Titel, die sich dieser Fragestellung verpflichtet wissen. Besonders interessant erscheinen mir die Untersuchungen zu Ex 32-34 von G.W.Coats, King's Loyal Opposition und R.W.L.Moberly, Mountain of God.

[65] Auf diese Gefahr macht J.Barr, Childs, 18 aufmerksam. Auch an B.J.Diebner, Ex 15 könnte man die Frage stellen, wie er seine "symbolische Auslegung" des Endtextes methodisch kontrollieren will.

3. Die Diskussion um das Literargeschichtliche Modell der Pentateuchentstehung

Die Diskussion im Bereich des Pentateuch erstreckt sich nicht nur auf die Kontroverse um die methodologischen Grundlagen. Auch innerhalb des Kreises der Forscher, die die Literarkritik nicht grundsätzlich ablehnen, besteht zum Teil große Uneinigkeit darüber, welches Modell der literarischen Komplexität des Pentateuch am besten gerecht wird. Die wesentlichen Probleme der gegenwärtigen Forschung hat neuerdings H.Schmid in seinem Forschungsbericht zur Gestalt des Mose zusammengestellt.[66] Am zweckmäßigsten dürfte es sein, zunächst die grundsätzlicheren und dann die begrenzteren Anfragen an das herkömmliche Modell vorzustellen. Die Auseinandersetzung mit bestimmten Hypothesen im Einzelnen muß natürlich am Ort der Textinterpretation erfolgen.

a) Bearbeitungs- kontra Quellenmodell

Die grundsätzlichsten Anfragen dürften diejenigen sein, die das Vorhandensein von selbständigen, in sich geschlossenen Quellen überhaupt bestreiten. Als exemplarischer Vertreter dieser Richtung kann Rolf Rendtorff gelten. Er urteilt: "Die Annahme von 'Quellen' im Sinne der Urkundenhypothese vermag heute keinen Beitrag mehr zum Verständnis des Werdens des Pentateuch zu leisten."[67] Nach ihm stellt sich das Wachstum des Pentateuch vielmehr als ein fortwährendes Zusammenwachsen von Einzelerzählungen zu immer größeren Komplexen dar.[68] Schließlich werden solche "größeren Einheiten" auch noch untereinander verbunden: Die "priesterliche Bearbeitungsschicht" verbindet Urgeschichte, Vätergeschichte und Mosegeschichte miteinander.[69] Sie stellt aber keinen Gesamtzusammenhang für den gesamten Pentateuch her. Dies leistet erst eine "deuteronomisch geprägte Bearbeitungsschicht". Sie ist "die erste und nach unserer bisherigen Einsicht einzige, die eindeutig den Pentateuch als ganzen im Blick hat und als einen großen Zusammenhang verstanden wissen will."[70] Rendtorffs Überlegungen sind neuerdings von Erhard Blum weitergeführt worden.[71]

Mir scheint, daß Rendtorffs Überlegungen in einem hohem Maß davon abhängen, was man als "bewußte Komposition" versteht. Rendtorff läßt als einziges Kompositionsmittel die expliziten Vor- und Rückverweise gelten, die eben die deuteronomisch geprägten Texte auszeichnen. Nun ist aber dieses Mittel keineswegs das einzige und schon gar nicht ein besonders gebräuchliches. So hält auch R.E.Clements die kompositionelle Verkettungstechnik mittels "forward- and backward-looking technique" für ein Spätstadium der Literaturgeschichte Israels.[72] Die Bewertung der These von Rendtorff wird davon abhängen, in welchem Maß es gelingt, eine episodenübergreifende Komposition auch auf früheren Stufen des literargeschichtlichen Prozesses nachzuweisen. Dabei empfiehlt es sich, auch auf scheinbar weniger signifikante Kompositi-

---

[66] H.Schmid, Mose, 17-38. Gute Forschungsüberblicke älteren Datums bieten E.Osswald, Das Bild des Mose (1963) und R.J.Thompson, Moses and the Law (1970).
[67] R.Rendtorff, Problem, 148.
[68] R.Rendtorff, aaO., 170.
[69] R.Rendtorff, aaO., 162.
[70] R.Rendtorff, Problem, 164.
[71] E.Blum, Komposition.
[72] R.E.Clements, Review, 53.

onsmittel zu achten, z.B. auf lexikalische und thematische Berührungen zwischen einzelnen Episoden.

b) Die alten Quellen

Besonders stark umstritten sind die alten Quellen J und E, was ihre Abgrenzung und ihr literarisches Verhältnis zueinander betrifft. Da sich J und E in Hinsicht auf ihren Erzählstil und ihre Wortwahl oft nicht signifikant unterscheiden, sind sie oft schwer zu trennen. Manches Mal haben Literarkritiker eine Episode in zwei Fäden zerschnitten, die sich bei genauerem Achten auf die biblische Erzählkunst als literarische Einheit erwies.[73] Weiter ist zu fragen, ob E als eigene literarische Quelle existiert hat; oder muß E vielmehr als ergänzender und korrigierender Herausgeber von J begriffen werden?[74] Beide Quellen sind zudem häufig nur bruchstückhaft erhalten, was eine präzise Erfassung ihrer Struktur und theologischen Intention erschwert. Für E hatte man schon immer einen fragmentarischen Erhaltungszustand angenommen, aber auch bei J will eine vollständige Herausarbeitung oft nicht gelingen.[75]
Vielleicht hilft es, wenn man sich verstärkt dem Jehowisten zuwendet, also dem literarischen Werk, das aus J und E -in welcher Weise auch immer- entstanden ist. Jedenfalls läßt sich das ältere Quellenmaterial hinsichtlich Stil und Konzeption leichter rekonstruieren, wenn man zunächst von einer Trennung in J und E absieht.[76] Namentlich E.Zenger hat den Jehowisten als eigenes literarisches Werk mit klarem theologischen Profil zu begreifen versucht.[77]

c) Die deuteronomisch-deuteronomistische Schicht

Stärker als die bisherige klassische Forschung nimmt man zum Teil eine dtn-dtr Schicht im Pentateuch an.[78] Dieser Schicht wird -wiederum zum Teil- ein wichtiger Beitrag bei der Redaktion der alten Quellen zugeschrieben. Hatte man diese Schicht weitgehend vor P angesetzt, so wird in letzter Zeit auch eine nach- priesterschriftliche deuteronomistische Schicht angenommen.[79] Problematisch ist, welche Kriterien dazu berechtigen, von einer deuteronomistischen Schicht zu sprechen. "Diese Texte enthalten nämlich keineswegs einfach gängige deuteronomische oder deuteronomistische Aussagen."[80] Rendtorff spricht deshalb lieber von einer "deuteronomisch geprägte(n) Bearbeitungsschicht".[81]

d) Die Priesterschrift

In der gesamten Pentateuchdebatte bildet die Priesterschrift gleichsam einen letzten Grundpfeiler: "Bei den Angriffen auf die Urkundenhypothese erweist sich die Pries-

---

[73] Als besonders gelungenes Beispiel betrachte ich es, wie U.Cassuto, The Documentary Hypothesis, 84-97, Gen 27 als literarisch einheitlich erweist.
[74] Die These, daß E nie als eigene Quelle existiert hat, vertraten schon P.Volz/W.Rudolph, Der Elohist als Erzähler (1933); vgl auch F.V.Winnett, Re-examining the Foundations, 7.
[75] Man vergleiche etwa die vielen Leerstellen zu Ex 16; Num 14f; 16f in der literarkritischen Übersicht bei V.Fritz, Israel, 35-36.
[76] So geht auch H.Vorländer, Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes (1978) vor.
[77] E.Zenger, Israel am Sinai, 20.
[78] W.Fuß, Deuteronomistische Pentateuchredaktion; A.Reichert, Jehowist; C.Brekelmans, Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen-Num.
[79] E.Ruprecht, Mannawunder; F.Ahuis, Gerichtsprophet; F.Ahuis, Autorität.
[80] R.Rendtorff, Problem, 165.
[81] R.Rendtorff, Problem, 164.

terschrift (...) am resistentesten."[82] In der Tat weist sie einige signifikante Charakteristika auf, die die Ausgrenzung eines Mindestbestandes relativ einfach macht. Immerhin besteht in der Abgrenzung der Schicht nach hinten ein schwieriges Problem: Ist P im Josuabuch noch nachzuweisen, hatte P also noch eine Landnahmeerzählung?[83] Ein weiteres Problem liegt darin, ob man P als in sich kohärenten Quellenfaden oder als Bearbeitungsschicht verstehen muß.[84] Wieder dürfte die Entscheidung dieser Frage davon abhängen, in wieweit es gelingt, P als in sich geschlossene Komposition zu verstehen.

e) Datierungsprobleme

Bei nahezu allen Quellen bestehen zum Teil gravierende Kontroversen über die Datierung. Besonders im Zentrum steht die Spätdatierung des Jahwisten, die H.H.Schmid in einer eigenen Monographie vertreten hat.[85] Neuerdings hat W.H.Schmidt die Frühdatierung des Jahwisten erneut verteidigt.[86] Obwohl die Datierung grundsätzlich einiges zum Verständnis der Texte erbringen kann, ist doch darauf hinzuweisen, daß sie nur auf Rückschlüssen aus den Texten beruht, die häufig wenig zwingenden Charakter haben.[87]

4. Zum weiteren Vorgehen

Nach den bisherigen Überlegungen zur Methodologie und zur Pentateuchkritik ist nun die Vorgehensweise der folgenden redaktionsgeschichtlichen Arbeit zu entwickeln.

a) Formkritik vor Literarkritik

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben, daß die synchronen Fragestellungen den diachronen vorausgehen müssen. Das bedeutet, daß der Literarkritik eine gründliche Erfassung des gegebenen Endtextes vorausgehen muß, ehe man Hypothesen über die Vorgeschichte des Textes aufstellt. Vor allem die Kriterien "Dopplung" und "Spannung" setzen eine Analyse der Erzählstruktur des Textes voraus. Denn ohne eine profunde Kenntnis der Erzählstruktur des Textes kann man nicht beurteilen, ob ein Erzählmoment, das zweimal im Text begegnet, eine sinnstörende Dopplung, oder aber eine vom Autor bewußt gewollte Wiederholung ist.[88]

---

[82] H.Schmid, Mose, 27.

[83] Diese These vertrat schon Th.Nöldeke, Grundschrift, 144. Ebenso P.Volz/W.Rudolph, Elohist als Erzähler, Anhang 135-142; G.v.Rad, Priesterschrift; N.Lohfink, P und Geschichte, 198, Anm 29.

[84] P wird als Bearbeitungsschicht verstanden von F.M.Cross, Canaanite Myth und S.Tengström, Toledotformel, 16.

[85] H.H.Schmid, Jahwist; vor ihm schon F.V.Winnett, Re-examining the Foundations (1965), 3-5; vgl. auch H.Vorländer, Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes.

[86] W.H.Schmidt, Ein Theologe in salomonischer Zeit?

[87] R.Rendtorff, Problem, 169: "Zunächst muß eingeräumt werden, daß wir kaum zuverlässige Kriterien für die Datierung der pentateuchischen Literatur besitzen." Vgl. ebd., 171.

[88] Daß die Wiederholung ein häufiges Mittel in Erzählungen ist, haben etwa C.M.Bowra, Heldendichtung, oder K.-H.Hartmann, Wiederholungen im Erzählen, gezeigt. Für die biblischen Texte vgl. J.Licht, Storytelling, 51-95 und R.Alter, Biblical Narrative, 88-113.

Formkritische Überlegungen werden der Literarkritik vorausgehen müssen. Grundsätzlich aber behalten die Kriterien der klassischen Literarkritik ihre Gültigkeit! Nach wie vor sind wirkliche Dopplungen, Spannungen und Stilbrüche, die im Erzählzusammenhang keine kommunikative Absicht erkennen lassen, kaum anders zu erklären als durch die Annahme literarischer Schichtung im Text. Aber nicht die Störung der Kohäsion und Kohärenz, sondern die Störung der erkennbaren kommunikativen Absicht gegenüber dem intendierten Leser soll das letzte Kriterium sein, an dem sich die Frage der literarischen Einheitlichkeit eines Textes entscheidet. In diesem Sinn können (scheinbare) Kohäsions- und Kohärenzstörungen bewußt eingesetzt sein, um einer hierarchisch höher einzustufenden Kommunikationsabsicht zu dienen.[89]

b) Die Frage nach der Komposition

In Übereinstimmung mit der Tradition der formgeschichtlichen Forschung[90] werden zuerst die Einzelerzählungen analysiert und interpretiert werden. Das empfiehlt sich schon allein aus Gründen der Überschaubarkeit. In einem zweiten Arbeitsgang ist dann die Verbindung der Episoden untereinander zu ermitteln. Dabei ist es wichtig, die bunte Vielfalt kompositioneller Techniken nicht auf die eine Form expliziter Vor- und Rückverweise einzuschränken. Bereits die bloße Anordnung ursprünglich selbständiger Erzählungen kann theologisch signifikant sein. Allein die Tatsache, daß einzelne Erzählungen in eine narrative Abfolge gebracht werden, leitet den Leser an, diese als Episoden eines längerfristigen Geschehens zu lesen. Auf diese Weise werden die späteren Erzählungen im Licht der ersteren gelesen und bekommen so einen neuen Sinnhorizont.

c) Vom Sicheren zum Unsichereren

In der zerstrittenen Lage ist -wie das in der Forschung ohnehin die Regel sein sollte- auf den Grad der Wahrscheinlichkeit von Hypothesen zu achten, schon allein deswegen, weil es in dieser unübersichtlichen Forschungslage die Diskussion erleichtert. R.Smend hat dieses Prinzip seiner Einleitung zu Grunde gelegt: "Ausgangspunkt sind die fertigen lit. Größen: das AT selbst und seine Teile. Von ihnen aus wird jeweils zurückgefragt: über die Redaktionen zu den von ihnen verwendeten schriftl. Quellen und von dort zu den Stoffen und Formen, die wiederum diesen zugrundeliegen. ...; vom relativ Sicheren wird schrittweise zum, in der Regel wenigstens, Unsichereren zurückgegangen. Die Unterscheidung des Sicheren vom Unsicheren ist in der at. Wissenschaft der letzten Jahrzehnte oft sträflich vernachlässigt worden."[91]

Auf Grund unserer bisherigen Überlegungen können wir diesem Verfahren zustimmen. Am Anfang unserer Textuntersuchungen werden also Überlegungen zum Endtext der Wüstenerzählungen stehen. Im Rahmen dieses Arbeitsganges wird auch zu

---

[89] Viele solcher Verstöße gegen die traditionellen Textbildungsmuster sind andererseits wieder fester Bestandteil der sprachlichen Kompetenz der Sprecher, so z.B. die atypische Verwendung von Textsorten in Parodie oder Groteske, oder die Stilfiguren der Ellipse und des Anakoluth.

[90] H.Gunkel, Ziele, 17f spricht davon, daß "in manchen alttestamentlichen Kommentaren eine wunderliche Sucht, weitschichtige Dispositionen zu finden, umgeht, Dispositionen, die dem alten Hebräer ganz unerschwinglich gewesen wären." Dies führt auf das Verständnis der biblischen Autoren als "Sammler" (ebd., 28). Dieser Begriff hat das Verständnis der Quellen lange Zeit beherrscht. Schon Gunkel hat aber auch übergreifende Strukturen entdeckt, nämlich "Sagenkränze", die in der Weise zusammengehören, daß die Einzelepisoden mittels Leitmotiven, Leitworten und anderer erzählerischer Mittel zusammengebunden sind.

[91] R.Smend, Entstehung, 11; vgl. ders., Questions, 45; E.Zenger, Israel, 22f; B.W.Anderson, Genesis 1-11; 25 und 38; R.Rendtorff, Kanon, 8; ders., AT, 138.

klären sein, ob und in welcher Weise der Komplex der Wüstenerzählungen abzugrenzen ist. Es wird dann darum gehen müssen, mittels der Literarkritik die literarische Schichtung zu bestimmen. Dabei muß die Literarkritik in der gegenwärtigen Umbruchsituation der Forschungslage, stärker als dies bisher seit Wellhausen geschah, mit der Möglichkeit der Revision des üblichen Quellenmodells rechnen. Man wird insbesondere vorsichtig sein, auf Grund der Befunde in einem bestimmten Textbereich des Pentateuch auf die Befunde in einem anderen Bereich des Pentateuch, oder gar Enneateuch, zu schließen.[92]

Die erste literarische Größe, die mittels der Literarkritik ermittelt werden soll, ist die Priesterschrift. Ein gewisser Abgrenzungskonsens in der Forschung zeigt, daß sie immer noch die am sichersten rekonstruierbare literarische Schicht ist, zumal sie -trotz späterer Redaktionen- vollständig erhalten zu sein scheint. Neben der Analyse und Interpretation der Einzelepisoden wird der Komposition der Priesterschrift nachzugehen sein. Da die Priesterschrift den Einsatzpunkt des Vorgehens bildet, dieser aber naturgemäß für die weitere Arbeit von zentraler Bedeutung ist, bedarf es hier ausführlicherer Überlegungen als in den folgenden Teilen der Arbeit.

Schon erheblich weniger sicher abhebbar ist diejenige Schicht, die von deuteronomischer Sprache und Vorstellungswelt her geprägt ist. Diese "D-Schicht" soll als nächstes literarisch rekonstruiert und auf ihre Konzeption hin befragt werden.

Ist die jehowistische Schicht noch einigermaßen sicher zu rekonstruieren, so muß man bei der weiteren literarischen Analyse des Jehowisten besonders vorsichtig operieren. Im Bereich der Wüstenerzählungen hat man kaum Kriterien, um eine Schicht sicher dem Jahwisten, dem Elohisten, dem Jehowisten oder einem nicht- quellenhaften Autor zuzuweisen.

Am Schluß können dann die wesentlichen Stadien des redaktionsgeschichtlichen Prozesses, dem wir den Endtext verdanken, nachgezeichnet werden. Auch sollen noch einige theologische Impulse aufgezeigt werden.

[92] So zu Recht K.Koch, Methoden, 809. Als Gegenbeispiel kann M.Noth, Num, 8 gelten: "Nimmt man das 4.Mosebuch für sich, so käme man nicht leicht auf den Gedanken an 'durchlaufende Quellen', sondern eher auf den Gedanken an eine unsystematische Zusammenstellung von zahllosen Überlieferungstücken sehr verschiedenen Inhalts, Alters und Charakters ('Fragmentenhypothese')."

Kapitel 3: Der Endtext

Den methodologischen Überlegungen entsprechend bildet der Endtext den Ausgangspunkt unserer exegetischen Arbeit an den Wüstenerzählungen. Im Rahmen dieses Kapitels sollen die Wüstenerzählungen als ein Ganzes thematisiert werden.[1] Es geht also um die globale Kompositionsstruktur, die die Einzelepisoden übergreift.[2]
Die Suche nach einer solchen Struktur ist mit gewissem Vorbehalt zu betreiben, sie verlangt ein "flächiges" Lesen, um sich nicht mit den vielen literarkritischen Einzelbeobachtungen aufzuhalten. Leider fehlt es hier zum Großteil an Vorarbeiten. Die bisherige Forschung hat sehr differenzierte Verfahren für die Literarkritik, aber kaum solche für die Beschreibung der Komposition und Struktur des Endtextes entwickelt.[3] So bleibt es schwierig und vergleichsweise unsicher, die Fülle von lexikalischen, erzählstrukturellen und thematischen Bezügen zwischen den einzelnen Episoden zu ordnen und in eine übersichtliche, möglichst einfache Struktur zu bringen.[4] Nach einer solchen "einfachen Struktur" gilt es aber m.E. zu fragen. Der Leser braucht eine solche globale Struktur, um nicht den Überblick zu verlieren.[5] Natürlich wird sich im -mehrmaligen- Lesevorgang diese Struktur weiter ausdifferenzieren und verkomplizieren, denn eine allzu einfache Struktur ohne ein Mindestmaß an Komplexität wirkt schematisch und langweilig.
Nun ist es freilich nicht einfach, solche globalen episodenübergreifenden Strukturen zu finden. Vielmehr werden die Wüstentexte und insbesondere das Numeribuch für relativ unstrukturiert gehalten.[6] Daß die Wüstentexte eine amorphe Ansammlung von disparatem Erzählmaterial bilden, scheint auch ein Blick auf die Geschichtspsalmen 78 und 106 zu belegen, die das pentateuchische Erzählmaterial ganz unterschiedlich anordnen. Gleichwohl ist zu vermuten, daß auch die Wüstenerzählungen eine Einheit bilden, die sich in einer möglichst einfachen Struktur darstellen läßt. Dieser Vermutung soll in zwei Arbeitsgängen weiter nachgegangen werden. Zum ersten (1.) soll nach der Abgrenzung, zum zweiten (2.) nach der Komposition des Episodenkomplexes gefragt werden.

---

[1] Die Analyse des Endtextes von einzelnen Erzählungen erfolgt im Verlauf der literarkritischen Arbeit.

[2] Vgl. D.T.Olson, Death of the Old, 1: "If no structure is detected, the work collapses into a jumble of unrelated fragments with no unifying purpose or meaning."

[3] Darauf weist z.B. auch C.J.Labuschagne, Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuch-forschung, 149f hin. Immerhin haben sich die Kommentatoren meist bemüht, der fort-laufenden Interpretation der Texte eine Gliederung vorauszuschicken. Für das Numeribuch vergleiche dazu den Forschungsüberblick von D.T.Olson, Death of the Old, 9-30.

[4] So sieht etwa E.Zenger, Israel am Sinai, 24 seinen Versuch, die literarische Komposition des Exodusbuches zu erfassen, durchaus durch "Randunschärfen" belastet, da manche Struktursignale nicht als besonders signifikant gelten können.

[5] So zeigt etwa J.Licht, Storytelling in the Bible, 121-123, wie sich die Einheit des Jona-Buches in einfachen Strukturen manifestiert.

[6] M.Noth, Num, 5 bemerkt zum Numeribuch: "Der Inhalt des Buches ist sehr uneinheitlich, und sein Aufbau ist reichlich undurchsichtig." Vgl. D.T.Olson, Death of the Old, 33.

1. Die Abgrenzung des Episodenkomplexes "Wüste"

Es kann als ein gewisser Konsens bisheriger exegetischer Forschung gelten, daß sich der Pentateuch in größere thematische Einheiten gliedert, die zum Teil sogar die Buchgrenzen übergreifen.[7] Auch die Wüstenerzählungen bilden ein solches größeres Ganzes, den Episodenkomplex "Wüste". Damit ist ein Bestand von Episoden gemeint, die auf der Ebene des Endtextes als erzählerische Einheit abgrenzbar ist.

> Zum wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund dieses Begriffs ist folgendes zu bemerken: Namentlich Gerhard von Rad hat in der Frage der Erarbeitung einer thematischen Struktur des Pentateuch als Ganzem die Forschung stark beeinflußt. Er sah den gesamten Erzählstoff des Pentateuch durch "einen verhältnismäßig einfachen Grundgedanken" geordnet, der in einigen Bekenntnissen Israels sogar explizit formuliert sei.[8] Einzelnen Elementen dieses "heilsgeschichtlichen Credos" entspräche auch ein eigener "Sagenkranz".[9] Entscheidend für die Zusammenordnung von Einzelerzählungen zu einem solchen Sagenkranz war die Lokalisierung und die stoffliche Zusammengehörigkeit. Diese Sagenkränze bestanden ursprünglich je für sich und wurden erst im Rahmen der Verschriftung durch den Jahwisten in einen literarischen Zusammenhang gebracht; "dicht hinter der literarischen Arbeit steht noch der scharfe Umriß und das ganze Eigengewicht der selbständigen Sinaitradition."[10] Auch wenn sich das Interesse von G.von Rad nicht in erster Linie auf den Endtext, sondern auf "Überlieferungskomplexe" bezog[11], die durch die überlieferungs-geschichtliche Rückfrage leicht und sicher rekonstruiert werden können, so hat er doch auch wichtige Beobachtungen zur Gliederung des Endtextes gemacht.
>
> Die Fragerichtung von G. von Rad wurde von *Martin Noth* fortgeführt.[12] Er faßt die von von Rad herausgearbeiteten Überlieferungskomplexe als "Themen" auf. Auch Noth meint damit nicht einen auf der Textoberfläche abgrenzbaren Episodenkomplex, sondern ein globales Muster, das mit Einzelerzählungen "aufgefüllt" werden kann.[13] Es handelt sich also auch bei Noth um eine überlieferungsgeschichtliche Kategorie, die nicht ohne weiteres zur Beschreibung des Endtextes gedacht ist.[14]

---

[7] Gerade im Bereich der Wüstenerzählungen zeigt sich, daß die Komposition der Texte die Buchgrenzen übergreift (vgl. auch J.Barr, Childs, 18). Es ist deshalb m.E. verfehlt, die Bucheinteilung des Pentateuch als Einstiegspunkt für die Suche nach weiträumigen globalen Strukturen zu nehmen, wie dies etwa B.S.Childs, Introduction, E.Zenger, Israel, 22-32 und D.T.Olson, Death of the Old, 43f tun. Auch K.Baltzer, Biographie, 38-53 zeigt buchübergreifende Zusammenhänge auf, indem er die Erzählungen über Mose als Teile einer "Biographie" versteht. Vgl. auch die These von G.W.Coats, Moses Narratives, 34: "The Moses narratives can be understood, bracketed together, as heroic saga." (Kursiv getilgt; AS)

[8] G.v.Rad, Hexateuch, 10.

[9] G.v.Rad, Hexateuch, 21 unterschied zum Beispiel "zwischen einem Kadessagenkranz (Ex.17-18; Num.10-14) und einem Sinaisagenkranz (Ex.19-24; 32-34)".

[10] G.v.Rad, Hexateuch, 61.

[11] R.Rendtorff, Problem, 5 charakterisiert mit dem Begriff "Überlieferungskomplex" den Sachverhalt bei von Rad zutreffend. Schon M.Noth hatte G.von Rad in diesem Sinn verstanden (ÜPent, 49).

[12] M.Noth, ÜPent, 2 (vgl. 48) beruft sich explizit auf von Rad, Hexateuch.

[13] M.Noth, ÜPent, 48ff erläutert seinen Begriff des Themas leider nicht näher. Deutlich ist jedoch, daß es sich um eine überlieferungsgeschichtliche Kategorie handelt. Sie bezeichnet die im Überlieferungsprozeß stabilen Elemente.

[14] Dies zeigt sich zum Beispiel daran, daß Erzählungen, die "inhaltlich" dem Thema "Landnahme" angehören (etwa Num 13f), auch innerhalb des Episodenkomplexes "Wüste" vorkommen (M.Noth, ÜPent, 143).

> Erst *Rolf Rendtorff* hat die von ihm so genannten "größeren Einheiten" konsequent als Gegebenheiten des Endtextes verstanden und sich demzufolge auch mit ihrer genauen Abgrenzung im jetzigen Textbestand beschäftigt.[15] Weil jedoch sein Interesse gleichwohl überlieferungsgeschichtlich ausgerichtet ist, ich mich dagegen im Rahmen meiner Arbeit überlieferungsgeschichtlichen Fragen enthalten will, bevorzuge ich zur Bezeichnung einer auf der Ebene des Endtextes ausweisbaren größeren Einheit von Einzelerzählungen den Begriff "Episodenkomplex".[16]

Die Suche nach Struktursignalen, die die Grenzen des Episodenkomplexes deutlich markieren, gestaltet sich nicht einfach. Da ist zunächst die grundsätzliche Schwierigkeit, welchen Textphänomenen man überhaupt eine Gliederungsfunktion zuschreiben will. Die bisherige Forschung hat zu diesem Thema noch relativ wenig Sicheres erarbeitet, immerhin scheint es sehr wahrscheinlich, daß lokale[17] und thematische[18] Gesichtspunkte von besonderer Bedeutung sind. Weiterhin ist mit Episoden zu rechnen, die Überleitungsfunktion[19] erfüllen oder mit solchen, die innerhalb eines Komplexes bereits auf die Thematik des nächsten Komplexes vorbereiten. So muß die Arbeit an den Texten zeigen, welche Techniken plausibel gemacht werden können. Der zu erarbeitende Abgrenzungsvorschlag sollte sich im Fortgang der Untersuchung zudem dadurch bewähren, daß es gelingt, den ausgegrenzten Episodenkomplex auch noch in sich zu strukturieren.

1.1. Abgrenzung nach vorne

Schon die Abgrenzung des Episodenkomplexes "Wüste" nach vorne macht Probleme: Beginnt er bereits mit der Errettung am Schilfmeer, oder erst mit Ex 15,22? Hierüber ist in der Exegese durchaus unterschiedlich geurteilt worden.[20] Wie oben schon angesprochen, hängt die Entscheidung in dieser Frage davon ab, welchen Struktursignalen man bei der Abgrenzung den Vorrang einräumt. Sieht man etwa die Struktur des Endtextes vor allem durch Themen und Motive bestimmt, so wird man besonders auf das Einsetzen des Murrmotivs achten, das zu Recht für die Wüstenerzählungen als typisch

---

[15] R.Rendtorff, Problem, 20-28. Auch G.W.Coats, Conquest Traditions, 178f will unter dem Begriff "Thema" eine abgrenzbare Einheit von Episoden verstehen.

[16] Diesem Begriff liegt die Annahme zu Grunde, daß der Pentateuch als eine "episodische Erzählung" bestimmt werden kann. Diesen aristotelischen Begriff hat C.Breytenbach, Nachfolge, 82 zur Charakterisierung des Markusevangeliums eingeführt. Er besagt, daß die Erzählung in Einzelepisoden organisiert ist, die erzählerisch nicht notwendig aufeinander folgen. Gleichwohl ist die Frage legitim, warum eine bestimmte Episode gerade an dieser Stelle des Ganzen steht.

[17] So hat z.B. V.Fritz, Israel, 41 Ex 15,22-25a als "ein ausgesprochenes Verbindungsstück (bestimmt), mit dem der Übergang von dem Auszugsgeschehen, das mit dem Wunder am Meer abgeschlossen ist, und dem Wüstenaufenthalt Israels hergestellt wird."

[18] Etwa J.Wellhausen, Prolegomena, 358 sieht die Einheit der Wüstenerzählungen in ihrem Bezug auf Kadesch begründet.

[19] So sieht M.Noth, ÜPent, 62f die Wüstenerzählungen unter dem Thema "Führung in der Wüste" vereint, und sieht sie im wesentlichen "dem erzählerischen Motiv entsprungen ..., etwas Konkretes über die weiteren Schicksale der israelitischen Stämme nach der 'Herausführung aus Ägypten' auszusagen".

[20] Namentlich G.W.Coats hat die These verfochten, die Erzählung von der Errettung am Schilfmeer gehöre zur Wüstentradition. G.W.Coats, The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif (1967); ders., Exposition for the Wilderness Traditions (1972); ders., Wilderness Itinerary (1972) 150f; ders., The Sea Tradition in the Wilderness Theme (1979); ders., Introduction (1983), 16-21.

angesehen wird.[21] Dieses Motiv begegnet schon in Ex 14,11-12 und der Schluß liegt nahe, bereits diesen Text zu den Wüstentexten zu rechnen.[22]
Verstärkt wird diese These durch die Ortsangabe in Ex 13,20: "Sie brachen von Sukkot auf und schlugen ihr Lager in Etam am Rand der Wüste auf." In dieser Itinerarnotiz -eine der ersten Stationen der langen Wanderung Israels[23]- wird erstmals die Wüste erwähnt. Weiterhin könnte man auch auf Ex 12,40-41 verweisen, wo eine Datierungsangabe vorliegt, die auf den Ägyptenaufenthalt als einen abgeschlossenen Zeitabschnitt zurückblickt. Einen deutlichen Abschluß markiert auch die Moserede in Ex 13,3-16. Durch ihren rück- und vorausblickenden Charakter ist sie geeignet, dem Leser an einem Wendepunkt des Geschehens die religiöse Dimension des Erzählten zu explizieren. Zudem blickt der Murrvorwurf der Israeliten an Mose in Ex 14,11 auf den Auszug als in der Vergangenheit liegend zurück.[24]
Die Mehrzahl der Forscher zählt jedoch Ex 14 noch nicht zu den Wüstentexten.[25] Auch dafür gibt es eine Reihe starker Gründe. So spricht bereits der Wortlaut der Itinerarangabe nur vom "Rand der Wüste", der eigentliche Ort des Geschehens ist das Schilfmeer. Wichtiger sind jedoch die narrativen Strukturen, in die Ex 14 eingebettet ist. So ist darauf hinzuweisen, daß die Auseinandersetzung Jahwes mit dem Pharao als dem Repräsentant sowohl der ägyptischen Götter als auch des ägyptischen Volkes erst mit der Vernichtung der ägyptischen Streitmacht im Schilfmeer endet. Ab Ex 14 treten die Ägypter in der Figurenkonstellation der restlichen Erzählungen nicht mehr auf. Das Ende dieses Spannungsbogens wird zudem durch deutliche lexikalische Rückverweise auf die Erzählung von der Beauftragung des Mose kenntlich gemacht: So wird die Gotteserkenntnis der Ägypter und die Verhärtung des Herzens des Pharao (Ex 14,4.17) zum letzten Mal und abschließend thematisiert (vgl. Ex 7,5). Schließlich ist auf das "Wort vom Glauben" (Ex 4,31; 14,31) hinzuweisen. "Dieses Wort vom Glauben (4,31) wird dann betont wieder aufgenommen nach der Rettung ... am Schilfmeer (14,31). Damit ist ein deutlicher Abschluß erzielt."[26] Und endlich bildet das Moselied in Ex 15 einen markanten Einschnitt. Der Psalm (Ex 15,1-19), den Mose und die Israeliten als Dank und Lob auf die Errettung anstimmen, und der von den Frauen unter Führung Mirjams hymnisch erwidert wird (Ex 15,20f), bildet einen poetischen Abschluß der Herausführung. Ein geeigneter Ausdruck dessen, daß Gottes Handeln in der Geschichte im Dank- und Preislied der Befreiten zum Ziel kommt.

---

[21] Dies hat seinen lexikalischen Anhalt an der Distribution des Lexems זול mit der Präposition עַל, das bis auf Jos 9,18 nur in den Wüstenerzählungen belegt ist. Dies notieren z.B. G.W. Coats, Rebellion, 21; R.Rendtorff, AT, 152; P.Buis, Conflits, 257.

[22] Der Murrvorwurf enthält sogar den typischen Verweis auf den Ort der Wüste, obwohl Israel nach Ex 14,9 am Meer lagerte und nicht in der Wüste!

[23] Zum Itinerar als Ganzem siehe G.W.Coats, The Wilderness Itinerary; J.T.Walsh, From Egypt to Moab; G.I.Davies, The Wilderness Itineraries. Das Itinerar hat für den Endtext sicherlich eine große Bedeutung: "The wilderness itinerary, then, functions as a structural framework that unifies originally distinct traditions into a meaningful whole." (G.W.Coats, Wilderness Itinerary, 147; vgl. G.I.Davies, Wilderness Itineraries, 8f) Es scheint so, daß im Pentateuch häufiger der Ortswechsel gliedernde Funktion hat. So beginnt z.B. die Abrahamserzählung ebenfalls mit einem Ortswechsel (Gen 12,1-9).

[24] Darauf hat G.W.Coats, Rebellion, 133 hingewiesen.

[25] So etwa V.Fritz, Israel, 3 in der Auseinandersetzung mit G.W.Coats, Rebellion, 133. H.Strack, 214 sieht in Ex 15,22 den Beginn des zweiten großen Teils des Exodusbuches, ebenso M.Noth, Ex, 101; R.Rendtorff, AT, 149.

[26] Vgl. R.Rendtorff, AT, 149.

So haben beide Seiten der bisherigen Forschung jeweils gute Argumente auf ihrer Seite. Sie lassen sich m.E. zur These vermitteln, daß Ex 14 ein Überleitungskapitel darstellt.[27] Es leitet vom Ägyptenzyklus mit den Plagen hinüber zu den Wüstentexten und hat deshalb viele erzählerische Elemente mit beiden Episodenkomplexen gemeinsam. Von der Lokalisierung her spielt die Schilfmeerepisode deshalb auf der Grenze zwischen der Flußoase Ägypten und der Wüste, eben am Schilfmeer, wo immer man es genauer lokalisieren will. Dies bedeutet, daß der Episodenkomplex "Wüste" im eigentlichen Sinn erst mit Ex 15,22 beginnt.

1.2. Abgrenzung nach hinten

Auch bei der Abgrenzung des Episodenkomplexes nach hinten gibt es in der Forschung verschiedene Versuche. Ein Konsens ist kaum in Sicht. Man muß daher wohl noch stärker als bei der Abgrenzung nach vorne die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß auf der Ebene des Endtextes das Ende des Episodenkomplexes "Wüste" wenig signifikant markiert ist.[28] In dieser Schwierigkeit dürfte sich der Konflikt um die Frage spiegeln, ob das Ostjordanland zum verheißenen Land gehört.[29] Vermutlich setzten verschiedene literarische Schichten das Ende der Wüstenwanderung je an eine andere Stelle und brachten so erzählerisch ihre Position zum Ausdruck, ob das Ostjordanland zum verheißenen Land gehört oder nicht.
Die Frage nach einer Abgrenzung von Wüste und Landnahme spitzt sich in der Forschung zu Recht auf die Kapitel Num 20 und 21 zu, obwohl auch die zweite Volkszählung in Num 26[30], das Stationenverzeichnis in Num 33, das die Wanderung der Israeliten resümierend abschließt, oder gar erst der Tod des Mose (Dtn 34) sehr markante Einschnitte im Erzählverlauf darstellen. Mir scheint, daß vor allem Num 20,13 und Num 21,20 als Ende des Episodenkomplexes "Wüste" in Betracht kommen.[31]
Für Num 20,13 als Schlußpunkt des Episodenkomplexes "Wüste" spricht, daß -wie freilich auch schon in Num 13f [32]- deutlich das Thema der Landnahme anklingt. "Mit

---

[27] So auch G.W.Coats, Rebellion, 135f, der sich allerdings auf die Ebene der alten Quellen, nicht auf den Endtext bezieht.

[28] Dazu bemerkt B.S.Childs, Introduction, 195: "From a literary perspective a major division at this point is far from obvious.... This... confirms the impression that there are no clear indications within the text of how the editors wished to divide the material at this juncture. For this reason, although geographical features are significant, their importance in estab-lishing a structure should not be exaggerated. The biblical editors seem less concerned with this literary problem than are modern commentators." Vgl. D.T.Olson, Death of the Old, 35.

[29] Zum Status des Ostjordanlandes vgl. M.Weinfeld, Extent. Er unterscheidet zwei Konzeptionen der Ausdehnung des Landes. Nach den vor-deuteronomistischen Quellen, die wir im Numeribuch vor uns liegen haben, umfaßt das verheißene Land das ostjordanische Gebiet nicht (Weinfeld, Extent, 59). Anders verhält es sich nach der dtr Konzeption, die das Ostjordanland selbstverständlich zum verheißenen Land rechnet.

[30] D.T.Olson, Death of the Old, hat gezeigt, daß die Volkszählungslisten in Num 1 und Num 26 für die Struktur des Buches Numeri zentrale Bedeutung haben. Er hat damit zugleich deutlich gemacht, welch hohe Bedeutung Doppelüberlieferungen für die Struktur größerer Erzähleinheiten haben. Olson fragt jedoch nicht nach dem Ende der Wüstenerzählungen.

[31] Diskutiert wird auch Num 22,1, die letzte Itinerarnotiz (z.B. V.Fritz, Israel, 3), aber die Bileamepisode paßt thematisch nicht zu den anderen Wüstenerzählungen.

[32] Darauf hat M.Noth, Num, 5 selbst hingewiesen.

diesem Stück (Num 20,14-21; AS) beginnt in der Pentateucherzählung das Thema der Landnahme Israels. Israel verläßt nunmehr die Wüste und schlägt den Weg nach dem ihm zugesagten Lande ein."[33] Der Einschnitt wird zudem dadurch unterstrichen, daß in Num 20,14-16 ein kleiner Geschichtsrückblick zu stehen kommt. Dies verstärkt den Eindruck, daß eine gewisse Phase zum Abschluß gekommen ist, auf die man nun zurückblicken kann. Schließlich hat B.J.Diebner darauf hingewiesen, daß die Rahmung des Episodenkomplexes "Wüste" durch zwei Wasserwunder (Num 20,1-13 als Parallele zu Ex 15,22-25a) ein starkes Gliederungsmerkmal ist.[34]
Dies sind in der Tat bedenkenswerte Argumente. Jedoch spricht zweierlei gegen Num 20,13 als Endpunkt des Episodenkomplexes. Zum einen bleibt Israel weiterhin auf der Wanderschaft, Israel gelingt es vorläufig nicht, das Kulturland zu betreten.[35] Zum anderen stellt Num 21,4-9 noch einmal eine für die Wüste typische Murrerzählung dar, die man kaum aus dem Episodenkomplex "Wüste" ausgliedern kann.
Für Num 21,20 als Schlußpunkt des Episodenkomplexes "Wüste" spricht nun ebenfalls einiges. Da ist zum ersten die Ortsangabe. Noch in Num 21,10-13 wird die Wüste erwähnt, erst in Num 21,20 wird sie mit dem Erreichen der Steppen von Moab verlassen. Mit Num 21,21ff beginnt die kriegerische Landnahme, die in 21,24f.35 zu ersten Erfolgen führt. Erstmals gelingt es Israel, Kulturland zu erobern! Der beginnende Erfolg der Landnahme wird durch eine Episoden- parallele markant herausgearbeitet. Num 20,14-21 und 21,21-25 weisen offensichtliche Ähnlichkeiten in Wortwahl und Erzählstruktur auf. Der hauptsächliche Unterschied ist folgender: Während in Num 20,14-21 Israel -wie schon in Num 13-14- erneut abgedrängt wird, kann es in Num 21,21-25 erstmals Kulturland erobern. Es kommt sogar zur Besiedelung von Städten, also zu einer ersten dauerhaften Besetzung von Kulturland. Die Wüstenzeit ist damit zu Ende. Zum zweiten kann man auf die gliedernde Funktion der poetischen Stücke im Erzählverlauf verweisen. So hatten wir bei der Abgrenzung nach vorne auf die Bedeutung des Psalms Ex 15,1-21 hingewiesen, das das Ende des Auszugs aus Ägypten markierte. Höhe- und Wendepunkte der Geschichte verlangen nach poetischer Formulierung, nach gehobener Sprache. Von daher ist die gliedernde Funktion von poetischen Stücken sehr gut nachvollziehbar. Die nachsinaitischen Wüstenerzählungen weisen nur zwei poetische Stücke auf: die Ladesprüche in Num 10,35f, die die Phase des Aufbruchs vom Sinai abschließen, und das Brunnenlied in Num 21,17f, das -folgt man dieser These- den Episodenkomplex nach hinten abschließt. Es ist drittens signifikant, daß der Episodenkomplex mit dem Thema "Wasser" abgeschlossen wird. Damit ist vielleicht noch eine überzeugendere Rahmung gefunden als mit der Parallele von Ex 15,22-25a und Num 20,1-13. Dann würden sich nämlich genau vier Erzählungen mit dem Thema Wasser konzentrisch um den Sinai herum legen, wie es in folgendem Schaubild verdeutlicht werden soll:

A	Ex 15,22-25	Wasser ist vorhanden, muß aber genießbar gemacht werden
B	Ex 17,1-7	Mose schlägt Wasser aus dem Felsen
B'	Num 20,1-13	Mose schlägt Wasser aus dem Felsen
A'	Num 21,16-18	(Grund-)Wasser ist vorhanden, es muß aber ein Brunnen gegraben werden

[33] M. Noth, Num, 130; vgl. B.Baentsch, Ex-Num, Einleitung, V.
[34] B.J.Diebner, Ex 15, 135.
[35] So richtig G.W.Coats, Conquest Traditions, 181.

Das innere Paar umfaßt zwei längere Erzählungen, die sehr starke lexikalische Berührungen aufweisen. Das äußere Paar umfaßt zwei kurze Erzählungen, wobei lexikalische Berührungen kaum greifbar sind. Beide Möglichkeiten haben starke Argumente für sich. Eine Entscheidung fällt schwer. Vielleicht kann man -ähnlich wie bei der Abgrenzung nach vorne- mit einem Erzählabschnitt rechnen, der eine Überleitungsfunktion erfüllt. Eine solche könnte der Abschnitt Num 20,14-21,20 erfüllen. Ähnlich wie Israel durch die Wasser des Schilfmeers hindurch muß, um der Sklaverei endgültig zu entfliehen, so muß Israel den Weg durch die feindliche Völkerwelt finden, um endgültig auf dem Boden des verheißenen Kulturlandes zu stehen. Dies könnte man so interpretieren: In Num 20,14-21 wird Israel noch einmal am Betreten des Kulturlandes gehindert, wohl als Strafe für das Murren gegen Mose und Aaron (Num 20,3-5). Nach dem Tod Aarons (Num 20,22-29) beginnt sich das militärische Glück zu wenden (Num 21,1-3). Die Niederlage von Horma (Num 14,39-45) wird ausgemerzt, jedoch kommt es zu keiner Ansiedlung. Erneut in die Wüste (Num 21,5) zurückgeschlagen murrt Israel ein letztes Mal gegen Mose. Erst nach dem Sieg über Sihon (Num 21,21-25) erfolgt die erste Landnahme. Allerdings ist mit dem Erreichen von Moab die Wanderung Israels noch nicht zu Ende. Wohl ist die Wüstenzeit vorbei, aber die Landnahme des Ostjordanlandes kann noch nicht als das eigentliche Zur-Ruhe-Kommen Israels verstanden werden.[36] Trotz der ersten Landnahme bleibt Israel unter dem Zorn Jahwes und bedarf der Sühne. Erst mit dem Tod des Mose und dem Abschluß des letzten großen Gesetzesnachtrags, des Deuteronomiums, ist Israel bereit für die eigentliche Landnahme, für das Cisjordanland.

1.3. Ausgrenzung der Sinai-Perikope

Die Sonderstellung der Sinai-Perikope innerhalb der Wüstentexte ist seit langem erkannt. Obwohl nur eine Station der Wanderung unter anderen, hebt sie sich doch nach Form, Inhalt und nicht zuletzt Umfang deutlich von den anderen Wüstentexten ab. J.Wellhausen sprach vom "Abstecher zum Sinai".[37] Auch Gerhard von Rad hat sehr eindringlich auf die Sonderstellung der "Sinaiperikope" hingewiesen.[38] Die Sinaiperikope teilt den Episodenkomplex "Wüste" zugleich in zwei große Teile, die für die Komposition sehr wichtig sind, den vorsinaitischen und den nachsinaitischen Teil.
Die Abgrenzung erfolgt in der Forschung auf der Basis des Itinerars relativ einmütig.[39] Demnach reicht die Sinaiperikope von Ex 19,1 bis Num 10,10. Wenn man den Bericht von der Ankunft des Volkes am Sinai (Ex 19,1f) zur Sinaiperikope rechnet, so sollte man jedoch auch den Aufbruch vom Sinai Num 10,11-28 ebenfalls noch zum Sinaikomplex rechnen.[40]

---

[36] Darauf hat namentlich G.W.Coats, Conquest Traditions, 185 hingewiesen.

[37] J.Wellhausen, Prolegomena, 357.

[38] G.v.Rad, Hexateuch, 21f.

[39] Probleme bieten allenfalls die Ortsangaben Ex 17,6 (Horeb) und Ex 18,5 (Gottesberg). E.Zenger, Israel, 28-29 betrachtet deshalb Ex 17 und 18 als "Anfang des narrativen Sinai-Teils". Diese Lokalisierungen begegnen aber nicht im Rahmen des Itinerars und erwähnen nicht den Namen Sinai. Ex 17,6 dürfte zudem eine späte Glosse sein (M.Noth, Ex, 112).

[40] Vgl. V.Fritz, Wüste, 3.

Ohne damit ein überlieferungs- oder literargeschichtliches Urteil zu unterstellen, soll die Sinai- Perikope aus dem dieser Untersuchung zu Grunde liegenden Textmaterial ausgeschieden werden.[41] Als Ausgangspunkt unserer Untersuchung bleiben die Texte Ex 15,22 -18,27 und Num 10,29-21,20. Sie bieten einen auf der Ebene des Endtextes einigermaßen klar abgegrenzten Episodenkomplex, nach dessen kompositorischer Struktur nun weiter zu fragen ist.

2. Die Komposition des Episodenkomplexes "Wüste"

Fragen wir nun nach der inneren Einheit des Episodenkomplexes, so ist einmal nach der thematischen Zusammengehörigkeit und zum anderen nach der Struktur der Anordnung der Episoden zu fragen.[42]

2.1. Das Thema des Episodenkomplexes "Wüste"

Martin Noth hat die Zusammengehörigkeit der Episoden aus ihrem gemeinsamen Thema "Führung in der Wüste" begründet.[43] Der lokale Bestandteil dieses Themas "... in der Wüste" steht außer Frage, bezeichnet aber auch nur die äußerliche Gemeinsamkeit der Texte. Wie aber steht es um den Begriff "Führung", vermag er das spezifische Thema der Wüstenwanderung herauszustellen? Man muß sehen, daß Noth dieses Thema den Themen "Herausführung aus Ägypten" und "Hineinführung in das palästinische Kulturland" kontrastiert. In allen drei Formulierungen begegnet der Begriff "Führung", er wird lediglich durch unterschiedliche Richtungsangaben ergänzt. Damit hat Noth richtig gesehen, daß die Wüste ein "Zwischen" thematisiert. Eine Übergangszeit, in der man zwar heraus ist aus dem einen Zustand, aber doch auch noch nicht zu einer neuen, stabilen Gestalt gefunden hat. Die Wüste bringt sehr bildhaft eben dies zum Ausdruck: Israel befindet sich in einem leeren Raum. In diesem Raum kann es sich nicht selbst orientieren. Es kann sich auch nicht selbst versorgen. Es ist angewiesen auf "Führung". Es ist andererseits isoliert gegenüber allen möglichen

[41] Bereits V.Fritz, Wüste, 3 hat die Sinaitexte aus seiner Untersuchung ausgeschieden. Ich möchte an dieser Stelle auf den pragmatischen Charakter dieser Entscheidung hinweisen, da ich die Sinaiperikope für das entscheidende kompositorische Zentrum der Wüstentexte halte. Eine Einbeziehung der Sinaitexte ist manchesmal zum Verständnis der Komposition nicht zu umgehen. Es wäre durchaus zu wünschen, dies in aller Ausführlichkeit zu tun, jedoch würde das die Textbasis dieser Arbeit zu sehr anwachsen lassen.

[42] Die Textlinguistik verhandelt diese Fragen unter dem Stichwort Textthematik und Textprogression, vgl. etwa B.Sowinski, Textlinguistik, 94-98.

[43] M.Noth, ÜPent, 62f. Die Begriffe "Führung", "Führer", "Führungskrise" werden von Martin Noth anscheinend ganz unreflektiert, umgangssprachlich gebraucht. Klaus Baltzer beruft sich explizit auf den reflektierten soziologischen Sprachgebrauch. Er ordnet Mose dem von Max Weber herausgearbeiteten Typ "charismatischer Führer" zu (Biographie, 51; der Begriff schon bei W.Eichrodt, Theologie Bd.1, 150-154; vgl. P.Buis, Conflits, 269). Heute erfreut sich der Begriff "Führung" in der Soziologie und Betriebswirtschaftslehre neuer Beliebtheit (so erschien 1987 eine eigenes Handwörterbuch der Führung, herausgegeben von A.Kieser).

fremden Einflüssen. Israel ist mit Jahwe und Mose allein. Dieser Ort ist deshalb in besonderer Weise geeignet das Verhältnis Israels zu Jahwe und umgekehrt zu illustrieren. Das Fehlen von störenden Umwelteinflüßen gestattet eine Konzentration auf die wesentlichen Faktoren des Verhältnisses Jahwe-Mose-Israel.
In dieser Zeit des Übergangs wird die Führung Moses nicht etwa fraglos akzeptiert, sie gerät vielmehr immer wieder in die Krise. Der Episodenkomplex "Wüste" wird von diesem "Murrmotiv" überwiegend bestimmt. Vielfältig sind die Anlässe und Gründe, aber immer wieder steht die Führungskompetenz Moses in Frage. Dadurch, daß der Marsch in die Freiheit nicht sogleich einen in Wohlstand und Existenzsicherung sich zeigenden Erfolg bringt, gerät der Führer des Auszugs in ein schlechtes Licht. Das Volk zweifelt an seiner Kompetenz und am langfristigen Plan, dem dieser sich verpflichtet weiß. In der Wüste wird deutlich, daß Israel sich nicht von der Bindung an das Alte, Vergangene lösen kann, sondern die Zeit in Ägypten glorifiziert. Seine wahre Identität liegt demgegenüber aber in der Zukunft, im künftigen Landbesitz, mit dessen Verheißung sich Israel ja schon auf den Weg hinaus aus Ägypten gemacht hat.
In welcher Situation gerät Moses Führung in die Krise? Noth spricht von "Nöten und Bedrängnissen", denen Israel auf dem Weg durch die Wüste ausgesetzt sei.[44] In Ägypten war Israel mit dem Phänomen der Unterdrückung von Menschen durch Menschen konfrontiert. Es handelte sich um Not in den sozialen Beziehungen, speziell in den Arbeitsbedingungen. In der Wüste dagegen geht es häufig um die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse. Dabei ist zu beachten, daß es um Todesgefahren geht! In der ägyptischen Sklaverei, sind die Israeliten zwar schwerer Zwangsarbeit unterworfen, aber sie sind nicht in unmittelbarer Todesgefahr! Bringt man diese Überlegungen auf ein knappes Thema, so könnte man formulieren: Das Murren gegen die legitime Führung angesichts von Todesgefahr.
Damit umfaßt man freilich solche Episoden noch nicht, die weder eine Todesnot, noch ein Murren Israels erkennen lassen. Wie steht es etwa mit Ex 18? In diesem Kapitel ist nirgends eine Not, gar Todesnot erkennbar, die für die Wüste typisch ist. Und wie verhält es sich mit Ex 17,8-16? Hier besteht zwar eine Todesnot, aber kein Murren des Volkes. Es mag von daher naheliegen, auf eine einheitliche Themenformulierung überhaupt zu verzichten und eine begrenzte Anzahl von Themen anzugeben.[45] Mir scheint es wahrscheinlicher, daß wir es in Ex 17,8-16 und Ex 18 nicht mit einem anderen Thema zu tun haben. Vielmehr stehen vor dem Sinai drei Erzählungen, in denen die Führungskompetenz Moses vom Volk bestritten wird (Ex 15,22-25a; 16; 17,1-7), und drei Erzählungen über den Führungserfolg des Mose: Abwehr des Feindes (Ex 17,8-16), Verständigung mit dem Freund (Ex 18,1-12) und Einführung eines effektiven Verwaltungssystems (Ex 18,13-27). Dabei ist darauf hinzuweisen, daß Mose auch in Ex 17,8-16 auf eine Todesgefahr reagieren muß, ja selbst in Ex 18,13-27 reagiert Mose auf eine Krise, nämlich seine Überbelastung (Ex 18,18), die allerdings nicht vom Volk, sondern von Jitro beanstandet wird. Demnach ist das Thema allgemeiner so zu formulieren, daß es um die Führung des Mose geht, deren Kompetenz vom Volk bestritten, deren Legitimität aber immer wieder erneut unter Beweis gestellt wird.

---

[44] M.Noth, ÜPent, 127 spricht von "Durst, Hunger und Feinde(n) in der Wüste".

[45] G.W.Coats, Exposition for the Wilderness Traditions, 295: "The wilderness 'theme' thus appears to me to be far more complex, far less polished and unified, than the exodus theme. Its original character as a collection of independent traditions can still be seen." Vgl. V.Fritz, Wüste, 97.

Die weitaus meisten Erzählungen des Episodenkomplexes "Wüste" handeln freilich von der Führungskrise des Mose. Ich werde diese Erzählungen "Murrerzählungen" nennen. Sie werden für die Wüste zu Recht als besonders typisch angesehen.[46]

2.2. Das Erzählmuster "Murrerzählung"

Abweichend von der überlieferungsgeschichtlichen Sicht Noths[47] spreche ich lieber von Murrerzählungen als vom Murrmotiv.[48] Namentlich P.Buis hat nämlich gezeigt, daß es sich nicht um ein isoliertes Motiv, sondern um ein Erzählmuster handelt.[49] Das Murrmotiv ist nur ein -freilich besonders konstant formuliertes- Element eines globaleren Erzählmusters, das den Konflikt von Mose und Volk zum zentralen Thema hat. Die Analyse dieser Erzählungen, die Frage nach deren Gemeinsamkeiten und dem Sinn ihrer Differenzen soll im folgenden Thema sein.

> P.Buis hat drei verschiedene Typen von Murrerzählungen herausgearbeitet.[50] Allerdings leitet er diese Typen nicht von einem gemeinsamen Grundschema her ab. Ein solches gemeinsames Grundschema könnte aber die auch von Buis herausgearbeitete Tatsache gut erklären, daß keiner der von Buis herausgestellten Typen "rein" vorkommt, sondern immer mit anderen Typen vermischt ist.[51] Es fragt sich dann, ob man überhaupt zwischen verschiedenen Typen differenzieren soll, oder nicht besser mit signifikanten Varianten eines Grundtyps rechnet. Folgt man letzterem Vorschlag, so bekommt man mE den kompositionellen Sinn der Variationen etwas besser zu Gesicht. Buis jedenfalls thematisiert nur am Rande den kompositionellen Sinn der Differenzen der Murrerzählungen, die auf dem Hintergrund eines gleichen Aufbaumusters umso auffälliger hervortreten.[52]

Zur Textbasis für die Erarbeitung eines gemeinsamen Grundschemas der Murrerzählungen gehören (vor dem Sinai:) Ex 15,22-25a; 16,1-36; 17,1-7; (und nach dem Si-

---

[46] Dies gilt auf jeden Fall vom vorliegenden Endtext: Ex 15,24; 16,2; 17,3; Num 11,1; 11,4; 12,2; 14,2; 16,3; 17,6; 20,3-5; 21,5. Namentlich I.Engnell begriff das Motiv des Murrens als überlieferungsgeschichtliches Zentrum der Wüstentexte, nämlich als Manifestation eines "ritual combat" (Critical Essays, 211).

[47] Vgl. M.Noth, ÜPent, 136 mit Anm 351.

[48] Die Klassifizierung von Erzählungen als "Murrerzählungen" ist nicht im Sinne der Gattungsbestimmung gemeint. Es geht zunächst einmal nur um ein Erzählmuster, das der Endtext mehrfach verwendet und das deshalb für die Kompositionsfrage von großer Wichtigkeit sein dürfte. Nach solchen Erzählmustern hat etwa auch R.C.Culley gefragt (Structure; Themes, 4). N.Lohfink, Arzt, 18, Anm 15 spricht in diesem Sinn von "Murr-Geschichten", ihm folgt E.Zenger, Israel, 69-71. Mit deren Begriff assoziiert man aber die Trennung in "positive" und "negative Murr-Geschichten". Diese Unterscheidung möchte ich zunächst fernhalten, deshalb spreche ich lieber von "Murrerzählungen".

[49] P.Buis, Les contlits (1978). Vgl. auch G.W.Coats, Moses (1988), 109 "pattern of the murmuring stories".

[50] P.Buis, Les conflits, bes. 258-261.

[51] P.Buis, Les conflits, 263f.

[52] Vgl. aber seinen Hinweis aaO., 264. Dort interpretiert er die Abfolge der Murrerzählungen als eine ständige Verschlimmerung und weist zugleich auf die Funktion von Doppelerzählungen in diesem Zusammenhang hin, die einmal dem Schema A (ohne Strafe), und zum anderen dem Schema C (mit Verurteilung) folgen.

nai:) Num 11,1-3 [53]; 11,4-34 [54]; 11,35-12,15; 12,16-14,45; 16; 17,6-28 [55]; 20,1-13; 21,4-9. Auf dieser Basis kann man folgendes typisches Grundschema ermitteln:

(1) Situation

Der Erzähler legt die Situation dar. Im Verlauf dieser Exposition erfolgt
(a) eine Wandernotiz (z.B. Num 20,1) und
(b) eine Notiz über einen Mangel, der oftmals Israel mit dem Tod bedroht (z.B. Num 20,2).

(2) Murrvorwurf

Das Volk ergreift daraufhin die Initiative und wendet sich in direkter Rede an Mose (z.B. Num 20,3-5). In einigen Fällen werden einzelne Personen aus dem Volk herausgehoben (z.B. Num 12,1).[56]
(a) Die direkte Rede enthält einen Vorwurf an Mose, häufig mit einem irrealen Wunsch formuliert (z.B. Num 20,3), der
(b) die Legitimität und Kompetenz Moses bestreitet. Am häufigsten wird die Herausführung aus Ägypten beklagt (z.B. Num 20,5). Aus der Situation des Mangels wird dann die Absurdität des gesamten Auszugs gefolgert.[57] Das Volk sieht sich in einer Situation, in der nach den Grundsätzen der Berechenbarkeit der Tod klar vor Augen steht.
(c) Häufig bezieht sich der Murrvorwurf auf eine vergangene Möglichkeit zurück: Der Tod zu einem früheren Zeitpunkt (meist in Ägypten) wird dem Tod in der jetzigen Situation vorgezogen, da ersterer die Gewähr bot, vor Jahwe zu sterben (z.B. Num 20,3).[58]
(d) In keinem Fall werden gegenüber Mose konkrete Forderungen laut, wie dem beklagten Mangel abzuhelfen sei.

(3) Mose

Auf den Vorwurf des Volkes hin wird Mose aktiv (in seltenen Fällen ist ihm Aaron an die Seite gestellt). Mose tut dies meist ebenfalls in direkter Rede. Dabei bestehen zwei Möglichkeiten: Einmal wendet er sich direkt an das Volk (z.B. Ex 17,2), dabei weist er etwa darauf hin, daß das Murren des Volkes Unrecht gegen Jahwe ist, das andere Mal wendet er sich an Jahwe (z.B. Num 20,6).

(4) Jahwe

An dieser Stelle des Konflikts zwischen Mose und dem Volk bezieht Jahwe Position zu Gunsten Moses und macht damit die Legitimität seiner Führung deutlich. Jahwe

---

[53] Num 11,1-3 stellt eine extreme Kurzform des Erzählungstyps dar; P.Buis, Les conflits, 257f berücksichtigt diesen Text wohl deshalb nicht.

[54] Die Abgrenzung der Episoden geht von der These aus, daß Wüstenerzählungen in der Regel mit Itinerarnotizen eröffnet werden.

[55] Die kurze Episode vom grünenden Aaronstab (Num 17,16-28) gehört zur Murrerzählung hinzu. Vgl. nur Vers 25, wo ausdrücklich auf das Murren Bezug genommen wird.

[56] Vgl. P.Buis, Les conflits, 261.

[57] Vgl. P.Buis, Les conflits, 265.

[58] Vgl. P.Buis, Les conflits, 266f.

führt seinen Plan mit Israel auch gegen die kurzsichtigen Interessen der Israeliten durch.[59]

(5) Mose

Erneut wird Mose aktiv, er vermittelt die Position Jahwes an das Volk. Allein die Tatsache, daß Jahwe sich weiterhin des Mose als Mittler bedient, legitimiert diesen in seiner Führerstellung gegenüber den Angriffen des Volkes. Die Legitimität Moses wird häufig noch dadurch unterstrichen, daß Mose ein Wunder vollbringt (z.B. Ex 17,6), oder sich auf seine Ankündigung hin eine wunderbare Abstellung des Mangels ereignet.

(6) Folgen

Der Erzähler berichtet, wie Jahwe sein Vorhaben ausführt. Dies kann der Vollzug der Strafe, die Beseitigung des Mangels oder beides zugleich sein (z.B. Num 20,11).

Eine kurze Paraphrase dieses Erzählmusters könnte so lauten: Aus Anlaß eines Mangels entsteht ein Konflikt zwischen Mose und Volk. Das Volk bestreitet Moses Legitimität als Führer. Diesen Konflikt entscheidet Jahwe zu Gunsten Moses, wobei die Ausnahmestellung des Mose darin gegenüber dem Volk manifest wird, daß Jahwe nur zu ihm spricht, während er am Volk nur handelt. Es liegt kein Rechtsverfahren zu Grunde, bei dem zwei gleiche Partner ihren Streitfall vor einen neutralen Richter bringen, sondern ein Beschwerdeverfahren an eine übergeordnete Stelle.

2.3. Die Ringstruktur um den Sinai

a) Die Bestrafung des Murrens nach dem Sinai

Blickt man nun auf die Variationen des Grundmusters der Murrerzählungen, so fällt auf, daß verschiedene Varianten dieses Grundmusters nur in einem der beiden großen Teile des Episodenkomplexes "Wüste" vorkommen. Vor dem Sinai (= der erste große Teil) wird das Murren durchgehend nicht bestraft, während nach dem Sinai (= der zweite große Teil) das Murren durchgehend bestraft wird.[60] Ein einleuchtendes Bei-

[59] Vgl. P.Buis, Les conflits, 266.

[60] Diese wichtige Einsicht in die Kompositionsstruktur des Episodenkomplexes "Wüste" hat meines Wissens zuerst V.Fritz, Israel, 70 für den Jahwisten formuliert. B.S.Childs, Ex, hat dies noch deutlicher mit dem unterschiedlichen Aufbau der Erzählungen verknüpft (vgl. auch schon M.Noth, ÜPent, 136 Anm 351). Er beschreibt zunächst zwei unterschiedliche Strukturmuster (258): "Pattern I" hat die Hilfe Jahwes auf eine "genuine need", "Pattern II" die Bestrafung eines "illigitimate murmuring" zum Gegenstand, um dann festzustellen (260): "It is hardly by chance that the stories placed before the great apostasy (= golden calf incident; AS) are all of Pattern I, which stressed the help of God in overcoming a genuine need (...), whereas the stories following the golden calf incident are all of Pattern II (...)." Diese These wurde von R.Adamiak, Justice, 18f weiter ausgebaut. Er sieht den Bundesschluß am Sinai als entscheidenden Einschnitt, und dies nicht nur für J, sondern auch für P (76-79). Auf der Grundlage des Bundes muß Israel entweder seiner Verpflichtung als Bundespartner nachkommen, oder aber Strafe für Ungehorsam entgegennehmen (R.Adamiak, Justice, 15). N.Lohfink, Arzt, 18, Anm 15 beruft sich zwar auf die Typendifferenzierung von Childs, vernachlässigt aber die kompositionelle Stellung der Typen, auf die Childs schon hingewiesen hatte; E.Zenger, Israel, 69-71 folgt Lohfink in dieser Hinsicht.

spiel bietet der Vergleich von Ex 15,22-25a und Num 11,1-3. In Ex 15 geht Jahwe kommentarlos auf das Verlangen des Volkes ein, in Num 11 entbrennt stattdessen sein Zorn gegen Israel.

> Allein Num 20,1-13 scheint dieser Einteilung zu widersprechen. Dieser Text steht eindeutig nach dem Sinai und doch wird das Murren Israels gegen Mose und Aaron scheinbar nicht bestraft. Denn es wird zwar nicht das Volk, aber doch Mose und Aaron bestraft.[61] Ihr Vergehen steht im Mittelpunkt, das Murren des Volkes ist nur der Anlaß für deren Vergehen. Womöglich kann man dies weitergehend auch noch so deuten, daß der Tod von Mose und Aaron, der Führergestalten der ersten Stunde, auch für das Volk eine Bestrafung darstellt. Denn trotz regulärem Amtswechsel von Aaron auf Eleasar (Num 20,22-29) und von Mose auf Josua (Num 27,15-23), ist doch die Kontinuität zwischen Wüste und Landnahme zerbrochen. Zuletzt kann man noch darauf verweisen, daß Israel unmittelbar nach Num 20,1-13, nämlich in Num 20,14-21 erneut vom Weg in das verheißene Land abgedrängt wird. Dies wird man doch wohl als eine Bestrafung Israels einstufen müssen.

Die unterschiedlichen Erzählmuster vor und nach dem Sinai sind nun genauer zu beschreiben. Die folgende Gegenüberstellung soll deutlich machen, wo die Variationen gegenüber dem Grundtyp liegen: [62]

Vor dem Sinai	**Nach dem Sinai**
(1) Situation	
Mangel an Grundnahrungsmitteln	Mangel an Partizipation an der Führung [63]
(2) Murrvorwurf	
Moses Führungskompetenz wird angegriffen	Moses Führungskompetenz wird angegriffen
(3) Mose	
Bitte an Jahwe, daß er helfen möge	- - -
(4) Jahwe	
Erhörung der Bitte Moses und Anweisung zur Abstellung des Mangels	Bestrafung des Volkes (häufig: Zorn Jahwes entbrennt)
(5) Mose	
Ausführung der Anweisungen Jahwes	Fürbitte für das Volk, teils (a) während, teils (b) vor dem Vollzug der Strafe
(6) Folgen	
Mangel wird abgestellt	im Fall (a) bewirkt die Fürbitte des Mose ein Ende des Strafvollzugs, im Fall (b) erreicht Mose eine Abmilderung der Strafe, die dann vollzogen wird.

Es zeigt sich also ein erster markanter und auch theologisch entscheidender Strukturierungsgesichtspunkt für den Episodenkomplex "Wüste". Wenn man den Episoden-

---

[61] E.Ruprecht, Mannawunder, 282f.

[62] Vgl. B.S.Childs, Ex, 258.

[63] Ein Mangel an Grundnahrungsmitteln (Wasser) kommt nur in Num 20,1-13 vor.

komplex "Sinai" von seiner globalen Struktur her als eine große Murrerzählung auffaßt, bei der nicht eine natürliche Gefahr, sondern die Gefährlichkeit des Kommens Jahwes den Anlaß des Murrens bildet, so hat man hier den ersten Beleg für eine Bestrafung des Murrens (Ex 32,30-35). Die Sinaitexte handeln aber zugleich auch von Strategien für das Überleben Israels trotz der von Jahwe ausgehenden Gefahr, wie z.B. Sühnekult und den persönlichen Einsatz des Mose für die von ihm Geführten.
Nun ist zu fragen, wie denn diese Ringstruktur um den Sinai interpretiert werden soll. Die am meisten vertretene Sicht ist die, daß sich Jahwe in den "positiven Murrerzählungen" vor dem Sinai zum Teil sogar gegen Mose mit dem in Not befindlichen Volk solidarisch weiß. Jahwe solidarisiert sich mit dem "Aufschrei aus äußerster kreatürlicher Not", besonders dann, wenn er auf dem Marsch in die Freiheit laut wird.[64] Jahwe solidarisiert sich allerdings nicht mit dem unverschämten Verlangen nach "mehr". Die maßlose Gier des Volkes, das sich nie mit dem Vorhandenen begnügt, fordert vielmehr die Strafe Jahwes heraus. Diese Argumentation ist nicht falsch. Sie insistiert auf einem Punkt, in dem sich in der Tat manche vorsinaitischen und nachsinaitischen Murrerzählungen unterscheiden. Man wird jedoch hierin nicht den allein wesentlichen Grund für Bestrafung oder Nicht-Bestrafung sehen können. So wird z.B. auch in Ex 16,3 auf die "Fleischtöpfe Ägyptens" verwiesen und dieses Verlangen nach Fleisch (also "nicht-kreatürliche" Not) nicht bestraft. Ein weiteres Beispiel ist der unterschiedliche Umgang mit der Übertretung des Sabbatgebotes: In Ex 16,27 verstoßen einige Israeliten gegen das Sabbatgebot, sie werden zwar ermahnt (Ex 16,28f), aber nicht bestraft. In Num 15,32 dagegen wird der Sabbatübertreter mit dem Tod bestraft (Num 15,36).
So scheint es plausibler, daß weniger ein anderer Tatbestand als vielmehr eine durch das Geschehen am Sinai gewandelte Rechtsgrundlage der wesentliche Grund dafür ist, weshalb jetzt das Volk bestraft wird. Dies dürfte so zu interpretieren sein, daß mit dem Sinai die Verantwortlichkeit des Volkes gesetzt ist. Nun kann Israel Strafe für seine Schuld zugemutet werden. Am Sinai findet anscheinend durch Theophanie, Bundesschluß und Gesetzesproklamation eine grundlegende Umgestaltung der Beziehung Jahwes zu seinem Volk Israel statt. Hatte Jahwe vor dem Sinai auf Bestrafung verzichtet, so tut er das jetzt nicht mehr. Jahwe hat sich Israel in einzigartiger Weise bekannt gemacht, nun ist es an Israel, dem auch in seinem Verhalten zu entsprechen. Zugleich mit der besonderen Zuwendung Jahwes zu Israel, ist auch eine Verpflichtung Israels gegenüber Jahwe gegeben. Wem sich Jahwe in gnädiger Bundestreue verbunden hat, der ist im Falle des Ungehorsams auch besonders dem Zorn Gottes ausgesetzt.

b) Die Ringstruktur um den Sinai

Schon Julius Wellhausen hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Sinaiperikope von Erzählungen gleichen Inhalts gerahmt wird: "Darum kehren auch die Erzählungen, die vor der Ankunft am Sinai berichtet werden, nach dem Aufbruch von dort noch einmal wieder, weil das Lokal vorher und nachher das gleiche ist, nämlich die Wüste von Kades, der wahre Schauplatz der mosaischen Geschichte. Mit der Einsetzung von Richtern und Ältesten wird vor dem grossen Sinaiabschnitte abgeschlossen und nach-

[64] E.Ruprecht, Mannawunder, 282f. Das Murren auf Grund nicht-kreatürlicher Not wird dagegen bestraft (283 Anm 37). Ähnlich N.Lohfink, Arzt, 18 und weiter ausgeführt E.Zenger, Israel, 69-71. Weder Ruprecht noch Lohfink und Zenger fragen nach der kompositionellen Anordnung der Murrerzählungen um den Sinai herum.

her wieder angefangen (Exod. 18 Num. 11); die Erzählung vom Manna und von den Wachteln begegnet nicht nur Exod. 16, sondern auch Num. 11; ebenso die von dem durch Moses hervorgelockten Felsenquell zu Massa und Meriba nicht bloss Exod. 17, sondern auch Num. 20."[65]

Geht man den Beobachtungen von Wellhausen weiter nach, so läßt sich tatsächlich eine konzentrische Ringstruktur von thematisch sehr ähnlichen Erzählungen fassen, deren Mittelpunkt der Sinai bildet. Zum Teil gehen die Ähnlichkeiten bis in den Wortlaut hinein (am ausgeprägtesten bei Ex 17,1-7 und Num 20,1-13). Es gibt freilich auch Textbezüge, die sich der schematischen Regelmäßigkeit nicht völlig einfügen. Zu erwähnen wäre etwa die von Wellhausen angeführte Entsprechung von Ex 16 und Num 11, oder die wörtlich noch engere Parallele zwischen Ex 16 und Num 13-14. Der Übersichtlichkeit halber aber sollen diese Erzählentsprechungen hier vernachlässigt werden. Die folgende Übersicht enthält die relevanten Texte:

A	Ex 15,22-25	Wasserumwandlung	Strafverzicht Jahwes, Israel lebt
B	17,1-7	Wasser aus dem Felsen	
C	17,8-16	Krieg: Amalek - Israel	
D	18	Entlastung des Mose	
E	18,27	der Midianiter Jitro (חֹתֵן מֹשֶׁה) kehrt zurück	
F	19,1-2	Ankunft am Sinai	
		S I N A I	Theophanie, Bund und Gesetz
F’	10,11-23	Aufbruch vom Sinai	Strafe und Zorn Jahwes, Israel von Vernichtung bedroht
E’	10,29-32	der Midianiter Hobab (חֹתֵן מֹשֶׁה) will nicht mitziehen	
D’	11	Entlastung des Mose	
C’	14,39-45	Krieg: Israel – Amalek	
B’	20,1-13	Wasser aus dem Felsen	
A’	21,16-18	Brunnen	

Als ein beherrschendes Thema des nachsinaitischen Zyklus kann der Zorn Jahwes gelten ((Ex 32,10f) Num 11,1.10.33; 12,9; 16,19-22; 17,11).[66] So ist die Erzählung über die Entlastung des Mose eingebettet in eine Murrerzählung, in der das Murren seine Strafe findet (Num 11,33); die Schlacht gegen die Amalekiter (und Kanaanäer) geht nach dem Sinai negativ für Israel aus (Num 14,39-45), vor dem Sinai (Ex 17,8-16) können die angreifenden Amalekiter abgewehrt werden. Auch bei der Erzählung vom Wasser aus dem Felsen zeigt sich, daß sich erst nach dem Sinai eine Bestrafung findet (Num 20,1-13). Auch die Beziehungen der nicht im obigen Schema erfaßten Doppelerzählungen sind in dieser Weise signifikant. So steht etwa die Erzählung von der Auffindung des Sabbat (Ex 16,16-31), bei der einige die Gebote des Mose straflos übertreten (Ex 16,20), in Kontrast zur Bestrafung des Sabbatschänders in Num 15,32-6. Genauso findet sich der Unterschied zwischen vor- und nachsinaitischen Texten bei der Erzählung vom Manna. In Ex 16,1-15 entspricht Jahwe ohne Strafe der Forderung

[65] J.Wellhausen, Prolegomena, 358.

[66] In Num 14,11-35 fällt zwar kein Wort für "Zorn", gleichwohl kann man überlegen, ob der Sachverhalt nicht mit diesem Begriff treffend beschrieben ist. Man vergleiche insbesondere mit Ex 32,7-14!

des Volkes nach Fleisch und Brot, während in Num 11 das Verlangen nach Fleisch bestraft wird (Num 11,33). Es zeigen sich noch weitere Differenzen zwischen vor- und nachsinaitischen Erzählungen. So spielt nach dem Sinai das am Sinai hergestellte Begegnungszelt eine wichtige Rolle, ebenso wie die ebenfalls am Sinai angefertigte Lade. Vor dem Sinai sind beide nicht zu finden. Nach dem Sinai kann Jahwe mit "Gesetzesnachträgen" (z.B. Num 15; 18f) auf das ständige Murren der Israeliten reagieren. Erst nach dem Sinai setzt sich Mose fürbittend für das dem Zorn Jahwes ausgelieferte Volk ein. Alle diese Beobachtungen belegen den tiefen Wandel im Gottesverhältnis Israels, der mit dem Sinai gegeben ist. Jahwe hat sich an Israel gebunden, also ist Israel Jahwe gegenüber für sein Verhalten verantwortlich. Umgekehrt kann man sagen, daß die Ringstruktur deshalb als Kompositionsprinzip gewählt wurde, um diesen tiefen Wandel auch entsprechend plastisch herauszuarbeiten.

2.4. Die Komposition der Episoden vor dem Sinai

Nachdem wir eine Ringstruktur um den Sinai herum gefunden haben, so fragt sich nun, ob nicht die zwei großen Teile des Episodenkomplexes "Wüste" je für sich wiederum eine klare Struktur aufweisen. Die thematische Einheit des vorsinaitischen Teils wurde bereits beschrieben: Israel befürchtet, daß der Marsch heraus aus der Sklaverei Ägyptens nicht in die Freiheit führt, sondern in den Tod. Die Führung des Mose droht deshalb ihre Legitimität zu verlieren. Jahwe verzichtet aber auf Bestrafung des Murrens und stellt stattdessen den Mangel an Grundnahrungsmitteln (Wasser und Brot) ab.
Sucht man nach einer möglichst einfachen Struktur, die alle Episoden umfaßt, so könnte man erneut an eine Ringstruktur denken. Dabei rahmt ein ganz ähnlich aufgebautes Wasserwunder den ersten Teil dieses Ringes. Der zweite Teil enthält keine Murrerzählungen und zeigt damit gewisse Eigenständigkeit. Die lexikalischen Berührungen zwischen den Texten sind zum Teil sehr stark (etwa Ex 15,22-25a und 17,1-7) ausgeprägt. Folgendes Schema stellt diesen Versuch der Anordnung dar:

A	15,22-25 a	Wassergabe
B	15,25b-27	Jahwe gibt Gesetz und Recht
C	16,1-15	Israel soll Jahwe erkennen
D	16,16-36	Entdeckung des Sabbat
A’	17,1-7	Wassergabe
D’	17,8-16	Entdeckung der Feindschaft gegen Amalek
C’	18,1-12	Jitro erkennt Jahwe
A’	18,13-27	Mose lehrt Gesetz und Recht

Wäre dieses Schema richtig, so würde sich die Ringstruktur um den Sinai hier im Kleinen wiederholen. Und zwar lassen sich die Erzählungen ringförmig um die Erzählung vom Wasserwunder aus dem Felsen (Ex 17,1-7) anordnen. Dieser Wendepunkt ist besonders dadurch markiert, daß sich nach Ex 17,1-7 keine Murrerzählungen mehr finden. Israel kommt nach der Vernichtung des Pharaos und seiner Streitmacht (Ex 14) in die Wüste. Es erfährt in Ex 15,22-25a erstmals die Wüste als Ort der Lebensbedrohung. Sofort beginnt es zu murren (15,24). Jahwe jedoch beseitigt den Wasser-

mangel, gibt Gesetz und Recht und läßt Israel in Elim an einer Oase lagern, die 12 Quellen und 70 Palmen bietet.[67] In Ex 16,1-15 soll Israel Jahwe erkennen, aber Israel erkennt ihn gerade nicht (16,15). Trotzdem erfolgt keine Bestrafung Israels -wie anders reagiert dagegen Mose (16,20)!-, sondern Jahwe läßt Israel seinen Sabbat entdecken (16,23). Das Volk ruht zwar -gezwungenermaßen-, trotzdem weigert es sich, Jahwe zu erkennen. Dies wird scharf herausgearbeitet durch die Erzählungsentsprechung von Ex 17,1-7 zu Ex 15,22-25. In einer erneuten Situation des Wassermangels erinnert sich Israel nicht etwa der früheren Errettung, sondern murrt nun in noch dreisterer Weise. In V 7 bezweifelt Israel sogar Jahwes Gegenwart in seiner Mitte. Daß Jahwe trotzdem in der Mitte Israels ist, zeigt Ex 17,8-16. Gegenüber einem Feind Israels, der Israel vertilgen will, stellt sich Jahwe auf die Seite Israels. Der Entdeckung des Sabbat entspricht die Entdeckung der ewigen Feindschaft Jahwes gegen Amalek.[68]
Nun zeigt Ex 18,1-12, daß es nicht nur Feinde Israels gibt. Jitro erkennt, was Israel erkennen sollte, aber nicht tat: daß Jahwe an diesem Volk festhält. Scharf ist der Kontrast zwischen Israels Nicht-erkennen (Ex 16,15) und Jitros Erkenntnis (Ex 18,11). Sein Verhältnis zu Mose/Israel ist denn auch durch den Schalom bestimmt (18,7). Ewiger Krieg oder friedliche und einmütige Gemeinschaft (Ex 18,12), das sind die beiden Möglichkeiten für Fremdvölker. Der echten und intensiven Gemeinschaft mit Jitro verdankt Israel auch ein hierarchisches Führungssystem, das sowohl Mose als Führer als auch die Israeliten in effektiver Weise entlastet. In dieser Erzählung klingt bereits das Thema des Sinaikomplexes an: Recht und Gesetz. Hatte es in Ex 15,25b-27 Mose von Jahwe erhalten, so hat das Recht jetzt die effektive juristische Institution gefunden.
Israels Verhältnis zu Jahwe vor dem Sinai erinnert an das symbiotische Verhältnis von Säugling und Mutter. Denn Israel ist in einer ihm selbst nicht bewußten Weise von Jahwe gehalten und geschützt. Das Thema des darauffolgenden Sinaikomplexes ist die Entdeckung mündiger Verantwortlichkeit, die auch straffähig ist. Nach dem Sinai wird sich dieses symbiotische Eingebettetsein in die Fürsorge Jahwes als eine nicht rückholbare Vergangenheit darstellen. Dies zeigt insbesondere die Argumentation von Mose und Jahwe in Num 11,11-20: Mose versucht, Israel gegenüber Jahwe als unmündigen, strafunfähigen Säugling darzustellen (Num 11,12), Jahwe aber behaftet das Volk bei seinen bewußten Sprachäußerungen (Num 11,18), die eben gar nicht "säuglingshaft" sind.

2.5. Die Komposition der Episoden nach dem Sinai

Auch im nachsinaitischen Teil des Episodenkomplexes "Wüste" war eine gewisse thematische Einheit festzustellen. Diese aber bestimmt die einzelnen Episoden in viel geringerem Maß, als dies vor dem Sinai der Fall ist. Zwar stehen Moses Führung und die verschiedenen Weisen der Bestreitung ihrer Legitimität weiterhin im Zentrum des Geschehens, aber nicht so beherrschend wie im vorsinaitischen Teil. So kommt Mose in Num 18,1-24 gar nicht vor, ebensowenig in Num 21,1-3. Im nachsinaitischen Teil

[67] Die Zahlen stehen vielleicht symbolisch für die 12 Stämme und die 70 Ältesten.

[68] Von einer "Entdeckung" dieser Feindschaft kann insofern gesprochen werden, als der aggressive Übergriff Amaleks zwar eine deutliche Niederlage, aber doch wohl kaum eine ewige Feindschaft Jahwes allererst begründen kann.

des Episodenkomplexes "Wüste" ist es erheblich schwerer, einfache Strukturen zu finden und plausibel zu machen. In dieser Hinsicht erweisen sich die "Gesetzesnachträge" (Num 15; 18f) als besonders störend. Die folgenden Überlegungen zur Gliederung beanspruchen daher weniger Wahrscheinlichkeit als die zum vorsinaitischen Teil. Mir scheint, daß besonders zwei Möglichkeiten durchgespielt werden müssen.

a) Drei Erzählungs-Blöcke?

Eine erste Möglichkeit bestünde darin, mehrere Episoden zu einem thematischen Block zusammenzuordnen. Dann könnte ein erster Block aus den drei Erzählungen Num 11,1-3; 11,4-35 und Num 12 bestehen. Thematisch wären sie durch den Zorn Jahwes (Num 11,1.10.33; 12,9) verbunden. Darüberhinaus dadurch, daß sich Num 11,1-3 und Num 12 rahmend entsprechen. Das hohe Maß an Ähnlichkeiten zwischen Num 11,1-3 und Num 12 ist von R.C.Culley und D.Jobling herausgearbeitet worden.[69] Ein zweiter Block von Erzählungen könnte dann Num 13,1-20,13 umfassen. Thematisch könnte man ihn insofern als eine Einheit bezeichnen, als hier das Erscheinen des KABOD am Begegnungszelt ein zentrales Thema ist (Num 14,10; 16,19; 17,7; 20,6). Wieder wäre auch eine Rahmung zu verzeichnen: Der Block beginnt und endet mit der Feststellung, daß Jahwe Israel das Land Kanaan geben will (Num 13,2 und Num 20,12). Der dritte und letzte Block würde Num 20,14- 21,25 umfassen. Sein Thema wäre die Überleitung von der Wüste bis zur ersten Landnahme. Gerahmt würde der Komplex durch die zwei bis in wörtliche Formulierungen hinein sehr ähnlich aufgebauten Erzählungen Num 20,14-21 und Num 21,21-25.

b) Eine Ringstruktur um Num 13-14?

Andererseits könnte man jedoch fragen, ob nicht der nachsinaitische Teil des Episodenkomplexes "Wüste" in Analogie zum vorsinaitischen auch als Ringstruktur verstehbar ist. Dann würde sich auch in diesem Teil die Großstruktur im Kleinen wiederholen. Die Anordnung des Erzählmaterials in einer Ringstruktur erscheint jedenfalls möglich, wie folgendes Schema verdeutlichen soll:

A	10,11-28	Aufbruch vom Sinai
B	10,35-36	Lade-Sprüche (Poesie)
C	11,1-3	Feuer Jahwes und Moses Fürbitte nach geschehener Strafe
D	11,4-35	Wachtelgabe und Bestrafung der Gier
E	12	Aufruhr Mirjams und Aarons, die Bedeutung des Mose
F	13-14	Aufruhr und Verschwörung des Volkes, Tod der Exodusgeneration
E'	16-17	Aufruhr von Datan/Abiram/Korach, die Bedeutung des Aaron
D'	20,1-21	Wassergabe und erneutes Scheitern der Landnahme
C'	21,4-9	Feuerschlangen und Moses Fürbitte nach Strafe, Sündenbekenntnis Israels (vgl. 14,40)
B'	21,17-18	Brunnenlied (Poesie)
A'	21,10-20	Zug nach Moab
- - - -	- - - - - -	- - - - - - - - - - - - - - - - - -
	21,21-25	Erste erfolgreiche Landnahme

[69] R.C.Culley, Structure, 101f und 104-106; weitergeführt von D.Jobling, Num 11-12, 37, der Num 11-12 auch als in sich geschlossenen Block versteht.

Nicht alle Erzählungen lassen sich in dieses Schema einfügen, insbesondere die sehr späten Texte Num 15; 18; 19 nicht. Gleichwohl hat dieses Schema doch eine gewisse Plausibilität. In dieser Ringstruktur nimmt Num 13-14 den zentralen Platz ein.[70] Hier steht Israel zum ersten Mal vor dem Ziel seiner Wanderung, ja, mehr noch, zwölf Kundschafter durchziehen bereits das Land. Große Anspannung und Dramatik liegt darin, daß die Verheißung, mit der Israel aus Ägypten ausgezogen ist, jetzt in Erfüllung gehen könnte. Aber die Auszugsgeneration versagt und wird zum Tod in der Wüste verurteilt. Das Glied A und A' rahmt diesen Teil, der mit dem Aufbruch vom Sinai beginnt und mit dem Erreichen von Moab endet. Unterstrichen wird diese Rahmung durch zwei poetische Stücke (B und B'). Signifikant ist auch die Erzählungsentsprechung von Num 11,1-3 und Num 21,4-9 (C und C'). Beides Mal handelt es sich um kurze Erzählungen mit sehr ähnlichem Aufbau, beides Mal leistet Mose auf das Drängen des Volkes hin Fürbitte und erreicht bei Jahwe eine Beendigung der Strafaktion. Dabei unterscheidet sich Num 11,1-3 von Num 21,4-9 wesentlich dadurch, daß in der letzteren Erzählung Israel seine Schuld bekennt. War diese Einsicht in die eigene Schuld in Num 14,40 zu spät gekommen, so ist sie nun eine Voraussetzung für die bevorstehende Landnahme. Num 11,4-35 und Num 20,1-21 (D und D') sind thematisch dadurch verwandt, daß es in beiden Erzählungen um Nahrungsmangel und Führungsprobleme geht. In Num 11,4-35 kommt Jahwe dem Wunsch Moses nach, in Num 20,1-21 wird seine Eigenmächtigkeit bestraft. In Num 12 und Num 16f (E und E') geht es jeweils um den Aufruhr von wenigen Personen gegen Mose. Setzt sich Mose in Num 12 für die Aufrührer (Mirjam) ein (Num 12,13), so in Num 16f nur für deren Absonderung von der Gemeinde (Num 16,22), damit nur die Schuldigen vernichtet werden. In Num 12 wird in diesem Zusammenhang die überragende Bedeutung des Mose herausgestellt, in Num 17 wird die Stellung Aarons als Erzpriester hervorgehoben.

Die aufgezeigte Ringstruktur ist jedoch kompositorisch sehr gering durchgearbeitet, so fehlt es z.B. häufig an markanten wörtlichen Entsprechungen, die die Absicht der Komposition deutlich signalisieren würden. Dieser Umstand läßt sich gut mit der traditionellen These erklären, daß wir die Texte nicht einem einzigen Autor verdanken, sondern einem komplexen Redaktionsprozeß. Im nächsten Kapitel soll deshalb die literarkritische Arbeit beginnen.

[70] Das stimmt zusammen mit der These von D.T.Olson, Death of the Old, 138ff, wonach die Kundschaftererzählung das Zentrum des Numeribuches insgesamt darstellt.

Kapitel 4: Die Priesterschrift

Die Priesterschrift ist die Quellenschrift, über deren literarische Abgrenzung vergleichsweise noch am meisten Einigkeit besteht.[1] Als Einsatzpunkt für die Analyse von P, dem natürlicherweise eine größere Aufmerksamkeit gilt, wähle ich den Text Num 13-14. Dies hat vor allem zwei Gründe. Zum einen hat die bisherige Forschung in diesem Text alle drei Haupt-Schichten des Pentateuch gefunden, nämlich P, die alten Quellen (meist J, aber auch E) und eine deuteronomisch geprägte Schicht. Zum anderen ist dieser Text -wie wahrscheinlich gemacht werden konnte- von zentraler Bedeutung für die Komposition des nachsinaitischen Teils des Episodenkomplexes "Wüste".

1. Analyse von Num 13 - 14

Der Inhalt dieses Textes ist höchst dramatisch: Das erste Mal seit Jahwe in der Moseberufung Israel die Landgabe zugesichert hat (Ex 3,8; 6,8) steht Israel nun vor den Grenzen dieses Landes, ja, eine ausgewählte Gruppe von Repräsentanten durchwandert bereits das Land. Bereits in 13,2 wird an diese Landzusage erinnert. Israel ist am Ende des Wüstenzuges angelangt. Der Zug in die Freiheit, heraus aus der Sklaverei, scheint nun in der wirtschaftlichen Versorgtheit des Kulturlandes sein Ende zu finden. Aber das Unbegreifliche geschieht: Israel lehnt die Landgabe Jahwes ab. Kurz vor dem Ziel verspielt so die Exodusgeneration die Erfüllung der Verheißung. Einer neuen Generation wird es vorbehalten bleiben, in das verheißene Land einzumarschieren.
Wir werden uns dem Verständnis des Textes in folgenden Schritten nähern: Zuerst (1.1.) wird der Text übersetzt. Sodann (1.2.) bedarf es einer formkritischen Erarbeitung des Endtextes von Num 13-14, um eine Basis zu gewinnen für die Diskussion der literarkritischen Probleme (1.3.). Das Ziel der Literarkritik ist die Herausarbeitung des P-Fadens. Dessen Interpretation (1.4.) und Überlegungen zur historischen Situation von P (1.5.) bilden dann den Abschluß dieses Abschnitts.

1.1. Übersetzung von Num 13-14

Num 13-14 (Übersetzung Schart)

---

[1] Unter Priesterschrift soll in dieser Arbeit in erster Linie die sogenannte Grundschrift verstanden werden, auf die sich auch das neuere Forschungsinteresse richtet. Im Folgenden benutze ich -wie in der Exegese üblich- der Einfachheit halber das Siglum "P" für "Pg". Sekundäre priesterschriftliche Stücke werden weiterhin mit Ps bezeichnet.

1.2. Formkritik von Num 13-14

Entsprechend unseren methodologischen Grundsätzen geht der Literarkritik zunächst eine formkritische Untersuchung des Endtextes voraus. Der formkritische Arbeitsgang gliedert sich noch einmal in zwei Schritte. Zum einen (1.2.1.) soll der Erzählstruktur des Einzeltextes nachgegangen werden, zum anderen (1.2.2.) soll nach dem globalen Erzählmuster gefragt werden, nach dem dieser Text gebildet ist. Dazu bedarf es des Textvergleichs, eines hervorragenden Mittels, um die spezifische Aussageintention des Einzeltextes zu ermitteln.

1.2.1. Die Erzählstruktur von Num 13-14

Ich gebe kurz eine Übersicht über die Gliederung der Erzählung, die ich im folgenden näher erläutern werde.

(1)	13,1-20	Die Aussendung der Kundschafter
(2)	13,21-25	Der Bericht über den Erkundungsgang im Land
(3)	13,26-33	Der zwiespältige Bericht der Kundschafter
(4)	14,1-10a	Die Reaktion des Volkes
(5)	14,10b-25	Erstes Urteil Jahwes und Fürsprache Moses
(6)	14,26-35	Das endgültige Strafurteil Jahwes
(7)	14,36-38	Der Tod der Kundschafter
(8)	14,39-45	Zu späte Einsicht - die gescheiterte Landnahme

(1) Die Aussendung der Kundschafter (Num 13,1-20)

Die Erzählung beginnt mit einer Jahwerede, ohne daß diese erzählerisch situiert und motiviert würde. Der Lagerort der Israeliten, der sonst zur Exposition der Wüstenerzählungen gehört, ist in Num 12,16 angegeben und in V 3 ebenfalls erwähnt. Offensichtlich befindet sich die Wüste Paran an der Grenze zu Kanaan. Gott befiehlt die Aussendung von Kundschaftern. In seinem kurzen Befehl kann man eine Anspielung auf Gen 13,17 vermuten: So wie Jahwe damals dem Abraham den Befehl zur Durchwanderung des Landes der Verheißung gab, so jetzt den Repräsentanten Israels. Deutlicher greifbar ist jedoch der Bezug auf Ex 6,8, der durch lexikalische Rekurrenz markiert ist. Die dort angekündigte Landgabe wird nun vollzogen. Wichtig ist, daß hier der Koinzidenzfall vorliegt. Die Landgabe ist ein unumstößliches Faktum, sie steht außer Zweifel. Jahwe ist im Begriff, seine Zusage zu erfüllen. Die Spannung des Lesers richtet sich also allein auf die Frage: Wie wird Israel auf diese Zusage Jahwes reagieren?

Die Kundschafter werden in einer Liste namentlich aufgezählt. Die Liste unterbricht den Erzählfluß.[2] Ihr Sonderstatus wird auch durch Rahmung signalisiert.[3] Wörtlich entsprechen sich Num 13,3f und 16f:

---

[2] Die Liste besteht durchgehend aus Nominalsätzen und unterbricht so die Reihe der Verbalsätze mit *wayyiqtol*.

[3] Nach R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 59 dient solche Rekurrenz dazu, um "irrelevante Unterbrechungen zu überwinden und mit dem Text weiterzukommen". Von "Digressionen" im Erzählfluß handelt auch E.Lämmert, Bauformen, 34. Mit dieser erzählstrukturellen Feststellung ist noch

(V 3f): וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה ... וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם

(V 16f): אֵלֶּה שְׁמוֹת ... וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה

Mose führt den Befehl Jahwes genau aus, auch dies ist wieder durch lexikalische Rekurrenz markiert:

Befehl Jahwes (V 2): שְׁלַח־לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת־אֶרֶץ כְּנַעַן

Ausführung (V 17): וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן

Darüber hinaus instruiert Mose die Kundschafter in direkter Rede. Die Informationen, die zu beschaffen sind, gehen über die für eine bloß militärische Aktion notwendigen hinaus. Es geht um die zukünftige Besiedlung des Landes. A.Malamat spricht zutreffend von einem "Siedlungsfeldzug".[4]

(2) Der Bericht über den Erkundungsgang im Land (Num 13,21-25)

Der erzählerische Einschnitt an dieser Stelle ist deutlich markiert: Subjekt, Ort und Thematik wechseln. V 21 stellt einen Themasatz dar, eine Art zusammenfassende Überschrift über den ganzen Erzählabschnitt, die in den folgenden Versen ausgeführt wird.[5] Dieser Bericht ist durch lexikalische Rekurrenz als genaue Ausführung des Befehls des Mose gekennzeichnet:

Befehl des Mose (V 17): לָתוּר אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן … עֲלוּ

Ausführung (V 21): וַיַּעֲלוּ וַיָּתֻרוּ אֶת־הָאָרֶץ

Der Bericht informiert den Leser über das Land, so daß dieser im folgenden Streit zwischen Kundschaftern und Volk darauf zurückgreifen kann. Er ist nicht in der Situation des Volkes, das sich über die widersprechenden Berichte der Kundschafter kein eigenes Urteil bilden kann; aus der Leserperspektive heraus läßt sich der Bericht der Kundschafter leichter beurteilen.

Die Berichterstattung über die Erlebnisse der Kundschafter im Land ist geprägt durch eine Verzerrung der Größenverhältnisse. Alles erscheint riesig groß: die Einwohner, deren Städte, die Naturprodukte. Dies ist ein verbreitetes Motiv fiktiver Erzählungen. H.Weinrich hat die Wirkung dieses erzählerischen Motivs treffend charakterisiert: Durch Übertreibung der Größe wird der Mensch in die kleine Position gedrängt, "so daß alles über ihm zusammenschlägt. Der Mensch und seine Umwelt sind dimensionsverschieden und stehen sich in Urfeindschaft gegenüber".[6] Aber nicht nur die Feindlichkeit des Landes ist sehr groß, wie die Anakiter zeigen, auch die Verlockung dieses äußerst fruchtbaren Landes, wie die Riesentraube zeigt.[7] Der Leser wird vom Erzähler in starker Spannung gehalten. Wie soll er den zwiespältigen Befund im Land deuten? Der Erfüllung der Zusage Gottes stehen ganz offensichtlich Schwierigkeiten im Wege, die nach menschlichem Ermessen sehr groß scheinen. Auch wenn das Land

---

kein literarkritisches Urteil verbunden, wie das etwa M.Noth, Num, 92 tut, der die Liste als sekundären Einschub beurteilt. Immerhin werden zwei für die weitere Erzählung wichtige Figuren bei dieser Gelegenheit eingeführt, nämlich Josua und Kaleb.

[4] A.Malamat, Wanderung, 249.

[5] um Begriff "Themasatz" vgl. T.A.van Dijk, Textlinguistik, 45.

[6] H.Weinrich, Das Zeichen des Jonas. Über das sehr Große und das sehr Kleine in der Literatur. In: Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft. Sprache und Literatur Bd 68, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971, S. 44.

[7] F.Nötscher, Altertumskunde, 185: "Im Altertum war Palästina ein gesegnetes Weinland." Darum spielt auch der Weinstock "in der Bildersprache der Bibel eine so große Rolle".

einige Mühe und Einsatz lohnt, ist es doch fraglich, ob der übermächtige Gegner zu überwinden ist. Der Leser wird dadurch schon an dieser Stelle der Zwiespältigkeit ausgesetzt, die später den Bericht der Kundschafter in zwei Lager zerreißen wird. Trotz Bericht über die Erkundung weiß der Leser schließlich auch nicht wesentlich mehr als das Volk. Es wird darauf zu achten sein, wie die Identifikation des Lesers weiter gesteuert und auf welche Seite der Kundschafter er gezogen wird.

(3) Der zwiespältige Bericht der Kundschafter (Num 13,26-33)

Dem zwiespältigen Bericht über die Erfahrungen der Kundschafter im Land entspricht nun die Zwiespältigkeit der Kundschafter selbst. Bereits der Bericht der Kundschafter (V 27-29), bringt die Zwiespältigkeit der gemachten Erfahrung zum Ausdruck. Die Kundschafter betonen zunächst, daß das Land überaus fruchtbar ist; es ist "das Land, darin Milch und Honig fließt". Mit diesem deutlichen Verweis auf Ex 3,8 erkennen die Kundschafter an, daß es sich um das von Gott zugesagte Land tatsächlich handelt. Auch die Aufzählung der Fremdvölker in V 29 erinnert an Ex 3,8. Diese Einschätzung begründen sie vor den Augen der Zurückgebliebenen mit der Demonstration der mitgebrachten Früchte. Es bleibt aber nicht bei dieser Einschätzung. Die Kundschafter hatten ja den Auftrag, auch Informationen über die Bewohner des Landes, und nicht nur über seine Kultivierbarkeit zu sammeln und sie waren ja auch den Einwohnern tatsächlich begegnet. Der Teil der Berichterstattung, der davon handelt, schließt mit einer starken Kontrajunktion אֶפֶס כִּי an.[8] Dieses "aber" gipfelt in der Feststellung, daß sie sogar die Anakiter im Land gesehen haben. Auch dieses "aber" kann sich auf im Land gemachte Erfahrungen stützen. Nun kommt aber die entscheidende Frage: Wie verhält sich die Zwiespältigkeit der Erfahrung zur Eindeutigkeit der Zusage Jahwes? Gerade dazu erwartet man von den Kundschaftern ein klärendes Wort.

In dieser Situation ergreift Kaleb das Wort (V 30). Aus V 30a ist implizit die Enttäuschung des Volkes nach der Rede der Kundschafter zu erschließen. Denn wenn sich nicht Enttäuschung auf den Gesichtern breit gemacht hätte, hätte Kaleb nicht das Wort ergreifen müssen.[9] Der Vers ist aber doch wohl überinterpretiert, wenn man aus dem אֶל־מֹשֶׁה eine "Auflehnung gegen Mose" herausliest.[10] Dann müßte wenigstens עַל stehen (so der Samaritanus), das eher auch feindlichen Sinn haben kann. M.E. hat M.Noth das Richtige getroffen: "In V.30a soll vielleicht gesagt werden, daß Kaleb zu Mose redete, aber so, daß es auch das Volk hören sollte."[11]

Kaleb findet nun zu einer sehr bestimmten Handlungsanweisung. Er begnügt sich nicht damit, seiner Erfahrung Ausdruck zu geben. Er gibt nicht wieder, was er gesehen hat, sondern er fordert zum Handeln auf. Damit stößt er genau in den Problembereich vor, den die Erzählung aufgeworfen hat. An den zwiespältigen Erfahrungen der Kundschafter ist nicht zu rütteln, aber was soll man nun tun? Kaleb fordert dazu auf, die Landnahmeaktion in Angriff zu nehmen. Das zweimalige Vorkommen der figura etymologica unterstreicht die Bestimmtheit seiner Aufforderung.

---

[8] Zum Begriff Kontrajunktion vergleiche R.Beaugrande/ W.Dressler, Textlinguistik, 78.

[9] H.Strack, Num, 404: "Er (=Kaleb) kann die Gesinnung des Volkes schon, ehe sie sich in Worten kundgab, am Ausdruck der Gesichter erkannt haben." Vgl. A.Knobel, Num, 67. Es besteht also kein Anlaß für eine Versumstellung wie B.Baentsch, Ex-Num, 522 und H.Holzinger, Num, 52 wollen.

[10] A.Dillmann, Num, 74; vgl. auch H.Holzinger, Num, 52; B.Baentsch, Ex-Num, 522.

[11] M.Noth, Num, 95.

An diesem Punkt nun entsteht ein Konflikt unter den Kundschaftern. Es geht darum, welche Handlung aus der Wahrnehmung der Sachverhalte folgen kann. Dabei kommt es ganz entscheidend darauf an, in welcher Weise ich mich selbst zu den wahrgenommenen Sachverhalten in Beziehung setze. In der Rede des Kaleb wird zum ersten Mal die gemeinsam verantwortete Darlegung des Sachverhalts (13,27-29) bewertet: "... wir werden sie bezwingen" (13,30). Solche Bewertung verlangt einen Maßstab. Und hier liegen die tieferen Gründe für die Differenzen der Kundschafter untereinander. Welchen Maßstäben folgen sie jeweils?
Die anderen Kundschafter folgern aus dem gleichen Tatbestand genau das Gegenteil, ihr Votum bezieht sich durch lexikalische Rekurrenz auf das des Kaleb zurück:

Kaleb (V 30): עָלֹה נַעֲלֶה … יָכוֹל נוּכַל

andere Kundschafter (V 31): לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת

Eine feine Differenz ist noch zu notieren. Während sich Kaleb auf das Land bezieht, beziehen sich die anderen Kundschafter auf das Volk. Dies zeigt, daß bereits die Wahrnehmung der Sachverhalte selbst dadurch gefärbt ist, in welchem Licht man sie wahrnimmt. Kaleb betont die positiven Erfahrungen mit der Fruchtbarkeit des Landes, während die anderen Kundschafter die negative Erfahrung mit den Einwohnern in den Vordergrund stellen.
Nachdem nun auch die anderen Kundschafter eine Handlungsanweisung abgegeben haben, ist die Situation wieder offen. Zwei Vorschläge stehen gegeneinander. Wie sollen sich nun die entscheiden, die selbst über keine eigene Erfahrung mit dem Land verfügen, nämlich die Zurückgebliebenen? Auch der Leser hat gegenüber dem Volk kaum einen Informationsvorsprung, auf wessen Seite schlägt er sich? Wo sind die Kriterien für richtiges und falsches Handeln?
Der Erzähler beläßt es aber nicht bei dieser Lage. Die anderen Kundschafter greifen in dieser Situation, in der die Entscheidung für jede der Seiten möglich scheint, zum Mittel des Gerüchts. Der Wortlaut dieses Gerüchts, das nicht mehr öffentlich vor Mose, sondern heimlich unter den Israeliten verbreitet wird, macht nun klar, wessen Geistes Kind die Kundschafter sind. N.Lohfink hat darauf hingewiesen, daß der Erzähler hier aus Ez 36,1-15 zitiert.[12] Die Charakterisierung des Landes als "Land, das seine Bewohner frißt", ist im hiesigen Zusammenhang nur als Zitat verstehbar. Die Bewohner des Landes werden ja gerade nicht vom Land "gefressen", vielmehr geht es darum, daß die Israeliten beim Versuch, das Land zu erobern, scheitern werden.[13] Die Verwendung des Zitats aus Ez 36 dürfte so zu interpretieren sein, daß sich die Kundschafter mit ihrem Gerücht auf die Seite der Feinde Israels stellen (vgl. Ez 36,2).[14] Damit gehören sie nicht mehr zum Volk Jahwes. Weiterhin behaupten die Kundschafter nun, die Einwohner des Landes hätten eine übergroße Statur, ja, sie hätten im Land sogar die נְפִלִים gesehen. Dies ist eine Anspielung auf Gen 6,4. Demnach würden im Land auch noch Urzeitriesen wohnen.[15] Diese nun seien von nahezu unvorstellbarer Größe.

---

[12] N.Lohfink, P und Geschichte, 211f.

[13] E.Cortese, Terra, 130 hat dies schön herausgestellt. Da dieser Satz auch in Ez 36 nicht vollständig in den Kontext paßt, schließt er auf ein in der Exilszeit umlaufendes Wort.

[14] So interpretiert auch N.Lohfink, P und Geschichte, 212.

[15] An dieser Stelle ist es interessant, ob die Parenthese "die Anakiter stammen nämlich von den Nefilim ab" zum urspünglichen Textbestand gehörte, oder nicht. Die Septuaginta bietet die Parenthese nicht. Sollte dies ursprünglich sein, so wäre das Gerücht eine glatte Lüge, andernfalls hätte es immerhin einen Anhalt an den Erfahrungen im Land.

Nachdem der Erzähler auf diese Weise klar gemacht hat, daß die Kundschafter kein Vertrauen verdienen, wird der Blick auf die Reaktion des Volkes gelenkt.

(4) Die Reaktion des Volkes (Num 14,1-10a)

Wie der Vergleich mit anderen Kundschaftererzählungen zeigen wird, liegt auf der Darstellung der Reaktion des Volkes und der Reaktion Jahwes darauf das entscheidende Gewicht der Erzählung. Dieses Thema -sonst nur kurz notiert- wird hier eigens entfaltet. Das Volk stellt sich unbegreiflicher Weise auf die Seite der Kundschafter, die zum Mittel des Gerüchts gegriffen haben. Es murrt gegen Mose und Aaron.[16] Die Israeliten zeigen damit, daß ihnen die Maßstäbe, nach denen die Mehrzahl der Kundschafter urteilen, näherliegen als die von Kaleb, der trotz der Zwiespältigkeit der Erfahrung an Jahwes Zusage festhält. Mit ihrer Frage (V 3) stellen sie sogar die Landzusage Jahwes als verfehlt hin, dies wird mittels lexikalischer Rekurrenz zu Ex 6,8 zum Ausdruck gebracht:

Ex 6,8: וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־הָאָרֶץ

Num 14,3: וְלָמָּה יְהוָה מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת

Das Murren des Volkes gipfelt in einer Verschwörung. Der offene Vorwurf an Mose und Aaron geht über in heimliche Vorbereitungen zur Bestimmung eines neuen Führers für die Rückkehr nach Ägypten (V 4). Das Volk sieht den Plan Jahwes (Ex 6,2-8) als gescheitert an. Damit scheint der gesamte Auszug aus der Sklaverei sinnlos, das Volk will zurück nach Ägypten. Hier liegt der einzige Fall im Episodenkomplex "Wüste" vor, in dem die Israeliten eine Verschwörung gegen Mose planen!

Die Reaktion Moses und Aarons ist stummes Niederfallen. Sie demonstrieren durch diese Geste, daß sie in ihrer Sprachlosigkeit angesichts des Murrens ein Eingreifen Jahwes erbitten, das ihrer Sprachlosigkeit begegnen kann. In ähnlicher Weise zerreißen Josua und Kaleb ihre Kleider und drücken mit dieser Geste ihr trauerndes Entsetzen aus. Dann versuchen sie das Volk doch noch umzustimmen. Da das Murren des Volkes heimlich durch Gerüchte zustande kam, können sie nicht gegen das Gerücht argumentieren. Sie beziehen sich deshalb auf die öffentlichen Äußerungen. Zum einen versuchen sie die Bedenken des Volkes (Num 14,3) zu zerstreuen:

V 3: וְלָמָּה יְהוָה מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת

V 8: יְהוָה וְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת

Zum anderen verstärken sie die positive Aussage der Kundschafter in 13,27: das Land ist das verheißene, es ist über die Maßen fruchtbar! Die Formulierung klingt an Gen 1,31 an.[17] Josua und Kaleb erinnern also an die Schöpfergüte Jahwes. Das vor ihnen liegende Land ist Israels schöpfungsgemäßer Platz auf der Erde. Dann halten sie eine Kriegsansprache.[18] In dieser stellen sie heraus, daß Jahwe die Feinde bereits als Speise

---

[16] J.Kselman, poetic fragments, nimmt an, daß Num 14,2 pötisch geformt sei (Metrum 7/9). Dafür könnte auch die chiastische Wiederholung von לוּ־מַתְנוּ sprechen.

[17] Darauf hat E.Zenger, Gottes Bogen, 177 hingewiesen.

[18] Auf folgende Merkmale einer Kriegsansprache hat F.Stolz, Jahwes und Isräls Kriege, 69-72 aufmerksam gemacht:
- Aufforderung zur Furchtlosigkeit אַל־תִּירְאוּ (zweimal)
- Begründung: Jahwe ist mit uns!
- Feind wird zum Fraß (vgl. Dtn 7,16)
- Schatten (d.h. der Schutz des Nationalgottes) ist gewichen.

zubereitet hat, und daß es auf das Vertrauen darauf ankommt, um sie nun auch tatsächlich zu verspeisen. Aber das Volk reagiert selbst auf diese eindringliche, mutmachende Rede nicht. Es hat alles Vertrauen verloren und will Josua und Kaleb steinigen.[19]

(5) Erstes Urteil Jahwes und Fürsprache Moses (Num 14,10b-25)

In dieser Situation, in der nun gar nichts mehr zu helfen scheint, in der die Herausführung aus Ägypten endgültig zu scheitern droht, erscheint nun der KABOD Jahwes. Die knappe Mitteilung darüber bildet den erzählerischen Einschnitt, der den Beginn eines neuen Abschnitts markiert.[20] Er enthält nur Redeteile: Jahwe beginnt mit einer Klage (a) und einem ersten vernichtenden Urteil, dann setzt Mose (b) zu einem großen Argumentationsgang an, worauf wiederum (c) Jahwe antwortet, indem er sein Urteil abmildert.

(a) Die Klage Jahwes (Num 14,11-12)

Jahwe klagt über sein Volk, er leidet an dessen Unverständigkeit.[21] Jahwe reagiert nicht auf bestimmte Vorwürfe, er hält sich nicht mit der Widerlegung bestimmter Argumente auf, die zwischen Kundschaftern, Volk und Josua und Kaleb verhandelt wurden, vielmehr kommt er gleich auf die tieferen Gründe für die ablehnende Haltung des Volkes zu sprechen: es fehlt an Vertrauen auf Jahwes Geschichtsmächtigkeit. Offensichtlich hat Israel die geschichtlichen Zeichen Jahwes [22] nicht recht verstanden, sonst hätte es jetzt mehr Zutrauen in Jahwes Geschichtsmächtigkeit. Wo dieses Zutrauen verloren ist, da kann Israel auch nicht als Gottes Volk gelten. In der Jahwerede wird deshalb auf das Volk abschätzig mit der Phrase הָעָם הַזֶּה "dieses Volk da" referiert. Das Urteil ist vernichtend: Jahwe bietet Mose an, aus ihm ein neues Volk zu machen[23] und Israel vollkommen zu vernichten.

(b) Moses Fürsprache (Num 14,13-19)

Mose jedoch nimmt das Angebot nicht an. Er will nicht Gottes erwählter Führer sein, ohne die, die er zu führen hat. Deshalb gibt er Jahwe einige Argumente zu bedenken. Zum ersten: Hat nicht schon in Ex 32-34 nur Gottes grundlose Gnade letztlich die Fortexistenz Israels nach dem Ur-Bundesbruch gewährleistet? Mose zitiert in V 18 die am Sinai gegebene Selbstdefinition Jahwes (Ex 34,6f) und setzt dieses Zitat dem Zitat der Fremdvölker gegenüber. Zum zweiten: Die Fremdvölker werden die Vernichtung Israels gerade nicht als gerechte Straftat Jahwes, sondern als Unvermögen Jahwes interpretieren. Aus deren Sicht ist nämlich der Gott eng mit dem Wohlergehen des ihm zugehörigen Volkes verknüpft, so daß sie im gerechten Gericht Jahwes über sein Volk

---

[19] Die Proform אֹתָם könnte auch auf Mose, Aaron, Josua und Kaleb zusammen referieren, aber die zuletztgenannten sind nur Josua und Kaleb. Die Steinigung ist im Rahmen von kriegerischen Aktionen als Strafe durchaus belegt, vergleiche etwa die Steinigung des Achan in Jos 7,25.

[20] Dies wird unterstützt durch die Formation *we-x-qatal*.

[21] Die Frage עַד־אָנָה begegnet häufig im Klagelied des Einzelnen, vgl. Ps 13,2f; 35,17; 74,10. Zur Klage Gottes vergleiche auch C.Westermann, Rolle der Klage, 267f.

[22] Vergleiche zu den Zeichen Ex 3,20.

[23] Num 14,12 ist wörtlich identisch mit Ex 32,10b.

nicht Jahwe als Gott erkennen können.[24] Moses Argumentation gipfelt in einer direkten Aufforderung an Jahwe, doch zu vergeben[25], das sei doch auch Gottes bisherige Praxis gewesen.

(c) Jahwes Abmilderung des Urteils (Num 14,20-25)

Und in der Tat, Jahwe reagiert auf die Bitte des Mose mit der Vergebungszusage. Die Vergebung wird gewährt ohne Einsicht und Sündenbekenntnis des Volkes, ohne entsprechende Sühneleistung. Sie führt zu einer Milderung des Strafurteils. Dieses Strafurteil ist nun aber keiner weiteren Diskussion mehr fähig. Dies kommt zum einen darin zum Ausdruck, daß Jahwe in V 20 nicht mehr zu Mose spricht (vgl. die Redeeinleitung mit V 11!), zum anderen dadurch, daß dieses Urteil nun in Form eines Schwures verkündet wird. V 25b beendet den Dialog mit einem Befehl für den nächsten Tag. Der Befehl ergeht im Plural, damit ist Mose dem Volk eingeordnet, seine Sonderrolle, allein mit Jahwe argumentieren zu dürfen, ist damit als beendet anzusehen.

(6) Das endgültige Strafurteil Jahwes (Num 14,26-35)

Völlig unmotiviert und unvorbereitet setzt Jahwe erneut an, um zu reden. Diesmal mit Mose und Aaron. Wieder beginnt Jahwe mit einer Klage. Dieser Neueinsatz ist m. E. nicht sinnvoll zu interpretieren. Wir haben einen deutlichen literarischen Bruch vor uns. Man könnte allenfalls sagen, daß dieser Neueinsatz das Urteil der Verse 20-24 präzisiert: Während in V 20-24 nur von einem Nicht-sehen des Landes gesprochen wird, wird nun genau erläutert, wie diese Strafe vollzogen werden soll.
Das Strafurteil ist exakt gegliedert: (a) V 27 beinhaltet die Feststellung des Tatbestandes. Freilich paßt der klagende Ton Jahwes nicht zum sonst sachlich-distanzierten, juristischen Stil. Dieser Teil der Jahwerede ist auch nur an Mose persönlich gerichtet, erst ab V 28 kommt das, was er zu den Israeliten sprechen soll. (b) V 28 stellt eine Grundsatzerklärung dar, eingeleitet mit einer Schwurformel.[26] (c) V 29-32 beinhalten den grundsätzlichen Teil des Urteils. Es enthält nicht nur eine Bestrafung der Schuldigen, sondern zugleich einen heilvollen Aspekt, insofern die Landzusage für die neue Generation erneuert wird. (d) V 33-34 legen Art und Ausmaß der Strafe genau fest. Im Gegensatz zu Ez 18 kennt dieser Text durchaus eine Haftung der Söhne für die Sünden ihrer Väter, aber nur in dem Sinne, daß sie die Straffolgen mittragen müssen, die eigentlich den Vätern gelten. Dies resultiert aus der Zusammengehörigkeit der Generationen in der Lebensgemeinschaft des Volkes. Das Ziel der ganzen Strafaktion ist die Erkenntnis der Entfremdung von Jahwe. (e) In V 35 beschließt Jahwe seine Rede

---

[24] So interpretiert etwa B.Baentsch, Ex-Num, 527: "Denn der Gedanke, dass Jahve an seinem Volke Gericht vollzieht, kann den Völkern, deren Götter nicht ethisch veranlagt sind, nicht kommen." ähnliche Argumentationen finden sich etwa in Ez 20,9; Ps 79,10; 44,15; Dtn 29,23.

[25] Damit zitiert der Erzähler vielleicht erneut einen Profetentext: Am 7,2. Wird dort mit der Kleinheit Israels argumentiert, so hier ausschließlich durch Appellation an Jahwes grundlose Güte. Der Imperativ findet sich sonst nur noch in Dan 9,19.

[26] Der gesamte Abschnitt weist in Thematik und Formulierung zum Teil wörtliche Berührungen mit Ezechiel auf. Besonders auf drei Formeln sei hingewiesen:

- Schwurformel: חַי־אָנִי נְאֻם יְהוָה Ez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16; u.o.)
- Erkenntnisformel: וְיָדַעְתֶּם אֶת (Ez 6,7.13; 7,4.9; 11,10.12; 12,20; 13,9.14; u.o.)
- Abschlußformel: אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי (Ez 5,13.15.17; 17,21.24; 21,22.37; u.o.)

mit einer Vollstreckungsankündigung, die wie eingangs die Schwurformel das Ich Jahwes betont herausstellt. So rahmt das Ich Jahwes das gesamte Urteil.

(7) Der Tod der Kundschafter (Num 14,36-38)

Anfang und Ende dieses Abschnitts sind deutlich markiert. In V 36 durch die Pendenskonstruktion, in V 38 durch die Formation *we-x-qatal*.[27] Dieser Abschnitt macht endgültig klar, daß die Schuld der Kundschafter vor allem im Verbreiten des Gerüchts bestand. Sie haben ihr Informationsmonopol als Kundschafter dazu ausgenutzt, das Volk zum Murren gegen Mose und Aaron anzustiften. Murren gegen Mose und Aaron ist jedoch letztlich ein Murren gegen Jahwe selbst.[28] Auf Grund ihrer besonderen Verantwortung sterben die Kundschafter als erste. Auch wenn dies im Urteil Jahwes so nicht angekündigt war, so ist doch der Tod der Kundschafter die erste exemplarische Verwirklichung der angekündigten Bestrafung ganz Israels.

(8) Zu späte Einsicht - die gescheiterte Landnahme (Num 14,39-45)

Nachdem Jahwes Urteil bekannt gegeben hat und die Vollstreckung der Strafe begonnen hat, sieht das Volk seine Verfehlung ein und versucht nun doch, die Landnahme vorzunehmen. Aber der Kairos ist vorbei. Der Gehorsam gegenüber dem Gebot Jahwes hat seine Stunde. In einer veränderten Situation ist der scheinbare Gehorsam nichts anderes als Ungehorsam. Alle -verspätete- Einsicht und aller guter Wille kann daran nichts ändern. Das Volk wird von den Amalekitern und Kanaanitern geschlagen.

Erst an dieser Stelle wird die Bundeslade eingeführt. Offensichtlich hat sie in diesem Abschnitt vor allem kriegerische Bedeutung. Weil Mose und die Lade im Lager bleiben, ist der Untergang sicher.[29] Ist Mose in Num 14,13-19 vor Jahwe für sein Volk eingetreten, so muß er nun dem Vorhaben des Volkes ein bedingungsloses Nein entgegenschleudern. Die Rede des Mose ist eine negative Kriegsansprache.[30] Sie steht zu der positiven Kriegsansprache Josua und Kalebs (Num 14,7-9) in Kontrast.

1.2.2. Das Erzählmuster "Kundschaftergeschichte"

Die Bestimmung des globalen Erzählmusters von Num 13-14 hat vor allem Siegfried Wagner mit seinem Aufsatz "Die Kundschaftergeschichten im AT" sehr vorangetrieben.[31] Er hat im Vergleich mit Jos 2 und Ri 18,1-10[32] für alle drei Texte ein gemein-

---

[27] Nach S.McEvenue, Narrative Style, 104 stellt dies ein Endsyntagma dar. Dies scheint mir etwas weit gegangen. Jedenfalls dient diese Formation häufig zur Gliederung von Erzählungen.

[28] So wird doch Num 14,27 interpretiert werden müssen.

[29] Die Bedeutung des Mose für die Kriegsführung wird auch aus Ex 17,8-16 deutlich, wo Israel schon einmal gegen die Amalekiter gekämpft hat (vor dem Sinai siegreich). Mose führt zwar nicht selbst die Truppen, aber von seiner segnenden Unterstützung hängt Sieg oder Niederlage ab.

[30] Beachte die Häufung der Verneinung in der Rede des Mose: fünfmal "Nein" in drei Versen (41-43). F.Stolz, Jahwes und Israels Kriege, 83 überlegt, ob nicht Num 14,39-45; Dtn 1,41ff und Jos 7-8 so eng zusammengehören, daß sie zusammen einem "Schema" des "'negativen' heiligen Krieg(es)" folgen, das als deuteronomistische Beispielerzählung einzustufen sei.

[31] S.Wagner, Kundschaftergeschichten, ZAW 76 (1964) 255-269.

sames Aufbauschema erschlossen.[33] Der theologische Sinn dieses Erzählungstyps liegt darin: Die Kundschafter sind eigentlich Zeugen Jahwes, die seine Zusage bestätigen sollen. Ihr Bericht soll Vertrauen in Jahwe wecken. Auf die rechtliche Funktion der Kundschafter im Rahmen eines Übereignungsaktes hat N.Lohfink hingewiesen: Kundschafter haben im Rahmen einer von Jahwe legitimierten und rechtsgültigen Landgabe das Land symbolisch in Besitz zu nehmen. Ihre Aufgabe ist die symbolische Gegenzeichnung der Landübereignung. Danach erfolgt die endgültige Besitznahme durch Hineinmarschieren (בוא).[34]

Wagners Beobachtungen sollen zunächst noch etwas weitergeführt werden, ehe dann (1.2.3.) nach den Besonderheiten der Kundschaftererzählung in Num 13-14 gefragt werden wird.

Exkurs: Gattungsbegriff und Sitz im Leben

Wagner fragt nach den Gemeinsamkeiten der verschiedenen Kundschaftererzählungen, um eine Gattung "Kundschaftergeschichte" zu rekonstruieren. Ich verwende den Begriff "Gattung" in diesem Fall lieber nicht und spreche statt dessen von "Erzählmuster". Dies ist kurz näher zu begründen.
Der Gattungsbegriff ist in der alttestamentlichen Exegese mit dem Namen Hermann Gunkel verbunden, der diesen Begriff und den entsprechenden methodischen Arbeitsgang in die exegetische Forschung eingeführt hat. H.J.Boecker faßt die wesentlichen Elemente des Gattungsbegriffs wie folgt treffend zusammen [35]: "Nach Gunkel kann man dann von einer Gattung reden, wenn drei Kriterien zusammen festzustellen sind: 1. Ein bestimmter 'Schatz von Gedanken und Stimmungen, 2. Eine deutliche Formensprache, 3. Ein Sitz im Leben, aus dem Inhalt und Form erst verstanden werden können' (...). D.h. Form, Inhalt und Sitz im Leben müssen gleichzeitig berücksichtigt werden, um eine Gattung angemessen zu beschreiben. Wenn das nicht möglich ist, sollte man nicht von einer Gattung reden".
Meine Anfrage betrifft den Bezug von konstanten Form- und Inhaltsmomenten auf einen bestimmten "Sitz im Leben". Was meint dieser Begriff? Darüber gibt bereits die Metaphorik des Ausdrucks Aufschluß. "Sitz" ist etwas Ruhendes, "Leben" etwas sich ständig Veränderndes, Dynamisches. Es kommt Gunkel also auf die gleichbleibenden soziologischen Strukturen an, die in der Fülle des Lebens Kontinuität wahren und so die bedrohliche Kontingenz chaotischer Vielfalt in die Ruhe der normalen Lebenswelt überführen. Genauerhin zielt der Begriff "Sitz im Leben" auf einen institutionellen Ort im Lebensvollzug einer Sprachgemeinschaft. Demnach verdankt sich die Konstanz eines Erzählmusters der Typik eines bestimmten Lebensvollzuges. Der Erzähler findet sich in einer typischen Rolle und formuliert deshalb den Text in der dieser Rolle entsprechenden konstanten Form. Damit ist der Begriff der Institution erreicht, wie ihn Berger/Luckmann definiert, und namentlich Helmut Utzschneider in die alttestamentliche Debatte eingeführt hat: "Institution postuliert, daß Handlungen des Typus X von Handelnden des Typus X ausgeführt werden".[36] Darüber hinaus dürfte jedoch wesentlich sein, daß man einen Handelnden des Typus X identifizieren kann, ohne daß er handelnd auftritt, daß er also zu seiner Handlung legitimiert ist. Sonst würde jeder, der Handlungen des Typus X ausführt, als Handelnder des Typus X identifiziert, ohne daß er auf seine Legitimation dazu befragt werden könnte. Ein besonders deutlicher Fall solcher Legitimation liegt dann vor, wenn der Handelnde des Typus X zu den Handlungen des Typus X in einem besonderen Initialakt ermächtigt wird (z.B. Berufung).

---

[32] Zu berücksichtigen sind auch: Dtn 1; Jos 2; 7; 14; Num 21,32. S.Wagner, aaO, 259 sieht auch noch in Num 21,33-35 den Rest einer Kundschaftererzählung.

[33] S.Wagner führt folgende 6 Formmerkmale auf: 1. Auswahl der Kundschafter, 2. Aussendung mit genaür Instruktion in wörtlicher Rede, 3. Bericht über die Ausführung des Auftrags - mit "Motiv der Vergewisserung", 4. Rückkehr und Ausforschungsergebnis, 5. zumeist: "Jahwe hat das Land in unsere Hand gegeben" (so Jos 2 und Ri 18, fehlt in Num 13-14), 6. Aufnahme der Eroberungsaktionen.

[34] Vgl. N.Lohfink, Darstellungskunst, 124-127.

[35] H.J.Böcker, AT 10, 147. (Sperrung getilgt; AS)

[36] 69H.Utzschneider, Hosea, 15.

Hat man den Begriff soweit richtig bestimmt, so ist allerdings zu fragen, ob alle Erzählungen in diesem Sinn der institutionellen Verortung einen Sitz im Leben haben, oder ob es so etwas wie erzählerische Konventionen gibt, die nicht auf den institutionellen Ort, sondern auf den Inhalt des Erzählten bezogen sind.
Setzen wir ein mit Gunkels berühmter Bestimmung des Sitz im Leben für die Volkssage: "Die gewöhnliche Situation (= zur Entstehung einer Sage; AS) aber, die wir uns zu denken haben, ist dies; am müßigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder begehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen".[37] Nun ist die Familie zweifellos eine Institution und für die Sage also ein Sitz im Leben gefunden; es gab aber für Gunkel doch ganz verschiedene Sagen. Wie erklären sich die Unterschiede von Untergruppen der Sage, etwa ätiologische Sagen, ethnologische Sagen, Heldensagen, usw.? Für alle kommt der gleiche Sitz im Leben in Betracht und doch bilden sich unterschiedliche Strukturmuster heraus. Damit stehen wir m.E. vor dem Phänomen der erzählerischen Konvention, die nicht auf den institutionellen Ort, sondern auf den Inhalt und die Absicht des Erzählten bezogen ist. C.M.Bowra ist solchen erzählerischen Konventionen unter dem Stichwort "Erzählmuster" nachgegangen [38], Robert Alter hat ähnliche Sachverhalte für die biblischen Erzählungen angenommen, er spricht von "type-scenes".[39]
Man kann nun versuchen, solche Erzählkonventionen wiederum institutionell zu verorten. Dies hat wohl auch Gunkel getan, wenn er fragt, ob es nicht einen "Stand der Geschichtenerzähler gegeben hat". Solche seien etwa bei Volksfesten aufgetreten. Damit verläßt Gunkel die sonst immer betonte Nähe der Texte zur Volksüberlieferung und betritt selbst den Bereich dessen, was ich meine. Denn dieser Stand der Geschichtenerzähler ist zu nichts anderem verpflichtet, als eben dazu, zu erzählen. Konventionen, die sich im Verlauf dieses Erzählens herausbilden, verdanken sich folglich dem Bemühen, Erzählungen -je nach Inhalt und Absicht- effektiv zu strukturieren, und nicht einer bestimmten institutionellen Bezogenheit.

Der Idealtyp

Im folgenden soll so etwas wie ein Idealtyp "Kundschaftergeschichte" rekonstruiert werden, der als erzählerische Konvention den Erwartungshorizont für den Adressaten bildete. Dieser Erwartungshorizont konnte auch durch atypische, verfremdende Verwendung bewußt gebrochen werden. Und es zeigt sich, daß in Num 13-14 eine solche atypische Verwendung vorliegt. Solche atypische Verwendung liegt auch noch in Jos 7 vor, und sie besteht vor allem darin, daß das von Wagner ermittelte sechste Element "Aufnahme der Eroberungsaktionen" mit einer Niederlage Israels endet.
In Jos 7 ist besonders deutlich, daß es sich um eine verfremdende Verwendung handelt, die dem normalen Erwartungshorizont des Lesers widerspricht. Jos 7 steht nämlich unter der Überschrift: "Der Zorn Jahwes entbrannte gegen die Israeliten" (Jos 7,1). Damit ist mit aller Deutlichkeit vom Erzähler gezeigt, daß die Geschichte, die folgt, unter einem besonderen Vorzeichen steht. Damit erklärt sich wohl auch, daß in dieser Kundschaftergeschichte keine Ereignisse im zu erkundenden Land berichtet werden, sondern sofort nach der Aussendung die Rückkehr berichtet wird, ohne daß man folgern müßte, ein solcher Bericht über die Mission der Kundschafter sei nicht typisch für dieses Erzählmuster. Vielmehr zeigt sich die ganz bewußte Absicht vom Erzähler, die Kundschafter als eigenmächtig und überheblich herausstellen. Ohne vergewisserndes Zeichen sind sie sich so sicher, daß sie auf den gesamten Heerbann mei-

---

[37] 70H.Gunkel, Genesis, XXXI.

[38] C.M.Bowra, Heldendichtung, 278ff.

[39] R.Alter, Biblical Narrative, beschreibt in seinem dritten Kapitel "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention" (47-62) solche Erzählkonventionen. Er greift mit dem Begriff "type-scene" auf Walter Arend, Die typischen Szenen bei Homer (1933) zurück (50). Vgl. auch den Begriff "pattern", z.B. G.W.Coats, Moses, 109.

nen verzichten zu können. Jahwe selbst aber befiehlt in Jos 8,1 den Aufbruch aller kriegstüchtigen Männer.
Wie Siegfried Wagner schon richtig erarbeitet hat, umfaßt der Idealtyp sechs erzählerische Strukturmomente.

(1) Rahmen (fakultativ)

In diesem Erzählabschnitt können Angaben zum Verständnis der folgenden Erzählung stehen (z.B. Ri 18: Daniter hatten noch keinen Erbbesitz, Jos 7: Jahwes Zorn war entbrannt).

(2) Aussendung

Dieser Abschnitt umfaßt folgende Elemente:
(a) eine namentlich genannte Figur (meist ein Führer der israelitischen Frühgeschichte: Mose, Josua, Daniter)
(b) schickt (שלח *wayyiqtol* 3.Pers)
(c) eine bestimmte Zahl ausgesuchter Männer (אֲנָשִׁים ; Jos 2: 2 Männer; Ri 18: 5; Num 13f: 12; Jos 7: Zahl nicht genannt)
(d) von einem namentlich genannten Ort aus (Ri 18: Zora und Eschtaol; Jos 2: Schittim; Num 13f: Paran),
(e) um das Land zu erkunden (Terminus Technicus: רגל).
(f) Es folgt in allen Fällen eine genaue Instruktion der Kundschafter in direkter Rede:
- 1.Imp: לְכוּ / עֲלוּ (losgehen)
- 2.Imp: רְאוּ / חִקְרוּ / רַגְּלוּ (betrachten)
- אֶת־הָאָרֶץ ; in allen Fällen soll das ganze Land erkundet werden! Nur in Jos 2,1 wird noch zusätzlich der Ort Jericho als Ziel angegeben.

(3) Bericht über die Ausführung des Auftrags

Der Abschnitt, der über die Erfahrungen der Kundschafter im Land berichtet, enthält folgende Erzählmomente:
(a) Die genaue Ausführung des Befehls wird meist dadurch unterstrichen, daß die erste *wayyiqtol*-Form nach der Instruktion der Kundschafter das gleiche Lexem wie der 1. Imperativ der Aussendungsrede aufweist.
(b) Die Kundschafter treffen auf einen bestimmten Ort im Land. Auf diesen wird im Text mittels des Ausdrucks שָׁמָּה (ה-lokale!) referiert. In Jos 2 und Ri 18 ist dies sogar beidesmal ein Haus, in dem die Kundschafter übernachten.
(c) Nur in Ri 18 und Num 13,21 wird von einer Inspizierung des gesamten Landes berichtet, obwohl das in jedem Falle der Inhalt des Auftrags war. Anscheinend soll exemplarisch erzählt werden: Die Ereignisse an einem bestimmten Ort sind bezeichnend für das gesamte Land.
(d) Motiv der Vergewisserung. Dieses Motiv ist am wenigstens klar strukturiert, trotzdem hat es entscheidende Funktion für das Ganze. Im Bericht zeigt sich nämlich irgendwie, daß Jahwe bereits ohne Israel die Einwohner des Landes überwunden hat. Das Land "wartet" förmlich auf die Israeliten. Darin zeigt sich, daß das Versprechen Jahwes, er werde Israel dieses Land geben, gleichsam ontologische Realität hat. Die

Einwohner zeigen sich bereits als von Jahwe überwunden. Jahwe ist schon vor und ohne Israel da. Die Kunde vom Handeln Jahwes mit Israel überwindet die Einwohner gleichsam von alleine. Die Exodusereignisse sind es z.B., die Rachab und alle sonstigen Einwohner überwinden. (Dieses Motiv ist in Jos 7 mit Absicht gar nicht und in Num 13f in anderer Form enthalten, wie noch zu zeigen sein wird.)
(e) Begegnung mit namentlich genannten Einwohnern als erstem Feindkontakt! (Num 13: Anakiter; Jos 2: Rachab; Ri 18: Levit; Jos 7: nicht berichtet) Gerade in diesem Erstkontakt mit dem militärischen Feind vollzieht sich die Vergewisserung, daß Jahwe bereits den Feind überwunden hat (z.B. im Bekenntnis der Rachab Jos 2,9-13).

(4) Rückkehr und Berichterstattung

(a) Die Kundschafter kommen zu dem zurück, der sie ausgesandt hat (Mose, Josua, Daniter): וַיָּשֻׁבוּ אֶל (nur in Ri 18: וַיָּבֹאוּ)
(b) Sie erstatten Bericht in direkter Rede: וַיֹּאמְרוּ

(5) Feststellung der Landgabe

Der Bericht der Kundschafter beinhaltet die Übergabeformel:
נוּ- אֶת־הָאָרֶץ / בְּיֶדְכֶם (אֱלֹהִים) / כִּי־נָתַן יהוה Mit guten Gründen kommt diese Formel nur in Jos 2 und Ri 18, also in den positiv schließenden Berichten vor.[40]

(6) Aufnahme der Eroberungsaktionen

Das ganze Volk nimmt daraufhin die Eroberungsaktionen auf, dafür muß es aufbrechen (וַיִּסְעוּ) und dann hinaufziehen (וַיַּעֲלוּ), da das Land (es ist ja immer dasselbe Land, außer in Ri 18) als erhöht liegend vorgestellt wird. Nur in Jos 2 liegen die Verhältnisse etwas anders, da dort das Volk erst durch den Jordan hindurchziehen muß (עבר). Ein Scheitern dieser Aktionen kommt nur in Num 13f und Jos 7-8 vor.

Die Intention des Erzählmusters läßt sich folgendermaßen beschreiben: Bevor die Eroberungsaktionen aufgenommen werden, gibt Gott seinem Volk Gelegenheit, sich exemplarisch zu vergewissern, daß er die Einwohner des Landes bereits überwunden hat. Israel kann so mit ruhiger Gewißheit in den Kampf ziehen, auch wenn die Probleme militärisch scheinbar unüberwindlich sind. Zeichenhaft und heimlich erfahren die Kundschafter, was bereits wirklich und wirksam ist und worauf Israel nun vertrauen und danach unerschütterlich handeln soll. Die Situation ist nicht mehr offen. Es kann kein Scheitern der Landnahme mehr geben. Jahwe besitzt das Land bereits. Jetzt kommt alles auf den Gehorsam Israels an, und auf die ruhige Gewißheit, entgegenstehende Erfahrungen im Licht der exemplarisch erfahrenen endgültigen Überwindung durch Gott zu sehen. Die Mauern Jerichos sind scheinbar unerstürmbar, aber für den Leser von Jos 2 sind sie schon ins Wanken geraten, bevor Israel vor den Stadtmauern steht. Die Wirksamkeit Gottes geht Israel voraus und Gott läßt Israel dies bereits zur Gewißheit werden.

[40] So schon S.Wagner, Kundschaftergeschichten, 260f.

1.2.3. Die Spezifika der Kundschaftergeschichte von Num 13-14

Nachdem das Erzählmuster, das Num 13f zu Grunde liegt, rekonstruiert ist, geht es nun um die Abweichungen, die Num 13-14 gegenüber diesem Schema aufweist.[41]

(1) Rahmen (Num 13,1-2)

In diesem Abschnitt finden sich drei wichtige Unterschiede zum Idealtyp. *Zum einen* befiehlt Jahwe selbst die Aussendung der Kundschafter; damit liegt die Initiative bei Jahwe persönlich.[42] *Zum zweiten* steht schon am Beginn der Erzählung fest, daß Jahwe das Land Israel übereignet hat. Auf die sonst als Element 5 begegnende Übergabeformel wird hier gleich am Anfang deutlich angespielt (Num 13,2: "das Land Kanaan, das ich im Begriff bin, den Israeliten zu *geben*). Auch wenn der Ausdruck "in eure Hand" nicht vorkommt, wird die Intention der Übergabeformel durch lexikalische Rückbindung an Ex 6 noch unterstrichen.[43] Das Land ist von jeher Israel als den Nachfahren Abrahams versprochen, und jetzt ist die Situation da, in der Jahwe dieses Bundesversprechen einlöst. Damit steht in Num 13f am Anfang der Erzählung, was sonst deren Schluß bildet. Die Intention der Gattung ist deutlich verschoben. Es geht nicht mehr darum, daß Jahwes vorlaufendes Handeln festgestellt wird, sondern es geht um den Glauben Israels an die Verläßlichkeit der zugesagten Landgabe. Vermag es die gesehenen Fakten im Lichte der Zusage Gottes angemessen zu interpretieren, oder vermag es dieses auch dann nicht, wenn engagierte Führer wie Josua und Kaleb das Volk in richtiger Weise dazu anleiten? *Zum dritten* werden 12 Kundschafter ausgesandt. Hierfür hat Norbert Lohfink die richtige Erklärung: "Es geht um eine für ganz Israel stellvertretenden Stellungnahme zu Jahwes letzter und größter Heilsgabe, dem 'Land Kanaan, das ich nun den Israeliten geben will'. Deshalb muß ein Vertreter aus jedem Stamm Israels dabei sein, jeder muß ein nasi' sein (Num 13,2)."[44] Daß die Kundschafter tatsächlich die Israeliten als Ganzes repräsentieren, machen Num 13,24 deutlich: Die Kundschafter werden als בְּנֵי יִשְׂרָאֵל bezeichnet.[45]

---

[41] Für S.Wagner lag die Frage nach den Spezifika der einzelnen Kundschaftererzählungen außerhalb seines Interesses. McEvenue, Narrative Style, 96 Anm 13 ist nur kurz auf einige wichtige Unterschiede von Num 13-14 gegenüber den anderen Kundschaftergeschichten eingegangen.

[42] Ob damit, daß Jahwe selbst die Aussendung befiehlt, gleich ein pazifistischer Zug in die Darstellung einkehrt, wie dies N.Lohfink, Schichten des Pentateuch und der Krieg, 77f gerne möchte, ist damit noch nicht ausgemacht. Vgl. auch N.Lohfink, Ursünden, 51: "In der priesterlichen Geschichtserzählung ist dagegen jeder Zusammenhang mit Krieg und Eroberung beseitigt. Keine militärische Notwendigkeit gebietet die Aussendung von Kundschaftern. Jahwe selbst befiehlt, daß man eine Delegation durch das Land Kanaan sendet." Wenn Gott selbst die Aussendung der Kundschafter befiehlt, so sagt dies noch gar nichts über den militärischen oder unmilitärischen Charakter der Kundschafteraktion. Gott kann ja auch militärische Aktionen befehlen.

[43] Auf folgende lexikalische Bezüge ist hinzuweisen:

- mit וַיְדַבֵּר יְהוָה / אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה und direkter Rede beginnt auch Ex 6,2
- אֶרֶץ כְּנַעַן so lautet nach Ex 6,4 der Name des Landes, dessen Übergabe an die Nachkommen Abrahams Inhalt der Verheißung und des Bundes ist.
- Jahwe gibt (נתן) es den Israeliten (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) - wie Ex 6,4.8
- die Betonung des göttlichen אֲנִי ist ebenfalls ein Merkmal von Ex 6 (dreimaliges אֲנִי יְהוָה).

[44] N.Lohfink, Ursünden, 51.

[45] Vgl. G.von Rad, Priesterschrift, 108.

(2) Aussendung (Num 13,3-20)

Sean McEvenue hat besonders darauf hingewiesen, daß P den Terminus technicus תור verwendet.[46] Zehnmal charakterisiert er die Tätigkeit der Kundschafter, in allen verglichenen Texten begegnet statt dessen der Begriff רגל, daneben noch חקר. McEvenue hat die These vertreten, daß sich hier eine "Entmilitarisierung" ausspreche. Diese These setzt allerdings die literarkritische Aussonderung des P-Anteils voraus, und kann deshalb hier außer Betracht bleiben. Richtig ist jedoch sein Hinweis insofern, als es nicht allein um militärische Informationen geht. Es geht um eine Stellungnahme Israels zum Land. Dem fügen sich auch die anderen Abweichungen vom normalen Erzählmuster ein. Es geht nicht mehr darum, ob man das Land erobern kann, denn Jahwe stellt schon zu Beginn fest, daß er es Israel übereignet. Vielmehr geht es darum, wie Israel sich zu dieser Gabe Jahwes in das Verhältnis setzt. "It is clear then that the purpose of the expedition was to judge the promised land, and that *twr* designates an activity leading to such a judgment."[47]

Es geht darum, ob Israel in der Landgabe das Ziel seines Marsches in die Freiheit erblicken kann, ob es die Zusage Jahwes für sich gelten läßt oder sich dieser Zusage gegenüber verschließt. Es geht darum, ob Israel ein Leben im Land, in politischer und wirtschaftlicher und ethnischer Eigenbestimmtheit einem Leben in der scheinbaren Bequemlichkeit der Fremdbestimmtheit vorzieht. Hier scheitert Israel an dem, wozu es von Jahwe bestimmt ist.

Einzigartig an diesem Auftrag ist auch der Befehl, Früchte des Landes mitzubringen. Dies unterstreicht, daß es nicht nur um bloß militärische, sondern zugleich um siedlungsgeographische Informationen geht. Die Früchte weisen die Naturbedingungen dieses Landes aus und geben Aufschluß über seine Kultivierbarkeit.

(3) Bericht über die Ausführung des Auftrags (13,21-24)

Die Kundschafter erkunden das ganze Land, von Sin bis Lebo Hamat.[48] Zwei Orte werden dabei exemplarisch erwähnt. Im *Traubental* können sich die Kundschafter anhand einer übergroßen Weintraube von der Güte des Bodens überzeugen. In *Hebron* begegnen die Kundschafter erstmals den Einwohnern des Landes.[49] Es fällt auf, daß das Element des Feindkontaktes in dieser längsten belegten Kundschaftergeschichte sehr kurz gehalten ist. Es wird nicht einmal gesagt, daß die Kundschafter irgendwie mit den Anakitern in Kontakt traten.[50] Gerade in dieser Begegnung mit dem Feind er-

---

[46] S.McEvenue, Narrative Style, 120-123.

[47] S.McEvenue, Narrative Style, 122.

[48] Dies sind die Idealgrenzen Israels. G.J.Wenham, Numbers, 117-118 verweist auf Num 34,3.8. Die Repräsentanten Israels erkunden also genau das Land, das ihnen dann in Num 34,1-12 als Besitz zugewiesen wird.

[49] Die Bedeutung von Hebron für das Thema Land hat G.J.Wenham, Numbers, 118-119 sehr deutlich herausgearbeitet: (a) Das erste Versprechen der Landgabe an Abraham geschieht in der Gegend von Hebron (Gen 13,14-18). (b) Von Hebron/Mamre aus erobert Abraham mit 318 Mann symbolisch das spätere Gebiet des Großreichs David-Salomons (Gen 14,13-24). Mittelpunkt dieses Reiches wird Jerusalem mit dessen Priesterkönig Melchisedek. (c) In Hebron erwirbt sich Abraham ein Erbbegräbnis als Angeld auf das zukünftige Land (Gen 23; 25,9; 35,27-29; 50,13). Es gibt also kaum einen geeigneteren Ort, den der Erzähler als Hintergrund für das Scheitern Israels exemplarisch herausgreifen könnte.

[50] Anscheinend handelt es sich bei den Anakitern um ein legendäres, furchteinflößendes Riesengeschlecht. So M.Noth, Num, 94.

wartet der Leser aber das Vergewisserungsmotiv. Es fehlt.[51] Dadurch bleibt beim Leser ein zwiespältiger Eindruck: Der Boden ist unglaublich fruchtbar, aber die Einwohner zeigen sich noch nicht als von Jahwe überwunden! Der Zusicherung Jahwes am Anfang entspricht noch keine zeichenhaft feststellbare Realität bei den Einwohnern des Landes.

(4) Rückkehr und Berichterstattung (Num 13,25-33)

Auf diesem Formelement liegt ein breiter Ton, was im Vergleich mit den anderen Kundschaftergeschichten einmalig ist. *Zum einen* fällt im Vergleich mit dem Idealtyp auf, daß die Kundschafter untereinander zerstritten sind. Sonst geben die Kundschafter immer ein einmütiges und positives Urteil ab. Auch in Num 13-14 sind sich die Kundschafter zunächst einig: das Land ist zwar außerordentlich fruchtbar, aber die Einwohner sind -so muß man doch wohl interpretieren- für eine militärische Eroberung zu stark. Aber als das Volk enttäuscht reagiert, kommt es zum Streit. Kaleb prescht vor mit einer kämpferischen Aufforderung. In Num 14,5-9 stellt sich Josua an seine Seite, auf dessen Eingreifen der Leser seit seiner besonderen Hervorhebung aus der Schar der Kundschafter (Num 13,10) wartet. Aber selbst er verstärkt nur den Unmut des Volkes.

Zum zweiten ist in keinem anderen Vergleichstext belegt, daß die Kundschafter ein Gerücht ausstreuen.[52] Und doch hätte Israel diesem Gerücht widerstehen müssen. Immerhin stand die mitgebrachte Riesentraube vor aller Augen, ein klarer Beweis dafür, daß man vor dem verheißenen Land steht.[53] Zudem entscheidet sich Israel unverständlicher Weise für das Gerücht, also für diejenige Meldung, die nicht offiziell vor Mose erstattet, sondern hinterrücks ausgebreitet worden ist.

Zum dritten begegnet nur in Num 13-14 das Motiv des Murrens des Volkes (Num 14,1-38). In allen anderen Kundschaftergeschichten ist die Reaktion des Volkes so selbstverständlich, daß sie fast nie eigens erwähnt wird. Die Eroberungsaktionen werden meist sofort aufgenommen.[54] Gerade an dieser Stelle bietet Num 13f einen umfangreichen Einschub von fremden Elementen in den Aufbau des Erzählmusters, die zeigen, daß auf der Reaktion des Volkes das besondere Gewicht der Erzählung liegt. In die Kundschaftergeschichte ist eine Murrerzählung eingebettet. Es handelt sich im Einzelnen um folgende Elemente: das Murren des Volkes, die Erscheinung des KABOD, die Fürbitte des Mose (vgl. aber Jos 7,6-9![55]), der Urteilsspruch Jahwes und die Bestrafung der Kundschafter.

---

[51] Die militärische Unüberwindbarkeit kommt auch in der Notiz über das Datum der Gründung Hebrons (7 Jahre vor Zoan, vgl. Ps 78,12.43) zum Ausdruck. G.J.Wenham, Numbers, 118: "At any rate, it implies that Hebron was a large, well-fortified town". Die Kundschafter stoßen also auf erheblichen militärischen Widerstand: Einwohner und Befestigungsanlagen machen einen sehr starken Eindruck!

[52] Lediglich Jos 7 läßt sich begrenzt vergleichen. Dort geben die Kundschafter einen überheblichen Bericht, der dem Plan Jahwes widerspricht. Nach der Meinung der Kundschafter brauchen nur zwei- oder dreitausend Mann hinaufziehen (7,3), Jahwe selbst aber befiehlt die Aufbietung aller Männer (8,1)!

[53] Darauf hat E.Jüngel in seiner Predigt mehrfach hingewiesen (Schmecken und Sehen, 17-23).

[54] Allenfalls ist Ri 18,8 zu vergleichen, wo die Daniter neugierig die Kundschafter ausfragen.

[55] In Jos 7 findet sich sogar ein Rechtsverfahren, in dem der Schuldige getötet wird, freilich keiner der Kundschafter.

(6) Aufnahme der Eroberungsaktionen (Num 14,39-45)

Das Murren Israels führt zum Scheitern der Landnahme. Nur in Jos 7 wird ähnliches erzählt. In allen Fällen hat die Eroberung auch einen kultischen Aspekt. Darin kommt zum Ausdruck, daß Jahwe der eigentlich Kriegführende ist. Israel erkennt dies durch kultische Vollzüge im Verlauf der Eroberung an. In Jos 2f wird die Lade erwähnt, deren Aufbruch (Jos 3,3-6) den Beginn der Eroberung signalisiert. In Jos 7f wirft sich Josua nach der Niederlage vor der Lade nieder.[56] In Jos 8 erhebt Josua das Sichelschwert, und Ai ist verloren. In Ri 18 wird Michas Gottesbild mitsamt dem Leviten von den Danitern auf ihren Kriegszug mitgenommen, um die Landnahme durchführen zu können. In Num 13-14 bleiben Mose und die Lade im Lager, so wird die Niederlage verständlich.

In ähnlicher Weise wie in Jos 7,20 (Achans Schuldbekenntnis) bekennt in Num 14,40 ganz Israel seine Schuld. Doch dieses Bekenntnis kommt zu spät. Da Israel nicht glauben will, daß es ein solches "zu spät" bei Jahwe gibt, zieht es trotz Moses "negativer Kriegsansprache" los und wird geschlagen. Ein eindringliches Exempel und ein nahezu unerträglicher Schluß für den Leser, wenn nicht die Hoffnung bliebe, daß eine neue Generation den Aufbruch der nun im Lager zurückgebliebenen Lade erleben wird (vgl. Jos 3,3-6).[57]

1.2.4. Zusammenfassung

Num 13-14 läßt sich vom globalen Aufbau her dem Erzählmuster der Kundschaftergeschichte zuweisen. Dieses Muster wird in mehrfacher Hinsicht atypisch verwendet. Es geht nicht mehr um eine Vergewisserung darüber, daß Jahwe das Land auch wirklich an Israel übereignet hat; das steht vielmehr von Beginn an fest. Die Übergabeformel, die sonst Kundschaftergeschichten abzuschließen pflegt, begegnet bereits in der Gottesrede am Anfang. Thema der Erzählung ist vielmehr, wie sich Israel zum Land als der Gabe Jahwes stellt. Das Land wird von den Kundschaftern, den Repräsentanten Israels, begutachtet, die dann vor Israel einen Bericht abgeben. Dieser Bericht fällt zwiespältig aus. Als das Volk seine Enttäuschung zeigt, kommt es auch zum Streit zwischen den Kundschaftern. Kaleb und Josua fordern zum Einmarsch in das Land auf. Sie verweisen zur Begründung auf die übergroße Weintraube. Die Mehrzahl der Kundschafter aber stellt die übergroße Stärke der Einwohner in das Zentrum ihrer Überlegungen und verbreitet über das Land ein Gerücht, das die durchaus vorhandenen Negativmomente noch aufbauscht. Jede der Parteien nimmt das Land im Lichte der eigenen Maßstäbe wahr und kommt so zu anderen Handlungsanweisungen.

Eine besondere Note dieser Erzählung ist, daß nicht nur die im Lande verbliebenen Israeliten, sondern auch der Leser keine Informationen besitzt, die es ihm erlauben, von einer neutralen, allwissenden Position aus das Geschehen zu überblicken. Dadurch wird auch der Leser durch die Erzählung vor die Entscheidung gestellt, wie

---

[56] Vielleicht kann man aus der vorherigen Nichterwähnung der Lade schließen, daß sie beim verlustreichen Kriegßug nicht dabei war. Wäre dem so, so würde sich auch hier eine Berührung zu Num 13-14 ergeben.

[57] Jos 2f bildet in diesem Sinne die Fortsetzung von Num 13-14. Der Aufbruch der Bundeslade in Jos 3,3-6 signalisiert den Beginn der endgültigen Landnahme, nun unter der Führung Jahwes. Und nun wird sie auch gelingen!

sehr er selbst der Zusage Jahwes gegen widerstreitende Erfahrungen zu vertrauen gewillt ist. Seine Identifikationsmöglichkeit mit den negativ berichtenden Kundschaftern wird erst im Fortgang der Erzählung aufgehoben, wenn Jahwe selbst den Streit der Kundschafter entscheidet. Hat er sich also für die Mehrzahl entschieden, die das Land ablehnt, so fällt er selbst unter das Urteil, das Jahwe über die Generation ausspricht, die dem Gerücht Glauben geschenkt hat. Israel jedenfalls entscheidet sich in der Spannung zwischen Eindeutigkeit der Zusage Jahwes und der vermißten wünschenswerten Deutlichkeit der Realitätserfahrung für die Ablehnung der Gabe Jahwes.
Insgesamt stellt sich der Endtext von Num 13-14 als eine im globalen Sinn relativ geschlossene Erzählung dar. Zwei Erzählmuster sind miteinander kombiniert worden, eine Murrerzählung und eine Kundschaftergeschichte. Dabei dient die Kundschaftergeschichte gleichsam als "Situationsangabe" für eine Murrerzählung. Die Not, aus der heraus das Murren geschieht, ist der Sachverhalt, daß das von Jahwe zugesagte Land sich sehr zwiespältig präsentiert, nämlich faszinierend und abschreckend zugleich.

1.3. Literarkritik von Num 13-14

In der Forschung besteht Konsens darüber, daß in Num 13-14 mindestens zwei ehemals selbständige Erzählungen zusammengearbeitet wurden. Einer der verarbeiteten Fäden gilt als sicher priesterschriftlich.[58] Ich gehe im weiteren so vor, daß ich meine eigene literarkritische These in einer Auseinandersetzung mit den traditionellen Argumenten für eine literarkritische Scheidung in Num 13-14 zu gewinnen suche.[59] Ich setze mich dabei insbesondere mit der forschungsgeschichtlich bedeutsamen Analyse von Martin Noth auseinander.[60] Am sinnvollsten dürfte es dabei sein, mit den gewichtigsten Argumenten zu beginnen.

1. Argument: Sonderstellung von Num 14,11-25

Das wohl gewichtigste Argument dafür, daß der Text Num 13-14 literarisch nicht einheitlich sein kann, ist die auffallende Sonderstellung von Num 14,11-25. Das Nebeneinander von zwei Gottesreden, die die Verurteilung der Exodusgeneration zum Ziel haben, war schon im Rahmen der Formkritik selbst für die flächige Lektüre als extrem störend aufgefallen. So bilden die Verse 14,11f und 14,26ff eine erzählerisch nicht motivierte Dopplung, mit der auch keine erkennbare kommunikative Absicht verbunden zu sein scheint. Zudem hebt sich der Stil dieser Textpassage doch sehr deutlich von dem der sonstigen Erzählung ab: "Was dann in V. 11b ff. kommt, ist so stark mit deuteronomistischen Redewendungen und Anschauungen durchsetzt, daß man hier

---

[58] Als Konsens der Zuweisung zu P kann gelten: Num 13,1-3a.17a.21.25.26a.32a; 14,1aa.2.5-7.10.26-29.35-38.

[59] Ein Vorgehen, das schon P.Volz/W.Rudolph, Elohist, 25ff m.E. erfolgreich angewandt haben. Sie bezogen sich dabei auf den zur damaligen Zeit wichtigsten Genesiskommentar von H.Gunkel.

[60] Die Analyse der Kapitel durch Martin Noth hat eine gewichtige Forschungstradition zum Schweigen gebracht. Seit Noth gilt es als sicher, daß der nichtpriesterschriftliche Erzählfaden bis auf den sekundären Einschub 14,11-23a einheitlich J zugehört und keine E-Bestandteile zu finden sind. Solche E-Bestandteile fanden etwa: A.Knobel, Num (1861), 61-63; H.Holzinger, Num, 50-54; B.Baentsch, Ex-Num, 514-516; J.Wellhausen, Composition, 102 spricht nur andeutungsweise von einer "zweiten Quelle".

einen umfangreichen späteren Zuwachs zur J=Erzählung annehmen muß."[61] Auch der Neueinsatz der Rede in 14,26 ist völlig unmotiviert, nachdem Jahwe ja bereits redet (14,20). Dieser Passus zeigt zudem eine sehr ähnliche Argumentationsstruktur wie Ex 32,9-14 und Dtn 9,12-14.26-29, wobei auch in Ex 32 der Passus sehr locker in seinen Kontext eingefügt ist.

Wir können also mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß die literarkritische Ausgrenzung von Num 14,11-25 gut begründet ist. Nun läßt sich weiter fragen, ob denn dieser Textpassus in sich überhaupt literarisch einheitlich ist. Noth verneint diese Frage, er sieht einmal zwischen V 11a und 11b[62] und zum zweiten zwischen 23a und 23b einen Bruch. Dies vermag jedoch kaum zu überzeugen. So ist die Doppelfrage in V 11 Ausdruck einer Intensivierung der Klage. Für die Klageliteratur der Psalmen ist dies durchaus häufiger zu beobachten. In Ps 13,2f begegnet sogar viermal hintereinander die Frage "Wie lange?". Die Häufung solcher Fragen in der Klage ist von der kommunikativen Absicht her nur zu gut verständlich. Der Größe des Leidens entspricht der wiederholte Hinweis auf seine Unerträglichkeit. Durch die Wiederholung gewinnt die Frage an Dringlichkeit. V 11a und 11b gehören also literarisch zusammen.[63] Ernsthafter ist schon die These, daß es sich zwischen 14,23a und 23b um einen "deutlichen Bruch" handle.[64] Noth muß jedoch mit einem Ausfall des J-Fadens rechnen: "Mit V.23b meldet sich danach wieder die ursprüngliche J=Erzählung, und zwar mit wörtlicher Bezugnahme auf deren letztes Stück (V.11aβ); freilich muß zwischen V.11aβ und V.23b durch den Einschub ein Satz verdrängt worden sein, in dem von dem verheißenen Lande die Rede war, in das nach V.23b alle 'Verächter' Jahwes nicht gelangen sollen (das war bereits in V.22.23a in dem Einschub vorweg gesagt worden)."[65] In der Tat paraphrasiert in V 23 der zweite Versteil den ersten, und ist asyntaktisch angeschlossen. Das könnte aber sehr wohl gewollt sein. Jahwe schließt den ersten verurteilenden Teil seines zornigen Schwurs mit einer entschlossenen Bekräftigung ab. Dem fügt sich die Beobachtung Noths gut ein, daß mittels lexikalischer Rekurrenz (נאץ) auf den Beginn der Jahwerede zurückgegriffen wird. Die Bekräftigung des Urteils greift so rahmend auf den Anfang zurück. Die literarkritische These hat also nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit. Man wird Num 14,11-25 eher als literarisch einheitlichen Block einstufen müssen.[66]

2. Argument: Bruch zwischen Num 14,38 und 39

Fast ebenso deutlich wie Num 14,11-25 hebt sich Num 14,39-45 von seinem vorhergehenden Kontext ab. 14,38 bildet durchaus einen sinnvollen Schlußsatz, und was ab V 39 dann kommt, hebt sich vom Stil des sonstigen Erzählverlaufs deutlich ab. So werden Aaron, Josua und Kaleb nicht mehr erwähnt, auch das Lexem הדע für Israel wird nicht mehr verwendet. Dagegen spielt plötzlich die Lade eine wesentliche Rolle. Auch in diesem Fall wird man mit großer Wahrscheinlichkeit von einem literarkritischen Bruch sprechen können.

---

[61] M.Noth, Num, 96.

[62] M.Noth, Num, 96.

[63] So auch E.Blum, Komposition, 397 Anm 4.

[64] M.Noth, Num, 97.

[65] M.Noth, ebd.

[66] So auch J.Wellhausen, Composition, 102; E.Blum, Komposition, 397 Anm 4; R.Smend, Entstehung, 68.

3. Argument: uneinheitliche Figurenkonstellation

Eine besonders auffällige Spannung bietet die Figurenkonstellation der Erzählung. Einmal erscheint Kaleb ohne die Begleitung des Josua (13,30f; 14,24), in diesem Fall wird er ohne den Namen seines Vaters eingeführt. Das andere Mal erscheint er als Begleiter des Josua (14,6.30.38), in diesem Fall wird er Kaleb ben Jefunne genannt.
Die Frage ist, ob man dem Wechsel zwischen Kaleb alleine und seinem Auftreten mit Josua zusammen einen erzählerischen Sinn abgewinnen kann. Hier hat G.J.Wenham eine beachtenswerte Argumentation vorgetragen: "Finally, there were good reasons for Caleb to take the lead in opposing the majority of spies. Joshua, as Moses' assistant, would have been expected to disagree, and so did not speak up until it was obvious Caleb's remarks were going unheeded."[67] Diese Argumentation kann noch weiter gestützt werden. Der Erzähler erwähnt in Num 13,16, daß Mose den Hosea in Josua umbenannte. Damit wird Josua dem Mose zugeordnet. Das Lexem ישע, mit dem der Name Josua gebildet ist, stellt vielleicht eine volksetymologische Anspielung auf den Namen Mose dar.[68] Josua bedeutet zudem soviel wie "Jahwe hilft".[69] Der Leser wartet gespannt darauf, wann Josua in der Erzählung in Funktion treten wird, wann er seinem Namen Ehre macht. Seine Spannung wird noch dadurch gesteigert, daß in der ersten kritischen Situation Kaleb alleine auftritt. Dies zeigt, daß man auch zu einem positiven Urteil über das Land kommen kann, ohne zum legitimierten Führungsgremium Israels zu gehören! Kaleb kommt zu seinem Urteil, auch ohne daß ihm egoistische Interessen im Zusammenhang mit der Mosenachfolge unterstellt werden können. Kaleb gehört nicht auf Grund anderer Faktoren auf die Seite Moses und Aarons, sondern allein deshalb, weil er im Sachurteil zu gleicher Überzeugung gelangt. Erst als auch Mose und Aaron verstummen, tritt Josua auf. Wo Mose und Aaron Worte bereits für sinnlos halten, versucht es Josua und mit ihm erneut Kaleb mit einer Kriegsansprache. Damit rechtfertigt Josua das Vertrauen, das ihm Mose entgegengebracht hat und qualifiziert sich als künftiger Führer Israels.[70]
Sosehr einleuchtend diese Argumentation auch sein mag, sie kann nicht erklären, warum Kaleb in 14,24 alleine erwähnt wird. Ein weiteres Problem ist, warum ihm nur dann sein Vatersname beigelegt wird, wenn er mit Josua zusammen in Funktion tritt. Hier liegen nicht erklärbare Probleme des Endtextes, die wohl doch literarkritisch ausgewertet werden müssen. Andererseits läßt sich doch aber soviel schon jetzt sagen, daß die Endredaktion die Sonderstellung des Kaleb in 13,30 einigermaßen planvoll und sehr geschickt eingearbeitet hat.

4. Argument: Bruch zwischen Num 13,21 und 22f

Ein weiteres schwieriges Problem stellt das Verhältnis von Num 13,21 und 13,22f dar. "Nach 13,21 wurde das ganze Land in seiner vollen Nordsüdausdehnung erkundet, nach 13,22ff. gelangten die Kundschafter nur bis in die Gegend von Hebron."[71] Dieses

---

[67] G.J.Wenham, Numbers, 125.

[68] Nach R.Alter, Biblical Narrative, 57 stellt das וַיּוֹשִׁעֵן in Ex 2,17 eine Anspielung auf den Namen Mose dar.

[69] Dafür, daß der Name Josuas tatsächlich so verstanden wurde, steht Jesus Sirach 46,1.

[70] So interpretiert auch G.J.Wenham, Num, 121.

[71] M.Noth, Num, 90.

Argument hat in der Forschungsgeschichte hohes Gewicht und ist immer wieder angeführt worden.[72] Es ist aber vielleicht doch nicht so schlagkräftig.

Zum ersten muß man sich den Aufbau dieses Abschnitts klar machen. Er ist erzählerisch kunstvoll gerahmt durch die lexikalische Rekurrenz von תור אֶת־הָאָרֶץ in V 21 und 25. V 21 stellt einen Themasatz dar, d.h. er nimmt überschriftartig vorweg, was im Einzelnen dann erzählerisch ausgeführt wird.[73] Dies ist ein normales erzählerisches Mittel und auch in der AT-Exegese unter dem Stichwort "Überschrift" bekannt.[74] Beispiele finden sich etwa in Gen 18,1; 22,1; 2 Kön 2,1; Gen 1,1; 2,4a. T.A.van Dijk hat nun darauf aufmerksam gemacht, daß Themasätze meist besondere grammatische Merkmale haben.[75] Die Frage ist dann, ob Themasätze im AT auch mit *wayyiqtol* formuliert sein können. Dies ist der Fall. Als ein Beispiel kann man Ex 14,30 anführen. Dieser Vers beinhaltet nicht einen erneuten Erzählprogreß, sondern ein Resümee des gesamten bisherigen Geschehens, was im Deutschen mit der Proform "so" zum Ausdruck gebracht werden kann: "So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter." Nun muß man noch weiter fragen: Kann ein mit "resümierendem *wayyiqtol*" konstruierter Themasatz auch als *Überschrift* über einen Erzählabschnitt fungieren? Auch dies ist der Fall. Zu denken wäre etwa an Num 20,27a und 27,22a, wo es jeweils heißt: "Mose tat, was ihm Jahwe befohlen hatte" und dies dann im folgenden Text im Einzelnen erzählerisch ausgeführt wird. Nun scheint es aber so zu sein, daß ein als Überschrift fungierender Themasatz nur dann mit *wayyiqtol* konstruiert sein kann, wenn das Lexem des Prädikats von seiner Semantik her eine Pro-Verb-Funktion übernehmen kann [76], d.h. wenn der semantische Gehalt (in den Beispielen immer "tun, machen") so allgemein ist, daß es für verschiedene andere Lexeme als zusammenfassende Überschrift verwendet werden kann. Dies nun scheint im Fall von עלה kaum der Fall sein zu können. So zeigt sich zweierlei: Zum einen dürfte ein syntaktischer Bruch doch wahrscheinlich sein, und zum anderen ist gezeigt, wie dieser Bruch im Sinne der Endredaktion sinnvoll verstanden werden kann.

Ist soweit die syntaktische Struktur geklärt, so stellt sich *zweitens* die Frage, ob es einen Widerspruch darstellt, wenn in den Rahmenteilen von einer Erkundung des Landes gesprochen wird, im eigentlichen Bericht aber nur die Gegend um Hebron erwähnt wird. Hier hilft ein Blick auf das Aufbauschema dieses Teils des Erzählmusters Kundschaftergeschichte. Dabei zeigt sich, daß es zum konventionellen Erzählmuster gehört, daß wohl im Aussendungsbefehl von der Erkundung des Landes (nicht des ganzen!) gesprochen wird (Jos 2,1 vgl. auch 2,18; Ri 18,2), im Bericht darüber die Erkundung des Landes zum Teil auch kurz erwähnt wird (Ri 18,7), aber ansonsten die Erlebnisse der Kundschafter an einem bestimmten Ort erzählt werden. ähnlich wird auch in Num 13-14 erzählt, allerdings ist die Unmittelbarkeit, mit der hier Erkundung

---

[72] Ich nenne nur A.Knobel, Num, 61f; J.Wellhausen, Composition, 101; B.Baentsch, Ex-Num, 514.

[73] Nach T.A.van Dijk, Textwissenschaft, 45 ist ein Themasatz ein Satz, der die Makrostruktur eines Textabschnittes explizit formuliert.

[74] In diesem Zusammenhang ist auf U.Cassuto, Documentray Hypothesis hinzuweisen. Er hat sich immer wieder erfolgreich bemüht, scheinbare literarkritische Brüche als normale Phänomene alttestamentlicher Erzählkunst zu erweisen. Er wies auch hin auf eine verbreitete "literary technique of first making a general statement and following it up with a particularized description."(aaO, 96)

[75] T.A.van Dijk, Textwissenschaft, 45: "Solche Themasätze haben besondere grammatische Merkmale: man kann sie in der Regel nicht mit anderen Sätzen des Textes verbinden (z.B. auch nicht mit Konnektiva)."

[76] Zum Begriff Pro-Verb vgl. R.Beaugrande/W.Dressler, Textlinguistik, 67.

des ganzen Landes (13,21) und Bericht über Erlebnisse im Raum um Hebron (13,22-24) nebeneinanderstehen, gegenüber Ri 18,2-7 auffällig. So wird man auch in diesem Fall mit gewisser Wahrscheinlichkeit einen literarkritischen Bruch annehmen können und sogleich feststellen, daß die Endredaktion sehr planvoll und nicht nur mechanisch die Stücke zusammengesetzt hat.

5. Argument: doppelte Berichterstattung der Kundschafter

Ein weiteres Argument für eine literarkritische Scheidung sieht Noth in der doppelten "Berichterstattung" der Kundschafter (Num 13,27f und 13,32f). Zunächst ist jedoch auf das erzählerische Mittel der Steigerung hinzuweisen: Die Kundschafter geben vor Mose und Aaron als den offiziellen Führern einen zwiespältigen Bericht über die Erfahrungen im Land ab. Nach der Gegenrede von Kaleb greifen sie jedoch zum Mittel des Gerüchts, sie wollen auf jeden Fall und mit allen Mitteln den Einmarsch verhindern! So reicht der Hinweis auf den Dopplungscharakter der Berichterstattung allein noch nicht aus, um von einem Bruch zu sprechen; doch es sind noch weitere Unebenheiten zu beachten. So haben wir hier eine Passage, in der Kaleb allein auftritt und nicht mit seinem Vatersnamen betitelt wird (vgl. Argument 3). Zudem wird in V 30 auf Israel mit dem Lexem עָם referiert (vgl. dagegen etwa Num 14,5). Sodann kann auf lexikalische Bezüge zwischen den hiesigen Versen (Num 13,27-31) und Num 13,22-24 (vgl. Argument 4) verwiesen werden, z.B. die Anakiter (Num 13,22 und 28). Auch müssen mit den Früchten, die aus dem Land mitgebrachten (Num 13,23) gemeint sein. Zuletzt könnte man überlegen, ob sich nicht Num 13,32 direkt an 13,26 anschließen läßt.[77] Sieht man diese Hinweise zusammen, so können sie in ihrer Gesamtheit einen literarischen Bruch wahrscheinlich machen. Zugleich ist wieder der Hinweis angebracht, daß der Endtext durchaus geschickt die verschiedenen literarischen Elemente kombiniert.

6. Argument: Bruch zwischen 13,26 und 27

An das obige Argument läßt sich sogleich ein weiteres anschließen, das die literarische Sonderstellung von Num 13,27-31 weiter untermauert. So fragt M.Noth wohl nicht ganz zu Unrecht, ob nicht zwischen 13,26 und 13,27 ein Bruch vorliege. Nach Noth erstatten die Kundschafter bei J allein dem Mose Bericht (Num 13,27), nach P tun sie das vor der ganzen Gemeinde (Num 13,26).[78] Will man jedoch hier einen Bruch sehen, so muß man mit Noth argumentieren, daß die entsprechende Notiz, auf die mit der Proform לוֹ referiert wird, weggefallen sein müßte.[79] Andererseits ist der Singular "ihm" nicht recht verständlich, nachdem in V 26b bereits der Plural "ihnen" gebraucht wird. So scheint die "unbeholfene" Syntax auf einen literarischen Bruch hinzudeuten. Es zeigen sich aber auch einige Verknüpfungen. So referiert das וְזֶה־פִּרְיָהּ auf Num 13,26 Ende. Ohne V 26 wäre dieser demonstrative Hinweis doch wohl fehl am Platz. Das שְׁלַחְתָּנוּ bezieht sich mittels lexikalischer Rekurrenz auf V 17a, den Noth der anderen Quelle (P) zuweist. Erzählstrukturell besteht ebenfalls kaum ein Bruch. Num 13,27 führt V 26 fort. Und zwar beinhaltet Num 13,27-29 den Bericht der Kundschafter in direkter Rede, der ja für das Erzählmuster typisch ist. Dabei wird in

---

[77] M.Noth, Num, 95.

[78] M.Noth, Num, 94f.

[79] Dabei könnte man überlegen, ob die Proform לוֹ auf das Volk verweist oder auf Mose. Auf die Gemeinde (V 26) kann sich die Proform kaum beziehen, da עֵדָה vom Geschlecht her feminin ist.

erster Linie Mose angeredet, da er die Kundschafter beauftragt hat. Dies muß nicht ausschließen, bzw. schließt nach V 26 ausdrücklich ein, daß die Gemeinde mithört.[80] Denn anders wäre Kalebs Beschwichtigungsversuch (Num 13,30) nicht verständlich. So wird man hier mit Vorsicht urteilen, aber dann vielleicht doch mit Rücksicht auf den deutlichen Zusammenhang von Num 13,27-31 mit 13,22-24 (vgl. Argument 5) eine literarkritische Scheidung vornehmen.

7. Argument: Num 13,17b-20 und 13,22-24.27-31 gehören zusammen

Setzt man die bisherigen literarkritischen Überlegungen voraus, so fragt sich, ob nicht auch Num 13,17b-20 der gleichen Schicht wie Num 13,22-24 und 27-31 zugewiesen werden kann. Dafür sprechen einige lexikalische und thematische Bezüge zu eben diesen Versen. So findet sich etwa die Phrase הָעָם הַיֹּשֵׁב in V 18 und 28, oder עֲנָבִים in V 20 und 23. Diese Hinweise rechtfertigen allerdings kaum die Annahme eines literarkritischen Bruchs. So fragt sich, ob sich weitere Hinweise finden lassen. M.Noth hat folgendes zu finden gemeint: "Mit V.17b setzt die J=Erzählung ein. Der Bruch zwischen V.17a und V.17b zeigt sich darin, daß in V.17b auf einmal nicht mehr von der Erkundung des (ganzen) 'Landes Kanaan' die Rede ist, sondern nur noch vom 'Negeb' (d.h. von dem südlich des westjordanischen Gebirges in unbestimmter Ausdehnung sich erstreckenden Wüstengebiet) und von dem diesem benachbarten 'Gebirge'. Israel befand sich bereits 'hier im Negeb', und das zu erkundende Gebiet war, wie aus V.22-24 hervorgeht, das (süd)judäische 'Gebirge' bis in die Gegend von Hebron. Vor V.17b ist der Anfang der J=Erzählung zugunsten von P redaktionell weggeschnitten worden."[81]

Auch hier muß man vorsichtiger urteilen als Noth. *Zum ersten* ist V 17b mit 17a durch Proformen verknüpft. Will man also einen Bruch sehen, so kann der nicht syntaktisch begründet werden. Da die Proformen sonst ohne Referenten blieben, muß Noth annehmen, daß der Anfang von J weggebrochen sei. Dies ist selbstverständlich nicht auszuschließen, jedoch verlangt eine solche These einen erhöhten Begründungsbedarf. Zieht man *zweitens* die Konventionen des Erzählmusters zum Vergleich heran, so zeigt sich, daß zum Schema der Aussendung eine Instruktion in direkter Rede hinzugehört. Beide Vershälften hängen also nicht nur auf der Ebene der Kohäsion, sondern auch auf der Ebene des Erzählmusters eng miteinander zusammen. *Drittens* unterstellt Noth, der Aussendungsauftrag habe nach V 17a das ganze Land, nach 17b nur die Gegend um Hebron umfaßt. Dagegen ist jedoch zum einen zu sagen, daß bereits in V 18, den Noth ebenfalls zu J rechnet, wieder von "dem Land" die Rede ist. Zum anderen muß wieder auf das Erzählmuster verwiesen werden. Man vergleiche etwa Jos 2,1. Dort heißt es ähnlich wie hier: "Beseht das Land, näherhin: Jericho!" Es geht gar nicht um eine Erkundung des *ganzen* Landes, sondern um eine *exemplarische* Erkundung des Landes.[82] Daß zwischen Auftrag (Erkundung des Landes) und Bericht (exemplarische Erfahrung der Kundschafter an einem bestimmten Ort) eine Diskrepanz besteht, ist für das Erzählmuster spezifisch und daher kaum literarkritisch verwertbar. Man wird daher eingestehen müssen, daß die literarische Ausscheidung von V 17b-20 sehr unsicher ist, auch wenn die deutlichen Berührungen im Sprachgebrauch mit Num

---

[80] So auch M.Noth, Num, 95: "Die Kundschafter erstatten ihren Bericht nach J an Mose (...). Aber ihre Mitteilung über die Stärke der Bewohner und ihrer befestigten Städte in dem reichen und fruchtbaren Lande ... wird doch vom Volk mitgehört und erregt und entmutigt das Volk."

[81] M.Noth, Num, 92f.

[82] Zu Recht setzt M.Noth, ebd. das "ganz" in Klammern.

13,22-24 und 27-31 dann vielleicht doch den Ausschlag geben, Num 13,17b-20.22-24.27-31 der gleichen Schicht zuzuweisen.

8. Argument: unterschiedliche Ortsangaben

Nur kurz braucht darauf hingewiesen werden, daß in 13,26 der Ort, von dem aus die Aussendung geschah, nämlich die Wüste Paran, durch die Apposition "nach Kadesch" näher spezifiziert wird, ohne daß dies von Num 13,3 her vorbereitet wäre. Auch liegt Kadesch nach Num 20,1; 27,14; 33,36; Dtn 32,51 in der Wüste Zin. Nun wissen wir über die Geographie der Sinaiwüste zwar sehr wenig, so daß man mit geographischen Argumenten sehr vorsichtig operieren sollte, aber der Sachverhalt macht doch stutzig. Da aber diese Ortsangabe in keiner Weise erzählerisch integriert ist, scheint mir kein zwingender Grund vorzuliegen, diese Ortsangabe als quellenhaft zu beurteilen und dem J zuzuweisen.[83] Viel eher wird man mit der Möglichkeit einer Glosse rechnen.[84]

9. Argument: Num 14,1-10. Dopplungen im Erzählverlauf?

Ein weiteres Problem stellen die Verse 14,1-10 dar. M.Noth urteilt: "Nur in V. 1aβb und V.4 liegen kurze Elemente der J=Erzählung vor, die sich als solche dadurch erweisen, daß sie Dubletten zu dem jeweils vorher Gesagten sind."[85]
Diese These kann nicht überzeugen. V 1aβb und 1aα sind vielmehr syntaktisch eng verbunden.[86] Eher kann ein Bruch zwischen V 1a und 1b angenommen werden.[87] Dafür spricht schon der unmotivierte Wechsel von כָּל־הָעֵדָה zu הָעָם. Zudem läßt sich 1b als Dopplung zu 1a interpretieren, wenn vielleicht auch nicht als besonders störende. Völlig unwahrscheinlich dagegen ist die These, Num 14,4 sei eine Dopplung zum Murrmotiv in Num 14,2-3. V 4 bildet vielmehr eine erzählerische Steigerung des Murrens: er beinhaltet den ersten Schritt zur Verwirklichung des Rückkehrwunsches, nämlich die Vorbereitung einer Verschwörung gegen die von Gott legitimierten Führer. Die Wendung וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו entspricht außerdem wörtlich Ex 16,15 (P). Auch die erneute Redeeinleitung "da sprachen sie *untereinander*" ist wichtig. Jetzt wird nämlich nicht mehr offen gegen Mose opponiert, sondern es werden *heimlich* Vorbereitungen zu seiner Absetzung getroffen! So wird man in den Versen 14,1-10 lediglich den Versteil 1b als kohärenz-störend betrachten können. Zwischen V 2-3 und V 4 liegt dagegen mit ziemlicher Sicherheit kein Bruch vor.[88]

10. Argument: Num 14,30-34. Das Thema "Land" in P

Noth hat in Num 14,30-32(34) einen Redaktor am Werke sehen wollen, der Kaleb vor Josua nennt und in V 30 seinen Zusatz "auffällig abrupt einsetzt".[89] "Das wäre insofern bedeutsam, als unter dieser Voraussetzung die ursprüngliche P=Erzählung, die ja auch sonst an dem Thema Landnahme nicht interessiert ist, auch im hiesigen Zusam-

---

[83] So M.Noth, Num, 94f.
[84] V.Fritz, Israel, 20f.
[85] M.Noth, Num, 95.
[86] Das וְתִשְׂא muß sprachlich als Ergänzung zu וַיִּתְּנוּ aufgefaßt werden. Beide finiten Verbformen haben also das gleiche Objekt. So auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 159.
[87] So auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 152.
[88] So auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 152.
[89] M.Noth, Num, 98.

menhang überhaupt nicht von dem künftigen Hineinkommen in das Land gesprochen hätte."[90]
Gegen Noths These spricht jedoch allein schon die Tatsache, daß P sehr wohl am Land interessiert ist (Vgl. Gen 17,8; Ex 6,4.8; 16,35). Auch die einmalige Nennung von Kaleb vor Josua scheint mir nicht gewichtig genug, um einen literarischen Bruch anzunehmen. Der Textabschnitt ist vielmehr in sich literarisch einheitlich.[91] In Anlehnung an ezechielische Sprache wird das Urteil Jahwes über die Auszugsgeneration juristisch genau dargelegt. Der Aufbau dieses Abschnitts ist zwar nicht einfach, aber doch durchsichtig.[92]

Ergebnis

Fassen wir die Prüfung der Argumente zusammen, so hat sich an Num 13-14 deutlich bestätigt, daß man mit großer Sicherheit vom literarischen Wachstum der Texte ausgehen kann, wenngleich der Aufweis literarkritischer Brüche in manchen Fällen nicht über Wahrscheinlichkeitsurteile hinauskommt. Es lassen sich drei oder vier Schichten innerhalb von Num 13-14 ausmachen. Wie der Konsens der Forschung schon vermuten ließ, ist die als Teil der Priesterschrift identifizierbare Schicht -zumindest in ihrem Minimalbestand- am sichersten rekonstruierbar; sie umfaßt Num 13,1-17a.21.25-26.32-33; 14,1a.2-10.26-38.
Ebenfalls sehr deutlich abhebbar ist der Block Num 14,11-25. Zu Recht hat Noth auf die starke Rezeption deuteronomischer Phrasen in diesem Abschnitt hingewiesen. In Anlehnung an Erhard Blum, spreche ich von einer D-Schicht, ohne damit ausschließen zu wollen, daß sich hier mittels deuteronomisch geprägter Terminologie eine Konzeption ausspricht, die von der deuteronomistischen durchaus noch zu unterscheiden ist. Auch Num 14,39-45 greift mit der Bundeslade auf eine deuteronomistische Konzeption zurück. Die Frage, ob Num 14,39-45 mit Num 14,11-25 oder mit der jehowistischen Schicht literarisch zusammengehört, ist schwer zu entscheiden. Sie soll im Zusammenhang der Behandlung der D-Schicht wieder aufgenommen werden.
Mit Num 13,17b-20.22-24.27-31 und 14,1b haben wir eine weitere Schicht vor uns. Bereits im Lauf der Literarkritik ist die sprachliche und thematische Zusammengehörigkeit der Abschnitte ja als Argument eingesetzt worden. Diese Schicht ist so geschickt mit P kombiniert worden, daß ihre Ausgrenzung oft von nur geringer Wahrscheinlichkeit ist. Sie ist auf jeden Fall nur sehr fragmentarisch rekonstruierbar. Im Rahmen dieses Abschnittes reicht es aus, diese Schicht dem Jehowisten zuzuweisen, ohne weiter zwischen Jahwist und Elohist zu differenzieren.
Auch eine relative Chronologie der Schichten läßt sich wahrscheinlich machen. Denn die Erwähnung von Kaleb alleine, also ohne Josua, kann kaum später sein, als die Erwähnung von Kaleb und Josua zusammen. War Josua in dieser Erzählung, die ja vom ersten Kontakt Israels mit dem Land berichtet, das Israel dann unter der Führung Josuas erobern wird, erst einmal verwurzelt, so erscheint es nahezu ausgeschlossen, daß er in einer späteren Fassung oder Überarbeitung dieser Erzählung verschwiegen werden konnte. Daraus folgt, daß die P-Schicht jünger ist als die jehowistische, aber auch

---

[90] M.Noth, Num, 98.

[91] So auch G.W.Coats, Rebellion, 139.

[92] Vgl. dazu die bereits durchgeführte erzählstrukturelle Analyse des Abschnitts (1.2.1.(6)). S.McEvenue, Source-Critical Problem, versucht, die Uneinheitlichkeit dieses Abschnitts zu erweisen. Sein Versuch kann insofern nicht überzeugen, als er sich um die Struktur des Abschnitts als Ganzem nicht bemüht.

als die D-Schicht, die wie die jehowistische Schicht Kaleb allein auftreten läßt (Num 14,24). Die D-Schicht wiederum trägt deutlich den Charakter einer Bearbeitungsschicht, sie fügt an geeigneter Stelle ihr Erzählmaterial ein, das sicher nie als eigenständige Erzählung existiert hat. Die D-Schicht setzt daher die jehowistische als Bearbeitungsvorlage voraus. So bestätigt sich die klassische Abfolge der Quellen: die älteste Quelle ist der Jehowist, der von der D-Schicht bearbeitet wird, dann erst kommt die Priesterschrift hinzu. Da diese -wie es scheint- noch vollständig rekonstruiert werden kann, der jehowistische Faden dagegen nur sehr fragmentarisch, kann man schließen, daß die Endredaktion, sei diese mit P identisch oder nicht, dem priesterschriftlichen Text den Vorzug eingeräumt hat. Zum zweiten ist ebenso deutlich, daß der Endredaktor in meist geschickter Weise alle Schichten - trotz Spannungen - in das Erzählmuster einer Kundschaftergeschichte integriert hat.

1.4. Interpretation der P-Schicht in Num 13-14

Die Literarkritik hat mit großer Wahrscheinlichkeit einen P-Faden rekonstruieren können, der nun interpretiert werden soll. In diesem Zusammenhang ist auch der literarische Charakter der P-Schicht zu klären. Folgt man dem klassischen Quellenmodell, so haben P und J als voneinander unabhängige Quellen bestanden und sind erst von einem Redaktor kombiniert worden. Mit diesem Modell konkurriert ein namentlich von Frank M.Cross befürwortetes Bearbeitungsmodell, demzufolge P nie als eigene Quelle existiert habe, sondern eine Bearbeitungsschicht der älteren Quellen sei.[93] Cross bestreitet nicht, daß man P zunächst einmal als literarische Schicht mit eigenem Stil und Charakter herausarbeiten kann.[94] Aber er bestreitet, daß P in sich als geschlossener und kohärenter Erzählfaden verständlich ist. Cross hält diese These - freilich in nicht am Text ausgearbeiteter Weise- auch für Num 13-14 aufrecht.[95]
Um diese Frage zu entscheiden, muß zunächst geklärt werden, ob die P-Schicht in sich als kohärenter Erzählfaden verstehbar ist. Sodann kann gefragt werden, ob und in welcher Weise P sich auf den jehowistischen Textbestand bezieht. Ist P ohne die inkorporierten JE-Texte womöglich gar nicht verstehbar? Eine letzte Kontrollfrage muß dann dem Verhältnis von Intention der Endredaktion und Intention der P-Schicht gelten.[96] Ist die Intention der Endredaktion von der der Priesterschrift deutlich zu unter-

---

[93] F.M.Cross, Canaanite Myth, 293-325. Er beruft sich selbst auf I.Engnell und zum Teil S.Mowinckel (294f), doch auch P.Volz und W.Rudolph dürften zu seinen geistigen Vätern gehören (vgl. den Anhang ihres Buches 'Der Elohist als Erzähler' mit dem Titel "P ist kein Erzähler", S. 135-142). Cross hat mancherlei Nachfolger gefunden, die seine sehr flächig vorgestellte These an konkreten Texten durchgeführt haben, z.B. B.Anderson, Gen 1-11; S.Tengström, Toledotformel; J.Milgrom, Korah's rebellion.

[94] Vgl. auch F.M.Cross, Canaanite Myth, 293f; S.Tengström, Toledotformel, 16, der sich in diesem Sinn ausdrücklich von S.R.Külling und I.Engnell absetzt: "Engnells und Küllings Theorien sind jedoch unzulänglich, denn es besteht kein Zweifel daran, dass die P-Schicht eine besondere Grösse ist, die sich literarkritisch ziemlich leicht aussondern lässt." (kursiv getilgt; AS)

[95] F.M.Cross, Canaanite Myth, 315 behauptet, die epische Tradition in Num 13-14 sei "introduced by a Priestly list of the spies, and reworked and supplemented by the Priestly Editor".

[96] Diese wichtige Frage hat H.C.Schmitt, Meerwundererzählung, 144 in die Diskussion eingebracht und damit zugleich die These von Cross, Canaanite Myth, 310 in Zweifel gezogen, daß P in Ex 14 die epische Tradition bearbeitet habe.

scheiden, so dürfte die These sehr unwahrscheinlich werden, daß P mit dem Endredaktor identisch sei.

a) Ist der P-Faden in sich kohärent?

Um diese Frage zu beantworten, muß man der Struktur von P nachgehen. S.McEvenue hat zeigen können, daß der P-Faden keine Lücke aufweist.[97] Er zeigt sich als klar strukturiertes Ganzes: P ist geprägt durch eine ringförmige Anordnung der Redeteile, in deren Mitte die Reaktion des Volkes steht. Diese Ringstruktur leuchtet besonders im Fall der Gegenüberstellung der beiden Bewertungen des Landes ein, einmal durch die Mehrheit der Kundschafter und zum anderen durch Josua und Kaleb. Die einzelnen Reden sind durch lexikalische Rekurrenz aufeinander bezogen, wie folgendes Schema verdeutlichen soll:[98]

A JAHWEs Aussendungsbefehl (13,1-2)
וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹ
(Gabe und Erkundung des Landes)

B Das Gerücht der Kundschafter (13,32f):
הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא
Übergröße der Einwohner
(Diffamierung des Landes)

C Murren und Verschwörung der Gemeinde לון (14,2-4)
... וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז
(Ablehnung des Landes)

B' Die Ansprache von Josua und Kaleb (14,7b-9):
הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד
Die Einwohner sind nicht zu fürchten
(Lob des Landes)

A' JAHWEs Urteil (14,26-35)
וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר
אֶת־תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי
וְטַפְּכֶם ... לָבַז יִהְיֶה
(Entzug des Landes)

Die Ringstruktur macht deutlich, daß die Erzählung ihr Gewicht auf die Bewertung des Landes legt. Das Land ist in allen Reden Thema. Die notierten lexikalischen Rekurrenzen sollen die Aufmerksamkeit des Lesers steuern. Drei dieser Fälle scheinen mir besonders interessant.

Zum ersten zeigt sich, daß die Bezüge zwischen Element B und B' sehr bewußt gesetzt sind. Sowohl das verleumderische Gerücht der Mehrzahl der Kundschafter, das man "ausgehen läßt" und gerade nicht in der Öffentlichkeit formuliert, wie auch die öffent-

[97] Dabei geht McEvenue sogar von einem gegenüber unserer Analyse um einige Verse reduzierten P-Faden aus.

[98] Dieses Schema ist aus dem von S.McEvenue, Narrative Style, 114 weiterentwickelt.

liche Ansprache von Josua und Kaleb gehen auf zwei Themen ein, einmal auf die Bewertung des Landes, und zum anderen auf die Einwohner des Landes. Ganz scharf wird die unterschiedliche Bewertung des Landes in den Fokus gestellt. Das Gerücht spricht von "einem Land, das seine Bewohner frißt". Josua und Kaleb setzen dem entgegen, daß umgekehrt, die Bewohner des Landes bereits eine fertig zubereitete Speise für die Israeliten seien (14,9).

Wie bei der Interpretation des Endtextes bereits gezeigt, ist diese Wendung nur auf dem Hintergrund von Ez 36,1-15 verständlich.[99] Im hiesigen Text hat es anders keinen Sinn, weil die Bewohner des Landes ja offensichtlich sehr gut in diesem Land leben. Wir haben hier eine zeitgeschichtliche Auseinandersetzung der P zu vermuten. E.Cortese hat wahrscheinlich gemacht, daß es sich um eine im Exil zumindest in gewissen Kreisen verbreitete Redeweise handeln dürfte.[100] Am ehesten dürften solche Kreise in Betracht kommen, die die Rückwanderung nach Palästina ablehnten, vielleicht mit dem Hinweis darauf, daß der Neubeginn im Land ein nicht kalkulierbares Risiko darstelle, und die deshalb eine relativ gesicherte Existenz im Exil der Rückwanderung vorzogen.

Zum zweiten lassen sich auch sehr bewußte Bezüge zwischen Element B' und C finden. Hier zeigt sich eine Kontroverse zwischen der Gemeinde und Josua und Kaleb. Die Gemeinde lehnt die von Jahwe zugesagte Landgabe ab. Dem "Land Kanaan" setzt sie das "Land Ägypten" entgegen. Die Gemeinde bewertet die Rückkehr nach Ägypten als "gut" (14,3b), Josua und Kaleb setzen dem das "sehr sehr gut" des Landes entgegen (14,7b). Nicht, was sich Israel selbst "gibt" (14,4 נתן), sondern was Jahwe "gibt" (14,8) ist gut. Sieht man in der Bewertung des Landes eine Anspielung auf Gen 1,31 [101], so könnte sich hier eine zeitgeschichtlich relevante Argumentation aussprechen. Israel verliert nicht nur die Zusage Jahwes (Ex 6), sondern auch die Möglichkeit, in das "sehr gut" Jahwes über die Schöpfung emphatisch einzustimmen.[102] Vielleicht stellt sich P damit auf die Seite solcher Kreise, die die Verwurzlung des Menschen in seiner Heimat als schöpfungsgemäße Ordnung einstuften.

Zum dritten zeigen sich starke Bezüge zwischen A' und C. Jahwe zitiert in seinem zornigen Urteil die Reaktion des Volkes (14,31 bezieht sich auf 14,3). Jahwe hört das Murren und reagiert so, daß er die Befürchtungen der Israeliten in ironisch umgekehrter Weise wahr werden läßt: Nicht die Kinder, wie Israel befürchtet hatte (14,3), sondern die Exodusgeneration selbst wird in dieser Wüste sterben, ausgeschlossen vom Land, aber auch von der Rückkehr nach Ägypten.

Die außerordentliche Dramatik des Geschehens kommt auch noch in anderen Phänomenen zum Ausdruck. So verbindet sich mit der Ablehnung des Landes auch noch das Bestreben des Volkes, Mose als Führer abzusetzen (14,4). Es kommt also zu einer Art Verschwörung. Ebenso dramatisch ist die Reaktion des Volkes auf das Lob des Landes durch Josua und Kaleb. Das Volk beginnt erneut zu reden (Num 14,10), nun aber nicht mehr artikuliert. Der Erzähler bringt trotz der Redeeinleitung וַיֹּאמְרוּ keine direkte Rede. Vielleicht soll das ein wildes Durcheinanderrufen andeuten, das nicht mehr in gesetzten Worten, sondern nur noch seiner Intention nach angebbar ist. Josua und Ka-

---

[99] Darauf hat besonders N.Lohfink, Ursünden, 53 hingewiesen.

[100] E.Cortese, Terra, 130.

[101] E.Zenger, Gottes Bogen, 177.

[102] Die Anspielung auf Gen 1,31 ist ein "Zitat" (E.Zenger, Gottes Bogen, 177), das sogar noch gesteigert vorgebracht wird (zweimaliges מְאֹד).

leb sollen gelüncht werden. In dieser dramatisch zugespitzten Lage erscheint nun der KABOD Jahwes, um den angegriffenen Führern Recht zu verschaffen und die Murrenden zu verurteilen. Der Text schließt damit, daß die Kundschafter, die das Land durch ein Gerücht diffamiert haben, auf der Stelle sterben. Man wird darin einen ersten partiellen Vollzug der angekündigten Strafe sehen müssen. Damit schließt die P-Erzählung sinnvoll ab.
Zusammenfassend kann man sagen, daß der P-Faden vollständig erhalten und zudem wohl strukturiert und kohärent ist. Damit ist ein erstes starkes Argument dafür gewonnen, daß P eine eigenständige Quelle ist. Fragen wir nun nach den Vergleichen von P mit JE und Endredaktion.

b) Vergleich von P und JE-Schicht

Vergleicht man den P-Faden mit den Fragmenten von JE, so fällt auf, daß P alle erzählerischen Elemente, die JE hat, ebenfalls aufweist, sogar in der gleichen Abfolge, nur in extremer Kürze.[103] Einige Beobachtungen zeigen, daß P den JE-Faden doch ziemlich genau gekannt haben muß. So erhält der für P ansonsten völlig unwichtige Kaleb eine zentrale Rolle. So betonen beide Schichten die Größe der Einwohner [104], beidesmal bringen die Kundschafter Früchte des Landes mit [105], beidesmal wird das Land als eines qualifiziert, "in dem Milch und Honig fließen" (13,27 und 14,8).[106] Nun scheint zwar die letzte Wendung eine vielfach bekannte Phrase zu sein, so daß man in diesem Fall keine direkte Kenntnis des J-Fadens bei P annehmen muß, aber im Verein mit den anderen Hinweisen legen sie doch nahe, daß P die J-Version gekannt hat. Womöglich in der uns noch fragmentarisch vorliegenden literarischen Fassung.[107]
P hat also vermutlich den JE-Bericht gekannt, aber doch ganz eigenständig formuliert. Ein Vergleich beider Schichten wird durch den fragmentarischen Charakter des JE-Fadens sehr erschwert. P hat die volkstümliche Breite der J-Erzählung auf ein absolutes Minimum zusammengedrängt.[108] Aussendung, Bericht über die Ausführung des Auftrags, Rückkehr und Berichterstattung sind zwar vorhanden aber etwas ausführlicher wird nur die Berichterstattung erzählt. So wird auch hier noch einmal deutlich, daß P die Bewertung des Landes in den Fokus stellt. Die zwölf Kundschafter repräsentieren ganz Israel. Neben Kaleb tritt nun Josua, der sich in dieser Situation als späterer Mosenachfolger empfiehlt. Der Erkundungsgang erstreckt sich bei P über das ganze Land (Num 13,21), die volle Nord-Süd-Ausdehnung wird durchmessen. über Erfahrungen im Land weiß P nun gar nichts mehr zu berichten. Dies könnte damit zusammenhängen, daß P den Leser noch stärker als JE in die Perspektive des Volkes drängen will. Der Leser verfügt gegenüber dem Volk über keine zusätzlichen Informa-

---

[103] Darauf hat S.McEvenue, Narrative Style, 92f hingewiesen.

[104] S.McEvenue, Narrative Style, 93

[105] S.McEvenue, Narrative Style, 118 spricht P den Halbvers 13,26b ab. Zwar steht er damit in guter Tradition, aber trotzdem ist Noth an dieser Stelle Recht zu geben. Sowohl die Syntax (siehe die Literarkritik 6.Argument), als auch der Dublettencharakter von V 27a zu V 26b spricht für die Abgrenzung Noths.

[106] Auch Num 14,8 spricht S.McEvenue, Narrative Style, 90 P ab. Auch hier ist er wieder in guter Tradition. Die literarkritische Ausscheidung von 14,8f erscheint auf Grund der etwas anderen Sprache in diesen Versen allenfalls als möglich, kaum jedoch als sehr wahrscheinlich.

[107] S.McEvenue, Narrative Style, 96 mit Anm 96 hat die These vertreten, P beruhe auf literarischer Kenntnis des J-Fadens.

[108] S.McEvenue, Narrative Style, 117.

tionen über das Land; er soll in die Kontroverse zwischen den Kundschaftern hinein genommen und zur eigenen Entscheidung provoziert werden.

c) Vergleich von P und Endredaktion

Hier fällt vor allem auf, daß die Endredaktion die Fürbitte des Mose jetzt in das Zentrum der Erzählung gestellt hat. Damit ist eine gewichtige Korrektur an der theologischen Intention von P vorgenommen. *Zum einen* wird die Rolle des Mose gegenüber P anders verstanden. In P gibt es nur eine Richtung der Kommunikation zwischen Jahwe und Mose, nämlich die von Jahwe zu Mose; die Umkehrung gibt es nicht. Die Endredaktion hat genau hier nicht nur P ergänzt, sondern die Fürbittefunktion des Mose in den Fokus gestellt (Num 14,11-25)! Mose kann auch seinerseits auf Jahwe einwirken. Eine *zweite* gravierende Korrektur der Endredaktion an P betrifft die Frage, ob Jahwe von einem einmal gefaßten Entschluß wieder abgebracht werden kann. Es ist offensichtlich, daß P auch in diesem Punkt von der Endredaktion nachkorrigiert wurde. Die Endredaktion vertritt die Auffassung, daß es Moses couragiertem Einsatz für die von ihm Geführten zu verdanken sei, daß Jahwe von seinem Entschluß wieder abgerückt ist, Israel völlig zu vernichten und mit Mose neu zu beginnen. Bei P steht das Urteil Jahwes mit dem Zeitpunkt der Äußerung auch unumstößlich fest, allenfalls kann der Vollzug der Strafe längere Zeit beanspruchen. Ein Einspruch dagegen ist weder vorgesehen noch denkbar. *Ein letztes* Problem sei angesprochen: Kann Jahwe Sünde vergeben? Es ist klar, daß die Endredaktion die Fürbitte des Mose in der Appellation an Jahwes grundloses Vergebungshandeln gipfeln läßt, auf das Jahwe eingeht (Num 14,19f). Jahwe kann demnach unabhängig vom Sündenbewußtsein des Volkes und dessen Bußwillen vergeben. Auch hierin muß man eine gravierende Korrektur der theologischen Intention von P sehen. Nach P gibt es keine Vergebung für das Murren! Der Tatbestand wird von Jahwe festgestellt, mit der entsprechenden Strafe bedacht und das Urteil vollstreckt. Mehr berichtet P nicht. Man kann allenfalls in der Klage, mit der Jahwe seine Verurteilung der Exodusgeneration beginnt (Num 14,27), und die nur für die Ohren der mit Jahwe besonders vertrauten Führer Mose und Aaron bestimmt ist, ein Leiden Jahwes an seinem eigenen Urteil sehen, sosehr andererseits weder Einspruchsmöglichkeiten vorgesehen noch denkbar sind.

d) P als eigenständige Quelle

Auf Grund der vorgetragenen Überlegungen legt sich folgende Hypothese über den literarischen Befund nahe: P war sehr wahrscheinlich eine eigene Quelle mit eigener theologischer Intention. P kannte vermutlich den JE-Faden, vielleicht auch den um die D-Elemente erweiterten Faden.[109] P hat aber eine eigene, klar durchstrukturierte Fassung dieser Erzählung geschrieben. Der Endredaktor stand P durchaus nahe, was vor allem die Verstümmelung des JE-Fadens zu Gunsten von P zeigt. Der Redaktor hat aber in der Endfassung vor allem die D-Erweiterungen des JE-Fadens gegen die Intention von P zur Geltung gebracht. Für Num 13-14 kann die Einsicht als gesichert gelten, daß P eine eigene Quelle darstellt, die nicht mit der Endredaktion identifiziert werden kann. Die Geschlossenheit des Endtextes erklärt sich daraus, daß das Erzähl-

[109] Dafür spräche immerhin der Tatbestand, daß auch P die Verurteilung als Schwur darstellt und die Rede Jahwes mit einer klagenden Frage beginnt.

muster der Kundschaftergeschichte allen Quellen und Bearbeitern als erzählerisches Grundmuster diente.

1.5. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens

a) Die typische Situation

Zum ersten ist deutlich, daß der Stoff in ganz verschiedenen Epochen für das religiöse Erzählen relevant sein konnte. So findet sich -wenn auch in ganz fragmentarischem Charakter- noch ein J-Faden. Auf dessen Datierung muß an dieser Stelle nicht eingegangen werden, seine vor-priesterschriftliche Abfassung steht jedoch auf Grund des hiesigen Textbefundes außer Frage. Wäre der Stoff nur für eine bestimmte historische Situation relevant, so würde sich seine Weitertradierung nicht wirklich lohnen, es würde lediglich eine archäologische Neugier befriedigt ("Wie war's denn damals?").
Dem Erzählungsstoff muß also eine typische Konstellation entsprechen, die im Leben des Einzelnen (Biographie) wie des sozialen Verbandes (Geschichte) immer wieder auftreten kann und auch auftritt. Die Situation der Kundschafteraussendung versetzt den Leser in die Spannung einer grundlegenden Entscheidungsstunde. Man befindet sich auf der Grenze, auf der Schwelle vom Alten zum Neuen. Das Neue steht als Realität imponierend und drohend zugleich vor Augen. Es geht um eine qualitative Innovation der gesamten Lebenswelt. In solcher Situation wird es immer den Widerstreit der Meinungen geben. Die einen, die den bedrohlichen Charakter des Neuen betonen: das Neue wird das Gewohnte vernichten und eine Neuorientierung nicht abschätzbaren Ausmaßes erfordern. Dabei ist ungewiß, ob diese Umstellung überhaupt zu leisten ist. Die anderen werden das Verheißungsvolle eines Neubeginns betonen und die neuen Chancen hervorkehren. In einer solchen Situation ist die Kundschaftergeschichte besonders griffig. Die Schwellensituation wird in dieser Erzählung in besonderer Dramatik herausgearbeitet. Der Sinn der Erzählung ist in allen Fassungen die Entkräftung von innovationshemmenden Einwänden durch den Hinweis darauf, daß die Ablehnung einer Gabe Gottes schlimme Folgen haben kann. In dieser Form ist die Erzählung in vielen -auch biographischen- Situationen relevant.

b) Die zeitgeschichtliche Situation von P

Nun ist es aber so, daß sich solche allgemeinen Erfahrungen gerne um einmalige geschichtliche Erfahrungen herum gleichsam "anlagern".[110] Man muß sich über die Metaphorik des gewählten Begriffs klar sein. Gemeint ist nicht, daß Alltagserfahrungen bereits formuliert und reflektiert vorliegen, um dann als Traditionsmaterial einem objektiven Tatsachenbericht eingefügt zu werden. Vielmehr dürfte es so sein, daß anläßlich einmaliger Schlüsselerfahrungen die das ganze Sein bestimmenden Faktoren klar werden. Prägen solche Schlüsselerfahrungen den Wahrnehmungshorizont für künftige Ereignisse in hohem Maß, so kann man mit Pannenberg von "epochalen Ereignissen" sprechen.[111]
In welcher Situation der Geschichte Israels ist nun die Präzisierung und Zuspitzung des Stoffes am besten verständlich, die P vorgenommen hat? Hier gibt der Bezug der

[110] Man hat dieses Phänomen in der Exegese etwa am Begriff des "historischen Kerns" der Sage diskutiert. Vgl. z.B. G.von Rad, Gen, 30.
[111] W.Pannenberg, Anthroplogie, 501.

Phrase "ein Land, das seine Bewohner frißt" (Num 13,32) auf Ez 36 den entscheidenden Hinweis. Demnach scheint P sich am besten in einer Situation des Exils verstehen zu lassen, in der eine heftige Kontroverse darüber herrscht, ob man in das Land zurückkehren soll oder nicht. Die Heftigkeit der Auseinandersetzung könnte man daraus erschließen, daß zumindest eine Seite der zerstrittenen Parteien über ein Schlagwort verfügt, nämlich eben dies vom "Land, das seine Bewohner frißt". Diese Partei könnte so argumentieren, daß sie auf die Unsicherheit eines Neubeginns im Land verweist, der zudem wirtschaftlich nicht mehr sondern eher weniger verspricht, als man im Exil schon hat. Ist dies soweit richtig, so ließe sich weiter schließen, daß man den P-Faden der anderen Seite zuweisen könnte. Die Tatsache der Zerstrittenheit der Kundschafter könnte dann als Ausdruck einer Kontroverse unter den Exilierten erklärt werden. P steht dann auf der Seite derer, die die Rückkehr in die Heimat als Treue zur Landgabe Jahwes und damit als von Gott her geboten deuten. Insbesondere gilt es denen zu mißtrauen, die nicht zu leugnende Negativerfahrungen aufbauschen und daraus entmutigende Gerüchte stricken. Dieses Land hat Jahwe für Israel bestimmt; Israel kann deshalb dieses Land nicht aufgeben, ohne sich als Volk Gottes aufzugeben. Vielleicht etwas überspitzt gesagt, könnte man also die P-Schicht in Num 13-14 der Propaganda für die Rückkehr zuordnen.

Diese Kontroverse setzt auf jeden Fall voraus, daß die Rückkehr in das Land für die Exilierten möglich ist oder in absehbarer Zeit möglich wird.[112] Man wird also P kaum vor der spätexilischen Zeit ansetzen, in der die Herrschaft der Perser zumindest als sehr realistische Möglichkeit vor Augen steht und die Exilierten sich mit dem Gedanken der Rückkehr befassen müssen. Denn eine solche Kontroverse erscheint kaum möglich, ohne einen dringenden Handlungsbedarf. Das Problem der Rückwanderung aus dem Exil bestand mindestens bis in die Zeit Esras und Nehemias hinein. So zeigt etwa Esra 7,15, daß maßgebliche Kreise (in diesem Fall Leviten) kaum bereit waren, aus dem Exil heimzukehren.

[112] N.Lohfink, Ursünden, 53.

2. Analyse von Num 20,1-13

Nach Num 13-14 soll nun in diesem Teil der Text Num 20,1-13 exegetisiert werden. Dieser Text hat wie Num 13-14 auch einen sehr dramatischen Inhalt. Kurz bevor Israel den Weg auf das Land hin einschlägt, um die Landnahme endgültig zu vollziehen, verfehlen sich auch noch die bisher untadelig gebliebenen Führer Mose und Aaron. Beide dürfen das Land nicht betreten, Aaron wird das Land nicht einmal zu sehen bekommen.
Wieder wird der Text zunächst (2.1.) übersetzt und dann (2.2.) formkritisch in seiner Endgestalt untersucht. Damit ist eine Grundlage für die Diskussion literarkritischer Argumente (2.3.) gewonnen. Danach soll die Erzählung interpretiert werden (2.4.). Den Abschluß bilden Überlegungen zum historischen Ort (2.5.).

2.1. Übersetzung von Num 20,1-13

Übersetzung (A. Schart)

2.2. Formkritik von Num 20,1-13

Num 20,1-13 bildet eine relativ selbständige Episode, die klar nach vorne und hinten abgegrenzt ist.[1] Zunächst soll nach der Erzählstruktur des Textes (2.2.1.) und dann nach dem Erzählmuster des Textes gefragt werden (2.2.2.).

2.2.1. Die Erzählstruktur von Num 20,1-13

Die Erzählung ist ziemlich klar klar gegliedert:
(1) 1-2a Situationsschilderung
(2) 2b-5 Das Murren der Israeliten
(3) 6-9 Mose und Aaron am Begegnungszelt
(4) 10-11 Die Wassergabe
(5) 12 Die Verurteilung von Mose und Aaron
(6) 13 Erklärung des Ortsnamens

[1] In der Literatur wird zum Teil diskutiert, ob die Texteinheit erst mit Vers 2 beginnt. So neuerdings wieder U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 183. Allerdings gesteht auch U.Struppe zu, daß die Fügung *we-x-qatal* V 2 dem V 1 als Nebenumstand zuordnet. Zudem ist V 2 mit V 1 durch lexikalische Rekurrenz (עֵדָה) und durch den Artikel vor עֵדָה verknüpft. Der Artikel macht deutlich, daß die Gemeinde bereits aus dem Vorgängerkontext bekannt ist. Auch kann erzählerisch kaum auf die Ortsangabe verzichtet werden. Der Vergleich mit Ex 15 und Ex 17 wird zudem zeigen, daß die Ortsangabe als wichtiges Element zum Textmuster gehört.

(1) Die Situationsschilderung (Num 20,1-2a)

Der Einleitungsabschnitt stellt die wichtigsten Hintergrundinformationen für die Erzählung bereit: Ort, Zeit, Figuren und den die Erzählung in Spannung haltenden Mangelzustand, der im Fortgang der Erzählung (V 11) dann behoben werden soll. Auffälligerweise enthält die Zeitangabe keine Jahresangabe.[2]

(2) Das Murren der Israeliten (Num 20,2b-5)

Mit dem Lexem קהל-Nifal beginnt der nächste Abschnitt. Er enthält den Murrvorwurf der Israeliten an Mose und Aaron in direkter Rede. Er beginnt mit dem irrealen Wunsch, doch zusammen mit den Brüdern vor Jahwe gestorben zu sein. Hier wird der Tod zu einem früheren Zeitpunkt dem Tod zum jetzigen Zeitpunkt gegenübergestellt, wobei nicht ganz klar ist, an welchen früheren Tod gedacht ist. Jedenfalls wäre ersterer wenigstens "vor Jahwe" geschehen, während der jetzt bevorstehende Tod "in der Wüste" geschieht, anscheinend also nicht "vor Jahwe". An den irrealen Wunsch schließen sich zwei vorwurfsvolle Fragen an. Beide weisen darauf hin, daß der Auszug aus Ägypten definitiv in der "Todeszone" Wüste an sein Ende gekommen sei und damit die Sinnlosigkeit des Auszugs vor aller Augen liegt.

In der ersten Frage bezeichnet sich die Gemeinde als קְהַל יְהוָה. "Dieser feierliche Ausdruck, der durch die Darstellung des Deuteronomiums an den Bundesschluß am Sinai geknüpft war, soll hier den überschwenglichen Wert des Volkes unterstreichen, das Jahwes Aufgebot und damit Jahwes Eigentum geworden war. Wie kommt ein Mose dazu, Jahwes Aufgebot dem sicheren Tode entgegenzuführen?"[3] Dieses Zitat von L.Rost beleuchtet in schöner Weise, daß sich das Volk von der Konzeption des deuteronomischen Qahal-Begriffs her versteht. Es fällt jedoch auf, daß die Gemeinde nur nach ihrer eigenen (anmaßenden) Meinung קְהַל יְהוָה ist, im Munde Jahwes ist sie עֵדָה (V 8) oder -abschätzig!- הַקָּהָל הַזֶּה. Der vom Deuteronomiker theologisch so gefüllte Begriff wird bei P für Israel vermieden, außer daß Israel ihn sich selbst zulegt, um

---

[2] Viele Kommentatoren meinen deshalb, daß hinter הָרִאשׁוֹן die Jahresangabe ausgefallen sei (vgl. etwa Num 9,1; 10,11); z.B. B.Baentsch, Ex-Num, 566f; H.Holzinger, Num, 82; M.Noth, Num, 127; Th.Nöldeke, Grundschrift, 83; C.H.Cornill, Beiträge, 22. Doch könnte auch bewußt auf eine Jahresangabe verzichtet worden sein. Dies wäre insbesondere dann sinnvoll, wenn auf einen jährlich wiederkehrenden kultischen Anlaß hingewiesen werden sollte; etwa auf das Passah, das nach Ex 12,2 und Num 9,5 im ersten Monat gefeiert werden sollte und dem Gedenken an den Auszug gewidmet war. Ergänzt man eine Jahreszahl, dann hat sicher das 40.Jahr die größere Wahrscheinlichkeit für sich; so C.F.Keil, Num, 273; J.Kroeker, Israel, 140; J.Wellhausen, Composition, 107; H.Holzinger, Num, 84; B.Baentsch, Ex-Num, 566. Der stärkste Hinweis ist zweifellos in Num 33,38 gegeben, wonach Aaron im vierzigsten Jahr gestorben ist. Da zwischen Num 20,1-13 und Num 20,22-29 keine große zeitliche Differenz zu liegen scheint, kann man so auf Num 20,1-13 zurückschließen. Auch die Bemerkung in Vers 1ab, daß sich das Volk nun bleibend niederließ (ישׁב) könnte darauf hinweisen, daß die Zeit der ziellosen Wanderschaft, des Umherirrens nun beendet ist (so auch B.Baentsch, Ex-Num, 567; vgl. P.Buis, Conflits, 266). Schließlich spricht die Ortsangabe Kadesch dafür, daß Israel nun -nach Abbüssung der Strafe- an den Ausgangsort der Kundschafteraussendung (Num 13,26) zurückkehrt. Steht Mose also einer neuen Generation gegenüber? Allerdings steht diese Datierung in Spannung zu Num 26,65. Erst dort wird ausdrücklich Num 14,29-35 zitiert und somit die Strafzeit definitiv für beendet erklärt. Womöglich enthält der Endtext verschiedene Konzeptionen vom Ende der Strafzeit relativ unausgeglichen nebeneinander.

[3] L.Rost, Vorstufen für Kirche, 19.

seinem Vorwurf gegen Mose Nachdruck zu verleihen. Hier dürfte sich geradezu eine gewisse Polemik gegen den deuteronomischen Qahal-Begriff ausdrücken.[4]

(3) Mose und Aaron am Begegnungszelt (Num 20,6-9)

Durch Subjektswechsel und vor allem durch die Ortsveränderung ist der Beginn des nächsten Abschnitts markiert. Mose und Aaron verlassen die Versammlung, um sich an Jahwe zu wenden. Sie werfen sich dazu am Eingang des Begegnungszeltes nieder. Daß Mose und Aaron die Gemeinde verlassen, ist in anderen Murrerzählungen nicht belegt. Was besagt sie? Ist die Hinwendung zum Zelt und das stumme Niederfallen ein stillschweigendes Einverständnis mit der Haltung der murrenden Gemeinde?[5] Oder war es eine Flucht? Wenn es eine Flucht war, geschah sie dann, um am Heiligtum Schutz zu suchen?[6] Oder geschah sie, um sich der Führungsverantwortung gegenüber dem Volk zu entziehen?[7]

Die Erzählung ist an dieser Stelle so knapp, daß wohl alle Deutungen in gewissem Maß möglich bleiben. Hier kann man nur Wahrscheinlichkeiten gegeneinander abwägen. Meines Erachtens ist von zweierlei auszugehen. Zum einen davon, daß das Niederfallen wie in Num 14,5 ein Bittgestus ist, der Jahwe zum Eingreifen auffordert.[8] Zum zweiten ist zu betonen, daß Mose und Aaron in V 8 noch in keiner Weise kritisiert werden, sondern erst in V 12. Ein Vergehen der beiden vor Num 20,8 scheint daher höchst unwahrscheinlich. Das Erscheinen des KABOD nur an Mose und Aaron, während er sonst immer der ganzen Gemeinde erscheint, setzt vielmehr allein diese beiden in das Recht. Kann man dem soweit zustimmen, dann fragt sich, ob sich nicht umgekehrt eine Kritik an der Gemeinde darin ausdrückt, daß Mose und Aaron sich ausdrücklich von ihr distanzieren müssen, um zum Begegnungszelt zu gelangen und die Nähe Jahwes erfahren zu können. Was ist eine Gemeinde, deren selbstverständlicher Mittelpunkt nicht mehr das Begegnungszelt ist? Diese "Ansammlung", die sich gegen ihre von Gott legitimierten Vertreter aus eigenem Antrieb versammelt hat, hat sich von Jahwe entfernt. F.Kohata ist zuzustimmen: Daß Mose und Aaron die Gemeinde verlassen, "bedeutet nicht nur die örtliche Trennung, sondern auch die Herabsetzung der Versammlung, denn durch die örtliche Trennung kommt es dazu, daß das Volk von der Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes ausgeschlossen ist, und daß es kein Zeuge für den Empfang des Gotteswortes durch Mose sein darf. Der Verfasser der dritten Stufe ist der Meinung, daß das Volk, das sich für קְהַל יְהוָה hält, und das gegen Mose und Aaron wegen ihrer Führung einen Vorwurf macht, in Wirklichkeit entfernt

---

[4] Einen bewußt antideuteronomischen Sprachgebrauch von P hat auch Th.W.Mann, Theological Reflections on the Denial of Moses, 483-485 herausgearbeitet. Ich vermute (freilich ohne weiteren Rückhalt im Text), daß P hier gegen Tendenzen polemisiert, die unter Berufung auf das Dtn die Machtfülle traditioneller Führungsämter beschneiden wollten (man vergleiche nur die Beschneidung der Aufgaben des Königs nach Dtn 17,14-20).

[5] So sieht es E.Ruprecht, Mannawunder, 285 Anm 38. Er übersieht jedoch zweierlei: Zum einen kann er nicht erklären, wieso Mose und Aaron die Gemeinde verlassen, denn auch in Num 14,5 geschieht das Niederfallen von Mose und Aaron in Anwesenheit der Gemeinde, zum anderen ist der Gestus des Niederfallens nicht als Klage-, sondern -wie in Num 14,5- als Bittgestus anzusehen.

[6] C.Westermann, Herrlichkeit Gottes, 131. Gegen diese These spricht, daß sich weder eine akute Gefahr findet, die an eine Flucht denken ließe, noch scheint die Gestik des Niederfallens auf das Gesicht mit der Asylfunktion des Heiligtums etwas zu tun zu haben.

[7] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 210f.

[8] So zu Recht U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 210.

von Jahwe steht."[9] Diese Deutung läßt sich noch etwas verstärken, wenn man die Rede Jahwes in V 8 genauer betrachtet.
Jahwe erteilt Mose den Befehl, wie er dem in V 2a dargestellten Mangel abhelfen soll. Scheinbar wird keine Kritik an der Gemeinde laut, ja, Jahwe scheint auf das Murren der Gemeinde gar keinen weiteren Bezug zu nehmen. Eine lexikalische Rekurrenz markiert nun aber doch die Kritik an der Gemeinde, wie U.Struppe schön herausgestellt hat: "Das eigenmächtige Versammeln der Gemeinde (N-Stamm) verheißt nichts Gutes. Im Auftrag Jahwes von Mose und Aaron versammelt zu werden, ist der Auftakt der Rettung (8b.10a)."[10] Jahwe befiehlt Mose, die Gemeinde zu versammeln. Dies steht in auffallender Opposition dazu, daß sich die Gemeinde bereits selbst versammelt hat (V 2b). Dies kann nur bedeuten, daß die Gemeinde, die sich selbst versammelt, noch dazu gegen ihre legitimen Führer, von Gott nicht als Gemeinde anerkannt wird.[11] Erst wenn sich die Gemeinde von ihren Führern versammeln läßt, ist der Boden für die rettende Wassergabe bereitet.
Auffallend ist, daß Israel wohl von Jahwe kritisiert wird, aber keine Bestrafung folgt, sondern an Mose der Befehl zur Beseitigung des Mangels ergeht. Warum wird Israel für sein Murren nicht bestraft?
Die vielleicht naheliegendste Antwort auf diese Frage hat E.Ruprecht gegeben. Er verweist auf die elementare Not des Verdurstens, die den Grund für das Murren gibt. Der "revoltierende Aufschrei aus äußerster kreatürlicher Not" wird eben nicht bestraft.[12] Mit diesem Notschrei weiß sich Jahwe vielmehr solidarisch. Nun ist aber nicht zu übersehen, daß der Murrvorwurf noch wesentlich mehr Elemente enthält als nur einen Notschrei. Ruprecht weist selbst darauf hin, daß mit dem Notschrei auch die Bestreitung der Legitimität der Führung Moses und der Hinweis auf die Sinnlosigkeit des Auszugs verbunden ist. Zudem geht es in dem Murrvorwurf nicht nur um Wasser, sondern auch um die wichtigsten Kulturlandgüter (V 5). Weder liegt also äußerste kreatürliche Not vor, noch solidarisiert sich Jahwe mit den Murrenden, wie seine Kritik an der anmaßenden Selbstbezeichnung als קְהַל יְהוָה zeigt.

Eine zweite Deutungsmöglichkeit könnte davon ausgehen, daß in Num 20,1-13 das Thema der Strafe ja nicht fehlt, nur werden nicht die Israeliten, sondern Mose und Aaron bestraft. Könnte es nicht sein, daß die Bestrafung von Mose und Aaron in vermittelter Weise auch Israel trifft?[13] Worin die Bestrafung der Israeliten dann läge, ist leicht zu sehen: Sie verlieren ihre Führer Mose und Aaron. Israel wird ohne sie in das Land einmarschieren müssen. Zwar kümmert sich Jahwe selbst um Nachfolger, die das Amt von Mose und Aaron weiterführen (vgl. Num 20,22-29; 27,12-23), aber die Führer der ersten grundlegenden Urzeit Israels überragen doch bei weitem ihre späteren Nachfolger (vgl. Dtn 34,10-12).[14]

---

[9] F.Kohata, Num 20, 25.

[10] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 199.

[11] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 206: "eine von den geistlichen Autoritäten dem Wort Jahwes gemäß versammelte qahal darf mit der rettenden Nähe Gottes rechnen. Eigenmächtige (N-Stamm) 'Ansammlungen' hingegen sind -bestenfalls!- neutral."

[12] E.Ruprecht, Mannawunder, 282f.

[13] Ähnlich auch G.W.Coats, Rebellion, 80; dagegen N.Lohfink, Ursünden, 54 Anm 57.

[14] In der Komposition des Endtextes ist sehr wahrscheinlich die unmittelbar folgende Erzählung Num 20,14-21 als Bestrafung Israels gemeint. Erneut wird Israel nämlich durch die Armee Edoms vom Weg in das zugesagte Land (Num 20,12) abgehalten (Num 20,20) und dadurch zu einem längeren Wüstenaufenthalt gezwungen.

(4) Die Wassergabe (Num 20,10-11)

Der Beginn dieses Abschnitts ist ebenfalls wieder durch einen Ortswechsel markiert.[15] Zudem kommen die Israeliten wieder in den Blick. Während V 9 noch in der Abgeschiedenheit von aller Öffentlichkeit "vor Jahwe" spielt, wird dies mit V 10 anders. War Mose in V 9 allein aktiv, so versammeln nun Mose und Aaron zusammen die Gemeinde vor dem Felsen. Auch diese Szene beginnt wieder mit dem Lexem קהל, diesmal jedoch im Hifil. Zur "Selbstversammlung" der Gemeinde wird nun die durch die Amtsautoritäten einberufene Versammlung in Opposition gesetzt. Die Szene endet mit der Auflösung der Eingangsspannung: Das überreichlich strömende Wasser beseitigt die eingangs (Num 20,2a) festgestellte Notlage. Die Erzählung kommt damit an einen deutlichen Einschnittspunkt, der sogar ein Schluß sein könnte.

(5) Die Verurteilung von Mose und Aaron (Num 20,12)

Ganz unvermittelt und ohne vorherigen Ortswechsel setzt der letzte Abschnitt ein.[16] Ganz plötzlich spricht Jahwe in direkter Rede. Der Erzähler legt keinen Wert darauf, das erneute Eingreifen Jahwes in der Zeit- und Raumstruktur dieser Erzählung zu verorten. Die Rede Jahwes ist ähnlich aufgebaut wie ein profetisches Gerichtswort an Einzelne. Mit יַעַן wird die Feststellung des Tatbestandes eingeleitet, mit לָכֵן die dem gemäße Strafe angekündigt.[17] Die Formulierung der Strafe bezieht sich durch lexikalische Rekurrenz auf den Vorwurf der Israeliten in V 4 zurück.

V 4: לָמָּה הֲבֵאתֶם אֶת־קְהַל יְהוָה

V 12: לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה

Dieser Rückbezug ist nicht ohne Ironie: Mose und Aaron haben sich verfehlt, ihnen wird das Amt der Führung Israels entzogen. Scheinbar gibt Jahwe damit dem Vorwurf Israels recht, aber zugleich wird die anmaßende Selbstbezeichnung Israels als קְהַל יְהוָה kritisiert. In den Augen Jahwes ist Israel nur קָהָל הַזֶּה, was eine abschätzige Konnotation mit sich führt.[18] Die Verfehlung von Mose und Aaron wird von Jahwe klar benannt, gleichwohl ist es für den Leser gar nicht einfach, die Verfehlung zu identifizie-

---

[15] Diese Szenenabgrenzung hat ihre Problematik lediglich darin, daß sie den Szeneneinschnitt inmitten der Befehlsausführung ansetzt. Dies ist m.E. jedoch auf Grund der anderen erzählstrukturellen Beobachtungen zu rechtfertigen. Man kann V 9 vielleicht als einen Überleitungsvers ansprechen.

[16] Daß Jahwe eingreift, nachdem die Erzählungsspannung schon gelöst wurde, ist auch in anderen Erzählungen zu beobachten. Vergleiche etwa Gen 12,10-20. Auch dort scheint mit 12,16 die Eingangsspannung gelöst. Der Plan Abrahams ist aufgegangen. Hinfort hat er nicht nur keinen Hunger mehr, sondern ist überdies wohlhabend geworden. Plötzlich und ohne Angabe von Umständen greift in 12,17 Jahwe ein. Jahwe kann sich beim scheinbaren Endzustand nicht beruhigen, weil dieser seinem Rechtswillen widerspricht. Ähnlich aufgebaut ist 1 Kön 21. In V 16 scheint die Eingangsspannung gelöst: Ahab ist im Besitz von Nabots Weinberg, der Plan gelungen. Dies jedoch ist ein Unrechtszustand, und deshalb ergeht plötzlich und ohne Angabe von Umständen das Wort Jahwes an Elija, mit dem Inhalt, dem Schuldiggewordenen die Strafe Gottes anzusagen.

[17] Vgl. C.Westermann, Grundformen prophetischer Rede, 106f. Da Jahwe selbst spricht, fehlt natürlich die Botenformel, die ohnehin nicht in allen Fällen steht.

[18] Diese Formulierung erinnert an den Ausdruck הָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת (Num 14,27.35), so wie "an die in Prophetenworten öfter belegte Wendung 'dieses Volk da', die gegenüber der werbenden, gemeinschaftsbezogenen Anrede 'mein Volk' Distanz wahrt." So zutreffend W.H.Schmidt, Nachwirkungen, 372 und Anm 11.

ren. Der "Befehl Gottes wird glatt befolgt, -wo bleibt da eine Versündigung, ein Widerstreben gegen einen göttlichen Befehl (v.24)?"[19]

Bemüht man sich, zunächst einmal das Sichere festzustellen, so läßt sich von V 12 aus jedenfalls soviel sagen: Zum einen, daß sich Mose und Aaron an Jahwe vergangen haben. Zum zweiten, daß der Unglaube der beiden darin manifest wurde, daß sie es unterließen, Jahwe vor den Augen der Israeliten zu heiligen. Das Lexem קדשׁ begegnet auch in dem Rückverweis Num 27,14.

Die deutlichsten Parallelen zum hiesigen Sprachgebrauch von קדשׁ finden sich bei Ezechiel. Bei Ez findet sich der reflexive Gebrauch von קדשׁ (Nifal und Hitpael). Besonders fällt auf, daß der Ausdruck לְעֵינֵי in Verbindung mit קדשׁ bei Ezechiel ebenfalls begegnet: Ez 20,41; 28,25; 36,23; 38,16.23; 39,27. Dort sind es die Völker, die Zeugen des Geschichtshandelns Jahwes werden und darüber zur Erkenntnis kommen sollen (regelmäßig begegnet in diesem Zusammenhang die Erkenntnisformel), hier in Num 20 sind es die Israeliten. Bei Ezechiel finden sich jedoch keine vermittelnden Gestalten. Immer ist es Jahwe ausschließlich selbst, der in der Geschichte handelt und sich so als heilig erweist. Num 20 nun kennt solche Mittlergestalten, nämlich Mose und Aaron. Diese haben aber die Aufgabe, gerade Jahwe in seinem Handeln deutlich zu machen. Jahwes Subjektsein soll auch im Handeln der Mittler unbedingt herausgestellt werden. Auf dem Hintergrund des Sprachgebrauchs bei Ezechiel leuchtet der unbedingte Ernst ein, mit dem in Num 20 daran festgehalten wird, daß die Mittler in ihrem Verhalten letztlich Jahwe verpflichtet sind. Gerade darin versagen Mose und Aaron anscheinend als Führer, daß sie nicht deutlich genug Jahwes Handeln in der Geschichte herausstellen, so daß das Volk zur Erkenntnis käme.[20]

Wo kommt aber die Führungsaufgabe von Mose und Aaron am deutlichsten zum Ausdruck? Doch wohl da, wo insbesondere Mose als Vollstrecker des Gotteswortes agieren soll. Nämlich in der Ausführung des göttlichen Befehls. Diese Vermutung wird von der Kohäsionsstruktur der Erzählung her deutlich unterstützt. Denn die deutlichsten wörtlichen Übereinstimmungen bestehen zwischen dem Befehl Jahwes und der Ausführung des Befehls durch Mose und Aaron. Sieht man genauer hin, so zeigt

---

[19] H.Holzinger, Num, 82-83. Ähnlich ratlos zeigt sich etwa W.Rudolph, Elohist, 84, der meint, "daß man im jetzigen Text nicht klar sieht, worin eigentlich der Unglaube ... Moses und Aarons besteht." J.Milgrom, Magic, 251-252 zählt elf in der Exegese vertretene Möglichkeiten auf, worin die Verfehlung des Mose zu suchen sei. Eine radikale Lösung dieses Problems der Erzählung hat C.H.Cornill, Beiträge, 27-29 vorgeschlagen. Er hat mittels Umstellungen und phantasievollen Eintragungen folgenden Erzählablauf erschlossen, den dann Rp verstümmelt habe: Mose und Aaron bekommen den Auftrag, zum Felsen zu reden, damit er Wasser gebe; aber sie antworten Jahwe mit der zweifelnden Frage von V 10bb; daraufhin tadelt Jahwe ihren Unglauben, wobei er sie als הַמֹּרִים anredet; Jahwe verändert den ursprünglichen Auftrag dahingehend, daß er "um des Unglaubens der beiden Brüder willen nun das Schlagen mit dem Stabe an Stelle des blossen Redens" setzt (kursiv getilgt; AS). An diesen Erzählzusammenhang schließen sich die Verse 9.10a und 11 glatt an. Diese Lösung hat zwar den Vorteil, problemlos mit den Rückverweisen auf Num 20,1-13 in Num 20,24b; 27,14 (vgl. Dtn 32,51) vereinbar zu sein, erfordert aber so massive und phantasievolle Eingriffe in den masoretischen Text, daß sie neuerdings mit Recht keine Zustimmung mehr gefunden hat. Ähnlich verzweifelte Rekonstruktionsversuche finden sich bei Th.Nöldeke, Grundschrift, 84; H.Holzinger, Num, 83; B.Baentsch, Ex-Num, 568.

[20] Auch E.Arden, How Moses, 52 unterstellt, daß Jahwe will, daß die Israeliten ihn erkennen.

sich, daß Mose in V.10[21] gravierend vom Befehl Jahwes abweicht, den er ansonsten streng ausführt.[22]
Zunächst ist überhaupt verwunderlich, daß der Erzähler die Befehlsausführung so ausführlich erzählt. Ein einfaches "und Mose tat so" hätte gereicht, wie ein Vergleich mit Ex 17,6b deutlich belegt. Der Erzähler will also gerade mit der Art und Weise, wie er die Befehlsausführung schildert, etwas besonders deutlich machen. Widmen wir uns daher dem Vergleich von Befehl und Befehlsausführung im Einzelnen.

8a: קַח אֶת־הַמַּטֶּה

9: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֶּה מִלִּפְנֵי יְהוָה

Wie auch durch die Erzählernotiz in 9b klargestellt wird, entsprechen sich in diesem Punkt Befehl und Befehlsausführung vollständig.[23]

8a: וְהַקְהֵל אֶת־הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ

10a: וַיַּקְהִלוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת־הַקָּהָל אֶל־פְּנֵי הַסָּלַע

8a: וְדִבַּרְתֶּם אֶל־הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו

10b: וַיֹּאמֶר לָהֶם ... הֲמִן־הַסֶּלַע הַזֶּה נוֹצִיא לָכֶם מָיִם

8b: וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן־הַסֶּלַע

11b: וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים

8b: וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הָעֵדָה וְאֶת־בְּעִירָם

11b: וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם

Dazu hat U.Struppe sehr schön folgendes bemerkt: "Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen 8e-f (10a) und 11c.d, nämlich den Wechsel vom H-Stamm zum G-Stamm. [...] Mose und Aaron hätten 'Mittler' (H-Stamm) dieses Rettungshandelns Gottes werden sollen, haben sich aber diesem Auftrag verweigert."[24] Es zeigt sich, daß die lexikalischen Rekurrenzen außerordentlich hoch sind. Auf den ersten Blick kann man deshalb versucht sein, Mose eine präzise Erfüllung des Befehls zu bescheinigen. Sogar der Wechsel der agierenden Personen von Mose allein zu Mose und Aaron zusammen folgt dem Befehl. Nur für die Versammlung der Gemeinde und das daraufhin erfolgende Wort an den Felsen ist auch Aaron erforderlich. Den Rest soll Mose allein tun. Genau so wird der Befehl auch ausgeführt. Noch V 10a entspricht völlig dem Befehl. Um zu dem Felsen vor den Augen der Israeliten sprechen zu können, müssen die Israeliten erst einmal vor dem von Jahwe mittels Deixis bezeichneten

---

[21] In Num 20,10 vermuten auch G.von Rad, Priesterschrift, 118; G.W.Coats, Rebellion, 80 und N.Lohfink, Ursünden, 55 Anm 58 das entscheidende Vergehen Moses. Lohfink argumentiert, daß nach V 12 Mose und Aaron zusammen schuldig sind. "Nun gibt es aber in Num 20 Pg keine in Frage kommenden gemeinsamen Aktionen von Mose und Aaron außer der Versammlung des Volkes vor dem Felsen und den Worten Moses. Die Worte werden zwar von Mose allein gesprochen, aber er spricht sie, indem er 'wir' sagt, in beider Namen, auch im Namen Aarons." (ebd.) Wieder etwas anders interpretiert E.Arden, How Moses, 52 die Frage 10b. Er sieht in dem "wir" nicht Mose und Aaron, sondern Mose und Jahwe verbunden, so daß Mose gleichsam das göttliche Ich vereinnahmt.

[22] So auch M.Noth, Num, 129, der hypothetische Verbesserungen des überlieferten Wortlautes im Sinne der Angleichung von Befehl und Befehlsausführung als "reine Willkür" abweist; vgl. U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 201. Eine Harmonisierung versucht z.B. F.Kohata, Num, 23, die die kleinen Differenzen zwischen Befehl und Ausführung durch Rekonstruktion beseitigen will.

[23] Der Artikel vor מַטֶּה in Num 20,8a ist als textexterne Deixis zu verstehen. Jahwe zeigt gleichsam auf den vor ihm liegenden Stab. Es ist deshalb ganz präzise, wenn der Erzähler bei der Befehlsausführung hinzufügt, daß Mose den Stab nahm, der "vor Jahwe" lag.

[24] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 202.

Felsen versammelt werden.[25] Dann redet aber Mose statt zum Felsen, zu den Israeliten. Damit beginnen die entscheidenden Abweichungen.
Zum einen wendet sich Mose mit einer schroff tadelnden Anrede an die Israeliten. Dies ist offensichtlich eine Reaktion Moses auf den Murrvorwurf des Volkes. Diese tadelnde Anrede fällt sehr hart aus [26], ist aber gleichwohl in keiner Weise durch den Befehl Jahwes gedeckt, sie ist von Mose in eigenem Interesse gesprochen, um seine Sonderstellung gegenüber dem Volk einzuschärfen.[27]
Zum anderen formuliert Mose eine Frage. Diese ist nun in der Tat schwierig zu interpretieren. Zumeist wird diese Frage als eine zweifelnde interpretiert.[28] Dies wird wohl von V 12 her suggeriert. Dort heißt es ja, daß Mose und Aaron nicht geglaubt haben. Wird Unglaube dann mit Zweifel gleichgesetzt, so muß die Frage in 10b als ungläubiger Zweifel interpretiert werden. Diese Interpretation stößt jedoch auf Schwierigkeiten.
Die Anrede Moses an die Israeliten weist in keiner Weise auf eine zweifelnde Frage. Die heftige Anrede an die Versammelten [29] stellt deren Unrecht deutlich heraus und läßt nichts von einem Selbstzweifel erkennen.[30] Deshalb wird man die Frage Moses eher als rhetorische Frage interpretieren müssen, die nicht Zweifel, sondern selbstsichere Überheblichkeit ausdrückt. Durch die Frage נוֹצִיא (1..Pers.Pl.) stellen sich Mose und Aaron selbst in den Mittelpunkt, als ob sie diejenigen seien, die das Wunder vollbringen. Sie verstellen damit für das Volk den Blick auf Jahwe, der das Wunder eigentlich vollbringt.[31] F.Kohata deutet dies in schöner, vielleicht etwas überspitzter Weise als "religiösen Eifer".[32]

Die Frage ist jedenfalls so aufgebaut, daß der Verweis auf den Felsen in betonter Erstposition steht. Mose verweist vor aller Augen auf den Felsen, den Inbegriff lebensfeindlicher Starrheit, auf dem nichts wächst, der nicht einmal einer Pflanze Leben gewährt. Aus diesem Fels werden sie lebenspendendes Wasser fließen lassen. Das Hifil von יצא ist beibehalten. Hatte nicht Jahwe in seinem Befehl Mose ausdrücklich dazu ermächtigt, daß dieser das Wasser fließen lassen wird (וְהוֹצֵאת 2.Pers. Sing!)? Und

---

[25] Es fragt sich, ob der Lexemwechsel von עֵדָה zu קָהֵל in der Befehlsausführung etwas besagt. Meine Vermutung ist, daß bereits dieser Lexemwechsel vom Erzähler bewußt gesetzt ist. Der Erzähler erzählt aus der Perspektive der Figuren! So ist für Jahwe die von Mose versammelte Gemeinde die עֵדָה, Mose schließt sich der Perspektive Jahwes jedoch nicht an. Er versammelt die קָהֵל.

[26] W.H.Schmidt, Nachwirkungen, 372, meint mit Verweis auf Jes 1,10; Jer 5,21; 4,17 u.a., daß Mose hier "im Stil der Propheten" das Volk anrede. Wenn diese Vermutung richtig ist, würde dem V 12 dann ironisch entsprechen: Den sich selbst zum Propheten aufspielenden Mose trifft das prophetische Gerichtswort Jahwes.

[27] Darauf hat besonders E.Arden, How Moses, 52 hingewiesen.

[28] A.Dillmann, Num, 113: "Nach dem jetzigen Text muss die Frage, ..., als eine Frage der Unsicherheit u. des Zweifels, also als Zeichen des Mangels an fester Glaubenszuversicht auf das Wort Gottes (V.12) aufgefasst werden, doppelt tadelnswerth, weil der ungläubigen Gemeinde gegenüber ausgesprochen (Ps 106,33)." Ähnlich auch M.Noth, Num, 129; B.Baentsch, Ex-Num, 568; N.Lohfink, Ursünden, 55; P.Heinisch, Num, 78; U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 201.

[29] Nach B.Baentsch, Ex-Num, 569 kommt die Partikel נָא־ innerhalb von P nur an dieser Stelle vor.

[30] So schon H.Holzinger, Num, 85. Ähnlich W.Rudolph, Elohist, 85.

[31] J.Milgrom, Magic, 257f hat hierauf mit Recht besonderes Gewicht gelegt.

[32] F.Kohata, Num 20, 14f: "Der Verfasser nimmt wohl im Zorn Moses die Problematik des religiösen Eifers wahr. Der Eifer, mit dem Mose den Befehl Jahwes durchführen will, treibt ihn dazu, zornig das Volk anzusprechen." Ähnlich E.Arden, How Moses, 52.

trotzdem ist diese Frage eine Verfehlung gegenüber dem Befehl Jahwes. Dies muß doch wohl so interpretiert werden, daß Mose zwar der Ausübende des Wunders sein soll, und daß er dadurch auch sich vor dem murrenden Volk als von Jahwe autorisierter Führer legitimieren soll, daß dies aber Mose kein Recht gibt, sich selbst in den Vordergrund zu rücken. Er ist nur dadurch und solange legitimer Vertreter Jahwes gegenüber dem Volk, solange und insofern er sich von Jahwe selbst unterscheidet, solange er in seinem Reden und Handeln bezeugt, daß eigentlich Jahwe selbst der Handelnde ist. Mose hätte sagen sollen יוֹצִיא.[33] Eine große erzählerische Leistung von P besteht darin, durch die nur minimalen Abweichungen zwischen dem Befehl Jahwes und dessen Ausführung durch Mose und Aaron, herausgearbeitet zu haben, wie beinahe unmerklich sich Mose und Aaron langsam selbst in den Vordergrund schieben, ihre eigene Machtfülle betonen, und dadurch den Blick auf Jahwe verstellen.

Die Deutung, daß Mose und Aaron sich einer Überheblichkeit im Amt zu schulden kommen lassen, die zwar ihre Person, aber nicht Jahwe in den Vordergrund des Geschehens rückt, läßt sich noch ein Stück weiter vertiefen. So greift Mose nach seiner überheblichen Frage an Israel zum Stab und schlägt gleich zweimal zu. Auch dies ist nicht durch den Befehl Jahwes gedeckt. H.Holzinger interpretiert den Sinn der Endredaktion (R) so: "Der 'Unglaube' Moses (und Aarons) besteht vermutlich, immer nach der Meinung von R, darin, dass Mose statt mit dem Stab in der Hand zu dem Felsen zu reden, den Stab zum Schlagen benützt, also das Wunder, statt es der unmittelbaren Wirkung Gottes zu überlassen, sich selbst durch das Wundermedium sichert."[34] Diese Deutung dürfte viel für sich haben. Mose verstellt auch darin den Blick auf Jahwe und setzt sich selbst in den Vordergrund, daß er mit dem Stab zuschlägt, anstatt sich ganz auf die Wirksamkeit des gesprochenen Wortes zu verlassen. Trotz der Verfehlung von Mose fließt (Qal) das Wasser, aber eben nicht mehr von Mose und Aaron hervorgebracht (Hifil).[35]

Der genaue Vergleich zwischen dem Befehl Jahwes und seiner Ausführung durch Mose und Aaron zeigt, daß Mose und Aaron den Befehl Jahwes nicht korrekt ausgeführt haben. Diese Unkorrektheit ist jedoch nicht das eigentliche Problem. Das besteht vielmehr in der Einstellung Moses und Aarons, die in dieser Unkorrektheit manifest wird. Mose und Aaron mißverstehen anscheinend ihre Führungsaufgabe. Wohl ist die Legitimität ihrer Führung durch das Erscheinen des KABOD erneut erwiesen, daraus leitet sich jedoch keine selbstherrlich zu gebrauchende Machtfülle ab, sondern die Verantwortung gegenüber den Geführten, diese auf Jahwe hinzuweisen. Führer, die sich nicht mehr ausschließlich Jahwe verpflichtet wissen, sondern damit oder daneben das Interesse verfolgen, sich selbst in den Mittelpunkt zu schieben, machen sich als legitime Führer Jahwes unmöglich. Eine solche Haltung kann als Unglauben der Führer bestimmt werden. Vielleicht greift der Text hier auf Jes 7,9 zurück.[36] Auch dort ist Glaube gerade vom legitimen Führer gefordert. Der Glaube erscheint sowohl in Jes 7 als auch in Num 20 als das Normale, das Selbstverständliche, als etwas, das jeden, der Führungsaufgaben wahrnimmt, prägen sollte. Und es wird hier wie dort mit einem Unterton des Erschreckens registriert, daß Menschen dieses selbstverständliche Vertrauen auf Gott nicht aufbringen können.

---

[33] Damit folge ich der Interpretation von J.Milgrom, Magic, 257f, der auf einige Vorläufer verweisen kann und diese These auch noch eindrücklich religionsgeschichtlich untermauert hat.

[34] H.Holzinger, Num, 85.

[35] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 202.

[36] So die ansprechende Vermutung von W.H.Schmidt, Nachwirkungen, 372 Anm 10.

(6) Erklärung des Ortsnamens (Num 20,13)

V 13 bildet dann die abschließende Schlußnotiz der Erzählung, der Rahmen der Erzählung wird damit geschlossen. Auch syntaktisch ist der Nominalsatz in V 13a deutlich aus der Folge von *wayyiqtol*-Formen herausgehoben. Die Erzählung ist nun endgültig an ihr Ende gekommen. Es ist die Frage, ob dieser Vers tatsächlich die Sinnspitze dieses Textes zum Ausdruck bringt, wie man dies erwarten würde. Dies scheint nicht der Fall zu sein, da von einem Handeln Jahwes an den Israeliten nicht die Rede zu sein scheint, sondern nur von einem solchen gegenüber Mose und Aaron. Auf die Ungewöhnlichkeit der Formulierung hat schon H. Holzinger hingewiesen: "Nach v.12 soll Gottes Herrlichkeit dargestellt werden durch etwas, was nicht unmittelbar am Volk, sondern an dem Felsen geschieht, statt בָּם müsste stehen לְעֵינֵיהֶם (vgl. z.B. Hes 28,25)."[37] Nun könnte man jedoch überlegen, ob sich Jahwe nicht über Mose und Aaron in vermittelter Weise an Israel als heilig erweist. Dies scheint umso mehr angebracht, als das Suffix der 3.Pers.Pl. sowohl auf Israel als auch auf Mose und Aaron referieren kann. So hat Raschi folgende Deutung vorgeschlagen: "denn, wenn der Heilige, gelobt sei Er, an dem Ihm Geheiligten Gericht vollzieht, wird Er von den Menschen gefürchtet und geheiligt".[38] Dies würde bedeuten, daß sich zwar Jahwe primär an Mose und Aaron als heilig erweist, daß das eigentliche Objekt aber Israel ist.

2.2.2. Vergleich von Ex 17,1-7 und Num 20,1-13

a) Der gemeinsame Aufbau von Ex 15,22-25a; Ex 17,1-7 und Num 20,1-13

Num 20,1-13 weist deutliche Bezüge zu den Wasserwundererzählungen Ex 15,22-25a und Ex 17,1-7 auf. Die drei Erzählungen sind nach dem gleichen Erzählmuster aufgebaut. Es umfaßt sieben Formelemente, die bis auf einen abweichenden Fall [39] in der gleichen Folge hintereinander stehen. Drei Figuren begegnen konstant in allen drei Erzählungen: Jahwe, die Israeliten und Mose.

(1) Wandernotiz
Die Israeliten gelangen an einen bestimmten, namentlich genannten Ort in der Wüste.[40] Genannt werden Aufbruchsort, Zielort und Zeitpunkt.

(2) Wassermangel
Die erzählerische Spannung wird durch eine kurze Notiz aufgebaut, die den Wassermangel konstatiert.

(3) Murren der Israeliten
Das Volk wendet sich
(a) mit einem Vorwurf an Mose, der

---

[37] H.Holzinger, Num, 85. Zum Sprachgebrauch vgl. Ez 20,41; 28,22.25; 36,23; 38,16; 39,27; vgl. auch Lev 10,3.

[38] Raschi, Pentateuchkommentar, 413.

[39] Das betrifft die Namenserklärung in Ex 15,23.

[40] Dies steht offensichtlich in keinem Fall in Spannung dazu, daß die Erzählung in eine Namenserklärung des betreffenden Ortes der Wasserspendung erst ausmündet.

(b) in jedem Falle den Hinweis darauf beinhaltet, daß das Volk nichts zu trinken hat.

(4) Mose wendet sich an Jahwe
In Ex 15 und 17 geschieht dies in der Weise, daß Mose an Jahwe als den zuständigen Rechtsbeistand appelliert (צעק), in Num 20 so, daß Mose und Aaron sich zum Begegnungszelt begeben und dort auf ihr Angesicht fallen.

(5) Jahwe antwortet Mose
In allen Fällen ist Mose dadurch herausgehoben, daß nur an ihn die göttliche Antwort ergeht. Die Antwort Jahwes umfaßt einen Hinweis darauf, wie Mose dem beklagten Mangel begegnen kann.

(6) Mose führt das Wunder aus
Hier wird in Ex 15 und 17 nur kurz notiert, daß der eingangs (2.Element) notierte Mangel auch wirklich abgestellt wird. Wenn Jahwe die Abstellung des Mangels zusichert, so ist die Spannung im Prinzip gelöst. Da bei der Ausführung des Befehls Jahwes keine weiteren Komplikationen zu erwarten sind, braucht diese erzählerisch nicht ausgeführt werden. Hier hebt sich Num 20 sehr deutlich ab. Gerade darauf, wie Mose den Befehl Jahwes ausführt, bzw. eben nicht ausführt, liegt der Ton.

(7) Namenserklärung
Die Erzählung schließt ab mit einer Namenserklärung. Dieses Element kommt in Ex 15 bereits hinter Element 2 zu stehen. In Ex 15 und 17 wird die traditionelle Benennungsterminologie verwendet (קרא שֵׁם)

b) Vergleich von Ex 17,1-7 und Num 20,1-13

Da die Übereinstimmungen zwischen Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 besonders groß sind, sollen diese Texte noch genauer verglichen werden.

(1) Wandernotiz

In beiden Erzählungen wird auf die Israeliten mittels der Phrase בְּנֵי יִשְׂרָאֵל referiert, beide Male wird auch das Lexem עֵדָה gebraucht. Der Lagerort der Israeliten wird beidesmal namentlich festgehalten. Freilich gibt es auch Unterschiede. In Num 20 wird kein Ort genannt, von dem die Israeliten aufgebrochen sind. Dagegen fehlt in Ex 17 jegliche Zeitangabe. In Ex 17 wird erwähnt, daß die Wanderung der Israeliten auf das Gebot Jahwes hin erfolgt. In Num 20 fehlt ein solcher Hinweis. In Ex 17 "lagern" sich die Israeliten, dh. sie beziehen nur eine vorübergehende Station einer längeren Wanderung. In Num 20 dagegen "läßt sich das Volk dauerhaft nieder" (ישב). In Num 20 ist die Wandernotiz durch eine Notiz von Tod und Begräbnis der Mirjam erweitert. Dies gibt dem Erzähleingang von Num 20 einen unheilvollen Unterton.[41]

(2) Wassermangel
Die Formulierung ist sehr ähnlich. Wesentliche Bedeutungsdifferenzen scheinen nicht gegeben zu sein.

---

[41] K.Fr.Krämer, Num, 117: "Nicht einmal vor der Schwester des auserwählten Führers wird haltgemacht. ... Ein schwerer Schicksalsschlag für Moses, um den es sowieso immer einsamer wird!"

(3) Murren der Israeliten
Im 3. Element weisen beide Erzählungen einige wörtliche Übereinstimmungen auf. Auffallend, weil von der Thematik her wenig naheliegend, ist die Tatsache, daß in beiden Erzählungen das Vieh erwähnt wird, das die Israeliten mit sich führen.
In Ex 17 wenden sich die Israeliten zunächst an Mose. Ihr Vorwurf ist ganz und gar bestimmt von der im zweiten Element formulierten Not. Daraufhin weist Mose seine Zuständigkeit für diesen Mangel ab. Er weist auf Jahwe als den eigentlich Zuständigen hin. Daraufhin wenden sich die Israeliten jedoch erneut an Mose und werfen ihm vor, daß der Auszug ja auch in seiner eigenen Regie geschah und daß es dieses Geschehen war, das die jetzige tödliche Lage herbeigeführt hat.
Demgegenüber formuliert das Volk in Num 20 von Anfang an sehr grundsätzlich. Es geht nicht nur um Wasser zum Trinken, das Volk verlangt zudem nach Kulturlandprodukten. Num 20 vermeidet trotzdem das Lexem לון. Dies dürfte mit U.Struppe so zu interpretieren sein: "Da Num 20,1-12 nicht die Schuld der Gemeinde, sondern die Schuld der Führer im Blick hat, war möglicherweise lwn zu stark negativ 'vorbelastet'."[42]
Num 20 vermeidet das Motiv der Versuchung Jahwes durch Israel, das Lexem נסה wird in Num 20 vermieden. Nach Num 20,1-13 liegt die Gottlosigkeit des Volkes nicht darin, daß es Gott mit seinem Verlangen nach Wundern für das eigene Wohlergehen einzuspannen versucht, sondern darin, daß es überhaupt nicht mit Gottes rettender Heiligkeit und Wundermacht rechnet.

(4) Mose wendet sich an Jahwe
Hier findet sich keine wörtliche Übereinstimmung. In der erzählstrukturellen Funktion sind die Texte jedoch ähnlich. In Ex 17,4 appelliert (צעק) Mose an Jahwe, damit "er sich genauso wie ein Mensch von dem Notschrei eines gequälten Menschen rühren läßt."[43] Auch in Num 20,6 wenden sich Mose und Aaron an Jahwe und bitten ihn um sein Eingreifen. Entscheidende Bedeutung hat das Begegnungszelt: nach dem Aufenthalt am Sinai ist das Begegnungszelt der Ort innerhalb Israels, an den sich Jahwe selbst gebunden hat und den Mose und Aaron folglich aufsuchen können.

(5) Jahwe antwortet Mose
Jahwe wendet sich an Mose in einer direkten Rede, die einen Befehl darstellt. In beiden Erzählungen spielt ein Stab eine große Rolle -freilich eine durchaus unterschiedliche-, und beidesmal geht es darum, daß aus einem Felsen Wasser fließen soll. In Ex 17 soll das Wunder vor den Augen der Ältesten geschehen, in Num 20 dagegen vor den Augen aller Israeliten, "in ungeschützter Publizität".[44] In Ex 17 wird der Stab zum Schlagen eingesetzt, in Num 20 soll das Wunder durch die Anrede an den Felsen allein geschehen. Hierin drückt sich eine Auffassung von der Mächtigkeit des Wortes aus, die das Wort selbst als wirksam einstuft.[45] In Ex 17 wird die Gegenwart Jahwes unproblematisch räumlich gedacht: Jahwe steht auf dem Felsen. Dies ist in Num 20

[42] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 206.
[43] Albertz, THAT II, 574. Folgt man der von Albertz abgewiesenen These von H.J.Boecker, so ist Jahwe auf das "Zetergeschrei" hin sogar zum Eingreifen rechtlich verpflichtet (ebd.).
[44] E.Zenger, Israel, 65.
[45] So auch F.Kohata, Num 20, 17 im Rückgriff auf W.H.Schmidt, Schöpfungsbericht, 172.

anders. Jahwe selbst unterliegt nicht der Räumlichkeit, seine Rede in Num 20,12 ist z.B. auch nicht in der Raumzeit verortet, aber sein KABOD kann in der Raumzeit erfahrbar werden.[46]

(6) Mose führt das Wunder aus
Wird dies in Ex 17 nur kurz notiert, so wird die Ausführung in Num 20 ausführlich berichtet. Der Grund ist oben schon dargelegt worden. Denn in der unkorrekten Art der Ausführung des Befehls offenbart sich eine Einstellung, die einem Führer nicht entspricht, der Jahwes besonderes Vertrauen genießt. Mose und Aaron verfehlen sich gegenüber dem Befehl Jahwes, indem sie sich selbst in den Vordergrund spielen, statt auf Jahwe zu verweisen. Sie beschimpfen die Israeliten in der typischen Sprache "derer da oben"[47] und stellen in einer rhetorischen Frage ihre eigene Mächtigkeit heraus.

(7) Namenserklärung
Im 7. Element stimmt sogar der Ortsname, auf den die Erzählung hinläuft, zum Teil überein. Beidesmal geht es um Meribah. In der Erklärung des Ortsnamens wird beidesmal auf den Streit der Israeliten mit Jahwe verwiesen, obwohl vorher nur erzählt wurde, daß die Israeliten mit Mose stritten.

c) Num 20,1-13 als Überarbeitung von Ex 17,1-7

Die starken Berührungen zwischen Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 [48] lassen sehr ernsthaft überlegen, ob nicht Num 20,1-13 die schriftliche Überarbeitung der Ex 17-Fassung darstellt. Es überrascht, daß in der bisherigen Forschung diese naheliegende These so wenig Berücksichtigung gefunden hat.[49] Sie empfiehlt sich mE. eher als die in der Forschung viel beachtete aber kompliziertere These, daß ein Redaktor Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 nachträglich aneinander angeglichen habe, indem er in Num 20 Zitate aus Ex 17 einfügte.[50] Diese Redaktor-These muß mit einer Fülle von literarkritischen Brüchen rechnen und läßt sich mE. nur auf der Basis des literargeschichtlichen Vorurteils verstehen, daß P die alten Quellen (JE) nicht überarbeitet, womöglich nicht einmal gekannt habe. Die Redaktor-These verliert noch mehr an Überzeugungskraft, wenn man in Num 20,1-13 die literarkritischen Argumente für die Annahme einer re-

---

[46] Vgl. dazu F.Kohata, Num 20, 12.

[47] E.Zenger, Israel, 65.

[48] Die Berührungen zwischen Ex 17 und Num 20 sind natürlich oft notiert worden. Etwa H.Holzinger, Num, 82: "Der Abschnitt (=Num 20,1-13; AS) ist seinem Hauptinhalte nach eine Parallele zu Ex 17,1-7 und bietet mit dieser Perikope (...) ein besonders kompliziertes kritisches Problem." Auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 205-208 führt einen Vergleich der Texte durch, leider setzt ihr Vergleich die Literarkritik schon voraus. Das gleiche Problem belastet die Analyse von F.Kohata, Num, die schöne Beobachtungen zum Vergleich beiträgt, aber von nicht argumentativ eingelösten literargeschichtlichen Voraussetzungen ausgeht. Wichtige Ansätze auch bei G.W.Coats, Rebellion, 71 und E.Zenger, Israel, 66.

[49] Ohne größere Argumentation hat V.Fritz, Israel, 27 diese Auffassung vertreten. Faktisch setzt auch F.Kohata, Num 20, in ihrer redaktionsgeschichtlichen Analyse ein ähnliches literarisches Verhältnis von Num 20 und Ex 17 voraus.

[50] Diese These hat erstmals wohl G.Hölscher, ZAW 45 (1927) 239f vertreten; W.Rudolph, Elohist, 84-87 hat sie weiter untermauert. Seitdem erfreut sich diese These großer Beliebtheit. Neuerdings auch wieder U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 185: "PG hat den JE-Text übernommen und ihm den eigenen Stempel aufgedrückt. Diese Grunderzählung wurde redaktionell überarbeitet und dabei noch einmal an Ex 17,1-7 angeglichen."

daktionellen Bearbeitung widerlegen kann. Dies soll im nächsten Abschnitt geschehen.

2.3. Literarkritik von Num 20,1-13

Nach der formkritischen Untersuchung des Endtextes von Num 20,1-13 sollen nun die literarkritischen Argumente der bisherigen Forschungstradition geprüft werden. Dabei erscheint es am sinnvollsten, die gewichtigsten Argumente zuerst zu behandeln. Als Konsens der Forschung kann vorausgesetzt werden, daß die Hauptmasse von Num 20,1-13 der Priesterschrift zuzuweisen ist.

1. Argument: Spannungen in V 1

Die deutlichsten Anzeichen literarischer Uneinheitlichkeit zeigen sich in V 1. Zum einen ist die Zugehörigkeit von V 1aβ zur restlichen Erzählung problematisch. So passt das Lexem עַם nicht zum Sprachgebrauch von P.[51] Nun ist es zwar nicht so, daß P das Lexem עַם gar nicht gebraucht (vgl. Ex 6,7 und Lev 9,22-24 [52]), aber es wird doch in sehr unmotivierter Weise von עֵדָה zu עָם gewechselt. Ein literarischer Bruch ist also wahrscheinlich.

Das zweite Problem in V 1 ist, ob Mirjam eine erzählerische Funktion für die Erzählung hat.[53] Zunächst erscheint Num 20,1-13 auch ohne V 1abb gut verständlich; die Notiz über den Tod der Mirjam könnte gleichwohl eine erzählerische Funktion erfüllen: Der Tod greift bereits hinein in die Familie der beiden Führer Israels (Mirjam ist nach Ex 15,20 (J) die Schwester Aarons). Daß Mirjam in P sonst nicht begegnet, besagt nicht viel. P setzt voraus, daß der Leser die alten Quellen kennt und spielt auf sie an.[54] Auch M.Noth hat V 1b P zugesprochen und diesen Sachverhalt so interpretiert: "P hat anscheinend hier keine ältere Überlieferung weitergegeben, sondern einfach seine Erzählung ausklingen lassen mit dem Motiv des Todes der drei Geschwister Mirjam, Aaron und Mose".[55] Num 20,1-13 beginnt also mit einem sehr bedrohlichen Szenarium. Mirjam wird zudem in der Wüste begraben. Selbst im Tod bleibt Mirjam vom Land ausgeschlossen. Was das für P bedeutet, kann man erst auf dem Hintergrund der Erzväter ermessen: Die Erzväter werden wenigstens in einem Stück des

---

[51] So H.Holzinger, Num, 82; M.Noth, Num, 127; B.Baentsch, Ex-Num, 565.

[52] Diese Stellen werden mit Sicherheit P zugesprochen, vgl. die Übersichten von M.Noth, ÜPent, 18f; K.Elliger, Sinn und Ursprung, 121f; N.Lohfink, P und Geschichte, 198, Anm 29; Z.Zevit, Converging Lines, 495 Anm 67. Es sei angemerkt, daß sich vermutlich weitere Belege finden ließen, wenn man nicht von vorneherein P dieses Lexem absprechen würde.

[53] C.H.Cornill, Beiträge, 22 meint im Anschluß an A.Knobel, daß 1b aus diesem Grunde zu E gehöre. So auch B.Baentsch, Ex-Num, 565. W.Rudolph, Elohist, 84 weist den Halbvers J zu, da Ex 15,20f und Num 12, wo Mirjam vorkomme, nicht E sei. Dagegen schließe der Vers sachlich an den Schluß von Num 14 (J) an und werde in Num 20,14 fortgesetzt. Ihm folgt M.Noth, Num, 128. H.Holzinger, Num, 82: "Interesse für Mirjam 1b zeigt Pg sonst nicht." Ähnlich M.Noth, Num, 128.

[54] Diese Technik hat schon N.Lohfink herausgearbeitet (P und Geschichte, 199-200): "Der Verfasser des Werks (=P; AS) kannte nicht nur selbst den vorpriesterlichen Pentateuch und zumindest Vorstufen der 'früheren' und 'späteren Propheten', sondern setzte auch bei seinen Adressaten solche Kenntnisse voraus." Vgl. bes. Anm 32.

[55] M.Noth, ÜPent, 200. Zustimmend F.Kohata, Num, 27. M.Noth hat seine Meinung im Numerikommentar (Num, 128) freilich wieder zurückgenommen.

verheißenen Landes begraben, das bereits ihnen gehört (vgl. Gen 23; 25,9f; 50,13). Mirjams Tod dient als Warnung für Mose und Aaron. Trotzdem verfehlen sich die beiden.[56]

2.Argument: Dopplung von Vers 3a und 2b

Ein zweites literarkritisches Problem ist die Dopplung von Vers 3a und V 2b.[57] Num 20,3a findet sich außerdem wortwörtlich so in Ex 17,2. Zudem ist wieder zu beobachten, daß in V 3a reichlich unmotiviert zum Lexem עַם gewechselt wird.[58] Deutlich ist aber auch, daß V 3a als erzählerische Vorbereitung von V 13a nötig ist. Beide Halbverse sind durch lexikalische Rekurrenz (רִיב) verbunden. Weiter kann darauf hingewiesen werden, daß Num 20,3a als erzählerische Präzisierung von V 2b fungiert. Die Formierung der Israeliten zum sich empörenden Haufen geht über in einen konkret ausformulierten Vorwurf. Während sich der unartikulierte Unwille gegen beide Führer zugleich richtet, ergeht die sprachlich formulierte Anklage an Mose allein, der der Sprecher der beiden ist.

Deutlich ist, daß die wörtlichen Berührungen von Num 20,3a und Ex 17,2 kaum ein Zufall sein können. Wie aber ist dies zu erklären? Mir scheint, daß die Hinweise auf literarische Uneinheitlichkeit nicht so stark sind, daß man Num 20,3a einem späteren Redaktor zuschreiben müßte. Mindestens ebenso gut möglich ist die These, daß der Verfasser von Num 20,1-13 selber (also aller Wahrscheinlichkeit nach P) Ex 17,1-7 als literarische Vorlage benutzt und einzelne Formulierungen wörtlich übernommen hat. Diese Frage kann aber erst nach einer Sichtung der weiteren Probleme entschieden werden.

3. Argument: Überfüllter Murrvorwurf

Das Murren der Gemeinde scheint einige Spannungen aufzuweisen. Zum einen hat H.Holzinger gemeint, "dass v.4 nach dem verzweifelten Aufschrei v.3b keine rechte Fortsetzung mehr ist", den Vers aber im wesentlichen P belassen.[59] U.Struppe hat dieses Argument dann literarkritisch ausgewertet. Sie sieht einen unauflöslichen Widerspruch "zwischen 'Todeswunsch' (V.3) und 'Todesangst' (V.4)".[60] Diese Argumentation erscheint allerdings wenig wahrscheinlich. So zeigt ein Vergleich mit der Formulierung des Murrmotivs in Ex 16,3 und Num 14,2f, daß der hiesige Aufbau erzählerisch durchaus belegt ist. Ein irrealer Todeswunsch kommt an erster Stelle, dann folgt die Infragestellung des Exodus mit dem Hinweis darauf, daß das "Heraus" aus der Sklaverei in Ägypten nicht zum Leben, sondern nur in diese Wüste, den Ort des Todes, geführt habe.

---

[56] Der warnende Unterton dieser Erzählungsnotiz würde sich noch mehr nahelegen, wenn die Vermutung H.Holzingers zuträfe, daß der Name Mirjam mit מרה (hadern) zusammenhängt. Gerade dieses Lexem erscheint ja in Num 20,24; 27,14 wieder.

[57] H.Holzinger, Num, 82; M.Noth, Num, 127; U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 186.

[58] So W.Rudolph, Elohist, 85.

[59] H.Holzinger, Num, 82.

[60] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 189. M.Noth, Num, 128 stuft den Vers 3b als redaktionell ein, wobei er mit dem Bezug dieses Verses auf Num 17,27f argumentiert. Vgl. auch B.Baentsch, Ex-Num, 567, der zudem auf die Anspielung auf Num 17,9ff.; 16,35 hinweist.

Zum anderen ist die Frage, ob nicht V 5 eine Dublette zu V 4 bildet.[61] Auch hier finden sich einige Berührungen zu anderen Texten, die sicher nicht P zugewiesen werden können: Num 20,5 berührt sich in der Formulierung des Vorwurfs mit Num 16,14 (J) [62], bezüglich der Kritik des Exodus mit Ex 17,3 und Num 21,5 [63], und was die Aufzählung der Früchte betrifft, mit Num 11,5.[64] Auch hier scheint die Argumentation insgesamt wenig zwingend. So lassen sich alle Bezüge zu anderen Texten auch so erklären, daß P selbst diese Bezüge bewußt einsetzt; dazu bedarf es nicht der Annahme eines eigenen Redaktors. Die Frage ist lediglich, ob V 5 eine Dublette zu V 4 darstellt. Daß V 5 den V 4 paraphrasiert, ist deutlich, die Frage ist jedoch, ob darin nicht ein erzählerisches Mittel liegt. So hat U.Struppe die Zusammengehörigkeit der Verse 4 und 5 betont, auch wenn sie beide Verse einer Überarbeitung zuweist. "Inhaltlich bietet V.5 eine Steigerung: während das Volk sich in V.4 zunächst nur vor dem Tod fürchtet, vermißt es in V.5 die Reichtümer des Kulturlandes."[65] Es geht nicht mehr nur um das Verdursten in der Wüste, sondern um das verheissene Kulturland. Die Früchte sind nach Num 13,23 "charakteristisch für die Früchte des verheißenen Landes."[66] Auch in V 12 wird die Landthematik aufgegriffen, wo Jahwe feststellt, daß er im Begriff ist, Israel das Land zu geben, auch wenn Mose und Aaron die Führung in das verheißene Land nicht übernehmen werden. Durch die Ausweitung des Murrmotivs mit einer zweiten Frage, die lediglich eine Paraphrase der vorhergehenden ist, bekommt der Vorwurf zudem einen lamourjanten, wehleidigen Ton.

4. Argument: Das Nebeneinander von Wort und Stab

Der Sprachgebrauch der Verse 8-11 macht zunächst durchaus einen einheitlichen Eindruck.[67] Trotzdem werden die Verse 8-11 in der Forschung immer wieder literarisch auseinanderdividiert. So hat etwa H.Holzinger geurteilt: "Das Reden mit dem Felsen und das Schlagen an den Felsen sind sachliche Parallelen aus zwei verschiedenen Quellen."[68] Mit diesem Problem verbindet sich noch ein weiteres: "Auch das ist zu bemerken, dass bei P Mose und Aaron durchweg zusammengenommen werden: zusammen sollen sie zum Felsen reden v.8a, zusammen weigern sie sich v.12, während v.9.11 nur Mose handelt."[69] Mit dieser These pflegt sich die weitere zu verbinden, daß ein späterer Redaktor diesen Stab als den Aaron-Stab von Num 17,16-28 verstanden und die Lokalisierung לִפְנֵי יְהוָה (Num 20,9a; vgl. Num 17,22.24) nachgetragen habe.[70]

---

[61] C.H.Cornill, Beiträge, 25; H.Holzinger, Num, 82; M.Noth, Num, 127.

[62] C.H.Cornill, Beiträge, 25. Ihm folgend auch H.Holzinger, Num, 82.

[63] Th.Nöldeke, Grundschrift, 83; B.Baentsch, Ex-Num, 567; W.Rudolph, Elohist, 85; M.Noth, Num, 128.

[64] Th.Nöldeke, Grundschrift, 83-84; B.Baentsch, Ex-Num, 567.

[65] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 189.

[66] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 189.

[67] C.H.Cornill, Beiträge, 26 hat den Bestand insgesamt P zugewiesen. J.Wellhausen, Composition, 107 betrachtet den Abschnitt V 7-11.13 ebenfalls im Wesentlichen als einheitlich, weist ihn aber JE zu.

[68] H.Holzinger, Num, 83. Eine eigene Stab-Version nehmen auch an: B.Baentsch, Ex-Num, 565; W.Rudolph, Elohist, 84; M.Noth, Num, 128; U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 190f; E.Zenger, Israel, 63.

[69] H.Holzinger, Num, 83.

[70] So konsequenter Weise H.Holzinger, Num, 83; B.Baentsch, Ex-Num, 565; A.Dillmann, Num, 113; M.Noth, Num, 128; P.Heinisch, Num, 78.

Auch diese Argumentation ist wenig überzeugend. So ist nicht einzusehen, wieso nicht das, was B.Baentsch als Meinung des Redaktors beschreibt, nicht eine kohärente Interpretation dieses Textes leistet, die insgesamt P zugeschrieben werden kann: Demnach ist der Stab gar nicht zum Schlagen gedacht. Indem Mose mit ihm schlägt, befolgt er nicht etwa den Befehl Gottes, sondern mißbraucht den Stab. Jahwe dagegen will, "dass Moses den Stab (...) nur als Attribut seiner Würde mitnehmen soll."[71] "Jahve befiehlt Moses, den im Heiligtum deponierten Stab Aharons zu nehmen, mit Aharon zusammen die Gemeinde vor dem in Qades befindlichen Felsen zu versammeln und dann dem Felsen zu gebieten, Wasser zu spenden. Moses versammelt mit Aharon die Gemeinde, äussert dieser gegenüber aber starke Zweifel, ob es ihnen gelingen werde, den Felsen durch Zureden zum Wasserspenden zu bewegen, verzichtet denn auch auf einen derartigen Versuch und schlägt, weil er sich davon besseren Erfolg verspricht, mit dem Stabe gleich zweimal auf den Felsen, der denn auch (trotz Moses Ungehorsam!) reichlich Wasser spendet, so dass die Gemeinde mit ihrem Vieh den Durst löschen kann."[72] Der Stab ist also für den Vollzug des Wunders wichtig, aber nicht als Werkzeug zum Schlagen. Mose soll vielmehr zum Felsen reden. Wieso spielt dann der Stab überhaupt so eine große Rolle in der Erzählung? Warum wird die Verfehlung des Mose zweifach illustriert, einmal durch die überhebliche und anmaßende Rede an die Gemeinde, und zum anderen durch das Schlagen des Felsens?
In diesem Zusammenhang scheint mir der Bezug auf Ex 17,1-7 weniger das Werk eines Redaktors zu sein, als vielmehr eine bewußte Bezugnahme von P selbst. In der Zuspitzung auf das Stabmotiv kann man eine kritische Bezugnahme auf Ex 17,1-7 sehen. Der Stab steht nämlich in den alten Quellen als Symbol für die Amtsvollmacht des Mose, über die er nach eigenem Urteil verfügen kann. So übergibt Jahwe nach Ex 4,1-5.17 mit dem Stab auch die Kraft Zeichen zu vollbringen, die ihn vor dem Volk und dem Pharao in seiner Amtsvollmacht bestätigen. Auch in Ex 17,1-7 und vor allem in Ex 17,8-16 zeigt der Stab diese Vollmacht an. So ist in Ex 17,8-16 für den Einsatz des Stabes kein vorheriger Jahwebefehl nötig, Mose agiert selbständig und entscheidet die Schlacht. Gerade diese Auffassung von Mose als Führer kritisiert P. Bei P hat Mose lediglich die Funktion, Befehle Jahwes auszuführen. Gerade da, wo Mose bestrebt ist, seine Sonderstellung gegenüber der Gemeinde zu betonen und Kritik an seiner Führung abzuschmettern, da mißbraucht er seine Stellung. Mit der demonstrativen Handhabung des Stabes versucht sich Mose für seine Person Vorteile zu verschaffen und vergeht sich damit gegen Jahwe, den allein er in allen seinem Handeln als Heiligen bezeugen soll (Num 20,12). Und von hier aus lassen sich dann vielleicht auch die anderen Bezüge auf Ex 17,1-7 als bewußte Anspielungen verstehen.[73] P ruft dem Leser bewußt den Text Ex 17,1-7 in Erinnerung, um seine Konzeption von Mose als Führer klar von der der alten Quellen abzugrenzen.[74]

---

[71] B.Baentsch, Ex-Num, 569.

[72] B.Baentsch, Ex-Num, 567.

[73] Eine solche Anspielung liegt wohl auch bei der Erwähnung des Viehs (Num 20,4.8.11 vgl. Ex 17,3) vor. Literarkritische Annahmen, z.B. ein "das Wunder vergrössernder Redaktor" (H.Holzinger, Num, 82), erübrigen sich dann auch in diesem Fall.

[74] Von dieser These aus läßt sich vielleicht eine weitere Auffälligkeit erklären, daß nämlich in V 11 "vom Stabe Mose's statt Aaron's die Rede" (Th.Nöldeke, Grundschrift, 84) ist. Die Andeutung einer Besitzrelation zwischen Stab und Mose könnte ein Mittel lebendiger Darstellung sein. Die Erzählperspektive schwenkt gleichsam auf die Sicht Moses ein: In dessen Augen ist es tatsächlich *sein* Stab und sein Wunder. Gerade darin liegt ja sein Unglaube, daß er in dieser Hinsicht nicht mehr zwischen seinem und dem Handeln Jahwes zu unterscheiden weiß.

5. Argument: Vers 3b

Einen gewissen Anstoß scheint V 3b zu bieten: "unmittelbar auf einander folgendes וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר ist im Pentateuch unerhört und findet sich überhaupt nur IISam.5,1. 20,18. Jer.29,24. Ez.12,27 (...) 33,10 und Zach.2,4 ... Wir haben deshalb allen Grund, hier einen starken Eingriff zu vermuthen."[75] Nun kann es aber kaum angehen, eine syntaktische Fügung, die nur einmal im Pentateuch belegt ist, allein aus diesem Grund für asyntaktisch zu erklären, zumal die Fügung außerhalb des Pentateuchs durchaus gut belegt ist. Zudem hat W.Rudolph darauf hingewiesen, daß sich die Wendung וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר auch in Ex 15,1 findet.[76]

6. Argument: zu Vers 12

Der Vers wird weitestgehend P zugewiesen. Allerdings ist festzustellen, daß "weder יַעַן noch הֶאֱמִין zum Sprachgebrauche Ps gehören."[77] Dagegen ist zu sagen, daß Lexeme, die in P nur an dieser Stelle begegnen, nicht von vorneherein P abgesprochen werden können. Überdies hat N.Lohfink für den Ausdruck לֹא־הֶאֱמִין einen kompositionellen und theologischen Ort innerhalb von P aufgewiesen.[78] Demnach hat P die Rede vom Unglauben bewußt auf diese Erzählung beschränkt, um den nur in dieser Erzählung beschriebenen Sachverhalt von der Sünde der religiösen Führer auch terminologisch präzise fassen zu können.

7. Argument: zu Vers 13

V 13 ist aus dem normalen Erzählduktus deutlich herausgehoben. Zum einen durch die Proform הֵמָּה, die anscheinend nicht nur auf das Wasser in V 11, sondern, wie die Erläuterung durch den אֲשֶׁר-Satz zeigt, auf den Inhalt der gesamten Erzählung referiert. Zum anderen durch die Konstruktion als Nominalsatz. Damit springt der Erzähler in die Erzählergegenwart und stellt etwas für den Leser auch in seiner Zeit noch Gültiges fest.[79] Dies geschieht, wie in alttestamentlichen Erzählungen häufig, durch eine Namenserklärung. Es sind zudem deutliche Bezüge zu Ex 17,7 greifbar.
H.Holzinger weist diesen Vers dem Redaktor zu [80], da die Ortsnamenerklärung eine andere Sinnspitze in den Vordergrund stelle als die sonstige Erzählung.[81] Mir scheint eher, daß die Erzählung mit dem letzten Vers noch einen pointierten Schluß und neuen Akzent erhält, ohne daß ein literarkritischer Bruch vorliegt. Mose und Aaron haben zwar Jahwe gegenüber den streitbaren Israeliten nicht geheiligt (קדשׁ-Hifil), aber

---

[75] C.H.Cornill, Beiträge, 22. So auch H.Holzinger, Num, 82; U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 186. B.Baentsch, Ex-Num, 567 läßt die Stelle Ez 12,27 mit Recht aus!

[76] W.Rudolph, Elohist, 85.

[77] C.H.Cornill, Beiträge, 29. Auf הֶאֱמִין hatte schon Th.Nöldeke hingewiesen, Grundschrift, 84. Vgl. H.Holzinger, Num, 83; B.Baentsch, Ex-Num, 569.

[78] N.Lohfink, Ursünden, 55.

[79] Zum Begriff "Erzählergegenwart" vergleiche E.Lämmert, Bauformen des Erzählens, 67-73.

[80] H.Holzinger, Num, 83-84. Ganz ähnlich auch B.Baentsch, Ex-Num, 569f, der meint, Vers 13 sei "von Rp aus Elementen von J und P komponiert."(569) Ebenso U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 194: "V.13 bildet einen redaktionellen Zusatz im Stil von PG."

[81] W.Rudolph, Elohist, 87: "Während die Erzählung in v.12 darin gipfelte, daß Mose und Aaron wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams gestraft werden, verschiebt v.13a die Pointe, als ob das Hadern der Israeliten die Hauptsache gewesen sei." Vgl. U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 194.

trotzdem hat sich Jahwe durch seine Wassergabe selbst als der Heilige erwiesen (קדשׁ-Nifal). Diese Nuance wird in der Tat erst im Schlußvers explizit formuliert. Sie bringt aber die Sinnspitze des Textes treffend zum Ausdruck: Obwohl sich die Führer gegenüber Jahwe verfehlen, gibt Jahwe der Gemeinde Wasser, die Verfehlung von Mose und Aaron aber findet ihre Strafe. In diesem komplexen Hergang hat sich Jahwe an Israel als heilig erwiesen.

Ergebnis

Man kann sagen, daß Num 20,1-13 insgesamt einen literarisch einheitlichen Eindruck macht. Am ehesten ist V 1abb als literarisch eigenständig zu betrachten und einem der Intention von P nahestehenden Redaktor zuzuweisen. Viele scheinbare literarische Brüche werden besser durch die These erklärt, daß Num 20,1-13 unter direkter literarischer Bezugnahme auf Ex 17,1-7 formuliert wurde. Auf keinen Fall läßt sich eine zweite Version der Erzählung neben der von P nachweisen. P hat sehr wahrscheinlich die alten Quellen gekannt und sich mehr oder weniger deutlich auf sie bezogen. Im Falle von Num 20,1-13 legt sich sogar nahe, diesem Bezug einen kritischen, wenn nicht gar polemischen Unterton zu unterstellen. Der zeigt sich zum einen darin, wie das Motiv des Stabes in Num 20 verwendet wird. Der Stab soll von Mose gerade nicht eingesetzt werden. Mose soll reden, nicht schlagen. Er soll auf jede eigene Macht verzichten, um ganz allein durch das Wort Jahwes mächtig zu sein. Zum anderen könnte man in Num 20,10 eine versteckte Polemik gegen Ex 17,2 finden. Nach Ex 17,2 weiß sich Mose mit Gott eins und weist deshalb den Vorwurf des Volkes ab. In Num 20 dagegen wird Moses Selbstbewußtsein in die Schranken verwiesen. Mose hat die Aufgabe, sich selbst von Gott zu unterscheiden, um gerade so Jahwe als Bestimmungsgrund seines Handelns zur Geltung zu bringen. Mose darf sich nicht einbilden, daß er für das Heil Israels unentbehrlich sei. Jahwe bringt Israel auch ohne Mose und Aaron in das zugesagte Land.

2.4. Interpretation des P-Fadens von Num 20,1-13

a) Die Verfehlung von Mose und Aaron: fehlendes Vertrauen

Die Erzählung ist geprägt vom tiefen Ernst der Beziehung Jahwes zu seinen Führern. Im letzten Augenblick, bereits am Ende der Wüstenwanderung, schließt eine Verfehlung Mose und Aaron vom Land aus. Es gibt keine Rücksicht aufgrund früherer Verdienste der beiden.[82]

Mose und Aaron verlieren ihr Amt, weil sie es auf Grund mangelnden Vertrauens versäumten, mit ihrem Reden und Handeln Jahwe zu bezeugen. Anstatt sich von Jahwe selbst zu unterscheiden, spielten sie sich selbst in den Vordergrund und verstellten so dem Volk den Blick auf Jahwe. Jahwe tritt mit dem Volk nicht in direkten Kontakt, deshalb bedient er sich besonders legitimierter Personen, um sich dem Volk mitzuteilen und es zu führen. Deshalb achtet er aber auch streng darauf, daß diese Personen dieser ihrer Aufgabe mit aller Entschiedenheit auch nachkommen.

[82] Darauf weist auch K.Fr.Krämer, Num, 119 hin.

Trotz der Verfehlung von Mose und Aaron erweist sich Jahwe als heilig (V 13).[83] Dies ist wohl so zu interpretieren, daß Jahwe sich in seinem Handeln nicht an die korrekte Wahrnehmung der Amtsfunktion durch Mose und Aaron bindet. Er kann durch ihre Verfehlung hindurch der Gemeinde Wasser fließen lassen.[84] Er schließt die Gemeinde zudem nicht von der entscheidenden Heilsgabe, dem Kulturland, aus.[85] Die Landzusage wird ausdrücklich erneuert (V 12), auch wenn Mose und Aaron nicht mehr die Führung übernehmen werden.
Als die entscheidende Verfehlung hatten wir herausgestellt, daß sich Mose und Aaron selbst in den Vordergrund spielen, statt sich von Jahwe selbst zu unterscheiden und so Jahwe als Subjekt des Wunderhandelns zu bezeugen. Diese Verfehlung wird in Num 20,12 als fehlendes Zutrauen, als Unglaube bestimmt. Die Meinung von P ist anscheinend, daß allein der Glaube dem Gebot Jahwes voll entsprechen kann. Der Glaube erfüllt sich im Gehorsam gegenüber dem Gebot Jahwes, das in jeder Situation wieder neu ergeht und neues Verhalten gebietet. Mose und Aaron sollen gehorchen, aber sie sollen dies nicht auf äußeren Zwang hin tun, sondern der Gehorsam soll aus dem Glauben erwachsen, aus dem Zutrauen zu Jahwes Wundermacht. Der Gehorsam, der gegen die eigene Überzeugung dem Zwang folgt, kann nämlich nicht das leisten, worauf es dem Text besonders ankommt: er kann im gehorsamen Vollzug des Gebotes nicht Jahwe verherrlichen. Dies vermag nur der Glaube; er vollzieht die Handlung so, daß sie allein der Verherrlichung Jahwes dient. Allein der Glaube läßt die ganze Ehre Gott zukommen, während ein erzwungener Gehorsam immer die egoistischen Motive des Handelnden mit zum Ausdruck bringt. Der Gezwungene handelt nämlich nur deshalb gehorsam, weil der ihn Zwingende Macht darüber hat, andere, wichtigere Interessen von ihm zu befriedigen oder eben deren Befriedigung zu verhindern; und nur deshalb ist er bereit, im konkreten Fall auf die Durchsetzung seiner Eigeninteressen zu verzichten. Deshalb kritisiert Jahwe an Mose und Aaron in Num 20,12 nicht die eigenmächtig umfunktionierte Befehlsausführung, sondern spricht sie auf das ihrer Handlungsweise zu Grunde liegende fehlende Vertrauen an.

b) Amtstheologie

Für die Priesterschrift ist Num 20 insbesondere deshalb wichtig, weil sich hier ihre Auffassung vom Amt deutlich ausspricht. Der Begriff "Amt" beinhaltet für P folgendes: P hat für Mose und Aaron einen bestimmten Set von Funktionen vorbehalten, zu deren Wahrnehmnung sie durch einen Initialakt ausdrücklich legitimiert sind (Ex 6,2-7,7). Scheiden die bisherigen Amtsinhaber aus, so gibt es einen geregelten Akt der Amtsnachfolge. Die Kontinuität im Amt wird etwa im Falle der Nachfolge für Mose durch den Ritus der Handauflegung (Num 27,18.23) zum Ausdruck gebracht. Deshalb ist es gerechtfertigt, von einem Amt zu sprechen, das Mose und Aaron wahrnehmen, das aber von ihrer Person und ihrem persönlichen Charisma unabhängig ist.
Das Amt ist ausgezeichnet durch einen direkten Gotteskontakt, der dem Volk so nicht zukommt. Nur zu Mose und Aaron spricht Jahwe direkt. Zum Volk spricht Jahwe nur über die Vermittlung von Mose und Aaron. Das Volk wiederum spricht nie direkt zu Jahwe, es wendet sich immer an Mose und Aaron, die für das Volk Jahwe repräsentie-

---

[83] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 203 Anm 45: "Jahwe hat sich als der Heilige erwiesen, obwohl und gerade weil ihn Mose und Aaron nicht 'geheiligt' haben".

[84] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 202: "Auch der Unglaube, ja die Weigerung der beiden Führer vermag Jahwes rettendes Eingreifen nicht zu verhindern."

[85] So auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 203.

ren. Es ist einleuchtend, daß den Amtsinhabern von daher auch eine besondere Verantwortung zukommt. Sie sind es, die gegenüber der Gemeinde ein Geschehen auf Jahwe hin transparent machen sollen. Werden sie dieser Aufgabe nicht gerecht, so machen sie sich am Gottesverhältnis der Gemeinde schuldig; das muß als grundsätzlicher Verstoß gegen die Aufgaben des Amtes gewertet werden.
P rechnet nun in der Tat damit, daß sich die Führer der Gemeinde, ja selbst Mose und Aaron, die Führer der "Urzeit" Israels, verfehlen können, bzw. sich verfehlt haben.[86] In einem solchen Fall ist Num 20 bemüht, dreierlei festzuhalten: *Zum einen* dies, daß die Führer für ihre Verfehlung zur Rechenschaft gezogen werden, wobei die Strafe im Entzug des Amtes besteht. Für Mose und Aaron werden von Jahwe Nachfolger eingesetzt, die die Führung der Gemeinde übernehmen. Das Amt als solches bleibt bestehen, die Amtsinhaber werden ihres Amtes enthoben (Num 20,22-29; 27,12-23) und vom Weg Israels in das Land ausgeschlossen.
Zum zweiten ist festzuhalten, daß Jahwe nicht das Murren der Gemeinde legitimiert. Zwar äußert Jahwe deutliche Kritik an Mose und Aaron (Num 20,12), aber er distanziert sich zugleich von der murrenden Gemeinde. So wird die Selbstbezeichnung Israels als קְהַל יְהוָה zu dem abschätzigen Ausdruck הַקָּהָל הַזֶּה umformuliert. Die Menge, die sich selbst -gegen ihre Führer- versammelt hat (Num 20,2), wird von Jahwe nicht als Gemeinde anerkannt. Mose bekommt deshalb den Befehl, die Gemeinde zu versammeln (Num 20,8). Sodann insistiert Jahwe auf dem Plan, "diese Versammlung da" in das Land zu bringen, obwohl Israel sich wünscht, den Auszug ungeschehen zu machen. Schließlich stellt sich Jahwe durch die Erscheinung des KABOD und die nachfolgende Rede allein an Mose im Konflikt zwischen Israel und Mose eindeutig auf die Seite Moses. Weiterhin wird nur er der direkten Anrede durch Jahwe gewürdigt. Auch die Verurteilung von Mose und Aaron vollzieht sich anscheinend nicht im Beisein der Gemeinde (Num 20,12); diese hat auch beim Vollzug der Strafe keine Funktion.[87] Alle diese Beobachtungen lassen das Murren der Gemeinde deutlich als illegitim erscheinen! Der Text kennt keine demokratische Kontrolle der Führenden. Nur Jahwe selbst kann an den Amtsinhabern legitime Kritik üben.
Zum dritten macht die Erzählung klar, daß Jahwes Plan nicht von der Kompetenz und Fähigkeit bestimmter Amtsinhaber abhängig ist. Zwar verfehlen sich Mose und Aaron, aber trotz ihrer Verfehlung geschieht durch ihre Vermittlung das Wunder der Wassergabe. Das Wasser fließt unabhängig vom Glauben der Amtsinhaber. Die Wirksamkeit des Amtes wird von der persönlichen Wahrnehmung dieses Amtes durch bestimmte Amtsinhaber gelöst. Damit kann jeder Amtsinhaber gegenüber der Gemeinde legitimer Weise Gefolgschaft beanspruchen, denn es kommt ja nicht auf die persönliche Kompetenz, sondern auf das Amt als solches an. Jahwe bindet sich an das Amt, nicht an den Amtsinhaber, der vielmehr als austauschbar erscheint. Die Gemeinde hat deshalb den Anweisungen der Führer zu gehorchen. Sie darf dabei gewiß sein, daß Jahwe durch das Amt zu ihrem Heil handelt.
Man wird so zusammenfassen können: Die Gemeinde hat durch Gehorsam gegenüber den Amtsinhabern Raum zu schaffen für eine Jahwe gemäße Führung. Ein Murren gegen die Amtsinhaber ist illegitim. Die Amtsinhaber andererseits haben alle egoisti-

---

[86] Insofern ist es berechtigt, mit E.Zenger, Gott der Bibel, 17 von einer "massiven Amtskritik" in Num 20 zu sprechen. Zenger übersieht jedoch die Tendenz der Erzählung, solche Kritik Jahwe allein vorzubehalten.

[87] Dazu steht der Versuch der Gemeinde in Num 14,10 in Kontrast, Mose und Aaron eigenmächtig zu steinigen.

schen Interessen zurückzustellen und in freudigem Gehorsam Jahwes je neu ergehendes Gebot so in die Tat umzusetzen, daß Jahwes wunderschaffende Macht in ihrem Handeln sichtbar wird.

2.5. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens

In welcher historischen Situation ist die eben skizzierte Amtstheologie am besten vorstellbar? Man kann zunächst überlegen, welche typische Situation, bzw. welches typische Thema mit dieser Erzählung angesprochen wird. Es geht wohl um die Legitimation von Führungsämtern in der Gemeinschaft. Solche Ämter bestehen in jedem größeren Gemeinschaftsverband, und sie bedürfen in jedem Falle der Legitimation sowie eines Leitmodells. Ein besonders schwieriger Fall liegt dann vor, wenn Führung nicht mehr auf die fraglose Akzeptanz der Geführten trifft, aus welchen Gründen auch immer. Führung muß in solchen Krisensituationen über Legitimierungsverfahren verfügen, wenn sie einigermaßen stabil sein will. Solchen Problemen dürfte auch Num 20,1-13 verpflichtet sein. Am Leitmodell von Mose und Aaron wird durchgespielt, in welcher Weise sich Amtsträger verfehlen können, und welche Folgen dann eintreten. Die Priesterschrift legt dabei darauf Wert, daß sich Jahwe nicht mit dem Murren der Gemeinde solidarisiert. Verurteilung und Bestrafung von Mose und Aaron vollziehen sich nicht einmal im Beisein der Gemeinde. Damit ist die Idee einer demokratischen Kontrolle der Führer ausgeschlossen. Die Führer sind allein Jahwe verantwortlich und werden allein von ihm zur Rechenschaft gezogen. Diese Idee der Legitimation von Führung dürfte in der Geschichte Israels jedoch kaum einer spezifischen Situation zugewiesen werden können. Datierungen auf dieser Basis erscheinen schwierig.
Eher ergibt sich eine Datierungsmöglichkeit, wenn man fragt, in welcher geschichtlichen Situation neben Mose auch Aaron eine zentrale Rolle bei der Führung Israels zugebilligt wurde. Dabei ist zu beachten, daß Aaron gegenüber Mose in seiner Bedeutung abgestuft ist. Jahwe redet zunächst zu Mose, erst vermittelt durch ihn zu Aaron. Geht man von der verbreiteten und gut begründbaren Annahme aus, daß die Figur des Aaron zumindest seit P das Amt des Priesters repräsentiert, so läßt sich eine solch starke Stellung des Priesters wohl am ehesten in spätexilisch-frühnachexilischer Zeit vorstellen, in der es anscheinend Auseinandersetzungen darum gab, wie denn nun das nachexilische Israel institutionell verfaßt sein sollte. Vielleicht hat die persische Verwaltungsstruktur ihren Teil dazu beigetragen, das Amt des Priesters zu stärken. Die persische Verwaltung sah in den traditionskundigen Priestern anscheinend geeignete Leute, um mit Unterstützung staatlicher Stellen lokale Konfliktpotentiale zu entschärfen und so das Reich zu befrieden. Man kann dabei etwa an Esra denken, der im Auftrag der persischen Regierung aus dem Exil nach Jerusalem kam und dessen Stammbaum bis auf Aaron zurückgeführt wird (Esr 7,1-5).

3. Analyse von Ex 16

3.1. Übersetzung von Ex 16

Übersetzung (A. Schart)

3.2. Formkritik von Ex 16

Ex 16 ist ein klar abgegrenzter Erzähltext, der vor allem zwei erzählerische Schwerpunkte hat, einmal die Gabe des Manna, zum anderen die Entdeckung des Sabbat. Der Text verbindet die Behandlung des Themas der Ressourcenknappheit mit dem Thema der gemeinschaftlichen Verteilung von Lebensmitteln und der von Jahwe heilvoll begrenzten Vorsorgemöglichkeit des Menschen. In der Feier des Sabbat erkennt der Mensch seine Angewiesenheit auf die Fürsorge Jahwes an und feiert zugleich seine Kreatürlichkeit, die aller vorsorgenden Arbeit vorausliegt.
Der Text läßt sich in drei große Teile gliedern, deren genauere Untergliederung freilich nicht immer deutlich markiert ist:

(1) 1-15 Die Gabe des Manna
1-3 Das Murren der Israeliten
4-9 Die Ankündigung des Erscheinens des KABOD und der Rettung
10-12 Erscheinen des KABOD
13-14 Die Gabe von Wachteln und Manna
15 Die fehlende Erkenntnis der Israeliten

(2) 16-31 Die Verteilung des Manna und der Sabbat
16-18 1.Befehl Moses: das Manna betreffend
19-22 2.Befehl Moses: das Manna betreffend
23-24 3.Befehl Moses: den Sabbat betreffend
25-27 4.Befehl Moses: den Sabbat betreffend
28-31 Befehl Jahwes

(3) 32-35 Das Manna als Zeichen für die Zukunft
36 Erläuterung der Maßeinheit "Gomer"

(1) Die Gabe des Manna (Ex 16,1-15)
Man erwartet am Anfang einer Erzählung die Erstellung eines Hintergrundes für die folgende Erzählung, gleichsam ein Koordinatensystem, in dem die Figuren spannungsvoll agieren können. Dies geschieht auch. Israel befindet sich temporal und lo-

kal in der Mitte zwischen Ägypten und Sinai.[1] Mit der Vergangenheit der Sklaverei im Rücken ist Israel auf dem Weg in die Freiheit. Zumindest solange die Generation lebt, die diese Sklaverei mitgemacht hat, sollte die Erinnerung an die Sklaverei und damit auch an die außerordentliche Befreiungstat Jahwes nicht erlöschen; solange sollte der Wille herrschen, die geschenkte Freiheit zu gestalten, und nicht die Sehnsucht, in die wirtschaftlich scheinbar so gesicherte Existenz der Sklaverei zurückzukehren.

Ohne daß vorher ein Mangel erwähnt wird, beginnt Israel gegen Mose und Aaron zu murren (Ex 16,2). Ex 16,3 macht dann klar, welcher Mangel vorausgesetzt wird, nämlich Hunger. Zu beachten ist jedoch, daß dieser Mangel sich aus der Perspektive Israels als solcher darstellt; der Erzähler unterläßt es klarzustellen, welche Tatbestände wirklich vorliegen. Das Stichwort "Murren" (לון) dürfte bereits negative Konnotationen mit sich führen. Es geht nicht um eine berechtigte Klage, wie E.Ruprecht dieses Murren m.E. verharmlosend interpretiert, sondern es geht um ein ungerechtfertigtes Aufbegehren gegen die legitimen Führer Israels und damit gegen den Plan Jahwes.[2]

Der eigentliche Vorwurf beginnt mit einem irrealen Wunsch: Wären wir doch durch die Hand Jahwes in Ägypten gestorben! Die Gemeinde wünscht sich den Tod. "Der Hungertod in der Wüste wird ferner kontrastiert mit dem natürlichen Tod 'von der Hand Jahwes', der ihnen vergönnt gewesen wäre, wenn sie bis an ihr Lebensende in der ägyptischen Knechtschaft geblieben wären".[3] Zu beachten ist, daß das Murren sich nicht direkt gegen Jahwe richtet, sondern gegen die menschlichen Führer, die Jahwe bestellt hat. Das Volk bestreitet, daß Mose und Aaron im Namen Jahwes gehandelt haben, daß der Auszug überhaupt Jahwes Befehl und Tat war. Vielmehr sei es eine eigenmächtige Aktion der beiden gewesen, um das Volk, das sich durchaus Jahwe verbunden weiß, in der Wüste sterben zu lassen.[4] Nirgends zeigt sich die Absurdität des Anspruchs von Mose und Aaron, Jahwe habe Israel in diese Wüste geführt, deutlicher als darin, daß nicht einmal die Versorgung mit Grundnahrungsmitteln gewährleistet ist. Gegenüber Mose und Aaron bezeichnet sich Israel als קָהָל. קָהָל ist die "Bezeichnung der kultischen Festgemeinde Jahwes".[5] Im hiesigen Kontext jedoch liegt auf dem Begriff wohl ein negativer Ton, denn Israels Selbstbezeichnung steht im Gegensatz zu Ex 16,1.9, w54o Israel als עֵדָה bezeichnet wird. Das Volk versteht sich ge-

---

[1] Da Israel nach Ex 19,1 im dritten Monat am Sinai ankommt, bildet der fünfzehnte Tag des zweiten Monats genau die Mitte dieser Zeitspanne.

[2] E.Ruprecht, Mannawunder, 281-283 stuft V3 gattungskritisch als besonders radikale "Klage des Volkes" (281) ein. "Diese Anklage stellt radikal in Frage, daß Jahwe es gewesen ist, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat". (282) Obwohl er die Schärfe sieht, spricht er von einer "ganz natürliche(n) Reaktion" (281) des Volkes in der Situation des Untergangs. Weil diese Klage dem allgemeinmenschlichen Aufschrei in äußerster kreatürlicher Not entspricht, ist auch verständlich, wieso diese Anklage "auch nicht mit der leisesten Andeutung moralisch abgewertet wird" (283). Eine -eher deutliche als leise- Andeutung der Illegitimität des Murrens zeigt sich aber darin, daß sich Jahwe weiterhin des Mose bedient, um sich Israel mitzuteilen, obwohl Israel bestreitet, daß Mose und Aaron im Einklang mit Jahwe handeln. Und gegen die Behauptung Israels "*Ihr* habt uns herausgeführt" (Ex 16,4) setzen Mose und Aaron den Hinweis "*Jahwe* führt euch heraus"(Ex 16,6). Mit dem Lexem לון hat P zudem einen negativ besetzten Begriff aus den alten Quellen (Ex 15,24; 17,3) aufgenommen. Es geht in der Tat nicht um Klage, sondern um Murren.

[3] E.Ruprecht, Mannawunder, 281. Anders etwa C.F.Keil, Ex, 431.

[4] E.Ruprecht, Mannawunder, 282: "Bestritten wird, daß Mose und Aaron im Auftrag Jahwes handeln. Vielmehr gelten sie als böswillige menschliche Verführer, die den Untergang des Volkes wollen".

[5] E.Ruprecht, Mannawunder, 282 und Anm 33 im Anschluß an L.Rost, Vorstufen, 19f.

rade nicht als das, was es sein soll, nämlich Gemeinde; damit lehnt es seine von Jahwe gesetzte Bestimmung ab. Israel stellt dem Scheitern des Marsches in die Freiheit die Erinnerung an Ägypten gegenüber. Ägypten erscheint in der verklärenden Erinnerung als Ort vollkommener Versorgtheit, ein psychologisch gut nachzuvollziehendes Phänomen.[6]

Noch bevor Mose und Aaron sich verteidigen können, redet Jahwe, gegen den sich ja faktisch der Murrvorwurf richtet, direkt zu Mose. Jahwe kündigt Brot vom Himmel an. Das Himmelsbrot dient als Nahrung und zugleich als Legitimation für Mose und Aaron gegenüber dem Volk. Indem eintritt, was sie ankündigen, zeigt sich, daß sie wirklich von Jahwe gesandt sind und seinen Auftrag ausführen. Für das Volk ist damit eine Prüfung verbunden. Diese dürfte darin bestehen, daß sich das Volk mit dem täglichen Brot zufrieden geben muß und keine Vorräte sammeln darf, mittels derer es sich von der permanenten Hilfe Jahwes unabhängig machen könnte. Das Horten von Vorräten, so wäre dann die Meinung des Autors, ist Ausdruck einer Verschlossenheit gegenüber der Zukunft Gottes.

Ex 16,6f enthalten die Antwort von Mose und Aaron. Mit aller Entschiedenheit und Gewißheit verkünden sie ein Eingreifen Jahwes.[7] Damit ist implizit eine Kritik der Israeliten ausgesprochen. Das Volk wirft Mose und Aaron vor, daß sie es waren, die herausgeführt haben (הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ), Mose und Aaron verweisen jedoch auf Jahwe (יְהוָה הוֹצִיא אֶתְכֶם). Sie gehen auf den konkreten Anlaß, den Hunger, gar nicht ein. Sie sehen tiefer. Hinter dem Murren gegen sie steckt die Verweigerung der Erkenntnis Jahwes, die doch gerade diesem Volk im Geschehen der Herausführung aufgegeben war. Nicht der Hunger steht an erster Stelle, sondern die Erkenntnis Jahwes! Der Erzähler greift nach der Vernichtung der ägyptischen Heeresmacht (Ex 14) die Erkenntnisthematik von Ex 6,7 wieder auf. Die Gemeinde hat das Auszugsgeschehen falsch interpretiert. Die Tatsache des Auszugs steht zwar fest, aber Israel weigert sich, in diesem Geschehen Jahwe als Subjekt am Handeln zu sehen. Auf diese Erkenntnis aber zielt der Exodus: Im Geschehen des Exodus soll Jahwe am Werk gesehen werden. Das erkennt auch Ägypten, daß Jahwe der Herr der Geschichte ist, wenn auch im eigenen Untergang (וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה Ex 7,5; 14,4.18). Für Israel soll sich im Exodus noch mehr zeigen, nämlich daß sich Jahwe an Israel als sein Volk gebunden hat (אֱלֹהֵיכֶם יְהוָה אֲנִי כִּי וִידַעְתֶּם Ex 6,7). Anscheinend kann man sich der Evidenz des Geschehens entziehen, wenn man es nicht im Licht der Zukunft Jahwes sieht. Denn die Wüste ist in der Tat nicht das Ziel des Auszugs. Wenn der Marsch in die Freiheit mit dem Tod durch Hunger enden würde, wäre er wohl mit Recht nicht Jahwe zuzuschreiben. Aber das Volk ist zu kurzatmig, es will kurzfristigen Erfolg sehen. Vorschnell meint es, über die scheinbar abgeschlossen vorliegenden Fakten urteilen zu können.

---

[6] So bemerkt E.Ruprecht, Mannawunder, 282 treffend: "Daß ... die Vergangenheit allein in positiven Farben, fast unwirklich verklärt erscheint, ist ein Wesenszug, der sich durch alle menschliche Klage hindurchzieht".

[7] E.Ruprecht, Mannawunder, 283 will in dieser Ankündigung Anklänge zum Bekenntnis der Zuversicht in den Klagepsalmen finden, allerdings sind die formalen und inhaltlichen Unterschiede sehr deutlich: Zunächst ist zu notieren, daß die von Ruprecht angeführten Psalmstellen (Ps 83,18-19; 102,16-18) in der dritten Person formulieren, hier wird jedoch in direkter Anrede formuliert (2.Person). Sodann erinnert die Erkenntnisthematik in Ex 16 viel eher an Ezechiel und Deuterojesaja als an die Psalmen. Schließlich ist der Ankündigung ein präziser Termin beigegeben, was einem Bekenntnis der Zuversicht nicht entspricht. Die terminliche Ankündigung muß denn auch Ruprecht wegdiskutieren (Mannawunder, 284).

Hier versuchen Mose und Aaron die Perspektive, in der die "Fakten" wahrgenommen werden, weiterhin offen für Gottes zukünftiges Handeln zu halten.
Jahwes Handeln wird für den Abend und den Morgen angekündigt. Darin ist wahrscheinlich ein Rückgriff auf das Schöpferhandeln Jahwes in Gen 1 zu sehen. Auch dieses erstreckte sich in Zeiteinheiten, die durch Abend und Morgen begrenzt waren.[8] Wie dieses Tageschema in Gen 1 auf den Sabbat hin zuläuft, so auch in Ex 16.
In V 9 bereitet Aaron dann die Gemeinde auf das Erscheinen des KABOD vor.[9] Deutlich markieren das וַיְהִי und das וְהִנֵּה (Ex 16,10) einen wichtigen Wendepunkt der Erzählung. "In dramatischer Raffung überstürzen sich jetzt fast die Ereignisse."[10] Israel wendet sich auf Anweisung Aarons der Wüste zu, und aus dieser Richtung (vom Sinai?) kommt Jahwe Israel auf dem Marsch zum Sinai entgegen. Er erweist seine Gottheit eben an dem Ort, an dem Israel diese bezweifelt hatte (V 2). Das Erscheinen des KABOD ist der Wendepunkt der Erzählung. In den folgenden Versen nimmt Jahwe sowohl auf das Murren der Israeliten (Ex 16,2), als auch auf die Ankündigung von Mose und Aaron (Ex 16,7) Bezug:

V 12: שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

V 7: בְּשָׁמְעוֹ אֶת־תְּלֻנֹּתֵיכֶם

V 2: וַיִּלֹּנוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל עַל־מֹשֶׁה

Jahwe gibt Mose und Aaron gegenüber Israel Recht. Israels Murren gegen Mose und Aaron ist in der Tat ein Aufbegehren gegen Jahwe! Wohl deshalb spricht Jahwe die Israeliten nicht als Gemeinde an. Es zeigt sich, daß das murrende Israel nicht mehr die Gemeinde darstellt, sondern sich in seiner Identität aufgibt. Daß Jahwe auf der Seite von Mose und Aaron steht, zeigt sich auch darin, daß ihre Ankündigung eintrifft. Der Aufbau der Verse 12-13 entspricht dem der Verse 6-7.[11] Nun präzisiert Jahwe selbst, wie sich die Erkenntnis Israels vollziehen wird: die wunderbare Gabe von Nahrung soll Israel zur Erkenntnis Jahwes führen.
Aber wie reagiert Israel auf die wunderbare Gabe Jahwes? Sie sehen (Ex 16,15 וַיִּרְאוּ). Dies ist ein lexikalischer Rückbezug auf V 7. Dann interpretieren sie das, was sie sehen: "Das ist ja bloß Manna!"[12] Selbst nach dem Machterweis Jahwes beharren die Israeliten also bei ihrer Grundhaltung des Murrens! Sie ordnen die wunderbare Gabe als natürliches Produkt in ihr gewohntes Weltwissen ein, ohne in diesem Geschehen Jahwes Handeln zu erkennen. Sie interpretieren auch dieses Geschehen im falschen Licht. Die Israeliten sehen zwar, aber sie erkennen nicht! Auch dies ist mittels lexikalischer Rekurrenz herausgearbeitet:

V 6: יְדַעְתֶּם כִּי יְהוָה

V 12: וְיָדַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

---

[8] Darauf und auf weitere Gemeinsamkeiten dieser Erzählung mit Gen 1 hat auch E.Zenger, Gottes Bogen, 170 hingewiesen. Vgl. auch W.Brueggemann, Land, 30-35.

[9] Zu קרב לִפְנֵי יְהוָה ist Lev 9,5 zu vergleichen. Vgl. E.Ruprecht, Mannawunder, 285: "Die Wendung 'vor Jahwe treten' kann nur das Zusammentreten zu einem gottesdienstähnlichen Akt, nämlich einer Klagefeier, meinen". Eine Klagefeier ist freilich weder in Lev 9 noch hier im Blick.

[10] E.Ruprecht, Mannawunder, 285.

[11] E.Ruprecht, Mannawunder, 285 spricht von einer "Heilsankündigung". Auch in diesem Fall ist der Vergleich mit dem Aufbau des Klageliedes wenig erhellend. Jahwe kündigt eher im Stile ezechielischer Orakel sein Geschichtshandeln an.

[12] Allein für diese Stelle eine ad-hoc-Regelung des Lexikons zu konstruieren, nach der מָן auch "Was?" heißen kann, so Gesenius, WöBu, 432r, ist nicht gerechtfertigt. Vgl. E.Ruprecht, Mannawunder, 287.

V 15: לֹא יָדְעוּ

Nun greift Mose erklärend ein, obwohl er gar nicht angesprochen ist. Mose "interpretiert das Manna als das von Jahwe verheißene 'Brot'."[13] Im Gegensatz zu dem Wunsch der Israeliten -Mose greift mit den Worten אכל לֶחֶם zurück auf ein Zentralthema des Murrens-, die sich die Beseitigung des Hungers nur durch eine Rückkehr nach Ägypten vorstellen konnten, stattet Jahwe durch seine Gabe Israel für den Weiterweg durch die Wüste aus.

Nun könnte die Erzählung eigentlich damit zuende gehen, daß der Erzähler kurz notiert, daß die Israeliten daraufhin Jahwe erkannten und Mose und Aaron auf dem weiteren Marsch durch die Wüste Gefolgschaft leisteten, denn die Eingangsspannung der Erzählung ist gelöst, der Mangel an Nahrung beseitigt.[14] Dies geschieht jedoch nicht. Von einer Erkenntnis der Israeliten ist nirgends die Rede! Moses Erklärung des Manna bleibt auf seiten des Volkes ohne entsprechende Gegenreaktion. Israel erkennt nicht, daß das Manna das Brot ist, das Jahwe gibt.[15]

(2) Die Verteilung des Manna und der Sabbat (Ex 16,16-31)

Der zweite Teil der Erzählung enthält keine durchgehende Spannung mehr. Die Erzählung wird in Gang gehalten durch fünf Befehle und deren Befolgung, bzw. Nicht-Befolgung durch Israel.[16] Die ersten vier Befehle werden von Mose ausgesprochen, in einem ersten Paar beziehen sie sich auf Sachverhalte, die das Manna betreffen, in einem zweiten Paar auf solche, die den Sabbat betreffen. Zuletzt ergreift auch noch Jahwe selbst das Wort.

Die Israeliten erfahren jetzt in aller Deutlichkeit, daß es mit diesem Manna nicht so steht, wie mit einer normalen Naturerscheinung [17], sondern daß dieses Manna in besonderer Weise Jahwes Seins- und Naturordnung zum Ausdruck bringt. Es gibt eine dem Menschen schlechthin vorgegebene Ordnung in der Natur, die den aus Ägypten Befreiten in der Wüste offenbart wird. Israel bleibt gar nichts anderes übrig, als sich Jahwes Schöpfungsordnung zu fügen. Die geschichtlichen Fakten sind zweideutig, die Naturordnung ist unumstößlich. Allerdings zeigt sich, daß das Volk -zumindest Einige- bis zuletzt nicht erkennen, was da geschieht; sie verweigern den durch Mose vermittelten Geboten Jahwes den Gehorsam. Wirkliche Gotteserkenntnis könnte aber für die Dimension des Handelns nicht folgenlos bleiben. Erkenntnis Gottes müßte sich im Gehorsam gegenüber Jahwes Gebot zeigen. So zeigt sich, daß Israel Jahwe nicht erkannt hat, obwohl Mose gerade die Erkenntnis Jahwes als Ziel des göttlichen Handelns angegeben hatte (Ex 16,7). Es bleibt die Spannung, ob Israel nicht zu einem späteren Zeitpunkt doch noch zur Erkenntnis Jahwes kommen wird.

---

[13] E.Ruprecht Mannawunder, 287.

[14] E.Ruprecht, Mannawunder, 288: "An sich ist die am Beginn der Erzählung mit der Klage der Israeliten gesetzte Spannung mit V15 gelöst, so daß hier die Erzählung enden könnte. Wenn aber dennoch eine Fortsetzung folgt, haben wir hier zumindest eine deutliche Zäsur."

[15] Gegen E.Ruprecht, Mannawunder, 287, der meint, Mose habe Israel tatsächlich zur Erkenntnis gebracht.

[16] Auf den unterschiedlichen Aufbau dieser beiden Teile hat E.Ruprecht, Mannawunder, 290 hingewiesen. Dieser erzählstrukturelle Sachverhalt stellt als solches noch keinen literarkritischen Bruch dar (gegen P.Weimar, Zur Freiheit geschaffen, 90 Anm 10).

[17] E.Ruprecht, Mannawunder, 288f erwähnt selbst mehrere Male das entscheidende Stichwort zur Interpretation der Passage: "Überraschende Erfahrung"!

Der *erste Befehl* des Mose betrifft die Menge an Manna, die jedem zusteht. Hier herrscht das Ideal strikter Gleichheit, die von der Fiktion ausgeht, daß jedem sein Tagesbedarf zukommt (לְפִי אָכְלוֹ = die Tagesration zum Essen). Da sich erst beim Nachmessen herausstellt, daß tatsächlich alle nur die ihnen zustehende Ration gesammelt haben (Ex 16,18), kann man unterstellen, daß diese Gleichheit von den Sammelnden nicht unbedingt intendiert war. Es gehört also zum überraschenden Charakter dieser Gottesgabe, daß sie das Entstehen von Besitzunterschieden unter den Israeliten gar nicht erst zuläßt.

In Ex 16,19 folgt ein *weiterer Befehl*: Niemand soll etwas übrig lassen. Dies kann am ehesten so interpretiert werden, daß die Gemeinde sich auf die Fürsorge Jahwes bewußt einlassen soll; sie soll nicht haushalten und Vorrat ansammeln. Sie soll sich nicht von der Sorge bestimmen lassen, auch nicht in Gestalt der Vorsorge. Hier jetzt kommt der Ungehorsam zum Ausbruch. Obwohl nur einige gegen den Befehl verstoßen (V 20), sind doch alle verantwortlich. So dürfte es zu interpretieren sein, daß pauschal formuliert wird: Sie hörten nicht auf Mose (V 20). Aber die, die dem Befehl Moses nicht nachkommen, haben davon keinen Vorteil. Die Früchte ihrer Arbeit, das gesammelte Manna, verflüchtigen sich (Ex 16,20f). Das Manna ist das tägliche Brot, von dem nichts für den nächsten Tag übrigbleibt, und das man nur je und je neu gewinnen kann. Freilich hat Gottes Treue sich an einen dauernden Rythmus der Zuteilung gebunden, auf den der Mensch sich verlassen kann -aber auch verlassen soll. Auch in diesem Fall zeigt sich, daß das Manna eine Speise ist, die durch und durch der göttlichen Ordnung entspricht. Israel muß sich Gottes Willen fügen, weil er von gleichsam naturgesetzlicher Unumstößlichkeit ist. Jeder Versuch des Verstoßes ist einfach erfolglos. Der Leser erwartet nun vielleicht eine Reaktion Jahwes.[18] Stattdessen wird Mose zornig (Ex 16,20). Umso deutlicher steht dazu die Geduld Jahwes in Kontrast, der auf den Ungehorsam Israels hin nicht eingreift.

Der *dritte Befehl* betrifft den Sabbat, deutlich spielt das Lexem שַׁבַּת (Ex 16,23) auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 2,2) an. Wie an anderen Stellen auch, so verbindet P Schöpfung und Geschichte.[19] Es gibt gleichsam unverbrüchliche, stabile Seinsordnungen, die im Laufe der Geschichte nicht mehr geändert, sondern nur entdeckt werden können. Diese Schöpfungsordnungen hat der Mensch feiernd anzuerkennen, in einem bewußten Abstand-nehmen von den Vorsorgemöglichkeiten seiner Arbeit.

Am siebten Tag (Ex 16,25f) äußert Mose den vierten Befehl: Eßt es heute![20] Die Formulierung in Ex 16,26 erinnert deutlich an das Sabbatgebot des Dekalogs. Nur, daß hier kein Verbot, sondern eine einfache Feststellung vorliegt. Mose appelliert nicht, sondern weist auf die faktische Erfolglosigkeit der Arbeit am Sabbat hin:

Ex 20,9f: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד … וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה … לֹא־תַעֲשֶׂה

Ex 16,26: שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקְטֻהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לֹא יִהְיֶה־בּוֹ

---

[18] Dies hat G.W.Coats, Rebellion, 95 herausgearbeitet, der diese Erwartung mit dem Aufbauschema einer Murrerzählung begründet.

[19] Vgl. etwa P.Weimars Beobachtung: "Es besteht in der Priesterschrift deutlich eine Entsprechung zwischen dem Ruhen Gottes am siebten Tag als Abschluß der Schöpfung, und der ebenfalls am siebten Tag aufgetragenen Errichtung einer Wohnung Jahwes als Abschluß der Herausführung aus Ägypten. Die Wohnung Jahwes, in der sich die Gegenwart Gottes bei seinem Volk manifestiert, ist damit zugleich der Ort, von dem neue Freiheit eröffnende Lebensmöglichkeiten ausgehen" (Zur Freiheit geschaffen,88).

[20] Die Proform verweist auf das Übriggebliebene.

Nachdem der Leser schon seit geraumer Zeit auf ein Eingreifen Jahwes wartet, das die andauernde Übertretung der Befehle Moses verurteilt, ergreift Jahwe in Ex 16,28 das Wort. Deutlich später als bei Mose wird sein Unmut in einer Klage laut. Etwas merkwürdig ist, daß Jahwe plötzlich vom Übertreten seiner Gesetze spricht, da nicht recht ersichtlich ist, von welchen Gesetzen die Rede ist. Am ehesten ist wohl an Ex 15,25b-26 zu denken, auch wenn dort vom Sabbat keine Rede ist. Davon, daß Jahwe den Sabbat gegeben (V 29) habe, hat man bisher nichts erfahren. Der Ton lag vielmehr auf der Auffindung einer Schöpfungsordnung, der Israel sich fügen mußte. Jetzt erläßt Jahwe ein Ausgehverbot für den Sabbat. Mit der Namenserklärung des Manna (Ex 16,31) kommt dieser Abschnitt zum Schluß. Die Geschmacksbeschreibung soll anscheinend belegen, daß das Manna eine Köstlichkeit des Speisezettels darstellte.[21]

(3) Das Manna als Zeichen für die Zukunft

Mit Vers 32 wird eine neue Perspektive der Erzählung eröffnet: die künftigen Generationen. Mose beauftragt Aaron, ein Gomer Manna "vor Jahwe" -d.h. nach Ex 16,34 "vor der EDUT" (vgl. Ex 25,16)- zu deponieren. Ex 16,35 ist durch seinen chiastischen Aufbau, in dem der zweite Versteil den ersten paraphrasiert und spezifiziert, sowie durch seinen ausblickartigen Inhalt als Schlußsatz ausgewiesen.[22] Wie die Erwähnung der EDUT bereits auf den Sinai vorgreift, so die Erwähnung der vierzig Jahre auf Num 14 und die Erwähnung des Landes auf Jos 5,12. Mit dem Stichwort אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת ist zudem ein lexikalischer Rückbezug auf den Murrvorwurf der Israeliten (Ex 16,3) gegeben. Der Wunsch Israels nach bleibendem Aufenthalt wird erfüllt werden, aber nicht durch Rückkehr in die Sklaverei, sondern durch den Einmarsch in das Land Kanaan. Damit zeigt sich auch ein weiterer Charakterzug des Manna. Es ist Vorgeschmack auf das künftige Kulturland.

Damit ist die Erzählung am Schluß, der Leser wartet jedoch m.E. immer noch darauf, daß Israel Jahwe erkennt. Diese Erkenntnis müßte sich in einem spontanen Tun der gehorsamen Entsprechung gegenüber Jahwes Offenbarung zeigen oder in anderer Weise vom Erzähler markiert werden. Ein solcher Hinweis darauf, daß Israel Jahwe erkannt hat, fehlt in Ex 16. Er scheint mir erst in Lev 9 gegeben.[23] Dort bricht Israel in Jubel aus, als Jahwe das erste Opfer Israels mittels eines Feuers vom Himmel verzehrt. Liest man diesen Satz auf dem Hintergrund von 1 Kön 18,37-39, auf den P durch lexikalische Rekurrenz deutlich anspielt, so muß der Jubel als Ausdruck der Erkenntnis Jahwes als des wahren und einzigen Gottes interpretiert werden. Es entspricht dabei der Auffassung von P, daß das Volk in Lev 9 nicht, wie in 1 Kön 18,39, in den Ruf ausbricht: "Jahwe ist Gott, Jahwe ist Gott!". Nach der Anschauung von P wendet sich das Volk nämlich nicht in artikulierter Weise an Jahwe, dazu bedarf es der Vermittlung durch Mose und Aaron. Der Jubel Israels ist ein Ausdruck wirklicher Erkenntnis, er bringt gut die existentielle Betroffenheit dieser Erkenntnis zum Ausdruck, aber er geschieht unartikuliert in vorsprachlicher Gefühlsäußerung. Die Priesterschrift bringt damit wohl auch zum Ausdruck, daß die bekenntnismäßige Formulie-

---

[21] So wohl zu Recht H.Greßmann, SAT, 83: "... sie haben jetzt, was sie wünschen, zwar kein Brot, aber etwas viel Besseres, Honigartiges, das sie ebenso lieben wie alle Süßigkeiten oder wie die Milch." Die Notiz über Aussehen und Geschmack des Manna deckt sich mit der von Num 11,8 und dürfte mit dieser literarisch zusammenhängen.

[22] Vgl. zum Stil solchen Aufbaus E.Koenig, Stilistik, 172.

[23] Ein Bezug auf Lev 9 deutete sich ja auch in Ex 16,9 an.

rung der Erkenntnis Jahwes gegenüber der elementaren religiösen Erfahrung sekundär ist.

3.3. Literarkritik von Ex 16

Die Literarkritik an diesem Text steht kaum vor einfachen Problemen.[24] War man sich bis vor wenigen Jahren ziemlich sicher, neben dem priesterschriftlichen Faden auch einen jahwistischen nachweisen zu können, so beurteilt man diese Hypothese in letzter Zeit zunehmend skeptischer.[25] Die traditionellen Argumente müssen daher erneut überprüft werden.

1. Argument: Die Verse 4-5

Das deutlichste Anzeichen literarischer Uneinheitlichkeit bietet die eigentümliche Stellung der Verse 4-5. Die Verse greifen in kaum sinnvoller Weise der weiteren Erzählung vor [26]: Jahwe redet zu Mose allein, während Mose und Aaron vom Murrvorwurf betroffen sind; der Sprachgebrauch weist Anklänge an den des Deuteronomisten auf; und es ist nur vom Brot die Rede, während sonst Brot und Fleisch das Thema bilden.[27]

Die Beobachtungen reichen in der Tat aus, um die literarische Eigenständigkeit der Verse 4-5 mit ziemlicher Sicherheit annehmen zu können. Wie steht es nun aber um die innere Einheit der Verse? In der Forschungsgeschichte hat man 4bb meist noch einmal einer eigenen deuteronomistischen Schicht zugewiesen.[28] Mir scheint es allerdings fraglich, einen literarkritischen Bruch zwischen V 4ba und 4bb anzunehmen, nur weil sich in diesem Versteil Lexeme finden, die aus dem dtn-dtr Sprachschatz stammen. Um einen Bruch wahrscheinlich zu machen, bedürfte es weiterer Indizien. So erscheint es wahrscheinlicher, davon auszugehen, daß die Verse 4-5 eine literarische Einheit bilden und beide Verse dem dtn-dtr Traditionsraum angehören.

2. Argument: Glosse in V 8

V 8 stellt eine unmotivierte Dopplung zu V 6-7 dar und ist deshalb sicher als literarisch sekundär anzusehen. "Die Glosse verrät sich schon durch die erneute Einführungsformel 'da sprach Mose', obwohl Mose v.6-7 bereits spricht."[29]

---

[24] Vgl. P.Maiberger, Manna, 4f.

[25] Bahnbrechend in dieser Hinsicht war E.Ruprecht, Mannawunder, der die wichtigsten Teile des sogenannten J-Fadens als nach-priesterschriftliche deuteronomistische Bearbeitungsschicht einstufte. Diese These hat viel Beachtung gefunden. Vgl. L.Perlitt, Wovon der Mensch lebt, 409 und die Übersicht bei U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 117 Anm 21 sowie S. 118f. Die jüngste zweibändige Untersuchung von P.Maiberger, Manna, bes. 213 findet ebenfalls keine ältere Quellenschrift als Pg. Bahnt sich hier vielleicht schon ein neuer Konsens der Forschung an?

[26] Dies hat sogar C.F.Keil, Ex 431 angemerkt, auch wenn er diese Beobachtung nicht literarkritisch verwertet: "Hier in v.4 und 5 ist die göttliche Verheiszung nur kurz nach ihren Hauptmomenten berichtet und wird erst in den Eröffnungen Mose's und Aarons an das Volk im Einzelnen vollständig mitgeteilt."

[27] Vgl. J.Wellhausen, Composition, 329; E.Ruprecht, Mannawunder, 279f.

[28] W.H.Schmidt, Exodus, Sinai und Mose, 97.

[29] E.Ruprecht, Mannawunder, 280. Vgl. M.Noth, Ex, 107.

3. Argument: Glosse in V 36

V 36 gehört nicht eigentlich zur Erzählung, sondern erläutert die nur in Ex 16 begegnende Maßeinheit "Gomer", indem sie diese dem bekannten Hohlmaß Efa zuordnet.[30]

4. Argument: Die Verse 28-29

Während V 27 noch notwendig zum vorhergehenden Erzählzusammenhang gehört, heben sich die Verse 28-29 deutlich aus dem Geschehen heraus, ja sie stehen sogar in Spannung zu diesem. V 27 stellt klar, daß Moses Befehl und Ansage in V 25f in der Tat den Sachverhalt trifft: Einige vom Volk -und damit auch der Leser- können sich durch eigenen Augenschein von der Richtigkeit der Ankündigung Moses überzeugen. Die Sabbatkonzeption, die sich darin ausspricht, ist die, daß Israel den Sabbat als unumstößliche Schöpfungsordnung entdeckt. Dazu stehen die Verse 28- 29 in deutlicher Spannung, nach der der Sabbat allein in einem Gebot Jahwes gründet, das es zu befolgen gilt. Die Übertretung des Gebotes ist strafwürdig, das Nicht-Anerkennen der Schöpfungsordnung ist schlicht erfolglos. Die Verse 28-29 verschärfen das Sabbatgebot auch noch dadurch, daß ein Ausgehverbot erlassen wird.[31]

Die literarkritische Herauslösung dieser Verse läßt sich durch einen Blick auf Num 14,11 noch weiter stützen. Auch dort beginnt der "dtr" Passus mit den Worten: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַד־אָנָה. Die Formulierung, die Konzeption von der Klage Gottes über das widerstrebende Israel und die Technik der Bearbeitung von literarischen Vorlagen durch Einfügung einer Jahwerede verbindet Ex 16,28-29 also mit Num 14,11 und erhärtet damit die These, daß diese Verse als Einschub zu betrachten sind.[32] Durch die Rekurrenz von תּוֹרָה ist Ex 16,28-29 mit den Versen 4-5 verbunden und daher vermutlich der gleichen Schicht zuzuweisen.

Wenn man den Hauptfaden von Ex 16 P zuweist -wie dies allgemein geschieht-, so bleibt das Problem zu klären, wieso die Priesterschrift Israel nur in V 27 und 30 als הָעָם bezeichnet. Das Lexem עָם ist bei P sonst nur dann sicher nachweisbar, wenn Israel als Bundespartner Jahwes im Blick ist (Ex 6,7; Lev 9,23f). In diesem Zusammenhang könnte die Bezeichnung "Volk" gebraucht sein, um zu markieren, daß Israel sich in diesem Moment in Einklang mit der Schöpfungsordnung befindet. Israel hat teil an der Ruhe Jahwes nach der Erschaffung der Welt, die er nach sechs "Arbeitstagen" eingelegt hat, und ist so im Einklang mit Jahwe, auch wenn ihm das selbst nicht bewußt sein mag.

5. Argument: Die Verse 32-34

Ex 16,31 markiert einen deutlichen erzählerischen Einschnitt, der durchaus auch als Schluß fungieren könnte.[33] Mit V 32 beginnt ein Passus in priesterschriftlichem Stil, dessen Interesse den "künftigen Generationen" gilt. Als besonders störend fällt auf,

---

[30] E.Ruprecht, Mannawunder, 279.

[31] Vgl. die Ausführungen von E.Ruprecht, Mannawunder, 273.

[32] Man kann fragen, ob nicht auch Ex 16,30 zu diesem Einschub gehört. Mir scheint jedoch, daß Ex 16,30 als Fortsetzung von V 27 erzählerisch nötig ist. Der Bearbeiter hat allerdings seinen Einsatzpunkt gut gewählt, da V 30 auch als Folge des Jahwebefehls denkbar ist.

[33] Ex 16,31 darf kaum als unmotivierte Dopplung zu V 14f eingestuft werden, der thematische Rückgriff markiert eher einen rahmenden Abschluß (so auch P.Maiberger, Manna, 88f). Auch die Vorwegnahme des Namens "Manna" in V 15 vor der Namensnennung in V 31 ist kein Widerspruch. So hat A.S.Yahuda, Sprache des Pentateuch, 245 herausgestellt: "Ein gemeinsamer Zug bei der Namengebung von Orten ist die Antizipierung des neuen Namens, noch bevor seine Entstehung mitgeteilt ist."

daß in V 34 die עֵדֻת erwähnt wird, was an dieser Stelle als verfrüht erscheint [34], auch spielt das Sabbatmotiv keine Rolle mehr. Ex 16,32-34 sind also sehr wahrscheinlich einem späten Ergänzer der Priesterschrift zuzuweisen.[35]

6. Argument: V 35 uneinheitlich?

Die sachliche Parallele zwischen Ex 16,35a und 35b wird zum Teil als unmotivierte Dopplung und somit als literarkritischer Bruch betrachtet.[36] Dies ist jedoch keineswegs überzeugend. Die Vershälften sind vielmehr kunstvoll chiastisch parallelisiert. Das Land wird in V 35a als das Land eingeführt, in dem Israels Wunsch nach dauerhafter Ruhe in Erfüllung gehen wird, in V 35b wird dies dann näher erläutert als das "Land Kanaan". Dieser Ausblick in die Zukunft markiert den Abschluß der Erzählung.

7. Argument: Unausgeglichene Vorstellungen vom Manna?

Nach V 21 "schmilzt" das Manna an der Sonne, während man es nach V 23 kochen und backen und nach V 33 für alle künftigen Generationen aufbewahren kann. Nach V 16a.18b.21 hat jeder nach seinem Bedarf Manna gesammelt, nach V 16b.18a dagegen jeder genau ein Gomer. Bei der Auswertung dieser "naturkundlichen" Angaben des Erzählers muß man besonders vorsichtig operieren. Die vom Erzähler fiktiv konstruierte "Textwelt" hat ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, die ganz im Dienste der theologischen Aussage stehen. So erklärt sich der naturkundliche Widerspruch, daß das nicht gesammelte Manna sich an der Sonne verflüchtigt, während das gesammelte Manna weiterverarbeitet werden kann, aus der erzählerischen Absicht: auf diese Weise bleibt Israel auf die täglich neu gegebene Ration Manna angewiesen. Weder bleibt nicht gesammeltes Manna als Vorrat liegen, noch kann man gesammeltes Manna ansparen (Ex 16,20). Und auch wenn Ex 16,33 literarisch einen Nachtrag darstellt, so ist es doch theologisch gut verständlich, daß der Befehl Jahwes, das Manna aufzubewahren, dessen Verfallseigenschaften automatisch aufhebt. Literarkritisch sind solche "Unstimmigkeiten" jedenfalls nicht auszuwerten. Auch die scheinbar verschiedenen Mengen, die gesammelt werden sollen, bilden keinen Widerspruch. V 16b und 18b sind jeweils asyndetisch angefügte Maßangaben, die den Befehl Moses näher erläutern. Der Text geht von der Fiktion aus, daß durch ein Gomer der Bedarf jedes Einzelnen gedeckt wird.

Ergebnis

Damit können wir als Ergebnis festhalten, daß der P-Faden die Verse 1-3.6-7.9-27.30-31.35 umfaßt.[37] Da die Verse 4-5.28-29 den P-Faden offensichtlich schon voraussetzen, liegt hier eine Bearbeitungsschicht vor, die vom Sprachgebrauch her in eine deutliche Nähe zum dtn-dtr Traditionsraum gerückt werden kann. Sie sei deshalb D-Schicht genannt. Vermutlich noch später liegt die Einfügung der Verse 32-34, die im

---

[34] Die EDUT begegnet sonst erst in Ex 25,16.21; 31,7 und wird erst in Ex 40,20 in die Lade gelegt. Vgl. M.Noth, Ex, 109; E.Zenger, Ex, 172f.

[35] Vgl. dazu die ausführliche Begründung von E.Ruprecht, Mannawunder, 276-278. Seine These, daß V 32 eine Dublette zu V 33-34 bilde und deshalb literarisch eigenständig sei, kann nicht überzeugen. Eine gewisse "umständliche" Ausdrucksweise in diesen Versen gehört doch wohl zum Stil.

[36] So z.B. M.Noth, Ex, 105.

[37] Damit bestätigt sich im wesentlichen die Analyse, die E.Ruprecht, Mannawunder vorgenommen hat. Die Analyse von P.Maiberger, Manna, nach der P die Sabbatthematik ausgespart haben soll, erscheint mir wenig wahrscheinlich.

priesterschriftlichen Stil formuliert sind und deren Interesse die künftigen Generationen sind. Zeitlich nicht recht einzuordnen sind die Glossen in V 8 und V 36.

3.4. Interpretation der P-Schicht in Ex 16

Die Intention der P-Schicht wird besonders deutlich, wenn man sie mit der Intention der Bearbeitung in Ex 16,4-5.28-29 kontrastiert. Die D-Schicht legt das Gewicht darauf, daß Jahwe den Sabbat als Gebot "gibt" und Israel dieses Gebot zu befolgen hat. Anders dagegen P: Hier wird der Sabbat als eine Struktur der Zeit selbst verstanden, der die Schöpfung seit ihrer Erschaffung unterliegt. Auf diese Struktur stößt Israel im Verlauf der Sammlung des Manna. Es kommt nicht darauf an, einem Gebot zu gehorchen, sondern diese Schöpfungsordnung als eine heilvolle Begrenzung der Vorsorgemöglichkeiten menschlicher Arbeit anzuerkennen. Der Mensch soll sich einfinden in die Ehrfurcht gegenüber der Schöpfung und ihrer Ordnung. Die Welt hat eine eigene Dignität, die menschlicher Arbeit unhintergehbar vorausliegt. Die Natur weist den Menschen in die gottgemäße Form des Verhaltens ein. Ein Verstoß des Menschen gegen diese Schöpfungsordnung ist schlicht erfolglos, denn die menschliche Arbeit ist angewiesen auf die Bereitstellung natürlicher Ressourcen, die einer menschlichen Bearbeitung als formbare Materie zu Grunde liegen. In dieser Angewiesenheit auf das Manna soll Israel der Angewiesenheit auf Jahwe gewahr werden. Das Manna läßt sich nicht zur Vorsorge aufbewahren; deshalb muß sich Israel täglich neu in das Vertrauen einüben, daß Jahwe für die Zukunft sorgen wird.[38]
Am Beispiel des Manna reflektiert P darüber hinaus auch über die Verteilung der Ressourcen. P geht vom Ideal der Gleichheit aus. Jeder bekommt gleich viel, und zwar einen reichlichen Tagesbedarf. Der Charakter des Manna läßt nicht zu, daß Besitzunterschiede zwischen den Israeliten überhaupt erst entstehen, die sozialen Verteilungsmechanismen werden außer Kraft gesetzt. Mehrarbeit ist erfolglos, denn da sich das Manna wieder verflüchtigt (Ex 16,21), ist es sinnlos, ein zweites Mal am Tag zu sammeln. Sparen ist erfolglos, denn wer versucht, sich durch Ansparen einen Vorteil zu verschaffen, dem verdirbt das Manna (Ex 16,20). Und auch die Nichtbeachtung der Sabbatruhe bringt keinen Erfolg: die am Sabbat Manna sammeln wollen, finden nichts (Ex 16,27).

3.5. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens

Fragt man nach dem historischen Ort einer solchen Theologie, so legt sich die spätexilisch- frühnachexilische Zeit nahe.[39] Die Feier des Sabbats dürfte im Exil erstmals in zentraler Weise zum Thema des Glaubens gemacht worden sein. Zum einen wohl deshalb, weil es als religiöses Unterscheidungskriterium nach außen dienen konnte, zum anderen deshalb, weil der Sabbat auch ohne Tempel zu begehen war. Der Sabbat war nicht an den Tempel gebunden, und die soziale Einheit, die ihn feierte, war das "Haus", also die Familie. Es bedurfte keines Priesters, keines heiligen Ortes und kei-

[38] Vgl. H.Thielicke, Glauben als Abenteuer, 84f.
[39] Vgl. zB. R.Bartelmus, Arbeitsruhegebote, 55f.

ner großen religiösen Versammlung der Gemeinde. Insofern war es ein idealer Feiertag für die Existenzform Israels in der Diaspora.
Das Insistieren der Priesterschrift auf einer gerechten Verteilung des Manna ist am besten als eine Form der Verarbeitung der prophetischen Kritik seit Amos verstehbar. P sieht deutlich, daß jede Gemeinschaft mit dem grundlegenden Problem umgehen muß, wie die Güter verteilt werden. Für das aus den ungerechten Strukturen Ägyptens befreite Israel geht P vom Ideal strikter Gleichheit aus. Interessant ist nun, daß sich P die Verwirklichung der Gleichheit nicht von entsprechenden Geboten Jahwes erwartet, die ohnehin -zumindest von einigen- nicht befolgt werden, sondern von der Macht von Seinsordnungen, die der Mensch nicht ändern kann, und gegen die zu verstoßen, schlicht erfolglos bleiben muß. Zeigt sich in diesem Gedanken, daß die äußeren Strukturen das Innere des Menschen kompensieren können, nicht eine Antwort auf die Prophetie Jeremias, der zu der radikalen Einsicht fand, daß der Mensch von seinem innersten Wesen her nicht bereit ist, Gottes Willen zu entsprechen (vgl. Jer 6,10; 13,23; 17,1)?

4. Zur Komposition der Wüstenwanderung in P

Nachdem wir nun die Einzeltexte analysiert haben, ist die Basis für eine Untersuchung der episodenübergreifenden Strukturen von P gewonnen.[1] Zunächst (4.1.) soll nach dem gemeinsamen Erzählmuster der Erzählungen, sodann (4.2.) nach den theologischen Intentionen, die in diesem Erzählmuster zum Ausdruck kommen, schließlich (4.3.) nach der kompositionellen Bedeutung des Sinai und endlich (4.4.) nach dem historischen Ort von P gefragt werden.

4.1. Das Erzählmuster "KABOD-Erzählung" in P

Die Priesterschrift hat die Zeit der Wüstenwanderung als die Urzeit Israels verstanden. Nur in dieser Geschichtsepoche erscheint der KABOD Jahwes. Der KABOD bezeichnet die Israel als Gemeinde (עֵדָה wird von P erst ab Ex 12.16 verwendet!) vorbehaltene Art und Weise der sinnlich erfahrbaren Gegenwart Jahwes. Die Ägypter dagegen können wohl Jahwes herrliches Handeln (Ex 14,4.17f כָּבַד -Nifal) wahrnehmen, nicht aber seine personale Erscheinungsweise. Es liegt nahe, in der "Gewährung seiner (=Jahwes; AS) allerpersönlichsten Gegenwart" den Höhepunkt der priesterschriftlichen Darstellung zu sehen.[2] Dem aus Ägypten befreiten Israel stiftet Gott seine unverbrüchlichen Ordnungen ein und nimmt am Sinai selbst Wohnung inmitten Israels. Das Ende der Wüstenzeit Israels ist für P mit Num 20,1-13 gegeben.[3] Deutlich markiert ist dieser Einschnitt dadurch, daß der KABOD danach nicht mehr erscheint. Nach Num 20,1-13 klingt die Erzählung damit aus, daß von der geordneten Übergabe der beiden Führungsämter erzählt wird. Die Erzählung vom Tod Aarons (Num 20,22-29) gehört von der Thematik her mit der ähnlichen Erzählung von der Amtsübergabe Moses an Josua (Num 27,12-23) zusammen.[4] Die Differenz zwischen Aaron und Mose liegt darin, daß Aaron das Land nicht mehr sehen darf, während Mose das Land von Jahwe gezeigt bekommt.[5]

Die Episoden von P zeigen in ungewöhnlich starkem Maß Gemeinsamkeiten bis in den Wortlaut hinein. Dies wird man als Ausdruck einer sehr bewußten kompositionellen Gestaltung zu interpretieren haben. Das konstanteste Erzählmoment in allen Episoden stellt das Erscheinen des KABOD Jahwes dar. In jeder dieser Erzählungen leitet das Erscheinen des KABOD die Wende ein: Nachdem sich die Eingangsproblemlage

---

[1] Num 16-17 soll ausgespart bleiben; die Forschung ist sich weitgehend einig, daß der P-Faden in Num 16-17 nicht zum Grundbestand der Priesterschrift gerechnet werden kann. Hier besteht Konsens zwischen M.Noth, ÜPent, 18f; N.Lohfink, P und Geschichte, 198 Anm 29; Z.Zevit, Converging lines, 495 Anm 67; K.Elliger, Sinn und Ursprung, 122. Auch U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes behandelt Num 16-17 nicht.

[2] K.Elliger, Sinn und Ursprung, 127.

[3] Im Gegensatz zum Endtext geht P davon aus, daß Israel im transjordanischen Gebiet nie gesiedelt hat. Es ist deshalb wenig hilfreich, wenn E.Zenger, Bogen, 161 den Abschnitt Num 10,11 - Dtn 34,9 als "Die Landgabegeschichte" überschreibt.

[4] Beide Erzählungen sind überdies auffallend parallel strukturiert.

[5] Darauf hat F.Kohata, Num 20, 33 Anm 52 hingewiesen.

im Verlauf der Erzählung zunehmend verschärft hat, wird durch die Intervention Jahwes in Gestalt des KABOD die Beseitigung der Problemlage eingeleitet. Man kann auf Grund dieses Sachverhalts geradezu von "KABOD-Erzählungen" sprechen. Folgendes Erzählmuster läßt sich rekonstruieren:

(1) Wegenotiz
Die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל setzen ihre Wanderung durch die Wüste (מִדְבָּר) fort, indem sie von einem namentlich genannten Ausgangsort in einem bestimmten Monat zu einem namentlich genannten neuen Lagerort ziehen. Mit dieser Notiz wird die raum-zeitliche Verortung der folgenden Erzählung geleistet.

(2) Mangel
Daraufhin tritt eine Mangelsituation ein, die für Israel eine tödliche Bedrohung bedeutet.

(3) Murrvorwurf
Die ganze Gemeinde (כָּל־הָעֵדָה) murrt gegen Mose und Aaron. Der Murrvorwurf wird immer in direkter Rede wiedergegeben.
(a) Er beginnt mit einem irrealen Wunsch. Israel wäre lieber zu einem früheren Zeitpunkt gestorben als ausgerechnet jetzt, denn der Tod an einem früheren Ort hätte in Kontakt mit Jahwe stehen können. Der nun bevorstehende Tod scheint dagegen sinnlos und absurd.
(b) Daran schließt sich eine vorwurfsvolle Frage an, die unterstellt, daß der Auszug aus Ägypten nun endgültig in den Tod geführt habe.

(4) Mose und Aaron
Mose und Aaron reagieren auf diesen Vorwurf; sie stellen sich gegen den Murrvorwurf der Gemeinde und auf die Seite Jahwes.

(5) Der KABOD erscheint
Der so entstandene Konflikt zwischen Gemeinde und Mose und Aaron wird durch ein Eingreifen Jahwes entschieden. Konstant wird das Erscheinen des כְּבוֹד יְהוָה mit dem Nifal von ראה konstruiert.

(6) Jahwe
Dem Erscheinen des KABOD folgt ein Reden Jahwes zu Mose. Konstant begegnet die Formulierung וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר. Schon dadurch, daß allein Mose einer direkten Anrede Jahwes gewürdigt wird, ist er vor aller Augen als Führer Israels legitimiert. Dann folgt eine direkte Rede.
(a) Jahwe stellt in lexikalischem Rückbezug auf das Murren der Gemeinde deren Unrecht fest.
(b) Jahwe kündigt sein weiteres Handeln an, dieses umfaßt auch eine Beseitigung des unter (2) dargestellten Mangels.

(7) Vollstreckung
Der Erzähler notiert, daß die Handlungsankündigung Jahwes in der Tat verwirklicht und der Mangel beseitigt wird.

4.2. Die Intention des Erzählmusters "KABOD- Erzählung"

Dieser gleichförmige formale Aufbau der KABOD- Erzählungen bringt die inhaltlichen Grundanliegen von P zum Ausdruck. Israel befindet sich in der Wüste, in einer Übergangssituation. Israel ist heraus aus der Sklaverei Ägyptens und auf dem Weg in das verheißene Land. Es ist heraus aus den Zwängen der Sklavenarbeit, es ist befreit aus der Macht des Pharao. Aber wahre Freiheit ist nicht die bloße Negierung aller Herrschaft. Es kommt darauf an, der Zwangsherrschaft des Pharao eine Form der Führung der Gemeinde entgegenzusetzen, die nicht auf Zwangsmaßnahmen beruht, sondern dem Volk die gewonnene Freiheit zu gestalten ermöglicht. Dem einen Pharao wird von P das Zweigespann Mose und Aaron entgegengesetzt. Einer solchen Führung bedarf Israel, da es als rebellischer Haufen zu einer Gestaltung der Freiheit nicht fähig ist. Mose und Aaron vertreten eine Form der Führung, die der Bestimmung Israels gerecht wird. Die Führung von Mose und Aaron beruht auf ihrer Autorität, die solange funktioniert, wie sie anerkannt ist.
Dies ist nun aber die Erfahrung, die P (und nicht nur P) zum Ausdruck bringt, daß die Autorität Moses bei den Israeliten gerade dann keine Anerkennung findet, wenn Israel in Not gerät. In einer Phase der Geschichte, in der der endgültige Erfolg der Wanderung noch nicht verwirklicht ist, sondern durch dringende Probleme der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen ernsthaft in Zweifel gezogen ist, ist das Volk nicht in der Lage, das Zutrauen zu Mose und Jahwe zu bewahren. Die Autorität und Kompetenz des Mose wird von den vor Augen liegenden Resultaten seiner Führung her stark in Zweifel gezogen. Das Unternehmen des Exodus scheint in der Trost- und Gottlosigkeit der Wüste gescheitert.
Mose und Aaron verfügen in dieser Situation selbst über keine Zwangsmittel, ihre Führung auch gegen Widerstand durchzusetzen. Sie müssen deshalb in einer Konfliktsituation eigens an Jahwe appellieren und sind von seinem Eingreifen abhängig. Jahwe greift so ein, daß er in Gestalt seines KABOD erscheint. In dieser Form seines Offenbarseins tritt er öffentlich und sichtbar dem Volk gegenüber, Mose und Aaron allein genießen das Vorrecht, daß Jahwe zu ihnen redet. Das Erscheinen des KABOD beinhaltet immer eine Legitimation von Mose und Aaron.
Jahwes Gegenwart begleitet sein Volk und doch muß er in den entsprechenden Situationen erst erscheinen, um erfahrbar zu sein. Dem Erscheinen des KABOD soll auf Seiten des Menschen die Erkenntnis Jahwes in seinem Persongeheimnis und zugleich in seinem Herrsein entsprechen. Wo solche Erkenntnis sich vollzieht, kann sie nicht theoretische Einsicht bleiben, sie äußert sich vielmehr in einem Verhalten, das vom Gehorsam gegenüber Jahwe geprägt ist.
Dadurch daß eine Mehrzahl von Erzählungen dieses Musters hintereinandergestellt werden, ergibt sich noch eine besondere Aussage. Obwohl sich Jahwe jedesmal wieder auf die Seite Moses und Aarons stellt und ihre Legitimität durch eine Beseitigung des Mangels bestätigt, ordnet sich Israel immer nur kurzfristig dem Mose unter. Beim nächsten Anlaß erhebt Israel erneut schwere Vorwürfe gegen Mose. Israel erweist sich als eine "Gemeinschaft des kurzen Gedächtnisses". Trotz einschneidender Erfahrungen ist es nicht lernfähig. Nie findet es zu einem völligen Vertrauen auf die Zukunft Jahwes. Es zweifelt immer wieder erneut daran, daß Jahwe ihm auch in Zukunft das Notwendige zukommen läßt.

4.3. Der Einschnitt des Sinai - Vergleich von Ex 16/P und Num 13f/P

Für das Verständnis der Komposition mindestens ebenso wichtig -und in der bisherigen Forschung eher etwas vernachlässigt- sind aber die Differenzen der Erzählungen. Mittels bewußter Abweichungen vom Erzählmuster werden dem Leser in aller Gleichartigkeit des Geschehens die entscheidenden Differenzen deutlich gemacht.[6] Die Abfolge gleicher Aufbaumuster macht die Kontinuität des Geschehens deutlich; die Differenzen zeigen, daß dieser Prozeß verschiedene Stufen hat.
Wie schon im Rahmen der Analyse des Endtexts festgestellt, bildet auch innerhalb der Priesterschrift der Sinai den entscheidenden kompositionellen Einschnitt. Welcher Art dieser Einschnitt ist, läßt sich durch einen Vergleich von Ex 16 und Num 13-14 deutlich machen. Beide KABOD-Erzählungen sind eng aufeinander bezogen und gerade deshalb treten auch die Differenzen zwischen beiden deutlich hervor.
Beide Erzählungen haben ein ähnliches Thema: es geht um die Stellungnahme Israels zu einer Gabe Jahwes. Diese thematische Ähnlichkeit ist durch lexikalische Rekurrenz hervorgehoben: [7]

Num 13,2: Erkundet das Land, אֲשֶׁר נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל

Ex 16,15: Dies ist das Brot, אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם יְהוָה לֶאֱכֹלָה

In beiden Erzählungen geht es darum, inwieweit Israel dazu in der Lage ist, die mit der Gabe gegebene Aufgabe zu begreifen und wahrzunehmen. In beiden Fällen lehnt Israel diese Gabe ab. In Ex 16 dadurch, daß es das Manna nicht als das von Jahwe angekündigte Brot erkennt. In Num 13-14 dadurch, daß die Israeliten den Kundschaftern Glauben schenken, die das Land verleumden.
Die entscheidende Differenz liegt -wie schon auf der Ebene des Endtextes nachgewiesen- im unterschiedlichen Verhalten Jahwes. In Ex 16 reagiert Jahwe in keiner Weise strafend oder verurteilend. Die Gabe des Manna und des Sabbat wird Israel nicht entzogen, auch wenn Israel sich nicht der Gabe entsprechend verhält. Ein ähnliches Verhalten Israels in Num 13-14 führt jedoch dazu, daß Jahwe der Auszugsgeneration die zugesagte Gabe in einem zornigen Schwur wieder entzieht.
Wenden wir uns dem Vergleich im Einzelnen zu. Ich gehe so vor, daß ich am Erzählmuster KABOD- Erzählung entlang gehe und jeweils für die einzelnen Erzählelemente nach Gemeinsamkeiten und Differenzen frage.

(1) Wegenotiz [8]

Das in Num 13-14 erzählte Geschehen spielt sich etwa ein Jahr nach dem in Ex 16 erzählten ab. Beide Ereignisse liegen also auf einem linearen Zeitstrahl. Wie sich zeigen wird, haben sich im Fortgang des Geschehens inzwischen grundlegende Verände-

---

[6] Auf diese Funktion von gleich strukturierten Erzählungen im Verlauf eines Erzählprogresses ist schon verschiedentlich hingewiesen worden. So von K.-H.Hartmann, Wiederholung im Erzählen (1979), R.M.Fowler, Loaves and Fishes (1981), J.C.Anderson, Double and Triple Stories (1985).

[7] Bei dieser Gegenüberstellung habe ich die Proformen durch die Eigennamen ersetzt, auf die sie referieren.

[8] Als Wandernotiz von Num 13-14 wird man Num 10,11f zu betrachten haben. Die Erwähnung der Wolke in Num 10,11f zeigt, daß P die Bedeutung der Wolke aus Ex 13,21f und 14,19f kennt und aufnimmt.

rungen ergeben, die auch die Grundlagen des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volk betreffen.

(2) Mangel

Ex 16 bietet keinen eigenen Erzählabschnitt, der den Mangel darlegt, vielmehr ist der Mangel (kein Essen) im Murrvorwurf Israels enthalten. So bleibt für den Leser unklar, inwieweit der Vorwurf, es gebe nichts zu essen, objektiv berechtigt ist oder sich nur aus der -die Verhältnisse in Ägypten verklärenden- Perspektive Israels ableitet (Ex 16,3). Will man in Num 13-14 von einem Mangel reden, so muß man wohl den ganzen Abschnitt Num 13,1-33 als Darlegung des Mangels einschätzen. Hier wird nun aber nicht ein Mangel dargelegt, der auf den Naturbedingungen der Wüste beruht, sondern einer, der in der negativen Wertung des fruchtbaren Landes besteht.

(3) Murrvorwurf

Hier finden sich starke wörtliche Übereinstimmungen (Ex 16,2 und Num 14,2):
וילינו כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם

Der in direkter Rede formulierte Murrvorwurf beginnt in beiden Fällen mit einem irrealen Wunsch. Die Israeliten wünschen sich, in Ägypten, bzw. in der Wüste, gestorben zu sein. Der Tod zu einem früheren Zeitpunkt wird vorgezogen. War dies in Ex 16 mit dem Hinweis darauf geschehen, daß Mose und Aaron die Versammlung eigenmächtig in die Wüste und damit in den Tod geführt haben, so erkennt Israel in Num 14,3 an, daß *Jahwe* Subjekt der Herausführung ist! Hatte Israel in Ex 16 Ägypten als Land der "Fleischtöpfe" beschrieben, so ist diese verklärte Sicht der Sklaverei angesichts der von den Kundschaftern mitgebrachten Weintraube (Num 13,26) gegenstandslos. Auch im Land Kanaan ist die reichliche Versorgung mit Lebensmitteln garantiert. Trotzdem murrt Israel. Es sieht die Pläne Jahwes bei einer militärischen Niederlage gegen die Bewohner des Landes enden. Gegenüber der Situation vor dem Sinai hat sich also dies geändert: Israel murrt, obwohl es nun ein klares Bewußtsein darüber hat, daß dies eine Opposition gegen Jahwe darstellt! Am Sinai hat Israel also Jahwe als Subjekt des Exodusgeschehens erkannt (Lev 9). Eine Steigerung der Unverschämtheit des Murrvorwurfs kann man auch darin erblicken, daß die Israeliten nun zum Mittel der Verschwörung greifen. Im Geheimen planen sie die Einsetzung eines neuen Führers und die Rückkehr nach Ägypten.

(4) Mose und Aaron

Auch die Funktionen der Figuren Mose und Aaron ändern sich nach dem Sinai. In Ex 16 ergreift Mose auf den Vorwurf der Israeliten hin die Initiative und kündigt Jahwes Eingreifen an, ohne daß Jahwe ihm etwas Entsprechendes geboten hätte, was wohl als Zeichen besonders intimer Vertrautheit gewertet werden muß. In Num 13-14 ist dies anders: zusammen mit Aaron fällt Mose auf sein Angesicht. Das Gesicht ist der Sitz der Sinnesorgane, mit denen man mit anderen Menschen und mit der Welt in Kontakt tritt. Diese Beziehungen machen den Menschen als Person aus. Die Geste symbolisiert also die freiwillige Auslöschung der Personwürde und ist als Selbstminderungssymbol zu interpretieren. Eine solche Selbstminderung ist angebracht, wenn man einem sozial höher Gestellten entgegentritt, vor dessen Größe man nicht bestehen kann (z.B. Proskynese vor Königen), oder wenn man die eigene Hilflosigkeit demonstrieren will. Analog zu Num 20,6 ist davon auszugehen, daß hier ein Bittgestus vorliegt, mit dem

Jahwe zum Eingreifen aufgefordert wird.[9] Das ist vorgelebtes Vertrauen auf die Gegenwart Jahwes in seinem Volk!
Das Eingreifen Jahwes erfolgt aber nicht sofort, sondern erst, nachdem die mutmachende Rede Josuas und Kalebs das Volk von der geheimen Verschwörung zur offenen Rebellion getrieben hat, ja zur Lynchjustiz (Num 14,10a).

(5) Der KABOD erscheint
Folgende Formulierung findet sich in beiden Texten:
כְּבוֹד יְהוָה נִרְאָה בְּ ... אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ...
(a) Nur in Ex 16 findet sich eine Ankündigung und eine Vorbereitung auf das Erscheinen des KABOD, denn es handelt sich ja um die erste Erscheinung des KABOD überhaupt. Nach dem Sinai jedoch wohnt Jahwe inmitten seines Volkes; er hat sich selbst für dieses Volk bestimmt. Nach der ausführlichen Erzählung der Vorbereitung auf das Erscheinen in Ex 16 und besonders Lev 9 ist die Zeit grundlegender Ersterscheinungen abgeschlossen, und das Erscheinen des KABOD gleichsam selbstverständlich geworden.[10] Es genügt, daß Mose und Aaron mittels des stummen Gestus des Niederfallens an Jahwe appellieren.
(b) In Ex 16 erscheint der KABOD "in der Wolke", in Num 13-14 erscheint er dagegen "am Begegnungszelt". Dies zeigt wiederum deutlich, was sich am Sinai geändert hat: zum einen, daß Jahwe seinen KABOD vor dem Sinai nur in verhüllter und erst nach dem Sinai in unverhüllter Art und Weise zeigt; zum anderen, daß sich Jahwe am Sinai an das Begegnungszelt gebunden hat. Es gibt nun einen Ort, der gleichsam als institutioneller Freiraum allein Jahwe für seine Intervention zur Verfügung steht.[11]

(6) Jahwe
Folgende Formulierung ist nahezu identisch:
וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה (וְאֶל־אַהֲרֹן) לֵאמֹר

(a) In Num 13-14 wird neben Mose auch noch Aaron von Jahwe angeredet. Obwohl nach wie vor Mose in besonderer Weise herausgehoben bleibt [12], scheint es doch so zu sein, daß Aaron nach dem Sinai aufgewertet wird. In Num 14 erhält er keine Befehle von Mose mehr -wie in Ex 16,9.33-, sondern ist unmittelbarer Zeuge dessen, was Jahwe dem Mose aufträgt. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß er seit seiner Einsetzung am Sinai als Ur-Hoherpriester der Gemeinde fungiert.

---

[9] E.Ruprecht, Mannawunder, 283 Anm 38, interpretiert die Geste so, daß sich dort "Mose und Aron mit dem identifizieren, was Nun (gemeint ist wohl: Josua ben Nun; AS) und Kaleb sagen". Dies mag sein, allerdings kommt deren Votum erst nach der Reaktion von Mose und Aaron.

[10] In Ex 16,10 ist das Erscheinen des KABOD mit וְהִנֵּה konstruiert. Dies unterstreicht das Plötzliche des Erscheinens des KABOD, während dieses Element in Num 14,10 fehlt.

[11] P sucht ein System, das offen ist für das Erscheinen Gottes, das nicht so starr und abgeschlossen ist, daß jedes Erscheinen Gottes als vernichtender Einbruch erfahren werden muß. Vgl. dagegen etwa die "ursprüngliche Form" der Theophanieschilderungen, die zwei Elemente umfaßt: Reden "von einem Kommen Jahwes von einem bestimmten Ort und von dem Aufruhr der Natur, der bei seinem Nahen entsteht." (J.Jeremias, Theophanie, 15) Diese Form der Theophanie bringt zum Ausdruck, daß dort, wo Jahwe mit der Schöpfung in Kontakt tritt, diese vergehen muß.

[12] Vgl. den Imperativ Singular in Num 14,28.

(b) In Num 14,27 beginnt Jahwe seine Rede mit einer vorwurfsvollen Frage, ehe wie in Ex 16,12 (שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) die Schuld der Israeliten festgestellt wird. Die Frage Jahwes in Num 14 zeigt, daß Jahwe an seinem Volk leidet. Diese Andeutung einer Gefühlsregung Jahwes ist für die Priesterschrift zuhöchst ungewöhnlich und macht deutlich, daß das Murren Israels in keiner Weise verständlich -erst recht nicht entschuldbar- ist. Die Gemeinde wird von Jahwe erstmals bewertet, sie wird als "böse" bezeichnet. Diese Qualifizierung wird expliziert durch den Relativsatz: "sie murren ständig gegen mich".[13] Das Murren der Israeliten wird von Jahwe nur in Num 14 als speziell gegen ihn gerichtet interpretiert. Dies deckt sich mit der Formulierung des Murrvorwurfs in Num 14,3, auch dort benennen die Israeliten erstmals Jahwe als Subjekt der Herausführung, bzw. als Subjekt der Hineinführung in das Land. Wieder ist dies nur so erklärbar, daß sich am Sinai die Grundverhältnisse des Seins der Gemeinde entscheidend gewandelt haben. Israel hat am Sinai Jahwe tatsächlich als Subjekt der Herausführung erkannt und daraus folgt die volle Verantwortlichkeit Israels und seine Unentschuldbarkeit. Jahwes Urteil, das er sogar beschwört, ist deshalb voll und ganz gerechtfertigt.

(c) In beiden Erzählungen bekommt Mose, nachdem Jahwe ihn persönlich (bzw. mit Aaron zusammen) angesprochen hat, einen Redeauftrag an die Israeliten (דבר אֱלֹהֶם / אמר). Hier findet sich wohl der gravierendste Unterschied der Episoden. Deutlich sticht die unterschiedliche Reaktion Jahwes auf das Murren der Israeliten ins Auge. Während in Ex 16 die zu erwartende Bestrafung der Israeliten nicht geschieht und Jahwe stattdessen über alles Murren hinwegsehend seinem in Not befindlichen Volk Nahrung verschafft, geschieht dies in Num 13-14 nicht. Dort folgt auf das Murren der Israeliten die Bestrafung der gesamten Auszugsgeneration.
Die fehlende Bestrafung Israels in Ex 16 ist oft beobachtet worden und meist auf die unterschiedliche Form des Murrens zurückgeführt worden. So spricht etwa E.Ruprecht vom "revoltierende(n) Aufschrei aus äußerster Not", der zwar in Ex 16, aber nicht mehr in Num 13-14 vorliege.[14] Ich kann aber nicht sehen, wie die radikale Infragestellung des Exodus und der legitimen Führer Israels jemals als neutraler Aufschrei der Not verstanden werden sollte. Daß das Murren in beiden Fällen illegitim ist, folgt insbesondere auch daraus, daß die Feststellung der Schuld in Ex 16 und Num 14 -wie oben dargelegt- nahezu identisch formuliert ist. Jahwe verdichtet die ganze Schuld Israels in dem einen Begriff לון (dreimal begegnet die Wurzel in Num 14,27). Jahwe kommt es nicht darauf an, unter welchen Umständen gemurrt wurde, sondern allein darauf, ob gemurrt wurde.
Wenn aber das Murren auch in Ex 16 als illegitim zu betrachten ist, dann hat man die Nichtbestrafung Israels in Ex 16 als einen Rechtsverzicht Jahwes zu werten. In Num 13-14 aber sieht Jahwe über das Murren Israels nicht mehr einfach hinweg. Warum verzichtet Jahwe nach dem Sinai nicht mehr auf die Durchsetzung seines Rechts? Dies dürfte damit zusammenhängen, daß am Sinai das Verhältnis von Jahwe zu Israel auf eine neue Seinsgrundlage gestellt wurde. Seit dem Sinai, also seit Jahwe die Israeliten als sein Volk angenommen hat und inmitten seines Volkes wohnt, seit dem Bau des Begegnungszeltes, ist Israel aus dem Stand unwissender Unschuld herausgetreten

[13] Der Nominalsatz hat doch wohl durativen Sinn. Er ist so wichtig, daß er innerhalb von Num 14,27 sogar zweimal begegnet.
[14] E.Ruprecht, Mannawunder, 282f. Ähnlich auch P.Weimar, Zur Freiheit geschaffen, 89.

und in vollem Umfang für sein Verhalten gegenüber dem Anspruch Jahwes verantwortlich. Deshalb vollstreckt Jahwe ein vernichtendes Urteil über Israel. In Num 13-14 war Israels Zustimmung gefordert, sein glaubendes Einverständnis in die Zusicherung Gottes. Israel hat daran aber wissend versagt, und nun verfällt es dem Gericht.

(d) Die Erkenntnisthematik findet sich in Num 14 an zwei Stellen. Das eine Mal in Num 14,31. Im Gegensatz zu Ex 16,6.12.15, wo das Erkennen mit dem KABOD Jahwes verknüpft ist, ist in Num 14,31 das Land der Gegenstand des Erkennens. Die Wahl des Lexems ידע ist auffällig, da sonst das Land in dieser Erzählung erkundet (תור) wird. Diese Auffälligkeit läßt sich gut dann verstehen, wenn darin ein bewußter Bezug auf Ex 16 gesetzt ist: Wie in Ex 16 ist das Erkennen als Aufgabe an Israel formuliert. Und ähnlich wie in Ex 16 ist die Erkenntnis Jahwes über seine Gabe vermittelt. In Ex 16 über das Manna, in Num 14 über das Land.
Ein noch engerer Bezug auf die Erkenntnisthematik in Ex 16 findet sich in Num 14,34. Die Formulierung an dieser Stelle erinnert stark an die in Ex 16,6.12 gebrauchte Erkenntnisformel, weil das Lexem ידע in der gleichen flektierten Form vorliegt (וִידַעְתֶּם), und außerdem der Vers 35 mit der Selbstvorstellungsformel אֲנִי יְהוָה beginnt! Wie sehr hat sich aber die Erkenntnisaufgabe für Israel gewandelt! Von einer Erkenntnis Jahwes ist nicht mehr die Rede. Vielmehr wird die Auszugsgeneration in der Wüste, in ihrem eigenen Sterben die Entfremdung erkennen, die zwischen ihr und Jahwe besteht.[15] Das Murren der Israeliten entstammt, so muß man doch wohl interpretieren, einer tiefen Entfremdung von Jahwe. Wenigstens diese Entfremdung wahrzunehmen, ist die letzte Aufgabe der von der Verheißung ausgeschlossenen Generation. In dieser Aufgabe wird dem Umherirren Israels durch die Wüste außer der Perspektive des Todes noch ein letzter Sinn abgewonnen! Dies erinnert an die Behandlung der Erkenntnisthematik in Ex 14. Dort sollen die Ägypter im eigenen Untergang und in der Machtlosigkeit ihres militärischen Apparates Jahwe erkennen. Der verurteilten Generation steht ebenso der Untergang bevor. Und eben darin kann sie Jahwe nur noch so erkennen, daß sie zugleich der Entfremdung von ihm, der inmitten seines Volkes wohnt, gewahr wird. Auch hier zeigt sich wieder, daß der Sinai einen markanten Einschnitt darstellt, gerade was die Erkenntnis Jahwes betrifft.

---

[15] Kurz ist auf die Übersetzung von תְּנוּאָה mit "Entfremdung" (so schon W.Gesenius, Wöbu, 883r; Forschungsüberblick bei R.Loewe, Divine Frustration) einzugehen. Die semantische Analyse dieses Begriffs stößt auf Schwierigkeiten angesichts der Tatsache, daß das Substantiv lediglich zweimal (noch Hiob 33,10), das Verb nur siebenmal belegt ist (Num 30,6.9.12; 32,7.9; Ps 33,10; 141,5). Schon von daher ist es unwahrscheinlich, mit S.McEvenue, Problem, 458 in diesem Lexem ein "theological fad" zu sehen. Noch schwieriger erscheint mir der Versuch von S.McEvenue, Problem, 458, den Begriff spät-nachexilisch zu datieren, da die wenigen Belege wenig Gemeinsamkeiten aufweisen. Das Verb ist nur im Hifil belegt und meint da soviel wie die Annullierung eines Zustandes oder einer Beziehung. Daß sich der Begriff auch auf das Erkenntnisorgan des Herzens beziehen kann, belegt Num 32,7.9. S.McEvenue, Problem, 458 übersetzt "'you will experience my opposition', i.e. for 40 years I will 'oppose' your entry into the promised land". Der Begriff "opposition" impliziert jedoch zu sehr einen aktiven Widerstand auf Seiten Jahwes. Von einem Vorhaben Israels, dem ein solcher Widerstand entgegengesetzt werden müßte, verlautet aber im Text nichts. Solcher aktiver Widerstand ist mit dem Hifil des Verbs verbunden, dem Substantiv fehlt eine solche Komponente. Die Übersetzung mit "Entfremdung" wird diesem Tatbestand gerecht und bringt doch zur Geltung, daß es um einen Zustand geht, der im Vergleich zu einem früheren oder ursprünglicheren als das erscheint, was er ist. "Entfremdung als Zustand ist die gleichgültige bis feindliche Beziehung zwischen Menschen oder zwischen Mensch und dinglicher Umwelt." (R.Maurer, Entfremdung, 348) Im hiesigen Fall bezieht sich Entfremdung auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen.

Der Sinai scheint geradezu der Ort der Erkenntnis Jahwes zu sein.[16] Als entscheidendes Ereignis im Zusammenhang der Erkenntnisthematik ist m.E. der Jubel der Gemeinde in Lev 9,24 aufzufassen. Dieser Jubel ist Ausdruck dessen, daß Israel Jahwe erkannt hat. Dieser Sinn von Lev 9,24 erschließt sich, wenn man sich den traditionsgeschichtlichen Hintergrund vergegenwärtigt. In Lev 9,24 liegt nämlich ein deutlicher Bezug auf 1 Kön 18,38f vor.[17] Auch dort hat Elija die Erkenntnis Jahwes angekündigt (1Kön 18,37), und auch dort wird Jahwe als der wahre Gott darin erkannt, daß Feuer vom Himmel fällt und das vorbereitete Opfer verzehrt. In die Rolle des Elija sind in Lev 9 Mose und Aaron eingetreten. Wie in 1 Kön 18,39 fällt das Volk in Lev 9 auf sein Angesicht nieder (Lev 9,24). Hier wie dort bricht das Volk in Jubel aus. In Lev 9 fehlt lediglich der Ruf "Jahwe ist Gott!". Daß dieser fehlt, zeigt nicht, daß Israel Jahwe faktisch doch nicht erkennt, sondern daß das Volk nicht zu einem artikulierten Bekenntnis findet. Das Volk muß über das eigene Erkennen nicht reflektieren und den Inhalt des Erkennens nicht begrifflich darlegen können, wenn es sich nur der Erscheinung des KABOD angemessen verhält. Die Sprache versagt angesichts der öffentlichen Manifestation des KABOD. Das Fehlen eines formulierten Bekenntnisses tut dem Erkennen keinen Abbruch, was zeigt, daß es bei der Erkenntnis nicht um logische Reflexion, die sich in der Tat sprachlich artikuliert vollzieht, sondern um ein existentielles Vertrautwerden geht. Mit dieser Erkenntnis -so können wir jetzt interpretieren- hat Israel ein Sein gewonnen, hinter das es nicht mehr zurückfallen kann, ohne zugleich die eigene Identität aufzugeben.
Diese Erkenntnis hängt zusammen mit der Bestätigung des Kultes durch Jahwe. Der Kult wiederum ist gebunden an das Begegnungszelt. Mit der grundlegenden Erscheinung des KABOD in Lev 9 hat Jahwe seine Gegenwart inmitten seines Volkes (Ex 29,45) in der Weise eingestiftet, daß er von nun ab am Zelt erscheint.[18] Damit ist Israel auch als Volk Jahwes angenommen. Dies wurde in Ex 6,7 verheißen, in Ex 29,45 klingt dies zum Teil wieder an, in Lev 9 wird es nun Wirklichkeit. In Lev 9,23f wird Israel vom Erzähler deshalb als "Volk" (עַם) bezeichnet.

Es entspricht dem bisher festgestellten Sachverhalt, daß seit Lev 9 der KABOD ohne die Wolke erscheint. "Während in Ex 16,10; 24,15b-18; 40,34-35 das Erscheinen der Herrlichkeit mit 'der Wolke' verbunden ist, wird sie weder in Lev 9, noch in Num 14,10 und Num 20,6 erwähnt. Mit der Errichtung des Zeltes verliert sie ihre Funktion. Dies kann nur so gedeutet werden, daß nun ein neues, unmittelbares Verhältnis zu Jahwe erreicht ist, besser: gnadenhaft gestiftet wurde."[19]
Dies alles belegt eindrücklich, daß sich am Sinai die Seinsgrundlagen der Gemeinde in komplexer und vielschichtiger Weise ändern. Jahwe wohnt am Sinai in der Weise in seinem Volk ein, daß er das Erscheinen des KABOD ein für allemal an das Begegnungszelt bindet und so die Voraussetzungen dafür schafft, daß Israel ihn erkennen kann. Der Jubel beim ersten Opfervollzug drückt den Vollzug der Erkenntnis Jahwes

---

[16] In dieser Weise hat U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 229 die Komposition der KABOD-Erzählungen in P interpretiert. Sie mißt allerdings Ex 29 die zentrale Bedeutung zu.

[17] Auf den Bezug zu 1Kön 18 geht U.Struppe, Herrlichkeit, 85 leider nicht näher ein.

[18] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 98f: "Die Beziehung zwischen dem Zelt der Begegnung und der Herrlichkeit Jahwes ist sicherlich enger, als Rendtorff das annimmt. Dafür spricht -neben Ex 29,43-44- die Tatsache, daß die Herrlichkeit von nun an immer beim/im Zelt der Begegnung erscheint. Die Zusage Jahwes, 'sich dorthin zu bestimmen', macht ja geradezu das Wesen des Zeltes aus. Im Kult sagt Jahwe sich und seine Nähe zu, stiftet er die Möglichkeit einer je neuen Gegenwart. Hier wird Israel wahrhaft zum 'Volk' und zur 'Gemeinde'."

[19] U.Struppe, Herrlichkeit Jahwes, 99.

aus. Und daraus resultiert für Israel die volle Verantwortlichkeit für sein Verhalten gegenüber den durch Mose (und Aaron) ergehenden Geboten Jahwes. Mit dem Sinai ist also der Zustand einer unwissenden Unschuld beendet, Israel ist nun straffähig.

(7) Vollstreckung

Eine für P typische Vorstellung ist die, daß bestimmte Ereignisse "vor Jahwe" (לִפְנֵי יְהוָה) geschehen. "Vor Jahwe" erwartet Israel die erste Erscheinung des KABOD (Ex 16,9), "vor Jahwe" geschieht auch die Bestrafung der Kundschafter, die das Volk zum Murren über das verheißene Land verführt haben (Num 14,37). Mit dem "vor Jahwe" dürfte jedoch kaum eine räumliche Kategorie gemeint sein, auch nicht das Heiligtum [20], denn die verleumderischen Kundschafter sterben zwar "vor Jahwe", aber vom Begegnungszelt ist in diesem Zusammenhang keine Rede (Num 14,37). Eher dürfte gemeint sein, daß "vor Jahwe" ein Ereignis so geschieht, daß der Bezug des Ereignisses auf Jahwe ausdrücklich zum Thema wird. Im Falle des Todes der verleumderischen Kundschafter dürfte dies heißen, daß ihr Tod nicht mehr anders denn als Handeln Jahwes verstehbar ist. Der gesamten Auszugsgeneration steht damit deutlich vor Augen, daß Jahwe mit der Vollstreckung seines Urteils begonnen hat. Die Kundschafter sind die ersten, die sterben müssen, die gesamte Auszugsgeneration wird folgen.

4.4. Überlegungen zum historischen Ort des P-Fadens

In den Erzählungen von P spielt -wie gezeigt- der Begriff des KABOD Jahwes eine zentrale Rolle. Es läßt sich m.E. zeigen, daß P sich mit diesem Begriff traditionsgeschichtlich sehr eng an Ezechiel anlehnt. Meine Vermutung ist, daß die Priesterschrift -nicht nur bei diesem Begriff- Ezechiel gekannt hat. Dies würde die These erhärten, daß P in die spätexilisch-frühnachexilische Zeit zu datieren ist.

Sowohl bei P als auch bei Ezechiel bilden Erzählungen über den KABOD die kompositionell zentralen Texte. Auch bei Ezechiel hat der KABOD eine räumliche Kontur: Der KABOD erfüllt nicht die ganze Welt (vgl. dagegen Jes 6,3), sondern bleibt beschränkt auf den Ort des Allerheiligsten im Tempel. Der KABOD kann zwar vorübergehend zum Zwecke der Berufung des Propheten (Ez 1-3) seinen Ort verlassen -deshalb bekommt der Thron Jahwes Räder-, aber grundsätzlich bleibt er doch an das Heiligtum gebunden. Nichts belegt dies eindrücklicher als die große Vision von einem neuen Israel in Ez 40-48. Ganz Israel zentriert sich um den neuen Tempel, in den der KABOD wieder -nun endgültig- einzieht. Hinter dem eingezogenen KABOD wird das Tor geschlossen (Ez 44,1). Auch hat Ez die Erscheinung des KABOD an Israel gebunden. Die Bindung an den Tempel wird als ein Wohnen mitten unter den Israeliten verstanden (Ez 43,7 vgl. Ex 29,46).

Wie P unterscheidet auch Ezechiel zwischen der Erkenntnis Jahwes, wie sie auch den Völkern möglich ist, und der Erfahrung des KABOD, die nur Israel möglich ist. So spielt der KABOD in den Völkersprüchen bei Ezechiel keine Rolle. Dort wird zwar von einer Jahweerkenntnis geredet, die den Völkern in gleichem Maße möglich ist wie Israel, aber in diesen Zusammenhängen begegnet nicht der KABOD. Wo es um das

[20] Diese Meinung vertritt anscheinend M.Noth, Ex, 107.

Handeln Jahwes an den Fremdvölkern geht, begegnet bei Ezechiel vielmehr der Name Jahwes (שֵׁם).

P hat gegenüber Ezechiel einige theologische Umprägungen vorgenommen, die sich m.E. gut als spätexilische Weiterentwicklung Ezechiels verstehen lassen. So ist Jahwe nicht mehr in passiv thronender Stellung vorgestellt, sondern in je und je begegnender Gegenwart. Jahwe bindet sich zwar aus eigenem Willen am Sinai an das Begegnungszelt -diesen exterritorialen Ort, der für Jahwes Eingreifen reserviert ist- und erscheint auch seitdem immer dort. Aber das Begegnungszelt hat doch einen anderen Charakter als ein Tempel: das Begegnungszelt kann wandern. Hier hat die Bindung Jahwes an sein Volk deutlicheren Ausdruck gefunden als bei Ezechiel. Die Bindung Jahwes an das Volk ist primär, deshalb wandert das Heiligtum mit dem Volk mit.

Eine neue Wendung von P ist auch, daß der KABOD gegen Israel einschreitet, wenn innerisraelitische Konflikte zu entscheiden sind. Schon Jesaja hatte seine Unheilsbotschaft unter Verweis auf das Erscheinen des KABOD legitimiert (Jes 6). Bei Ez finden wir dies noch ausgeprägter. Zum Zwecke der Berufung Ezechiels verläßt der KABOD sogar Israel und erscheint im unreinen Land (Ez 1-3). Die Erscheinung des KABOD bedeutet eine Legitimierung des Propheten, der mit hartem Widerstand seitens des Volkes zu rechnen hat, weshalb er auch mit einer diamantharten Stirn ausgestattet wird (Ez 3,4-9). Diesen Gedanken baut P dahingehend aus, daß der KABOD in Konfliktsituationen erscheint, um Mose gegenüber dem Volk zu legitimieren.

Kapitel 5: Die D-Schicht

Wir wenden uns nun den literarischen Elementen zu, deren auffällige Nähe zu Formulierungen des Deuteronomiums schon in der klassischen Epoche der Literarkritik mehrfach notiert wurde.[1] Diese literarischen Elemente nenne ich "D-Schicht", um ihre Nähe zu dem auszudrücken, was man gewöhnlich "deuteronomisch- deuteronomistisch" nennt. Denn ohne Zweifel entstammen einige der in diesen Texten gebrauchten Termini und Vorstellungen dem "deuteronomisch-deuteronomistischen" Traditionsraum. Dieser Traditionsraum hat aber anscheinend durchaus verschiedene theologische Konzeptionen hervorgebracht, so daß genau zu differenzieren sein wird.[2]
Einsatzpunkt der Untersuchung der D-Schicht soll -wie schon bei der Untersuchung von P- Num 13-14 sein, und zwar der literarisch sehr leicht herauslösbare Passus Num 14,11-25.

1. Die Fürsprache Moses in Num 14,11-25

1.1. Aufbau und Struktur des Abschnitts

Der Abschnitt stellt einen Dialog zwischen Jahwe und Mose dar. Jahwe beginnt (1) mit einer Klage und einem ersten vernichtenden Urteil (V 11-12), dann (2) setzt Mose zu einem großen Argumentationsgang an (V 13-19), worauf (3) wiederum Jahwe antwortet, indem er sein Urteil abmildert (V 20-25). Jeder dieser Redeabschnitte umfaßt wiederum zwei Teile. So ergibt sich folgende Struktur des Dialogs:

(1) Die Klage Jahwes (V 11-12)

(a) Im ersten Teil (V 11) klagt Jahwe über Israel. In zwei parallelen Fragen formuliert Jahwe den Schuldtatbestand.[3] Die erste Frage formuliert positiv das Verschulden des Volkes: נאץ-Verwerfung Jahwes. Die zweite formuliert den gleichen Sachverhalt negativ als ein "Nicht-glauben".

---

[1] Neuerdings findet diese Schicht anscheinend vermehrtes Interesse, vgl. etwa E.Blum, Komposition, 362-399.

[2] So werden etwa innerhalb des DtrG verschiedene Bearbeitungen unterschieden. Eine Übersicht über die Forschungslage findet sich bei O.Kaiser, Einleitung, 176f.

[3] Die Frage עַד־אָנָה begegnet häufig im Klagelied des Einzelnen (Ps 13,2f; 35,17; 74,10). Auch die Reihung von redundanten Fragen ist in der Klage gut belegt, vgl. nur Ps 13,2f, wo vier Fragen mit עַד־אָנָה aneinander gereiht sind. Diese litaneihafte Redundanz bringt die Größe des Leidens zum Ausdruck. Der Unendlichkeit des Leidens wird nur die potentiell infinite Folge von Klagen gerecht. Es ist deshalb ganz verfehlt, diesen Parallelismus literarkritisch zu zerschneiden. Zur Klage Gottes vergleiche auch C.Westermann, Rolle der Klage, 267f.

(b) Der zweite Teil (V 12) enthält die Reaktion Jahwes auf das Verhalten des Volkes. Einmal kündigt Jahwe die Vernichtung des Volkes an, zum anderen sagt er Mose zu, aus ihm ein großes Volk zu machen.

(2) Die Fürsprache des Mose (V 13-19)

Mose argumentiert mit Jahwe. Seine Argumentation gliedert sich in zwei große Teile. Der erste Teil ist vom Leitwort שׁמע beherrscht, der zweite vom Leitwort גדל.

(a) Im ersten Teil (V 13b-16) malt Mose Jahwe die Reaktion der Völker vor Augen. Eine "Kunde" wird sich ausbreiten, die wohl von der Macht und Stärke Jahwes zu berichten weiß (V 13b) und auch von der Präsenz Jahwes bei seinem Volk (V 14), aber dies nur so mit dem Tod Israels zusammendenken kann, daß sie daraus Jahwes -und nicht Israels- Unfähigkeit folgert, den Eid an die Väter zu erfüllen (V 15-16).

(b) Mit וְעַתָּה geht Mose im zweiten Teil (V 17-19) zum Appell an Jahwe über. Jahwe soll dem Urteil der Völker, daß Jahwe unfähig sei, seine wahre Größe (גדל) entgegensetzen. Diese besteht in der Größe seiner חֶסֶד, wie sie sich zum einen in der am Sinai gewährten Theophanie als Wesensmerkmal Jahwes darstellt (V 18) und zum anderen in der Geschichte bisheriger Verschonung des Volkes offenbar ist (V 19).

(3) Jahwes Reaktion (V 20-25)

Jahwe läßt sich von Mose überzeugen, er vergibt Israel erneut (V 20). Dies bedeutet jedoch nicht, daß Israel sich nun gar keiner Strafe zu unterziehen hätte. Das abgemilderte Urteil wird als unabänderlicher Schwur erlassen. Der Schwur hat zwei Teile.

(a) Zuerst (V 22-23) wird die Strafe für "alle Männer" festgelegt. Deren Schuld wird genauer bestimmt (V 22) und die Strafe festgelegt (V 23): sie werden das verheißene Land nicht sehen.

(b) Dann (V 24-25) wird den Männern der Gottesknecht Kaleb gegenübergestellt. Dessen vorbildliches Verhalten wird genauer beschrieben (V 24a) und sein Lohn festgesetzt (V 24b): er wird in das verheißene Land kommen und seine Nachkommen werden es besitzen.

Den Abschluß des gesamten Dialogs bildet der Befehl Jahwes an Mose, die Wüstenwanderung wieder aufzunehmen (V 25b).

1.2. Interpretation und traditionsgeschichtliche Einordnung von Num 14,11-25

Im Verlauf der Interpretation sollen einige markante Konzepte des Textabschnitts traditionsgeschichtlich eingeordnet werden.

(1) Die Klage Jahwes (Num 14,11-12)

(a) Die Verfehlung des Volkes wird als "Nicht-glauben" expliziert (V 11). Dieser Unglaube kann als Verschulden gefaßt werden, weil Jahwe seine Glaubwürdigkeit in aller Deutlichkeit mittels Zeichen demonstriert hat. Wer angesichts solcher Demonstrationen des göttlichen Handelns seine Augen verschließt, ist selbst schuld. Seine Ignoranz muß einem Erkenntnisinteresse entspringen, das Gottes Wirken nicht wahrhaben will, auch wenn alle Erfahrung und Vernunft dies nahelegt. Offensichtlich hat Israel

die Zeichen Jahwes im geschichtlichen Handeln nicht recht verstanden, sonst hätte es jetzt mehr Zutrauen in Jahwes Geschichtsmächtigkeit. Wo dieses Zutrauen verloren ist, da kann Israel auch nicht als Gottes Volk gelten. In der Jahwerede wird deshalb auf das Volk abschätzig mit der Phrase הָעָם הַזֶּה referiert.

Die traditionsgeschichtliche Einordnung kann vielleicht damit beginnen, das Verhältnis vom hiesigen Gebrauch von הֶאֱמִין zu Jes 7,9 zu diskutieren, wohl einem der ältesten Belege für הֶאֱמִין.[4] Jes 7,9 belegt wie Num 14,11 die negative Formulierung לֹא־הֶאֱמִין. In Jes 7,9 zeigt sich darin das Erschrecken darüber, daß es möglich ist, den Zusagen Jahwes auch nicht zu trauen. Die Grundhaltung des Vertrauens erscheint als Selbstverständlichkeit, dergegenüber die bedrohliche Möglichkeit des Unglaubens auftaucht. Der Gebrauch bei Jesaja zeigt zugleich, daß vom Glauben oder eben Nichtglauben der Bestand Jerusalems und Judas abhängt. Unglaube bedeutet Untergang. Des weiteren ist bei Jesaja die Glaubensthematik auch mit einem Zeichen verbunden (Jes 7,11), das Grund des Glaubens werden könnte, aber Ahas lehnt bereits die Möglichkeit eines Zeichens ab.
Gegenüber Jes 7 zeigt Num 14,11-25 zwei Besonderheiten. Zum einen ist in Num 14,11-25 die einmalige Situation der assyrischen Bedrohung Jerusalems, die bei Jesaja im Hintergrund steht, bereits grundsätzlich ausgeweitet. Der Unglaube ist bereits zu einer Grundbestimmung des Verhaltens Israels gegenüber Gott geworden. Es geht zum zweiten nicht mehr um ein isoliertes Zeichen, das den Glauben begründen könnte, sondern um ein Ganzes, einen Prozeß von zeichenhaftem Geschichtshandeln, auf das Israel bereits zurückblicken kann.
Mehr Verwandtschaft mit unserem Text weisen die Belege in 2 Kön 17,14, sowie Ps 78,22.32 auf. Hier ist der Unglaube bereits als Grundhaltung Israels ausgesprochen. In 2 Kön 17 dient die Aussage vom Nicht-Glauben -freilich im Verbund mit anderen Aussagen- ebenfalls als Schuldaufweis, um zu begründen, daß die Vernichtung Nordisraels die gerechte Strafe Jahwes ist. War in 2 Kön 17 noch das Glauben auf die Aussagen der Propheten gegründet, so ist mit Ps 78 eine noch größere Nähe zu unserem Text erreicht: der Glaube gründet sich auf die Geschichtstaten Jahwes, die in Ps 78,43 wie in Num 14,11 als "Zeichen" benannt werden.[5] Die Erwähnung von Zeichen findet sich zwar auch in dtn-dtr Literatur [6], aber sie zielen nie auf den Glauben, sondern auf den Gesetzesgehorsam. So zeigt sich eine deutliche Verwandtschaft zu Ps 78 und zugleich eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber sonstigem dtn- dtr Sprachgebrauch.

---

[4] Berücksichtigt werden im folgenden nur solche Belege, bei denen das Lexem mit בְּ konstruiert wird. Die Konstruktion mit בְּ steht dann, wenn es um das Zutrauen auf die Person selbst geht. Geht es dagegen um das Zutrauen auf bestimmte, einzelne Handlungen und Verhaltensweisen, dann steht לְ. Da manche Handlungen oder Verhaltensweisen für eine Person typisch sein können, kann sich der Sprachgebrauch freilich leicht überlagern.

[5] H.Wildbergers Urteil, THAT 1,93 zu Ps 78,4.32 und Num 14,11: "Aus dem Glauben an Gott ist das Fürwahrhalten seiner Wunder geworden" ist nicht ganz richtig. In Num 14,11 wird der Glaube als Glaube *an Jahwe* beschrieben. Der Glaube an Jahwe gründet sich allerdings auf die geschichtlichen Taten, die als Zeichen auf die Person Jahwes als Subjekt geschichtlichen Handelns verweisen.

[6] Vgl. M.Weinfeld, Deuteronomy, 330/No 18: Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Jer 32,20.21.

(b) Jahwe beschließt, Israel mittels einer Pestepidemie zu vernichten.[7] Allein Mose repräsentiert noch das wahre Israel, ihm kommt die Verheißung, die sonst nur den Vätern gilt, rechtens zu. Jahwe will noch einmal ganz von vorn beginnen, um aus Mose ein neues Israel hervorgehen zu lassen. In diesem Zusammenhang zeigt sich eine originelle Verwendung von ירשׁ-Hif. Mit der Wurzel ירשׁ verbinden sich nämlich für gewöhnlich "die Aussagenfelder der Inbesitznahme des Landes und der Vernichtung der vorher dort ansässigen Völker."[8] Das Lexem kann mit Jahwe [9] oder mit Israel (oder Teilen von Israel) als Subjekt [10] stehen, immer sind aber die Völker des Landes das Objekt, diese werden vernichtet.[11] Unser Textabschnitt verwendet nun das Lexem mit Jahwe als Subjekt, aber so, daß sich das Vernichtungshandeln Jahwes gegen Israel richtet! Diese Pointe ist in der dtn-dtr Literatur so nicht zu finden. Wohl kann Jahwe fremde Völker aufbieten, um Israel zu bedrücken (z.B. "Richterschema" Ri 2,10ff), aber dies kann nicht mit ירשׁ-Hifil formuliert werden. Der Vernichtungsbeschluß Jahwes bringt deshalb etwas Äußerstes zum Ausdruck. Jahwe vernichtet sein Volk wie eines jener Völker, deren Religion Jahwe ein Greuel sind. Jahwe hat sich damit ganz von seinem Bundesverhältnis zu Israel gelöst. An diesem Beispiel zeigt sich recht deutlich, daß der Autor von Num 14,11-25 zwar die dtn-dtr Terminologie kennt, sie aber bewußt anders einsetzt. Für unseren Autor ist es durchaus eine Denkmöglichkeit, daß Jahwe sein ungläubiges Volk genauso vernichtet, wie jedes andere Volk, das zu ihm keine Beziehung hat. Dies wird nur deshalb keine Realität, weil Mose es versteht, Jahwe von seinem Entschluß abzubringen.

(2) Moses Fürsprache (Num 14,13-19)

Mose nimmt das Angebot Jahwes nicht an, Ahnherr eines neuen Israel zu werden. Er will nicht Gottes erwählter Führer sein, ohne diejenigen, die er zu führen hat. In zwei Gängen entfaltet er seine Argumentation. Dabei versucht er nicht, Israels Schuld zu mindern oder das Strafmaß als überhart hinzustellen. An Israels Schuld und der Angemessenheit des Strafmaßes kann Mose nicht rütteln. Mit seiner Argumentation versucht Mose vielmehr beim innersten Wesenskern Gottes anzusetzen. Erscheint nicht von Gottes barmherzigem, gütigem Wesen her sein zweifelsohne gerechtes Strafurteil als übereilt?

(a) Im ersten Argumentationsgang schildert Mose in recht umständlicher Weise, wie sich die Kunde vom Ende Israels unter den Völkern ausbreiten wird. Die vielfachen fiktiven Zitate der Fremdvölker verleihen der Argumentation größere Anschaulichkeit und Dringlichkeit. Die Überzeugungskraft dieses Arguments beruht einmal darauf, daß die Fremdvölker die Vernichtung Israels nicht als gerechte Straftat Jahwes, son-

---

[7] Die Pest begegnet bei Jeremia und Ezechiel häufig als Werkzeug von Jahwes Gerichtshandeln. Dort meist in der Triade "Hunger, Schwert, Pest". Nur in Ps 78,50; 2 Sam 24,13.15 (= 1 Chron 21,12.14) und Ex 9,15 ist die Pest allein, ohne Hunger und Schwert, Werkzeug von Gottes Gerichtshandeln.

[8] N.Lohfink, Kerygmata, 89; auch M.Weinfeld, Deuteronomy, 342/5 stuft die Wendung הוֹרִישׁ גּוֹיִם (nach Dtn 4:38) als dtn-dtr ein, vgl. auch S.R.Driver, Einleitung, 218/No 32.

[9] Ex 34,24; Dtn 4,38; 9,3-5; 11,23; Jos 3,10; 13,6; u.ö.

[10] Num 32,21; 33,52f.55; Jos 13,13; 23,5 u.ö.

[11] Nur in 2 Chron 20,11 sind die Völker Subjekt. Diese "Vertauschung der Subjekte" dient in der Klage Joschafats dazu, Jahwe die dramatische Verkehrung der Verhältnisse vor Augen zu malen, um ihn zum Eingreifen zu bewegen. Zur übersetzung mit "vernichten", vgl. N.Lohfink, Kerygmata, 89 Anm 15.

dern als Unvermögen Jahwes interpretieren werden.[12] Zum anderen -und darauf liegt der Ton- kann Jahwe seinem Gottsein, seinem Wesen nach nicht am Urteil der Völker vorübergehen. Ohne daß sein Gottsein auch von den Völkern anerkannt wird, kann er nicht wahrhaft Gott sein. Auch hier liegt eine andere Vorstellung vor als im dtr Geschichtswerk. Dort setzt Jahwe die Völker wohl als Instrument seines Geschichtshandelns ein, ob die Völker jedoch Jahwe überhaupt kennen, oder gar anerkennen, ist nicht von Bedeutung.[13]

(b) Im zweiten Argumentationsgang argumentiert Mose sehr stark mit der חֶסֶד Jahwes. Dieses Lexem ist im dtn- dtr Sprachraum selten.[14] In Verbindung mit dem Lexem סלח kommt es dort gar nicht vor. Der Autor scheint eher auf Psalmensprache zurückzugreifen. So sind die Lexeme סלח und חֶסֶד auch in Ps 86,5 verbunden. Auch die singuläre Wortverbindung גָּדוֹל חֶסֶד (Num 14,19) hat ihre nächsten Verwandten am ehesten in den Psalmen.[15] Die Phrase "Größe deiner חֶסֶד" unterliegt einem streng theologischen Gebrauch. "This expression is restricted in use; it refers only to Yahweh. This specialization may indicate that divine *hesed* was recognized as qualitatively (or quantitatively) different from that of men in their interpersonal relationships, in that God is more willing than men to do acts of *hesed*, even under circumstances in which his people are not morally deserving."[16] Mose appelliert also an die menschliches Maß weit übersteigende Güte Gottes.
Moses Argumentation gipfelt in der Appellation an Jahwe, daß er doch סלח tun solle. Auch dies ist ein streng theologischer Begriff. Allein Jahwe kann als Subjekt von סלח auftreten.[17] Der Begriff bezeichnet offensichtlich ein analogieloses Vergeben, wie es nur Jahwe möglich ist. Der hier verwendete Imperativ "vergib doch!" erinnert sehr stark an Am 7,2, wohl einer der ältesten Belege für den Gebrauch von סלח.[18] Hier wie dort hat Jahwe Unheil über ganz Israel bereits beschlossen und schreitet jetzt zur Vollstreckung. Hier wie dort greift in diesem Moment ein Fürsprecher des Volkes ein, und beide Male nimmt daraufhin Jahwe von der Durchführung des Unheils Abstand. Es scheint deshalb wahrscheinlich, daß die Amosstelle von unserem Autor schon vo-

---

[12] So interpretiert etwa B.Baentsch, Ex-Num, 527: "Denn der Gedanke, dass Jahve an seinem Volke Gericht vollzieht, kann den Völkern, deren Götter nicht ethisch veranlagt sind, nicht kommen." Ganz ähnliche Argumentationen finden sich etwa in Ez 20,9; Ps 79,10; 44,15; Dtn 29,23.

[13] Vgl. die Formulierung von M.Weber, Religionssoziologie, 356: "Eine universalistische Rationalisierung dieser Vorstellungen begann mit dem theologischen Theodizee-Bedürfnis, welches aus der berith mit Jahwe dessen Recht, Israel im Falle des Ungehorsams zu züchtigen, ableitete, um die politische Bedrohung und die Niederlagen zu erklären. Jahwe bleibt nach wie vor indifferent gegen die anderen Völker. Aber er benutzt sie als 'Gottesgeißel' (...) gegen das ungehorsame Israel, um, sobald sein Volk sich wieder gebessert hat, sie wieder durch Israel niederschlagen zu lassen. So in typischer Art in der Pragmatik des jetzigen Richterbuches. Auf Israel, und nur auf Israel, kommt es Jahwe an, die andern sind nur Mittel zum Zweck."

[14] Lediglich in Dtn 5,10; 7,9.12.

[15] גָּדַל und חֶסֶד sind auch in Ps 57,10; 86,13 (vgl oben!); 108,5; 145,8 und 2 Chron 1,8 verbunden. Die Verbindung mit רַב findet sich Ex 34,6; Num 14,18; Joel 2,13; Ps 5,8; 69,14; 86,5.15; 103,8; 106,7.45; Neh 9,17; 13,22.

[16] K.D.Sakenfeld, Forgiveness, 324f.

[17] Ch.Göbel, Vergebung, 27 (kursiver Druck wurde nicht wiedergegeben): "Die spezifische Funktion dieses Terminus wird dadurch angezeigt, daß er nur Gottes Handeln aussagt."

[18] So Ch.Göbel, Vergebung, 21.

rausgesetzt wird. Größere Verbreitung hat das Lexem dann in der dtr Literatur der exilisch-frühnachexilischen Zeit gefunden.[19]
Num 14,19 ist aber darin vom dtn-dtr Sprachgebrauch unterschieden, daß nach der Vergebungszusage die Strafe nicht vollständig aufgehoben, sondern nur abgemildert wird. Dies könnte damit zusammenhängen, daß der Autor die Sünde der Israeliten als sehr radikal bestimmt. So hat K.D.Sakenfeld darauf hingewiesen, daß נאץ nicht vergeben werden kann, sondern eine äußerste Form der Verachtung Jahwes darstellt.[20]

(3) Jahwes Abmilderung des Urteils (Num 14,20-25)
Jahwe reagiert auf die Bitte des Mose mit der Vergebungszusage. Der Text ist darin singulär, daß Jahwe vergibt, bevor das Volk sich reuevoll an ihn wendet. Das Volk zeigt weder Einsicht in seine Schuld, noch Reue über sein Verhalten, noch das Verlangen nach Vergebung. In dieser Lage, in der eigentlich keine Basis mehr besteht, auf Grund derer Jahwe zum Eingreifen motiviert werden könnte, kann allein Jahwe selbst aus freiem Willen und unter Verzicht auf die Durchsetzung seines Rechts einen neuen Anfang setzen. Die Vergebungszusage bedeutet aber nun nicht, daß gar keine Strafe erfolgen würde. Gott kann über die Verachtung seiner selbst nicht einfach hinweggehen, als ob gar nichts geschehen sei. Aber er mildert sein erstes Strafvorhaben ab. Die Abmilderung besteht darin, daß (a) nur die Auszugsgeneration sterben wird, und (b) Kaleb und seine Nachkommen ausdrücklich ausgenommen werden. Sein Verhalten gilt als so vorbildlich, daß ihm der Ehrentitel "Knecht Jahwes" beigelegt wird. Dieses Strafurteil ist nun aber keiner weiteren Diskussion mehr fähig. Das abgemilderte Urteil ergeht in Form eines Schwures. Mit V 25b beendet Jahwe den Dialog mit einem Befehl für den nächsten Tag. Der Befehl ergeht im Plural, damit ist Mose wieder dem Volk eingeordnet, seine Sonderrolle, allein mit Jahwe disputieren zu dürfen, ist als beendet anzusehen.

1.3. Vergleichstexte zu Num 14,11-25

Ein weiteres wichtiges Mittel zur literargeschichtlichen Einordnung ist der Vergleich mit Texten, die von ähnlicher Thematik und Argumentationsstruktur sind. Besonders eng ist Num 14,11-25 mit dem Abschnitt Ex 32,7-14 verwandt, beide Abschnitte haben zudem große Gemeinsamkeiten mit Teilen aus Dtn 9.[21]

1.3.1. Vergleich von Num 14,11-25 mit Ex 32,7-14

Ex 32,7-14 und Num 14,11-25 gelten beide als stark von deuteronomischen Formulierungen durchsetzt, gleichwohl sind sie sprachlich jeweils ziemlich eigenständig for-

[19] Ch.Göbel, Vergebung, 26f.
[20] K.D.Sakenfeld, Forgiveness, 321f.
[21] Vgl. J.Jeremias, Reue Gottes, 61ff. Vgl. auch J.Hahn, Goldenes Kalb, 238f.243-245 und G.Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Dtn; beide berücksichtigen allerdings Num 14,11-25 nicht.

muliert.[22] Am ehesten stimmen sie in der argumentativen Grundstruktur überein. Diese gilt es nun für Ex 32,7-14 zu erheben.

a) die Argumentationsstruktur von Ex 32,7-14

Jahwes Zorn ist über den Ungehorsam des Volkes entbrannt. Jahwe distanziert sich von seinem Volk und bezeichnet es als Moses Volk (Ex 32,7). Jahwe beendet seine Rede, indem er Mose anweist, aus dem Weg zu gehen, damit sein Zorn Israel treffen kann. Würde Mose es nicht zulassen, so könnte Jahwes Zorn Israel nicht treffen! Diese kühne Vorstellung ist wohl nur nach Jeremia denkbar. Denn das bei Jeremia mehrfach (Jer 7,16; 11,14; 14,11; vgl. 15,1) belegte Verbot der Fürbitte ist von der Struktur her gleich. Jahwe muß Jeremia verbieten, für sein Volk zu bitten, damit er sein Gericht durchführen kann.

Die Aufforderung, dem Zorn Jahwes freie Bahn zu lassen, wird zugleich verbunden mit der Zusage an Mose, daß er der neue Abraham sein wird, aus dem ein neues Israel entstehen wird. Jahwe erklärt seine gesamte Geschichte mit Israel als gescheitert und will erneut beginnen. Dazu greift er auf die Verheißung an Abraham (Gen 12,3) zurück.[23]

Aber Mose geht nicht zur Seite, er gibt "sein Volk" nicht dem Zorn Jahwes preis. Er gehorcht Jahwe nicht. Stattdessen besänftigt er Jahwes Zorn.[24] Mose stimmt mit Jahwe auch nicht hinsichtlich der Bezeichnung des Volkes überein. Es ist nicht sein, sondern Jahwes Volk. Am Ende der erfolgreichen Argumentation Moses stellt der Erzähler den Erfolg Moses dadurch heraus, daß er Israel als Jahwes Volk bezeichnet. "Yahweh accepts that Israel is *his* people and so not to be destroyed or cast off."[25]

---

[22] Weder die Liste typisch dtr Phrasen bei S.R.Driver, Einleitung, 216-220 noch diejenige bei M.Weinfeld, Deuteronomy, 320-359 verzeichnen Phrasen, die in Num 14,11-25 vorkommen. Dies zeigt, daß der Autor von Num 14,11-25 ziemlich eigenständig formuliert. Weit mehr ist dagegen Ex 32,7-14 von dtr Terminologie geprägt.

- 32,8: מַהֵר vgl. H.Holzinger, Hexateuch, 288: Dtn 4,26; 7,4.22; 9,3.12.16; 28,20; Jos 2,5.
- 32,11: vgl. M.Weinfeld, Dtn, 329/No 15: Dtn 9,29; 2 Kön 17,36;
- 32,17 "ausgestreckter Arm" ebenda/No 14.
- 32,8: "abweichen vom Weg" vgl. M.Weinfeld, Dtn, 339/No 2a
- 32,7: תחשׁ-Pi nach M.Weinfeld, Dtn, 340/No 3 protodtn
- 32,12: מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה הלכ M.Weinfeld, Dtn, 347/No 10
- 32,13: Eid an die Väter, vgl. H.Holzinger, Hexateuch, 289: Dtn 1,8.35; 2,14; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 8,1.18. 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,18; 19,8 u.o.
- 32,13: "gedenke (-der vergangen Geschichte)", vgl. H.Holzinger, Hexateuch, 286. Dtn 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7 In allen Fällen soll Israel an Vergangenes denken, nicht -wie hier- Jahwe (so nur Dtn 9,27)!

[23] So zu Recht R.W.L.Moberly, Mountain, 50.

[24] Die Phrase אֶת־פְּנֵי יְהוָה חלה findet sich noch in 1 Sam 13,12; 1 Kön 13,6; 2 Kön 13,4; Jer 26,19; Sach 7,2; 8,21f; Mal 1,9; Ps 119,58; Dan 9,13; 2 Chron 33,12. Die Belege zeigen, daß es vor allem der König ist, der Jahwe besänftigt (1 Sam 13,12; 2 Kön 13,4; Jer 26,19; 2 Chron 33,12), nur in 1 Kön 13,6 ist es ein namentlich nicht genannter Gottesmann. Besonders eng ist die Parallele zu Jer 26,19. Dort begegnet nämlich auch das Lexem מחנ sowie die Wendung "das Unheil, das er (=Jahwe) ihnen angedroht hatte", die mit der entsprechenden Formulierung in Ex 32,14 nahezu identisch ist. Auch dort reagiert der König bereits auf die Androhung des Unheils und nicht erst, nachdem das Unheil bereits eingetreten ist (so in 1 Kön 13,6; 2 Kön 13,4; 2 Chron 33,12).

[25] So richtig von R.W.L.Moberly, Mountain, 50 beobachtet.

Worauf beruht Moses Erfolg, warum kann er Jahwe umstimmen?[26] Mose versucht jedenfalls nicht die Schuld des Volkes herunterzuspielen.[27] Sowohl in der Beurteilung des Tatbestandes als auch in der Zuordnung des Strafmasses ist Mose mit Jahwe einig. Jahwe ist im Recht. Was Mose Jahwe zumutet, ist vielmehr der Verzicht auf die Durchsetzung seines Rechts! In dieser Weise appelliert Mose mit Gott gegen Gott. Er führt Jahwes Wesen gegen dessen eigenen voreiligen Spontanentschluß in das Feld.[28] Er hält Jahwe von einer voreiligen Handlung ab, die seinem Wesen nicht entspricht. Mit ein paar ruhigen Argumenten bringt er den Zorn Jahwes zum Verrauchen. Mose muß Jahwe davor schützen, daß er sich selbst untreu wird. Wie ein Mensch im Zorn voreilig zu handeln pflegt, so kann auch Jahwe im Zorn seine Handlungen überstürzen! Jahwes Wesen aber ist nicht der Zorn, sondern seine Treue zu Israel. "It is God's faithfulness alone which is the basis for forgiveness; and yet this faithfulness is only revealed and made actual when Moses' bold intercession calls it forth."[29] Jahwe ist durch seinen Eid an die Väter, durch sein bisheriges Geschichtshandeln unauflöslich an Israel gebunden. Auch den Völkern gegenüber ist Jahwe verpflichtet, denn ohne ihre Anerkennung steht die Universalität der Gottheit Jahwes in Frage.

b) Vergleich von Ex 32,7-14 und Num 14,11-25

Num 14,11-25 und Ex 32,7-14 erweisen sich in der Argumentationsstruktur als sehr eng verwandt. Es findet sich sogar eine wörtlich identische Phrase "ich werde dich zu einem großen Volk machen" (Num 14,12b = Ex 32,10b). Die gemeinsame Argumentationsstruktur läßt sich etwa so paraphrasieren: Würde Jahwe seinen zu Recht bestehenden Zorn gegen Israel wenden, so würde dies entscheidende Folgen für Jahwe selbst haben. Um seinem eigenen Wesen treu zu bleiben, soll Jahwe doch auf die Durchsetzung seines Rechts verzichten. Denn zum einen werden die Völker von ihren Denkvoraussetzungen her das Richten Jahwes als sein Scheitern interpretieren. Zum zweiten bedeutet der Väterschwur, obwohl -bzw. gerade weil- er von Jahwe völlig einseitig geleistet wurde, eine eidliche Bindung Jahwes, der er sich nicht entziehen kann. Diese Art der Selbst-Bindung schließt die Bestrafung Israels nicht aus.[30]
Wichtige Unterschiede dürften darin bestehen, daß in Num 14,11-25 das Vergehen Israels nicht besonders spezifiziert wird, es wird ganz allgemein und abstrakt vom Verwerfen Jahwes und vom Unglauben Israels geredet. In Ex 32,8 dagegen liegt die Übertretung eines bestimmten Gebotes vor, das sogar im Dekalog formuliert ist. In Num 14,22 wird schon eine längere Zeitspanne überblickt, die eine lange Kette von Vergehen Israels beinhaltet.[31] Zum anderen ist die Frage: Was werden die Ägypter sagen? in Num 14 zu einer gigantischen Flüsterpropaganda gegen Jahwe ausgebaut, wobei die Heiden Kenntnis von den Verheißungen Jahwes haben und Jahwes Gottsein daran messen, ob er seinen Zusagen treu geblieben ist.

---

[26] Mit Recht stellt J.Jeremias, Reue, 43 diese Frage. Gäbe es keine Gründe für den Willenswandel Jahwes, so hätte Mose "als Machtbegabter Einfluß auf die göttliche Willensbildung."(ebenda, 43f) Davon unbenommen ist natürlich, daß Mose in der Tat eine einmalige Vertrauensstellung vor Jahwe hat, die er immer wieder für sein Volk nützt. Vgl. G.W.Coats, Opposition, 106f.

[27] So auch R.W.L.Moberly, Mountain, 50.

[28] Vgl. R.W.L.Moberly, Mountain, 50.

[29] R.W.L.Moberly, Mountain, 51.

[30] Dies ist in Ex 32,7-14 nicht explizit gesagt, muß aber vorausgesetzt werden, da die Israeliten auch nach der Reue Gottes noch bestraft werden (Ex 32,26-29.35).

[31] Die Zahl 10 steht wohl kaum für eine genau identifizierbare Anzahl, sondern für eine Zahl, die die große Menge ausdrücken soll.

Als Ergebnis läßt sich festhalten, daß beide Texte in ihrer argumentativen Struktur große Ähnlichkeiten aufweisen. Auch der literarische Charakter ist derselbe. In einen bestehenden Erzählzusammenhang hat ein Bearbeiter einen Dialog zwischen Jahwe und Mose eingefügt. Im Rahmen des Dialogs wird die Dramatik der Situation gegenüber dem Kontext noch dadurch zugespitzt, daß Jahwe zunächst beschließt, Israel zu vernichten und mit Mose ein neues Israel zu beginnen. In dieser dramatischen Situation ist es dann allein Mose, der ohne jeglichen Rückhalt im Volk Jahwe von seinem Entschluß wieder abbringt. Obwohl sich die wörtlichen Berührungen zwischen beiden Abschnitten angesichts der großen Übereinstimmungen in sachlicher Hinsicht relativ gering ausnehmen (immerhin lauten Ex 32,10b und Num 14,12b gleich), spricht doch die enge konzeptionelle Verwandtschaft beider Texte dafür, sie der gleichen Schicht zuzuweisen. Diese D-Schicht hat die alten Quellen an zentralen Stellen des Erzählverlaufs durch Einschub von Dialogteilen neu akzentuiert.

1.3.2. Vergleich von Num 14,11-25 und Jos 7,7-9

Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß mit Jos 7,7-9 eine enge Sachparallele zu Num 14,11-25 vorliegt, da beide Abschnitte in Kundschaftererzählungen eingebettet sind, in denen die Landnahme scheitert. Deutliche Differenzen zwischen beiden Texten zeigen sich in der Sicht der Völker. In Jos 7,9 findet sich eine negative Sicht der Völker: die Völker warten förmlich darauf, Israel vernichten zu können. Solange Jahwe auf Israels Seite steht, wagen sie keinen Angriff, aber sobald Jahwe sein Volk sich selbst überläßt, sind sie entschlossen, Israel zu vernichten. Wird aber der Name Israels ausgelöscht, so leidet darunter auch der Name Jahwes.[32] Eine andere Argumentationslinie zeigt Num 14. Um die Vernichtung Israels durch die Völker zeigt sich Mose auffallend wenig besorgt. Es geht darum, daß die Völker die Vernichtung Israels falsch interpretieren werden. Dabei scheint im Hintergrund zu stehen, daß Israel als positives Beispiel für die Völkerwelt fungiert, um diese von Jahwes Gottheit zu überzeugen. Zwar ist keine Mission, aber doch ein positives Ausstrahlen Israels in den Blick genommen. Für die Völker ist Jahwe nicht direkt zugänglich, weil er sich an Israel gebunden hat. Die Völker verfolgen aber mit Aufmerksamkeit, welche Kunde über Jahwes Handeln an und mit Israel im Umlauf ist. Die Völker sind Zeugen für Jahwes Geschichtshandeln.[33] Sie wachen gleichsam darüber, daß Jahwe seiner Selbstbindung an Israel auch gerecht wird. Die Fremdvölker haben gegenüber Israel keinerlei böse Absichten. Ebensowenig bedient sich Jahwe ihrer als Strafwerkzeug, vielmehr übernimmt er den Strafvollzug selbst. Diese Sicht der Fremdvölker hebt sich deutlich von der dtn- dtr Sicht ab, die in den Völkern die große Gefahr für Israel sieht, und in der Vertreibung der Fremdvölker durch Israel die einzig sachgemäße Darstellung religiöser Reinheit.[34]

---

[32] Dies erinnert an Passagen im Jeremiabuch (Jer 10,23-25; 16,19ff), wo auch betont wird, daß der Name Jahwes über Israel ausgerufen und auf diese Weise den Völkern bekannt ist.

[33] Diese positive Sicht der Völker ist in Ex 32,7-14 besonders dadurch herausgearbeitet, daß sie die Herausführung aus Ägypten als Tat Jahwes erkennen (Ex 32,11), wohingegen Israel den Auszug einem selbstgegossenem Götzenbild zuschreibt (Ex 32,8bβ)

[34] Vgl. z.B. J.Hermisson, Bund und Erwählung, 238: "Es hängt mit der veränderten geschichtlichen Lage zusammen, daß die Konzeption der Erwählung Israels im Deuteronomium den Aspekt einer Rolle Israels für die Völker nicht kennt." Die Völker kommen zwar in den Blick, aber nur um der Ab-

So bestätigt sich auch durch diesen Vergleich die theologische Eigenständigkeit dieser D-Schicht gegenüber dtn-dtr Vorstellungen, auch wenn wichtige Begriffe und Konzepte aus dem dtn-dtr Traditionsraum stammen.

1.4. Überlegungen zum historischen Ort von Num 14,11-25

Die Frage nach dem historischen Ort von Num 14,11-25 läßt sich am ehesten von Ex 32,7-14 her beantworten. Beide Textabschnitte dürften ja der gleichen Schicht angehören. Für die historische Verortung scheint mir das in Ex 32,7-14 enthaltene "Fürbitteverbot" an Mose wichtig zu sein, das mit großer Sicherheit in die unmittelbare Nähe von Jeremia zu rücken ist, bei dem es mehrfach belegt ist (Jer 7,16; 11,14; 14,11; vgl. 15,1). So wird auch Num 14,11-25 in die spätvorexilisch-frühexilische Zeit gehören.

1.5. Das Verhältnis von Num 14,11-25 und 14,39-45

Der Vergleich von Num 13-14 und Jos 7 zeigt, daß beide Texte in ihrem Aufbau sehr große Ähnlichkeiten aufweisen.[35] Die Ähnlichkeiten erklären sich zum Großteil aus dem Umstand, daß beide Erzählungen auf das gleiche typische Erzählmuster zurückgreifen. Wie erklären sich aber dann die Übereinstimmungen von Num 13-14 und Jos 7 gerade in den Teilen, in denen sie vom typischen Erzählmuster abweichen, nämlich bei der Fürbitte des Mose (Num 14,11-25) und dem Scheitern der Landnahme (Num 14,39-45)? Eine relativ einfache Erklärung dürfte darin liegen, daß Num 14,11-25 und 14,39-45 dem gleichen Bearbeiter zuzuweisen sind, der die -jetzt nur noch fragmentarisch rekonstruierbare- "jehowistische" Fassung in Anlehnung an Jos 7 überarbeitet hat, um so Pentateuch und deuteronomistisches Geschichtswerk enger miteinander zu verzahnen.
Ein besonders deutliches Zeichen für dtn-dtr Sprachgebrauch in Num 14,39-45 findet sich in der Bezeichnung der Lade als "Bundeslade Jahwes" (Num 14,44).[36] Die Konzeption der Lade, die in Num 14,39-45 vorliegt, berührt sich deutlich mit der von Jos 3,1-13. An beiden Stellen ist die Bundeslade und die Weisung des Führers (Mose oder Josua) für das Gelingen der Eroberungsaktionen wesentlich. Die Textabschnitte lassen sich geradezu "antitypisch" aufeinander beziehen: Bleibt die Bundeslade in Num 14 im Lager, so zieht sie in Jos 3 dem Volk voraus. Hält Mose in Num 14 eine "negative Kriegsansprache", in der er darauf hinweist, daß Jahwe nicht inmitten Israels ist (V 42f), so hält Josua eine positive Kriegsansprache, deren Kern der Hinweis darauf ist, daß Jahwe inmitten Israels ist (Jos 3,10). In Num 14,39-45 ist die Zeit der Landnahme also noch nicht gekommen, in Jos 3 ist sie da. So zeigt der Vergleich, daß die Konzeption der Lade in Num 14,39-45 mit der deuteronomistischen in Jos 3 weitgehend

---

grenzung willen. A.R.Hulst, THAT II, 321: "Die große Gefahr von seiten dieser Völker (...) für Israel bestand für den dtn. und dtr. Schriftsteller darin, daß sie Israel auf religiösem und kultischem Gebiet dazu verführten, von Jahwe abtrünnig zu werden."

[35] Dies war bereits bei der Bestimmung des Erzählmusters des Endtextes von Num 13-14 aufgefallen.

[36] Die These, daß ein dtr Redaktor nur das Wort "Bund" nachgetragen haben soll (so etwa B.Baentsch, Ex-Num, 532), ohne sonst irgendwie in den Text einzugreifen, ist eher unwahrscheinlich.

gleich ist. Damit erhärtet sich die These, daß Num 14,11-25 und Num 14,39-45 einem Bearbeiter zuzuweisen sind, der die jehowistische Kundschaftererzählung mit den Erzählungen des Josuabuches verbinden wollte.
Ist die Argumentation soweit richtig, so stellt sich sehr ernsthaft die Frage, ob nicht auch der Passus über die Bundeslade in Num 10,33-36 diesem Bearbeiter zuzuweisen ist, denn auch dort erscheint der Ausdruck "Bundeslade Jahwes".[37] Die kriegerische Funktion der Lade verbunden mit ihrer Funktion, den Zug der Israeliten anzuführen, weist starke Verwandtschaft mit Num 14,39-45 und Jos 3 auf. Beide Textabschnitte verstehen den Weg durch die Wüste bereits als den Weg Israels in das Land, der unter Führung der Lade erst dann zum Abschluß kommt, als die am Sinai hergestellte Lade im Heiligtum von Jerusalem abgestellt wird (1 Kön 8). So scheint es mir gut möglich, daß Num 10,33-36 zur gleichen Schicht wie Num 14,39-45 gehört.

2. Die Ältestenerzählung in Num 11

Im Rahmen der Frage nach einer "deuteronomistischen" Schicht bedarf im nachsinaitischen Bereich auch Num 11 der Berücksichtigung. Besonders interessant erscheint der Text dadurch, daß auch hier Mose dem Zorn Jahwes argumentativ entgegentritt.[38]

2.1. Formkritik von Num 11

Die Erzählung in Num 11,4-35 läßt sich leicht gliedern:

(1)	4-9	Klage des Volkes: "Wer gibt uns Fleisch zu essen?"
		(darin bilden Num 11,7-9 einen Exkurs zum Manna)
(2)	10	Der Zorn Jahwes entbrennt, aber
	11-23	Mose gelingt es, den Zorn Jahwes zu besänftigen
(3)	24-30	Entlastung des Mose durch 70 älteste
(4)	31-34	Wachtelgabe und erneutes Entbrennen des Zorns Jahwes
(5)	35	das Volk zieht weiter

(1) Die Klage des Volkes (Num 11,4-9)
Es fällt auf, daß das Volk sich nicht rebellierend gegen Mose wendet, sondern weint. Darauf hat G.W.Coats hingewiesen: "But the quotation associated with the weeping is not addressed to any specific person. Vs. 10 shows clearly that the people were not gathered together but were weeping independently, each man with his family at the door of his tent. ... That statement does appear in the form of a question (vs. 4bβ), but

[37] Auch B.Baentsch, Ex-Num, 501 notiert die nahe Verwandtschaft dieses Textes mit Num 14,40ff. Deutlich dürfte sein, daß der Bearbeiter von Num 10,33-36 auf vielleicht altes Liedgut zurückgreift, das er seiner Konzeption von der Lade gut einfügen konnte.

[38] F.Ahuis, Gerichtsprophet, 54-58 hat die These aufgestellt, daß die Ältestenerzählung in Num 11 deuteronomistischer Herkunft sei.

the question is not an accusation directed to a particular person."[39] Das Volk rebelliert nicht, es resigniert! Es werden keine aggressiven Tendenzen sichtbar. Es fällt weiter auf, daß keine lebensbedrohende Not vorliegt. Israel ist nicht am Verhungern oder am Verdursten; es will Fleisch zu essen. Noch dazu trauert Israel dem scheinbar so angenehmen Aufenthalt in Ägypten nach, und das, obwohl der dortige -sicher sehr üppige- Speisezettel gar kein Fleisch enthielt.[40] Die Spitze der Glorifizierung Ägyptens besteht aber in der Behauptung, die reichhaltige Nahrung hätte es auch noch umsonst gegeben.

(2) Der Dialog Mose - Jahwe (Num 11,10-23)

In V 10 werden die Reaktionen von Mose und Jahwe unmittelbar gegenübergestellt. Mose hört das Weinen, zeigt aber zunächst keine Reaktion. Jahwe jedoch wird zornig.[41] Dies wiederum, also der Zornesausbruch Jahwes, ist in den Augen Moses nicht recht, deshalb stellt er sich dem Zorn Jahwes in einer ersten Rede (Num 11,11-15) in den Weg. Darauf antwortet Jahwe (Num 11,16-20) mit einer Befehlsfolge, auf die Mose mit einer ungläubigen Gegenfrage reagiert (Num 11,21-22). Darauf antwortet Jahwe kurz mit einer Gegenfrage an Mose, die Mose zum Verstummen bringt und damit zum Ende des Gespräches führt.

(a) Das Thema des Dialogs

Man kann das Thema der Auseinandersetzung zwischen Mose und Jahwe daran deutlich machen, wie unterschiedlich beide den Murrvorwurf des Volkes reformulieren. *Mose* hält den Murrvorwurf grundsätzlich für berechtigt! Er weiß sich solidarisch mit dem resignierenden Volk und beklagt sein eigenes Unvermögen, dem Wunsch des Volkes nachzukommen. Gegenüber Jahwe zitiert er das Volk so (Num 11,13), daß er die ungerechtfertigte Glorifizierung der Speisen in Ägypten wegläßt. Wie eine Amme weiß er sich (in Vertretung der eigentlichen Mutter: Jahwe) für eine umfassende Versorgung Israels zuständig. Er will dem Volk den Raum der Geborgenheit geben, innerhalb dessen Vertrauen in die Zukunft wachsen kann. *Jahwe* dagegen zitiert das Volk so, daß er dessen Glorifizierung Ägyptens und vor allem die unpersönliche Frageform herausstellt, als ob Israel nicht wüßte, an wen es sich zu wenden hätte: nämlich an Jahwe (Num 11,18b).[42]

(b) Die Struktur des Dialogs

"Die Klage des Mose Num 11,11-15 stellt den Kern von Num 11 dar."[43] Sie kann folgendermaßen gegliedert werden: Das *erste Fragenpaar* (zweimal לָמָּה) befaßt sich mit dem besonderen Näheverhältnis, in dem Mose zu Jahwe steht. Im Modus des Bezweifelns will Mose sich zu Beginn seines Fragens darüber versichern, daß er die folgenden Fragen überhaupt stellen kann. Er bezeichnet sich als Knecht und erinnert Jahwe daran, daß er doch Gnade gefunden habe. Er legt Jahwe die erdrückenden Folgen sei-

---

[39] G.W.Coats, Rebellion, 101. V.Fritz, Israel, 71 hat von dieser Beobachtung ausgehend sogar einen literarischen Bruch zwischen V 10a und 10 b sehen wollen.

[40] Num 11,5 führt keine Fleischmahlzeit auf, vgl. dagegen P in Ex 16,3.

[41] Die Formulierung "da entbrannte der Zorn Jahwes" ist identisch mit der in Num 11,1 und wohl auch in gleichem Sinn zu verstehen: Jahwes Zorn entbrennt gegen Israel und nicht gegen Mose.

[42] Hier verbirgt sich eine Polemik gegen Mose. In V 18 betont Jahwe, daß er "gibt". Mose (V 13) fühlt sich dagegen selbst zuständig, als solle er "geben".

[43] F.Ahuis, Gerichtsprophet, 56.

nes besonderen Knechtsstatus vor: Jahwe hat ihm die Last des Volkes auferlegt. Das *zweite Fragenpaar* (zweimal אָנֹכִי) befaßt sich mit dem besonderen Näheverhältnis, in dem Jahwe zum Volk steht. Auch in diesem Fall bringt Mose Jahwe im Modus des zweifelnden Fragens sehr geschickt nahe, daß Israel eigentlich Jahwes Volk sei. Hier ist das im AT sehr ungewöhnliche Bild impliziert, daß Jahwe die Mutter Israels sei.[44] Mose weist damit auf die besondere Würde Israels und die Verpflichtung Jahwes gegenüber diesem Volk hin. Nach den zwei parallelen Doppelfragen folgt nun eine fünfte und *letzte Frage*. Sie schließt den ersten Teil der Rede ab. Die sehr allgemeinen Fragen werden jetzt konkret zugespitzt auf das auslösende Problem. Mose zitiert das Volk offensichtlich zustimmend und sieht sich außer Stande, dessen Wunsch zu erfüllen.
Der zweite Teil der Rede (Num 11,14-15) verläßt die Frageform. Einer ersten Feststellung folgt die Aufforderung an Jahwe, seinem Leben und damit seinem Leid ein Ende zu machen. Deutliche Rückbezüge auf den Eingangsteil der Rede bilden einen rahmenden Abschluß.[45]
Die Jahwerede in Num 11,16-19 gliedert sich in zwei Abschnitte: Im ersten (Num 11,16-17) instruiert Jahwe Mose, wie er die ihm auferlegte Last auf mehrere Schultern verteilen kann. Dazu bedarf es einer besonderen Zurüstung der in Frage kommenden ältesten. "Since they are to share the burden of leadership, they must share his spirit."[46] Im zweiten (Num 11,18-20) kündigt Jahwe die Gabe der Wachteln an, die überreichliche Menge der Wachteln wird aber zugleich auch als Strafe interpretiert. Mose äußert erstaunlicherweise (Num 11,21-22) einen Einwand gegen den Plan Jahwes. Mit einer Gegenfrage beendet Jahwe den Dialog (Num 11,23).

(3) - (5) Unvorhergesehene Komplikationen
Die weitere Erzählung handelt davon, wie die beklagten Zustände, die Mose in seinem Dialog mit Jahwe vorgebracht hat, je für sich abgestellt werden. Im Abschnitt Num 11,24-30 folgt nun die Erfüllung der Ankündigung von Num 11,16-17. Mose wird tatsächlich durch 70 älteste entlastet. Allerdings tritt ein unvorhergesehenes Ereignis ein: Zwei namentlich genannte Figuren, Eldad und Medad, erregen Aufmerksamkeit dadurch, daß sie im Lager und nicht -wie vorgesehen- am Begegnungszelt in Ekstase geraten. Mose verurteilt diese nicht, sondern wünscht umgekehrt, daß das ganze Volk so sei. Auch im nächsten Abschnitt (Num 11,31-34), der erzählt, wie die Ankündigung riesiger Mengen von Fleisch (Num 11,18-20) eintrifft, ergibt sich eine durch die Ankündigung nicht abgedeckte Komplikation. Erneut entbrennt der Zorn Jahwes, und Israel wird in einer nicht näher erläuterten Weise "schwer geschlagen".

2.2. Literarkritik von Num 11

[44] So zu Recht D.M.Beegle, Moses, 281: "The analogy of Moses as the mother of the people is most interesting because it implies that Yahweh was really their mother. This is a rarity because the biblical writers carefully avoided the concept of consort with respect to Yahweh."
[45] Darauf hat G.J.Wenham aufmerksam gemacht, Num, 108, Anm 2.
[46] D.M.Beegle, Moses, 282.

Es besteht in der Forschung weitgehend Konsens, daß eine Grunderzählung durch eine zweite Erzählung redaktionell erweitert wurde.[47] Zur Grunderzählung (kurz: Wachtelerzählung) werden nahezu einmütig die Verse 4-6.18-24a.31-34 und zur Ergänzungserzählung (kurz: Ältestenerzählung) die Verse 16-17.24b-30 gerechnet.[48] Beide Schichten lassen sich so deutlich voneinander scheiden, daß in der Forschung nur über die Schichtung der Moseklage (V 11-15) Unsicherheit besteht.[49]
Die Klage des Mose hat sich allerdings im Rahmen der Formkritik als wohlstrukturierte Einheit erwiesen. Aus diesem Grund wird man geneigt sein, so wenig literarische Brüche wie möglich in diesem Abschnitt zu vermuten.[50] Dies leistet am ehesten die These von V.Fritz, der lediglich Num 11,13 der Wachtelerzählung zuweist und die anderen Verse der Ältestenerzählung. In der Tat hat lediglich V 13 einen klaren Bezug auf den Wunsch nach Fleisch, während die anderen Verse grundsätzlicher Art sind.[51]
V 13 ist also der Grunderzählung, die Verse Num 11,11-12.14-15 sind der Erweiterungsschicht zuzuweisen. Doch muß die Entscheidung hier sehr unsicher ausfallen, da die gesamte Klage (Num 11,11-15) in beiden Erzählungen gut vorstellbar ist; womöglich hat der Autor der Erweiterungsschicht die Klage eigenständig formuliert, um beide Erzählungen miteinander zu verzahnen.

2.3. Die Interpretation der Ältestenerzählung

a) Die Geistvorstellung

Das beherrschende Thema der Ältestenerzählung ist die Entlastung des Mose durch ein Ältestengremium, das sich Mose selbst auswählt (Num 11,16). Mose soll einen Teil seiner Aufgaben delegieren, um sich selbst zu entlasten. Das Gremium der Siebzig wird weder vom Volk noch von Jahwe, sondern von Mose selbst bestimmt. Mose soll dabei nur auf älteste zurückgreifen. Seine Führung stützt sich dadurch auf die natürlichen Autoritätsträger der Sippengemeinschaft.
Im Zentrum der Entlastungsthematik steht nicht die Aufgabenbeschreibung des Ältestengremiums. Auf welche Weise es Mose entlastet, ist nebensächlich. Wichtig ist vielmehr, wie dieses Gremium in Besitz von Legitimation und Kompetenz kommt, nämlich dadurch, daß sie von dem Geist ergriffen werden, der auf Mose ruht (Num 11,17). Es liegt also ein charismatisches Amtsverständnis vor.
Hier zeigt sich eine enge Verbindung zum Phänomen der ekstatischen Prophetie: Die Vorstellung, daß der Geist zwanghaft über den Menschen kommt und zur propheti-

---

[47] A.Knobel, Num, 46 sieht Num 11 noch als literarische Einheit. Ähnlich noch M.Noth, üPent, 34 Anm 119, der sich aber in seinem Numerikommentar wieder der seit J.Wellhausen (Composition, 99) vorherrschenden These zweier Schichten anschließt (Num, 75).

[48] Genau andersherum sieht H.Seebaß, Num 11f, die literarische Abhängigkeit. Seine apologetische ad hoc-These, die die Anzahl anzunehmender literarkritischer Brüche erheblich vermehrt, ohne diese im Einzelnen wirklich plausibel zu machen, kann jedoch nicht überzeugen.

[49] Gerade an dieser Stelle setzt nun auch der neueste Versuch einer Bestreitung literarischer Uneinheitlichkeit in Num 11,4-34 von G.J.Wenham ein (Num, 108 Anm 2). Er argumentiert damit, daß diese Rede in kunstvoller Ringstruktur aufgebaut sei und nicht auseinandergerissen werden dürfe.

[50] Das scheint mir auch für V 12bβ zu gelten, den M.Noth, Num, 78 als Zusatz ausscheidet. Wohl gilt, daß mit V 12bβ "das Bild völlig verlassen" (ebd.) wird, dies muß jedoch keinen literarkritischen Bruch bedeuten.

[51] V.Fritz, Israel, 16.

schen Ekstase führt (Num 11,25), in der der Mensch die Kontrolle über sich verliert, erinnert an das Phänomen der Gruppenprophetie in 1 Sam 10,10-12. Gegenüber 1 Sam 10 zeigt sich jedoch ein wichtiger Unterschied. In 1 Sam 10,10 "springt" der Geist über. Der "springende" Geist kann aber kein auf Dauer gestelltes Amt legitimieren. So wie der Geist auf Saul springt, kann er nämlich auch wieder wegspringen.[52] In der Ältestenerzählung springt der Geist jedoch nicht, sondern er "ruht" (Num 11,25b).[53] Der ruhende Geist drückt den Gedanken von dauernder Vollmacht aus. Die prophetische Ekstase markiert gegenüber 1 Sam 10 nur noch das einen Menschen verwandelnde Erstereignis des Geistempfangs, das dann in die ruhige Form des "Amtsgeistes" übergeht.[54] Vermutlich soll durch dieses ekstatische Erstereignis auch die Größe des Geistes, der auf Mose ruht, zum Ausdruck gebracht werden. Das Wesentliche ist aber nicht diese Ersterfahrung, sondern die stetige Geistbegabung.

Die Vorstellung vom ruhenden Amtsgeist, der an die von Mose bestimmten ältesten und an den Ort des Begegnungszeltes gebunden ist, wird durch die Episode von Eldad und Medad etwas korrigiert. Ein kleiner Teil des Geistes bricht im Lager -fernab der offiziellen, formalen Strukturen- auf. Dieser Geist geht nicht in den ruhigen "Amtsgeist" über (in Num 11,26 wird kein Ende des Zustands notiert). Gerade dieser Geist wird von Mose emphatisch begrüßt (Num 11,29).[55] Ist es richtig, daß die Wachtelerzählung durch die Ältestenerzählung erweitert wurde, so ist auch danach zu fragen, warum beide Erzählungen so eng miteinander verknüpft wurden. Die Antwort dürfte in der Intention des Erweiterns liegen, die Themen "Geist" und "Fleisch" aufeinander zu beziehen. Nach Gen 6,17 und 7,15 besteht ein lebendiges Wesen aus Fleisch und

---

[52] Die Legitimation von Saul mittels dieses sprunghaften Geistes zeigt schon den vorübergehenden Charakter seines Königtums und ist bereits aus der Perspektive derer formuliert, die Saul nur als Interimsherrscher, als Übergang zum eigentlichen König David verstehen. Der Charakter dieses sprunghaften Geistes ist im Samuelbuch durch die Doppelerzählung 1 Sam 10,9-16 und 1 Sam 19,20-24 herausgearbeitet. In der ersten Ergriffenheit vom Geist ist Saul als König legitimiert (1Sam 10) und ist ermächtigt zum folgenden Befreiungsschlag (1 Sam 11). In 1 Sam 19 führt der gleiche sprunghafte Geist dazu, daß Saul sich seiner Amtskleidung entledigt und hilflos am Boden liegt. Symbolisch hat er damit seine herausragende Größe eingebüßt, die im Rahmen seiner König-Werdung zweimal erwähnt ist (ein Kopf größer als alles Volk; 1 Sam 9,2; 10,23), und mit den Kleidern auch sein Amt verloren. Die Wichtigkeit der Amtskleidung zeigt auch Num 20,22-29, wo Eleasar Aarons Amt symbolisch durch den Kleiderwechsel übernimmt.

[53] Dazu finden sich Parallelen nur noch in Jes 11,2 und 2 Kön 2,15, vgl. auch 1 Sam 16,13 (auch hierin ist David also dem Saul antitypisch gegenübergestellt); Jes 59,21; 61,1; Mi 3,8; Dtn 34,9; Num 27,18.

[54] Hiermit ist jedoch ein textkritisches Problem verknüpft, der MT kann nämlich verschieden vokalisiert werden (eine Konsonantenänderung mit dem Samaritanus kommt kaum in Betracht):

(a) יָסָפוּ , also Perf von יסף = sie fuhren nicht fort

(b) יָסֵפוּ , also Impf von יסף = sie hörten nicht auf

Die Entscheidung muß wohl von der Interpretation der ganzen Erzählung her erfolgen. Für (a) spricht, daß es hier um einen ruhenden und keinen springenden Geist geht. Der springende Geist kann zu vorübergehenden Phänomenen führen, der ruhende zielt auf Dauer. So auch B.Baentsch, Ex-Num, 505: "Die Geistesmitteilung (...) hat zunächst einen Ausbruch prophetischer Verzückung zur Folge, wie er sich ähnlich auch in der Stunde der Berufung bei den Propheten findet, vgl. Jes 6. Aber die Verzückung dauert nicht an, sondern wird bald von einer abgeklärten Geistesstimmung abgelöst." ähnlich A.Dillmann, Num, 60. Anders (b) sehen es D.Jobling, Num 11f, 31; M.Noth, Num, 74; G.von Rad, Theologie Bd 2, 23; N.Lohfink, Charisma, 242. Die Anfrage an diese Entscheidung wäre, wie denn eine wild tanzende Schar Mose entlasten kann.

[55] Vgl. N.Lohfink, Charisma, 243.

Geist. Der Geist ist das lebensspendende Prinzip [56], das Fleisch dagegen ist das Hinfällige, das belebt werden muß.[57] Diese Vorstellung wird hier kollektiv ausgeweitet. Das Volk verlangt nach Fleisch, nach der Befriedigung der primären Bedürfnisse des kreatürlichen Lebens (נֶפֶשׁ Num 11,6). Das eigentliche Lebensprinzip ist jedoch der Geist. Wirklich leben kann Israel nur mit dem Geist, bzw. im Gehorsam gegenüber denen, auf denen der Geist ruht.

b) Mose als Amme

Wachtel- und Ältestenerzählung sind auch im Bild von Mose als Amme (Num 11,12) verknüpft.[58] Die Amme vereint zwei Funktionen in sich: Säugen (also Versorgung mit Nahrung) und Tragen (also Führung und Vermittlung von Geborgenheit).[59] Mit dem Selbstverständnis des Mose als Amme ist impliziert, daß Jahwe die eigentliche Mutter sei. Mose appelliert daran, daß das geborene Kind eine eigene Würde hat, gegenüber der die Mutter zur Fürsorge verpflichtet ist. Diese kindliche Würde ist auch dann zu respektieren, wenn das Kind auf Grund seiner Selbständigkeit zum Widerpart für die Mutter wird. Der Begriff "Sohn" wird in diesem Zusammenhang vermieden, stattdessen wird vom "Säugling" gesprochen. Diese Differenz trägt für die Argumentation des Mose einiges aus. Denn ein Säugling ist der Fürsorge bedürftig; er ist ohne diese gar nicht lebensfähig. Er ist auch noch nicht schuldfähig, denn er hat noch kein eigenständiges Ichbewußtsein entwickelt. Ihm fehlt somit die Instanz, die das Verhalten in eigener Verantwortung kontrolliert. Der Begriff "Sohn" impliziert dagegen den Gedanken der Verantwortlichkeit, Eigenständigkeit und Schuldfähigkeit.

2.4. Die literargeschichtliche Einordnung der Ältestenerzählung

a) Vergleich mit Dtn 1,9-18

Bevor man die Ältestenerzählung als deuteronomistisch einstuft [60], sollte man einen Vergleich mit dem entsprechenden Paralleltext im Buch Deuteronomium durchführen. Bei einem solchen Vergleich läßt sich am ehesten zeigen, ob ein Text mit den Intentionen und Konzepten des Deuteronomismus konvergiert oder eher davon abzusetzen ist.

Dtn 1 dürfte sowohl Ex 18 als auch Num 11 voraussetzen. Dtn 1 lehnt sich aber ganz eindeutig mehr an Ex 18 an: Mose behält die Initiative, er schafft sich aus eigener Einsicht durch die Einsetzung von Richtern Entlastung. Besonders wichtig für Dtn 1 ist, daß das Volk spontan zugestimmt hat und bei der Benennung der Richter ein Vorschlagsrecht eingeräumt bekam. Zentrale Anliegen von Num 11 sind in Dtn 1 also gerade nicht aufgenommen. Weder verlautet etwas von einer Klage Moses an Jahwe, noch von einer Geistbegabung der Richter. So ergibt sich, daß eher Ex 18 mit den In-

---

[56] Dies zeigt sich auch in Ez 37,1-14. Der Geist macht aus ausgetrockneten Knochen wieder belebtes Fleisch. Zum Geist als Lebensprinzip vergleiche auch Hiob 32,8; 33,4; Ri 15,19; 1 Sam 30,12; Ps 104,29f; 146,4; Koh 12,7; Num 16,22; 27,16.

[57] Jes 31,3: "Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist." Vgl. auch die Gegenüberstellung von Fleisch und Gottesgeist in DtJes 40,6-8.

[58] So auch H.Seebaß, Num 11f, 217.

[59] Diese zwei Funktionen der Amme hat F.Ahuis, Gerichtsprophet, 54 herausgestellt.

[60] So die These von F.Ahuis, Gerichtsprophet, 54-58.

tentionen von Dtn 1 konvergiert als Num 11. Vor allem spielt der Begriff des Geistes weder in der Theologie des Dtn noch auch in der des DtrG eine Rolle.[61] Vielmehr zeigt die in der Ältestenerzählung enthaltene Geistkonzeption starke Verwandtschaft mit der der Prophetie.[62]

b) Vergleich der Ältestenerzählung von Num 11 mit Num 14,11-25

Die Frage ist nun, ob, bzw. inwieweit, die Ältestenerzählung konzeptionell oder gar literarisch mit der D-Schicht in Num 14,11-25 zusammengehört. Eine Verwandtschaft besteht auf jeden Fall insofern, als in beiden Texten Moses gegen Jahwe argumentiert, um das Volk vor der Vernichtung zu bewahren. Mose wird als der große Idealprophet gesehen, dessen Fürbitte bei Jahwe Erfolg hat und dem sich deshalb das Volk in seiner Existenz verdankt. Beide Textabschnitte sind literarisch als Bearbeitung von jehowistischen Vorlagen zu bestimmen, beide Male wird der Ehrentitel "Knecht" verwendet, in Num 11,11 von Mose, in Num 14,24 von Kaleb, beidesmal werden dtn-dtr Formulierungen aufgenommen.

Es bestehen aber auch deutliche Unterschiede. So findet sich in Num 14,11-25 keine Anklage Jahwes, die in Num 11,11-15 so stark dominiert. In Num 11 spielen die Völker keine Rolle, stattdessen ist Jahwes Bindung an Mose im Blick. Mose stellt Jahwe die definitive Grenze seiner Leistungsfähigkeit dar und hofft dann auf die Unterstützung durch Jahwe. Jahwe hat Israel geboren und hat sich deshalb persönlich um sein Kind zu kümmern und dies nicht allein der Amme (also Mose) zu überlassen. Jahwe hingegen übernimmt die Säuglingsmetaphorik für Israel nicht. Israel ist nach dem Sinai kein Säugling mehr, es ist verantwortlich, und sein Verhalten kann ihm als Schuld zugemutet werden. Israel ist erwachsen, es kann seine natürlichen Triebe kontrollieren und zugunsten höherer kultureller und religiöser Ziele zurückstellen. Es muß deshalb nicht resignieren. Mose ist im Unrecht, wenn er Israel noch wie einen Säugling behandelt.

Insgesamt kann man sagen, daß Num 11,11-15 mit Num 14,11-25 durchaus in manchem konzeptionell übereinstimmt, jedoch finden sich keine signifikanten lexikalischen Bezüge. So läßt sich schließen, daß die ältestenerzählung in Num 11 der D-Bearbeitung von Num 14,11-25 zwar nahesteht, beide Texte sich aber kaum dem gleichen Autor verdanken.

3. Die D-Schicht in Ex 17, 1-7

Fragt man nun nach literarischen Elementen, die man im vorsinaitischen Textbereich der D-Schicht zuweisen kann, so fällt als erstes der Blick auf Ex 17,1-7. In Ex 17,1-7 begegnet nämlich die bereits aus Num 14,22 bekannte Vorstellung, daß Israel Jahwe "versucht" habe, und ebenso wie in Num 14,22 wird darin ein schweres Vergehen Is-

---

[61] Im Buch Dtn begegnet der Begriff "Geist" zweimal: Dtn 34,9 (P!) und Dtn 2,30 als psychologischer Begriff. Es ist von daher mehr als fraglich, wenn F.Ahuis, Gerichtsprophet, 57 die in Num 11 begegnende Geistvorstellung als Kennzeichen dtr Theologie einstuft.

[62] Vgl. Jer 31,31-34; Ez 11,19f; Joel 3,1f. Dazu B.Baentsch, Ex-Num, 505.

raels gesehen. Da innerhalb des Episodenkomplexes "Wüste" diese Vorstellung sonst nicht begegnet, scheint die Zusammengehörigkeit beider Belege sehr wahrscheinlich zu sein.

3.1. Literarkritik von Ex 17,1-7 [63]

a) Spannungen in Ex 17,1-7

Die Textbeobachtungen, die zur literarkritischen Scheidung Anlaß geben können, hat E.Zenger übersichtlich zusammengestellt.[64] Ordnet man sie nach Gewicht, so dürfte folgendes gelten:

Das wichtigste literarkritische Argument ist die Dopplung von V 2 und V 3. "Auf der Geschehensebene bildet das unterschiedlich gestaltete *und* theologisch unterschiedlich beurteilte Murrmotiv in V.1b-2 (...) und in V.3-4 (...) eine Doppelung, die literarkritische Operationen fordert; V.3 führt Situation und Murren überdies so ein, als gingen V.1b-2 nicht voraus!"[65]

Zu Vers 2, der aus dem Zusammenhang also deutlich herausfällt, gehört deutlich V 7.[66] Dies belegen die lexikalischen Rückbezüge auf diesen Vers in der Namenserklärung. Die Sonderstellung von V 7 wiederum hat Zenger ebenfalls markiert: "Die ätiologische Notiz in V.7a ist insofern auffallend, als sie sich nicht, wie von der vorliegenden Textfolge her zu erwarten wäre, auf den *Felsen* bezieht, der Wasser gibt, sondern auf den *Ort* (...) der Meuterei (...)." Zenger notiert weiter, daß das Zitat der Rede des Volkes, das den V 7 abschließt, "in der Geschichte selbst vorher weder semantisch vorbereitet noch geschehensmäßig gedeckt ist."[67]

Zuletzt ist darauf hinzuweisen, daß die Itinerarnotiz 1abα auf Grund des Sprachgebrauchs ("die ganze Gemeinde der Israeliten" weist eher auf P) kaum zur ursprünglichen Fassung der Erzählung gehört hat.[68] Weiter darauf, daß die Häufung verschiedener Ortsnamen in der Erzählung (V 1: Refidim, V 6: Horeb, V 7: Massa und Meriba) ebenfalls die These literarischer Uneinheitlichkeit unterstützt.[69]

---

[63] Der Endtext von Ex 17,1-7 wurde bereits anläßlich der Bestimmung des Erzählmusters von Num 20,1-13 behandelt, vgl. Kap 4: 2.2.2. und 2.2.3.

[64] E.Zenger, Israel, 58f.

[65] E.Zenger, Israel, 59; vgl auch B.Baentsch, Ex-Num, 157; M.Noth, Ex 110; E.Ruprecht, Mannawunder, 302.

[66] So auch M.Noth, Ex, 111; E.Ruprecht, Mannawunder, 304.

[67] Beide Zitate E.Zenger, Israel, 59.

[68] M.Noth, Ex, 110.

[69] Die restlichen Beobachtungen Zengers sind von nur geringer literarkritischer Relevanz. So ist zum ersten (gegen E.Zenger, Israel, 59) nicht einzusehen, wieso die Jahwerede in V 5f zerschnitten werden soll. Die grammatische Folge ist ohne Anstöße. So ist zum zweiten nicht einzusehen, wieso innerhalb von V 7 nochmals literarisch geschieden werden soll. Daß das "abschließende Zitat der Rede des Volkes ... nachhinkend und angehängt" (E.Zenger, Israel, 59) wirke, kann nur als persönliches Geschmacksurteil gelten. Allenfalls könnte man fragen, ob der Doppelname "Massa und Meriba" ursprünglich ist. Darauf hat M.Noth hingewiesen: "Auffällig ist weiter, daß in V.7 der Quellort einen Doppelnamen erhält: 'Massa und Meriba'. Das ist schwerlich ursprünglich."(Ex, 111) Dies hat Noth zu der These geführt, daß in V 2 und V 7 eine spätere Hand am Werk sei, die den Namen Massa und das dazugehörige Versuchungsmotiv nachträglich in V 2 und V 7 nachgetragen habe (ebd.). Dieser These stimmen weder Zenger, Israel, 60, noch E.Ruprecht, Mannawunder, 303, noch V.Fritz, Israel,

Die literarkritischen Beobachtungen können kaum durch ein Quellenmodell erklärt werden. Es gelingt nicht, in Ex 17,1-7 zwei Varianten des gleichen Erzählstoffes (J und E?) zu rekonstruieren.[70] Eher wird man annehmen, daß ein Grundbestand durch eine Bearbeitungsschicht, die V 2 und 7 umfaßt, überarbeitet wurde.[71]

b) Formkritische Kontrollfragen

Als Kontrolle zur Überprüfung der literarkritischen Ergebnisse muß nach dem Erzählmuster der Erzählung gefragt werden. Hier nun zeigt der Vergleich mit den Parallelen Ex 15,22-25a und Num 20,1-13, daß der Dialog zwischen Mose und Volk (Ex 17,2), der zwischen den Erzählelementen "Konstatierung der Not" und "Wendung Moses an Jahwe" eingeschaltet ist, ungewöhnlich ist. Ex 17,2 stellt also formal eine Erweiterung des Erzählmusters dar.

Schwieriger ist die Frage, ob die Erzählung ohne Namensätiologie (Ex 17,7) existiert haben kann. Dies ist besonders dann schwierig anzunehmen, wenn man den Grundstock der Erzählung als Ortsätiologie einstuft, wie das etwa M.Noth tut.[72] Läßt man die These von der Ortsätiologie fallen, so lassen sich die Verse 3-6 jedoch als in sich geschlossene Erzählung verstehen. So E.Ruprecht: "Wir haben in v.3-6 also eine völlig in sich geschlossene Erzählung von einem Rechtsstreit."[73]

Die formkritische Kontrolle bestätigt also die literarkritische These, daß sich Ex 17,2.7 der Hand eines Bearbeiters verdanken, der um einen wohl jahwistischen Grundbestand einen Rahmen legt. Der Rahmen stellt die Erzählung in eine ganz neue Perspektive: Das Murren gegen Mose wird als ein Murren gegen Jahwe selbst verstanden. Dadurch rückt Mose in eine einzigartige Sonderstellung.

11f, noch A.Reichert, Jehowist, 106f zu. In der Tat dürfte sich die Ungewöhnlichkeit des Doppelnamens eher überlieferungsgeschichtlich erklären lassen.

[70] So urteilt auch E.Zenger, Israel, 59f. Zenger wendet sich damit gegen einen breiten Strom der bisherigen literarkritischen Forschung. Zwei Quellen nehmen an: B.Baentsch, Ex-Num, 157; M.Noth, Ex, 111 (sehr vorsichtig!). Ähnlich wie Zenger urteilt auch V.Fritz, Israel, 11, der nur in V 3 einen Nachtrag sieht, den Rest der Erzählung Ex 17,1bβ-2.4-7 für einheitlich hält.

[71] Ein selbständiger Zusatz ist die Itinerarnotiz in V 1, die die Erzählung auf dem Marsch durch die Wüste einreiht. Ebenfalls vermutlich eigenständig ist die glossierende Identifizierung des Felsen mit dem Horeb in V 6. Dabei kann es im Rahmen unserer Fragestellung dahingestellt bleiben, ob E.Zenger, Israel, 60 recht hat, der hier und in V 7bβ die gleiche Bearbeitung am Werk sieht. M.E. gelingt es ihm kaum, die einzelnen Glossen konzeptionell zu verbinden (gegen E.Zenger, 73-75).

[72] M.Noth, Ex, 111f.

[73] E.Ruprecht, Mannawunder, 302. Auch E.Zenger nimmt eine Grunderzählung an, die im wesentlichen nur aus den Versen 3-6 bestand, aber eine lückenlos beschreibbare Erzählstruktur aufweist (Israel, 60). - Schwierig einzuordnen ist der Versuch von A.Reichert, Jehowist, 108, Ex 17,1-7 als "theologische Lehrerzählung" zu beschreiben. Soweit ich sehen kann, ist die einzige Auseinandersetzung mit den traditionellen literarkritischen Argumenten in folgendem Zitat zu finden: "Sie (= die theologische Lehrerzählung; AS) versteht es, erzählerische Elemente mit theologischer Begrifflichkeit in eine neue, nicht immer einheitliche Form zu gießen, aber gerade dadurch die alten Überlieferungen für die deuteronomische Paränese fruchtbar zu machen,..." (kursiv von mir; AS). R.Smend, Entstehung, 66 hat dem anscheinend zugestimmt. A.Reichert scheint anzunehmen, daß für seine These der Nachweis genügt, daß fast alle erzählerischen Elemente von Ex 17,1-7 auch in anderen Texten belegt sind (101). Dies ist freilich methodologisch sehr fragwürdig. Es dürften sich kaum Texte finden, die nicht mit Lexemen formuliert sind, die auch in anderen Texten begegnen. Zudem hat Reichert nicht gezeigt, inwiefern das intendierte Ganze als "deuteronomische Paränese" beschreibbar ist.

3.2. Traditionsgeschichtliche Einordnung von Ex 17,2.7

Nun muß es um die Frage gehen, ob die Bearbeitungsschicht Ex 17,2.7 der D-Schicht zugewiesen werden kann.[74] Dies legt sich von unserer bisherigen Arbeit her in der Tat nahe, denn hier taucht das Lexem נסה wieder auf.[75]

a) Das Motiv der Versuchung Jahwes durch das Volk

Zunächst eine erzählstrukturelle Frage: Wie kommt eigentlich erzählerisch zum Ausdruck, daß das Volk Jahwe versucht hat? Dies scheint zunächst einfach zu beantworten, wirft doch Mose dem Volk eben dies explizit vor (V 2). Darin wird er nachträglich vom Erzähler in V 7 ausdrücklich bestätigt. Worauf bezieht sich aber der Vorwurf des Mose, auf welches Verhalten des Volkes? Doch wohl auf die Rede des Volkes in Ex 17,2a. Inwiefern ist diese Forderung aber eine Versuchung Jahwes, wo doch nur Mose angeredet ist? Offensichtlich insofern, als die Bestreitung der Führung Moses schon als Versuchung Jahwes zu betrachten ist. "Kritik an seinem Amt ist Kritik an Jahwe!"[76]

Es geht um tiefgreifende Zweifel an der Gegenwart Jahwes bei seinem Volk, die einem Mangel an Zutrauen zu Jahwes Geschichtshandeln entspringen. Die vergangenen Heilstaten Jahwes sind sehr schnell wieder vergessen, wenn die Befriedigung der Grundbedürfnisse nicht sicher gestellt scheint. Das Volk fordert Jahwe in grotesker Weise dazu heraus, neue Wunder zu vollbringen, um seine Gegenwart unter Beweis zu stellen. "Mangelndes Vertrauen und Hybris stehen im Hintergrund, wenn Menschen Gott auf die Probe stellen und sich so an die Stelle Gottes setzen (Jdt 8,12), wenn sie versuchen, Gottes Entscheidungen zu erzwingen, ihm drohen und ihn beeinflußen wollen (zu Jdt 8,12 vgl. v.16)."[77]

Das Motiv der Versuchung Jahwes durch Israel entstammt dem dtn-dtr Traditionsraum. Insbesondere sind für den hiesigen Sprachgebrauch die Geschichtspsalmen Ps 78; 95 und 106 zu vergleichen.[78] Auch zu Dtn 6,16 besteht eine enge Verbindung. Allerdings scheint es, daß alle diese Stellen sich bereits auf Ex 17,2.7 zurückbeziehen.[79] Zum Teil werden noch weitere Wüstenerzählungen in diesem Sinn als Versuchungen Jahwes durch das Volk gedeutet (Ps 78,18; 106,14 interpretieren unter diesem Leitgedanken die Manna- und Wachtelerzählungen neu). Dann gilt aber doch soviel, daß die Vorstellung von der Versuchung Jahwes durch Israel -auch wenn sie nicht zu den ori-

---

[74] Negativ beantwortet diese Frage E.Ruprecht, Mannawunder, 304. Er rechnet Ex 17,7 urspünglich zu J, da sowohl das Phänomen des doppelten Erzählschlusses bei J belegt sei, als auch sich "keinerlei typisch deuteronomistische Formulierungen" (303) fänden. Das letztere Argument ist insbesondere dann wenig schlagkräftig, wenn man die D-Schicht vom typisch dtn-dtr Sprachgebrauch abrückt.

[75] H.H.Schmid, Jahwist, 66: "Beide Geschichten haben eine Erweiterung erfahren, deren verbindendes Element das Stichwort הסנ darstellt."

[76] E.Zenger, Israel, 73. Eine legitime Kritik an Mose, wie E.Zenger, Israel, 73 interpretiert, kann ich in dieser Erzählung nicht recht finden. Schließlich wird Mose beauftragt, das Wunder zu vollbringen. Zudem soll er für das Wunder den Stab verwenden, der gegenüber dem verstockten Pharao zum Einsatz kam. Das impliziert doch, daß Israel als genauso verstockt angesehen wird wie der Pharao.

[77] F.J.Helfmeyer, ThWAT 5, 480.

[78] Es findet sich die Vorstellung, "daß Israel oder ein einzelner Gott auf die Probe stellt/versucht, nur in Ex 17,2.7; Num 14,22; Dtn 6,16 (2x); Jes 7,12; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14 – theologiegeschichtlich fast ausschließlich Texte deuteronomistisch inspirierter Theologie." (E.Zenger, Israel, 62)

[79] So auch F.J.Helfmeyer, ThWAT 5, 477: "Zum großen Teil (der Psalmenbelege; AS) liegt hier die in Ex 17,2.7 (J) enthaltene Tradition zugrunde; das gilt auch für Dtn 6,16."

ginalen Vorstellungen des dtn-dtr Schrifttums gehört- im dtn-dtr Traditionsraum besonders stark rezipiert wurde.

b) Das Motiv "Jahwe in unserer Mitte"

Nun ist der Phrase יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ nachzugehen. Auch für sie hat H.H.Schmid nachgewiesen, daß sie dtn-dtr Denken eng verbunden ist.[80] Ursprünglich dürfte sie in den Rahmen der Zionstheologie gehören (Ps 46,6; Mi 3,11; Jes 12,6). Mit der überheblichen Selbstsicherheit, die sich an diesem Theologumenon festmachen konnte, hat bereits Micha (3,11) zu kämpfen. Interpretiert man Ex 17,7 von Micha 3,11 her, so ist die Abschlußfrage des Volkes nicht Ausdruck übergroßen Zweifels [81], sondern Ausdruck übergroßer Überheblichkeit. Das Volk "versucht" Jahwe in dem anmaßenden Bewußtsein, daß es ein angestammtes Recht auf Versorgung habe, dem Mose nur nicht nachkomme. Das Volk behauptet: Jahwe ist in *unserer* Mitte und bestreitet so die Legitimation Moses, der behauptet, daß Jahwe nur durch ihn dem Volk gegenwärtig und deshalb Kritik an seiner Führung mit der Kritik Jahwes identisch sei.

3.3. Die Verbindung von Ex 17,2.7 zu anderen Wüstentexten

Die Frage des Volkes in Ex 17,7 schafft einmal eine Verbindung zur folgenden Erzählung von der Amalekiterschlacht vor und zum anderen zur Amalekiterschlacht nach dem Sinai.

a) Ex 17,8-16

Unter dem Vorzeichen der überheblichen Frage des Volkes in Ex 17,7 wird die Amalekiterschlacht zu einer eindrücklichen Demonstration der Führungslegitimation und -kompetenz des Mose. Jahwe ist inmitten des Volkes. Das zeigt sich deutlich daran, daß die Amalekiter geschlagen werden. Israel ist so unangreifbar wie der Zion (Ps 46,6). Aber die Gegenwart Jahwes in seinem Volk ist eben über Mose vermittelt! Er allein entscheidet die Schlacht. Josua, Aaron und Hur können Mose unterstützen, aber sie können nicht an seine Stelle treten. Das Volk kann ohne Mose zwar kämpfen, aber nicht gewinnen. Somit ist die Kritik an Mose in aller Deutlichkeit von Jahwe selbst zurückgewiesen. Es ist so wie Mose sagt: Jahwe und Mose sind untrennbar verbunden.

Des weiteren ist interessant, daß das Volk nicht bestraft wird, obwohl Israel im Unrecht ist. In der Schlacht gegen die Amalekiter sind keinerlei Verluste zu beklagen. Der Feind wird vielmehr zurückgeschlagen. Jahwe verzichtet auf die Durchsetzung seines Rechts, er erträgt die ungerechtfertigte Kritik an Mose und damit an ihm selbst.

b) Num 14,39-45

Die Formulierung der Abschlußfrage bezieht sich aber auch auf Num 14,39-45. Auch dort begegnet das Motiv "Jahwe in unserer Mitte", und zwar in der negativen Kriegsansprache des Mose (Num 14,42f). Wenn Jahwe nicht mehr in Israels Mitte ist, dann

---

[80] H.H.Schmid, Jahwist, 67-68 unter Rückgriff auf M.Rose, Ausschließlichkeitsanspruch, 35ff.

[81] So interpretiert E.Zenger, Israel, 73f, der damit Benno Jacob's Interpretation zustimmt.

ist es hilflos dem Angriff der Feinde ausgeliefert. Jahwe überläßt dann das Volk sich selbst.
Als wichtige Differenz zu Num 14,39-45 ist einmal zu nennen, daß die Vorstellung, daß Jahwe inmitten des Volkes ist, in Num 14,39-45 mit der Lade verbunden ist.[82] Deutlich ist weiterhin, daß nach dem Sinai Israel für seinen Ungehorsam bestraft wird. So zeigt sich in dieser Schicht das bekannte Kompositionsschema: vor dem Sinai verzichtet Jahwe auf Strafe, nach dem Sinai bestraft Jahwe Israel, vernichtet es jedoch nicht völlig. Der Einschnitt des Sinai scheint allerdings innerhalb der D-Schicht weniger markant. In Num 14,22 wird als Grund für die Bestrafung Israels von einer zehnmaligen Versuchung Jahwes durch Israel gesprochen. Dies deutet eher darauf, daß nun bei Jahwe eine definitive Toleranzschwelle erreicht ist, als daß durch das Geschehen am Sinai das Verhältnis Jahwes zu Israel auf neue Grundlagen gestellt sei.
Ex 17,2.7 ist über die Vorstellung der Versuchung Jahwes durch Israel mit Num 14,11-25, und über die Vorstellung von "Jahwe in unserer Mitte" mit Num 14,39-45 verbunden. Dies macht umgekehrt wahrscheinlicher, daß auch Num 14,11-25 und Num 14,39-45 zur gleichen Schicht gehören.[83]

4. Die D-Schicht in Ex 15, 22-27

Auch in Ex 15,25b-26 ist oft ein deuteronomistischer Bearbeiter vermutet worden.[84] Wie in Num 14,11-25 und Ex 17,2.7 findet sich auch in Ex 15,22-27 das Lexem הסנ. Beides sind Gründe, um diesen Text einer näheren Untersuchung zu unterziehen und sein Verhältnis zur bisher behandelten D-Schicht zu erörtern.

4.1. Formkritik von Ex 15,22-27

Der Text bildet in seiner Endgestalt eine sinnvolle Einheit.[85] "Während Jahwe den Ägyptern die Krankheit auferlegt, legt er Israel eine Lebensordnung auf, und wenn es nach ihr lebt, legt er Israel keine Krankheit auf. ... Durch Jahwes Tora wurde das Wasser gesund, Israel wurde nicht durch bitteres Wasser in die Todeszone gebracht, und so wird es immer frei von Krankheit bleiben, wenn es sich an Jahwes Ordnungen hält. An dem Ereignis wurde viel Umfassenderes und Allgemeingültigeres deutlich, und die Verse 25b und 26 explizieren das."[86] Heilvolle Verwandlung des Wassers durch die Belehrung Moses und Setzung von חֹק וּמִשְׁפָּט, die zur Verschonung vor Krank-

[82] Vgl. 1 Sam 4,3.
[83] Vgl. Kap 4: 1.3. und auch H.H.Schmid, Jahwist, 68.
[84] Vgl. die literarkritische übersicht bei A.Reichert, Jehowist, 88, sowie die Skizze der "Durchschnittsanalyse" (Diebner) bei B.J.Diebner, Ex 15, 130-131. Vgl. auch M.Noth, Ex, 101; H.H.Schmid, Jahwist, 66.
[85] Dies hat auch B.J.Diebner in seiner Studie zu Ex 15,22-27 betont.
[86] N.Lohfink, Arzt, 25. ähnlich interpretiert auch A.Reichert, Jehowist, 94.

heitsepidemien führt, werden bewußt parallelisiert.[87] So wie allein die gehorsame Ausführung der Weisung Jahwes durch Mose das überleben Israels ermöglicht hat, so ist auch die gehorsame Umsetzung von Recht und Gesetz im Lebensvollzug die Lebensgrundlage für unverstelltes, gesundes Leben.

4.2. Traditionsgeschichtliche Einordnung von Ex 15,25b-26

Obwohl der Endtext in sich eine sinnvolle kommunikative Einheit bildet, ist er literarisch kaum einheitlich. Die Verse 25b-26 lassen sich als literarische Bearbeitungsschicht herauslösen.[88] V 25b schließt nur sehr lose an V 25a an, das Thema wechselt sehr abrupt.
Diese Bearbeitungsschicht kann nicht als frühdeuteronomisch eingestuft werden [89], allerdings auch kaum als deuteronomistisch. N.Lohfinks gründliche sprachlich-stilistische Untersuchung ergibt vielmehr folgendes: "Ex 15,26 hat in der Form, im Wortgebrauch und in der Aussage vielfache Beziehungen zu den deuteronomischen und deuteronomistischen Texten. Darin liegt der Wahrheitskern der üblichen Etikettierung als 'deuteronomistisch' o.ä. Doch liegen zugleich so tiefgreifende, fast stets in die Nähe späterer, priesterschriftlicher Stil- und Sprachdokumente weisende Unterschiede zu allem Deuteronomischen vor, daß man diese Etikettierung dann doch ablehnen muß. Der Verfasser muß vielmehr einem Raum entstammen, der schon über Deuteronomisches und Priesterschriftliches zugleich verfügte. Genauer: Dieser Vers ist wohl in Anlehnung an und im Blick auf Deuteronomisches von jemand formuliert worden, der selbst schon eher von priesterschriftlichem Sprachgefühl herkam. Zwar nicht absolut notwendig, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit haben wir also an die eigentliche Pentateuchredaktion oder eine noch nach ihr liegende Überarbeitung zu denken."[90] Hinsichtlich des Vorbehaltes, Ex 15,25b-26 einfachhin als deuteronomistisch einzustufen, kann man N.Lohfink nur zustimmen.[91] Seine wichtigsten Gründe sind (a) אזן-Hifil, das "kein deuteronomisches Wort für Gehorsam oder Gesetzes-

---

[87] B.J.Diebner, Ex 15, 149 nimmt eine Art von Ringstruktur an, deren Mitte der asyndetische Anschluß von 25b an 25a bildet.

[88] Dies kann als Konsens der Exegeten bezeichnet werden, wenn man sich auch über die Zuweisung zu Quellen uneinig ist; vgl. etwa B.Baentsch, Ex-Num, 140f. Sogar B.J.Diebner, der sonst Literarkritik ablehnt, läßt durchblicken, daß er zwischen V 25a und V 25b mit einem Bruch rechnet (Ex 15, 147).

[89] So H.Gese, Sinai, 32 Anm 10 und ihn weiterführend A.Reichert, Jehowist, 90f. Reicherts Gründe für frühdeuteronomische Ansetzung können jedoch nicht überzeugen. Soweit ich sehen kann, fungiert für ihn allein die "formelhafte Wendung" חק ומִשְׁפָּט (A.Reichert, Jehowist, 90) als entscheidendes Argument. Die singularische Formulierung (Jos 24,25; 1 Sam 30,25; Esr 7,10) entspreche nicht dem Sprachgebrauch des Dtn, wo diese Wendung ausschließlich im Plural begegne. Dazu ist wohl zweierlei zu sagen. Zum einen dürfte es unangemessen sein, den Unterschied von Singular und Plural zu sehr zu strapazieren, zumal in V 26 auch gleich der Plural von חק begegnet. Zum anderen ist es verfehlt, den sonstigen Sprachgebrauch des Textes außer acht zu lassen, der deutlich deuteronomistische Wendungen enthält.

[90] N.Lohfink, Arzt, 39.

[91] Sonst macht man es sich mit der Zuordnung zum Deuteronomisten meist zu einfach. Nicht nur das reine Vorkommen eines Lexems, sondern auch sein Verwendungszusammenhang muß beachtet werden.

beobachtung" ist,[92] (b) die "Selbstprädikation Jahwes als 'Heilender Israels'", die im AT einmalig ist, und (c) daß der Autor anscheinend "eher von priesterschriftlichem Sprachgefühl herkam."[93]
Wir haben also wieder das Phänomen vor uns, daß in einer Bearbeitungsschicht zu einem JE-Text in deutlicher Anlehnung an dtn-dtr Sprache formuliert wird, und doch auch sehr eigenständige Theologumena verhandelt werden.

4.3. Zur Interpretation von Ex 15,25b-26

Nun sind die theologischen Vorstellungen dieses Abschnitts näher zu bestimmen und hinsichtlich ihrer Nähe oder Distanz zur bisher herausgearbeiteten D-Schicht zu befragen.

a) Jahwe als Arzt

Der Text sagt als Lohn für den Gehorsam gegenüber dem Gebot Jahwes keinen üppigen Segen zu, wie das in Dtn 28 oder Dtn 7 der Fall ist, hier wird im Gegenteil sehr zurückhaltend formuliert: es wird lediglich die Vermeidung von Seuchen angesagt, die Ägypten getroffen haben (dies ist nur ein Bestandteil der sonst viel reicheren Segenszusage in Dtn 7,15). Das impliziert doch wohl, daß Israel grundsätzlich von Jahwe bedroht ist, so daß Verschonung bereits Segen bedeutet.
N.Lohfink hat sehr überzeugend drei Traditionsbereiche herausgearbeitet, in denen Jahwe als Arzt verstanden wurde. (a) Die Familienreligion, die Jahwe in Krankheitsfällen als den anruft, der zu heilen vermag.[94] (b) Die Schriftpropheten, die das Theorem von Jahwe als Arzt übertragen verwenden, d.h. sie fassen ganz Israel kollektiv als krank auf und fassen zum anderen unter Krankheit alle Arten von grassierenden Lebensminderungen, auch soziale Störungen der Gemeinschaft. Israel wird als Organismus verstanden, der einem tödlichen Krankheitsbefall wehrlos ausgeliefert ist. Die gesamte Gemeinschaft ist in den Sog der Verhältnislosigkeit gerissen.[95] (c) In der deuteronomischen Tradition findet sich nach N.Lohfink die engste Berührung zu unserem Text. "Hier ist also die wirkliche körperliche Gesundheit der Gemeinschaft Israel in unmittelbaren Zusammenhang gebracht mit dem Ja zu einer Jahwe zugeordneten Gesellschaftsform, die Israel gegenüber den Normalgesellschaften seiner Umwelt zu ei-

---

[92] N.Lohfink, Arzt, 36f. In der Tat ist die Wendung וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו im Dtn nicht belegt. זוא -Hifil begegnet vielmehr als Höraufruf am Anfang einer Rede, um die Zuhörer zu erhöhter Aufmerksamkeit aufzufordern, z.B. Dtn 31,1; Gen 4,23; Num 23,18; Ri 5,3; Ps 49,2; 78,1. In dieser Funktion findet sich das Lexem auch bei einigen Propheten Jes 1,2.10; 8,9; 28,23; 32,9; 51,4 Jer 13,15; Hos 5,1; Joel 1,2. Deshalb kann der Chronist die Ablehnung der prophetischen Botschaft durch das Volk kurz als ein Nicht-Hinhören bezeichnen (2Chron 24,19; Neh 9,30). Auch Gott kann im Gebet zu erhöhter Aufmerksamkeit aufgefordert werden (Ps 5,2; 17,1; 39,13; 54,4; 55,2; 80,2; 84,9; 86,6; 140,7; 141,1; 143,1). Im Deuteronomium findet sich die Wendung mit dem zu זוא-Hifil weitgehend synonymen Lexem שׁמע formuliert (die Synonymität notiert auch N.Lohfink, Arzt, 37); vgl. M.Weinfeld, Dtn, 337, No18.

[93] N.Lohfink, Arzt, 39.

[94] N.Lohfink, Arzt, 46.

[95] E.Jüngel, Tod, 99f.

ner Kontrast-gesellschaft macht."[96] In der Tat sind auch die sprachlichen Berührungen besonders zu Dtn 7,15 eindeutig am engsten. So dürfte Lohfink recht haben, daß dieser Inhalt auch in Ex 15,26 gemeint ist.

b) Das Motiv der Erprobung Israels durch Jahwe

Der Text läßt nicht recht erkennen, worin die Erprobung Israels durch Jahwe besteht. Es wird nicht erzählt, sondern reflektiert. Zur Erhellung der Vorstellung ist am ehesten Dtn 8 heranzuziehen.[97] Gott erprobt (נסה) Israel, d.h. seine innere Bereitschaft, auch gegen Widerstände und in äußerst ernsten Plausilibilitätskrisen (es kann um Leben oder Tod gehen, Dtn 8,3: Hunger) an Jahwes Gebot festzuhalten. Diese innere Bereitschaft ist eben nur durch eine ernste Prüfungssituation wirklich zum Vorschein zu bringen. Die "Erprobung" ist -wie besonders Dtn 8 deutlich macht- eine pädagogische Kategorie.[98] Das bedeutet *einmal*, daß zwischen dem, der erprobt und prüft, und dem, der erprobt und geprüft wird, eine personale Beziehung besteht. Erprobung charakterisiert ein bestimmtes Phänomen eines besonderen Nähe- und Vertrauensverhältnisses! Dies wird mit der Kategorie Vater-Sohn ausgesagt. *Des weiteren* ist die Erprobung deshalb sinnvoll, weil der zu Erprobende in der ernsten Situation der Praxis unverlierbare Erfahrungen sammelt. Es geht um ein Bewährungsverfahren, in dessen Verlauf es erst zur Herausbildung der Fähigkeiten und Einstellungen kommt, die dann *nach* dieser Bewährungsprobe erkennbar sind. Das Vermögen, in künftigen Plausibilitätkrisen zu bestehen, wird dadurch gesteigert. Es geht um praktische Erfahrung, nicht um rein kognitive Erkenntnisse.[99] Dabei impliziert *drittens* der Gedanke der Erprobung, daß die Prüfungssituation vom Erprobenden letztlich noch kontrolliert und übersehen wird. Die Erprobungssituation wird aus pädagogischer Verantwortung heraus so dimensioniert, daß sie vom zu Erprobenden erfolgreich bestanden werden kann. Dies zeigt sich in Dtn 8 darin, daß Jahwe den Todesernst der Wüste abmildert. Zwar läßt er Israel den Hunger spüren, aber ansonsten bewahrt er Israel vor den Schrecken der Wüste: er gibt Brot vom Himmel und bewahrt die Füße vor dem Anschwellen (Dtn 8,3f). Der Ernst freilich bleibt, es geht letztlich um das Leben (Dtn 8,1).[100] Und *zuletzt* ist die Erprobung immer befristet. Es geht nur um eine befristete Zeit, oder um einen bestimmten Auftrag. Wenn diese Zeit dann um ist, ist die Plausibilitätskrise nicht nur überwunden, sondern die personale Beziehung ist auch noch vertieft.[101]

---

[96] N.Lohfink, Arzt, 51.

[97] Auch A.Reichert, Jehowist, 93 zieht Dtn 8 als entscheidende Sachparallele heran.

[98] Dies hat auch A.Reichert, Jehowist, 93f klar dargelegt.

[99] M.Tsevat, ThWAT 3, 158f sieht für הסנ im Vergleich zu synonymen Lexemen "eher das praktische Proben und Ausprobieren" im Vordergrund.

[100] So interpretiert auch N.Lohfink, Arzt, 61f: "Gott bringt Israel in eine Notsituation. Die Bewährung Israels in dieser Situation, die erwartet wird, besteht darin, daß es sein Leben (die Not bringt Israel also auf die Scheide von Tod und Leben) nur davon erhofft, daß es sich an Jahwes Wort hält, d.h. an seine Gebote."

[101] N.Lohfink, Arzt, 69 bemerkt dazu, "wie Väter ihre Söhne in Israel zu erziehen pflegen: Sie geben ihnen die Möglichkeit, sich an harten Widerständen zu bewähren, indem sie sich an die vorher gegebene Weisung des Vaters halten, und sie lassen dann die Bewährung in je größere väterliche Zuwendung einmünden (vgl. Dtn 8,2-6.16)."

4.4. Zur literargeschichtlichen Einordnung von Ex 15,25b-26

Die Frage nach dem Verhältnis von Ex 15,25b-26 zur D-Schicht kann beim Lexem נסה einsetzen. Dieses Lexem verbindet ja Ex 15,25b-26 mit Num 14,11-25 und Ex 17,2.7. Jedoch fällt auf, daß mit dem gleichen Lexem zwei unterschiedliche Vorstellungen verbunden sind. Einmal handelt es sich um die Erprobung Jahwes durch Israel (Ex 17,2.7; Num 14,22), ein Akt, der von Jahwe verurteilt wird. Zum anderen handelt es sich um die Erprobung Israels durch Jahwe (Ex 15,25b-26), eine pädagogische Maßnahme, um die personale Bindung von Jahwe und Israel noch zu vertiefen. Beide Konzeptionen muß man auseinanderhalten. Von daher scheint es wahrscheinlicher, Ex 15,25b-26 nicht der gleichen literarischen Schicht wie Num 14,11-25 und Ex 17,2.7 zuzuweisen.

Die literargeschichtliche Einordnung von Ex 15,25b-26 kann weiter präzisiert werden, wenn man darauf achtet, welche anderen Texte und literarischen Schichten Ex 15,25b-26 voraussetzt. Ex 15,25b-26 ist ja an einer kompositionell sehr wichtigen Nahtstelle eingefügt, nämlich am Übergang vom Ägyptenaufenthalt zur Wüstenwanderung. E.Ruprecht hat die Funktion von Ex 15,25b-26 im Kontext zutreffend so beschrieben: "Einmal wird Ex 16 vorbereitet, indem 'Satzung und Recht' gegeben wird, und so das Sabbatgebot für Ex 16 bereits vorausgesetzt werden kann. Zum anderen werden Ex 16 und 17,1-7 unter das gemeinsame Thema 'Versuchung' gestellt, und zwar in doppelter Entfaltung: Ex 16 'versucht' Jahwe die Israeliten, 17,1-7 versuchen die Israeliten Jahwe. Dabei gerät 15,22-25a mit in den Lichtkegel dieser Themensetzung, indem das Murren der Israeliten von 17,1-7 her den Beigeschmack des Gottversuchens erhält."[102]

Die knappen Bemerkungen von Ex 15,25b sind also als Überschrift über Ex 16-18 zu verstehen.[103] Sie lassen die nachfolgenden Erzählungen in neuem Licht erscheinen. So ergibt sich für Ex 17,2.7 im Lichte von Ex 15,25b-26 die Aussage, daß Israel gerade dadurch sich in der Erprobung durch Jahwe nicht bewährt, daß Israel sich nicht von Jahwe erproben läßt, sondern stattdessen seinerseits Jahwe versucht (Ex 17,2.7). Dies bedeutet eine groteske Anmaßung. Da sich dies im Verlaufe der Wüstenwanderung auch noch häuft (Num 14,22), läßt Jahwe die Exodusgeneration dann in der Wüste sterben.

Auch das Thema der körperlichen Gesundung und Heilung taucht in Num 12 (אפר Num 12,13) und Num 21,4-9 wieder auf. Im Lichte von Ex 15,25b-26 sind diese Erzählungen als Illustrationen dessen zu lesen, daß Krankheiten eine Folge fehlenden Gehorsams gegenüber Jahwes Geboten sind. Israel wird als organisches Ganzes in das Auge gefaßt, das rätselhafter Weise ein "ungesundes" Erscheinungsbild zeigt. Alles Murren erscheint so als Symptom der einen grundlegenden Krankheit: Israel übertritt Jahwes heilvolle Gebote, deren Befolgung seine Heilung herbeiführen würde.[104]

---

[102] E.Ruprecht, Mannawunder, 301. Darin haben ihm L.Perlitt, Brot, 409 und P.Maiberger, Manna, 221 zugestimmt, vgl. schon B.Baentsch, Ex-Num, 143.

[103] E.Ruprecht, Mannawunder, 300 meint, "daß Ex 15,25b nicht nur Ex 16 vorbereiten will, sondern auch Ex 18. Denn man vermißt dort, daß Mose den von ihm eingesetzten Richtern auch Rechtssätze als Maßstäbe für ihre richterlichen Entscheidungen gibt."

[104] Mit einer solchen übertragenen Bedeutung des Begriffs "Krankheit" rechnet auch B.J.Diebner, Ex 15, 151.

Die Tendenz der Bearbeitungsschicht geht dahin, das Verhältnis von Jahwe zu Israel vom Beginn der Wüstenzeit an auf die Grundlage expliziter Normen (חֹק וּמִשְׁפָּט) zu stellen. Es gibt nach Meinung dieses Bearbeiters kein Verhältnis von Jahwe zu Israel, das nicht durch Jahwes expliziten Willen bestimmt ist.[105] Dadurch wird die Bedeutung der Gesetzeskundgabe am Sinai relativiert. Sie erscheint nur mehr als eine -besonders bedeutende- Gesetzeskundgabe unter anderen.
Ex 15,25b-26 scheint also auf den Kontext hin formuliert zu sein. Dabei sind nicht nur die alten Quellen, sondern auch die D-Schicht in Ex 17,2.7 vorausgesetzt und in ein neues Licht gesetzt. Auch die Priesterschrift scheint schon vorausgesetzt zu sein. "Der Rückverweis auf die Plagenerzählungen in 15,26b ist wohl plausibler, wenn man dort nicht nur die alten Pentateuchquellen, sondern bereits auch die Priesterschrift voraussetzen kann. Die Plagenerzählungen waren erheblich leichter als 'Krankheit' interpretierbar, wenn sie in Ex 9,8-12 schon die Plage der Geschwüre enthielten, und die gehört zur Priesterschrift."[106] Dafür spricht auch, daß Ex 15,25b-26 mit Ex 16,4 konzeptionell eng zusammengehört. Auch in Ex 16,4, den wir ja einer nach- priesterschriftlichen Bearbeitungsschicht zugewiesen hatten [107], begegnet die Vorstellung, daß Jahwe Israel versucht habe.[108]
Ist dies soweit richtig, so hätte man zwischen zwei Stufen der D-Schicht zu unterscheiden. Die erste Stufe hat die Vorstellung, daß Israel Jahwe versucht hat und stellt eine Bearbeitung der alten Quellen dar. Sie sei im Folgenden mit "Dje" bezeichnet. Die zweite Stufe hat die umgekehrte Vorstellung, daß nämlich in der Wüste Jahwe Israel erprobt habe. Diese Stufe setzt wohl schon die Priesterschrift voraus und soll deshalb mit "Dp" bezeichnet werden.

4.5. Überlegungen zum historischen Ort von Ex 15,25b-26

Setzen wir ein mit Überlegungen zum existentiell typischen Ort der Rede "von Jahwe, der sein Volk Israel auf die Probe stellt"[109], so läßt sich dafür die Überwindung einer sehr ernsten, aber doch vorübergehenden Plausibilitätskrise benennen. Diese tritt ein, wenn die faktische, geschichtliche Lebenserfahrung und das, was man für wahr hält, was sein soll, nicht zur Deckung zu bringen sind. Da man Gott prinzipiell die Macht zutraut, seinen Willen in der Geschichte auch durchzusetzen, so bedeutet es eine Plausibilitätskrise für den Glauben, wenn Zustände erfahren werden, die dem erklärten Willen Gottes widersprechen. Die Vorstellung, daß solche Plausibilitätskrisen von Gott bewußt herbeigeführt werden, um den Glauben zu vertiefen, ist ein Erklärungsmodell, das dem Glauben widersprechende Erfahrungen sinnvoll zu interpretieren vermag, und so dem Glaubenden in solchen Krisen ruhige Gewißheit gibt.
Eine historische Verortung dieser typischen Situation erscheint sehr schwierig, da viele Zeiten der Geschichte Israel prinzipiell Gelegenheit zu der Erfahrung boten, daß

[105] Vgl. B.Baentsch, Ex-Num, 143.
[106] N.Lohfink, Arzt, 41.
[107] Vgl. Kap 4: 3.3.
[108] Auch E.Ruprecht, Mannawunder, 299-301 hat Ex 15,25b-26 als erzählerische Vorbereitung der D-Schicht in Ex 16 eingestuft und beide Textpassagen der gleichen deuteronomistischen Bearbeitungsschicht zugewiesen.
[109] N.Lohfink, Arzt, 58.

Gott scheinbar seinem erklärten Willen und seinen eigenen Zusagen widerspreche. Eine besonders tiefgreifende Plausibilitätskrise war sicher das Exil, und vielleicht ist in dieser Zeit die Vorstellung von einer Erprobung ganz Israels durch Jahwe zu begrifflicher Klarheit gekommen.

Präziser läßt sich der historische Ort von Ex 15,25b-26 fassen, wenn man die literargeschichtlichen Ergebnisse heranzieht. Setzt der Abschnitt die Priesterschrift, bzw. die Zusammenarbeitung von P und JE voraus, so kommt man mit der Datierung in spätnachexilische Zeit. Dies läßt sich durch eine sprachliche Beobachtung untermauern. Es zeigt sich nämlich eine besondere Nähe zu Esra 7,10 (חֹק וּמִשְׁפָּט), wo nur einen Vers später wie in Ex 15,26 die Parallelisierung von חֻקִּים und מִצְוֹת erscheint. Diese sprachliche Verwandtschaft macht es wahrscheinlich, daß Ex 15,25b-26 zumindest nicht allzu weit vor Esra zu datieren ist.

5. Die D-Schicht in Ex 16

Im Rahmen der Rekonstruktion des P-Fadens in Ex 16 wurde bereits Ex 16,4-5.28-29 einer nachpriesterschriftlichen Bearbeitungsschicht zugewiesen.[110] Diese Schicht soll nun untersucht werden.

5.1. Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung von Ex 16,4-5.28-29

Was sich zum Charakter von Ex 15,25b-26 zeigen ließ, läßt sich hier ebenfalls zeigen: zwar werden dtr Formulierungen aufgenommen, aber der Autor der D-Schicht ist doch insgesamt als eigenständig zu beurteilen. Dies hat N.Lohfink herausgearbeitet: "m'n piel 'sich weigern' ist ein undeuteronomistisches Wort. Auf Gehorsam vor Jahwe bezogen steht es konzentriert in zwei Bereichen: in der jahwistischen Plagenerzählung (der Pharao 'weigert' sich) und in (überwiegend authentischen) Texten von Jeremia. Seine Ergänzung durch לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי 'zu achten auf meine Gebote und meine Belehrungen' hat, wenn ich recht sehe, gar keine exakte Parallele."[111]

5.2. Zur Interpretation von Ex 16,4-5.28-29

a) Erprobung Israels durch Jahwe

Die signifikanteste Verbindung mit der bisher rekonstruierten D-Schicht liegt sicherlich im Lexem נסה. Durch die Verse 4-5 wird die gesamte Erzählung als Erprobungs-

[110] Vgl. Kap 4: 3.3. Viele Exegeten rechnen freilich nur V 4bb zur D-Schicht, z.B. N.Lohfink, Arzt, 67.
[111] N.Lohfink, Arzt, 67 Anm 148, vgl. auch A.Reichert, Jehowist, 97.

geschichte interpretiert. Wieder ist -wie schon in Ex 15,25b-26- Jahwe Subjekt der Erprobung. "Erprobung" ist im gleichen Sinn wie in Ex 15,25b-26 als pädagogische Kategorie verstanden.[112]
Worin besteht die Erprobung? Aus V 4b ergibt sich, daß es um das Leben entsprechend der Tora geht. Die Tora meint auf jeden Fall eine explizite Norm; sie wird als bekannt vorausgesetzt und deshalb nicht näher erläutert. Von daher ist es naheliegend, Ex 15,25b-26 als erzählerische Voraussetzung dieser Schicht zu begreifen, denn dort ist von einer Setzung der Tora die Rede.[113] Ohne Ex 15,25b-26 wäre die D-Schicht in Ex 16 nicht recht verständlich.

b) Der Sabbat

Vom Kontext der Verse 4-5 her ist eindeutig, daß der Toragehorsam des Volkes am Beispiel des Sabbat erprobt werden soll.[114] Insbesondere geht es wohl darum, daß Israel zugemutet wird, auf Vorsorgemöglichkeiten zu verzichten und nur den festgesetzten Tagesbedarf zu sammeln, sowie am siebten Tag überhaupt nicht zu arbeiten.[115]
Hier scheinen sich bereits Kreise zu melden, die eine strenge Durchführung des Sabbats begrüßen und als besondere Aufgabe Jahwes an Israel verstehen. Solche Bestrebungen sind besonders gut in exilisch-nachexilischer Zeit vorstellbar.[116]
Typisch für die D-Schicht in Ex 16 ist, daß der Sabbat als Gebot (Tora) Jahwes verstanden wird, nicht sosehr als eine Grundstruktur der Naturordnung selbst wie bei P. Der Begriff "Tora" verbindet denn auch die beiden Textabschnitte Ex 16,4-5 und 28-29 miteinander.[117] Das Sabbatgebot weist den Menschen auf die Begrenztheit seiner Kulturarbeit hin. Israel soll in der täglich neuen Angewiesenheit auf das Manna seine viel grundlegendere Angewiesenheit auf die Tora Jahwes erkennen. Das gehorsame Begehen des Sabbat ist der angemessene Ausdruck dafür, daß Israel von der zielstrebigen Verwirklichung selbstgesetzter Ziele Abstand nimmt, um in den Gehorsam gegenüber der Tora Jahwes hineinzufinden.

5.3. Zur literargeschichtlichen Einordnung von Ex 16,4-5.28-29

Die D-Schicht in Ex 16 weist -wie schon mehrfach angedeutet- enge Bezüge zu der in Ex 15,25b-26 auf. Das Wichtigste ist wohl, daß beide die Wüstenzeit Israels als eine Zeit interpretieren, in der Israel von Jahwe erprobt worden ist. Inhalt der Erprobung ist der Gehorsam Israels gegenüber der Tora Jahwes.[118] So liegt es nahe, Ex 15,25b-26 und Ex 16,4b der gleichen Schicht zuzuweisen. Nun hat jedoch N.Lohfink auf die Differenzen zwischen beiden Texten hingewiesen.[119] Soweit ich sehen kann, ist das Hauptargument Lohfinks dieses, daß Ex 15,25b und Ex 16,4b ein unterschiedliches

---

[112] So auch P.Maiberger, Manna, 201.
[113] E.Ruprecht, Mannawunder, 299: "Ex 15,25b-26 wurde eingefügt, um für Ex 16 die Existenz eines Sabbatgebotes bereits voraussetzen zu können."
[114] So auch E.Ruprecht, Mannawunder, 299.
[115] So auch N.Lohfink, Arzt, 68; ähnlich P.Maiberger, Manna, 220; A.Reichert, Jehowist, 98.
[116] Vgl. N.Lohfink, Arzt, 68f.
[117] So auch P.Maiberger, Manna, 220.
[118] Vgl. E.Ruprecht, Mannawunder, 299; fast wörtlich gleich P.Maiberger, Manna, 220.
[119] N.Lohfink, Arzt, 68 Anm 148.

Verhältnis zu Dtn 8 haben.[120] Ziele Ex 15 darauf, daß sich Israel in der Erprobung bewährt, so Ex 16 darauf, daß sich Israel nicht bewährt. Nun ist aber m.E. die Frage, wie man Ex 15,25b-26 einstuft. Die kurze Notiz "dann prüfte er es"(Ex 15,25b) ist nicht sehr vielsagend, ihr kann kaum entnommen werden, daß Israel sich in der Situation der Erprobung bewährt hätte. Besser versteht man Ex 15,25b-26 doch wohl als programmatische Einleitung der Wüstenerzählungen. In Ex 15,25b wird das Thema "Erprobung" erstmals angeschnitten, die Frage, ob sich Israel in dieser Erprobung bewährt oder nicht, ist an dieser Stelle noch gar nicht im Blick; das wird erst in den folgenden Erzählungen (Ex 16; 17,1-7) entfaltet. Ist dies soweit richtig, so gibt es keinen Grund, Ex 15,25b-26 und Ex 16,4-5.28-29 nicht derselben Schicht zuzuweisen. Beide Textabschnitte gehören der zweiten Stufe der D-Schicht "Dp" an. Da die D-Schicht in Ex 16 einen priesterschriftlichen Text bearbeitet hat, kann man davon ausgehen, daß Dp die Priesterschrift als literarische Größe voraussetzt.
Bereits für Ex 15,25b-26 war davon auszugehen, daß Dp auch die erste Stufe der D-Schicht "Dje" kennt. Und auch die D-Schicht in Ex 16 übernimmt ja das Leitwort נסה aus Dje und verbindet damit die Vorstellung, daß nicht -wie in Dje- Israel Jahwe, sondern Jahwe Israel erprobt hat. Daß die D-Schicht in Ex 16 Dje kennt und literarisch voraussetzt, zeigt sich noch deutlicher an einer auffälligen wörtlichen Berührung mit dem Abschnitt Num 14,11-25: "Nur in Ex 16,28 u. Num 14,11 steht עַד־אָנָה in einer Anklage Jahwes gegen Israel."[121] In beiden Fällen beginnt Jahwe mit einer anklagenden Frage. Ist in Num 14,11 von einer Verwerfung Jahwes selbst die Rede, so in Ex 16,28 davon, daß Israel die Gebote Jahwes mißachtet. Dies entspricht in etwa der nachexilischen Situation, in der die Bedeutung der Gebote für das Gottesverhältnis stärker betont wurden. Anders als in Ex 16 erfolgt in Num 14,11-25 eine Bestrafung Israels.[122] Dies zeigt, daß auch innerhalb der D-Schicht der Sinai einen markanten Einschnitt bildet.
So ergibt sich an dieser Stelle sehr deutlich, daß Dp die Bearbeitung von Dje bereits kennt und bewußt Bezüge auf die Texte der ersten Stufe einbaut, wohl auch deshalb, weil er sich in gewisser Kontinuität zu Dje versteht.

6. Zusammenfassung der Ergebnisse zur D-Schicht

6.1. Die Einheit der D-Schicht

Die Suche nach einer D-Schicht im Bereich des Episodenkomplexes "Wüste" kann als erfolgreich eingestuft werden. Es haben sich folgende literarische Einheiten abheben lassen, die sich aus mancherlei Gründen zu einer "Schicht" zusammenordnen lassen: Mit großer Sicherheit gehören Ex 15,25b-26; 16,4-5.28-29; 17,2.7; Num 14,11-25 zur D-Schicht. Nicht ganz so sicher ist die Zugehörigkeit von Num 14,39-45 und womög-

[120] Ebd.
[121] P.Maiberger, Manna, 202.
[122] Darauf hat auch E.Ruprecht, Mannawunder, 300 hingewiesen.

lich auch noch Num 10,33-36. Kaum mehr recht wahrscheinlich zu machen ist die Zugehörigkeit der Ältestenerzählung in Num 11, obwohl eine deutliche Verwandtschaft vor allem zu Num 14,11-25 besteht.

Die Zusammenordnung der literarischen Einheiten zu einer "Schicht" rechtfertigt sich einmal dadurch, daß sämtliche Textabschnitte sich darin gleichen, daß sie Bearbeitungen literarisch vorausliegender Episoden sind. Weder erzählt die D-Schicht eigenständige Episoden, noch stellt sie in sich einen kohärenten literarischen Erzählfaden dar. Sie besteht im Wesentlichen aus Redepassagen, die in den Text älterer Schichten eingefügt wurden. Trotzdem gibt es doch deutliche lexikalische und konzeptionelle Bezüge zwischen den D-Texten. Am signifikantesten in dieser Hinsicht sind wohl das Lexem נסה (Ex 15,25b; 16,4; 17,2.7; Num 14,22) und die Phrase יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ (Ex 17,7; Num 11,20; 14,42).
Die Einheit der D-Texte liegt zum anderen in ihrer traditionsgeschichtlichen Einordnung. Die D-Texte bedienen sich deuteronomisch-deuteronomistischer Terminologie, oder lehnen sich zumindest an solche Terminologie an, füllen sie aber zu einem großen Teil mit einem neuen Inhalt. So hat man in der D-Schicht einen Bearbeiter (oder Bearbeiterkreis) vor sich, der dem dtn- dtr Traditionsraum entstammt, vielfach aber eigenständig formuliert und dtn-dtr Konzepte neu akzentuiert.

6.2. Die zwei Stufen der D-Schicht

Wie sich zeigte, sind mit dem Lexem נסה zwei voneinander zu unterscheidende Vorstellungen verbunden. Einmal bezeichnet das Lexem den Vorgang, daß Jahwe Israel erprobt, das andere Mal, daß Israel Jahwe auf die Probe stellt. Vor allem diese Beobachtung hatte dazu geführt, zwei Stufen der D-Schicht zu unterscheiden:
Die eine Stufe versteht die Wüste als Ort der Versuchung Jahwes durch Israel und ist auf Grund der konzeptionellen Verwandtschaft zu Ex 32,7-14 am ehesten in spätvorexilischer oder frühexilischer Zeit anzusetzen. Dieser Stufe sind mit hinreichender Sicherheit die Abschnitte Ex 17,2.7 und Num 14,11-25 und -schon weniger sicher nachweisbar- auch Num 14,39-45, womöglich mitsamt Num 10,33-36, zuzuweisen. Dieser Schicht steht auch die Ältestenerzählung in Num 11 nahe. Diese Stufe hat offensichtlich jehowistische Texte bearbeitet, sie wird deshalb mit dem Siglum "Dje" bezeichnet.
Die andere Stufe der D-Schicht versteht die Wüste als Ort der Erprobung Israels durch Jahwe. Sie setzt die Priesterschrift bereits voraus und ist in spätnachexilische Zeit anzusetzen. Als Siglum wurde "Dp" gewählt. Dp schließt sich im Sprachgebrauch der ersten Stufe an und bezieht sich zum Teil wörtlich auf diese (vgl. Ex 16,28 und Num 14,11). Zu dieser Stufe gehören die Textabschnitte Ex 15,25b-26 und Ex 16,4-5.28-29.

6.3. Theologische Intentionen der D-Schicht

a) Dje

Nach der ersten Stufe der D-Schicht "Dje" hat Israel in der Wüste Jahwe auf die Probe gestellt. Die Wüste erscheint als der Ort, wo das aus der Sklaverei befreite Israel Jahwes Geduld durch immer neues Murren gegen die Führung des Mose, und damit implizit gegen Jahwe selbst, strapaziert. Israel vergißt schnell die Heilstaten Jahwes und präsentiert sich in fordernder Überheblichkeit. In dem Bewußtsein, ein angestammtes Recht auf Versorgung zu haben, greift Israel Mose an; so wird Mose zu einem Wunder herausgefordert. Schließlich ist aber Jahwes Geduld mit Israel definitiv erschöpft (Num 14,22). Offensichtlich ist Israel zwanghaft konditioniert, in solchem Maß von der Grundhaltung des Mißtrauens beherrscht, daß es Jahwe immer wieder erneut auf die Probe stellt. Hier scheint nichts mehr zu helfen, als ganz neu -mit Mose- anzufangen (Num 14,12).

Dies führt zum zweiten bedeutenden Thema von Dje. Mose wird als der große Fürbitter verstanden, der für die von ihm Geführten vor Jahwe eintritt, ohne vom Volk zu dieser Fürbitte aufgefordert worden zu sein! Mose will nicht Jahwes erwählter Führer sein ohne die, die er zu führen hat, und für die er sich verantwortlich weiß. Daß Mose das Angebot Jahwes abschlägt, mit ihm den Anfang für ein neues Volk zu setzen, zeigt, wie wenig Mose seinen eigenen Vorteil sucht, und wie sehr er sich Israel verpflichtet weiß, obwohl dieses seine Legitimität bestreitet.

b) Dp

Dp betrachtet die Wüste als eine Erprobungszeit für Israel, von Jahwe dazu gedacht, um Israel in ernsten Situationen zum Gehorsam gegenüber Weisung und Gebot Jahwes zu erziehen. Die mit dem Exodus geschenkte Freiheit kann Israel nicht einfach genießen. Israel muß erst zur Freiheit erzogen werden, und zwar zu einer Freiheit, die durch Jahwes Tora heilvoll begrenzt ist. Sobald Israel diese "gesunden" Grenzen mißachtet, wird es krank und von Plagen heimgesucht (Ex 15,25b-26).

Dies führt zu dem weiteren Gedanken, daß bei Dp das Sinaigeschehen innerhalb der Wüstenwanderung Israels keinen so gravierenden Einschnitt bedeutet. Durch das Sinaigeschehen ändert sich für Israel kaum etwas Grundlegendes. Israel wird von Anfang an (Ex 15,25b-26; Ex 16,4b) mit der Tora konfrontiert, d.h. mit Gesetz und Gebot Jahwes. Es gibt keine Zeit, in der Israel eine Freiheit ohne Gesetz kannte. Gleich die erste Episode innerhalb des Episodenkomplexes "Wüste" (Ex 15,22-25a) wird durch den Bearbeiter der D-Schicht (Ex 15,25b-26) als eine Tora-Belehrung Moses interpretiert. Die gesamte Wüstenzeit erscheint so als eine Zeit der Erprobung des Tora-Gehorsams Israels. Die Gesetzesproklamation am Sinai wird dadurch relativiert, sie wird zu einer -freilich bedeutenden- Gesetzeskundgabe unter anderen. Andererseits wird dadurch die Bedeutung der Tora für Israel gesteigert, insofern für diesen Bearbeiter kein Gottesverhältnis Israels mehr vorstellbar ist, das nicht durch die Tora bestimmt ist.

Kapitel 6: Die jehowistische Schicht

In diesem Kapitel soll die jehowistische Schicht des Episodenkomplexes "Wüste" untersucht werden. Darunter soll im folgenden der literarische Bestand der sogenannten alten Quellen verstanden werden, der nach Abhebung der P und der D-Schicht übrig bleibt und literargeschichtlich vor diese Schichten einzuordnen ist. Der Begriff "Jehowist" ist traditioneller Weise zur Kennzeichnung dieser Schicht üblich.[1]

1. Die Komposition des vorsinaitischen Zyklus

Auch in der jehowistischen Schicht bedeutet der Sinai einen qualitativen Einschnitt in den Verlauf des Geschehens. Wieder ändert sich mit dem Sinai die Reaktion Jahwes auf das Murren des Volkes. Vor dem Sinai verzichtet Jahwe auf Strafe, nach dem Sinai läßt er seinem Zorn freien Lauf.[2] Zunächst soll der vor-sinaitische Zyklus behandelt werden, da dieser -wie es scheint- noch vollständig rekonstruiert werden kann. Es lassen sich mit großer Sicherheit fünf Einzelepisoden abgrenzen: Ex 15,22-25a; 17,1b.3-6; 17,8-16; 18,1-12; 18,13-27.[3] Diese Episoden sollen analysiert und auf ihren kompositionellen Zusammenhang hin untersucht werden.

1.1. Die Wasserwundererzählungen: Ex 15,22-25a und Ex 17,1b.3-6

Mit großer Sicherheit lassen sich die ersten beiden Episoden (Ex 15,22-25a[4] und 17,1b.3-6) zu einem Paar zusammenordnen.[5] Nur bei ihnen handelt es sich um Murrerzählungen. Sie sind zugleich thematisch und vom globalen Erzählaufbau her eng

---

[1] Vgl. etwa J.Wellhausen, Composition, 2; H.Vorländer hat dem Jehowisten eine eigene Monographie gewidmet "Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes" (1978); zum Begriff des Jehowisten siehe seine Einführung, 15-21.

[2] Für den Jahwisten hat bereits V.Fritz, Israel, 70 diesen Einschnitt festgestellt. R.Adamiak, Justice, bes. 18 ist dieser Beobachtung in einer eigenen Monographie nachgegangen.

[3] Daß in Ex 16 kein jahwistischer Faden zu finden ist, hatte die Literarkritik zu diesem Kapitel bereits ergeben. Zu Ex 17,1b.3-6 vgl. die literarkritische Analyse in Kap 5: 3.1.

[4] M.Noth, Ex, 101 meint, der Versteil 22aa sei P zuzuweisen. Allerdings notiert er schon selber, daß der Name "Schilfmeer" gerade nicht für P spricht. B.Baentsch, Ex-Num, 141 weist weiter darauf hin, daß יסע-Hifil im Hexateuch nur hier vorkommt und ebenso die Bezeichnung Israels als "Israel" statt בְּנֵי יִשְׂרָאֵל für P durchaus untypisch ist. Zudem ist zwischen 22aα und 22aβ kein literarischer Bruch festzustellen (so auch G.W.Coats, Rebellion, 47). Mit B.Baentsch, Ex-Num, 141 und V.Fritz, Israel, 8 halte ich Ex 15,22-25a daher für literarisch einheitlich.

[5] Auf die strukturelle Parallelität von Ex 15,22-25a und Ex 17,1-7 hat auch R.C.Culley, Studies, 84 hingewiesen.

aufeinander bezogen. Beide behandeln das Murren des Volkes in der Wüste und die Demonstration Jahwes, daß er auch über die widrigen Naturbedingungen Macht hat und es vermag, sein dem Tode ausgeliefertes Volk wunderbar am Leben zu erhalten. Beide Episoden folgen einem globalen Erzählaufbau, der sechs Elemente umfaßt; zweimal finden sich wörtlich identische Sätze:

(1) Ortsangabe
(2) Notiz über den lebensbedrohenden Wassermangel
(3) Das Volk murrt gegen Mose (in direkter Rede).

15,24: וַיִּלֹּנוּ הָעָם עַל־מֹשֶׁה לֵאמֹר

17,3: וַיָּלֶן הָעָם עַל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר

(4) Mose wendet sich mit einem Notschrei an Jahwe.

15,25: וַיִּצְעַק אֶל־יְהוָה

17,4: וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה

(5) Jahwe belehrt Mose darüber, wie er den Wassermangel abstellen soll.
(6) Mose führt aus, was Jahwe ihm aufgetragen hat.

Dieser sehr ähnliche Aufbau zeigt an, wie sehr beide Erzählungen aufeinander bezogen sind. In dieser Bezogenheit sollen sie auch interpretiert werden.

(1) und (2) Wassermangel in der Wüste

Ex 15,22-25a trägt den Charakter fast "überschriftartiger" Kürze. Ex 17,1b.3-6 erscheint dagegen bereits als ausgeführte Erzählung. In Ex 15,22 wird zunächst erzählt, daß die Israeliten vom Schilfmeer aufbrachen und drei Tage lang in die Wüste hinein zogen.[6] Hier zeigt sich keine wesentliche Differenz zu Ex 17,1bα. Beidesmal endet dieser Eingangsteil damit, daß das Volk kein Wasser findet und daher vom Tod bedroht ist.

(3) Das Volk murrt

In dieser Situation der Todesnot wendet sich das Volk schockiert an seinen Führer Mose. Die Einleitung der direkten Rede des Volkes ist nahezu identisch. So wird dem Leser eindrücklich vor Augen geführt, daß Israel im Lauf der Geschichte trotz evidenter Erfahrungen nichts dazulernt. In ganz ähnlicher Situation wie beim ersten Wasserwunder zeigt sich, daß Israel immer noch nicht zu einer Haltung des Vertrauens gefunden hat. Obwohl Jahwe in Ex 15,22-25a bewiesen hat, daß er willens und in der Lage ist, Israel auch in dieser lebensbedrohlichen Wüste am Leben zu erhalten, und obwohl er sich zu Mose als dem von ihm legitimierten Führer bekannt hat, steigert sich vielmehr die Reaktion des Volkes in ihrer aggressiven Tendenz. Verschaffte sich in Ex 15,24 nur eine allgemeine Rat- und Hilflosigkeit Luft, so zeigt sich in Ex 17,3 schon ein anderer Ton: Israel stellt den Auszug aus Ägypten in Frage, ja, Mose wird sogar der Plan unterstellt, Israel in den Tod zu führen.

(4) Moses Notschrei

In solcher Weise attackiert wendet sich Mose direkt an Jahwe (15,25a; 17,4a). Anscheinend verfügt er über keine eigene Vollmacht, um die massive Kritik an seiner

---

[6] Die Zeiteinheit "drei Tage" meint wohl die Zeitspanne eines vollen Tages. Damit ist erzählerisch ein Einschnitt markiert, vgl. auch Num 10,33.

Person zum Schweigen zu bringen. Kann man den Notschrei Moses in Ex 15,25 noch als eine Art solidarische Fürbitte für das Volk verstehen, so geht es in Ex 17,4 deutlich um die Durchsetzung seiner Führungsrolle. Mose distanziert sich vom Volk, indem er abschätzig von "diesem Volk da" spricht, das ihm die Absicht unterstellt, Israel zu töten. Mose sieht voraus, welche Folgen es haben wird, wenn sich das Volk weiterhin tödlich bedroht fühlt: Der Widerstand gegen ihn wird sich soweit verstärken, bis es nicht mehr bei verbalen Attacken bleibt, sondern die Steine fliegen.

(5) und (6) Jahwe greift ein

Jahwe reagiert auf den Notschrei Moses unterschiedlich. In Ex 15,25a reicht es aus, daß Jahwe die mehr verzweifelte als aggressive Frage des Volkes dadurch zum Schweigen bringt, daß er Mose darüber belehrt, wie er das bittre Wasser der Quelle in genießbares Trinkwasser umwandeln kann. In Ex 17,5f muß dagegen mehr geschehen. Aus der Beseitigung des Wassermangels wird zugleich eine Demonstration der Vollmacht des Mose vor den Augen der Ältesten. Jahwes Anwesenheit (Ex 17,6) wird Moses Führungsrolle legitimieren und die Öffnung des Felsens mit dem Stab wird seine Vollmacht unter Beweis stellen. Durch den expliziten Rückverweis auf die Plagen (Ex 17,5) wird Israels Verhalten mit dem des Pharao parallelisiert. Wurde der Pharao durch Plagen zur Vernunft gebracht, so Israel durch einen Beweis der Fürsorge Jahwes.

1.2. Ex 17,8-16

Die Erzählung zeigt einen relativ klaren Aufbau. B.P.Robinson hat darauf hingewiesen, daß dieser konzentrisch strukturiert ist.[7] Er ist markiert durch die ringförmige Anordnung der Figuren, teilweise unterstützt durch weitere lexikalische Rekurrenzen. Das folgende Schema macht den Aufbau deutlich:

A	V 8	Amalek im Krieg mit Israel (לחם)
B	V 9	Mose spricht zu Josua in direkter Rede: (... אֶל ...וַיֹּאמֶר)
		zweiteiliger Befehl an Josua und
		Ankündigung Moses, was er tun wird
C	V 10a	Josua kämpft gegen Amalek (לחם)
D	V 12aα	Moses Hände waren schwer
E		Aaron und Hur[8] legen einen Stein unter ihn
F		Mose thront
E'	V 12bα	Aaron und Hur stützen seine Hände
D'	V.12bβ	Moses Hände sind fest

[7] Gegenüber B.P.Robinson, Israel and Amalek habe ich die Struktur im Mittelteil genauer herausgearbeitet. Robinson hat sich m.E. zu sehr auf die Rekurrenz der Namen konzentriert, ohne auf die Proformen und Satzstrukturen zu achten. Vor allem ist wichtig, daß Vers 11, der für Robinson das Zentrum der Ringstruktur bildet, als bloße Hintergrundinformation anzusehen ist. V 11 spielt für die Ringstruktur keine Rolle. Strukturbildend ist vielmehr das Oppositionsverhältnis von V 12aα "Moses Hände waren schwer" zu V 12bβ "seine Hände waren (unverrückbar) fest". Als Zentrum der Ringstruktur stellt sich dann Moses Thronen dar.

[8] Die Proform "sie" muß wohl auf Aaron und Hur referieren, nachdem niemand anderes genannt wird, der mit auf den Berg gestiegen ist.

C'	V 13	Josua schwächt Amalek entscheidend
B'	V 14-15	Jahwe spricht zu Mose in direkter Rede (... אֶל ...וַיֹּאמֶר): zweiteiliger Befehl an Mose und Ankündigung Jahwes, was er tun wird
A'	V 16	Jahwe im Krieg mit Amalek (מִלְחָמָה)

Wie immer bei solchen Ringstrukturen kommt es besonders auf die Mitte der Struktur an. Die Entsprechungen von Erzählelementen vor und nach dieser Mitte sollen herausarbeiten, was sich im "Kern" dieser Erzählung gewandelt hat. (A) In V 8 wird Amalek als Aggressor vorgestellt. Ohne Gründe und ohne Warnung greift Amalek Israel an. Damit ist der beherrschende Spannungsbogen der Erzählung aufgetan: Wird Israel Amalek unterliegen? (B) Ohne weitere Details geht die Erzählung gleich zum Plan Moses über (V 9). Mose entwirft einen zweiteiligen Plan: Zum einen soll Josua die üblichen militärischen Aktionen übernehmen. Zum anderen wird Mose auf den Hügel gehen mit dem Gottesstab. (C) Der Plan des Mose funktioniert zunächst. In V 10a wird von Josuas getreuer Befehlsausführung berichtet, in V 10b davon, wie Mose zusammen mit Aaron und Hur seine Position auf dem Hügel einnimmt. Diese Angaben stehen jedoch nicht im Zentrum des Interesses, sie sind knapp und unanschaulich geschildert. Wesentlich ist, daß die Erzählung in der Folge an zwei Orten gleichzeitig spielt: auf dem Schlachtfeld und auf dem Hügel. Wie beide Orte zusammenhängen erläutert nun V 11. Damit wird eine Information nachgetragen, die schon für das Verständnis des zweiten Teils von Moses Plans unentbehrlich ist: Der Ausgang der Kampfhandlungen hängt in unmittelbarer Weise von der Stellung der Arme des Mose ab, bleiben sie -wenn auch mit Unterstützung anderer- erhoben, so wird Israel siegen.
Setzt man naheliegender Weise voraus, daß Mose in V 11 den in V 9 erwähnten Stab in der Hand hält, so kann man diese Geste gut mit O.Keel auf dem Hintergrund eines ägyptischen Bildtyps verstehen, bei dem der Pharao einen (oder gleich mehrere) Feinde niederschlägt, während ein Gott im Hintergrund in der ausgestreckten Hand ein Sichelschwert erhebt (Abbildung 1).[9] "Dieser Bildtyp gehört zur Theologie des königlichen Amtes, wonach der König die Welt- und Heilsordnung gegen feindliche und böse Mächte dadurch schützt oder wiederherstellt, daß er mit Unterstützung der Götter die Feinde niederschlägt und vernichtet."[10]

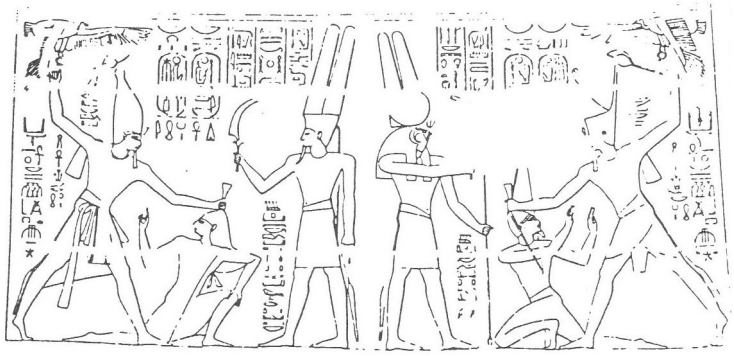


Abbildung 1. Aus: O.Keel, Wirkmächtige Siegeszeichen,

[9] O.Keel, Siegeszeichen, 81 deutet so zunächst Jos 8,18.26, um dann auch Parallelitäten zu Ex 17,8-16 zu notieren (91). Letztlich führt Keel jedoch die Geste des Mose auf einen anderen Bildtyp zurück.
[10] E.Zenger, Israel, 90.

Auf diese Weise wird der vorstellungsmäßige Zusammenhang zwischen der Geste des Mose und dem Geschehen auf dem Schlachtfeld klar: Mose ermächtigt Josua zum Niederschlagen der Feinde Israels. Dabei ist unübersehbar, daß im Rahmen der vorliegenden Erzählung das ägyptische Vorstellungsmaterial entscheidend umgeprägt wurde. Es wurde dem Jahweglauben anverwandelt.[11] So tritt (a) Mose in die Rolle des Gottes ein, während (b) Josua in die Rolle des Pharao eintritt. Der Feind wird (c) historisiert, insofern die Schlacht mit Amalek als ein bestimmtes Ereignis auf der Wanderung der Israeliten angesehen wird.[12] Das Sichelschwert wird (d) durch den Gottesstab ersetzt. Letzteres vor allem verweist auf den Kontext, in dem die Erzählung jetzt zu interpretieren ist.
Der Stab ist als "wirkmächtiges Zeichen" zu verstehen, das vor allem bei den Plagen eine Rolle spielt (Ex 17,5). Besonders wichtig aber für das weitere Verständnis der Erzählung ist Ex 4. Schon bei der Berufung wird Mose von Jahwe dazu ausdrücklich ermächtigt, diesen Stab in eigener Verantwortung zu gebrauchen (Ex 4,1-5.17.20f), z.B. Ex 4,17: "Diesen Stab nimm in deine Hand! Mit ihm wirst du(!) die Zeichen vollbringen."[13] Damit verleiht Jahwe dem Mose eine in der Tat an's Magische grenzende Wirkmächtigkeit. Mose tritt gegenüber Aaron, Israel und auch dem Pharao in die Rolle Gottes ein (Ex 4,16). Auch in der Situation der Bedrohung durch die Amalekiter kann Mose deshalb die Rolle des Gottes übernehmen und Josua dazu ermächtigen, die Feinde niederzuschlagen. Der Stab ist Zeichen göttlicher Autorität des Mose, er kann ihn in eigener Regie führen, deshalb bedarf es auch keiner Jahwebefragung, bevor man in den Kampf zieht.

Das von O.Keel beigebrachte ikonographische Material erklärt aber nicht alle wichtigen Momente der Erzählung. So vermag es vor allem nicht den Umstand zu illustrieren, daß Mose auf den Hügel steigt. In allen von Keel angeführten Bildern steht die Gottheit immer auf der gleichen Standlinie wie der Pharao. Viele Kommentatoren erklären das Hinaufsteigen damit, daß Mose vom Schlachtfeld aus gut sichtbar war[14] und er selbst das Kampfgeschehen gut überblicken konnte.[15] Doch muß man das Hinaufsteigen Moses vom "Klischee abendländischer Schlachtgemälde" deutlich abrücken.[16] Mir scheint es eher sinnvoll, den Gipfel des Hügels als Vorschein des Sinai zu verstehen.[17] Mose präsentiert sich in der Rolle, die ihm dann am Sinai zufällt. In der Tat finden sich noch weitere Bezüge zum Sinaikomplex. So das Aufsteigen Moses auf den Berg (z.B. Ex 19,20), auch Aaron und Hur werden am Sinai wieder erwähnt (Ex 24,14). Am auffälligsten dürfte die Wendung נִצָּב עַל־רֹאשׁ (Ex 17,9) sein, die in Ex 34,2 wieder begegnet.

(D)

---

[11] E.Zenger, Israel, 92 weist ebenfalls eindrücklich auf diese "interpretatio israelitica des ägyptisch-altorientalischen Motivs" hin.

[12] Vergleichbare Vorgänge gibt es bereits in Ägypten, E.Hornung, Geschichte als Fest, 12.

[13] Vgl. auch G.W.Coats, Moses versus Amalek, 34f und ders., Moses-narratives, 40.

[14] H.Strack, Komm, 219.

[15] So etwa M.Noth, Ex, 113.

[16] E.Zenger, Israel, 89.

[17] So erklärt sich auch am besten die redaktionelle Identifizierung des Felsens mit dem Horeb in Ex 17,6.

Im weiteren Fortgang liegt der Blick ganz auf dem Geschehen auf dem Hügel (V 12a). Diese Verse sind durch die Formation *we-x-qatal* gerahmt (V 10b.12bα). Die Erzählung wird anschaulicher. Zweimal wird jetzt auch ein Satz durch die Tempusmarker וְהָיָה und וַיְהִי makrosyntaktisch besonders markiert. Es ist ganz offensichtlich, daß hier der entscheidende Wendepunkt des Geschehens erzählt wird.[18] In V 12 nun tritt eine Komplikation ein, die die Spannung noch erhöht: Der Sieg Israels scheint an der körperlichen Erschöpfung Moses zu scheitern.

(E)
In diesem Augenblick höchster Spannung treten nun Aaron und Hur auf den Plan. Sie finden einen Weg, um Mose so zu unterstützen, daß die Hände erhoben bleiben. Die ganze Aktivität geht im Gegensatz zum Eingang der Erzählung von den beiden aus, Mose ist völlig passiv und damit hilflos dargestellt.[19]

(F)
Allerdings findet noch ein Subjektwechsel statt, der sehr signifikant ist: Zwar ergreifen Aaron und Hur die Initiative, aber Mose ist es, der sich auf den beigebrachten Stein setzt. Hier sind wir im innersten Kern der Erzählung, hier ereignet sich das, was das Geschehen und die entstandene Notlage wendet. Dieses "sich setzen" des Mose muß als ein Thronen interpretiert werden, wobei der Stein seinen Thronsitz bildet.[20] Soll der Stein einen Thron darstellen, so würde das gut erklären, warum Mose auf einen Hügel steigt, denn der Thron wird immer erhöht dargestellt.
In der altorientalischen Ikonographie findet sich kaum eine Szene, in der ein thronender König von seinem Thron aus in ein Kampfgeschehen eingreift. Die Szene des thronenden Pharao besteht neben der vom Niederschlagen der Feinde, beide werden nicht in einem Bild gemischt. Dies zeigt freilich eine tiefe Wahrheit: Wahre Herrschaft muß sich letztlich gewaltlos durchsetzen. Auf den ägyptischen Bildern sitzt der thronende Pharao immer inmitten eines wohlgeordneten Volkslebens, dessen Bedrohung durch Mächte des Chaos gerade nicht thematisiert wird. Faktisch freilich ist es der Lauf der Welt, daß der geordnete Herrschaftsbereich des Königs gegen Mächte des Chaos verteidigt werden muß. Solche chaotischen Mächte sind etwa in den Feinden präsent. Dennoch gibt es auch für diesen Zusammenhang von Thronen und Kampf gegen chaotische Mächte einen Bildtyp, der die Endgestalt des Textes sehr schön illustriert (Abbildung 2).

---

[18] Die Bedeutung der Verse 11-12 läßt sich auch daran ablesen, daß das Leitwort "Hand" (siebenmal in dieser Erzählung) in diesen Versen allein fünfmal auftritt.

[19] G.W.Coats, Moses versus Amalek, 33 stuft Aaron und Hur nur als farblose Helfer ein. Dagegen gilt die Feststellung von A.H.J.Gunneweg, Priester, 85: "... ohne ihre Hilfe hätte Mose die Segenshandlung nicht durchgehalten und die Amalekiterschlacht wäre dann auch nicht zu einem siegreichen Ende geführt worden."

[20] ישב im Zusammenhang mit einem Thronsitz heißt in allen Fällen "thronen". Vgl. A.R.Hulst, THAT Bd 2, 909 und M.Görg, ThWAT 3, 1023. Das Lexem כִּסֵּא kommt allerdings nur in dem textkritisch rekonstruierten Vers 16 vor. Für diesen Vers wäre dann aber zugleich ein sinnvoller Bezug zur Erzählung gefunden!

Abb. 2: Aus O. Keel, Bildsymbolik, 39.

Es fällt auf, daß die Anordnung der Figuren genau der in Ex 17,8-16 entspricht. Auf dem Berg thront der Gott El. Aus dem Berg fließt lebensspendendes Wasser.[21] Er erhebt mit einem Arm ein Szepter. Am linken Rand setzt der Gott Hadad-Baal als Zeichen seines Sieges seinen Fuß auf den Wasserstrom, der die chaotische Urflut repräsentiert. Interessant ist, daß der Thronende die Hand mit dem Szepter anhebt, vielleicht, um zu demonstrieren, daß er der eigentlich Aktive ist, auch wenn er die Durchführung des Kampfes Helfern überlassen muß.

Abb. 3: Aus O. Keel, Bildsymbolik, 188.

Einen ähnlichen Bildtyp zeigt Abbildung 3. Die Motive "Vernichtung der chaotischen Mächte" und das "Thronen" werden verbunden. Deshalb treten Helfer in Erscheinung.

[21] Dies läßt an die Verbindung der Erzählung mit dem vorhergehenden Episodenpaar über die Behebung des Wassermangels (Ex 15,22-25a und Ex 17,1-7) denken!

Da der Thronende in einer körperlich passiven Stellung ist, die chaotischen Mächte aber gerade dadurch als chaotische charakterisiert sind, daß sie sich der durch den Thronenden repäsentierten Ordnung nicht freiwillig unterwerfen, bedarf er solcher Helfer, die für ihn die aktive Rolle übernehmen. Der Thronende selbst freilich übt keine Gewalt aus.
Im Vergleich zu den altorientalischen Parallelen kann das Spezifikum der Szene in Ex 17 auf jeden Fall darin gesehen werden, daß Mose in die Rolle des Gottes, oder des Götterkönigs eintritt. Ebenso originell ist das Ermüdungsmotiv; es spielt in der altorientalischen Bildwelt keine Rolle. Das altorientalische Material zeigt keinerlei Reflexion auf die im Alltag so deutlichen Grenzen der einzelnen Führungspersönlichkeit trotz dessen guten Willens.

(E')
Dank der Unterstützung von Aaron und Hur sind Moses Arme nun unverrückbar auf Sieg gestellt. Aaron und Hur werden aus funktionslosen Begleitern Moses zu seinen wichtigen Stützen. Das Hochheben der Hände ist ausschließlich an Mose gebunden. Niemand kann Mose darin vertreten; wird dieser auch noch so müde, es müssen seine Arme sein, die Israel den Sieg sichern. Aber Aaron und Hur sind Mose gerade bei der Ausübung der Tätigkeit, die nur er selbst ausführen kann, eine unentbehrliche Hilfe, da auch Mose nur ein Mensch mit begrenzten Kräften ist, die in vielen Fällen nicht ausreichen. Es klingt hier schon die Thematik der Überlastung des Mose an, die in Ex 18,13-27 das zentrale Thema bildet.

(D' und C')
Das Problem der Ermüdung der Arme Moses ist damit gelöst und die Erzählung kommt jetzt auch schnell zum Ende des ersten Spannungsbogens: Josua kann die Amelekiter offenbar entscheidend schwächen (V 13). Damit könnte die Erzählung eigentlich zuende sein.

(B')
Doch unvermittelt, ohne nähere Angaben zur Situation, beginnt Jahwe zu sprechen. Es ist das erste Mal in der Erzählung, daß Jahwe überhaupt erwähnt wird. Es zeigt sich, daß mit der Abwehr des Aggressors für Jahwe noch kein befriedigender Zustand eingetreten ist, bei dem sich der Erzähler beruhigen könnte. Die Ermahnung Jahwes an Mose, dieses Ereignis und die folgenden Worte sowohl der schriftlichen als auch der mündlichen Überlieferung einzuschärfen, macht klar, daß dieses Ereignis für die gesamte zukünftige geschichtliche Erfahrung Israels Bedeutung hat.[22] Jahwe will nicht nur die Abwehr des Aggressors, sondern seine völlige Vernichtung. Amalek erklärte Israel ohne Gründe den Krieg, am Ende erklärt deshalb Jahwe Amalek für alle künftigen Generationen den Krieg! Jahwe steht ganz und gar auf der Seite Israels, das dem Aggressor Amalek ausgeliefert ist. Der einmalige Übergriff Amaleks rechtfertigt aber doch wohl kaum eine solche ewige, unversöhnliche Feindschaft. Mir scheint daher, daß Israel selbst von der Reaktion Jahwes überrascht wird, und die Feindschaft Jahwes gegen Amalek geradezu erst entdeckt.

---

[22] Die genaue Niederschrift der Taten des Pharao in den Annalen findet sich auch in Ägypten. Vgl. E.Hornung, Geschichte als Fest, 19f: "In den Annalen ist Geschichte als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges überliefert; sie zeigen und schreiben zugleich vor, was geschehen ist, geschieht und immer wieder zu geschehen hat."

Da im Gegensatz zum Element B in diesem Fall Jahwe der Sprecher ist, ist auch die Reaktion auf die Rede anders gestaltet. Der Anrede Gottes entspricht der Mensch in Dankbarkeit. Ausdruck dieser Dankbarkeit gegenüber der göttlichen Zusage ist der Altarbau des Mose.[23] Die Benennung des Altars stellt im Nachhinein sicher, daß der Sieg allein von Jahwes Wirksamkeit abhing, nicht von Mose oder Aaron und Hur.

(A')
Dann wird der Altarname -wie üblich- auch noch erklärt. Das Stichwort "Thron"[24] ist von der Erzählung bestens vorbereitet, steht das Thronen des Mose doch im Zentrum der Erzählung! Was der Handgestus genauer bedeutet, bleibt unklar, da ein erläuterndes Verb fehlt. Im Kontext der Thronvorstellung scheint es nicht abwegig zu sein, an einen Akklamationsgestus zu denken. Mose fordert Israel zur Akklamation, und damit zur Identifizierung mit dem Thron Jahwes auf. Dabei dürfte unterstellt sein, daß Moses Thron den Thron Jahwes und damit dessen Königsherrschaft repräsentiert.
Am Schluß werden aus einem einmaligen Aggressionsakt Amaleks dauernde Konsequenzen gezogen. Wird Amalek in V 14 in alle Richtungen des Raumes verfolgt, so in V 16 auch noch in die Erstreckung der Zeit hinein! Dies wird syntaktisch dadurch unterstrichen, daß in den Versen 15f allein drei Nominalsätze mit durativem Sinn stehen.

1.3. Ex 18,1-12

(1) Familienzusammenführung (Ex 18,1-6)

Jitro erhält Kunde vom Exodus Israels (...לְ כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים). Dadurch wird Jitros Interesse wachgerufen; er macht sich auf den Weg, um sich aus erster Hand bei seinem Schwiegersohn Mose zu informieren. In den Versen 2-6 wird erzählt, wie Jitro dem Mose dessen Frau und die Kinder zuführt. Die Erwähnung von Schwiegervater, Frau und Söhnen Moses blendet erzählerisch auf die Familiengeschichten in Ex 2,15-22 zurück.[25] Was dort begann kommt jetzt zum Ende. Die Stimmung des Rückblicks, nachdem alle Not -auch die der Wüste- zurückliegt, prägt diese Erzählung. Mit V 6 ist das Thema der Familienzusammenführung abgeschlossen.

(2) Erkenntnis Jahwes (Ex 18,7-11)

Ab V 7 geht es um die zu Jitro durchgedrungene Kunde. Mose begrüßt seinen Schwiegervater mit aller Ehrerbietung, um ihm (V 8) dann authentisch zu bestätigen, was dieser von ferne gehört hatte (...לְ כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים). V 8 enthält gegenüber V 1

---

[23] H.Valentin, Aaron, 148: "Sinnvoller ist der Altarbau als Antwort auf die göttliche Zusage der Vernichtung Amaleks in V.14." Daß ein Altarbau nach einem militärischen Sieg erfolgt, erscheint ungewöhnlich, vgl. aber Jos 8,30. Auch die Benennung eines Altars ist relativ selten (noch Ri 6,24; Gn 33,20; 35,7).

[24] Mir scheint es am sinnvollsten, in diesem poetischen Kontext das כֵּס (Ex 17,16) als (poetische?) Kurzform von כִּסֵּא aufzufassen; so auch H.Valentin, Aaron, 144. Auch das יָהּ stellt ja eine poetische Kurzform dar.

[25] Dies hat besonders B.S.Childs, Ex, 326f herausgearbeitet. Vgl. auch T.C.Butler, Anti-Moses Tradition, 12.

eine entscheidende Abweichung: Mose führt nun den Jahwenamen ein.[26] Die Kunde, die unter den Völkern umlief, sprach nur von Elohim. Martin Buber spricht treffend von einer "den Völkern gemeinsamen Elohim- Konzeption," der das "Wissen um JHWH" noch fehlt.[27] Erst Mose interpretiert das Geschehen des Exodus als ein Handeln Jahwes (Ex 18,8). Und daraufhin, nachdem Mose für Jitro das Geschehen als Handeln Jahwes durchsichtig gemacht hat, gebraucht auch Jitro den Jahwenamen (V 9: ...לְ אֱלֹהִים עָשָׂה אֲשֶׁר כָּל־).[28] Auf Grund des Zeugnisses des Mose -und nicht durch eigenen Augenschein- findet Jitro zu der Erkenntnis, die sich im Bekenntnis zu Jahwe manifestiert (V 10f). Blieb die Erzählung des Mose noch dem konkreten, einzelnen Hergang verhaftet, so löst sich das Bekenntnis des Jitro vom konkreten Geschehen und behauptet Allgemeingültigkeit: "Jahwe ist größer als alle Götter" (Ex 18,11). Mit diesem Bekenntnis ist kaum eine Bekehrung Jitros gemeint, vielmehr wird U.Cassuto im Recht sein, wenn er schreibt: "...although Jethro recognized the supremacy of YHWH over the other deities, he did not entirely accept the faith of Israel (...), and he regarded the Lord as only one of the gods."[29]

(3) Kultische Mahlgemeinschaft (Ex 18,12)

An das Bekenntnis schließt sich ein Opfermahl an (Ex 18,12). Die Gotteserkenntnis bleibt also kein isolierter kognitiver Akt, sie zielt vielmehr auf den kultischen Vollzug und auf die Gemeinschaft derer, die Jahwes Gottheit dankbar bekennen.[30] Plötzlich treten auch noch die wichtigsten Repräsentanten Israels auf.[31] Jitro bringt Opfer dar und es kommt zur kultischen Mahlgemeinschaft zwischen Jitro und Israel [32], also der denkbar engsten Gemeinschaft, zu der Angehörige verschiedener Völker fähig sind, ohne dabei ihre jeweilige religiöse Identität aufzugeben.[33] Auch Jitro wird nicht in die

---

[26] Das etwas undurchsichtige Nebeneinander von Jahwe und Elohim in diesem Text wird meist literarkritsch erklärt. Zumindest für die Stufe des Jehowisten muß dieses Nebeneinander jedoch einen Sinn gehabt haben.

[27] M.Buber, Moses, 112; so auch U.Cassuto, Ex, 213.

[28] Dies notiert auch U.Cassuto, Ex, 216.

[29] U.Cassuto, Ex, 217; ganz ähnlich auch B.S.Childs, Ex, 323.328f; Chr.Brekelmans, Ex 18, 218f.221.

[30] Darauf hat W.Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, 85 hingewiesen: "Man wird sich fragen, ob nicht auch noch das Opfer, das Jethro nach v.12 daraufhin darbringt, als Element der zeichenhaften Manifestation der gewonnenen Erkenntnis zu werten ist." Zustimmend W.H.Schmidt, Exodus, 117.

[31] A.H.J.Gunneweg, Mose in Midian, 8 spricht von "allen kultischen und zivilen Behörden Israels (Aaron und den Ältesten)".

[32] W.H.Schmidt, Ex, 117: "Das Opfermahl 'vor Gott' stiftet doch wohl eine Gemeinschaft zwischen Midianitern und Israeliten (vgl. Gen 31,54)." Dies gilt auch dann, wenn man in Ex 18,12 kein vollständiges Bundesritual findet, wie etwa H.Valentin, Aaron, 387 mit Recht gegen A.Cody, Ex 18, S. 12 festhält.

[33] Ex 18,12 ist einer der Hauptbelege für die überlieferungsgeschichtliche These, daß die Israeliten den Jahweglauben von den Midianitern/Kenitern übernahmen. Dies braucht uns in unserem Zusammenhang nicht zu interessieren. Einen Überblick über die Forschung geben W.H.Schmidt, Ex, 110-130 und B.S.Childs, Ex, 322-324. Der jetzige Text, legt darauf Wert, daß Jitro den Namen 'Jahwe' erst von Mose erfährt und nicht umgekehrt! Darauf haben etwa U.Cassuto, Ex, 213 und M.Buber, Moses, 112f zu Recht hingewiesen.

Im Anschluß an das bekannte Argument, daß die Verschwägerung Moses mit einem midianitischen Priester in späterer Zeit Anstoß erregt haben muß, vertritt T.C.Butler, An Anti-Moses Tradition die These, daß sich in den Texten Ex 2,11-15a; 2,16-22; 4,24-26; Ex 18 eine "polemic against Moses, an anti-Moses tradition"(S. 13) manifestiert. Bis auf das Element der Verschwägerung kann Butler jedoch kaum polemische Spitzen gegen Mose nachweisen.

Volksgemeinschaft Israels aufgenommen, sondern er kehrt in seine Heimat zurück (Ex 18,27).

1.4. Ex 18,13-27

Die Erzählung ist klar gegliedert:
(1) V 13 Die Situation
(2) V 14 Jitro stellt die Situation in Frage
(3) V 15-16 Mose erläutert seine unersetzbare Funktion
(4) V 17-23 Jitro gibt Mose einen Rat
(5) V 24-26 Mose führt den Vorschlag Jitros aus
(6) V 27 Jitro kehrt in seine Heimat zurück

(1) Die Situation (Ex 18,13)

Mose wird beim Ausüben seiner Richterfunktion (שׁפט) geschildert. Es geht also um die Rechtspflege in Israel. Faktisch ist V 13 die Schilderung einer Notlage. Jedoch ist sich keiner derer, die sich in dieser Notlage befinden, dessen bewußt.

(2) Jitro stellt die Situation in Frage (Ex 18,14)

Jitro erkennt, daß dieser Zustand ein Problem darstellt. Als höflicher Mann fragt Jitro aber zunächst zurück, ob die Situation, die er wahrnimmt, vielleicht einen ihm verborgenen tieferen Sinn hat (V 14). Die Frage des Jitro ist nicht viel mehr als eine Wiederholung der Situationsbeschreibung in Frageform. Um die Situation in Frage stellen zu können und nicht als Selbstverständlichkeit hinzunehmen, bedarf es einer entsprechenden kritischen Kompetenz. Jitros Kompetenz scheint in seinem Erfahrungsvorsprung zu liegen.[34] Auf der Basis dieses Erfahrungsschatzes nimmt Jitro wahr, was Mose, unerfahren, betriebsblind und von seiner Unersetzbarkeit überzeugt [35], zu übersehen scheint: Er steht ganz allein einer großen Zahl von Rechtsfällen gegenüber, deren Behandlung seine Leistungsfähigkeit auf Dauer übersteigt.

(3) Mose erläutert seine unersetzbare Funktion (Ex 18,15-16)

In drei kurzen Sätzen beschreibt Mose seine Funktion und legt damit implizit dar, daß er mit seiner Person für Israel unersetzbar ist: (a) Zu ihm (und niemand anderem [36]) kommt das Volk, um "Gott zu befragen". C.Westermann hat gezeigt, daß mit der Phrase "Gott befragen" ein einmaliges "Sich-Wenden an Gott aus Anlaß einer Not" bezeichnet wird, bei dem ein Prophet oder Gottesmann die Vermittlung übernimmt.[37] Westermann zählt als Anlaß für solche Befragung lediglich Krankheit und politische

[34] So sieht etwa M.Buber, Moses, 118 einen Erfahrungsvorsprung der Midianiter gegeben. Ähnlich H.Schmid, Mose, 76f.

[35] T.C.Butler, Anti-Moses Tradition, 13 hat auf diesen arroganten Zug von Moses Antwort aufmerksam gemacht.

[36] Das אֵלַי in V 15b steht in Erstposition und ist damit besonders betont.

[37] C.Westermann, Begriffe für Fragen und Suchen, 177ff; Zitat S. 188.

Not auf, im hiesigen Text ist offensichtlich Rechtsnot der Anlaß.[38] (b) In V 16 wird näher erläutert, was unter "Gott befragen" zu verstehen ist: Das Volk sucht bei Mose verbindliche Entscheidungen in Rechtsangelegenheiten. (c) Und schließlich ist Mose es, der die חֻקִּים und תּוֹרֹת Gottes dem Volk mitteilt. Mose entscheidet die Rechtsfälle, die vor ihn gebracht werden, nicht nach eigenem Gutdünken, sondern wendet die Grundsätze des Gottesrechts an. Der Rechtsfrieden in Israel ist dadurch rückgebunden an den Gotteswillen.
Leider ist nicht näher erläutert, wie diese Funktion von Mose konkret wahrgenommen wird. Allerdings dürfte kaum daran gedacht sein, daß ein vorhandenes Gesetzeskorpus erklärt wird (etwa wie in Neh 8,7). So stellt Julius Wellhausen wohl zu Recht fest, daß die חֻקִּים und תּוֹרֹת "keine fertigen Gesetze (sind), sondern die bei den jedesmaligen Anlässen stets neu geschöpften Rechtsentscheidungen".[39] Damit manifestiert sich in Ex 18 ein anderes Verständnis des Gesetzes als in den Texten von der Sinaigesetzgebung. Von einem ein für alle mal von Gott gesetzten Gesetzeskodex ist in Ex 18 nicht die Rede.[40] Selbstverständlich geht es auch in Ex 18 um eine Rückbindung von Recht und Gesetz an den Gotteswillen. In Israel kann nichts als Recht gelten, was nicht zugleich theologisch legitimiert ist. Deshalb wird in Rechtsnot Gott befragt (Ex 18,15b), deshalb hat Mose die חֻקֵּי הָאֱלֹהִים mitzuteilen (Ex 18,16b), deshalb müssen die auszuwählenden Männer gottesfürchtig sein (Ex 18,21a), ja sogar die von Jitro vorgeschlagene Organisationsform muß Gottes Willen entsprechen (Ex 18,23a). In Ex 18 sind die Rechtsnormen jedoch nicht ein für allemal gültig formuliert, sondern müssen je und je im konkreten Fall von gottesfürchtigen Richtern, deren Rechtsbewußtsein nicht von Gewinnsucht verstellt ist, formuliert werden, wobei Mose die höchstrichterliche Kompetenz zuerkannt wird. Dieses Verfahren ist auf geschichtliche Weiterentwicklung hin angelegt [41], während es auf der Basis des ein für alle Mal gesetzten Sinaigesetzes schwer fällt, neue geschichtliche Erfahrungen, neu auftretende Rechtsfälle und ein gewandeltes Rechtsbewußtsein in die Rechtsprechung zu integrieren.

(4) Jitro gibt Mose einen Rat (Ex 18,17-23)

Erst jetzt maßt sich der höfliche Jitro ein Urteil an (V 17-18): Es ist nicht gut, was Mose da macht, weil die Belastung zu groß und damit die Erschöpfung des Mose absehbar ist. V 18 schließt pointiert mit dem Stichwort לְבַדֶּךָּ, auf das Mose in seiner Antwort überhaupt nicht eingegangen ist.

---

[38] H.Schmid, Mose, 78 weist darauf hin, daß es außerhalb von Ex 18 nicht belegt sei, "daß man Gott bei einem Rechtsstreit befragte." Seiner Meinung nach ist der Passus Ex 18,15b-16 deshalb literarisch nicht einheitlich. Jedoch ist darauf zu verweisen, daß die Funktion des Mose in Ex 18 überhaupt mit Formulierungen beschrieben wird, die sonst im AT nicht belegt sind. So die Formulierung הוֹדַעְתִּי אֶת־הַחֻקִּים (V 16b, am ehesten noch mit Ez 20,11 und Ps 78,5 zu vergleichen), ebenso אֶת־הַחֻקִּים Hif-זהר (V 20, vgl. die wohl von Ex 18 abhängige Stelle 2Chron 19,10 und den ezechielischem Sprachgebrauch in Ez 3,16-21; 33,1-9) und die Wendung מוּל הָאֱלֹהִים in Ex 18,19b. Ex 18 scheint bewußt ein eigenständiges, aber auch schillerndes Bild von der Funktion Moses zu entwerfen (vgl. B.S.Childs, Ex, 330f).

[39] J.Wellhausen, Composition, 81. Dagegen fragt R.Knierim, Ex 18, 154f, "ob wir es in den vv. 16b.20 ...mit literarisch jüngeren Zusätzen zu tun haben." Sollte dies zutreffen, wäre an Dp zu denken.

[40] So auch H.Holzinger, Ex, 61.

[41] So auch B.Baentsch, Ex-Num, 166; ähnlich P.Heinisch, Ex, 142.

Dieser Diagnose schließt Jitro gleich einen Verbesserungsvorschlag an, dessen Beginn durch einen Höraufruf eingeleitet wird (V 19a). Der Vorschlag hat wiederum zwei Teile. Der erste beschreibt die Funktionen, die Mose weiterhin allein ausüben soll (19b.20). Jitro reformuliert hier die Funktionsbeschreibung, die Mose selbst gab. Einige Formulierungen weichen jedoch von V 15b-16 ab. Dies könnte darauf hinweisen, daß Jitro die Antwort des Mose von seinen Voraussetzungen aus etwas anders versteht, als Mose sie gemeint hat.[42] Die Abweichungen scheinen mir jedoch kaum von entscheidender Bedeutung zu sein.[43] Der zweite Teil beschreibt die Funktion, die eine von Mose auszuwählende Schar von tüchtigen Männern zur Entlastung des Mose übernehmen soll (V 21.22). "Jethro's advice to Moses, which he implements, comprises what in our time have become classical principles of public administration. There is 'management by exception' under which routine matters are covered by standard operating procedures, leaving the difficult cases for special attention by higher authority. There are job qualifications established in the selection criteria set out by Moses: employees should be capable, God-fearing, truthful, honest, unswayed by prospects of material gain."[44] Dabei ist beachtenswert, daß nur die Funktion des Richtens (שׁפט, V 22) von Mose ablösbar ist und selbst in diesem Aufgabenbereich die schwierigen Fälle Mose vorbehalten bleiben.[45]
Am Ende seiner Rede (V 23) gibt Jitro einen Ausblick auf den zu erwartenden Nutzen der von ihm vorgeschlagenen Organisationsmaßnahme. Die eingangs von ihm festgestellte Notlage wird dann aufgehoben werden können.[46]

(5) Mose führt den Vorschlag Jitros aus (Ex 18,24-26)

Mose akzeptiert den Vorschlag Jitros (V 24a) und ergreift die entsprechenden Maßnahmen. Ausführlich berichtet wird jedoch nur von der Einsetzung der Männer. Die

---

[42] Diese ansprechende Vermutung hat U.Cassuto, Ex, 219 geäußert.

[43] Immerhin fällt auf, daß in V 20 von Gott nicht die Rede ist, Mose selbst hatte seine Rechtsprechung Gott unterstellt (V 16b).

[44] A.Wildavsky, Nursing Father, 146.

[45] Ein spezielles Problem ist die militärische Einteilung in Verbände zu je tausend, hundert, fünfzig und zehn (V 21b.25b). Daß diese zahlenmäßige Einteilung eine militärische ist (so z.B. B.Baentsch, Ex-Num, 168; H.Holzinger, Ex, 62; M.Noth, Ex, 121; dagegen etwa P.Heinisch, Ex, 142), ist offensichtlich. Nun fragt R.Knierim, Ex 18, 155 ob nicht V 21b und 25b spätere Zufügungen darstellen. Jedoch hat insbesondere Buber, Moses, 118 herausgearbeitet, daß das "amorphe dekadische Einteilungssystem" sehr gut zu den sonstigen Maßnahmen in Ex 18,13-27 paßt. Denn im Text geht es doch ganz offensichtlich darum, "die sich von unten nach oben aufbauende Volksordnung, wie sie sich in den Einheiten des 'Vaterhauses', der Sippe und des Stammes und in der Vertreterschaft der Ältesten darstellt, durch eine Ordnung von oben nach unten zu ergänzen, die sich nicht in organischen, sondern in mathematischen, in dekadischen Einheiten konstituiert, und deren Obrigkeit aus den vom charismatischen Führer ausgewählten und eingesetzten Vertretern seiner Autorität besteht." Die von Jitro vorgeschlagene Organisationsform entspringt der "idea of bureaucracy" (A.Wildavsky, Nursing Father, 145) und geht offenbar bewußt an den gewachsenen Sozialstrukturen des Volkes vorbei, deren Repräsentanten die Ältesten sind (anders ist das in Num 11!). Zudem erscheint das Bemühen der Exegeten um strenge Scheidung zwischen militärischen und richterlichen Kompetenzen sich eher dem neuzeitlichen Gedanken der Gewaltenteilung und der Zurückdrängung der zivilen Bedeutung des Heeres zu verdanken. So stellt auch R.Knierim, Ex 18, 170 fest: "Überblickt man den Befund, so ist folgendes festzustellen: Die שָׂרִים sind immer königliche Würdenträger. Sie haben zum Teil militärische, zum Teil richterliche Kompetenzen, nicht selten beide zusammen."

[46] Der eingangs gemachten Feststellung לֹא־תוּכַל wird das וְיָכָלְתָּ gegenübergestellt, und dem לֹא־טוֹב das בְּשָׁלוֹם.

lexikalischen Rückbezüge auf die Verse 21-22 sind außerordentlich hoch, die Verse 25-26 und 21-22 sind nahezu identisch. Die Differenzen scheinen wiederum kaum von Bedeutung zu sein.[47] Jitro kehrt in seine Heimat zurück (V 27).

(6) Jitro kehrt in seine Heimat zurück (Ex 18,27)
Mit der kurzen Notiz, daß Jitro wieder in seine Heimat zurückkehrt, wird nicht nur die Erzählung der Verse 13-26, sondern das ganze Kapitel abgeschlossen. Dem freundlichen Empfang Ex 18,5-7 entspricht eine freundliche Verabschiedung.

1.5. Zur Komposition der jehowistischen Episoden

Ist die Analyse und Interpretation der Texte soweit vorangebracht, so soll nun nach den kompositionellen Bezügen der Texte untereinander gefragt werden. Die Bezüge werden dabei am sinnvollsten nach ihrem Gewicht geordnet angeführt. Ihr Gewicht bestimmt sich danach, wie sehr sie als bewußt intendiert erscheinen. Bewußte Intention ist um so mehr zu vermuten, je unwahrscheinlicher die Bezüge durch die statistische Häufigkeit der Lexeme erklärt werden können und je eher sich einer solchen Berührung ein Sinn abgewinnen läßt.

1.5.1. Die kompositionelle Einbindung der Wasserwundererzählungen

Wie bereits gezeigt wurde, bilden Ex 15,22-25a und Ex 17,1b.3-6 ein Episodenpaar. Die Texte sind so eng aufeinander bezogen, daß sie auch für die kompositionellen Fragen weiterhin als Einheit behandelt werden können.

a) Fragen wir zuerst nach den Bezügen der Wasserwundererzählungen zur folgenden Erzählung Ex 17,8-16. Die wichtigsten Bezüge werden kurz aufgelistet, dann wird der kompositionelle Zusammenhang interpretiert.

- 17,5 Mose soll den Stab in seine Hand nehmen
  17,9 Mose nimmt den Gottesstab in seine Hand

- 17,6: Ich (= Jahwe) stehe auf dem Felsen
  17,9: Ich (= Mose) stehe auf dem Gipfel des Hügels

- 17,5: Auswahl von Ältesten durch Mose
  17,9: Auswahl von Männern durch Josua

- 17,6b: Und Mose tat so
  17,10: Und Josua tat so, wie Mose ihm gesagt hatte

- 17,5: Und Jahwe sprach zu Mose (mit folgendem Imperativ)
  17,14: Und Jahwe sprach zu Mose (mit folgendem Imperativ)

[47] Vgl. U.Cassuto, Ex, 221.

- 15,23: Namen nennen
17,14: Namen nennen

Die Berührungen erscheinen je für sich nicht immer als bewußt intendiert. So ist etwa die Redeeinleitung וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה so häufig, daß man hier keine besondere Absicht vermuten muß. Immerhin sind die Berührungen insgesamt doch ganz beachtlich. Insbesondere ist es doch eine sehr auffällige thematische Berührung, daß die Wende der Not in beiden Texten mit einem erhöhten Stehen (Jahwes oder Moses) verbunden ist. Die aufgelisteten Bezüge der Episoden machen einen kompositionellen Zusammenhang deutlich, den es bei der Interpretation zu beachten gilt.
Nachdem Israel Mose aggressiv attackiert hat (Ex 15,24;17,3), wird Israel in Ex 17,8-16 seinerseits von Amalek grundlos und ohne Vorwarnung angegriffen (17,8). Ohne daß auch nur ein Hilfeschrei Israels laut geworden ist, ergreift Mose selbstverständlich die Initiative und gibt Befehl an Josua. Mose läßt die von ihm Geführten nicht im Stich, er gibt sie nicht den Amalekitern preis, trotz der vorherigen unberechtigten Kritik an seiner Führung. So wie Jahwe dem Mose befohlen hatte (17,5f), was er zu tun hat, um die eingetretene Notlage zu beheben, so gibt nun Mose dem Josua Anweisungen (17,9). Und Josua führt den Befehl Moses so gehorsam aus (17,10), wie Mose den Befehl Jahwes (17,6b). Das Volk bleibt völlig passiv. So wie für das Wasserwunder eine Schar von Ältesten ausgewählt wurde (17,5), so jetzt eine Schar von Kriegern (17,9). Der Plan des Mose sieht vor, daß er in die Rolle eintritt, die Jahwe selbst in Ex 17,1b.3-6 eingenommen hatte. Wie Jahwe wird er sich auf die Kuppe des Hügels begeben und sich dort postieren. Wie Jahwe auf einem Felsen steht, so thront der ermüdetete Mose auf einem Stein. Beidesmal ist von der Handhabung des Stabes und der erhöhten Postierung Jahwes oder Moses die Wende der Not abhängig.
Dies alles bedeutet, daß Mose in die Rolle Jahwes eintritt. War Ex 17,8-16 schon auf dem altorientalischen Traditionshintergrund so zu interpretieren, daß Mose in die Rolle des Gottes, bzw. des Götterkönigs eintritt, so ist auf dem Hintergrund von Ex 17,1b.3-6 noch steigernd zu sagen, daß Mose auch Funktionen Jahwes übernimmt. Er in seiner Person repräsentiert Jahwes Königsherrschaft, aber anders als Gott selbst, ist er dabei auf Unterstützung angewiesen.

b) Betrachten wir nun die Bezüge zu Ex 18,1-12:
- 17,3: Herausführung aus Ägypten angesprochen
18,1b.8.9.10: Herausführung aus Ägypten angesprochen
- 17,5a.6b: Erwähnung der Ältesten
18,12: Erwähnung der Ältesten
Die ohnehin wenigen Berührungen sind zudem sehr unspezifisch. Trotzdem macht die erste Beobachtung auf eine wichtige Differenz zwischen den Erzählungen aufmerksam. So ist die Herausführung aus Ägypten in Ex 17,3 doch sehr anders erwähnt als in Ex 18,1-12. In Ex 17,3 wird der Exodus dem Mose zugeschrieben. Darin ist der Vorwurf impliziert, daß Mose zu seinem Plan und zu seiner Führungsrolle nicht von Gott legitimiert und ermächtigt war, sondern er dieses Unternehmen in eigener Verantwortung zum Schaden Israels durchgeführt hat. Zu Ex 17,3 steht die Stimmung in Ex 18,1-12 in einem wirkungsvollen Kontrast. Dort steht Moses Führerschaft nicht in Frage. Im Gegensatz zu Israel ist es dem Nichtisraelit Jitro kein Problem, daß Gott im Geschehen des Exodus der eigentlich Handelnde war, und zwar zum Heil Israels. In

beiden Erzählungen erscheinen die Ältesten als Repräsentanten des Volkes. In Ex 17,5f sind sie Augenzeugen des Wasserwunders, das zugleich eine Demonstration der Vollmacht des Mose ist. In Ex 18,12 haben sie teil an der kultischen Mahlgemeinschaft mit Jitro.

c) Die Berührungen zu Ex 18,13-27:

- 17,4: Mose will etwas für das Volk tun (עשׂה לָעָם)

  18,14 (2x): Mose tut etwas für das Volk (עשׂה לָעָם)

- 17,4: הָעָם הַזֶּה abschätzig

  18,18.23: הָעָם הַזֶּה nicht abschätzig

- 17,6 und 18,24: וַיַּעַשׂ

Die angeführten Berührungen machen auf einige Differenzen beider Erzählungen aufmerksam. In Ex 17,4 wendet sich Mose hilfesuchend an Jahwe. Das ist in Ex 18,13-27 kaum denkbar. Mose kennt vielmehr seine Funktionen, er weiß, was er zu tun hat. Und er übt diese Funktionen unter voller Anerkennung seiner Führerschaft durch das Volk aus. Folglich gibt es auch keine abschätzigen Äußerungen über das Volk, weder von Jitro noch von Mose. Die Phrase "dieses Volk da" (Ex 18,18.23) ist im Gegensatz zu Ex 17,4, wo sich Mose bewußt vom Volk distanziert, nicht abschätzig, sondern hinweisend gemeint. In beiden Erzählungen führt Mose aus, was andere ihm gesagt haben (Ex 17,6b; 18,24b). In Ex 17 gehorcht Mose dem Befehl Jahwes. Ein solcher direkter Befehl Gottes an Mose kommt in Ex 18 nicht vor. Gott redet überhaupt nie direkt zu Menschen, er kommt nur indirekt in den Reden der Menschen vor. Und in dieser indirekten Weise, indem er dem Rat Jitros folgt, folgt Mose auch Gottes Willen (vgl. Ex 18,19a.23a).

1.5.2. Bezüge zwischen Ex 17,8-16 und Ex 18,1-12

Gehen wir weiter voran und fragen nach der kompositionellen Einbindung von Ex 17,8-16. Die Bezüge zu Ex 15,22-25a und Ex 17,1b.3-6 sind ja bereits herausgearbeitet worden, so ist der Text nun mit Ex 18,1-12 zu vergleichen:[48]

- Ex 17,8: Amalek kommt (וַיָּבֹא) und kämpft

  Ex 18,5.7: Jitro kommt (וַיָּבֹא) in Frieden

- 17,9: Josua soll hinaus (**יצא**), um Amalek zu bekämpfen

[48] Insbesondere U.Cassuto hat im Einzelnen nachgewiesen, daß Ex 18 ein Gegenstück zu Ex 17,8-16 bildet. Er hat auch bereits einige der aufgeführten Beobachtungen notiert (Ex, 211f).

18,7: Mose geht selbst hinaus (יצא), um Jitro zu begrüßen

- 17,14: in das Buch (ספר) schreiben und weitererzählen
18,8: Mose erzählte (ספר) seinem Schwiegervater

- 17,14 und 18,10 מִתַּחַת

- 17,9: Schauplatz ist ein Hügel
18,5: Gottesberg wird erwähnt

Beide, Amalek und Jitro, kommen auf Israel zu. Amalek als Aggressor und ohne Vorwarnung. Jitro kündigt sein Kommen dagegen an (18,6) und kommt in Frieden (18,7), um Mose dessen Frau und Söhne zu bringen. Wer so auf Mose zukommt, kommt in den Genuß intimer Freundschaft. Mose geht persönlich hinaus, Jitro entgegen, um ihn willkommen zu heißen. Amalek gegenüber reagiert Mose anders. Mose beauftragt seinen Heerführer Josua, eine Truppe zusammenzustellen und Amalek militärisch "in Empfang zu nehmen". Amalek, der Feind Israels, begibt sich der Möglichkeit, vom Weg Jahwes mit Israel Kunde zu erhalten und sich mitfreuen zu können, wie es Jitro möglich ist (18,9). Stattdessen gibt es über Amalek nur eins zu erzählen: Amalek wird vernichtet werden. Dies gilt für alle Zukunft und soll deshalb von Josua aufgeschrieben werden (17,14). Jahwe hat Israel aus Ägypten gerettet (18,10), von Amalek dagegen wird nicht einmal die Erinnerung unter dem Himmel bestehen bleiben (17,14). Amalek und Jitro verkörpern zwei gegensätzliche Haltungen Mose und Israel gegenüber, und es wird deutlich, wie Jahwe und Mose mit dem einen und wie mit dem anderen umgehen. Amalek ist das Volk, das in grundloser Feindschaft den Kampf mit Israel sucht. Es erntet für sein Verhalten immerwährende Feindschaft Jahwes. Jitro verkörpert ein freundschaftliches Verhalten gegenüber Mose und seinem Volk. Er erfährt von den Taten Jahwes und erkennt daraufhin, daß Jahwe der größte Gott ist (18,11). Während die immerwährende Feindschaft Jahwes gegen Amalek durch Niederschrift, mündliche Tradition und Altar festgehalten wird, wird der Frieden mit Jitro durch eine kultische Mahlgemeinschaft zwischen Jitro und den Repräsentanten Israels besiegelt (18,12).

1.5.3. Bezüge zwischen Ex 17,8-16 und Ex 18,13-27

- 17,9: Wähle uns Männer aus, um zu kämpfen
18,21.25: Such dir Männer aus, zur Herstellung des Friedens
- 17,12: Hände sind zu schwer
18,18: Dinge sind zu schwer
- 17,12: Mose thront, um die Schlacht zu entscheiden
18,13: Mose thront, um Recht zu sprechen
- 17,16: Krieg für alle Generationen
18,22.23: Frieden für alle Zeit
- 17,12b: bis zum Sonnenuntergang
18,13: vom Morgen bis zum Abend

- 17,10: Josua tat, was Mose gesagt hatte
  18,24: Mose tat alles, was Jitro gesagt hatte

In beiden Erzählungen begegnet das Motiv, daß die Aufgabe, die Mose wahrnehmen muß, zu schwer ist und seine Kräfte übersteigt (Ex 17,12; 18,18). Beide Male ist Moses Aufgabe mit einem Thronen verbunden (Ex 17,12; 18,13) und beide Male dauert dieses Thronen bis zum Abend, also einen vollen Tag lang. In beiden Erzählungen wird dieser Notstand dadurch behoben, daß Mose entlastet wird. Das Ergebnis der Entlastung des Mose ist in beiden Fällen ein Zustand von Dauer. In Ex 17,16 wird für alle Generationen der Krieg Jahwes gegen Amalek festgeschrieben. In Ex 18,22 (בְּכָל־עֵת) dagegen wird die dauerhafte Entlastung des Mose zum inneren Frieden Israels beitragen (Ex 18,23). In Ex 18,21.25 geschieht diese Entlastung durch von Mose ausgewählte Männer. In Ex 17,9 wählt Josua die Männer aus, eine Entlastung für Mose ist damit jedoch kaum verbunden. Dies ist vielmehr in Ex 17,12 im Blick, wo Aaron und Hur den überlasteten Mose unterstützen. Auch in Ex 18,13-27 verlangt nicht Mose selbst nach Entlastung, Jitro macht Mose erst auf die Notlage aufmerksam. Mose hört dann auf Jitros Rat, wie Josua auf Mose gehört hat (18,24 und 17,10). Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß Aaron und Hur -anders als die Männer, die Mose in Ex 18 entlasten- keinen eigenen Verantwortungsbereich zugewiesen bekommen. Sie geben Mose lediglich Hilfestellung.

Sowohl die Begegnung mit dem Feind, Amalek, als auch die Begegnung mit dem Freund, Jitro, haben eine innere Umorganisation Israels zur Folge. Israel bleibt in der Begegnung mit Freund und Feind nicht unverändert, es werden dauerhafte Neuorganisationen durchgeführt. Der Angriff des Feindes erzwingt von Mose eine erhöhte Leistungs- und Belastungsfähigkeit, die er nicht mehr allein, sondern nur noch mit Unterstützung tragen kann. Die Begegnung mit dem Freund dagegen deckt allererst einen organisatorischen Notstand auf, dem Jitro mit dem Rat des Erfahrenen abhilft.

1.5.4. Bezüge zwischen Ex 18,1-12 und Ex 18,13-27

Ex 18,1-12 und 18,13-27 sind schon dadurch besonders eng aufeinander bezogen, daß sie durch die chronologische Notiz "am nächsten Morgen" (Ex 18,13) verknüpft sind.[49] Gehen wir wieder von möglichst wörtlichen Berührungen aus:[50]

- 18,1 u.ö.: Schwiegervater Moses

- 18,1: וַיִּשְׁמַע … חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים … וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ

  18,14 לָעָם וַיַּרְא חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל־אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה

- 18,5: Jitro und Mose begrüßen sich
  18,27: Jitro und Mose verabschieden sich

- 18,2 und 27: שלח[51]

[49] So auch B.S.Childs, Ex, 329: "chronological connection".

[50] Auch hier hat U.Cassuto, Ex, 221f bereits einige Beobachtungen zusammengestellt.

- 18,7 und 18,23: שָׁלוֹם

- 18,1: וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ

18,24: וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה

- 18,11/16/20: ידע

Die aufgelisteten Bezüge befestigen die These von der engen Zusammengehörigkeit der beiden Erzählungen. Der Ort bleibt konstant, ebenso die Hauptpersonen: Mose mit seinem Schwiegervater. In beiden Texten sind sie die alleinigen Dialogpartner. Beidesmal wird ein höflicher Jitro gezeichnet, der als Freund Israels kommt. Beide Texte haben auch dies gemeinsam, daß Gott nie von sich aus und nicht direkt in den Gang des Geschehens eingreift. Weder durch ein Handeln, noch durch ein Reden. Im ganzen Kapitel 18 spricht Gott kein einziges Mal selbst, sondern es wird nur über ihn gesprochen.
Beide Erzählungen sind so zusammengebunden, daß sie als Szenen eines Handlungsstranges erscheinen: Jitro macht sich auf, um Mose zu treffen und sie begrüßen sich (18,5-7). Am folgenden Morgen ist aus der Distanz des Hörens (18,1) die Nähe des Sehens (18,14) geworden. Jitro hat davon gehört, was Gott für das Volk getan hat, jetzt sieht er, was Mose für es tut. Jitro begegnet Israel nicht nur in Frieden (18,7), sondern trägt auch noch dazu bei, innerisraelitische Spannungsherde aufzudecken und dadurch auszuschalten, daß die Effizienz der inneren Organisation optimiert wird. So trägt er zum inneren Frieden Israels bei (18,23).[52] Am Ende des nächsten Tages wird Jitro verabschiedet und Jitro kehrt in seine Heimat zurück.
Sowohl im ersten als auch im zweiten Teil von Ex 18 geht es um Erkenntnis (Ex 18,11.16.20). In Ex 18,1-12 geht es um die Erkenntnis des Handelns Gottes in der Geschichte, in Ex 18,13-27 dagegen um die Erkenntnis des Willens Gottes. Einmal also steht das Thema der Geschichte (כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים), das andere Mal das Thema des Rechts (שפט) im Zentrum. Somit dürfte auch ein enger thematischer Zusammenhang beider Erzählungen gegeben sein.[53]
Überblickt man die zusammengestellten Beobachtungen, so scheint es mir gut vertretbar, die beiden Erzählungen Ex 18,1-12 und 18,13-27 in ähnlicher Weise zu einem Paar zusammenzuordnen, wie die Wasserwundererzählungen.[54] Ex 18 als Ganzes bildet ein Gegenstück zu Ex 17,8-16. Der Umgang mit dem Freund und dem Feind wer-

---

[51] Es ist m.E. nicht recht einzusehen, wieso Ex 18,2b sekundär sein soll. So etwa J.Wellhausen, Composition, 80. Ohne Zweifel soll diese Bemerkung erklären, warum Jitro Mose seine Familie erst zuführen muß. Warum sollte diese Notiz erst ein Späterer eingefügt haben?

[52] Vgl. U.Cassuto, Ex, 222.

[53] Die Themen Geschichte und Recht gehören ja im AT oft zusammen, man denke nur an den Dekalogganfang (Ex 20,2), wo zur Selbstvorstellung des gebietenden Gottes ein Hinweis auf sein Geschichtshandeln gehört.

[54] Es gibt m.E. nur ein ernstliches Problem: Warum kommt in Ex 18,13-27 der Jahwename nicht mehr vor? Dieses Problem erklärt U.Cassuto, Ex, 217 so, daß Jitro eben den Jahweglauben nicht in seiner ganzen Reinheit erfaßt habe.

den einander gegenübergestellt. Dabei entfaltet Ex 18 die zwei in Ex 17,8-16 ineinander verschränkten Themen "Entlastung des Mose" und "Außenbeziehungen Israels" in zwei eigenen Erzählungen.

1.5.5. Die Gesamtkomposition

Insgesamt kann man doch wohl sagen, daß die jehowistischen Episoden in überraschend deutlicher Weise aufeinander bezogen sind. Sie lassen sich als ein Zyklus von fünf Episoden verstehen, von denen jeweils zwei ein Paar bilden. Als beherrschendes Thema kann man die Führungskompetenz des Moses ansehen. Mose wird als Führer Israels in vier Grundsituationen gezeigt: bei der Gewährleistung der Grundversorgung, bei der Abwehr des Feindes, bei der Gemeinschaft mit dem Freund und bei der Organisation des Rechtswesens. Daß ausgerechnet die Episode am Schluß steht, die das Rechtswesen zum Gegenstand hat, ist sicher als Überleitung zur Sinaithematik gemeint. Diese Anordnung der Episoden kann man in folgendem Schema veranschaulichen:

A	Ex 15,22-25	Bitteres Wasser wird süß
A'	Ex 17,1b.3-6	Wasser aus dem Felsen
B	Ex 17,8-16	Die Abwehr der Amalekiter
C	Ex 18,1-12	Jitros Bekenntnis
C'	Ex 18,13-27	Jitros Rat

Zwei Paare von Episoden gruppieren sich um einen Mittelpunkt. Das erste Paar bilden die Wasserwunder-Erzählungen, den Mittelpunkt bildet die Episode von der Schlacht gegen die Amalekiter, das zweite Paar bilden die Episoden, in denen Jitro als Hauptfigur begegnet (Ex 18). Besonders kunstvoll wird diese Komposition dadurch, daß Ex 17,8-16 ja selbst in sich wieder eine ringförmige Struktur hat! Dabei kann man Ex 17,8-16 als einen qualitativen Einschnitt ansehen, denn das Episodenpaar A/A' unterscheidet sich deutlich vom Episodenpaar C/C'. Der wichtigste Unterschied dürfte darin bestehen, daß in Ex 18 das Motiv des Murrens des Volkes fehlt.[55] In Ex 18 wird dem unbelehrbaren Starrsinn Israels (Ex 15,24; Ex 17,3) das vorbildliche Verhalten Jitros gegenübergestellt, besonders wohl dessen Bekenntnis zu Jahwe (Ex 18,9-11). Nach Moses "Inthronisation" auf dem Hügel der Amalekiterschlacht scheint seine Position -jedenfalls für den vorsinaitischen Bereich- gefestigt, keine Kritik wird mehr an ihm laut. Seitdem Jahwe Moses selbständiges Handeln in der Amalekiterschlacht, seine Beauftragung Josuas und seine magische Siegesgeste, durch seine Rede an Mose nachträglich legitimiert hat, agiert Mose ganz selbständig, ohne sich an Gott um Hilfe zu wenden (wie in Ex 15,25; 17,4). Seitdem Mose in die Rolle Gottes eingetreten ist und sein Thronen Gottes Königsherrschaft repräsentiert, verzichtet Gott anscheinend auch auf ein direktes Eingreifen in das Geschehen: In Ex 18 wird Gott nicht mehr selbst aktiv, weder in handelnder noch in redender Weise. Gott redet nicht mehr selbst, es wird nun über ihn geredet. Es zeigt sich also, daß die jehowistische Schicht durchaus eine kompositionelle und thematische Einheit von fünf Einzelepisoden dar-

[55] Es hätte sich m.E. leicht an Ex 18,13 anschließen lassen.

stellt. Es ist von daher durchaus wahrscheinlich, daß die jehowistische Schicht als eigener literarischer Faden existiert hat.

1.6. Zur literarischen Vorgeschichte des Jehowisten

Nun ist jedoch weiter zu fragen, ob die JE-Schicht eine literarische Einheit darstellt. Folgt man nämlich dem klassischen Quellenmodell, so verdankt sich ja diese Schicht der redaktionellen Zusammenarbeitung zweier eigenständiger Quellen, des Jahwisten und des Elohisten. Ich werde so vorgehen, daß ich zunächst die einzelnen Episoden auf ihre literarische Einheitlichkeit hin überprüfe. Das wird wieder in der Gestalt einer Überprüfung der traditionellen literarkritischen Argumente geschehen. Nach diesem Arbeitsgang wird dann zu fragen sein, ob sich alle Episoden der gleichen Hand verdanken, oder ob sprachliche und konzeptionelle Unterschiede zwischen den einzelnen Episoden die Annahme wahrscheinlich machen, daß sie von verschiedenen Autoren stammen.

1.6.1. Die Einheitlichkeit der einzelnen jehowistischen Episoden

In der Forschung besteht -abgesehen von den bereits behandelten Problemen- Konsens darüber, daß die Episoden Ex 15,22-25a; Ex 17,1b.3-6; 17,8-16 [56]; 18,13-27[57] je für sich als literarisch einheitlich zu beurteilen sind.[58] Lediglich im Falle von Ex 18,1-12 wird mehrheitlich eine den Jahwenamen gebrauchende Überarbeitungsschicht angenommen, da die Gottesnamen Jahwe und Elohim auffällig durcheinander gehen.[59]
Nun fällt es jedoch äußerst schwer, diese Beobachtung mit anderen so zu verbinden, daß eine einleuchtende literarkritische These entsteht. Denn die Erzählung weist ansonsten kaum literarkritisch auszuwertende Bruchstellen aus. Überzeugender ist da sicher die These, ein Redaktor habe an einigen Stellen nachgebessert.[60] Doch wird es sehr schwierig, zusätzliche literarkritische Argumente beizubringen, die eine solche These stützen können. Für Ex 18,1b läßt sich in der Tat ein weiteres Argument finden: Während sonst im Text immer davon gesprochen wird, daß Gott Israel "errettet" (נצל) habe (18,4.8.9.10), heißt es in V 1b: "Jahwe hat Israel herausgeführt" (יצא). Ex 18,1b ist also aller Wahrscheinlichkeit nach ein redaktioneller Zusatz.

---

[56] Als literarisch einheitlich betrachten Ex 17,8-16 z.B. M.Noth, Ex, 113; H.Holzinger, Ex, 55; V.Fritz, Israel, 12; B.Baentsch, Ex-Num, 160.

[57] Ex 18,13-27 betrachten als einheitlich z.B. J.Wellhausen, Composition, 80; M.Noth, Ex, 117; H.Strack, Gen-Num, 223. Eine Einheitlichkeit bis auf Ex 18,21b.25b nehmen an: V.Fritz, Israel, 14; R.Knierim, Ex 18; H.Seebaß, Mose, 93f; B.Baentsch, Ex-Num, 168. Völlig abwegig ist die Aufteilung des Textes in zwei Quellen, so H.Gressmann, SAT I,2, 87f; H.Seebaß, Mose, 84.

[58] Abgesehen von minimalen redaktionellen Ergänzungen, wie etwa der Einfügung des Horeb in Ex 17,6.

[59] M.Noth, Ex, 117; V.Fritz, Israel, 13; B.Baentsch, Ex-Num, 164f; H.Strack, Gen-Num, 223; H.Seebaß, Mose, 84; J.Wellhausen, Composition, 80; und viele andere.

[60] So J.Wellhausen, Composition, 80, der den Jehowist für die Zusätze verantwortlich macht, die den Jahwenamen enthalten. Vgl. W.H.Schmidt, Ex, 115f; M.Noth, Ex, 117; V.Fritz, Israel, 13.

Schwieriger ist es mit den Versen 8-11, in denen der Jahwename begegnet. Sie passen in Sprachstil und theologischer Konzeption doch sehr gut zum restlichen Text. So greift etwa B.Baentsch zu der These, daß Rje den Gottesnamen in V 8 zweimal aus Elohim in Jahwe geändert habe.[61] Diese Ad-hoc-These von einem der bedeutendsten Kommentatoren des Exodusbuches macht die Schwierigkeit der Literarkritik an diesem Text schlaglichtartig deutlich, denn es ist völlig uneinsichtig, wieso Rje gerade an dieser Stelle Anstoß an dem Gottesnamen Elohim genommen haben sollte, läßt er doch sonst die unterschiedlichen Gottesnamen stehen.
Könnte es nicht sein, daß ein Autor beide Gottesnamen nebeneinander verwendet hat?[62] In der Tat haben wir ja bereits gesehen, daß sich dem Wechsel der Gottesnamen tatsächlich ein Sinn abgewinnen läßt. Erst in Moses Darstellung des Exodusgeschehens begegnet der Jahwename (Ex 18,8), erst er weist Jitro darauf hin, daß im Geschehen des Exodus Jahwe als Subjekt gehandelt hat, wohingegen die zu Jitro gelangte Kunde ganz allgemein von Gott sprach. Jitro übernimmt den Namen Jahwe von Mose. Ein ernstes Problem ist die Tatsache, daß der Erzähler in Ex 18,12 zum Gebrauch von Elohim zurückkehrt. Mir scheint jedoch, daß U.Cassuto eine befriedigende Erklärung dieses Umstands gibt, wenn er meint, die Verwendung von Elohim geschehe, "in order to inform us that although Jethro recognized the supremacy of YHWH over the other deities, he did not entirely accept the faith of Israel (...), and he regarded the Lord as only one of the gods."[63]

1.6.2. Quellenscheidung des Jehowisten

Die Untersuchung der Einzelepisoden hat ergeben, daß diese je für sich literarisch einheitlich sind. Nun ist zu fragen, ob wir alle jehowistischen Episoden der gleichen Quelle zuweisen können. Im Gefolge der neueren Urkundenhypothese unterscheidet man ja für gewöhnlich noch einmal zwei dem Jehowisten vorausliegende literarische Schichten: Jahwist und Elohist. Läßt sich diese Hypothese in unserem Textbereich verifizieren? Die Forschungsgeschichte zeigt, daß die quellenmäßige Einordnung der Texte zum Teil unterschiedlich gehandhabt wird. Anscheinend wurden für die Zuweisung kaum überzeugende, handhabbare Kriterien gefunden. So bleibt die Zuweisung in starkem Maß abhängig von methodologischen Vorentscheidungen.[64] Immerhin gibt

---

[61] B.Baentsch, Ex-Num, 165. Ähnlich R.Knierim, Ex 18, 153.

[62] Dieser Frage geht P.Heinisch, Ex, 142f mit großer Energie nach. Seine Hauptthese ist die, daß der Erzähler darauf Rücksicht nimmt, "daß es sich um eine Unterhaltung mit einem Nichtisraeliten handelt." (Darauf weist auch U.Cassuto, Ex, 213-217 hin). Heinisch hat hier Richtiges gesehen. Allerdings muß er die Tatsache, daß Jitro in V 10 ebenfalls von Jahwe spricht, als bloßen Höflichkeitsakt einstufen.

[63] U.Cassuto, Ex, 217.

[64] Darauf haben z.B. auch P.Volz/W.Rudolph, Elohist, 9 hingewiesen. Ein Beispiel soll die Problematik der Quellenzuweisung eines Textes illustrieren: Ex 17,8-16 wird von B.Baentsch (Ex-Num, 160) E zugewiesen, wobei er vor allem mit dem Gottesstab (V 9) argumentiert. Er gibt aber gleichzeitig zu, daß einige wenige sprachliche Indizien für J sprechen. M.Noth (Ex, 113) nun weist den Text J zu, wobei er den Gottesstab als redaktionellen Zusatz ansieht. V.Fritz hat sich nun bemüht, die Argumentation Noths durch sprachliche Argumente zu stützen. Er vermag allerdings nach eigenen Aussagen keine einzige sprachliche Eigentümlichkeit zu benennen, die allein J auszeichnet (V.Fritz, Israel, 13 Anm 17)! So wird ausgerechnet der Gottesstab als Argument für J angeführt! Dabei geht Fritz großzügig darüber hinweg, daß der Stab ja als Stab Elohims bezeichnet wird, was nicht mit dem Gebrauch

es insoweit einen Konsens der historisch-kritischen Forschung, als Ex 18 im Grundbestand einheitlich E zugewiesen wird. Schwieriger einzuordnen sind die Erzählungen Ex 15,22-25a; Ex 17,1b.3-6 und 17,8-16.

a) Ex 18

Setzen wir also voraus, daß Ex 18,13-27 dem Elohisten zugehört. Die Frage ist nun, ob Ex 18,1-12 dem gleichen Autor zuzuweisen ist. Dafür spricht -außer dem Forschungskonsens- die sehr enge Bezogenheit dieser beiden Erzählungen aufeinander, die oben bereits festgestellt wurde, und der gegenüber die festzustellenden Differenzen nicht sehr in das Gewicht fallen. Die m.E. wichtigste Differenz ist, daß in Ex 18,13-27 der Jahwename nicht mehr vorkommt. Ein Problem, das aber schon innerhalb von Ex 18,1-12 zu lösen war. Mir scheint, daß Cassuto das Richtige getroffen hat: "Throughout the paragraph (= Ex 18,13-27; AS), the Bible uses the name Elohim and not the Tetragrammaton, for this is the usual procedure in conversations with non-Israelites, so long as there is no intention to make an express distinction between the God of Israel and the heathen deities."[65] So kann Ex 18 mit hoher Wahrscheinlichkeit insgesamt dem Elohisten zugewiesen werden.

b) Die Wasserwundererzählungen

Ähnlich deutlich liegen die Verhältnisse in diesem Fall. Die lexikalischen Berührungen zwischen Ex 15,22-25a und 17,1b.3-6 sind so massiv, und konzeptionelle und theologische Unterschiede so wenig greifbar, daß die These, beide Texte gehören dem gleichen Autor und sind bewußt aufeinander bezogen worden, kaum zu umgehen ist. Zu fragen bleibt allenfalls, ob wohl ein Autor den gleichen Stoff zweimal hintereinander dargeboten haben wird. Da die Dopplung der Erzählungen sehr drastisch die sich steigernde Rebellion Israels deutlich macht und daher einen guten erzählerischen Sinn ergibt, kann diese Frage bejaht werden.

Nun ist weiter zu fragen: Gehören die Wasserwundererzählungen und Ex 18 zur gleichen literarischen Schicht? M.E. lassen sich die schon oben beobachteten Differenzen zu Ex 18 am besten erklären, wenn man Ex 15,22-25a und 17,1b.3-6 nicht dem Elohisten (Ex 18) zuweist. Der am deutlichsten greifbare Unterschied ist der unterschiedliche Gebrauch des Gottesnamens, einmal Jahwe, in Ex 18 dagegen -vornehmlich- Elohim. Zum unterschiedlichen Namen kommt eine unterschiedliche Gottesvorstellung: In Ex 18 greift Gott weder handelnd noch redend direkt in das Geschehen ein. Wohl wird in Ex 18,8-11 vom Handeln Gottes in der Geschichte geredet, doch es ist etwas anderes, ob Gottes Handeln in der Geschichte im Rückblick dankbar bekannt wird, wobei Menschen Geschehensverläufe als Handeln Gottes interpretieren und damit die Reflexions- und Interpretationleistung des Menschen ausdrücklich bedacht wird, oder ob Gott im Ich-Stil sein Handeln für die Zukunft ankündigt (Ex 17,6), und damit die Interpretationsleistung des Menschen außerhalb des Blickfelds bleibt. In Ex 18 wird über Gott geredet, aber er redet und agiert nicht selbst. Nicht einmal Mose wendet sich direkt an Gott, wie das in Ex 15,25 und 17,4 der Fall ist. Ganz anders ist auch die Sicht des Volkes. In Ex 18 ist von aggressiven Tendenzen gegen Mose nichts

---

des Jahwenamens bei J zusammenstimmen will. Fritz verweist zur Begründung darauf, daß bei J in Ex 4,20 ebenfalls der Gottesstab begegnet. Nun hatte jedoch just Noth den Versteil Ex 4,20b E zugewiesen (Noth, ÜPent, 39 und ders., Ex, 33). Offensichtlich können die erzählstrukturellen und theologischen Unterschiede von J und E dann nicht besonders groß sein, wenn die Einschätzung einer einzigen Phrase aus der Erzählung über die Quellenzuweisung entscheidet.

[65] U.Cassuto, Ex, 218 (kursive Schrift getilgt; AS).

mehr zu spüren. Nun ist es sicherlich der Sinn der Komposition, diesen Wandel Israels herauszustreichen, aber daß das Volk ganz in den Hintergrund gedrängt wird und nur in Ex 18,14 kurz auftritt, das ist eher auf eine unterschiedliche Stoßrichtung der Autoren zurückzuführen. Wir können daher davon ausgehen, daß die Wasserwundererzählungen einer anderen Schicht, dem Jahwist, zuzuweisen sind.

c) Ex 17,8-16

Wie ist nun die Zugehörigkeit von Ex 17,8-16 zu beurteilen? Zunächst soll nach dem Verhältnis dieser Episode zu Ex 18 gefragt werden. Da fällt wieder der Gottesname Jahwe auf. In Ex 17,8-16 wird er -im Unterschied zu Ex 18,1-12- sowohl in der Moserede als auch vom Erzähler gebraucht. Noch schwerer wiegt, daß Gott in Ex 17,8-16 direkt mit Mose spricht, was in Ex 18 bekanntlich nicht der Fall ist. Während man noch verstehen kann, daß Josua in Ex 18 nicht mehr auftritt, da er nur für die Kriegsführung zuständig ist, bleibt unverständlich, warum Hur in Ex 18,12 neben Aaron nicht mehr erwähnt wird. So scheint es mir wahrscheinlicher, daß Ex 18 und Ex 17,8-16 nicht dem gleichen Autor zuzuweisen sind.

Fragen wir also weiter, ob Ex 17,8-16 mit den Wasserwundererzählungen literarisch zusammengehört. Dafür spricht auf jeden Fall, daß in allen drei Episoden der Jahwename begegnet und Jahwe auch direkt zu Mose redet. In Ex 17,1b.3-6 wie in Ex 17,8-16 hängt von einer erhöhten Postierung -Jahwes oder Moses- die Wende der Not ab. Dies zeigt, daß Ex 17,8-16 mit den Wasserwundererzählungen (vor allem mit der zweiten) enger verbunden ist als mit Ex 18. Allerdings lassen sich auch Differenzen aufzeigen, die an der gleichen Autorschaft vielleicht Zweifel aufkommen lassen. In beiden Texten kommt der Stab vor, aber doch sehr unterschiedlich. In Ex 17,5 wird der Stab dem Mose zugeordnet (dein Stab), in Ex 17,9b ist es der Stab Gottes. In Ex 17,9 kann Mose über Gebrauch und Einsatz des Stabes in Eigenverantwortung entscheiden. In Ex 17,5 dagegen setzt Mose den Stab auf ausdrücklichen Befehl Jahwes ein. Diese Beobachtung läßt sich mit der anderen verbinden, daß Mose in Ex 15,25 und 17,4 sich an Jahwe um Hilfe wendet, während dies in Ex 17,8-16 unterbleibt. Mose handelt vielmehr in eigener Vollmacht. Auch tritt das Volk in Ex 17,8-16 ganz in den Hintergrund.

Die Frage ist nun, ob die aufgezeigten konzeptionellen Differenzen ausreichen, um Ex 17,8-16 einem eigenen Autor zuzuweisen, wofür dann wohl nur der Jehowist selbst in Frage käme. Diese Frage läßt sich kaum mit Sicherheit beantworten. Eine Antwort wird sehr davon geprägt sein, in welchem Sinn man den Jahwisten als Autor versteht. Meine Vermutung geht dahin, daß Ex 17,8-16 tatsächlich dem Jahwisten zuzuweisen ist. Die genannten Differenzen lassen sich sich zum Großteil aus kompositionellen Absichten erklären. So scheint mir die Vollmacht Moses in Ex 17,8-16 durch Ex 17,1b.3-6 vorbereitet. Als das Volk nach Ex 15,24 bereits das zweite Mal gegen Mose rebelliert (Ex 17,3), ermächtigt Jahwe den Mose dazu, mittels des Stabes seine Legitimation und Kompetenz vor den Augen der Ältesten zu demonstrieren. Das ist nach Verständnis des Jahwisten kein einmaliger Akt gewesen, sondern eine Ermächtigung auf Dauer. Folglich kann Mose in Ex 17,8-16 agieren, ohne sich vorher an Jahwe gewandt zu haben.[66]

---

[66] Weitere, kleinere Differenzen dürften sich vielleicht von daher erklären, daß J alte Überlieferungen aufgegriffen hat, deren Sprachstil er verpflichtet bleibt.

1.6.3. Der Elohist als Ergänzer des Jahwisten

Ist es richtig, daß Ex 17,8-16 dem Jahwisten zuzuweisen ist, dann stellt sich die Frage, wie die engen Bezüge zwischen Ex 17,8-16 und dem elohistischen Text Ex 18 zu erklären sind. Die oben aufgelisteten Bezüge legen es m.E. nahe, daß beide Texte in Kenntnis von einander entstanden sind. Mir scheint es dabei am wahrscheinlichsten, daß E die jahwistischen Erzählungen kannte und durch ein eigenes Episodenpaar ergänzte. So erklärt sich auch Ex 18,2b am besten als der Versuch des E, seine Erzählung mit der jahwistischen Auszugserzählung in Einklang zu bringen, in der Moses Frau keine Rolle spielt.[67]
Mit seiner eigenen theologischen Konzeption konnte er am besten an Ex 17,8-16 anknüpfen, während die Erzählungen von einem vom Volk in Frage gestellten Mose, der zu Jahwe um Hilfe schreien muß, nicht so sehr in das Konzept passten. Von E wird Mose als souveräner Führer gezeichnet, dessen Stellung nie in Frage steht. So erklären sich die starken Bezüge zu Ex 17,8-16 und die geringen Bezüge von Ex 18 auf die Wassерwundererzählungen. E ging es darum, die jahwistischen Episoden neu zu akzentuieren. Dabei kann er sich durchaus an jahwistische Motive anschließen, z.B. an das Motiv der Überlastung des Mose: bei J ist Mose in einer besonderen Extremsituation überlastet, bei E im Rahmen seiner ganz alltäglichen Aufgaben, so daß eine grundsätzliche und dauerhafte Lösung dafür gefunden werden muß. J steht anscheinend unter dem Eindruck, daß Israel massiv von außen bedroht ist, und daß sich folglich ein israelitischer Führer in der Abwehr feindlicher Aggressionen besonders zu bewähren hat (Ex 17,8-16). E dagegen sieht darin nur eine Möglichkeit. Mindestens ebenso entscheidend ist die Pflege freundschaftlicher Kontakte (Ex 18,1-12). Wie es sich erweist, ist der Rat des Freundes von großer Bedeutung für den inneren Frieden Israels.

[67] Es ist nicht recht einzusehen, wieso erst ein späterer Redaktor diese harmonisierende Bemerkung gemacht haben soll (so vermutet etwa B.Baentsch, Ex- Num, 164 den Rje), und nicht schon der Elohist selbst.

2. Die Komposition des nachsinaitischen Zyklus

Will man den nachsinaitischen Zyklus des Jehowisten auf seine Komposition hin untersuchen, so steht man vor erheblich schwierigeren Problemen als beim vorsinaitischen Zyklus. So ist vor allem festzustellen, daß die jehowistische Schicht im vorsinaitischen Bereich noch vollständig erhalten scheint, jedoch im nachsinaitischen Bereich dies offensichtlich nicht mehr gegeben ist. So hatten wir bereits an Num 13-14 gesehen, daß die JE-Erzählung nur noch in Bruchstücken erhalten war. So müssen wir damit rechnen, daß die kompositionellen Bezüge der Episoden untereinander zum Teil ebenfalls weggefallen sind. Alle folgenden Überlegungen beanspruchen daher keine allzu hohe Wahrscheinlichkeit, gleichwohl läßt sich doch genügend Erzählmaterial rekonstruieren, um eine behutsame Rückfrage nicht als freie Phantasie erscheinen zu lassen. Dabei gehe ich so vor, daß ich zunächst (2.1.) wieder die einzelnen Episoden je für sich interpretiere, dann (2.2.) nach der Komposition und schließlich (2.4.) nach der literarischen Vorgeschichte der jehowistischen Schicht frage.

2.1. Die einzelnen Episoden

2.1.1. Num 10,29-33a

Num 10 ist ganz vom Thema "Aufbruch vom Sinai" beherrscht, erst ab Num 11,1 begegnen wieder typische Wüstenerzählungen. Kapitel 10 stellt eine Art Auftakt zur Weiterwanderung dar, ohne schon selbst eine Episode auf diesem Wanderweg zu sein.[1] Kompositionell ist dieser Teil auf Ex 19,1-2 bezogen. Der Ankunft am Sinai, steht der -viel ausführlicher geschilderte- Aufbruch vom Sinai gegenüber.
Nur Num 10,29-33a gehört in diesem Kapitel zum jehowistischen Bestand.[2] War der Midianiter Jitro vor dem Sinai in sein Land zurückgekehrt (Ex 18,27), so versucht Mose nun den Midianiter Hobab ben Reguel zum Mitziehen zu bewegen.[3] Der kurze Text legt alles Gewicht darauf, wie sehr sich Mose um die Begleitung durch Hobab bemüht; wenig Interesse hat er an der Reaktion Hobabs. Gleichwohl dürfte der Text

---

[1] Die spätere Kapiteleinteilung hat dies dadurch zum Ausdruck gebracht, daß mit Num 11,1 und nicht mit Num 10,12 ein neues Kapitel beginnt.

[2] Zur Literarkritik siehe V.Fritz, Israel, 14f.

[3] Über die Beziehung dieses Hobab zu Jitro ist viel gerätselt worden. Wären Widersprüche in der Namengebung zwischen Ex 18 und Num 10 gegeben, könnte man beide Texte kaum der gleichen Quelle zuweisen. Indes reicht es bereits, die Konsonanten anders zu vokalisieren, um die Widersprüche aus der Welt zu schaffen. Siehe dazu W.F.Albright, Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition, der in Hobab den Schwager, in Jitro den Schwiegervater Moses sieht. Zustimmend D.M.Beegle, Moses, 279. Vgl. A.B.Ehrlich, Randglossen II, 141; W.Riggans, Num, 79; V.Fritz, Israel, 65.

damit rechnen, daß Hobab Moses freundlich-bestimmte Einladung angenommen hat. Das "sie brachen auf" in V 33 schließt Hobab mit ein.[4]
Bereits in dieser Textpassage, Auftakt des nachsinaitischen Zuges durch die Wüste, klingt deutlich das Thema Land an (Num 10,29). Das Ziel des Exodus, nämlich das verheißene Land, -immer schon (seit Ex 3) das Ziel des Exodus [5]- rückt nun deutlich näher. Mose spricht schon in solcher Gewißheit vom künftigen Landbesitz, als ob seine Verteilung kurz bevor stünde (Num 10,32). G.J.Wenham hat darauf hingewiesen, wie wenig diese Gewißheit des Mose vom Volk geteilt wird, mit dem sich Mose im selbstverständlich gebrauchten "wir" zusammenschließt: "The faith which Moses affirms so confidently stands in ironic contrast to what happens in the succeeding chapters: whereas Moses is sure God will do good to Israel, the people begin to complain of the evil (11,1) that he is doing them. ...This chapter's triumphant conclusion deepens the poignant tragedy of the succeeding scenes."[6]

2.1.2. Num 11,1-3

Nach dem Auftakt in Num 10,29-32 hat sich Israel wieder auf die Wanderung begeben. Nach drei Tagen (Num 10,33a; vgl. Ex 15,22) kommt es zum ersten Zwischenfall nach dem Sinaiaufenthalt. Im krassen Gegensatz zur zuversichtlichen Haltung des Mose steht die Haltung des Volkes, das Jahwe schwere Vorwürfe macht.
Diese Episode, die vom ersten Zwischenfall der Wüstenwanderung nach dem Aufbruch vom Sinai erzählt, hat in ihrer Kürze und Unanschaulichkeit eine Art Überschriftcharakter über die nun folgenden Erzählungen. Darin ist sie der Episode Ex 15,22-25a vergleichbar, die die vorsinaitischen Erzählungen einleitet. Ein Vergleich beider Erzählungen kann daher dem Verständnis dienlich sein. Für den Vergleich kann man von folgendem -ideellem- Grundschema ausgehen, das beiden Erzählungen zu Grunde liegt:

(1) Israel ist drei Tage lang auf dem Weg durch die Wüste,

(beidesmal:)

(2) da tritt ein lebensbedrohender Mangel ein (nur Ex 15,23 !).
(3) Das Volk beginnt daraufhin zu murren.

(4) Reaktion Moses und/oder Jahwes (beidesmal:)
(5) Abwendung des Untergangs Israels

(6) Der Ort des Geschehens wird benannt (beidesmal:)

---

[4] Möglicherweise hat der D-Bearbeiter (V 33.35.36) den ursprünglichen Schluß des JE-Fragments weggebrochen, der eine Reaktion Hobabs erzählt hat. Dies vermuten W.Rudolph, Elohist, 63; V.Fritz, Israel, 63.

[5] Die Landzusage anläßlich der Berufung des Mose bezieht sich natürlich auf die Verheißung an die Väter zurück, deshalb mag man davon sprechen, daß Num 10,29f an Gen 12,1.7 anknüpft; so W.H.Schmidt, Theologe, 92 Anm 32.

[6] G.J.Wenham, Numbers, 105f.

(1) Der Weg

Num 11,1-3 unterscheidet sich in diesem Fall dadurch von Ex 15,22-25, daß die Israeliten nun den Aufenthalt am Sinai, am Berg Jahwes, hinter sich haben. Ein neuer Abschnitt der Wüstenwanderung beginnt.

(2) Der Mangel

Ein auffälliger Unterschied ist, daß in Num 11,1-3 kein Mangel genannt wird, der dem Murren als Anlaß dient![7] Das Volk murrt also, ohne sich auf bestimmte Mißstände beziehen zu können.

(3) Das Murren

Das Murren der Israeliten wird in Num 11,1 nicht in direkter Rede wiedergegeben, so daß der genaue Inhalt des Murrens unklar bleibt. Deutlich ist, daß nicht Mose, sondern Jahwe angegriffen wird. Auch das ist gegenüber Ex 15 neu; denn vor dem Sinai hatte Israel Mose als den Schuldigen angesehen und ihn attackiert. Damit dürfte die Episode zum Ausdruck bringen wollen, daß sich Israel nun, nach den Sinaiereignissen, direkt gegen Jahwe wendet, vermutlich doch deshalb, weil das Volk zumindest dies eingesehen hat, daß Jahwe -und nicht Mose- es aus Ägypten in diese Wüste geführt hat, und daß es deshalb an ihn gewiesen ist, wenn es seinen Unmut äußern will.

(4) Der Zorn Jahwes

Ganz entscheidend ist, daß sich die Reaktion Jahwes nach dem Sinai wandelt. Hatte er in Ex 15 durch Mose dem Verlangen des Volkes nachgegeben, so entbrennt nun sein Zorn und Israel wird bestraft.[8] Hatte Jahwe in Ex 15 lebensspendendes Wasser gegeben, so sendet er nun lebensbedrohendes Feuer - ein vom Erzähler mit aller Deutlichkeit herausgearbeiteter Kontrast. Es zeigt sich: Die Gefährlichkeit Gottes -in der Theophanie am Sinai erfahren [9]- kann sich nicht nur gegen die Feinde Israels (Ägypter, Amalekiter), sondern auch gegen Israel selbst richten. Die erfahrene Heilsgeschichte nimmt Israel in die Verantwortung, und die Erwählung als Volk Gottes nimmt es in die Pflicht.[10] Israel ist jedoch nicht bereit sich diese Verantwortung zumuten zu lassen, weil ihm das Vertrauen zu Jahwes Güte und die Zuversicht in seine Zukunft fehlt. Israel vermag es nicht, auch kontrafaktisch an der Zusage Jahwes und der Verläßlichkeit seines Handelns festzuhalten.

(5) Die Rettung

In beiden Erzählungen leitet der Notschrei ( ) die Rettung Israels ein. In Ex 15 schreit Mose zu Jahwe, er vermittelt das Verlangen des Volkes an Jahwe weiter. In Num 11,2 schreit das Volk zu Mose. Selbst in dieser Situation, als das Volk die Strafe

---

[7] Darauf hat schon V.Fritz, Israel, 70 hingewiesen.

[8] Darauf haben V.Fritz, Israel, 70; R.Adamiak, Justice, 18; D.Jobling, Num 11-12, 59 mit Recht hingewiesen.

[9] J.Jeremias, Theophanie hat herausgestellt, daß die ältesten Sinaiberichte Jahwe als einen grundsätzlich gefährlichen Gott zeigen. Wo er sich dem Menschen zeigt, kann das nur geschehen, wenn er den Menschen zugleich vor den Folgen seiner Gegenwart verschont. So ist das zentrale Thema der Sinaiberichte "die außergewöhnliche Verschonung der Menschen" (204).

[10] Hier liegt der eigentliche Grund für die unterschiedliche Reaktion Jahwes. Der von B.S.Childs, Ex, 258 genannte Grund, es handle sich einmal um Murren aus Anlaß einer "genuine need", das andere Mal um "illegitimate murmuring" spielt doch wohl nur eine untergeordnete Rolle. Richtig R.Adamiak, Justice, 18f.

Jahwes erleidet, setzt Mose sich für das Volk fürbittend ein und erreicht die Beendigung der Strafaktion. Damit präsentiert sich Mose in einer neuen Rolle: er muß sich auf Grund seiner Verbundenheit mit dem Volk gegen Jahwes Vorhaben, gegen dessen Zorn einsetzen. Ohne weitere Reaktionen Jahwes erreicht er die Beendigung der Strafaktion. Davon, daß jemand ernsthaft zu Schaden gekommen ist, liest man im Text nichts. Mose gelingt es also, die Strafaktion Jahwes zu einer mit allem Ernst untermalten Drohung abzumildern.[11] Das Feuer Jahwes ist nocheinmal verloschen, aber unauslöschlich sollte nun dem Volk zweierlei in das Gedächtnis förmlich "eingebrannt" sein: daß Jahwe von seinem Volk Gehorsam verlangt und daß Mose der von Gott legitimierte Führer Israels ist.[12]

Das "Feuer Jahwes" ist in diesem Zusammenhang ein aussagekräftiges Bild. Riggans ist zuzustimmen: "The image speaks of his irresistibility, his purity, his fascination. But more than that, it tells of his power to refine and help his people to maturity and cleanness".[13] Darüberhinaus paßt das Bild des Feuers besonders gut zum Zorn Jahwes; "entbrennen" enthält ja bereits die Feuermetaphorik. Das Feuer hat auch kompositionellen Sinn, es erinnert den Leser an den brennenden Dornbusch (Ex 3,2), an die Wolken- und Feuersäule (Ex 13,21) und an die Sinaitheophanie (Ex 19,18). In Num 11,1-3 erweist sich dieses Feuer für Israel erstmals als lebensbedrohlich. Als Überschrift über die folgenden Erzählungen dürfte dieses Bild den Weg Israels durch die Wüste wohl als einen -komplizierten- Läuterungsprozeß deuten wollen, ehe es in das zugesagte Land kommen kann.

(6) Der Ort

In beiden Erzählungen wird die Erinnerung an dieses Ereignis in besonderer Weise dadurch für künftige Zeiten festgeschrieben, daß ein Ortsname an dieses Ereignis erinnert.

2.1.3. Die Wachtelerzählung in Num 11

Zur Wachtelerzählung, die die Grunderzählung in Num 11 darstellt, gehören m.E. die Verse 4-6 (7-9 sind Glosse).10.11 (nur: "Mose sprach zu Jahwe") 13.16 (nur: "Jahwe sprach zu Mose").18-24a.31-35.[14] Dies ergibt eine einheitliche Erzählung, deren Thema die Bestrafung der Gier, der Maßlosigkeit Israels ist, und die sich folgendermaßen gliedern läßt:

(1)	V 4-6	Das Murren des Volkes
(2)	V 10.11.13.16.18-24a	Mose und Jahwe im Gespräch
(3)	V 31-32	Die Wachtelgabe
(4)	V 33	Der Zorn Jahwes
(5)	V 34-35	Ätiologische Schlußnotiz, Itinerar

[11] Vgl. B.Baentsch, Ex-Num, 503; D.Jobling, Num 11-12, 29.

[12] Vgl. J.Scharbert, Heilsmittler, 87: "Mehrmals wird ausdrücklich erwähnt, daß sich die vom Gericht Bedrohten an Moses mit der Bitte wenden, er möge für sie bei Jahwe eintreten oder die Vergebung selbst aussprechen. Damit erkennen sie Moses immerhin als den von Gott erwählten Heilsmittler an und bekennen somit wenigstens indirekt auch ihre Schuld." Scharbert bezieht sich dabei auf Num 11,2; 12,11f; 21,6f.

[13] W.Riggans, Num, 85.

[14] Vgl. die Ausführungen zu Num 11 in Kap 5: 2.2.

(1) Das Murren des Volkes (Num 11,4-6)

Ohne daß ein Ortswechsel den Beginn einer neuen Episode markiert, schließt sich Num 11,4 an Num 11,1-3 an. Auch die Bemerkung, daß das Volk "wiederum" weinte, schließt die Wachtelerzählung eng an die vorherige Episode an.[15] Die Handlung beginnt mit einer kurzen Erwähnung von Gesindel, das "von Gier gepackt wird".[16] Diese Gier ist das Thema der Episode.[17] Das Volk wird ebenfalls von der Gier ergriffen. Es beginnt zu weinen. Dann folgt die resigniert-unverschämte Frage des Volkes: "Wer gibt uns Fleisch zu essen?"(V 4). Keine Aggression wird laut, weder gegen Mose noch gegen Jahwe.[18] Das Volk trauert der in der Erinnerung verklärten Küche Ägyptens nach, anstatt sich auf das Kommende, nämlich das zugesagte Land zu freuen. Wiederum ein klarer Kontrast zu Moses zuversichtlichem Blick in die Zukunft in Num 10,29-32. Die Bemerkung "jeder weinte am Eingang seines Zeltes (Num 11,10) zeigt, daß der Volkszusammenhalt, die Großorganisation aufgegeben wird; man sucht "Sicherheit in der Gruppe, in der kleinen Gemeinschaft".[19]

(2) Mose und Jahwe im Gespräch (Num 11,10.11.13.16.18-24a)

Jahwe und Mose bewerten dieses Begehren des Volkes unterschiedlich. Während Jahwes Zorn entbrennt, hält Mose Jahwes Reaktion nicht für gerechtfertigt. Er solidarisiert sich mit dem Begehren des Volkes (V 13). Grund für seine Solidarität ist, daß er sich ganz persönlich vom Weinen Israels treffen läßt. Er überlegt sofort, wie er dem Volk helfen kann. Sehr schön wird dies daran deutlich, wie Mose die Frage des Volkes aus V 4 gegenüber Jahwe reformuliert: Gib uns Fleisch zu essen (V 13)! Zum einen empfindet er also die Frage als eine *an ihn* gerichtete Aufforderung, zum anderen verschweigt er die Glorifizierung Ägyptens.[20] Er fühlt sich vom Volk zu Recht in Frage gestellt und legt Jahwe seine eigene Rat- und Hilflosigkeit vor.

Jahwe setzt dem Mose sein Verständnis der Klage des Volkes entgegen. Er sieht das Weinen anscheinend als ungerechtfertigtes Lamentieren und das Verlangen nach Fleisch nur als Ausdruck einer Grundhaltung, die den Exodus in Frage stellt. Wieder ist interessant, wie die Frage der Israeliten aus V 4 zweimal reformuliert wird: V 18 zeigt, daß Jahwe besonders über die Glorifizierung der Zeit in Ägypten erbost ist. Das Volk meint, in Ägypten sei es ihnen gut gegangen. Dagegen hatte Mose -sicher ganz im Sinne Jahwes- in Num 10,32 die zukünftige Landgabe als das Gute für Israel betrachtet. Noch weiter geht Jahwe in V 20: Er interpretiert die Frage des Volkes so, als ob Israel den Sinn des Auszugs insgesamt bestreite und nicht nur die verlorene Viel-

---

[15] A.B.Ehrlich, Randglossen 2, 146 bemerkt, "dass weder so weit in diesem Buche noch in den vorhergehenden Büchern vom Weinen der Israeliten die Rede war"; also wird man am ehesten mit einem Bezug des "wiederum" auf Num 11,1-3 rechnen; so B.Baentsch, Ex-Num, 506; H.Holzinger, Num, 43.

[16] Diese Übersetzung von soll die Intensität des Ausdrucks (Hitpael und figura etymologica) widerspiegeln. Der Ausdruck trägt m.E. negativen Akzent. Anders G.W.Coats, Rebellion, 110. Ob mit dem Gesindel Nichtisraeliten oder Israeliten gemeint sind (so Raschi, Pentateuch, 146), ist nicht zu entscheiden.

[17] Auf das Stichwort "Gier" wird am Schluß (Num 11,34) wieder rahmend zurückgegriffen. M.Noth, Num, 76 sieht hier den überlieferungsgeschichtlichen Kern der gesamten Erzählung.

[18] So G.W.Coats, Rebellion, 101.

[19] W.L.Bühl, Krisentheorien, 89.

[20] So auch D.Jobling, Num 11-12, 30.

falt beim Essen beklage.[21] Hatte Mose sich als Adressat der Klage des Volkes empfunden, so sieht Jahwe sich selbst betroffen (V 20b).[22]
Jahwe kündigt trotzdem an, auf das gierige Verlangen nach Fleisch einzugehen. Aber diese Erfüllung wird den Charakter der -pädagogisch gemeinten?- Strafe haben. Jahwe will Israel mehr Fleisch zu essen geben, als es sich -trotz Gier- vorstellen kann. Der Gierige verkennt das Maß, das ihm zuträglich ist. Solange es an Fleisch fehlt, wird dem Gierigen nicht bewußt, daß er mehr haben will als gut für ihn ist. Sobald aber mehr als genügend Fleisch da ist, wird er sich auf es stürzen, um es hinunterzuschlingen, ohne Rücksicht auf eventuelle selbstzerstörerische Konsequenzen, die aus der Überbeanspruchung seines Verdauungsapparates resultieren.
Mose scheint die zornig-grollenden Töne in der Antwort Jahwes zu überhören; er filtert die positiven Aspekte heraus, nämlich die angekündigte Gabe von unermeßlich viel Fleisch. Hier meldet er Zweifel an: die erforderliche Menge von Fleisch ist nicht zu beschaffen! Jahwe jedoch bringt Mose mit einer kurzen Gegenfrage zum Schweigen.

(3) Die Wachtelgabe (Num 11,31-32)
Wie angekündigt wird das Verlangen nach Fleisch in überreichem Maße erfüllt. Mose hat bei diesem Wunder keine Funktion. Er wird nicht mehr erwähnt, nachdem er die Ankündigung des Fleisches dem Volk mitgeteilt hatte. Durch einen Wind ( ) bringt Jahwe einen gigantischen Wachtelschwarm herbei, dessen überdimensionale Größe ausführlich geschildert wird. Die Israeliten legen Vorräte an.

(4) und (5) Der Zorn Jahwes (Num 11,33-35)
Der Leser erwartet nun, daß der Strafcharakter dieser Gabe auch noch erzählt wird. Dies wird in Num 11,33-34 auch erzählt.[23] Aus V 34 ist zu entnehmen, daß es dabei Tote gegeben haben muß, ohne daß man Näheres erfährt.[24]

2.1.4. Num 12

Die Episode Num 12 weist in Aufbau und in einzelnen Formulierungen deutliche Verwandtschaft zu Num 11,1-3 auf.[25] Die folgende Gliederung soll den gemeinsamen Aufbau verdeutlichen:

---

[21] So G.W.Coats, Rebellion, 106.

[22] So auch D.Jobling, Num 11-12, 30. V 20b ist allerdings möglicherweise sekundär, so M.Noth, Num, 78f. H.H.Schmid, Jahwist, 69 vermutet stark deuteronomistischen Einfluß. Ihm hat H.Seebass, Num 11, 218 zugestimmt. Sollte dies richtig sein, so wäre an die D-Schicht zu denken, vgl. die lexikalischen Berührungen zu Ex 17,7; Num 14,42 und Num 14,11.

[23] Es scheint nicht ganz einfach, Num 11,33a mit Num 11,19f zu harmonisieren, da eine längere Zeit des Essens bei der Bestrafung keine Rede zu spielen scheint. Übersetzt man in Num 11,33a mit W.Riggans, Num, 99: "Die Fleischvorräte waren noch nicht aufgebraucht, da entbrannte der Zorn Jahwes", so dürfte das Problem kleiner werden. Die Israeliten hätten dann in der Tat eine nicht näher bestimmte Zeit lang die Wachteln gegessen, ehe sie -wie angekündigt (V 20)?- vom Schlag Jahwes getroffen wurden. Schließlich kann man auch noch auf den überraschenden Charakter des Zornes Jahwes hinweisen, so W.Rudolph, Elohist, 69.

[24] Das ganze Volk, und nicht nur das Gesindel (wie G.W.Coats, Rebellion, 111 will), wurde vom Schlag getroffen.

(1) Das Murren
Das Volk, bzw. Mirjam und Aaron (Num 12), opponieren gegen Mose.

(2) Die Reaktion Jahwes
Daraufhin wird die Reaktion Jahwes geschildert:
(a) er hört,
(b) sein Zorn entbrennt
(c) und das Volk, bzw. Mirjam (Num 12), wird bestraft

(3) Die Hinwendung an Mose
Durch die Strafaktion massiv bedroht, wendet sich das Volk, bzw. Aaron (Num 12), an Mose, damit er Jahwe zu einem Ende der Strafaktion bewege.

(4) Moses Fürbitte
Unverzüglich entspricht Mose der Bitte Israels/ Aarons und tritt vor Gott für sie ein.

(5) Das Ende der Strafe
Die Aktion Moses hat Erfolg, Jahwe stellt die Strafaktion ein, Israels Fortexistenz ist gesichert.

Durch die Wiederholung des gleichen Aufbaumusters soll die Gleichartigkeit der erzählten Problemlage hervorgehoben werden. Trotz der zweimaligen Erfahrung des Zornes Jahwes (Num 11,1.33), und trotz des Einsatzes, den Mose -in der Wachtelerzählung sogar ohne daß das Volk ihn dazu aufforderte- für sein Volk gezeigt hat, ist Mose erneut Anfeindungen ausgesetzt. Das Verhalten Israels in ähnlich gelagerten Situationen macht eine Grundhaltung deutlich, die sich in verschiedenen Situationen immer wieder neuen Ausdruck verschafft, aber im Grundsatz kaum ändert. Nur in der Situation bedrohlichen Leidensdruckes besinnt man sich auf Mose und die Vollmacht seiner Fürbitte, orientiert sich aber schnell wieder anders, sobald der Leidensdruck nachgelassen hat. Israel ist eine Gemeinschaft des kurzen Gedächtnisses, die schnell wieder ihre lebenserhaltenden Grundlagen vergißt, sobald keine akute Bedrohung mehr vorliegt. Demgegenüber erscheint Mose als der Mann unermüdlicher Geduld (vgl. Num 12,3), der sich immer wieder neu vor die von ihm Geführten stellt und sich vor Gott für sie einsetzt. Dadurch wird dann auch Jahwe zur Selbstbeherrschung seines Zorns gebracht.

(1) Das Murren (Num 12,1-2a)
Num 12 beginnt wie Num 11,1-3 mit dem Motiv des Murrens. Allerdings sind bereits hier wichtige Differenzen beider Erzählungen zu verzeichnen. Einmal fällt auf, daß nicht mehr das Volk, sondern Mirjam und Aaron gegen Mose opponieren. Erstmals treten bestimmte namentlich genannte Personen gegen Mose auf.[26] Mirjam und Aaron melden den Anspruch an, an der Führungsstellung des Mose gleichberechtigt zu partizipieren. Zur Begründung verweisen sie darauf, daß sie die gleiche Legitimität und Kompetenz wie Mose haben, daß Jahwe nämlich auch mit ihnen rede. Zum anderen

[25] Diese Ähnlichkeiten hat bereits V.Fritz, Israel, 78 und 95 nebenbei notiert, R.C.Culley, Structure, 105 hat sie explizit thematisiert. Ihm ist D.Jobling, Num 11-12, 37 gefolgt.

[26] Die Erzählung konzentriert sich auf drei Personen. Nie kommt es in der Wüste zur äußersten Zuspitzung: Mose im Zweikampf mit nur einem Gegenspieler. Möglicherweise gehört es zum Wesen illegitimer Gegnerschaft, daß sie in Koalitionen laut wird.

findet sich in Num 12 ein konkreter Anlaß für das Murren, nämlich die kuschitische Frau Moses. Ausdrücklich wird vom Erzähler festgestellt, daß dies keine Verleumdung Moses ist, sondern den Tatsachen entspricht.

(2) Die Reaktion Jahwes (Num 12,2b-10)

Kaum ist die rhetorische Frage von Mirjam und Aaron ausgesprochen, der Anspruch auf Partizipation angemeldet, da reagiert Jahwe bereits. Mose scheint sich auf Grund seiner großen Demut (V 3) zurückzuhalten. Während in Num 11,1-3 Jahwes Hören und das Auflodern seines Zorns unmittelbar aufeinander folgen, tritt in Num 12 zwischen beide Erzählmomente eine Szene am Begegnungszelt. Jahwe beordert Mose und die beiden Aufrührer zum Begegnungszelt, wohin er selbst in einer Wolkensäule herabsteigt, um Aaron und Mirjam grundsätzlich über sein Verhältnis zu Mose zu belehren: Wie Jahwe mit Mose redet, das übersteigt qualitativ alles, was selbst Propheten in dieser Hinsicht gewährt wird.[27] Im Mittelpunkt der Charakterisierung Moses steht der Titel "Knecht Jahwes".[28] Erst nach dieser Belehrung entbrennt der Zorn Jahwes. Der Zorn trifft merkwürdigerweise nur Mirjam. Aaron stellt ihren Aussatz fest. Statt Partizipation an der Führung des Volkes droht ihr nun der Ausschluß aus der Volksgemeinschaft.

(3) Die Hinwendung an Mose (Num 12,11-12)

Als Mirjam und Aaron in dieser Weise die Folgen ihres Tuns erfahren, also erst in einer Situation, in der der Leidensdruck ein bedrohliches Maß erreicht hat, wendet sich Aaron -als Sprecher der beiden- an Mose. Explizit bekennt er sich als schuldig, weist auf seine Unwissenheit hin und bittet um Moses Eintreten.[29]

(4) Moses Fürbitte (Num 12,13)

Mose wendet sich daraufhin an Jahwe. In beiden Erzählungen ist es die Fürbitte des Mose und ihr Erfolg, der Israel, bzw. Mirjam, vor dem Untergang bewahrt, und zwar die Fürbitte, nachdem Jahwe bereits dabei ist, seine Strafe zu vollziehen.[30]

(5) Das Ende der Strafe (Num 12,14-16)

Auf die Bitte des Mose hin, läßt sich Jahwe dazu bewegen, seine Strafaktion gegen Mirjam zu einer vorübergehenden Quarantäne abzumildern. Das Volk muß auf seinem Marsch innehalten, dann wird Mirjam wieder in die Volksgemeinschaft aufgenommen.

---

[27] W.Zimmerli, Prophet im Pentateuch, 209 schreibt zu dieser Stelle treffend, Mose sei "kategorial im Blick auf die Art der Gottesbegegnung vom Propheten abgesetzt." Ähnlich L.Perlitt, Mose als Prophet, 595f. Diese überragende Stellung als "Überprophet" findet sich ähnlich auch in Dtn 34,10-12; Ex 33,11.

[28] F.M.Cross, Canaanite Myth, 203f und J.S.Kselman, Num 12, 501 haben darauf hingewiesen, daß der Abschnitt Num 12,6-8 eine konzentrische Struktur aufweist.

[29] Die deutliche Überordnung des Mose über Aaron läßt am ehesten an Ex 4,16 denken.

[30] Dies ist eine andere Konzeption als die der D-Schicht, wo Mose bereits Fürbitte für das Volk leistet, bevor Jahwe zur Durchführung seines Strafbeschlusses schreitet.

2.1.5. Num 13-14/JE

Zum jehowistischen Faden in Num 13-14 gehören -wie bereits dargelegt [31]- Num 13,17b-20.22-24.27-31; 14,1b. Da die jehowistische Erzählung nicht mehr vollständig rekonstruiert werden kann, werden viele Probleme offenbleiben müssen. Dies trifft besonders die Frage, wie Jahwe und Mose auf das Weinen des Volkes reagiert haben. Das jehowistische Fragment läßt sich folgendermaßen gliedern:

(1) 13,17b-20 Die Aussendung der Kundschafter
(2) 13,22-24 Die Kundschafter erkunden das Land
(3) 13,27-31 Der Bericht der Kundschafter
(4) 14,1b Die Reaktion des Volkes

(1) Die Aussendung der Kundschafter (Num 13,17b-20)

Num 13 bildet einen markanten Einschnitt in der Reihe der nachsinaitischen Episoden, denn zum ersten Mal betreten Israeliten das verheißene Land. Zum ersten Mal wird den Israeliten vor Augen geführt, daß das Ziel, auf das hin sie unterwegs waren, Realität ist. Von Jahwe her ist das Land Israel zugesprochen und übereignet. Nun geht es darum, daß Israel das Land auch wirklich in Besitz nimmt.

Kurz vor dem Ziel also sendet Mose Kundschafter aus. Sie haben den Auftrag, Informationen über das Land zu beschaffen. Informationen, die für die Ansiedlung und solche, die für die militärischen Aktionen relevant sind. Die ausführliche Aussendungsrede des Mose trägt einen Ton der Feierlichkeit. Sie schließt mit der Ermahnung (Num 13,20): "Habt nur Mut und nehmt von den Früchten des Landes mit!" Damit sind zwei Motive angesprochen, die die jehowistische Schicht prägen: der Mut, also die innere Einstellung und Motivation Israels, und die Früchte des Landes, also die äußeren Umstände.

(2) Die Kundschafter erkunden das Land (Num 13,22-24)

Die Kundschafter führen ihren Auftrag aus. Sie erkunden das Land und bringen in der Tat auch Früchte mit, insbesondere eine riesenhafte Weintraube. Ähnlich wie in der Wachtelerzählung von Num 11 geht es auch in Num 13 um Nahrungsmittel, die zum Leben nicht unbedingt nötig sind. Gibt Jahwe in Num 11 Fleisch zum Essen, so in Num 13 Wein zum Trinken. So wie Fleisch gehört Wein zum Luxus des Lebens.

(3) Der Bericht der Kundschafter (Num 13,27-31)

Die Kundschafter lassen zunächst keinen Zweifel daran, daß dieses Land das verheißene ist, das tatsächlich so überaus fruchtbar ist, daß man darin in der Fülle leben kann.[32] Kompositionell besonders wichtig ist die Formulierung "das Land, darin Milch und Honig fließen". Die Formulierung schlägt den Bogen zur Moseberufung und der dort gegebenen Landzusage (Ex 3,8.17). Der Marsch durch die Wüste hat also sein Ziel erreicht, alle Entbehrungen in der Wüste haben sich gelohnt, Gott hat sein Versprechen gehalten. Aber dann kommt das große "Aber" der Kundschafter: die Einwohner sind stark, ihre Städte sind gut befestigt. Soweit sind sich alle Kundschafter einig. Offensichtlich gibt es an diesen Tatsachen nichts zu rütteln. Wie soll man

---

[31] Vgl. oben Kap 4: 1.3.

[32] Der Weinbau stellt ein herausragendes Merkmal von Fruchtbarkeit dar. K.Budde, Das nomadische Ideal, 59 weist auf das Beispiel der Rechabiter (Jer 35) hin, das zeigt, "daß der Weinbau im letzten Grunde nur als die Blüthe des ansässigen Lebens erscheint." Interessant ist der Gedanke von Chr.Gottfriedsen, Fruchtbarkeit von Israels Land, 88, daß das Land in seiner Fruchtbarkeit an den Garten Eden erinnern soll (Gen 2).

sich aber angesichts dieser Tatsachen verhalten? Welche Entscheidungen soll man treffen? Wie soll man die Fakten zu sich selbst in Beziehung setzen? In diese Situation der Ratlosigkeit hinein stößt Kaleb vor: Die Ergebnisse der Erkundung des Landes widersprechen den Eroberungsplänen nicht! Israel wird siegen. Das erste Mal, daß Mose Unterstützung aus dem Volk erhält! Aber die anderen Kundschafter widersprechen: Im Gegenteil, Israel wird verlieren, dieses Volk ist stärker. Durch die Rekurrenz der Wurzel wird auf die Aufforderung des Mose "Habt Mut!"(Num 13,20) angespielt. Diese Kundschafter folgen gerade nicht der Aufforderung des Mose, sie sind mutlos.

(4) Die Reaktion des Volkes (Num 14,1b)

Das Volk aber läßt sich von der Mutlosigkeit und den Selbstzweifeln der Mehrzahl der Kundschafter anstecken und beginnt zu weinen. Israel resigniert, enttäuscht darüber, daß das Land zwar einen vorzüglichen Lebensraum bieten würde, aber eine militärische Eroberung nicht in Betracht kommt. Wieder erinnert das an die Wachtelerzählung von Num 11, wo das Weinen des Volkes ebenfalls ein wichtiges Motiv war. Leider läßt sich die wichtige Frage nicht mehr klären, wie Mose und Jahwe auf das Weinen des Volkes reagiert haben. Der Redaktor hat an dieser Stelle den Bericht der Priesterschrift vorgezogen.[33]

2.1.6. Die Datan-Abiram-Erzählung in Num 16

Auch in Num 16 ist zu Recht eine Erzählung der alten Quellen vermutet worden. Diese sogenannte Datan- Abiram-Erzählung läßt sich im Wesentlichen leicht und überzeugend rekonstruieren, sie umfaßt kaum näher bestimmbare Teile aus V 1-2, die Verse 12-15 und 25-34.[34] Die Erzählung ist wohl nicht ganz vollständig rekonstruierbar, da manche Einzelzüge des Textbestandes im jetzigen Kontext nicht ganz verständlich sind. Das Wesentliche dürfte jedoch erkennbar sein. Es ergibt sich folgende Gliederung:

(1)	1-2*	Situation (Anlaß?)
(2)	12-14	Weigerung Datans und Abirams, vor Mose zu erscheinen
(3)	15	Moses Zorn
(4)	25-27	Mose separiert Datan und Abiram vom Volk
(5)	28-30	Ankündigung einer Zeichenprobe
(6)	31-33	Eintreffen des angekündigten Zeichens
(7)	34	Entsetzen im Volk

[33] Eine interessante, aber kaum mehr zu entscheidende Frage ist, ob nicht Num 16/JE hier unmittelbar angeschlossen hat.

[34] Vgl. die nur in Kleinigkeiten voneinander abweichenden Analysen von M.Noth, ÜPent, 34; ders., Num, 108; V.Fritz, Israel, 25; G.W.Coats, Rebellion, 162; H.Drews, Zeichenprobe, 74; H.Strack, Gen-Num, 412; J.Wellhausen, Composition, 341; W.Rudolph, Elohist, 81; J.Milgrom, Korah's Rebellion, 135f; H.Holzinger, Num, 66; B.Baentsch, Ex-Num, 543. In den jehowistischen Bestand sind einige Bemerkungen (der Name Korach in Num 16,27a.32b; vielleicht auch V 33bb) eingeschoben worden, die die Zusammengehörigkeit der verschiedenen literarischen Schichten verstärken sollen.

(1) Situation (Num 16,1-2)*

In Num 16,1-2 gelingt es m.E. nicht überzeugend, den Anfang der JE-Schicht zu rekonstruieren. So ist es durchaus fraglich, ob die Einführung Datans und Abirams mit voller Genealogie ursprünglich in der jehowistischen Fassung verwurzelt ist. Immerhin dürften am Beginn der jehowistischen Fassung Datan und Abiram namentlich eingeführt und vielleicht auch der Anlaß ihres Vorgehens gegen Mose genannt worden sein. Hier sind wohl einige Sätze der jehowistischen Schicht im Laufe des literarischen Wachstums weggefallen.[35]

(2) Weigerung Datans und Abirams (Num 16,12-14)

Aus Vers 12a läßt sich doch wohl entnehmen, daß Datan und Abiram hinter dem Rücken des Mose agierten, so daß Mose sie für eine persönliche Konfrontation herbeizitieren muß.[36] Aber Datan und Abiram weigern sich, vor Mose persönlich zu erscheinen. Sie suchen gar nicht die Konfrontation. Sie wollen gar nicht mit Mose um die Führung Israels konkurrieren, sondern sie verweigern sich seiner Führung. Es geht um die "Aufkündigung der Gefolgschaft."[37] Das sich verweigernde rahmt ihre Antwort an Mose (V 12b-14).[38] Man kann vielleicht von passivem Widerstand reden.
Die Begründung ihrer Totalverweigerung, wobei sie nicht einmal vor Mose erscheinen, um sich zu rechtfertigen, ist, daß sich Mose nun endgültig und offensichtlich als inkompetent erwiesen habe. Der Marsch aus Ägypten heraus hat sich als Fehlschritt erwiesen. Mose hat das Volk aus einem Land heraus geführt, darin Milch und Honig fließen. Datan und Abiram scheuen sich nicht, Ägypten, das Land ihrer Sklaverei, mit dem Ehrentitel des verheißenen Landes zu belegen![39] Diese maßlose Verklärung der Zeit Israels in Ägypten übersteigt alles, was in dieser Richtung bisher von den Israeliten laut geworden ist. Es bedeutet die völlige Ablehnung des Landes, und zwar nachdem man bereits die Früchte dieses Landes mit eigenen Augen gesehen hat (Num 13,27).
Weiter werfen Datan und Abiram Mose vor, er habe die Führung Israels und die damit verbunden Machtansprüche ohne göttliche Legitimation beansprucht, d.h. er habe sich selbst zum Herrscher aufgeworfen.[40] Die ganze Erfolglosigkeit seiner Führung liegt so deutlich vor Augen, daß er seine Führungsrolle nur noch beanspruchen kann, wenn er der Menge derer, die sich seiner Führung verweigern, "die Augen ausbohrt" (V 14), also ihre Wahrnehmungsfähigkeit außer Kraft setzt. F.Crüsemann hat darauf hingewiesen, daß mit dem Augenausstechen "der Ritus des absoluten Entmachtungsvorganges gemeint ist, mit dem der überlegene Sieger den Besiegten demütigt und sich total unterwirft."[41] Es geht also darum, daß sich Mose als totalitärer Führer versteht, der die Akzeptanz seiner Vorrangstellung nicht auf die erfolgreiche Sorge um das Wohl aller gründet, sondern seinen Anspruch mit Gewalt durchsetzt. Er verlangt

---

[35] G.W.Coats, Rebellion, 158 und 164; H.Drews, Zeichenprobe, 76.

[36] So auch M.Noth, Num, 111.

[37] F.Crüsemann, Widerstand, 170.

[38] Sehr phantasievoll ist der Vorschlag von F.Ahuis, Autorität, 38f: "Mit den Worten: weigern Datan und Abiram sich, zum zentralen Gottesdienst nach Jerusalem unter der Leitung des Königs zu kommen." Ahuis muß doch wohl zu viel in nur sehr geringe Anhaltspunkte am Text hineininterpretieren.

[39] Vgl. B.Baentsch, Ex-Num, 546.

[40] So interpretiert G.W.Coats, Rebellion, 165 zu Recht die Hitpaelform.

[41] F.Crüsemann, Widerstand, 172.

"blinden Gehorsam".[42] Dieser Form von Führung verweigern sie sich, und zwar ohne selbst gewalttätig gegen Mose vorzugehen.

(3) Moses Zorn (Num 16,15)

Über diese massiven Vorwürfe wird Mose sehr zornig. Er wendet sich zunächst an Jahwe. Dies ist auffällig, denn ihm gegenüber braucht er sich kaum zu rechtfertigen. Es dürfte zweierlei damit intendiert sein. Erstens wird damit auf den Leser gezielt. Wenn Mose sich Jahwe gegenüber in aller Stille und Einsamkeit rechtfertigt, ist der Verdacht von ihm genommen, vor dem Volk nur selbstrechtfertigend oder taktisch zu argumentieren. Gegenüber Jahwe gibt es nur persönliche Wahrhaftigkeit. Zum zweiten ist wohl auch dies zum Ausdruck gebracht, daß Mose sich seiner Erfolglosigkeit bewußt ist, und er sich auch Jahwe gegenüber der Legitimation seines Führungsanspruchs vergewissern muß. Ihm gegenüber verweist er darauf, daß er in keiner Weise einen persönlichen Vorteil gesucht oder empfangen habe, sondern ganz im Dienste Jahwes steht.[43] Deshalb überläßt er Datan und Abiram ausdrücklich dem Zorn Jahwes! Keine kultische Vermittlung soll mehr für sie möglich sein.[44]

(4) Mose separiert Datan und Abiram vom Volk (Num 16,25- 27)

Mose hält sich mit Verfahrensfragen nicht lange auf. Wo es nötig ist, sucht er seine Kritiker selbst auf. Er kann diese Verweigerung nicht dulden. Implizit haben sich Datan und Abiram bereits von Israel dadurch distanziert und aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen, daß sie sich weigerten, an der Landnahme teilzunehmen, und Mose nicht als ihren Führer anerkannten. Denn Israel lebt von diesem Grundkonsens. Nun fordert Mose das Volk auf, sich explizit von den beiden zu distanzieren. Wer sich nicht distanziert, wird zu ihnen gerechnet.

(5) Ankündigung einer Zeichenprobe (Num 16,28-30)

Und dann kündigt Mose ein Zeichen an, das seinen Führungsanspruch legitimieren wird und zwar so, daß gleichzeitig die Strafe an den Aufrührern vollzogen wird.[45] Die Ankündigung ist als Erweiswort stilisiert, gerahmt von zwei Erkenntnisaussagen.[46] Das Schema der Zeichenprobe ist durchbrochen dadurch, daß Mose sich des Ausgangs der Zeichenprobe völlig gewiß ist.[47] Dem Vorwurf von Datan und Abiram, die Erfolglosigkeit Moses liege offen zu Tage, wird eine eindrucksvolle Demonstration entgegengesetzt: Datan und Abiram mitsamt ihrer Gefolgschaft werden vom Erdboden verschwinden und lebend in die Scheol hinabfahren. Eine gründlichere Vernichtung der Gegner des Mose ist kaum vorstellbar, es handelt sich um die drastischste

---

[42] Auf diese Entsprechung im Deutschen hat F.Ahuis, Autorität, 45 hingewiesen.

[43] Die Formulierung "Nicht einen Esel habe ich ihnen genommen" ist wohl in solchen Entlastungssituationen typisch (vgl. 1Sam 12,3; sowie M.Noth, Num, 111; F.Crüsemann, Widerstand, 172) und daher nicht streng wörtlich zu nehmen.

[44] So interpretiert J.Scharbert, Heilsmittler, 86: "Das Volk als ganzes gibt also Mose nie dem Zorn Jahwes preis, wohl aber einzelne Frevler; dann sind sie rettungslos dem Zorngericht Gottes ausgeliefert und damit verloren. Das ist z.B. der Fall bei Datan und Abiram, die Moses ausdrücklich Jahwes Zorn überläßt mit den Worten: 'Wende dich ihrer Opfergabe nicht mehr zu!' (Nm 16,15.25-32)." Dabei ist nicht klar, auf welche "Gaben"(V 15) sich Mose bezieht. Die meisten Ausleger rechnen damit, daß ein Hinweis auf die Gaben im weggefallenen Einleitungsteil enthalten war (z.B. G.W.Coats, Rebellion, 158). Dies scheint mir überzeugender als die Annahme von V.Fritz, Israel, 26, daß dieser Vers von einem Redaktor stamme.

[45] So auch G.W.Coats, Rebellion, 167; J.Liver, Korah, 196.

[46] Dazu gründlich H.Drews, Zeichenprobe, 86f.

[47] H.Drews, Zeichenprobe, 89: "Eine echte Probe ist hier nicht dargestellt."

Strafe auf dem ganzen Wüstenzug! Gar nichts wird mehr daran erinnern, daß Datan und Abiram gelebt haben. Nichteinmal der Ort dieser Strafaktion wird demonstrierbar sein.[48]

(6) Eintreffen des angekündigten Zeichens (Num 16,31- 33)

In der Tat, wie Mose es vorausgesagt hat, so trifft es ein. Für alle Augen sichtbar erweist sich, daß Mose von Gott zu seinem Amt legitimiert ist und daß Datan und Abiram im Unrecht waren. Ganz Israel ist Zeuge dieses Vorgangs.

Die Strafaktion gegen Datan und Abiram bezieht sich in ironischer Weise auf die Vorwürfe der beiden zurück: Weil sie Mose vorwarfen, er würde sie in der Wüste töten (Num 16,13), sterben sie genau dort; weil sie sich weigerten "hinaufzuziehen" (Num 16,12.14), müssen sie in die Scheol hinab (Num 16,33) [49], weil sie das Land ( ) verschmähten, werden sie von der Erde (Num 16,32) verschlungen.

(7) Entsetzen im Volk (Num 16,34)

Die Erzählung schließt trotz dieser Demonstration doch etwas unbefriedigend, denn Israel bleibt in tiefer Furcht zurück. Die enorme Machtdemonstration des Mose, seiner Vollmacht und Gottverbundenheit, hat wohl einen Vorwurf der Kritiker entkräftet, nämlich den, er sei nicht von Gott legitimiert; aber das andere bleibt bestehen, daß Mose seinen eigenen Versprechungen nicht nachgekommen ist. Vom Vorwurf der Erfolglosigkeit kann Mose durch die totale Vernichtung seiner Gegner nicht befreit werden. Und so endet die Erzählung für Mose unbefriedigend. Zeigt nicht das Entsetzen der Israeliten, ihre Angst, ebenfalls vom Erdboden verschluckt zu werden, daß sie insgeheim mit den Verweigerern sympathisieren? Wird nun nicht offenbar, was Datan und Abiram Mose vorwarfen, daß seine Führungsstellung nicht mehr auf Zustimmung und freiwilliger Akzeptanz bei den Israeliten gründet, sondern auf der Angst vor der Macht, die mit dem Tode drohen kann? Diese Zweideutigkeit der machtvollen Bestätigung des Mose treibt den jehowistischen Erzählfaden weiter voran. Der Vorwurf der Erfolglosikeit wird erst dann wirklich aus der Welt geschafft sein, wenn Israels Marsch in die Freiheit im Land der Verheißung zur Ruhe gekommen ist. Und um die Verwirklichung dieser Zusage Gottes geht es gleich in der nächsten jehowistischen Erzählung: Num 20,14-21. Die Wanderung durch die Wüste ist beendet, nun kommt der Marsch durch die Völkerwelt, die Israel am Besitz des verheißenen Landes hindern will. Daß beide Themen durchaus nicht streng voneinander zu scheiden sind, zeigt die Episode Num 21,4-9, die noch einmal zur Thematik der Wüstenerzählungen zurückkommt.

2.2. Die Komposition der jehowistischen Episoden

Wir fragen nun nach der kompositionellen Verbindung der jehowistischen Episoden untereinander. Bei den vorsinaitischen Episoden hatte sich eine Fünferstruktur wahrscheinlich machen lassen, bei der sich zwei Erzählungspaare um eine zentrale Episode

[48] Es findet sich daher keine ätiologische Notiz in der Erzählung. Es ist deshalb unangebracht, über einen lokalen Haftpunkt der Erzählung zu phantasieren, etwa wie H.Gressmann, Anfänge, 100, der einen schaurigen Erdspalt als Haftpunkt annimmt.

[49] Beide Punkte notieren auch J.Magonet, Korah Rebellion, 21 und J.Milgrom, Korah's Rebellion, 139.

gruppierten. Sollte sich eine ähnliche Struktur auch nach dem Sinai finden lassen? Ich meine, daß das möglich ist, auch wenn manchmal die Bezüge zwischen den Episoden nicht sehr signifikant sind.
Zunächst muß man die Sonderrolle der Episode von Mose und Hobab Num 10,29-32 beachten. Diese Episode bildet den Auftakt des nachsinaitischen Zyklus und bildet mit der zuversichtlichen Stimmung Moses einen wirkungsvollen Kontrast zu den folgenden fünf Episoden, die die mißmutige Stimmung des Volkes darstellen; sie ist aber selbst nicht Teil der Fünferstruktur, zu der man die verbleibenden fünf Episoden zusammenordnen kann: Die ersten beiden Episoden Num 11,1-3 und Num 11,4-34 haben das gleiche Thema: die Maßlosigkeit der Ansprüche Israels und Jahwes zornige Reaktion. Das zweite Episodenpaar bilden die jehowistischen Schichten in Num 13f und Num 16. Ihr Thema ist die Stellung Israels zum Land. Num 12 steht als einzelne Episode im Zentrum, sie beschäftigt sich -ähnlich wie schon Ex 17,8-16 vor dem Sinai- mit der Sonderstellung des Mose. Folgendes Schema soll die Struktur veranschaulichen:

A	Num 11,1-3	Unzufriedenheit ohne Anlaß
A'	Num 11/JE	überzogene Forderung nach Fleisch
B	Num 12	Klarlegung der Sonderstellung Moses
C	Num 13f/JE	Erkundung des Landes
C'	Num 16/JE	Diffamierung des Landes

a) Das erste Episodenpaar: Num 11,1-3 und Num 11,4-34/JE

Zu einem ersten Episodenpaar lassen sich Num 11,1-3 und die Wachtelerzählung zusammenordnen. Versuchen wir wieder die wichtigsten Berührungen lexikalischer Art aufzulisten:

- "und der Zorn Jahwes entbrannte" Num 11,1; 11,10
- das Volk murrt "in die Ohren Jahwes" Num 11,1; 11,18

- 11,1: ( )

11.10:

- Num 11,1; 11,4.5.u.ö.:

Num 11,1-3 und Num 11-Wachtelerzählung gehören schon rein syntaktisch enger zusammen.[50] Ihr gemeinsames Thema ist die zornige Reaktion Jahwes (vgl. Num 11,1 und 10) auf die Gier Israels. Exemplifiziert einmal an der grundlosen (Num 11,1) und zum anderen an der weinerlichen, nach Fleisch verlangenden (Num 11,4) Klage "in die Ohren Jahwes" (Num 11,1 und 18). Sowohl die grundlose Klage als auch das Verlangen nach Fleisch, das man zur damaligen Zeit zu den "Luxus-Nahrungsmitteln" rechnen muß, machen die Grundeinstellung der Gier und Maßlosigkeit deutlich. Israel ist nicht mit dem zufrieden, was es hat, sondern verlangt massiv nach mehr. Beidesmal wird das Verlangen Israels gehört. Das erstemal sofort von Jahwe selbst (Num 11,1), dessen Zorn entbrennt, und der sofort eine Strafaktion einleitet (Num

[50] Das Suffix von greift auf in den Versen 1-2 zurück. Vgl. M.Noth, Num, 76; B.Baentsch, Ex-Num, 505f.

11,1).[51] Beim zweitenmal wird erzählt, daß Mose das Volk hört. Mose und Jahwe reagieren unterschiedlich: Mose macht das Anliegen des Volkes zu dem seinen, während Jahwes Zorn ebenso wie im ersten Fall entbrennt. Dadurch, daß Jahwe und Mose sich uneins sind, ergeben sich die wesentlichen Differenzen im globalen Erzählaufbau. Bevor die Strafaktion eingeleitet werden kann, muß sich Jahwe erst mit Mose auseinandersetzen. Hatte sich Mose in Num 11,1-3 erst nach der Strafaktion und auf das Verlangen des Volkes hin für das Volk eingesetzt, so tut er es jetzt von selbst und zwar noch bevor Jahwes Zorn sich in eine Strafaktion gegen Israel ergießen kann. Die Wachtelerzählung stellt in dreifacher Hinsicht eine Steigerung von Num 11,1-3 dar. Einmal wird das Murren, obwohl nicht direkt gegen Mose gerichtet, dadurch drastischer, daß das Volk in direkter Rede angeführt wird, und daß die Klage über den momentanen Zustand mit einer Verklärung der Zeit in Ägypten verbunden wird. Sodann verstärkt sich der Einsatz Moses für sein Volk, insofern er nun von sich aus aktiv wird, ohne daß das Volk ihn darum gebeten hätte. Schließlich fällt die Strafaktion Jahwes härter aus. Kam in Num 11,1-3 niemand zu Schaden, so sind nun die ersten Toten zu beklagen (Num 11,33f).

b) Num 12 als Zentrum der Struktur

Das Zentrum der Fünferstruktur bildet Num 12. Erstmals opponieren namentlich genannte Personen gegen Mose. In dieser erzählerischen Zuspitzung des Geschehens auf drei Figuren erinnert Num 12 an Ex 17,8-16.[52] Die zentrale Bedeutung dieser Episode wird auch dadurch unterstrichen, daß in dieser eine Entscheidung am Begegnungszelt herbeigeführt wird, und Jahwe eigens in einer Wolkensäule herabsteigt (Num 12,5). Eine ausgezeichnete Form der Präsenz Jahwes, die in den anderen Episoden nicht begegnet.[53]

Wie Ex 17,8-16 stellt auch Num 12 die Sonderstellung des Mose heraus. Stellt er sich nach Ex 17,8-16 dar als Vertreter der Königsherrschaft Jahwes, so ist er nach Num 12 der einzigartige Knecht Jahwes, betraut mit dessen ganzem Haus (Num 12,7). Dies setzt Mose deutlich ab von Aaron und Mirjam, der Prophetin (Ex 15,20). Mose hat eine einzigartige Verbindung zu Jahwe und daraus resultiert eine ganz einzigartige Vollmacht der Fürbitte. Und diese Kraft der Fürbitte wird in Num 12 ebenfalls herausgestellt.

c) Das zweite Episodenpaar: Num 13-14/JE und Num 16/JE

Num 13-14/JE und Num 16/JE bilden das zweite Episodenpaar der Fünferstruktur. In beiden Episoden geht es um die Stellung Israels zum Land. Gehen wir auch darauf näher ein, indem wir die wichtigsten Berührungen auflisten, um sie dann in ihrem kompositionellen Sinn zu interpretieren.

- "das Land, darin Milch und Honig fließen" 13,27; 16,13f
- 13,17.22.30.31 16,12-14
- das Land ermöglicht Weinbau 13,23; 16,14
- bestimmte Männer widersetzen sich Mose 13,31; 16,14

---

[51] Beidesmal hat die Strafaktion etwas mit "essen" zu tun. In Num 11,1-3 "frißt" das Feuer Jahwes am Rande des Lagers. In der Wachtelerzählung trifft Israel der Schlag Jahwes noch während des Essens (Num 11,33).

[52] Da Aaron und Hur in Ex 17,8-16 immer zusammen auftreten und agieren, kann man sie als eine erzählerische Figur behandeln.

[53] Diese Konzeption des Begegnungszeltes hat Num 12 mit der Ältestenerzählung in Num 11 und dem Text Ex 33,7-11 gemeinsam.

In beiden Erzählungen spielt die Stellung zum Land eine entscheidende Rolle, und zwar "das Land, darin Milch und Honig fließen". In beiden Fällen wird das Land von einer Anzahl von Männern verschmäht und diffamiert. In Num 13f/JE sind es einige namentlich nicht genannte Kundschafter, deren Urteil (Num 13,31): "Wir können dieses Volk bestimmt nicht bezwingen, denn es ist stärker als wir!" das Volk vor Enttäuschung weinen läßt. Das Volk läßt sich von der Mutlosigkeit anstecken, weil es unmöglich scheint, das Land zu erobern. In Num 16/JE weigern sich Datan und Abiram, in das Land mit hinaufzuziehen.[54] Anscheinend ist vorausgesetzt, daß der Weg in das Land erneut -nach einer Strafaktion? [55]- offen steht. Die Diffamierung des Landes ist gegenüber Num 13/JE noch gesteigert: In Num 13 waren sich alle Kundschafter darin einig, daß das erkundete Land dasjenige ist, "darin Milch und Honig fließen", daß also vor ihnen das verheißene Land liegt, das von Anfang an das Ziel des Auszugs war (Ex 3). Datan und Abiram nun bestreiten rundweg, daß das vor ihnen liegende Land das verheißene sei (Num 16,13f)! Ausgerechnet Ägypten, das glücklicher Weise hinter ihnen liegt, wird mit dem Ehrentitel des verheißenen Landes belegt. Eine genaue Umkehrung der Tatsachen! Mit eigenen Augen haben sie die Riesentraube gesehen, trotzdem werfen sie Mose vor, daß er ihnen keine Weinberge verschafft habe. Dabei hat Israel es seiner eigenen Mutlosigkeit zu verdanken, daß es nicht schon längst im Land ist.

Erst wenn man Num 16/JE in dieser Weise als eine Steigerung der Diffamierung des Landes liest, wird auch voll verständlich, warum Mose diesmal selbst die Initiative ergreift, um die Bestrafung der Aufrührer zu erwirken. Hatte er sich bisher zurückgehalten oder gar mit dem Verlangen des Volkes sympathisiert (so in der Wachtelerzählung), so fordert er nun Gott dazu auf, sich von den Aufrührern zu distanzieren. Weil Datan und Abiram so verblendet sind, daß sie sogar das abstreiten, wovon sie sich mit den eigenen Augen überzeugen konnten, sollen sie vom Zorn Jahwes getroffen werden!

Von großer Bedeutung ist das gewandelte Verhalten des Volkes in Num 16/JE. Mose gelingt es, das Volk auf seine Seite zu ziehen und dazu zu bewegen, sich von Datan und Abiram zu distanzieren. Hatte sich in Num 13 in der Figur des Kaleb erstmals jemand auf die Seite des Mose gestellt, so stellen sich in Num 16 offenbar große Teile des Volkes hinter Mose. Darin zeigt sich, daß Israel nun tatsächlich Mose als den legitimen Führer betrachtet. Anders als im ersten Episodenpaar (Num 11) trifft deshalb in Num 16 die Strafe nicht das ganze Volk, sondern nur Datan und Abiram mit ihrem Anhang. Nach ihrer Vernichtung kann sich Israel geläutert auf das Land zubewegen (Num 20,14-21).

d) Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man sagen, daß eine sinnvolle Kompositionsstruktur der fünf jehowistischen Episoden wahrscheinlich gemacht worden sein dürfte. Fünf Episoden befassen sich mit drei Grundsituationen, in denen sich Moses Führung nach dem Sinai bewähren muß. In jeder dieser Situationen steht der Verlust der "Sinaiexistenz" auf dem Spiel. Im ersten Episodenpaar geht es darum, daß das Volk die neue Existenzweise dadurch in Gefahr bringt, daß es überzogene Ansprüche daraus ableitet. In Num

---

[54] Es kann m.E. kein Zweifel bestehen, daß das von Datan und Abiram auf dem Hintergrund von Num 13,30f als Weigerung interpretiert werden muß, an der Landnahme teilzunehmen. Ähnlich V.Fritz, Israel, 87. Als Möglichkeit auch schon erwogen von W.Rudolph, Elohist, 84.

[55] Leider ist der jehowistische Schluß von Num 13 nicht mehr rekonstruierbar. So muß offen bleiben, ob und wie Israel für seine Mutlosigkeit kurz vor der Landnahme bestraft wurde.

12 besteht die Gefahr, daß dem Mose eigentlich untergeordnete Figuren wie Mirjam und Aaron plötzlich auch an der Herrschaft partizipieren wollen. Die Führungsspitze Israels konkurriert untereinander um die Führung, das hält den Weitermarsch Israels nur auf. Das zweite Episodenpaar hat es mit Komplikationen bei der Verwirklichung der selbstgesteckten Ziele zu tun. In Num 13/JE tun sich vom Volk -zumindest so-nicht erwartete Probleme auf: das Land erscheint als uneinnehmbar. In Num 16/JE haben wir es mit einer Totalverweigerung zu tun. Datan und Abiram wollen nicht mehr mitziehen, weil sie anscheinend das Vertrauen in die gemeinsamen Ziele und in Mose verloren haben. Sie glauben nicht mehr an einen Landbesitz in der Zukunft. Ein Ziel, das nicht realisierbar scheint, lohnt keinen Einsatz. Gegenüber einer mehr als unsicheren Zukunft und angesichts einer Gegenwart in der Wüste erscheint die Vergangenheit als die verlorene Geborgenheit und Heimat, als das verheißene Land. Die aber, die den -nach der Erkundung des Landes eigentlich offensichtlichen- Erfolg Moses durch Verdrehung der Tatsachen bestreiten, verschwinden spurlos vom Erdboden.

2.3. Der Marsch Israels durch die feindliche Völkerwelt

Mit Num 20,14-21 beginnt ein neuer Abschnitt der Wüstenwanderung. Der Einmarsch in das Israel zugesagte Land wird nun zum beherrschenden Thema.[56] Der Raum der Wüste wird (bis auf Num 21,4-9) verlassen, stattdessen tritt man in Auseinandersetzung mit Völkern, die im Kulturland wohnen. Dieses Kulturland ist aber noch nicht das zugesagte Land, es muß lediglich auf dem Weg dorthin durchzogen werden. Verschiedene Völker weigern sich aber, Israel in Frieden ziehen zu lassen. So häufen sich militärische Auseinandersetzungen. Israel muß sich den Weg in sein Land erkämpfen, weil die Völker ihm bereits den Weg dorthin verstellen.
In Num 20,14-21 verweigert Edom Israel den Durchzug. Für Israel wird die feindliche Grundhaltung der Völker deutlich spürbar: die Völker versuchen, dem kleinen und militärisch schwachen Volk eine staatliche Eigenexistenz zu verwehren. Israel hat keinen Lebensraum auf dieser Welt, der nicht von anderen Völkern beansprucht wird. Es ist der Feindschaft ausgesetzt.
Läßt sich Edom noch nicht zu aggressiven Aktionen gegen Israel hinreißen, so wird dies in Num 21,1-3 anders. Der König von Arad greift Israel bereits an, noch bevor er sich über Israels Absichten im Klaren sein kann. Der Aggressor Arad wird von Israel völlig vernichtet. Der erste militärische Erfolg Israels seit der Abwehr der Amalekiter in Ex 17,8-16!
Gleich nach diesem wichtigen Sieg, der Israel den Zugang zum Land öffnet, begegnet mit Num 21,4-9 noch einmal eine typische Murrerzählung. Die Erzählung spielt in der Wüste (Num 21,5) und weist im globalen Aufbau und in der Formulierung starke Berührungen zu Num 11,1-3 und Num 12 auf.[57] Noch einmal verliert Israel den Mut, trotz des militärischen Erfolgs gegen Arad. Noch einmal müssen Israeliten sterben, bevor sie das Land erreichen. Wie in Num 11,1-3 spielt das Feuerelement auch in Num 21,4-9 eine Rolle bei der Bestrafung.[58] Einen Höhepunkt der Episode stellt das Sündenbekenntnis des ganzen Volkes dar (Num 21,7). Dies bedeutet eine Steigerung

[56] So mit M.Noth, Num, 130; B.Baentsch, Ex-Num, 570.
[57] Vgl. V.Fritz, Israel, 93; H.H.Schmid, Jahwist, 63.
[58] Daß die Schlangen in Num 21,4-9 als "Feuerschlangen" zu interpretieren sind, haben G.Schneemann/J.Heller, Feuerschlangen, 253 nachgewiesen.

gegenüber Num 12, wo allein Aaron seine Sünde bekannt hatte. Auch hier setzt sich Mose wieder für ein Ende der Schlangenplage bei Jahwe ein. Jahwe reagiert auf die Fürbitte des Mose nicht so, daß er die Strafaktion beendet (wie Num 11,2) oder ermäßigt (wie Num 12,14). Die Strafe wird überhaupt nicht kollektiv abgestellt, sie bleibt vielmehr grundsätzlich bestehen. Es ist lediglich so, daß Jahwe ein Heilmittel bereitstellt: das Symbol der bronzenen Schlange, das vermittelnd zwischen Gott und Mensch tritt.[59] Dieses Heilmittel funktioniert jedoch nur, wenn der Betreffende auch zu dem Symbol aufblickt. Das bedeutet, daß es von jedem Einzelnen abhängt, ob er am Leben bleibt oder stirbt. Alle sind schuldig, und alle sind von der Strafe Jahwes betroffen, aber nur die sterben, die so unbelehrbar sind, daß sie sich nicht an die Instruktionen Moses halten. Nur die werden also das Land betreten, die sich um die von Mose angefertigte Standarte sammeln und so dem Zorn Jahwes entgehen.
Nach diesem letzten Zwischenfall geht der Marsch Israels in das verheißene Land unaufhaltsam weiter (Num 21,10-20), bis Israel erstmals fremdes Kulturland besetzt und sich dauerhaft niederläßt (Num 21,25). Damit ist auf jeden Fall ein markanter Unterbrechungspunkt auf dem Marsch Israels erreicht. Die Wüste ist verlassen, Israel ist zwar weiter auf dem Weg in das verheißene Land, aber nun endgültig im Kulturlandgebiet.[60]

2.4. Zur literarischen Vorgeschichte des Jehowisten

Nun ist auch wieder für den nachsinaitischen Teil der JE-Episoden zu fragen, ob sich eventuell Anzeichen literarischer Uneinheitlichkeit finden. Dabei ist zunächst (2.4.1.) zu prüfen, ob die jehowistischen Episoden je für sich literarisch einheitlich sind, dann (2.4.2.) ist zu fragen, ob sich alle Episoden der gleichen literarischen Schicht zuweisen lassen.

2.4.1. Die Einheitlichkeit der einzelnen jehowistischen Episoden

Im Bereich der nachsinaitischen jehowistischen Texte scheint mir nur die literarische Einheitlichkeit von Num 12 ernsthaft in Frage zu stehen. So urteilt etwa B.Baentsch zu Num 12: "Wie schon die doppelte Motivierung in V 1f zeigt, ist die Erzählung nicht einheitlich. Ursprünglich hat es sich jedenfalls nur um eine Auflehnung Mirjams gegen ihren Bruder wegen ihrer kuschitischen Schwägerin, also um einen Familienskandal gehandelt."[61] Letzteres folgert Baentsch daraus, daß nur Mirjam bestraft wird, Aaron dagegen aus unerfindlichen Gründen straflos ausgeht.
Nun ist es aber noch keiner literarkritischen Analyse gelungen, eine überzeugende Hypothese für Num 12 vorzulegen. M.Noth hat durchaus Recht: "Die beiden Gegenstände des Kapitels,..., sind nun so eng miteinander verquickt, daß eine Scheidung in

[59] Es erscheint mir gut möglich, daß mit dem Symbol der Schlange auf das erste "Legitimationswunder" (Ex 4,1-4) angespielt werden soll. Diese Vermutung äußern G.Schneemann/J.Heller, Feuerschlangen, 254f.
[60] So stellt G.W.Coats, Conquest Traditions, 185 richtig fest, daß die Eroberungen Israels in Num 21 den Charakter vereinzelter Ereignisse im Zuge der Wanderung Israels haben.
[61] B.Baentsch, Ex-Num, 511.

getrennte literarische Quellen nicht durchführbar ist."[62] So mag es nahe liegen, Num 12 als literarische Einheit zu behandeln.[63] Prüfen wir deshalb die beiden von Baentsch angeführten Argumente für die Annahme von zwei literarischen Schichten in Num 12.

Argument 1: Widerspruch zwischen V 1b und V 2[64]

Schon der von Baentsch genannte wichtigste Widerspruch im Text ist kaum als literarkritischer Bruch zu bewerten. Man muß vielmehr im Sinne des Textes zwischen Anlaß und Ursache unterscheiden.[65] Anlaß der Auseinandersetzungen ist ohne Zweifel die kuschitische Frau des Mose (V 1). Ursache aber das Verlangen von Mirjam und Aaron, an der Stellung des Mose zu partizipieren. Grundsätzlich ist klar, daß der Anlaß mit der wirklichen Ursache des Konflikts nicht viel zu tun haben muß.[66] Trotzdem scheint der Anlaß nicht ungeschickt gewählt zu sein.[67] Mirjam und Aaron verweisen gegenüber dem Volk[68] darauf, daß Mose sich durch seine Heirat außerhalb des Volkszusammenhanges gestellt habe. Dem würde dann auch die Strafe Jahwes ironischerweise entsprechen, indem er Mirjam aus dem Volk ausschließt, Mose aber in das Recht setzt. So scheint mir das wichtigste Argument der Literarkritik nicht sehr gewichtig zu sein.

Argument 2: Fehlende Bestrafung Aarons[69]

Die weitere Schwierigkeit, warum Aaron nicht bestraft wird, ist m.E. ebenfalls nicht literarkritisch zu erklären. Der Versuch scheitert, in diesem Sinne literarische Brüche nachzuweisen. Aaron spielt hier eine in der Tat merkwürdige Sonderrolle, die ihn vor Unreinheit bewahrt. Vergleichbar ist Ex 32, wo von einer Bestrafung Aarons ebenfalls nichts verlautet, obwohl er das goldene Stierbild hergestellt hat. Weiterhin ist zu beachten, daß die Interessenkoalition von Aaron und Mirjam nach V 10 zerbricht: Aaron und Mirjam agieren nicht mehr zusammen. Aaron allein ist es, der für beide die Schuld bekennt. Mirjam führt das Wort bei der Anklage gegen Mose (beachte die Femininform von in V 1) [70], aber bei der Einsicht in die Schuld und der Anerkennung der Sonderstellung des Mose muß Aaron für beide sprechen, Mirjam selbst wird nicht erwähnt. Hierin zeigt sich doch wohl eine Sonderrolle des Aaron [71], die

---

[62] M.Noth, Num, 83. Vgl. auch sein Urteil (ÜPent, 34 Anm 120): "Das in sich sehr brüchige Kapitel Num 12 gehört mit zu den verzweifelten Fällen der Pentateuchanalyse; ich verzichte daher auch nur auf einen Versuch der Zergliederung." In ähnlicher Weise resignieren auch R.C.Culley, Structure, 104; H.Holzinger, Num, 47.

[63] In diese Richtung geht auch G.W.Coats, Humility, 99, der erklärtermaßen den Endtext als Einheit interpretieren will, ohne freilich literarische Brüche auszuschließen.

[64] V.Fritz, Israel, 18; G.W.Coats, Rebellion, 261; W.Rudolph, Elohist, 70; H.Holzinger, Num, 46.

[65] Diese Möglichkeit diskutiert auch H.Valentin, Aaron, 315 lehnt sie dann aber als "vorschnelle(n) Harmonisierung" ab. Dies wiederum scheint mir analytische Überschärfe zu sein.

[66] So G.J.Wenham, Num, 111: "The text does not explain why Miriam and Aaron objected to this woman, because in reality their objections to her were only a smokescreen for their challenge to Moses' spiritual authority." Sehr ausführlich K.F.Krämer, Num, 63f.

[67] Dies vermutet auch G.J.Wenham, Num, 111.

[68] In V 2 ist kein Adressat der Frage genannt. Da jedoch von Mose in der dritten Person gesprochen wird, dürften Mirjam und Aaron -zumindest auch- das Volk im Blick haben. So auch M.Noth, Num, 84.

[69] Vgl. V.Fritz, Israel, 18; G.W.Coats, Rebellion, 261; W.Rudolph, Elohist, 70.

[70] W.Rudolph, Elohist, 74 spricht von der "Rädelsführerin".

[71] Darauf weisen auch D.Jobling, Num 11-12, 32 und G.J.Wenham, Num, 113 hin. Wenham vermutet, daß Aarons Verschonung mit seiner Rolle als Hoherpriester Israels zusammenhängt. Die Frage ist

sich eher überlieferungsgeschichtlichem als literargeschichtlichem Wachstum von Num 12 verdankt.

So scheint es mir insgesamt wahrscheinlicher, Num 12 als literarisch einheitlich zu betrachten.

2.4.2. Quellenscheidung des Jehowisten

So können wir also davon ausgehen, daß die sechs jehowistischen Episoden je für sich literarisch einheitlich sind. Lassen sich aber alle Episoden als Teile einer literarischen Schicht verstehen, oder gibt es Brüche, die eine weitere Scheidung wahrscheinlich machen? Da es kaum signifikante sprachliche Unterschiede zwischen den Episoden gibt [72], muß man nach konzeptionellen Differenzen fragen. Gibt es solche, die nicht mehr nur durch ein verändertes Thema und einen anderen kompositionellen Ort der Episoden, sondern besser durch literarische Schichtung erklärbar sind?

a) Num 12

Mir scheint, daß lediglich für die Epsisode Num 12 mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, daß sie nicht zum originalen Bestand des Jehowisten gehört.
Zunächst fällt das Motiv der Fürbitte des Mose auf. Dieses Motiv verbindet Num 12 zwar mit Num 11,1-3, hebt aber beide Texte von den übrigen jehowistischen Episoden ab. Ähnlich wie in Num 11,1-3 tritt Mose in Num 12 erst dann für die von der Strafaktion Jahwes Getroffenen bei Jahwe ein, nachdem sich diese an ihn gewandt haben. *Sodann* fällt auf, daß in Num 12 -anders als in den anderen Episoden- das Volk keine Rolle spielt. Der Angriff auf Mose geht vielmehr von zwei namentlich genannten Einzelgestalten, Mirjam und Aaron, aus. *Schließlich* spielt das Begegnungszelt eine bedeutende Rolle: die Wende der Erzählung geschieht am Eingang des OHEL MOED. Jahwe steigt eigens herab, um die beiden Aufrührer grundsätzlich über Mose zu belehren. Die Episode sieht Mose als eine Art "Superprophet", während in anderen Episoden diese Rolle Moses kaum im Blick ist.[73] *Endlich* hebt auch der Stil der Belehrung Num 12 aus den anderen Episoden heraus. Es handelt sich um eine prinzipielle, begriffliche Darstellung der Funktion und Würde des Mose. Dies ist in den anderen Episoden so nicht zu finden.
Nun haben wir zwar gezeigt, daß diese Besonderheiten von Num 12 einen guten kompositionellen Sinn haben: sie markieren Num 12 als zentrale Episode innerhalb der Fünferstruktur. Andererseits sind aber die Besonderheiten von Num 12 doch derart, daß sie sich zwangloser erklären, wenn man unterschiedliche Autorschaft annimmt.

---

jedoch, ob er in Num 12 als solcher agiert. Für Wenham könnte immerhin sprechen, daß die Feststellung von Aussatz Sache des Priesters war (Lev 13f; vgl. A.H.J.Gunneweg, Leviten und Priester, 84).

[72] Die Sprachstatistiken von B.Baentsch und H.Holzinger vermögen selten, wirklich signifikante Differenzen in der Terminologie von J und E zu benennen. Meist müssen sie konstatieren, daß angeblich quellenspezifische Lexeme von beiden Quellen gebraucht werden können.

[73] Daß Num 12 sich in dieser Hinsicht von den anderen nachsinaitischen JE-Episoden unterscheidet, erkennen die meisten Exegeten an: B.Baentsch, Ex- Num, 511 spricht von einer "prophetischen Studie"; vgl. H.Holzinger, Num, 47; M.Noth, Num, 85.

b) Num 11,1-3

Schwierig einzuordnen ist die Episode Num 11,1-3. Diese kurze Erzählung unterscheidet sich in einigen Punkten durchaus von Num 12; so fällt besonders das Fehlen des Begegnungszeltes auf. Es gilt jedoch zu beachten, daß Num 11,1-3 das Motiv der Fürbitte des Mose mit Num 12 gemeinsam hat. Auch sonst waren ja einige globale und sogar wörtliche Berührungen beider Episoden zu verzeichnen. Andererseits schließt sich die Wachtelerzählung syntaktisch und erzählerisch sehr eng an die vorhergehende Episode Num 11,1-3 an, so daß man geneigt ist, beide Episoden der gleichen Schicht zuzuordnen. Die Wachtelerzählung ist jedoch von Num 12 deutlich zu scheiden.[74] So fällt eine klare Entscheidung schwer.[75] Sehr wahrscheinlich dürfte auf jeden Fall sein, daß Num 12 und Num 11,1-3 in Kenntnis voneinander entstanden sind, denn so sind die engen strukturellen und lexikalischen Bezüge gut zu erklären. Meine Vermutung geht dahin, daß Num 12 der spätere Text ist und sich einem Erweiterer des Jahwisten verdankt.

c) Ergebnis

Demnach läßt sich Folgendes wahrscheinlich machen: Literarisch enger zusammen gehören die Wachtelerzählung, die Kundschaftererzählung Num 13f/JE und die Erzählung von der Verweigerung Datans und Abirams Num 16/JE. Ebenfalls zu dieser literarischen Schicht wird man Num 10,29-32 rechnen dürfen. Mit erheblich geringerer Wahrscheinlichkeit ist auch Num 11,1-3 dieser Schicht zuzuweisen. So weit ich sehe, gibt es kaum gewichtige Gründe, diese Schicht eben dem Jahwisten abzusprechen, dem wir schon vor dem Sinai einige Episoden zugewiesen hatten [76], wobei sich manche Uneinheitlichkeit wohl mit dem Sammelcharakter dieser Schicht verständlich machen läßt.[77]

Ziemlich sicher gehört Num 12 nicht zu dieser literarischen Schicht. Da sich Num 12 offensichtlich in hohem Maß auf Num 11,1-3 bezieht, ist der literarkritisch erhobene Tatbestand am ehesten so zu erklären, daß Num 12 eine bewußt auf Num 11,1-3 Bezug nehmende Erweiterung zum literarischen Grundbestand darstellt. Die Einfügung von Num 12 akzentuiert die jahwistischen Episoden neu: Zum einen wird ein neues Sachthema eingeführt, nämlich der Versuch, an Moses ekzeptioneller Stellung zu partizipieren. Zum zweiten wird Moses Rolle in neuer Weise bestimmt: sein Verkehr mit Jahwe übersteigt kategorial die Möglichkeiten eines Propheten. Mose ist ein "Überprophet". Dazu gehört wohl auch, daß Mose als vollmächtiger Fürbitter in Erscheinung tritt. Es scheint so, als wollte der Verfasser von Num 12 darauf insistieren, daß Israel sich in seiner Existenz der vollmächtigen Fürbitte des Mose verdankt.

---

[74] Erst die Bearbeitungsschicht von Num 11, die Ältestenerzählung, zeigt klare Bezüge zu Num 12, wie z.B. das Begegnungszelt.

[75] Diese Entscheidung ist denn auch in der Exegese unterschiedlich getroffen worden. B.Baentsch, Ex-Num, 503f weist Num 11,1-3 E, die Wachtelerzählung J zu (ebenso H.Holzinger, Num, 42f). Beide rechnen damit, daß Num 11,4 durch einen Redaktor so eng auf Num 11,1-3 bezogen wurde. M.Noth, Num, 75 spricht beide Episoden J zu (ebenso W.Rudolph, Elohist, 64).

[76] Dies kann man denn auch als Grundkonsens der Forschung ansehen.

[77] Wären sämtliche Erzählungen allererst aus der Feder eines Verfassers geflossen, so würde man doch wohl signifikantere Bezüge zwischen den einzelnen Episoden erwarten. Als Beispiel weniger gewichtiger Differenzen sei genannt, daß in der Wachtelerzählung ein ausführlicher Dialog zwischen Jahwe und Mose vorkommt, während in Num 16/JE Jahwe überhaupt nicht redet.

Die Frage ist nun, ob Num 12 dem Elohisten zugewiesen werden kann.[78] Da zeigt sich, daß auch die Funktionsbestimmung des Mose in Ex 18,17 mit dem Terminus "Gott befragen" ein prophetisches Element aufweist. Und auch der Sinaibericht des Elohisten zeigt Mose in prophetischer Funktion: "Mose ist also als Vermittler des jeweils ergehenden, auf prophetisches Anfragen antwortenden, aktuellen Gotteswortes gesehen, so gewiß sein Treten vor Gott in priesterlichen Kategorien beschrieben wird (Ex 20,21)."[79] Und daß in Ex 18 das Begegnungszelt nicht vorkommt, ist natürlich keine literarkritisch zu verwertende Differenz, da ja dieses Zelt erst am Sinai in Funktion tritt (Ex 33,7-11).
Es lassen sich jedoch auch Differenzen zwischen Ex 18 und Num 12 zeigen. So tritt Jahwe in Num 12 als der eigentlich Handelnde auf, wohingegen er in Ex 18 nicht als handelnde oder redende Figur auftritt. Auch lassen sich kaum sprachliche Argumente dafür finden, daß Num 12 mit Ex 18 zusammengehört.[80] Als Gottesname begegnet in Num 12 durchgehend Jahwe und nicht Elohim.[81]
Manche der Differenzen lassen sich vielleicht dadurch erklären, daß sich auch bei E mit dem Aufenthalt Israels am Sinai einiges qualitativ verändert. So wäre es denkbar, daß E nach dem Sinai den Jahwenamen verwenden kann, da sich Jahwe ja am Sinai dem Volk in einzigartiger Weise bekannt gemacht hat. Jedoch scheint es in der Sinaiperikope keinen elohistischen Text zu geben, der diesen Wechsel in der Bezeichnung Jahwes deutlich markiert. Könnte man Num 12 trotzdem dem E zuweisen, so würde sich jedenfalls leicht erklären lassen, wie es dazu kam, daß sowohl die vor- als auch die nachsinaitischen jehowistischen Episoden sich in sehr ähnlichen Strukturen organisieren; wir hätten diese Analogie zweier Fünferstrukturen als kompositionelle Absicht des E-Bearbeiters zu werten. So mag es vertretbar sein, Num 12 dem E zuzuweisen.[82]

3. Die Ringstruktur um den Sinai

Es hat sich ergeben, daß im vor- und nachsinaitischen Zyklus die einzelnen Episoden in ganz ähnlicher Weise eine Fünferstruktur bilden. Diese Parallelität läßt vermuten, daß die beiden Fünferstrukturen auch noch einmal aufeinander bezogen sind. Dies soll nun im einzelnen geprüft werden. Ich gehe dabei so vor, daß ich die beiden Fünferstrukturen Episode für Episode vergleiche und auf signifikante kompositionelle Bezü-

---

[78] Der prophetische Faden in Num 12 wird oft E zugerechnet. So B.Baentsch, Ex- Num, 511; H.Holzinger, Num, 46.

[79] So beschreibt J.Jeremias, Theophanie, 198 die Funktion Moses im elohistischen Sinaibericht.

[80] Weder B.Baentsch, Ex-Num, 511 noch H.Holzinger, Num, 46 haben sprachliche Bezüge zu Ex 18 aufzeigen können. Beide weisen jedoch darauf hin, wie eng Num 12 mit der Ältestenerzählung in Num 11 zusammengehört (ebd.). Letztere Erzählung steht jedoch in Konkurrenz mit Ex 18,13-27, die den gleichen Stoff in deutlich anderer Weise behandelt. Demnach wird auch Num 12 eher von Ex 18 zu trennen sein.

[81] Für M.Noth, ÜPent, 34 Anm 120 Grund genug, um Num 12 dem Elohisten abzusprechen.

[82] In ihrer Erklärungskraft vielleicht nicht wesentlich schwächer ist die These, daß Num 12 ein sekundärer Nachtrag sei. So schon J.Wellhausen, Composition, 100 und M.Noth, Num, 83. Jedoch wäre dann schwieriger zu erklären, wie es zu der im folgenden Abschnitt noch deutlicher aufgewiesenen Ringstruktur um den Sinai kam.

ge achte. Wie sich zeigen wird, finden sich vor allem thematische Bezüge, die nur in wenigen Fällen durch lexikalische Bezüge verstärkt werden.

a) Ex 15,22-25a und Num 11,1-3

Diese Episoden wurden bereits verglichen. Der Vergleich hat deutlich gemacht, daß die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel mit dem Aufenthalt am Sinai auf eine neue Grundlage gestellt wurden. Zum einen hat sich das Volk gewandelt, nach dem Sinai beginnt es ohne ersichtliche Notlage zu murren. Zum anderen hat sich die Reaktion Jahwes gewandelt; nach dem Sinai wendet sich sein Zorn gegen das murrende Israel und es kommt zu einer Strafaktion: das Feuer Jahwes lodert auf. Das Bild des Feuers erinnert dabei an die Theophanie Jahwes am Sinai (Ex 19,18). Schließlich präsentiert sich auch Mose in einer neuen Rolle: als der, der für die von ihm Geführten fürbittend eintritt. Mose ist nicht mehr für die Behebung des Wassermangels, sondern für die Begrenzung des Zornes Jahwes nötig.

b) Ex 17,1.3-6 und Num 11-Wachtelerzählung

Beide Erzählungen sind thematisch aufeinander bezogen. Beidesmal geht es um Nahrung: in Ex 17,3 will das Volk Wasser zu trinken, in Num 11,4 Fleisch zu essen. Und in beiden Fällen wird dieser Wunsch mit einem sehnsüchtigen Blick zurück nach Ägypten verbunden, wo man angeblich hatte, was man brauchte. Daran, daß das Fleisch in Num 11,4-6 ausdrücklich der -anscheinend gewährleisteten- Versorgung mit Manna entgegengesetzt wird (Num 11,6), wird deutlich, daß Israels Verlangen nach Fleisch der Gier entspringt. Anders ist das in Ex 17,1.3-6, wo das Murren Israels in einer Lage akuter Existenzbedrohung laut wird.
Wie schon in Num 11,1entbrennt auch in der Wachtelerzählung der Zorn Jahwes gegen Israel. Gier, Larmoyanz und romantische Verklärung des Ägyptenaufenthalts fordern Jahwes Strafe heraus. In Ex 17,1.3-6 dagegen verlautet von einer Strafe nichts, auch wenn das Murren ebenso illegitim ist.

c) Ex 17,8-16 und Num 12

In den beiden mittleren Episoden der Fünferstrukturen wird beide Male die exzeptionelle Stellung Moses herausgearbeitet.[83] Beide Erzählungen beginnen mit aggressiven Akten. In Ex 17,8-16 handelt es sich um eine militärische Attacke eines äußeren Feindes gegen Israel. In Num 12 um die verbale Attacke von Israeliten gegen Mose. Derselbe Aaron, der in Ex 17,8-16 Moses Arme stützt, wendet sich in Num 12 gegen Mose!
In beiden Erzählungen liegt der Ort, an dem die Erzählung die entscheidende Wende nehmen soll, außerhalb des Lagers. Einmal ist es die Spitze des Hügels, zum anderen das Begegnungszelt, wo Aufstellung genommen wird (Ex 17,9; Num 12,4). Beide Male zeigt die Beschreibung dieses Ortes Anklänge an das Geschehen am Sinai (vgl. Ex 17,9 mit Ex 34,2; und Num 12 mit Ex 33,7-11). Kann man den Hügel von Ex 17 als Vorschein des Sinai betrachten, so das Begegnungszelt als "Sinai in Bewegung". Während Mose auf den Gipfel des Hügels hinaufsteigt, steigt Jahwe nach dem Sinai zum Eingang des Zeltes herab. In beiden Fällen sind am entscheidenden Ort drei Personen versammelt, Mose und Aaron sind beide Male dabei.

In Ex 17,8-16 wird Mose als Stellvertreter Jahwes gezeichnet: der thronende Mose mit seinen festgestellten (Ex 17,12:) Händen bringt Israel den Sieg. In Num 12

[83] Ähnlich schon G.W.Coats, Humility and Honor, 99f.

wird er gegenüber denen, die an seiner ekzeptionellen Stellung partizipieren wollen, qualitativ abgehoben. Jahwe steigt eigens (vom Himmel) herab, um Aaron und Mirjam Moses Amtsfunktion in klarer Abgrenzung gegenüber dem Prophetenamt darzulegen: Mose ist Knecht Jahwes, mit dessen ganzem Haus betraut (Num 12,7: [84]).
Anders als vor dem Sinai entbrennt der Zorn Jahwes und es kommt zu einer Strafaktion. Wie schon in Num 11,1-3 tritt Mose in Num 12 dem Zorn Jahwes entgegen. Er legt für Mirjam Fürbitte ein.

d) Ex 18,1-12 und Num 13f/JE

Trotzdem Num 13f/JE nur sehr unvollständig rekonstruierbar ist, läßt sich doch ein gemeinsames Thema beider Erzählungen finden: die Begegnung mit Fremdvölkern. In Ex 18,1-12 kommt Jitro auf Mose zu, um zu erkunden, ob es stimmt, was er von Israel und seinem Gott gehört hat. Mose erzählt ( ) seinem Schwiegervater die Geschichte der Befreiung aus Ägypten. Jitro versteht, was Mose ihm sagt. Er erkennt Jahwe als Subjekt des geschichtlichen Geschehens in einem Bekenntnis an. Anders in Num 13f/JE! Die ausgesendeten Kundschafter gehen in das Land und begegnen dort den Bewohnern. Sie kommen zurück und berichten von ihrer Erkundung ( ). Dieser Bericht enthält einen nicht zu überhörenden Vorbehalt dagegen, in dieses Land einzumarschieren. Jitro erkennt Jahwe als Subjekt des Exodus an; Israel dagegen kann nicht darauf vertrauen, daß Jahwe ihm das Land zugedacht hat, es versinkt in weinerlicher Mutlosigkeit. Offen muß bleiben, ob im weggebrochenen Teil von Num 13/JE noch eine Bestrafung Israels folgte.

e) Ex 18,13-27 und Num 16/JE

Beide Erzählungen thematisieren die innerisraelitische Hierarchie. Während in Ex 18 Mose durch "tüchtige Männer" (Ex 18,21) entlastet wird, weigern sich in Num 16 Datan und Abiram Mose als legitimen Führer anzuerkennen. Mose bezeichnet sie abschätzig als "diese bösen Männer da" (Num 16,26). Die selbstverständliche Akzeptanz Moses als Führer ist verloren, die Strafe folgt jedoch. Zwar wird vom Zorn Jahwes nicht explizit gesprochen, aber die totale Vernichtung von Datan und Abiram läßt sich kaum anders verstehen. Von Moses Fürbitte ist keine Rede, im Gegenteil, er betreibt sogar den Untergang von Datan und Abiram (Num 16,15). War der Erfolg der Maßnahmen Moses in Ex 18 der innere Friede Israels (Ex 18,23), so prägt nach der Vernichtung von Datan und Abiram Angst und Entsetzen das Bild (Num 16,34).

f) Zusammenfassung

Es ließ sich die Möglichkeit erhärten, daß die vor- und nachsinaitischen Episoden kompositionell aufeinander bezogen sind. Freilich sind diese Bezüge in den seltensten Fällen durch signifikante lexikalische Rekurrenzen herausgearbeitet. Meist liegen die Beziehungen auf der motivischen, thematischen und erzählstrukturellen Ebene.[85]
Auch der Jehowist sieht also den Sinaiaufenthalt als entscheidenden Mittelpunkt seiner Komposition der Wüstenerzählungen. Vor und nach dem Sinaigeschehen kommen zwar im wesentlichen die gleichen Figuren wieder vor, nämlich Jahwe, Mose und Israel, aber das Beziehungsgefüge zwischen ihnen ist auf eine neue Basis gestellt. Die

---

[84] Auf dieses Spiel mit dem Lexem hat G.W.Coats, Humility and Honor, 100 hingewiesen.

[85] Dies macht eine Schwierigkeit für die exegetische Kontrolle von Hypothesenbildungen aus; lexikalische Rekurrenz ist jedenfalls auf der Textoberfläche wesentlich einfacher zu greifen.

Neuqualifizierung des Verhältnisses von Jahwe und Israel zeigt sich an den Differenzen zwischen vor- und nachsinaitischen Episoden. Die auffälligste und wohl auch wichtigste Differenz zwischen vor- und nachsinaitischen Episoden innerhalb der jehowistischen Schicht ist -wie schon bei P- die, daß nach dem Sinai das Murren der Israeliten -oder bestimmter Personen aus seiner Mitte- seine Strafe findet. Wohl ändert sich der Charakter des Murrens nach dem Sinai etwas, denn da das Murren nicht mehr in der Situation akuter Existenzbedrohung laut wird, ist offensichtlich, daß es überzogenen Ansprüchen und der Gier entspringt, aber das ist kaum ein ausreichender Grund, um eine so unterschiedliche Reaktion Jahwes auf das Murren zu begründen, zumal es auch Erzählungen gibt, in denen die Gier keine Rolle spielt (z.B. Num 12; 13/JE). Vielmehr muß das Sinaigeschehen dafür verantwortlich gemacht werden: Dort geschah es, "daß sich... Jahwe... in unvergleichlicher Weise seinem Volk einmalig offenbarte und daß er durch den am Sinai mit Israel vollzogenen Bundesschluß in ein Verhältnis zu ihm trat, bei dem er der Gott Israels wurde und Israel sein Volk."[86] Seitdem ist Jahwe in besonderer Weise in Israel gegenwärtig; dies zeigt das Begegnungszelt (Num 12), dies zeigt aber auch der Umstand, daß das Volk nun direkt -ohne Vermittlung des Mose- "in Jahwes Ohren" (Num 11,1) klagen kann. Das Sinaigeschehen beinhaltet aber auch eine Verpflichtung Israels, diesem Gott in Grundhaltung und Verhalten zu entsprechen. Am Sinai hat sich Jahwe das Volk neu zugeordnet, und das bedeutet für Israel eine neue Existenzweise. Jahwe erwartet, daß diese neue Existenzweise auch ein neues Verhalten freisetzt. Geschieht dies nicht, so ist Israel dem Zorn Jahwes ausgesetzt. Der Zorn ist die andere Seite seiner Zuwendung zu Israel. Die Episode Num 11,1-3 bringt dies am deutlichsten zum Ausdruck: das "Feuer Jahwes" ist einerseits ein Theophanieelement (Ex 19,18) und somit Zeichen des Kommens Jahwes zu Israel, es kann sich aber andererseits auch gegen Israel wenden und Zeichen seines Zornes sein.

Dann aber ist die Frage, wie Israel angesichts des Zornes Jahwes leben, ja, überleben kann. Darauf gibt es in den jehowistischen Texten wohl mehrere Antworten.[87] Zum einen zeigen die Texte die Möglichkeit auf, daß Israel als Volk Strafaktionen Jahwes durchaus überlebt, auch wenn einzelne Israeliten sterben müssen (Num 11,33f). Eine andere Möglichkeit zeigt Num 16/JE auf: die wirklichen Schuldigen werden mitsamt ihrem Anhang vom Volk separiert. Und jeder, der sich nicht von den Schuldigen distanziert, wird mit ihnen vernichtet. Das Zorngericht Gottes erscheint so als ein zwar schmerzhafter, aber notwendiger Läuterungsprozeß, den Israel durchlaufen muß, damit sich das wahre Israel herausschält. Die dritte Möglichkeit ist die, daß Moses Fürbitte Israel vor dem Untergang bewahrt. Wenn seine Fürbitte verlangt wird, dann setzt sich Mose für die von ihm Geführten bei Gott ein und erreicht eine Beendigung oder Ermäßigung der Strafaktion. Ihm gelingt es, Jahwe zur Selbstbeherrschung seines Zorns zu bewegen.

---

[86] J.Jeremias, Theophanie, 101.

[87] Diese verschiedenen Antworten lassen sich kaum auf die verschiedenen Quellen verteilen; E scheint mit Num 12 jedoch der prophetischen Fürbitte mehr Gewicht einzuräumen.

4. Überlegungen zum historischen Ort des Jehowisten

Die Untersuchung der Komposition des Jehowisten hat ergeben, daß wir mit einem relativ profilierten eigenständigen literarischen Werk zu rechnen haben.[88] Ist es noch möglich, dieses literarische Werk historisch zu verorten? Diese Frage wird man kaum leichthin bejahen können, denn klare Indizien und Hinweise auf die bestimmte, historisch verifizierbare Entstehungssituation finden sich in den jehowistischen Texten nicht.[89] Man wird daraus schließen dürfen, daß die Texte auch ohne ihren historischen Kontext in verschiedenen historischen Situationen als existenzerhellend gelesen und erfahren wurden.[90] So bleibt man vor allem auf theologiegeschichtliche Argumente angewiesen.

4.1. Zur Datierung des Jehowisten

Versucht man, die jehowistische Schicht historisch genauer zu verorten, so ist es am sichersten, von den literarkritischen Ergebnissen auszugehen. Der Jehowist muß danach der ersten Stufe der D-Schicht vorausliegen, da diese ja jehowistische Texte bearbeitet hat. Ist es weiter richtig, daß Dje spätestens in die frühexilische Zeit zu datieren ist, so wird sich für den Jehowisten auf jeden Fall eine vorexilische Datierung nahelegen.[91] Die Frage ist, wieweit man mit der Datierung in die vorexilische Zeit herunter geht. Dazu bedarf es nun weiterer theologiegeschichtlicher Überlegungen.

a) Der Zorn Jahwes

Wohl eine der markantesten theologischen Leitideen des Jehowisten liegt darin, daß er seinen Lesern die Realität des Zornes Jahwes einzuschärfen versucht. Am Sinai hat Jahwe sich Israel in neuer Weise zugeordnet, und seitdem steht Israel unter der Forderung, dieser Bindung an Jahwe gehorsam zu entsprechen. Wo dies nicht geschieht, wird Israel von Jahwe zur Verantwortung gezogen. Da Israel, bzw. einzelne Vertreter Israels, immer wieder erneut gegen Mose murren, bleibt Israel vom Zorn Jahwes bedroht. Im Unterschied zur D-Schicht geht es dem Jehowisten in Num 11,1-3 und Num 12 nicht um die Abwendung drohender Gefahr, sondern um die Beendigung *bereits im Gange befindlicher* Vernichtung. Moses Fürbitte bringt Jahwe nicht von einem -Mose vor der Vollstreckung bekanntgemachten- Vernichtungsbeschluß ab (wie in dem D-Text Num 14,11-25), sondern von seinem bereits im Gang befindlichen Strafhandeln.

Dies dürfte dafür sprechen, daß der Jehowist unter dem Eindruck einer epochalen Existenzbedrohung Israels steht. Ihm steht eine Situation vor Augen, in der Israel als Ganzes von der Vernichtung bedroht ist. Diese Situation stellt zwei Grundfragen an

---

[88] Damit dürften die Bedenken von H.Seebass, Jahwist, 442f zerstreut sein, daß die Annahme eines Jehowisten das literargeschichtliche Modell der Pentateuchentstehung nur unnötig kompliziere.

[89] So auch H.Seebaß, Jahwist, 446.

[90] Anders ist es ja bekanntlich in der Prophetie, wo die Prophetenbücher meist genau datiert sind, weil die historische Situation für das Verständnis der -in zeitgebundene Auseinandersetzungen hineinformulierten- Texte unerläßlich ist.

[91] Damit ist eine Datierung des Jehowisten in die Exilszeit ausgeschlossen; gegen H.Vorländer, Jehowist, 367 und 372.

die theologische Arbeit, denen sich der Jehowist stellt. Einmal geht es um die Frage, ob und wie Jahwe in diesem Vernichtungsgeschehen noch als Handelnder gedacht werden kann. Darauf antwortet der Jehowist, indem er auf den Zorn Jahwes hinweist. Die andere Seite von Jahwes exklusiver Zuwendung zu Israel ist sein Zorn über den Ungehorsam Israels. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß der Jehowist diesen Gedanken in der Auseinandersetzung mit der Prophetie entwickelt hat (vgl. etwa Amos 3,2; zum Zorn Jahwes z.B. Jes 9,7-20). Zum zweiten geht es um die Frage, ob und wie Israel angesichts des Zornes Jahwes noch überleben kann. Darauf antwortet der Jehowist, indem er erzählt, wie Israel den Zorn Jahwes in der Wüste überlebt hat.
Nun ist es freilich nicht einfach, von diesen existentiellen Merkmalen der Situation des JE auf eine bestimmte historische Situation zu schließen. Vielleicht hat die allmähliche Vernichtung Nordisraels durch die Assyrer den geschichtlichen Hintergrund für die *epochale* Erfahrung akuter Existenzbedrohung ganz Israels abgegeben.
Mit größerer Sicherheit scheint mir erhebbar zu sein, daß sich die Theologie des Jehowisten der Auseinandersetzung mit der vorexilischen Prophetie verdankt. Dafür spricht neben der oben schon erwähnten Einschärfung der besonderen Verantwortlichkeit Israels vor allem der Gedanke, daß Israel von unbelehrbarer Hartnäckigkeit sei. Dieser Gedanke kommt dadurch zum Ausdruck, daß JE die Wüstenzeit als nahezu ununterbrochene Folge von Murrerzählungen darstellt. Diese Sicht des Volkes dürfte in den Umkreis der Prophetie gehören, wie R.P.Carroll herausgestellt hat: "The preaching of the prophets emphasised the continual apostasy of the people; they saw the nation as stubborn and stiff-necked (Jes 1,2f; Jer 7,24-26; 8,4-7) and ultimately as incapable of any response to the prophetic word (cf. Jes 6,9-13; Jer 13,23). This rebellion or departure from Yahweh was the cause of their political troubles and regularly demonstrated their innate disloyalty to their God."[92]
In diesem Zusammenhang hat H.H.Schmid die These vertreten, der Aufbau mancher JE-Erzählungen und wohl auch der Umstand, daß immer wieder Notlagen auftreten, in denen sich Israel an Mose -und damit implizit wohl auch an Jahwe- wende, und Jahwe dann rettend oder strafend reagiere, zeige eine gewisse Verwandtschaft zum "Richterschema" des deuteronomistischen Geschichtswerks.[93] Doch die Feststellung dieser Nähe beruht oft auf einem sehr flächigen Vergleich der Texte. Als Beispiel sei die jahwistische Episode in Ex 17,1-7 angeführt, von der H.H.Schmid meint, sie weise "unverkennbare Anklänge an die Grundelemente des 'Richterschemas' auf."[94] Dies dürfte jedoch nur in sehr geringem Maß der Fall sein. Zwar ist das Volk in Not, aber im Richterschema geht es um Feindesnot, nicht um Durst. Im Richterschema fehlt sodann völlig das Motiv vom Murren des Volkes. Und schließlich ist es dort nicht der Führer, der um Hilfe schreit, sondern das Volk, das sich direkt -ohne Vermittlung- an Jahwe wendet. Die "Anklänge" sind also so global und wenig signifikant, daß sie die These einer besonderen Nähe des JE zum dtr Richterschema kaum begründen dürften. Ebenso weisen Episoden wie Num 16/JE, Num 13f/JE und Num 11/JE nur sehr geringe Berührungen zum Richterschema auf. Die keineswegs schematischen Episoden des Jehowisten müssen zudem m.E. dem deuteronomistischen Schematismus zeitlich klar vorausliegen.

---

[92] R.P.Carroll, Rebellion, 189.
[93] H.H.Schmid, Jahwist, 62ff.
[94] H.H.Schmid, Jahwist, 65.

b) Mose als "Überprophet"

Man kann mit der Datierung wohl noch weiter kommen, wenn man versucht, den wohl spätesten Text des JE, Num 12, zu datieren. Mir scheint H.Seebass im Recht zu sein, der Num 12,6-8 vor Jeremia datiert, "da Num 12,6 nach Jer 23,25-32 nicht mehr ganz ungeniert formuliert worden sein dürfte."[95] Da Hos 12,13 Mose noch unproblematisch als einen Propheten sieht, Num 12 aber Mose *über* alle Propheten stellt [96], dürfte man in eine Zeit zwischen Hosea und Jeremia kommen.[97] Zum Verständnis Moses in prophetischen Kategorien gehört wohl auch die vollmächtige Fürbitte.[98]

c) Zusammenfassung

So scheint es mir insgesamt gut möglich den Jehowisten mit E.Zenger in die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs zu datieren.[99] In dieser Situation ist zweierlei zu verarbeiten. Einmal die Tatsache, daß das Nordreich unterging, andererseits, daß Juda die assyrische Expansion überdauern konnte. Man kann sich vorstellen, daß in dieser Situation die Verantwortlichkeit Israels vor Jahwe und die Realität seines Zornes an Hand der alten Erzählungen neu durchdacht wurden. Der Untergang des gesamten Nordreichs ließ wohl bewußt werden, daß Israel als ganzes -und nicht nur einzelne Gruppierungen und Interessenkoalitionen- sich gegen Jahwe gewendet hatte und von seinem Zorn bedroht war. Zum anderen hatten sich die Propheten nachträglich als die wahren Führer Gottes erwiesen. Auf sie hätte man hören sollen. Von daher erscheint es angebracht, daß auch das Führungsamt des Mose, des idealen Führers des Israels der Frühzeit, in spezifisch prophetischen Kategorien beschrieben wurde.

4.2. Zur Datierung des Jahwisten

Es hat sich gezeigt, daß der Jehowist älteres literarisches Material verarbeitet hat, das wohl im wesentlichen dem Jahwisten zuzuweisen ist. Läßt sich auch das jahwistische Textmaterial noch historisch verorten?

F.Crüsemann hat für Num 16/JE erneut die Datierung in davidisch-salomonische Zeit verfochten.[100] Er sieht in Num 16/JE klare Anspielungen auf historische Ereignisse unter David. Man vergleiche die Aufstände gegen David (2Sam 15,1-18; 20,1-22). Insbesondere der "Aufstand" Schebas ist mit der "Aufkündigung der Gefolgschaft"

---

[95] H.Seebass, Num 11f, 221.

[96] Die Überordnung Moses über die Prophetie hat sicher ihre Wurzeln in Kontroversen in der Prophetie selbst. Man vergleiche etwa die Aussage des Amos: Ich bin kein Prophet (Amos 7,14; dazu etwa R.P.Carroll, Elijah-Elisha Sagas, 414). Vgl. auch Aussagen wie 1Kön 22,22f; Jer 23,22.

[97] Der Vorwurf an Mose, er habe eine kuschitische Frau geheiratet, wird öfters als Beweis für frühestens exilische Entstehung angeführt (so schon J.Wellhausen, Composition, 99 Anm 1; H.Seebass, Num 11, 222). In Num 12 geht es jedoch nicht um die allgemeine Frage der Mischehen, sondern um die Ehe des Volksführers. Ob er eine Fremdstämmige heiraten soll, ist anscheinend strittig. Die Erzählung selbst läßt jedenfalls nicht erkennen, daß Moses "Mischehe" verurteilt würde! Man braucht nur daran zu denken, daß der Harem des Königs auch politische, sogar religionspolitische Funktionen und Folgen hatte, um sich die Relevanz der Vorwürfe an Mose auch in vorexilischer Zeit klar zu machen. Auch bei den Vätern war die Heirat fremdstämmiger Frauen bereits ein Problem (vgl. Gen 24; 26,34f; 27,46).

[98] R.P.Carroll, Rebellion, 197.

[99] E.Zenger, Israel am Sinai, 19f und 185.

[100] Der Datierung Crüsemanns folgt auch F.Ahuis, Autorität, z.B. 45-47. Auch W.H.Schmidt, Theologe, hat versucht, in methodologisch sehr behutsamer Weise die Argumente für diese traditionelle Datierung des Jahwisten erneut zusammenzutragen.

von Datan und Abiram vergleichbar.[101] "Im Bild der Wüstengeneration hält J hier dem Israel seiner Tage den Spiegel vor. Die Aufstände gegen das Königtum, der Versuch, ihm den Gehorsam aufzusagen und zu den Zuständen der vorstaatlichen Zeit zurückzukehren, so wie das Volk in der Wüste nach Ägypten zurück will, aus dem Jahwe es doch gerade befreit hat, ... gefährden ganz grundsätzlich Jahwes heilsgeschichtlichen Plan, der Segen nicht nur für Israel, sondern für alle Sippen der Erde bringen will."[102]

Natürlich ist das Problem der Aufkündigung der Gefolgschaft ein Grundproblem von Führung. Kein Führer kann auf Dauer auf die Zustimmung und Anerkennung der von ihm Geführten verzichten. So ist die Erzählung von Datan und Abiram sicher auch auf andere historische Situationen hin transparent,[103] trotzdem scheint mir Crüsemanns Datierung recht gut begründet. In davidisch-salomonischer Zeit sind sicherlich epochale Erfahrungen mit einer Zentralgewalt gemacht worden.[104] Es erscheint mir als gut möglich, daß in den Gestalten von Datan und Abiram Anhänger der vom Untergang bedrohten akephalen, segmentären Gesellschaft[105] gezeichnet werden, die dem König die Gefolgschaft aufkündigen und jegliche Zentralgewalt als illegitim ablehnen.

Sehe ich recht, so dürften auch die anderen jahwistischen Episoden einer Datierung in die frühe Königszeit nicht allzu sehr widersprechen, so daß eine Datierung des Jahwisten in die frühe Königszeit einige Wahrscheinlichkeit für sich hat.

---

[101] F.Crüsemann, Widerstand, 170.

[102] F.Crüsemann, Widerstand, 174.

[103] So sieht es H.Drews, Zeichenprobe, 85: "Die Kontroverse ist so allgemein gehalten, daß Anspielungen auf bestimmte Gruppenkämpfe nicht zu erkennen sind und konkrete Auseinandersetzungen wohl auch nicht im Hintergrund stehen."

[104] Vgl. F.Crüsemann, Widerstand, 195ff.

[105] Zum Begriff siehe F.Crüsemann, Widerstand, 200ff.

Kapitel 7: Schluß

Die literar- und redaktionsgeschichtliche Arbeit an den Wüstentexten hat sich für das Verständnis des Endtextes als notwendig und förderlich erwiesen. Denn der Endtext ist kein kohärenter Text und kann nur als Endstufe eines komplexen Redaktionsprozesses angemessen verstanden werden. Der biblische Endtext verdankt sich einem vitalen und produktiven Prozeß, im Verlauf dessen die überkommenen Erzählungen über Gottes Handeln an Israel immer wieder neu durchdacht und verändert wurden. Die in Erzählungen verdichteten Erfahrungen vergangener Generationen fungierten als Deuteschlüssel für neue geschichtliche Erfahrungen; deshalb wurden sie überliefert. Umgekehrt ließen neue geschichtliche Erfahrungen mit Gott die überkommenen Texte in neuem Licht erscheinen; deshalb wurden sie neu bearbeitet. Dies eindrücklich herausgearbeitet zu haben, ist m.E. das unverlierbare Verdienst der bisherigen historisch-kritischen Forschung.
In den vorherigen Kapiteln haben wir versucht, innerhalb des Episodenkomplexes "Wüste" Schicht um Schicht abzutragen und jede Schicht erst einmal für sich zu interpretieren. Nun soll noch zweierlei behandelt werden. Zum einen (1.) sollen die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen in einem Verlaufsmodell des literargeschichtlichen Prozesses zusammenfassend dargestellt werden. Und zum anderen (2.) soll in einem Ausblick noch auf einige theologisch interessante Aspekte dieser Arbeit hingewiesen werden.

1. Modell der Redaktionsgeschichte der Wüstenerzählungen

Es soll ein Modell der Redaktionsgeschichte der Wüstenerzählungen erstellt werden. Sind wir bisher -aus methodologischen Gründen- den Weg der Rückfrage (vom Endtext zu den ältesten literarischen Schichten) gegangen, so soll nun der redaktionsgeschichtliche Prozeß in seinem ursprünglichen Verlaufssinn (von den ältesten Schichten zur Endredaktion) nachgezeichnet werden. Dies soll in Form eines Modells geschehen. Ein Modell verkürzt in seiner Konzentration auf das Wesentliche natürlich die Komplexität und Vielschichtigkeit des wirklichen Sachverhalts. Um die Intention der jeweiligen Schichten besser vergleichbar machen zu können, gehe ich so vor, daß ich die Darstellung der Schichten am Leitfaden des folgenden Fragenkatalogs orientiere: (a) Welchen literarischen Charakter hat die Schicht, (b) welche Bedeutung hat das Sinaigeschehen, welche Auffassung (c) von Israel und (d) von Mose und seinem Amt findet sich?

1.1. Die jehowistische Schicht

a) Der literarische Charakter des Jehowisten

Die jehowistische Schicht stellt die Bearbeitung des Jahwisten dar. Es sprach einiges für die Vermutung, daß die sogenannten elohistischen Texte nicht als Fragmente einer ehemals eigenständigen Quelle neben J, sondern als auf den Kontext hin formulierte Erweiterungen des J-Fadens einzustufen sind. Die jehowistische Schicht inkorporiert jedenfalls sowohl jahwistische als auch sogenannte elohistische Episoden in eine kompositionelle Einheit, die sehr planvoll zwei aufeinander bezogene Fünferstrukturen um die Sinaiperikope herum gruppiert. Jede dieser Fünferstrukturen ist in sich wieder ähnlich strukturiert. Im vorsinaitischen Zyklus wurden zwei Episoden-Paare (Ex 15,22-25a; 17,1b.3-6 und Ex 18,1-12.13-27) um eine zentrale Episode (Ex 17,8-16) herum angeordnet und durch lexikalische Berührungen miteinander verschränkt. Das erste Episodenpaar (Ex 15,22-25a und Ex 17,1b.3-6) handelt davon, wie Jahwe das murrende Israel mit Trinkwasser versorgt; das zweite Episodenpaar davon, wie Jitro zur Erkenntnis Jahwes kam, und wie Mose seinen Rat befolgt, sich durch die Neuorganisation des Rechtswesens zu entlasten. Im Zentrum steht die Episode Ex 17,8-16, die davon handelt, wie die Inthronisation des Mose die Abwehr des Aggressors Amalek ermöglicht. Die besondere Kunstfertigkeit der Komposition zeigt sich darin, daß diese zentrale Episode in sich ebenfalls wieder ringförmig strukturiert ist. Im nachsinaitischen Zyklus wiederholt sich diese Struktur: zwei Episodenpaare (Num 11,1-3 und 4-34/JE, sowie Num 13f/JE und Num 16/JE) lagern sich um die zentrale Episode Num 12. Das erste Episodenpaar (Num 11,1-3 und 4-34/JE) handelt von der zornigen Reaktion Jahwes auf die Gier Israels, das zweite Episodenpaar (Num 13f/JE und Num 16/JE) davon, wie Israel (Num 13/JE) oder Teile von Israel (Num 16/JE) das Land, darin Milch und Honig fließen, diffamieren. Im Zentrum steht die Episode Num 12, in der Jahwe Mose als seinen einzigartigen Knecht gegen Angriffe schützt, die selbst von hochrangigen Vertretern Israels (Mirjam und Aaron) gegen ihn vorgetragen werden. Dieser markanten kompositionellen Struktur entspricht auch eine profilierte theologische Position.[1]

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Das Sinaigeschehen markiert in dieser Schicht einen deutlichen Einschnitt. Durch das Sinaigeschehen ändern sich die Grundlagen der Gottesbeziehung Israels. Für den Jehowisten zeigt sich dies vor allem darin, daß im nachsinaitischen Episodenzyklus der Zorn Gottes eine wesentliche Rolle spielt (Num 11,1.10.33; 12,9). Im Textbereich vor dem Sinai war von ihm nicht die Rede, nach dem Sinaigeschehen droht Jahwe in seinem Zorn Israel zu vernichten. Die Theophanie Jahwes am Sinai und seine Selbstbindung an Israel hat für Israel auch eine sehr bedrohliche Konsequenz. Im vor- wie im nachsinaitischen Zyklus murrt Israel in vergleichbarer Weise gegen Mose (und damit implizit gegen Jahwe), aber erst nach dem Sinaiaufenthalt wird Israel für sein Verhalten bestraft. Dies macht deutlich, daß für Israel ab dem Moment, in dem Jahwe sich ihm in exklusiver Weise zeigt (Theophanie) und mit seinem Rechtswillen bekannt macht (Gesetz), die Phase beendet ist, während der Jahwe auf Strafe verzichtet hat. Der von Jahwe gewährte Bund bedeutet für Israel auch eine ernste Verpflichtung.

---

[1] Der Jehowist hat m.E. als eigenständiges literarisches Werk dem Verfasser von Ps 78 vorgelegen.

c) Israel

Beim Jehowisten findet sich eine ambivalente Sicht Israels: Zum einen zeigt sich, daß Israel die Ungesichertheit der Existenz in der Wüste nicht erträgt. Der Weg aus Ägypten heraus, hinein in das zugesagte Land führt eben durch die Wüste. Aber Israel will zurück nach Ägypten (Ex 17,3), die Sicherheit der Sklavenexistenz wird in der Erinnerung Israels immer weiter verklärt, je länger man sie hinter sich hat. Der Gipfel der Verklärung Ägyptens dürfte mit Datan und Abiram erreicht sein, die ausgerechnet Ägypten mit dem "Ehrentitel" des verheißenen Landes etikettieren, indem sie behaupten, Ägypten sei das Land, darin Milch und Honig fließen (Num 16,13). Konfrontiert mit der Lebensfeindlichkeit der Wüste trauert Israel der Gesichertheit der Sklaverei nach; denn solange man als Sklave seine Arbeit tut, braucht man wenigstens nicht um sein Leben fürchten. Aus diesem Bewußtsein heraus verweigert sich Israel dann auch der Autorität des Mose, denn seine Führung hat Israel dahin geführt, wo es jetzt steht: in der Wüste, vom Tode bedroht.

Nun finden sich im vorsinaitischen Zyklus aber auch Erzählungen, die von einer solchen negativen Sicht Israels nichts erkennen lassen (Ex 17,8-16; 18,1-12.13-27). Mir scheint, daß der Jehowist dadurch die Bedeutung der zentralen Episode Ex 17,8-16 unterstreichen wollte. Nachdem es Mose gelingt, sich bei der Abwehr des Aggressors Amalek erfolgreich zu bewähren, steht seine Autorität für den vorsinaitischen Zyklus außer Frage.

Nach dem Aufbruch vom Sinai fällt Israel jedoch in seine alte Rolle zurück. In Num 11,1-3 wird nun sogar explizit Jahwe mit Vorwürfen attackiert, während sich im vorsinaitischen Bereich die Kritik an Mose richtete, worin die Kritik an Jahwe lediglich implizit enthalten war. Nach dem Sinaigeschehen reagiert Jahwe auf die Vorwürfe Israels mit seinem Zorn. Im Feuer des Zornes Jahwes wird Israel geläutert. In Num 16/JE wird diese Läuterung eindrücklich dargestellt: Das wahre Israel, das sich durch Gefolgschaftstreue gegenüber Mose auszeichnet, separiert sich von denen, die Mose die Gefolgschaft aufkündigen. Letztere verschwinden vom Erdboden, erstere machen sich auf den Marsch durch die Völkerwelt, hinein in das verheißene Land.

d) Mose

Mose hat beim Jehowisten einerseits die Funktion, für das Volk vor Jahwe einzutreten (z.B. Ex 15,25a), andererseits repräsentiert er für Israel Jahwe. Ohne ihn wäre Israel in vielfachen Gefahren, worunter für den Jehowisten auch der Angriff des äußeren Feindes Amalek fällt (Ex 17,8-16), verloren gewesen. Denn nur vermittelt durch Mose hilft Jahwe seinem Volk. Mose kann in seiner Funktion von anderen unterstützt, aber nicht ersetzt werden (Ex 17,12; 18,26). Eine neue Funktion übernimmt Mose nach dem Sinaigeschehen: die Funktion der Fürbitte.[2] Israel ist, weil es sich nicht der am Sinai gestifteten Gemeinschaft mit Jahwe entsprechend verhält, vom Zorn Jahwes bedroht. In dieser Situation wendet sich das Volk an Mose um Hilfe (Num 11,2), und Mose setzt sich daraufhin bei Jahwe für das Volk ein (Num 11,2; vgl. Num 12,11ff; 21,7) und erreicht tatsächlich eine Beendigung der Strafaktion. Mose kann Jahwes Zorn besänftigen.

---

[2] Damit wird Mosez7s Amt um eine prophetische Funktion bereichert, vgl. zur prophetischen Fürbitte J.Jeremias, Kultprophetie, 140ff.

1.2. Die erste Stufe der D-Schicht (Dje)

Etwa in spätvor- oder frühexilischer Zeit wird die jehowistische Schicht von einem Herausgeberkreis bearbeitet, der dem deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsraum zuzurechnen ist, sich aber in manchem auch von der dtn-dtr Literatur und ihren Konzeptionen unterscheidet. Solche Unterschiede zeigen sich zum Teil daran, daß aus der dtn-dtr Literatur bekannte Lexeme in der Dje-Schicht mit neuem Inhalt gefüllt werden.
Auf Dje sind wir in Num 14,11-25 gestoßen. Mit großer Sicherheit kann auch Ex 17,2.7 dieser Schicht zugewiesen werden. Nicht sicher, aber doch wahrscheinlich, ist die Zugehörigkeit von Num 14,39-45 zu Dje. Und, sollte letzteres richtig sein, ist es auch gut möglich, daß Num 10,33.35-36 zu Dje gehört. Schließlich ist auch mit Texten zu rechnen, die der D-Schicht konzeptionell nahestehen, ihr aber nicht zuzurechnen sind, so vermutlich die Ältestenerzählung in Num 11.

a) Der literarische Charakter der Dje-Schicht

Als literarische Technik der Bearbeitung bevorzugt Dje die Einfügung von Redepassagen in bestehende Erzählungen (z.B. Num 14,11-25; Ex 17,2). Mit diesem Mittel wird der jehowistische Erzählzusammenhang neu akzentuiert, bleibt aber in seinem literarischen Bestand unangetastet. Dadurch bleiben auch die theologischen Intentionen des JE im wesentlichen erhalten. Dies zeigt sich z.B. in der Einschätzung des Sinaigeschehens.

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Auch in dem um die Dje-Schicht erweiterten Textkorpus des JE bildet das Sinaigeschehen weiterhin den schon bei JE festgestellten markanten Einschnitt, es stellt die Beziehung Jahwes zu Israel auf eine qualitativ neue Grundlage. Andererseits läßt sich zeigen, daß Dje an dieser Konzeption von JE kein besonderes Interesse hatte. Zunächst ist es ganz im Sinne von J, daß sich Jahwe erst nach dem Sinaigeschehen (Num 14,22f) dazu entschließt, der Exodusgeneration die Zusage des Landes wieder zu entziehen. Aber die Begründung dieses Entschlusses, "weil sie mich jetzt schon zum zehntenmal auf die Probe gestellt haben", läßt kein Interesse am Einschnitt des Sinai erkennen. Die Begründung verweist eher darauf, daß Israel seine Schuld fortwährend akkumuliert habe, bis eben die Toleranzschwelle Jahwes erreicht worden sei. Von einer qualitativen Veränderung der Beziehung Jahwes zu Israel durch das Sinaigeschehen läßt diese Begründung nichts erkennen.

c) Israel

Der signifikanteste neue Akzent bei Dje ist sicher die Vorstellung, daß Israel in der Wüste Jahwe versucht ( ) habe, ja, daß die gesamte Wüstenwanderung von wiederholten Fällen solcher Versuchung Jahwes geprägt gewesen sei (Ex 17,2; Num 14,22). Die Versuchung Jahwes besteht darin, daß Israel in anmaßender Weise beansprucht, von Jahwe versorgt zu werden. Das kommt in Ex 17,7 zum Ausdruck: Die Frage "Ist Jahwe in unserer Mitte oder nicht?" offenbart eine überspannte Selbstsicherheit, aus der überspannte Legitimationsansprüche abgeleitet werden.[3] Nach Dje (Ex 17,2) weist

[3] Dje dürfte die Kritik einer selbstsicher gewordenen Zionstheologie voraussetzen, wie sie in der vorexilischen Prophetie schon laut geworden ist (Micha 3,9-12; vgl. auch Jer 7,1-13).

Mose Israel darauf hin, daß es eine Versuchung Jahwes darstellt, von ihm, Mose, die Befriedigung ihres Verlangens nach Wasser mit Nachdruck zu verlangen. Das Verlangen nach einem Wunder (das dann freilich trotzdem folgt) bedeutet eine Versuchung Jahwes.

d) Mose

Auch bei der Konzeption von Mose und seinem Amt knüpft Dje an die Darstellung des Jehowisten an. Besonders hervorgehoben wird die Fürbittefunktion des Mose (Num 14,11-25). Einer ausführlichen Darstellung des Argumentationsganges, wie Mose Jahwe von seinem Entschluß abbringt, Israel zu vernichten, hat Dje eine eindringliche Textpassage gewidmet (Num 14,11-25). Diese argumentative Entfaltung der Fürbitte des Mose unterscheidet Dje von JE. Hatte sich JE anscheinend damit begnügt, festzustellen, daß Moses Fürbitte eben eine besondere Kraft hat, Jahwe umzustimmen (Num 11,2; 12,13), so liegt Dje daran, die Argumente im einzelnen nachzuzeichnen, die Jahwe zur Selbstbeherrschung seines Zornes gebracht haben. Mose führt eine ganze Reihe von Argumenten an, die alle darauf zielen, Jahwe an sein eigenes Wesen zu erinnern. Es entsteht der Eindruck, Jahwe habe mit seinem Vernichtungsentschluß voreilig und unüberlegt gehandelt. Mose kann Jahwe davon überzeugen, daß die Vernichtung Israels eigentlich mit seiner gnädigen, rettenden Treue zu Israel unvereinbar sei.

Ein weiterer Unterschied zu JE besteht darin, daß Mose in Num 14,11-25 bereits eingreift, noch bevor Jahwe seinen Vernichtungsentschluß in die Tat umsetzen kann. In der jehowistischen Schicht leistet Mose erst dann Fürsprache für das Volk, wenn der Zorn Jahwes bereits erste erfahrbare Folgen zeitigt und das Volk ihn aus diesem Leidensdruck heraus (Num 11,2; 12,11) darum bittet. Folgt man dagegen Dje, so macht Jahwe Mose mit seinem Vorhaben vor deren Ausführung bekannt.[4] Und Mose ergreift bereits dann die Gelegenheit, sich für das von ihm geführte Volk einzusetzen, ohne vom Volk darum gebeten worden zu sein, und ohne daß das Volk seine Schuld einsieht oder gar bekennt.

1.3. Die Priesterschrift

In spätexilischer oder frühnachexilischer Zeit hat die Priesterschrift eine neue, eigenständige Fassung der Stoffe erarbeitet, die im Wesentlichen auch schon die alten Quellen beinhaltet haben.[5] Mehrfach haben sich Anzeichen ergeben, daß P in der Auseinandersetzung mit der Prophetie Ezechiels bzw. seiner Schule steht. So erklären sich jedenfalls manche verblüffenden Gemeinsamkeiten beider Literaturwerke relativ einfach. Sowohl das Ezechielbuch als auch die Priesterschrift schildern mehrfach - jeweils an entscheidenden Punkten ihrer Werke- Erscheinungen des KABOD Jahwes.[6] Ein weiteres Beispiel ist die Formulierung des Strafurteils, das den Tod der Exodusgeneration beinhaltet (Num 14,27-35). Dieses Urteil ist in Anlehnung an die

---

[4] Diese Konzeption erinnert deutlich an Amos 3,7.

[5] Mit Priesterschrift (Siglum "P") ist immer die sogenannte priesterschriftliche Grundschrift Pg gemeint.

[6] Vgl. Kap 4: 4.2.

Sprache und das Formelgut ezechielischer Gerichtsworte formuliert.[7] Zuletzt sei noch an die Kennzeichnung des Landes als eines, "das seine Bewohner frißt" (Num 14,32) erinnert. Auch diese Formulierung versteht sich am besten von Ez 36,1-15 her.[8]

a) Der literarische Charakter von P

Die Priesterschrift ist keine Bearbeitungsschicht, sondern eine eigenständige Quelle. Zum einen läßt sich die Priesterschrift -im Gegensatz etwa zur D-Schicht- als in sich kohärenter Erzählfaden lesen. Dieser Erzählfaden ist durch Wiederholung desselben Erzählaufbaus und durch deutliche lexikalische Bezüge kompositionell sehr klar durchstrukturiert. Zum zweiten ist deutlich, daß nahezu alle Texte, die nicht zu P gehören, nur deren profilierte theologische Position sowie die kompositionellen Zusammenhänge verwischen. In Num 13-14 zeigt sich das sehr signifikant. Die um Dje erweiterte JE-Schicht legt großes Gewicht darauf, daß Mose Jahwe von seinem Entschluß, Israel zu vernichten, wieder abbringt und eine Abmilderung des Urteils erreicht. Bei P findet sich von einem solchen dramatischen Ringen zwischen Mose und Jahwe nichts. Jahwe fällt ein Urteil, und das wird auch vollstreckt. Mose hat keine weitere Funktion als die Worte Jahwes an das Volk weiterzuvermitteln. Dieses theologische Profil von P ist durch die Zusammenarbeitung mit dem um Dje erweiterten JE verwischt. Die Intention der Endredaktion deckt sich also nicht mit der Intention der Priesterschrift, beide müssen voneinander unterschieden werden.[9]
Obwohl P eine eigenständige Quelle ist, setzt sie beim Leser doch die Kenntnis der alten Quellen voraus. Im Fall von Num 20,1-13 wird sogar die jehowistische Fassung des Wasserwunders in Ex 17,1b.3-6 von P als literarische Vorlage benutzt.

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Zunächst einmal unterscheidet sich auch für P die vorsinaitische von der nachsinaitischen Zeit deutlich dadurch, daß Jahwe nach dem Sinai Israel bestraft. Auch für P stellt das Sinaigeschehen das Verhältnis Jahwes zu Israel auf qualitativ neue Grundlagen. Das zeigt sich z.B darin, daß im nachsinaitischen Kontext das Begegnungszelt als Ort des Erscheinens des KABOD eine wichtige Rolle spielt. Nach P hat sich am Sinai die Einrichtung des Kultes vollzogen und in diesem Zusammenhang auch die Erkenntnis Jahwes durch das Volk. Im Jubel über die Annahme des ersten Opfers kommt für P zum Ausdruck, daß Israel Jahwe erkannt hat (Lev 9,24). Hat aber Israel Jahwe erkannt, so ist es nun auch in vollem Sinn verantwortlich für sein Verhalten. Das Murren richtet sich nun nicht mehr nur implizit, sondern explizit gegen Jahwe (Num 14,3.27) und ist deshalb strafwürdig. Nur Josua und Kaleb werden vom Strafurteil ausgenommen, die sich auf die Seite von Mose und Aaron gestellt und das Land Kanaan als gute Schöpfergabe Jahwes bewertet haben.

c) Israel

P zeichnet von Israel -bei P immer als "Gemeinde" bezeichnet- ein Bild, das wohl die aggressivsten Züge enthält. In Ex 16,3 ist das Murren der Gemeinde noch ganz im

---

[7] Vgl. Kap 4: 1.2.1. (6).

[8] Vgl. Kap 4: 1.2.1. (3).

[9] Wohl noch vor der Vereinigung von P und dem bereits von Dje bearbeiteten Jehowisten durch die Endredaktion sind wohl Zusätze zu P hinzugekommen, so vermutlich Num 16-17 (Ps). Auch nach der Endredaktion muß man noch mit Zusätzen im priesterschriftlichen Stil rechnen. So dürften Num 15 und Num 18-19 solche Zusätze darstellen, da diese Kapitel in der Struktur des Endtextes keinen kompositionellen Platz haben.

Rahmen dessen gehalten, was JE ähnlich formuliert hat. Die Zeit in Ägypten wird in der Erinnerung Israels als Zeit der vollkommenen Versorgtheit verklärt, der Exodus aus Ägypten dagegen als eigenmächtige Tat Moses gesehen, die letztlich in den Tod führe. In Num 14 entwickelt die Gemeinde jedoch weit aggressivere Tendenzen. Israel plant eine Verschwörung gegen Mose, um ihn abzusetzen (Num 14,4)! Und obwohl sich Josua und Kaleb mit aller Kraft einsetzen, droht die Gemeinde ihr Vorhaben zu verwirklichen und Mose und Aaron zu steinigen (Num 14,10a). Num 13-14 zeigt ein großes Mißtrauen der Priesterschrift gegenüber Mehrheitsbildungen in der Gemeinde. Die deutliche Mehrheit der Kundschafter streut ein falsches Gerücht aus; und die deutliche Mehrheit des Volkes hätte Mose und Aaron gesteinigt, wenn nicht im letzten Augenblick der KABOD Jahwes erschienen wäre (Num 14,10b).
P zeichnet also ein Israel, daß sogar vor verschwörerischen Gewaltakten gegen Mose und Aaron nicht halt macht. Diese Gemeinde wird dann auch von einer harten Strafe Jahwes getroffen (Num 14,26-35): Die gesamte Generation Israels, die aus Ägypten ausgezogen ist, wird in der Wüste sterben, nur Josua und Kaleb werden in das verheißene Land kommen, das doch all denen zugesagt war, die aus Ägypten aufgebrochen sind.

d) Mose

Das Mosebild von P weicht erheblich von dem der anderen Schichten ab. Die zunächst auffälligste Besonderheit von P ist, daß dem Mose Aaron an die Seite gestellt wird. Beim Jehowisten dagegen trat Aaron nur im Verbund mit anderen, Hur und Mirjam, auf, gegenüber denen er nicht besonders hervorgehoben wurde (Ex 17,8-16; Num 12). Auch wenn Aaron dem Mose deutlich untergeordnet ist, so scheint für P das Führungsamt Israels doch nicht mehr nur durch eine Person wahrnehmbar zu sein. Dabei scheint Aaron -wie häufig vermutet- in der Tat das Priesteramt zu repräsentieren, auch wenn auffällt, daß Aaron im nachsinaitischen Textbereich der priesterschriftlichen Grundschrift keine Opfer darbringt, was doch eine Hauptfunktion des Priesters ist.
Sodann fällt auf, daß die Kommunikation zwischen Jahwe und Mose immer nur in einer Richtung vor sich geht. Mose erscheint als gehorsamer Überbringer der Anweisungen Jahwes, überspitzt könnte man vielleicht vom "Sprachrohr" Jahwes sprechen. Es gibt keine Sprechrichtung von Mose zu Jahwe. Dies fällt umsomehr auf, als sowohl der Jehowist als auch Dje die Fürbittefunktion des Mose so stark betonen. P übergeht diese Funktion Moses sicher bewußt. Dies impliziert ein Gottesbild, bei dem es keine menschliche Einflußnahme -auch nicht von Mose- auf Jahwe gibt. Jahwe ist gerecht, er übersieht alle Fakten und Faktoren, die für ein Urteil oder einen Entschluß notwendig sind, er fällt in gerechter Weise sein Urteil und führt es dann aus. Jahwe handelt nicht voreilig. Er handelt immer in Übereinstimmung mit seinem Wesen. Folglich kann es auch keine Appellation an Gott geben, die die Rücknahme eines Entschlusses Jahwes erreichen will. Es gibt keine Vergebung, ja, nicht einmal eine Abmilderung der Strafe.
Eine weitere Auffälligkeit von P ist, daß es nur in dieser Schicht eine Kritik Jahwes -und nicht nur des Volkes- an Mose gibt. In Num 20,12 werden Mose und Aaron wegen ihres Unglaubens ihres Amtes enthoben. Man versteht diese Kritik doch wohl nicht richtig, wenn man darin eine Solidarisierung Jahwes mit dem Murrvorwurf der Israeliten (Num 20,3-5) erblickt. Mose wird vielmehr dafür verurteilt, daß er gegenüber der Gemeinde, die sich seiner Führung verweigert, versucht hat, sich selbst in den Vordergrund zu spielen. Er wollte von den Murrenden die Anerkennung seiner Führungskompetenz erreichen, ohne auf Jahwe als den zu verweisen, von dem seine

Legitimität und Kompetenz abhängt. Damit schärft P die hohe Verantwortung des Führungsamtes ein. Gerade weil es von Seiten des Volkes keiner Kontrolle unterliegt, kommt es darauf an, daß sich die Amtsinhaber nicht selbst absolut setzen und keine egoistischen Interessen einzubringen oder zu verfolgen suchen.

1.4. Die Endredaktion

Unter Endredaktion soll der Redaktor verstanden werden, der die -wahrscheinlich schon um sekundäre Zuwächse erweiterte- Priesterschrift und den durch Dje bearbeiteten Jehowisten zusammengearbeitet hat. Dieser Bearbeitung verdanken wir im wesentlichen die Gestalt des Pentateuch, wie sie uns heute vorliegt, abgesehen von Nachträgen im priesterschriftlichen Stil und einzelnen Glossen. Die Zusammenarbeitung von Priesterschrift und vorpriesterschriftlichem Material ließe sich gut in der Perserzeit vorstellen, in der die Perser die Sammlung und Kodifizierung der nationalen Tradition förderten. Es scheint m.E. gerechtfertigt, anzunehmen, daß der Pentateuch in der Esra-Nehemiazeit abgeschlossen wurde.

a) Der literarische Charakter der Endredaktion

Die Endredaktion hat zwei selbständige Litaraturwerke zusammengearbeitet. Die Zusammenarbeitung war möglich, weil sich P ja ohnehin als eine Art Neufassung der alten Quellen verstand und in Aufbau und Stoff den alten Quellen verbunden blieb. Die Endredaktion hat zum einen den priesterschriftlichen Textbestand -wie es scheint- vollständig erhalten. Notfalls hat sie eher auf Teile von JE verzichtet (so z.B. in Num 13-14). Sie hat aber auch -gegen die Intention von P- vieles alte Material erhalten und deren theologische Intentionen gegen P zur Geltung gebracht. Die Endredaktion stellt also durchaus eine Korrektur an P dar.[10]

Da die Endredaktion den Wortlaut des überlieferten Quellenmaterials weitgehend erhalten wollte, blieben trotz bewußter Gestaltung des überkommenen Textmaterials durch die Endredaktion viele Spannungen im Text bestehen. Das Interesse, das alte Erzählmaterial zu erhalten, überlagerte das Interesse, einen neuen, möglichst kohärenten Text zu erstellen. Dabei nimmt die Endredaktion größere Spannungen in Kauf als etwa der Jehowist.

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Die Endredaktion hat die Bedeutung des Sinaigeschehens als qualitative Veränderung der Beziehung Jahwes zu Israel durchgehalten. Vor dem Sinaigeschehen verzichtet Jahwe darauf, Israel zu bestrafen, nach den Ereignissen am Sinai wird Israel bestraft, wenn es gegen Mose und Jahwe murrt. Wie wichtig der Endredaktion diese Konzeption war, zeigt der Umgang mit Num 20,1-13. In Num 20,1-13 wird ja von einem Murren der Israeliten erzählt, ohne daß klar herausgestellt würde, worin denn nun die Strafe für das Murren besteht. Mose und Aaron werden für ihren Unglauben bestraft, aber Israel? Die Endredaktion hat an Num 20,1-13 die Erzählung Num 20,14-21 angeschlossen. Israel wird erneut vom Zugang zum Land dadurch abgedrängt, daß sich der

[10] H.C.Schmitt hat dies in zwei Aufsätzen nachzuweisen versucht ("Priesterliches" und "prophetisches" Geschichtsverständnis; Redaktion des Pentateuch). Im Grundsatz kann man seinen Ergebnissen zustimmen, im Einzelnen bestehen freilich einige Anfragen.

König von Edom weigert, Israel durch sein Gebiet ziehen zu lassen. Man kann diese Erzählung nach Num 20,1-13 kaum anders verstehen, als daß dieser erneute Umweg die Strafe für das Murren Israels gegen Mose und Aaron darstellt.

c) Israel

Was die Konzeption des murrenden Israel betrifft, so ist die Endredaktion der Intention von P weitgehend gefolgt. Israels Murren steigert sich bis zur Ablehnung des verheißenen Landes und zur Verschwörung gegen Mose und Aaron. Und die gesamte Exodusgeneration muß aus diesem Grund in der Wüste sterben, bis auf Josua und Kaleb, die soetwas wie einen heiligen Rest dieser Generation darstellen.
Ziel des Geschichtshandelns Jahwes und des Erscheinens seines KABOD war nach P, daß Israel zur Erkenntnis Jahwes kommt. Die Bedeutung dieses Themas hat die Endredaktion im vorsinaitischen Bereich durchaus herausgearbeitet. So hat sie den P-Text von Ex 16 im Sinne von P kompositionell eingesetzt. Der P-Text wurde zwischen die beiden Wasserwundererzählungen (Ex 15,22-25a und Ex 17,1-7) gesetzt. Daran, daß Israel sich beim zweiten Wassermangel (Ex 17,1-7) noch aggressiver gegen Mose wendet als beim ersten (Ex 15,22-25a), zeigt sich, daß Israel in Ex 16 Jahwe in der Tat nicht erkannt hat. Die Tatsache, daß Israel Jahwe nicht erkannt hat, wird noch durch den Kontrast zum Bekenntnis Jitros unterstrichen (Ex 18,10f). Der Nichtisraelit Jitro erkennt, daß das Geschehen des Exodus nur als Handeln Jahwes verstehbar ist, und folgert daraus, daß er größer ist als alle Götter. Anders als Israel ist Jitro offen für die Wahrnehmung des Handelns Jahwes in der Geschichte. Israel dagegen ist nicht bereit, die geschichtlichen Ereignisse des Exodus als Taten Jahwes zur Rettung und Befreiung Israels anzuerkennen.

d) Mose

Die Konzeption der Priesterschrift von Mose und seinem Amt ist dagegen durch die Endredaktion völlig verwischt worden. Die Fürbittefunktion des Mose, die in P fehlt, nimmt in der Endredaktion einen zentralen Platz ein. In diesem Zusammenhang ist wieder auf Num 14,11-25 zu verweisen. Danach ist es Moses Eintreten für das von ihm geführte Volk zu verdanken, daß Israel von Jahwe nicht völlig vernichtet wurde. Das harte Urteil Jahwes nach P (Num 14,26-35), daß die gesamte Exodusgeneration bis auf Josua und Kaleb in der Wüste sterben muß, erscheint als durch Moses Fürbitte erreichte Abmilderung des noch viel härteren Urteils, nämlich Israel als Ganzes zu vernichten und mit Mose neu zu beginnen. Damit ist auch verbunden, daß das Gottesbild von P, nach dem Jahwe seinen einmal gefaßten Entschluß nie ändert, nicht mehr zum Zuge kommt. Nach der Endredaktion kann Mose Jahwe durch engagierten Einsatz von Argumenten tatsächlich dazu bringen, einen einmal gefaßten Entschluß zu ändern.
Eine weitere Korrektur an P hat die Endredaktion hinsichtlich der Figur des Aaron vorgenommen. Aaron erscheint im Rahmen der Endredaktion als ambivalent. In den P-Texten ist er Moses engster Begleiter und tritt oft mit ihm zusammen auf. Durch die Einbeziehung der JE-Texte durch die Endredaktion kommt es nun vor, daß Aaron auch gegen Mose opponiert (Num 12). Für die Priesterschrift ein undenkbarer Akt, für die Endredaktion vermutlich eine willkommene Episode, um Mose auch deutlich über Aaron und das durch ihn repräsentierte Priesteramt zu stellen.

1.5. Die zweite Stufe der D-Schicht (Dp)

Wir kommen damit zur zweiten Stufe der D-Schicht, die das durch die Endredaktion geschaffene große literarische Werk noch weiter bearbeitet hat.[11] Traditionsgeschichtlich dürfte diese Schicht zu den späten Ausläufern dtn-dtr Theologie zählen. Diese Schicht haben wir nur in vorsinaitischen Texten gefunden, es handelt sich um Ex 15,25b-26 und Ex 16,4-5.28-29.

a) Der literarische Charakter von Dp

Bei Dp handelt es sich -wie schon bei Dje- um eine Bearbeitungsschicht, die durch kleinere Zusätze, die sich sowohl an JE- als auch an P-Texte anschließen, die Texte neu akzentuieren. Mit der Dje-Schicht verbindet Dp nicht nur die vergleichbare Bearbeitungstechnik, sondern auch manche lexikalische Berührung, so z.B. das Lexem , das bei Dp jedoch einen neuen Inhalt erhält, und die Formulierung (Ex 16,28; Num 14,11) in einer Klage Gottes an Mose.

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Da sich im nachsinaitischen Textbereich keine Dp-Texte finden ließen, ist nicht zu erheben, was sich für Dp mit dem Sinaigeschehen in der Beziehung Jahwes zu Israel qualitativ geändert haben könnte. Soviel ist aber deutlich: Die Dp-Texte setzen als selbstverständlich voraus, daß Israel bereits vor dem Sinai die Tora bekannt ist (Ex 16,4). Dadurch wird der Sinai als Ort der Gesetzeskundgabe relativiert. Das Gesetz ist nicht ausschließlich am Sinai bekannt gemacht worden, Israel wurde bereits am Beginn der Wüstenzeit mit den expliziten Normen Jahwes bekannt gemacht. Dadurch ist die Bedeutung der Tora für das Gottesverhältnis Israels noch grundsätzlicher gesehen: Es gibt keine Phase der Geschichte Israels, in der nicht das Gottesverhältnis durch den Gehorsam gegenüber der Tora bestimmt ist.

c) Israel

Dp betrachtet die gesamte Wüstenzeit als eine Prüfungszeit für Israel, und zwar erstreckt sich die Prüfung darauf, inwieweit Israel bereit ist, den von Jahwe gesetzten expliziten Normen auch in schwierigen Lagen und in einer feindlichen Umwelt zu folgen. Darin berührt sich Dp mit der Sicht der Wüstenzeit in Dtn 8. Die Zeit der Wüste wird so zu einer pädagogisch wichtigen Phase, in der Jahwe Israel mit sich und seiner Tora vertraut macht.
Im Kontext der anderen Erzählungen entsteht der Eindruck, und das dürfte Dp beabsichtigt haben, daß Israel diese Zeit der Prüfung nicht durchsteht und den Sinn einer

[11] Neben Dp gab es sicher noch weitere Bearbeitungen der Endredaktion. So ist z.B. Num 15 einer -oder mehrerer- solcher Bearbeitungen zu verdanken. Dieses Kapitel kristallisierte sich sicher nicht zufällig an Num 13f an. Es finden sich z.B lexikalische Bezugnahmen von Num 15 auf Num 13-14, so z.B. das Lexem (Num 15,39). Num 15 setzt voraus, daß Israel in das zugesagte Land kommt (Num 15,1f; vgl. 13,1f); und Num 15 schließt mit der Zusicherung, daß Jahwe (weiterhin) für Israel Gott sein will. Das Kapitel fungiert insofern als Vergewisserung Israels, daß die neue Generation tatsächlich das Land betreten wird, und daß der Bund Jahwes nicht gescheitert ist. Vgl. dazu D.T.Olson, Death of the Old, 171-174. Interessant ist, daß von Num 15 auch lexikalische Bezüge zu Ex 16,32-34 bestehen, so die Phrase (Num 15,14.15.21.23.38; Ex 16,32.33). So wird man vielleicht eine in sich zusammenhängende Schicht annehmen können, die dem priesterschriftlichen Traditionsraum entstammt.

solchen Prüfungszeit nicht einsieht. Vielmehr versucht es seinerseits Jahwe auf die Probe zu stellen (Ex 17,2.7; Num 14,22), was eine groteske Verkehrung des Verhältnisses zu Jahwe bedeutet.

d) Mose

Den kurzen Passagen von Dp läßt sich nur soviel entnehmen, daß Mose von Jahwe als Vermittler seiner Worte an das Volk eingesetzt wird. Jahwe spricht durch Mose zum Volk. Mose ist sein Bote. Er hat keine weitere Funktion als Sprachrohr Jahwes zu sein. Durch ihn schärft Jahwe dem Volk den Gehorsam gegenüber der Tora ein. Deshalb erscheint Mose vor allem als der, der die Gebote Jahwes bekannt gibt und deren Beachtung einschärft.

2. Ausblick

Die Exegese kann sich als theologische Disziplin nicht nur rein historisch verstehen.[12] Ihre Aufgabe ist es, die Gehalte der biblischen Tradition angesichts des heutigen Wahrheitsbewußtseins zur Sprache zu bringen. Damit wird sie auch dem Wahrheitsanspruch der biblischen Texte selbst gerecht.

Für den theologischen Gehalt der Texte ist es von geringem Interesse, inwieweit das erzählte Geschehen auch für heutiges historisches Fragen noch zutreffende Beschreibung von wirklichen Ereignissen ist. Denn die religiöse Beschreibung von Ereignissen operiert immer mit einem Vorgriff auf das noch ausstehende Ganze der Wirklichkeit.[13] Ebensowenig hat das "Ursprüngliche" von vornherein eine höhere theologische Dignität. Viel eher ist zu fragen, ob nicht die Phase der endgültigen Gestaltung der Tradition vermehrt berücksichtigt werden sollte. Die Fragen nach dem historischen Gehalt der Texte und die nach ihren überlieferungsgeschichtlichen Ursprüngen wurden deshalb nicht behandelt.

Die exegetische Untersuchung hat eine Vielzahl von literarischen Schichten herausgearbeitet, die in manchem ähnlicher, aber in manchem auch sehr unterschiedlicher Auffassung sind. Bei dieser Vielzahl kann man aber kaum stehen bleiben, denn das wäre der biblischen Überlieferung selbst nicht adäquat. Die verschiedenen Schichten sind ja im geschichtlichen Verlauf entstanden, sie verdanken sich gewandelter geschichtlicher Erfahrung mit dem Gott Israels. In der jeweils neuen Erfahrung der göttlichen Wahrheit, die doch in Kontinuität zu den überkommenen Erfahrungen der Tradition steht, liegt der Einheitssinn des biblischen Überlieferungsprozesses. Und hier dürfte auch der tiefere Grund dafür liegen, daß der literargeschichtliche Prozeß viele Jahrhunderte lang in Gang blieb, sich aber andererseits immer wieder die Tendenz zeigte, verschie-

[12] Schon Johann Philipp Gabler, der Begründer der Biblischen Theologie als eigenständiger Disziplin gegenüber der Dogmatik, hat es in seiner Antrittsrede in Altdorf (1787) für die Aufgabe der biblischen Theologie erklärt, auch zu prüfen, "ob überhaupt alle Meinungen der Apostel, welcher Art und Weise sie auch immer sind, wahrhaft göttlich sind, oder ob eher einige, die sich jedenfalls in keiner Weise auf das Heil beziehen, von deren Geist selbst hinterlassen werden." (zitiert nach der deutschen Übersetzung von O.Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit, 280)

[13] Vgl. Kap 2: 2.1. c).

dene literarische Schichten in ein literarisches Ganzes zu integrieren. Bis auf die Priesterschrift, die ein eigenständiges literarisches Werk darstellt, sind ohnehin alle Schichten als Neuherausgabe älterer Schichten zu verstehen. Am Einheitssinn dieses redaktionsgeschichtlichen Prozesses vorbei wird es kaum eine legitime Form theologischer Aneignung der biblischen Texte geben können. Die theologische Relevanz einiger Konzeptionen, die den literargeschichtlichen Werdeprozeß der Wüstenerzählungen wesentlich formiert haben, soll nun noch kurz angedeutet werden.

a) Die Wüste - Zeit des Übergangs

In der Wüste befindet sich Israel in einer Zeit des Übergangs. Israel ist auf dem Weg heraus aus Ägypten und hinein in das Kulturland. Israel hat mit Ägypten die unmenschlichen Arbeitsbedingungen der Sklaverei hinter sich. Dieses Ereignis wird im Jubel, den Mose anstimmt (Ex 15,1-19), und im Lied der Frauen (Ex 15,20f) entsprechend bedacht. Nicht-Sklaverei ist aber noch keine wirkliche Freiheit. Das Volk, das aus dem stabilen gesellschaftlichen Zustand der Sklaverei in den stabilen Zustand eigenstaatlicher Existenz im Land gelangen will, muß zunächst durch eine Phase des krisenhaften Übergangs. Zwischen Exodus und Landnahme liegt die Wüste.

b) Der Einschnitt des Sinaigeschehens

Gerade in dieser Situation, in der Israel einer feindlichen Umwelt hilflos ausgesetzt und im Inneren instabil ist, sehen alle Schichten für Jahwe die Möglichkeit eines einzigartigen Offenbarwerdens. Mittelpunkt der Wüstenwanderung Israels ist der Sinai, wo Jahwe seinem Volk erscheint, sich an Israel bindet und das Gesetz gibt, das den Freiheitsraum Israels heilvoll eingrenzt und ihm damit Gestalt gibt. Am Sinai wird Jahwe von seinem Volk in für alle weitere Geschichte grundlegender Weise erfahren. Diese Ereignisse verändern die Beziehung Jahwes zu Israel in qualitativer Weise. Nachdem sich Jahwe Israel in exklusiver Weise kund gibt und mit seinem Rechtswillen vertraut macht, ist Israel auch in besonderer Weise gefordert. Israel ist nun verantwortlich für sein Verhalten, es ist straffähig und es wird von Jahwe auch zur Rechenschaft gezogen. Die Wüstenerzählungen wollen damit -sicherlich im Geiste der Prophetie (vgl. etwa Amos 3,2)- einschärfen, daß diejenigen, denen sich Gott offenbart, die Verantwortung haben, Gott auch in ihrem Verhalten zu entsprechen. Wo dies nicht geschieht, stehen sie in Gefahr vom Zorn Gottes getroffen zu werden. Der Zorn Gottes stellt gleichsam die andere Seite seiner liebenden Zuwendung zum Menschen dar.

c) Israels Verweigerung

Das Murren Israels gehört mit zu den konstantesten Motiven des Überlieferungsprozesses der Wüstenerzählungen. Israel fehlt die Motivation, sich von Mose führen zu lassen.[14] Offenbar war es die Erfahrung vieler Jahrhunderte der Geschichte Israels, daß Israel die Legitimität und Kompetenz der von Gott eingesetzten Führer bestritt.

[14] In der Führungstheorie der Betriebswirtschaftslehre wird zu Recht auch die Motivation der Geführten berücksichtigt, sich führen zu lassen (vgl. E.Heinen, Führungslehre, 71-78). Unter fehlender Motivation leidet zum Beispiel auch die Arbeitszufriedenheit. Die Motivation des Geführten ist "nur dann möglich, wenn bei dem zu Führenden eine Bedürfnislage vorhanden ist, die durch ein Verhalten im Sinne des Führenden befriedigt werden kann." (E.Heinen, Führungslehre, 77) Ein wesentliches Bedürfnis des Menschen, hinter das sogar das Grundbedürfnis nach Nahrung zurückgestellt werden kann, ist aber das "Sinnbedürfnis". Wo dieses nicht befriedigt wird, bedeutet das "Machtverlust und Autoritätsverfall" (W.Pannenberg, Anthropologie, 445).

Dieses Murren hat in verschiedenen Erzählungen eine verschiedene Gestalt, die Bandbreite reicht vom einfachen Notschrei (z.B. Ex 15,24) bis zur Verschwörung (Num 14,1-4). Häufig bricht der Konflikt mit Mose dann auf, wenn die Versorgung mit unmittelbar lebensnotwendigen Gütern nicht gewährleistet ist (Hunger, Durst, kollektive Sicherheit gegen feindliche Übergriffe). Mit W.L.Bühl kann man von einer Phase des Schocks sprechen, in der Israel sich bewußt wird, daß sein Überleben "ernstlich bedroht ist."[15]
In diesem Konflikt wird deutlich, daß Mose und Israel verschiedene Interessen haben, die zu unterschiedlichen Plänen führen. Mose weiß sich dem Plan verpflichtet, den ihm Jahwe vorgegeben hat. Israel dagegen ist "auf die Erhaltung der Organisation im gegebenen Zustand bedacht" und verfolgt den Plan, nach Ägypten zurückzukehren.[16] Denn in Ägypten war wenigstens die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern gewährleistet. Die positiven Möglichkeiten der neuen Situation verblassen vor der scheinbaren Gesichertheit der Sklavenexistenz. Typisch für das Murren Israels ist es, daß die Zeit in Ägypten in der Erinnerung Israels verklärt wird. Die wohl stärkste Verklärung findet sich in der Datan-Abiram-Erzählung: Datan und Abiram belegen Ägypten mit dem "Ehrentitel" des verheißenen Landes, indem sie es als ein Land kennzeichnen, darin Milch und Honig fließen (Num 16,13). Israel kann sich in seiner Erinnerung nicht von seiner Sklavenexistenz in Ägypten lösen.
Die Wüstentexte wollen den Leser zur Haltung des Vertrauens zu Gott ermuntern, indem sie einmal darauf hinweisen, wie der Exodusgeneration ihre sehnsüchtige Erinnerung an die Vergangenheit den Blick auf die Zukunft Gottes verschließt. Die Befreiung aus den ungerechten und ausbeuterischen Strukturen (Ägypten) ist die eine Seite des Befreiungsprozesses. Hinzu kommen muß jedoch die Befreiung vom "knechtischen Bewußtsein". Erst die Offenheit für die unabsehbaren Möglichkeiten Gottes und das Vertrauen darauf, daß Gott einem das zum Leben Nötige schon zukommen läßt, macht den Menschen frei von der Sorge um sich selbst.[17] Das wäre dann eine Freiheit, die nicht mehr der Sklaverei mit der Begründung hinterhertrauert, dort sei wenigstens für den Lebensunterhalt gesorgt. Um zur Haltung des Vertrauens auf Gott zu ermuntern, verweisen die Wüstentexte zum anderen immer wieder darauf, daß Gott selbst da Lebensmöglichkeiten schaffen kann, wo dies nach menschlichem Ermessen unmöglich erscheint. Ein eindrückliches Symbol für diesen Sachverhalt ist die Schaffung von Wasser aus dem lebensfeindlichen Felsen (Ex 17,1-7; Num 20,1-13).

d) Mose als idealer Führer

In Person und Amt Moses verdichten sich die Erfahrungen mit Führung, wie sie Israel in einer langen Zeit seiner Geschichte gemacht hat. Er gilt als eine herausragende Füh-

---

[15] W.L.Bühl, Krisentheorien, 203: "Danach ist eine Krise stets durch vier Phasen gekennzeichnet: Schock, Rückzug, Akzeptierung und Adaption. Der Schock tritt ein, wenn die Mitglieder einer Organisation sich dessen bewußt werden, daß das Überleben der Organisation ernstlich bedroht ist."

[16] W.L.Bühl, Krisentheorien, 204 kennzeichnet so die Phase des Rückzuges.

[17] W.Pannenberg, Anthropologie, 100 hat den anthropologischen Grundsachverhalt, der hier zum Ausdruck kommt folgendermaßen formuliert: "Sofern wir von der Sorge um uns selbst, im Sinne der besorgenden Umsicht Heideggers, beherrscht werden, leben wir schon nicht mehr aus einem unser Verhalten tragenden Vertrauen, sondern im Streben nach Sicherung. ... Solches Streben nach Selbsterhaltung kann durchaus im Vertrauen auf den für das eigene Dasein und Selbstsein konstitutiven, es übersteigenden Ursprung geschehen. ... Erst wenn Selbsterhaltung nicht mehr aus Vertrauen, sondern aus Angst und Sorge geschieht, wird sie Ausdruck jener Verkehrung des menschlichen Verhaltens, die daraus resultiert, daß Liebe zum eigenen Ich, die nur noch um sich selber besorgt ist, das Zentrum der Existenz besetzt hält."

rergestalt, als jemand, der intimen Umgang mit Jahwe hatte. Nach Mose gab es in Israel nie wieder einen Führer von seinem Format (Dtn 34,10).[18]
Und doch, selbst Mose findet bei Israel keine selbstverständliche Gefolgschaftstreue. Das Volk verweigert sich seiner Führung. In dieser Situation verfügt Mose von sich aus aber über keine Mittel, die Befolgung seiner Anordnungen zu erzwingen. Mose ist hier immer wieder darauf angewiesen, daß Jahwe zu seinen Gunsten eingreift.
Es ist interessant, daß Mose -gemeinsam mit Aaron- gerade dann von Jahwe kritisiert und seines Amtes enthoben wird (Num 20,12), als er versucht, sich selbst in den Vordergrund zu spielen und seine eigene Macht betont, anstatt das Volk allein auf Jahwe hinzuweisen. Mose vergeht sich damit gegen die Grundbestimmung seines Amtes: Jahwe wird gerade dadurch vor dem Volk verherrlicht, daß Mose sich selbst in der Ausübung seines Auftrags von Jahwe unterscheidet. Nicht er vollbringt das Wasserwunder, sondern Jahwe durch ihn. Mose repräsentiert die Autorität Jahwes, er hat sie aber nicht. Mose ist darauf angewiesen, daß Jahwe gegenüber dem Volk erweist, daß Mose sein legitimierter Führer ist, aber Mose kann über diesen Erweis nicht verfügen. Damit wird eingeschärft, daß kein Mensch göttliche Autorität beanspruchen kann und soll.[19] Wahre Führung erweist sich darin, daß sie egoistische Interessen zurücksteckt, daß sie in der Ausübung des Amtes keinen persönlichen Vorteil sucht.
Besonders eindrücklich ist es m.E., daß die Endredaktion gegen die Intention von P die Funktion Moses als Fürbitter zur Geltung gebracht hat. Die Kommunikation von Jahwe und Mose läuft nicht nur in eine Richtung, nämlich von Jahwe zu Mose, sondern auch umgekehrt, von Mose zu Jahwe. Mose tritt für die von ihm Geführten vor Gott ein, ohne deren Schuldbekenntnis, ja, auch gegen deren erklärten Willen (Num 14,11-25). Er trägt somit die Fehler der von ihm Geführten und stellt sich vor sie. Mose will nicht Gottes erwählter Führer sein ohne die von ihm Geführten. Diese Fürbitte des Mose bewahrt Israel vor der totalen Vernichtung und bringt Jahwe zur Selbstbeherrschung seines Zorns. Diese Konzeption von Mose weist auf die Fürsorgepflicht von Führung hin. Ein Führer hat die Pflicht, sich für das Wohlergehen der von ihm Geführten einzusetzen. Trotz aller Energie, mit der ferne Ziele und hohe Ideale angestrebt werden, darf die Fürsorgepflicht nicht auf der Strecke bleiben.
Es fragt sich, ob das Idealbild von Führung, das die Wüstenerzählungen in der Gestalt des Mose zeichnen, heute -in einer westlichen Demokratie- noch tragfähig ist. Problematisch scheint vor allem, daß Mose keiner Kontrolle durch das Volk unterliegt. Die Erzählungen thematisieren stattdessen immer wieder, daß Mose einer ungerechtfertigten Kritik durch das Volk ausgesetzt ist, daß das Volk Mose mit Legitimationsansprüchen überhäuft, denen er kaum nachkommen kann, und daß das Volk es sich letztlich selbst zuzuschreiben hat, wenn für die Exodusgeneration die Wüste zum Ort des Todes wird, wie es gerade diese Generation Mose immer wieder vorgeworfen hat. Auch in der Episode Num 20,1-13, in der Mose seines Amtes enthoben wird, ist es allein Jahwe, der Mose kritisiert. Das Volk übt keine legitime Kritik an Mose. Mose ist durch den Willen Jahwes und nicht durch den Willen Israels als Führer Israels legitimiert.[20] Es dürfte freilich auch aus dieser Art der Legitimation abzuleiten sein, daß

---

[18] Auf die Unvergleichlichkeit Moses weist auch A.Wildavsky, Moses, 201 hin: "With whom may Moses be compared? No one, according to the Bible."

[19] Vgl. auch A.Wildavsky, Mose, 156.

[20] In diesem Zusammenhang stellt sich auch noch ein weiteres Problem: Die Führung Israels in der Wüste ist in allen Fällen so organisiert, daß Mose die alleinige Spitze einnimmt und allenfalls Aaron manchmal als gleichberechtigt erscheint. Auch in der Ältestenerzählung von Num 11 wird das Ältes-

sich Mose auch noch da für Israel einsetzt, wo dieses ihn steinigen will (Num 14,10-25).

Das Bild von der idealen Führung durch Mose kann daran erinnern, daß Führung kaum zureichend durch den Verweis auf den Willen der Gemeinschaft legitimiert werden kann. Vielmehr muß Führung von der göttlichen Wahrheit her legitimiert werden.[21] Diese Art der Legitimation ermöglicht dann auch, was faktisch immer wieder erforderlich ist, daß nämlich an gemeinsamen Zielen festgehalten werden muß, wenn Gruppenegoismen -selbst wenn sie eine Mehrheit hinter sich brächten- oder kurzfristige Erfolgswünsche diese Ziele zu gefährden drohen.

Die Orientierung von Führung an der göttlichen Wahrheit macht deutlich, daß auch die Theologie aufgefordert ist, in der heutigen Krisensituation ihren Beitrag zu einer "Managementideologie" zu leisten, "die die Tätigkeit der Mitglieder auf *neue* Ziele und Ideale lenkt und die ihren Enthusiasmus hervorruft."[22] Dabei wird die Reflexion der Theologie im Zeichen der kommenden Gottesherrschaft geschehen und von daher ihre materialen Orientierungen empfangen.

---

tengremium von Mose ausgewählt und untersteht seiner Leitung. Die Leitidee dieser Organisationsstruktur ist die hierarchische Ordnung mit einfacher Spitze. Nach Walter L.Bühl ist aber ein "plastisches System" erstrebenswert, bei dem "die Kontrolle des Systems von zwei oder mehr relativ unabhängig voneinander agierenden Kontrollzentren wahrgenommen werden kann." Zur Plastizität gehört "die Konkurrenz oder der Konflikt zwischen den Kontrollzentren" (Bühl, Krisentheorien, 210). Man kann jedoch fragen, ob die Einheit eines sozialen Systems nicht auch eigens durch ein Amt repräsentiert werden muß.

[21] Es gilt also ähnlich für das Phänomen der Führung, was W.Pannenberg, Anthropologie, 459 vom Staat sagt: "Demjenigen Staate, der nur noch das Volk, bzw. die Gesellschaft und ihre Antagonismen repräsentiert, aber nicht mehr die in der Ordnung des Kosmos oder der Geschichte offenbare göttliche Wahrheit, bleibt die Möglichkeit einer nicht auf ihn selber begründeten Legitimation seiner politischen Ordnung verschlossen."

[22] W.L.Bühl, Krisentheorien, 207, der damit sehr formal eine wesentliche Leistung für die fruchtbare Beendigung einer Krise beschreibt.

Literaturverzeichnis

Ergänzungen in Zitaten, die zum Verständnis notwendig sind, habe ich in einfache Klammern gesetzt und mit "AS" als eigenen Beitrag zum Zitat gekennzeichnet.

Die Abkürzung "G-K" Steht Für: W.Gesenius / E.Kautzsch: Hebräische Grammatik, 28.Aufl. 1909.

Ackroyd, P.R.: The History of Israel in the Exilic and Post-exilic Periods. In: G.W.Anderson (Hg), Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study. Oxford, 1979, S. 320-350.

Adamiak, Richard: Justice and History in the Old Testament. 1981.

Ahuis, Ferdinand: Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschicht-lichen Bezüge von Num 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche. CTM 13, Stuttgart, 1983.

Ahuis, Ferdinand: Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten. CTM 12, Stuttgart, 1982.

Albertz, R.: Atk. THAT 2 (1976) 568-575.

Albright, W.F.: Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition. CBQ 25(1963)1-11.

Alter, Robert: The Art of Biblical Narrative. Basic Books. New York, 1981.

Anderson, Bernhard W.: From Analysis to Synthesis: The Inter-pretation of Genesis 1-11. JBL 97 (1978) 23-39.

Anderson, Janice Capel: Double and triple Stories, the implied Reader, and Redundancy in Matthew. Semeia 31 (1985) 71-89.

Arden, Eugene: How Moses failed God. JBL 76 (1957) 50-52.

Armerding, Carl E.: The Old Testament and Criticism. Grand Rapids (Michigan), 1983.

Auffret, Pierre: The literary Structure of Exodus 6,2-8. JSOT 27 (1983) 46-54.

Aurelius, Erik: Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. Coniectanea Biblica OT Series 27. Stockholm, 1988.

Bach, Robert: Die Erwählung Israels in der Wüste. Diss. masch. Bonn, 1951.

Baentsch, Bruno: Exodus-Leviticus-Numeri. Handkommentar zum Alten Testament, I.Abteilung, 2. Band, 1.-2. Teil. (Hg) W.Nowack, Göttingen, 1900/1903.

Baetge, Jörg / U.A.: Vahlens Kompendium der Betriebswirtschaftslehre, Bd 2. München, 1984.

Baltzer, Klaus: Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn, 1975.

Baltzer, Klaus: Das Bundesformular. WMANT 4. Neukirchen, 2.Aufl. 1964.

Barr, James: Childs' Introduction to the Old Testament äs Scripture. JSOT 16 (1980) 12-23.

Barr, James: Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism. Oxford, 1983.

Bartelmus, Rüdiger: *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes". ATS 17, St.Ottilien, 1982.

Bartelmus, Rüdiger: Mk 2,27 und die ältesten Fassungen des Arbeitsruhegebotes im AT. Biblisch-theologische Beobachtungen zur Sabbatfrage. BN 41 (1988) 41-64.

Barth, Christoph: Zur Bedeutung der Wüstentradition. VTS 15 (1966) 14-23.

Barth, Hermann / Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Neukirchen-Vluyn, 9.Aufl. 1980.

Beaugrande, Robert-Alain De / Dressler, Wolfgang U.: Einführung in die Textlinguistik. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft Bd 28. Tübingen, 1981.

Beegle, Dewey M.: Moses, The Servant of Yahweh. Grand Rapids (Michigan) 1972.

Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. UTB 658, Heidelberg, 1977.

Berlin, Adele: Poetics and Interpretation of Biblical Narrative. Bible and Literature Series 9. Sheffield, 1983.

Beuken, W.A.M.: Exodus 16,5.23. A rule regarding the keeping of the Sabbath? JSOT 32 (1985) 3-14.

Beyerlin, Walter: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen, 1961.

Birch, Bruce C.: Tradition, Canon and Biblical Theology. Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 113-125.

Blenkinsopp, Joseph: A New Kind of Introduction: Professor Child's Introduction to the Old Testament as Scripture. JSOT 16 (1980) 24-27.

Blenkinsopp, Joseph: The Structure of P. CBQ 38 (1976) 275-292.

Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte. WMANT 57. Neukirchen-Vluyn, 1984.

Bochenski, J.M.: Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität. Herderbücherei Bd 439, Freiburg-Basel-Wien, 1974.

Boecker, Hans-Jochen: §10: Psalmen. In: Ders./ u.a., Altes Testament.Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 146-165.

Boecker, Hans Jochen: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchen-Vluyn, 2.Aufl. 1984.

Boecker, Hans Jochen: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament. WMANT 14. Neukirchen-Vluyn, 2.Aufl. 1970.

Borchert, Rudolf: Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung.Diss. masch. Heidelberg, 1956.

Botterweck, G. Johannes: Atk. ThWAT 4 (1982-84) 479-512.

Bowra,C.M.: Heldendichtung. Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten. Stuttgart, 1964.

Braulik, Georg: Die Angst vor dem 'gelobten Land' oder: vom Aushalten der Hoffnung. Bibel und Kirche 33 (1978) 79-83.

Brekelmans, Chr.: Exodus 18 and the Origins of Yahwism in Israel. OTS 10(1954)215-224.

Brekelmans, Chr.: Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen-Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums. VTS 15 (1966) 90-96.

Breuer, D.: Einführung in die pragmatische Texttheorie. UTB 106 (1974).

Breytenbach, Cilliers: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie. AThANT 71. Zürich, 1984.

Brin, Gershon: Numbers 15,22-23 and the Question of the Composition of the Pentateuch. VT 30 (1980) 351-354.

Brockelmann, Carl: Hebräische Syntax. Neukirchen, 1956.

Brueggemann, Walter: The Kerygma of the Priestly Writers. ZAW 84 (1972) 397-414.

Brueggemann, Walter: The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith. Overtures to Biblical Theology. London, 1978 = Fortress Press, 1977.

Buber, Martin: Biblisches Führertum. In: Ders, Werke Bd 2, München-Heidelberg (1964) 901-916.

Buber, Martin: Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs. In: Ders, Werke Bd 2, München-Heidelberg (1964) 1131-1149.

Buber, Martin: Das Leitwort und der Formtypus der Rede. In: Ders, Werke Bd 2, München-Heidelberg (1964) 1150-1158. Buber, Martin: Moses. Heidelberg, 3.Aufl. 1966.

Budde, Karl: Das nomadische Ideal im AT. Preussische Jahrbücher 85 (1896) 57-79.

Bühl, Walter L.: Krisentheorien. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang. Darmstadt, 1984.

Bühl, Walter L.: Theorien sozialer Konflikte. EdF 53. Darmstadt, 1976. BÜHLER, KARL: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. UTB 1159, Stuttgart-New York, 1982 = Jena, 1934.

Buis, Pierre: Les conflits entre Moise et Israel dans Exode et Nombres. VT 28 (1978) 257-270.

Butler, Trent C: An Anti-Moses Tradition. JSOT 12 (1979) 9-15.

Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern-München-Wien, 5.Aufl. 1983.

Capra, Fritjof: Für ein neues Weltbild. Gespräch mit Fritjof Capra. EvKomm 20 (1987) 519-522.

Carroll, R.P.: The Elijah-Elisha Sagas. Some Remarks on prophetic succession in Ancient Israel. VT 19 (1969) 400-415.

Carroll, R.P.: Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society. ZAW 89 (1977) 176-204.

Cazelles, H.: Review: Volkmar Fritz, Israel in der Wüste (1970). VT 21 (1971)506-514.

Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus. Jerusalem, 1967.

Cassuto, Umberto: The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 1961.

Charpentier, Etienne: Führer durch das AT. Anleitung zum Selbst- und Gruppenstudium. Deutsche Bearbeitung von F.J.Schierse. Düsseldorf, 1984.

Childs, Brevard S.: The exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament. VTS 29 (1978) 66-80.

Childs, Brevard S.: Exodus. OT Library. Philadelphia, 1974.

Childs, Brevard S.: Introduction to the Old Testament as Scripture. London, 1979.

Childs, Brevard S.: Old Testament Theology in a Canonical Context. London, 1985.

Childs, Brevard S.: A Response. Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 199-211.

Childs, Brevard S.: Response to Reviewers of Introduction to the OT as Scripture. JSOT 16 (1980) 52-60.

Clements, Ronald,E.: History and Theology in Biblical Narrative. Horizons in Biblical Theology, Vol 4,2-5,1 (1982/83) 45-60.

Clements, R.E.: Pentateuchal Problems. In: G.W.Anderson (Hg), Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study. Oxford, 1979, S. 96-124.

Clements, Ronald E.: Review: Rolf Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. JSOT 3 (1977) 46-56.

Clevenot, Michel: So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. München, 2.Aufl. 1980.

Clines, David J.A.: The Theme of the Pentateuch. JSOTS 10. Sheffield, 1978.

Coats, George W.: Conquest Traditions in the Wilderness Theme. JBL 95 (1976) 177-190.

Coats, George W.: An Exposition for the Wilderness Traditions. VT 22 (1972) 288-295.

Coats, George W.: Genesis with an introduction to Narrative Literature. The Forms of the OT Literature Vol I. Grand Rapids (Michigan), 1983.

Coats, George W.: Humility and Honor: A Moses legend in Numbers 12. In: David J.A.Clines/ David M. Gunn/ Alan J.Hauser (Hg), Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature. JSOTS 19. Sheffield, 1982, S. 97-107.

Coats, George W.: The King's loyal Opposition: Obedience and Authority in Exodus 32-34. In: Ders./ Burke.O.Long (Hg), Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology. Philadelphia, 1977, S. 91-109.

Coats, George W.: Legendary Motifs in the Moses Death Reports. CBQ 39 (1977) 34-44.

Coats, George W.: Moses. Heroic Man, Man of God. JSOTS 57. Sheffield, 1988.

Coats, George W.: Moses versus Amalek. Aetiology and Legend in Exod. xvii 8-16. VTS 28 (1975) 29-41.

Coats, George W.: The Moses Narratives as heroic Saga. In: Ders. (Hg): Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in OT Literature. JSOTS 35. Sheffield, 1985, S. 33-44.

Coats, George W.: Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the OT. Nashville-New York, 1968.

Coats, George W.: The Sea Tradition in the Wilderness Theme: A Review. JSOT 12 (1979) 2-8.

Coats, George W.: The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif. VT 17 (1967) 253-265.

Coats, George W.: The Wilderness Itinerary. CBQ 34 (1972) 135-152.

Coats, George W.: The Yahwist as Theologian? A Critical Reflection. JSOT 3 (1977) 28-32.

Cody, Aelred: Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites. Biblica49(1968) 153-166.

Cornill, C.H.: Beiträge zur Pentateuchkritik. ZAW 11 (1891) 1-34.

Cortese, Enzo: La Terra di Canaan nella Storia Sacerdotale del Pentateuco. Supplement! alla Rivista Biblica Bd 5. Brescia, 1972.

Coseriu, Eugenio: Textlinguistik. Eine Einführung. Tübinger Beiträge zur Linguistik 109, Tübingen, 2.Aufl. 1981.

Croatto, J.Severino: Exodus. A Hermeneutics of Freedom. Übersetzt von: S.Attanasio. Marykoll-New Nork, 1981.

Cross, Frank Moore: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge (Massachusetts), 1973.

Crüsemann, Frank: Tora und christliche Ethik. In: Rolf Rendtorff/ Ekkehard Stegemann (Hg), Auschwitz - Krise der christlichen Theologie. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog Bd 10. München, 1980, S. 159-177.

Crüsemann, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat. WMANT49. Neukirchen-Vluyn, 1978.

Cryer, Frederick H.: On the Relationship between the Yahwistic and the Deuteronomistic Histories. BN 29 (1985) 58-74.

Culley, Robert C.: Analyse alttestamentlicher Erzählungen - Erträge der jüngsten Methodendiskussion. BN 6 (1978), 27-39.

Culley, Robert C.: Studies in the Structure of Hebrew Narrative. Missoula, 1976.

Culley, Robert C.: Themes and Variations in three Groups of OT Narratives. Semeia 3 (1975) 3-13.

Damrosch, David: The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature. San Francisco, 1987.

Dauber, Kenneth: The Bible as Literature: Reading like the Rabbis. Semeia 31 (1985) 27-48.

Davies, G.L: The Way of the Wilderness. A geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. Society for OT Study Monograph Series Bd 5. Cambridge, 1979.

Davies, G.L: The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch. VT 23 (1983) 1-13.

Deist, Ferdinand E.: Die Krise gegenwärtiger Exegese. Notizen über einige methodologischen Holzwege. Nicht veröffentlichter Vortrag vor der theologischen Fakultät der Universität Marburg (1978).

Diebner, Bernd Jörg: Neue Ansätze in der Pentateuchforschung. DBAT 13(1978)2-13.

Diebner, Bernd Jörg / Schult, Hermann: Ätiologische Texte im AT - Ein Kapitel Bibelkunde. Teil II: Exodus bis Deuteronomium. DBAT 6 (1974) 6-30.

Diebner, Bernd Jörg / Rogerson, John William: Atk. Bibelwissenschaft I/2. TRE 6 (1980) 346-374.

Diebner, Bernd Jörg: Exodus 15,22-27 und der Beginn der Wüstenzeit "Israels". DBAT 20 (1984) 122-159.

Diepold, Peter: Israels Land. BWANT 95. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1972.

Dijk, Teun A.Van. / Kintsch, Walter: Strategies of Discourse Comprehension. New York, u.a., 1983.

Dijk, Teun A.Van: Studies in the Pragmatics of Discourse. Janua Linguarum Series Maior 101. The Hague-Paris-New York, 1981.

Dijk, Teun A. Van: Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung, dtv Wissenschaft 4364. Tübingen 1980.

Dillmann, August: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum AT (Lief 13). Leipzig, 2. Aufl. 1886.

Drews, Hermann: Die Zeichenprobe. Ein literarisches Schema, seine Herkunft und Verwendung in erzählenden Texten des AT. Diss.theol. Göttingen, 1977.

Driver, S.R.: The Book of Genesis. London, 1920.

Driver,S.R.: Einleitung in die Literatur des alten Testaments. Übersetzt von J.W.Rothstein nach der 5. Auflage. Berlin, 1896.

Ebach, Jürgen: Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte. GTB Siebenstern 378. Gütersloh, 1980.

Eerdmans, B.D.: The Composition of Numbers. OTS 6 (1949) 101-216.

Egger, Wilhelm: Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31. OBS 1. Klosterneuburg, 1979.

Ehrlich, Arnold B.: Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Bd 1: Genesis und Exodus. Hildesheim, 1968; Bd 2: Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Hildesheim, 1968.

Eichrodt, Walther: Theologie des Alten Testaments. Teil 1: Gott und Volk. Leipzig, 1933.

Elliger, Karl: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung. ZThK49(1952) 121-143.

Engnell, Ivan: Critical Essays on the OT. London, 1970.

Eph^{c}al Israel: On the political and social Organization of the Jews in Babylonian Exile. In: Fritz Steppart (Hg), 21. Deutscher Orientalistentag, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement 5. Wiesbaden, 1983, S. 106-112.

Fishbane, Michael: Text and texture. Close Readings of Selected Biblical Texts. Schocken Books. New York, 1979.

Fishbane, Michael: Recent Work on Biblical Narrative. Review: Bar-Efrat; Fokkelmann; Licht. Prooftexts l (1981) 99-104.

Fohrer, Georg / u.a.: Exegese des AT. Einführung in die Methodik. UTB 267. Heidelberg, Z.Aufl. 1976.

Fokkelmann, J.P.: Narrative Art in Genesis. Specimes of Stylistic and Structural Analysis. Studia Semitica Neerlandica Bd 17. Amsterdam, 1975.

Fowler, Robert M: Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark. SBL Diss. Series 54. Scholars Press, Michigan, 1981.

Fowler, Robert M.: Who is "the Reader" in Reader Response Criticism? Semeia 31 (1985) 5-23.

Frankemölle, Hubert: Exegese und Linguistik - Methodenprobleme neuerer exegetischer Veröffentlichungen. ThRev 71 (1975) 1-12.

Fretheim, Terence E.: The Priestly Document: Anti-Temple? VT 18 (1968) 313-329.

Fritz, Volkmar: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. Marburger Theologische Studien Bd 7, Marburg, 1970.

Fritz, Volkmar / Görg, Manfred / Fuhs, H.F.: Kadesch in Geschichte und Überlieferung. Materialien zur Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen kath. Alttestamentler vom 23.-27. Sept. 1979 in Bamberg. BN 9 (1979) 45-70.

Fritzsche, Hans-Georg: Leittexte der Bibel. Systematische Theologie auf der Grundlage biblischer Texte. Berlin, 1981.

Fuss, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17. BZAW 126. Berlin-New York, 1972.

Gabler, Johann: Antrittsrede in Altendorf vom 30.3.1787. Deutsche Übersetzung in: Otto Merk: Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen. Marburger Theologische Studien Bd 9. Marburg, 1972, S. 273-284.

Gall, Freiherr Von: Die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Giessen, 1900.

Gese, Hartmut: Bemerkungen zur Sinaitradition. In: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. BEvTh 64. München, 1974, S. 31-48.

Gese, Hartmut: Komposition bei Amos. VTS 32 (1981) 74-95.

Gese, Hartmut: Tradition und Biblische Theologie. In: Odil Hannes Steck (Hg), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament. BThSt 2. Neukirchen-Vluyn, 1978, S. 87-111.

Gesenius, Wilhelm / Kautzsch, E. / Bergsträsser, G.: Hebräische Grammatik. Hildesheim-New York, 1977 = 28. Aufl. 1909.

Gesenius, Wilhelm / Buhl, Frants: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962 = 17.Aufl. 1915.

Göbel, Christa: "Denn bei dir ist die Vergebung..." - *Slh* im Alten Testament. Theologische Versuche VIII (1977) 21-33.

Görg, Manfred: Atk. ThWAT 4 (1982-84) 697-706.

Görg, Manfred: Atk. ThWAT 3 (1982) 1012-1032.

Gottfriedsen, Christine: Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen. Europäische Hochschulschriften Reihe 23/Theologie, Bd 267. Frankfurt/M-Bern-New York, 1985.

Gray, John: The Desert sojurn of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition. VT 4 (1954) 148-154.

Greenberg, Moshe: Moses' Intercessory Prayer (Ex 32,11-13.31-32; Dtn 9,26-29). Yearbook of the Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies, Jerusalem (1977-78) 21-35.

Greenberg, Moshe: in Exodus 20,20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany. JBL 79 (1960) 273-276.

Gressmann, Hugo: Die Anfänge Israels. SÄT 1,2. Göttingen, 1914.

Gressmann, Hugo: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose = Sagen. FRLANT 18. Göttingen, 1913.

Gross, Karl: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Speyer. Stuttgart, 1985.

Gross, Walter: Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund. VTS 32 (1981) 131-145.

Gross, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. Theol. Quartalschrift 161 (1981) 244-264.

Gülich, Elisabeth: Ansätze zu einer kommunikationsorientierten Erzähltextanalyse (am Beispiel mündlicher und schriftlicher Erzähltexte). In: W.Haubrichs (Hg), Erzählforschung. Bd 1. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik. LiLi Beiheft 4 (1976) 224-246.

Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten. UTB 130, München, 1977.

Gunkel, Hermann: Genesis. Göttinger Handkommentar zum AT I,1, Göttingen, 6.Aufl. 1964 = 3.Aufl. 1910.

Gunkel, Hermann: Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung. Die Christliche Welt 36 (1922) 64-67.

Gunkel, Hermann: Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments. In: Ders., Reden und Aufsätze. Göttingen, 1913, S. 11-29.

Gunneweg, Antonius Hj.: Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung. Theol. Rundschau NF 48 (1983) 227-253.

Gunneweg, Antonius Hj.: Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals. FRLANT 89. Göttingen, 1965.

Gunneweg, Antonius Hj.: Mose in Midian. ZThK 61 (1964) 1-9.

Hahn, Joachim: Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels. Europäische Hochschulschriften Reihe 23/Theologie, Bd 154. Frankfurt/M-Bern, 1981.

Haran, Menahem: Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source. JBL 100 (1981) 321-333.

Hardmeier, Christof: Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie. BET 79. München, 1978.

Hartmann, Karl-Heinz: Wiederholungen im Erzählen. Zur Literarität narrativer Texte. Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft Bd 17. Stuttgart, 1979.

Hartmann, Peter: Religiöse Texte als linguistisches Objekt. In: Ders./ H.Rieser (Hg), Angewandte Textlinguistik I. Papiere zur Textlinguistik Bd 2. Hamburg, 1974, S. 133-158.

Hausmann, Jutta: Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1987.

Heinen, Edmund: Betriebswirtschaftliche Führungslehre. Ein entscheidungsorientierter Ansatz. Entscheidungsorientierte betriebswirtschaftliche Studien Bd 2. Wiesbaden, 1978.

Heinisch, Paul: Das Buch Numeri. Die Heilige Schrift des AT H/1. Bonn 1936.

Helfmeyer, Franz Josef: Atk. ThWAT 5 (1985) 473-487.

Hempel, Johannes: Gottes Selbstbeherrschung als Problem des Monotheismus und der Eschatologie. In: H.G.Reventlow (Hg), Gottes Wort und Gottes Land. Fs Hans Wilhelm Hertzberg. Göttingen, 1965, S. 56-66.

Henry, Marie-Louise: Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des AT. Arbeiten zur Theologie Heft 3. Stuttgart, 1960.

Hermisson, Hans-Jürgen: Bund und Erwählung. In: H.-J.Boecker/u.a. Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 222-243.

Hertzberg, Hans Wilhelm: Die Bücher Josua, Richter, Ruth. ATD 9. Göttingen, 3. Aufl. 1965.

Hertzsch, Klaus-Peter: 2. Sonntag nach Weihnachten (4.Mose 13,25-

28; 14,l-3.10b-13.19-24.31) GöPrMed 60 (1971) 64-68.

Hoelscher, Gustav: Zu Num 20,1-13. ZAW 45 (1927) 239-240.

Holzinger, H.: Einleitung in den Hexateuch. Freiburg i.B.-Leipzig, 1893.

Holzinger, H.: Exodus. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, (Hg) Karl Marti, Abteilung II, Tübingen, 1900.

Holzinger, H.: Numeri. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, (Hg) Karl Marti, Abteilung IV, Tübingen-Leipzig, 1903.

Hornung, Erik: Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit. Darmstadt, 1966.

Houtman, C: Ezra and the Law. Observations on the supposed Relation between Ezra and the Pentateuch. OTS 21 (1981) 91-115.

Hulst, A.R.: THAT 2 (1976) 904-909.

Hulst, A.R.: Atk. / THAT 2 (1976) 290-325.

Hurvitz, Avi: A linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A new Approach to an old Problem. Cahiers de la Revue Biblique Bd 20. Paris, 1982.

Irsigler, H.: Einführung in das biblische Hebräisch. 2 Bde, ATS 9/1 und 9/II. St.Ottilien, 1978/79.

Jagersma, H.: Numeri - Deel I. De Prediking van het Oude Testament. Nijkerk, 1983.

Janowski, Bernd: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn, 1982.

Japhet, Sara: People and Land in the Restoration Period. In: Georg Strecker (Hg), Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981. Göttinger Theologische Arbeiten Bd 25. Göttingen, 1983, S. 103-125.

Jaros, Karl: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion. OBO 4. Freiburg/Schweiz-Göttingen, 2.Aufl. 1982.

Jenks, Alan W.: The Elohist and North Israelite Traditions. SBL- Monograph Series 22. Missoula (Montana), 1977.

Jensen, Hans Jürgen Lundager: Reden, Zeit und Raum in Genesis 28,10-15. Textlinguistische und textsemiotische Exegese eines Fragments. Linguistica Biblica 49 (1981) 54-70.

Jepsen, Alfred: Atk ThWAT l (1973) 313-348.

Jeremias, Jörg: Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit. WMANT 35. Neukirchen-Vluyn, 1970.

Jeremias, Jörg: Der Prophet Hosea. ATD 24/1. Göttingen, 1983.

Jeremias, Jörg: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. BSt 65. Neukirchen-Vluyn, 1975.

Jeremias, Jörg: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. WMANT 10. Neukirchen-Vluyn, 2.Aufl. 1977.

Jobling, David: Num 11-12. In: Ders., The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the OT (ISam 13-31; Num 11-12; IKings 17-18). JSOTS 7. Sheffield, 1978, S. 26-62.

Johnstone, William: The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus. ZAW 100 (1988) 361-385.

Jüngel, Eberhard: Predigt über 4.Mose 13,1-14,5. In: Ders., Schmecken und Sehen. Predigten III. München, 1983.

Jüngel, Eberhard: Tod. Themen der Theologie Bd 8. Stuttgart-Berlin, 1971.

Kahrmann, Cordula / U.A.: Erzähltextanalyse. Eine Einführung in Grundlagen und Verfahren. Athenäum Taschenbücher 2121/2132. Bd 1: 2. Aufl. Königstein, 1981; Bd 2: Kronberg, 1977.

Kaiser, Otto: Einleitung in das AT. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh, S.Aufl. 1984.

Kallmeyer, W. / U.A.: Lektürekolleg zur Textlinguistik. Bd 1: Einführung; Bd 2: Reader. Fischer Athenäum Taschenbücher Sprachwissenschaft. Frankfurt/M, 1974.

Kapelrud, Arvid S.: Critical Note: How Tradition failed Moses. JBL 76 (1957) 242.

Kayser, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft. Bern-München, 18.Aufl. 1978 = 6.Aufl. 1960.

Kedar, Benjamin: Biblische Semantik. Eine Einführung. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1981.

Keel, Othmar: Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez l und 10 und Sach 4. SBS 84/85. Stuttgart, 1977.

Keel, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Am Beispiel der Psalmen. Zürich / Neukirchen-Vluyn, 3.Aufl. 1980.

Keel, Othmar: Wirkmächtige Siegeszeichen im AT. Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2Kön 13,14-19 und 1Kön 22,11. OBO 5. Freiburg (Schweiz)-Göttingen, 1974.

Keil, Carl Friedrich: Genesis und Exodus. Bibl. Kommentar Bd 1. Leipzig, 1866.

Keil, Carl Friedrich: Leviticus, Numeri und Deuteronomium. Bibl. Kommentar Bd 2. Leipzig, 1862.

Kieser, Alfred / U.A. (Hg): Handwörterbuch der Führung. Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre Bd 10. Stuttgart, 1987.

Kilian, Rudolf: Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift. Bibel und Leben 7 (1966) 39-51.

Kilian, Rudolf: Die Priesterschrift. Hoffnung auf Heimkehr. In: Josef Schreiner (Hg), Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT. Würzburg, 1967, S. 226-243.

Kittel, Bonnie: Brevard Child's Development of the Canonical Approach. JSOT 16 (1980) 2-11.

Klein, Ralph W.: The Message of P. In: Jörg Jeremias/ Lothar Perlitt (Hg), Die Botschaft und die Boten. Fs Hans-Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn, 1981, S. 57-67.

Knierim, Rolf: Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit. ZAW 73 (1961) 146-171.

Knight, Douglas A.: Canon and History of Tradition: A Critique of Brevard S.Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture. Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 127-149.

Knobel, August: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT. 13.Lieferung. Leipzig, 1861.

Koch, Klaus: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung. ZThK 55 (1958) 36-51.

Koch, Klaus: Reichen die formgeschichtlichen Methoden für die Gegenwartsaufgaben der Bibelwissenschaft zu? ThLZ 98 (1973) 801-814.

Koch, Klaus: Der Tod des Religionsstifters. Erwägungen über das Verhältnis Israels zur Geschichte der altorientalischen Religionen. KuD 8 (1962) 100-123.

Koch, Klaus: Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese. Neukirchen-Vluyn, 4.Aufl. 1981.

König, (F.) Eduard: Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache. 3 Bände, Leipzig, 1881/1895/1897 = Hildesheim, 1979.

König, Eduard: Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur. Leipzig, 1900.

Kohata, Fujiko: Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri 20,1-13. Annual of the Japanese Biblical Inst. Vol 3 (1977) 3-34.

Korn, Joachim Hans: ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ. Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel. BWANT 72 Stuttgart, 1937.

Krämer, Karl Fr.: Numeri und Deuteronomium. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt Bd II/1. Freiburg, 1955.

Kramer, Rolf: Arbeit. Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482. Göttingen, 1982.

Kroeker, Jakob: Israel ein Wunder der Geschichte. Das lebendige Wort Bd 4. Wernigerode, 1929.

Kselman, John S.: A Note on Numbers 12,6-8. VT 26 (1976) 500-505.

Kselman, John S.: The Recovery of poetic fragments from the pentateuchal Priestly Source. JBL 97 (1978) 161-173.

Kugel, James: On the Bible and Literary Criticism. Prooftexts l (1981) 217-236.

Kühl, Curt: Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? In: ZAW 64 (1952) 1-11.

Kühn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, stw 25. Frankfurt/M, S.Aufl. 1981.

Kuschke, Arnulf: Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie. ZAW 63 (1951) 74-105.

Kutsch, Ernst: Atk. THAT 2 (1976) 486-488.

Labuschagne, C.J.: Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung. VT 36 (1986) 146-162.

Lämmert, Eberhard: Bauformen des Erzählens. Stuttgart, S.Aufl. 1983 = 1955.

Landes, George M.: The Canonical Approach to Introducing the Old Testament: Prodigy and Problems. JSOT 16 (1980) 32-39.

Lattmann, Charles (Hg): Ethik und Unternehmensführung. Heidelberg, 1988.

Lehmann, Karl: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese. In: Josef Schreiner (Hg), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Würzburg, 1971, S. 40-80.

Lehming, Sigo: Massa und Meriba. ZAW 73 (1961) 71-77.

Leibfried, Erwin: Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme. Literaturwissenschaft im Grundstudium Bd 9. Tübingen, 1980.

Licht, Jakob: Storytelling in the Bible. Jerusalem, 1978.

Liver, Jacob: Korah, Dathan and Abiram. Scripta Hierosolymitana 8 (1961) 189-217.

Loewe, Raphael: Divine Frustration exegetically frustrated - Numbers 14:34 . In: Peter R. Ackroyd/ Barnabas Lindars (Hg), Words and Meanings. Fs David Winton Thomas. Cambridge, 1968, S. 137-158.

Lohfink, Norbert: Charisma. Von der Last der Propheten. In: Ders., Unsere großen Wörter. Das AT zu Themen dieser Jahre. Freiburg-Basel-Wien, 1977, S. 241-251.

Lohfink, Norbert: Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29. Biblica 41 (1960) 105-134.

Lohfink, Norbert: Die deuteronotnistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes. Scholastik 37 (1962) 32-44.

Lohfink, Norbert: "Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung. In: Ders. (Hg), Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT. Quaestiones Disputatae Bd 96. Freiburg-Basel-Wien, 1983, S. 15-50.

Lohfink, Norbert: 'Ich bin Jahwe, dein Arzt'. In: Ders. (Hg), "Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott. SBS 100. Stuttgart, 1981, S. 11-73.

Lohfink, Norbert: Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks. In: Jörg Jeremias/ Lothar Perlitt (Hg), Die Botschaft und die Boten. Fs Hans-Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn, 1981, S. 87-100.

Lohfink, Norbert: Die Priesterschrift und die Geschichte. VTS 29 (1977) 189-225.

Lohfink, Norbert: Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose. Biblica 49 (1968) 1-8.

Lohfink, Norbert: Wie stellt sich das Problem Individuum - Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6-3,29? Scholastik 35 (1960) 403-407.

Lohfink, Norbert: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg. In: Ders. (Hg), Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT. Quaestiones Disputatae Bd 96. Freiburg-Basel-Wien, 1983, S. 51-110.

Lohfink, Norbert: Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung. In: G.Bornkamm/ K.Rahner (Hg), Die Zeit Jesu, Fs Heinrich Schlier. Freiburg-Basel-Wien, 1970, S. 38-57.

Long, Burke O.: Some recent Trends in the Form Criticism of the OT Narratives. Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies. Jerusalem (1981) 63-72.

Ludwig, Hans Werner (Hg): Arbeitsbuch Romananalyse. Literaturwissenschaft im Grundstudium Bd 12. Tübingen, 1982.

Lyons, John: Language, Meaning and Context. Fontana Linguistics. Bungay- Suffolk, 1981.

Macholz, Georg Christian: Israel und das Land. Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischen Geschichtswerk. Theol.habil.masch. Heidelberg, 1969.

Magonet, Jonathan: The Korah Rebellion. JSOT 24 (1982) 3-25.

Maiberger, Paul: Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. 2 Bde. ÄAT Bd 6/1-2. Wiesbaden, 1983.

Malamat, Abraham: Die Wanderung der Daniten und die panisraelitische Exodus-Landnahme: Ein biblisches Erzählmuster. In: Meqor Hajjim. Fs Georg Molin, Graz (Austria), 1983, S. 249-265.

Mann, Thomas W.: Theological Reflections on the Denial of Moses. JBL 98 (1979) 481-494.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Die Bedeutung der biblischen Landverheißung für die Christen. Theol Existenz Heute NF 116. München, 1964.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Die Juden und ihr Land. GTB Siebenstern 189. Gütersloh, 2.Aufl. 1978.

Marti, Kurt: Bundesgenosse Gott. Versuche zu 2. Mose 1-14. Basel, 1972.

Maurer, Reinhart: Atk. Entfremdung. In: Hermann Krings/ u.a. (Hg), Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd 2, München, 1973, S. 348-360.

Mays, James L.: What is written. A Response to Brevard Childs' Introduction to the Old Testament äs Scripture. Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 151-163.

Mccarthy, Carmel / Riley, William: The Old Testament Short Story. Explorations into Narrative Spirituality. Message of Biblical Spirituality Vol 7. Wilmington, 1986.

Mcevenue, Sean E.: A Source-critical Problem in Nm 14,26-38. Biblica 50 (1969) 453-465.

Mcevenue, Sean E.: The Narrative Style of the Priestly Writer. Analecta Biblica 50. Rom, 1971.

Mettinger, Tryggve N.D.: The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies. (Gleerup) Lund, 1982.

Meyer, Eduard: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen. Mit Beiträgen von Bernhard Luther. Darmstadt, 1967 = Halle a.S., 1906.

Meyer, Lester: The Message of Exodus. A Theological Commentary. Minneapolis, 1983.

Meyer, Rudolf: Hebräische Grammatik. Bd II - IV, Berlin-New York, 3.Aufl. 1969, 3.Aufl. 1972, 3.Aufl. 1972.

Milgrom, Jacob: Korah's rebellion: A Study in redaction. In: Maurice Carrez/ u.a. (Hg), De la Tôrah au Messie. Melanges Henri Cazelles. Paris, 1981, S. 135-146.

Milgrom, Jacob: Magie, Monotheism and the Sin of Moses. In: H.B.Huffmon/ u.a. (Hg), The Quest for the Kingship of God. Fs George E.Mendenhall. Eisenbrauns, 1983, S. 251-265.

Milne, Pamela J.: Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative. Bible an Literature Series Vol 13. Sheffield, 1988.

Miscall, Peter D.: The Workings of Old Testament Narrative. Semeia Studies 12. Philadelphia, 1983.

Mittmann, Siegfried: Deuteronomium 1,1-6,3 - literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. BZAW 139. Berlin-New York, 1975.

Moberly, R. Walter L: At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34. JSOTS 22. Sheffield, 1983.

Molle, Herbert: Das 'Erscheinen' Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese. Europäische Hochschulschriften Reihe 23/Theologie, Bd 18. Bern-Frankfurt/M, 1973.

Mowinckel, Sigmund: Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage. Trondheim, 1964.

Müller, Hans-Peter: Atk. THAT 2 (1976) 589-609.

Muilenburg, James: The Intercession of the Covenant Mediator (Ex 33,la.12-17). In: Peter R. Ackroyd/ Barnabas Lindars (Hg), Words and Meanings. Fs David Winton Thomas. Cambridge, 1968, S. 159-181.

Murphy, R.E.: The Old Testament as Scripture. JSOT 16 (1980) 40-44.

Na'aman, N.: "Hebron was built seven years before Zoan in Egypt" (Numbers 13,22). VT 31 (1981) 488-492.

Neirynck, Frans: Duality in Mark. Contributions to the study of the Markan Redaction. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensim Bd31.Leuven, 1972.

Newsome, James D. Jr.: By the Waters of Babylon. An introduction to the History and Theology of the Exile. Edinburgh, 1980.

Nöldeke, Theodor: Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs. In: Ders., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel, 1869, S. 1-144.

Nöldeke, Theodor: Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. Leipzig, 1868.

Nötscher, Friedrich: Biblische Altertumskunde. Die Heilige Schrift des AT übersetzt und erklärt, Ergänzungsband III, Bonn, 1940.

Noth, Martin: Das zweite Buch Mose, Exodus. ATD 5. Göttingen, 1968.

Noth, Martin: Das vierte Buch Mose, Numeri. ATD 7. Göttingen, 1966.

Noth, Martin: Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 vChr und ihre Bedeutung für Israel. In: Ders., Gesammelte Studien zum AT. ThB 6. München, 3.Aufl. 1966, S. 346-371.

Noth, Martin: Num. 21 als Glied der "Hexateuch"-Erzählung. In: ZAW 58 (1940/41) 161-189 = Ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde Bd l, Neukirchen-Vluyn, 1971, S. 75-101.

Noth, Martin: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im AT. Darmstadt, 3.Aufl. 1967.

Noth, Martin: *(Kurztitel: ÜPent)* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart, 1948.

Noth, Martin: Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung. EvTh 12 (1952/53) 6-17. Wieder abgedruckt in: Claus Westermann (Hg), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des AT. ThB 11. München, 2.Aufl. 1963 = 1960, S. 54-68. Ebenfalls abgedruckt in: Martin Noth: Gesammelte Studien zum Alten Testament II. ThB 39. München, 1969, S. 86-98.

Oeming, Manfred: Bedeutung und Funktionen von 'Fiktionen' in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. EvTh 44 (1984) 254-266.

Olson, Dennis T.: The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch. Brown Judaic Studies 71. Chico/California, 1985.

Osswald, Eva: Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen. Theologische Arbeiten Bd 18. Berlin, 1963.

Otto, Eckart: Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik? VuF 22 (1/1977) 82-97.

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.

Pannenberg, Wolfhart: Das Irreale des Glaubens. In: D.Henrich/ W.Iser (Hg), Funktionen des Fiktiven. Poetik und Hermeneutik Bd X. München, 1983, S. 17-34.

Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/M., 1977.

Pelz, Heidrun: Linguistik für Anfänger. Hamburg, S.Aufl. 1982.

Perlitt, Lothar: Bundestheologie im Alten Testament. WMANT 36. Neukirchen-Vluyn, 1969.

Perlitt, Lothar: Mose als Prophet. EvTh 31 (1971) 588-608.

Perlitt, Lothar: Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b). In: Jörg Jeremias/ Lothar Perlitt (Hg), Die Botschaft und die Boten. Fs Hans-Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn, 1981, S. 403-426.

Plett, Heinrich F.: Einführung in die rhetorische Textanalyse. Hamburg, S.Aufl. 1983 = 4.Aufl. 1979.

Ploeg.J.P.M. Van Der: Zur Literatur- und Stilforschung im Alten Testament. ThLZ 100 (1975) 801-814.

Porter, J.R.: Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses. Oxford, 1963.

Postma, Ferenc: Exodus. Materials in Automatic Text Processing. Part I-II, Instrumenta Biblica Vol 1,1-2, Amsterdam-Turnhout, 1983.

Preuss, Horst-Dietrich: Linguistik - Literaturwissenschaft - Altes Testament. VuF 27 (1/1982) 2-28.

Propp, Vladimir: Morphologie des Märchens. München, 1972.

Rad, Gerhard Von: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. In: Ders., Gesammelte Studien zum AT. ThB 8. München, 2.Aufl. 1961, S. 9-86.

Rad, Gerhard Von: Das erste Buch Mose - Genesis. ATD 2-4. Göttingen, 4.Aufl. 1956.

Rad, Gerhard Von: Mose. Wege in die Bibel Heft 3. Göttingen, 1940.

Rad, Gerhard Von: Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet. BWANT Vierte Folge Heft 13, ganze Sammlung Heft 65, Stuttgart-Berlin, 1934.

Rad, Gerhard Von: Theologie des Alten Testaments. Bd 1: München, 2.Aufl. 1958; Bd 2: München, 3.Aufl. 1962.

Raschi: Raschis Pentateuchkommentar. Vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von Selig Bamberger. Basel, 3.Aufl. 1975. '

Reichert, Andreas: Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus. Diss. masch. Tübingen, 1972.

Rendtorff, Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn, 1983.

Rendtorff, Rolf: Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des AT. In: H-G.Geyer/ u.a. (Hg), "Wenn nicht jetzt, wann dann?". Fs Hans-Joachim Kraus. Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 3-11.

Rendtorff, Rolf: Esra und das 'Gesetz'. ZAW 96 (1984) 165-184.

Rendtorff, Rolf: Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik. VTS 28 (1975) 158-166.

Rendtorff, Rolf: Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22*. ZAW (1982) 511-523.

Rendtorff, Rolf: Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels. In: Jakob J.Petuchowski/ Walter Strolz (Hg), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Freiburg-Basel-Wien, 1981, S. 37-49.

Rendtorff, Rolf: Pentateuchal Studies on the Move. JSOT 3 (1977) 43-45.

Rendtorff, Rolf: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. BZAW 147. Berlin-New York, 1977.

Reventlow, Henning Graf: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert. EdF 173. Darmstadt, 1982.

Reventlow, Henning Graf: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert. EdF 203. Darmstadt, 1983.

Richter, Wolfgang: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. Göttingen, 1971.

Richter, Wolfgang: Grundlagen einer althebräischen Grammatik. 3 Bde., ATS 8/10/13. St.Ottilien, 2.Aufl. 1984 / Z.Aufl. 1984 / 1980.

Riggans, Walter: Numbers. The Daily Study Bible (OT). Philadelphia, 1983.

Robertson, David: The Old Testament and the Literary Critic. Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia, 1977.

Robinson, Bernard P.: Israel and Amalek. The Context of Exodus 17,8-16. JSOT 32 (1985) 15-22.

Roeroe, Wilhelm A./ Rennstich, K.: Zur Führungskrise in der Kirche - weltweit. ZfM 7 (1981) 221-227.

Rose, Martin: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit. BWANT 106. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1975.

Rose, Martin: Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. AThANT 67. Zürich, 1981.

Rost, Leonhard: Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT. Eine wortgeschichtliche Untersuchung. BWANT 76. Stuttgart, 1938.

Rudolph, Wilhelm: Der "Elohist" von Exodus bis Josua. BZAW 68. Berlin, 1938.

Ruppert, Lothar: Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition. VT 22 (1972) 55-63.

Rupprecht, Walter: 2. Sonntag nach dem Christfest (4.Mose 13,25-28; 14,l-3.10b-13.19-24.31). Calwer Predigthilfen 4 (= AT, 6.Reihe) Stuttgart, 1965, S. 69-85.

Ruprecht, Eberhard: Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift. ZAW 86 (1974) 269-307.

Saebø, Magne: Grenzbeschreibung und Landideal im AT. Mit besonderer Berücksichtigung der min-^{c}ad-Formel. ZDPV 90 (1974) 14-37.

Saebø, Magne: Johann Philipp Gablers Bedeutung für die Biblische Theologie. Zum 200-jährigen Jubiläum seiner Antrittsrede vom SO.März 1787. ZAW 99 (1987) 1-16.

Sakenfeld, Katherine D.: The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14. CBQ 37 (1975) 317-330.

Sanders, James A.: Canonical Context and Canonical Criticism. Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 173-197.

Scharbert, Josef: Heilsmittler im AT und im Alten Orient. Quaestiones Disputatae 23/24. Freiburg-Basel-Wien, 1964.

Schart, Aaron: Rezension von Heinrich Valentin, Aaron (1978). ThZ 40 (1984)417-418.

Schart, Dieter: Technologieentwicklung und berufliche Identität. In: H.Luckmann, u.a. (Hg), Technologieentwicklung und Ausbildung. Stuttgarter Beiträge zur Berufs- und Wirtschaftspädagogik Bd 2. Esslingen, 1984, S. 93-104.

Schicklberger, Franz: Biblische Literarkritik und linguistische Texttheorie. Bemerkungen zu einer Textsyntax von hebräischen Erzähltexten. ThZ 34 (1978) 65-81.

Schmid, Hans Heinrich: Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976.

Schmid, Hans Heinrich: Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung. VTS 32 (1981) 375-394.

Schmid, Herbert: Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise. EdF 237. Darmstadt, 1986.

Schmidt, Walter: Führungsethik als Grundlage betrieblichen Managements. Taschenbücher für die Wirtschaft Bd 46. Heidelberg, 1986.

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erträge der Forschung Bd 191. Darmstadt, 1983.

Schmidt, Werner H.: Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese EvTh 45 (1985) 469-481.

Schmidt, Werner H.: Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes. BZAW 80. Berlin, 1961.

Schmidt, Werner H.: Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift. In: A.Caquot/ S.Legasse/ M.Tarie (Hg), Melanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.Mathias Delcor. AOAT 215. Neukirchen-Vluyn, 1985, S. 369-377.

Schmidt, Werner H.: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. WMANT 17. Neukirchen-Vluyn, 1964.

Schmidt, Werner H.: Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten. BZ 25 (1981) 82-102.

Schmitt, Hans-Christoph: 'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31 -Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch. In: A.H.J.Gunneweg und O.Kaiser (Hg), Textgemäß. Fs Ernst Würthwein. Göttingen, 1979, S. 139- 155.

Schmitt, Hans-Christoph: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der "Glaubens"-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch. VT 32 (1982) 170-189.

Schneemann, G. / Heller, Jan: Feuerschlangen in Num 21,4-9. Von der Exegese zur Predigt. Communio viatorum 20 (1977) 251-257.

Schneider, Werner: Grammatik des biblischen Hebräisch. München, 1974.

Schottroff, Willy: Soziologie und Altes Testament. VuF 19 (1974) 46-66.

Schüpphaus, Joachim: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten. ThZ 31 (1975) 193-210.

Schulte-Sasse, Jochen / Werner, Renate: Einführung in die Literaturwissenschaft. UTB 640. München, 1977.

Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen, 1972.

Schwarze, Christoph: Zu Forschungsstand und Perspektiven der linguistischen Textanalyse. Linguistik und Didaktik 15 (1973) 218-231.

Schweizer, Harald: Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. ATS 15, St. Ottilien, 1981.

Seebass, Horst: Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan. BZAW 98. Berlin, 1966.

Seebass, Horst: Atk. Jahwist. TRE 16 (1987) 441-451.

Seebass, Horst: Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg. Bonn, 1962.

Seebass, Horst: Num 11;12 und die Hypothese des Jahwisten. VT 28 (1978) 214-223.

Seebass, Horst: Zur geistigen Welt des sog. Jahwisten. BN 4 (1977) 39-47.

Seebass, Horst: Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Freiburg-Basel-Wien, 1982.

Seidl, Theodor: Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese. Erträge-Erfahrungen-Projekte. Ein Überblick. Münchener Theol. Zeitschrift 40 (1989) 27-37.

Seitz, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium. BWANT93, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971.

Seters, John Van: The Yahwist as Theologian? A Response. JSOT 3 (1977) 15-20.

Seyring, Fritz: Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. "Bundeslade". ZAW 11 (1891) 114-125.

Ska, Par Jean-Louis: La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode. ZAW 94 (1982) 530-548.

Smend, Rudolf: 'Das Ende ist gekommen'. Ein Amoswort in der Priesterschrift. In: Jörg Jeremias/ Lothar Perlitt (Hg), Die Botschaft und die Boten. Fs Hans-Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn, 1981, S. 67-72.

Smend, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft Bd l, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 2.Aufl. 1981.

Smend, Rudolf: Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin, 1912.

Smend, Rudolf: Questions about the Importance of the Canon in an Old Testament Introduction. JSOT 16 (1980) 45-51.

Sowinski, Bernhard: Textlinguistik. Eine Einführung. Urban-Taschenbuch 325, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983.

Stemberger, Günter: Die Bedeutung des "Landes Israel" in der rabbinischen Tradition. Kairos 25 (1983) 176-199.

Stierle, Karlheinz: Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft. UTB 423, München, 1975.

Stock, Alex: Umgang mit theologischen Texten. Methoden - Analysen -Vorschläge. Zürich-Einsiedeln-Köln, 1974.

Stolz, Fritz: Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels. AThANT 60. Zürich, 1972.

Strack, Hermann L.: Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri. Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, erste Abteilung. München, 1894.

Streeck, Jürgen: Sprachliches Handeln und sprachliche Verständigung -Argumente wider den semantischen Absolutismus der Sprechakttheorie. Linguistische Berichte 56 (1978) 23-43.

Struppe, Ursula: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k^{e}bôd YHWH. Klosterneuburg, 1988.

Talmon, Shemaryahu / Fishbane, Michael: Aspects of the Literary Structure of the Book of Ezekiel. Tarbiz 42 (1972/73) II-IV.

Talmon, Shemaryahu: The 'Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature. In: Alexander Altmann (Hg), Biblical Motifs. Origins and Transformations. Studies and Texts Vol III. Cambridge (Massachusetts), 1966,5.31-63.

Talmon, Shemaryahu: "Exil" und "Rückkehr" in der Ideenwelt des AT. In: Rudolf Mosis (Hg), Exil - Diaspora - Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen. Düsseldorf, 1978, S. 30-54.

Tengström, Sven: Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 17. Uppsala, 1981.

Theobald, Michael: Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2.13-17/ Mt 9,9-13. BZ 22 (1978) 161-186.

Thielicke, Helmut: Glauben als Abenteuer. Unsere Lebensfragen im Lichte biblischer Texte. Stuttgart, 1983 = 1980.

Thompson, R.J.: Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf. VTS 19. Leiden, 1979,

Tigay, Jeffrey Howard: Literary-critical Studies in the Gilgamesh Epic: An Assyriological Contribution to biblical Literary Criticism. Yale University, Ph.D, 1971.

Tsevat, M.: Atk. ThWAT l (1973) 588-592.

Tsevat, M.: Atk. ThWAT 3 (1982) 157-160.

Tunyogi, Andrew C: The Rebellions of Israel. JBL 81 (1962) 385-390.

Turgman, Victor: De l'autorité de Moïse. Ex 15,22-27. Eilsbrunn, 1987.

Utzschneider, Helmut: Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9). OBO 77. Freiburg (Schweiz)-Göttingen, 1988.

Utzschneider, Helmut: Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. OBO 31. Freiburg (Schweiz)-Göttingen, 1980.

Valentin, Heinrich: Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. OBO 18. Freiburg (Schweiz)-Göttingen, 1978.

Volz, Paul: Mose und sein Werk. Tübingen, 2.Aufl. 1932.

Volz, Paul / Rudolph, Wilhelm: Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? BZAW 63. Giessen, 1933.

Vorländer, Hermann: Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Europäische Hochschulschriften Reihe 23/Theologie, Bd 109, Frankfurt/M-Bern-Las Vegas, 1978.

Vries, Simon J. De: The origin of the Murmuring Tradition. JBL 87 (1968) 51-58.

Wagner, Norman E.: A Response to Professor Rolf Rendtorff. JSOT 3 (1977) 20-27.

Wagner, Siegfried: Die Kundschaftergeschichten im AT. ZAW 76 (1964) 255-269.

Walkenhorst, Karl-Heinz: Hochwertung der Namenserkenntnis und Gottverbundenheit in der Höhenlinie der priesterlichen Geschichtserzählung. Annual of the Japanese Biblical Institute 6 (1980) 3-28.

Walsh, Jeromet.: From Egypt to Moab. A Source critical Analysis of the Wilderness Itinerary. CBQ 39 (1977) 20-33.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd III: Das Antike Judentum. Tübingen, 1971.

Weimar, Peter / Zenger, Erich: Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. SBS 75. Stuttgart, 1975.

Weimar, Peter: Zur Freiheit geschaffen. Aspekte des alttestamentlichen Freiheitsverständnisses. Bibel und Kirche 34 (1979) 86-90.

Weimar, Peter: Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. BN 23 (1984) 81-134. Fortsetzung: BN 24 (1984) 138-162.

Weinfeld, Mosche: Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford, 1972.

Weinfeld, Mosche: The Extent of the Promised Land - the Status of Transjordan. In: Georg Strecker (Hg), Das Land Israel in biblischer Zeit. Göttinger Theologische Arbeiten Bd 25, Göttingen, 1983, S. 59-75.

Weinfeld, Mosche: Atk. ThWAT 4 (1982-84) 23-40.

Weinfeld, Mosche: Atk. Presence, Divine. Judaica 13 (1971) 1015-1020.

Weinrich, Harald: Erzählstrukturen des Mythos. In: Ders, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft. Sprache und Literatur 68. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971, S. 137-149.

Weinrich, Harald: Für eine Literaturgeschichte des Lesers. In: Ders., Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft. Sprache und Literatur 68. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971, S. 23-34.

Weinrich, Harald: Narrative Theologie. Concilium 9 (1973) 329-334.

Weiss, Meir: Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel. VT 13 (1963) 456-475.

Weiss, Meir: Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel. Biblica46(1965) 181-206.

Wellhausen, Julius: Die Composition des Hexateuch. Berlin, 4.Aufl. 1963.

Wellhausen, Julius: Israelitische und Jüdische Geschichte. Berlin, 1894.

Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, 3.Aufl. 1886.

Wenham, Gordon J.: Numbers - An introduction and Commentary. Tyndale OT Commentaries. Leicester-Illinois, 1981.

Wenham, Gordon J.: Review of Hans H.Schmid, Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. JSOT 3 (1977) 57-60.

West, Stuart A.: Moses - Man of Indecision. Dor le Dor 9 (1980) 33-43.

Westermann, Claus: Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT. In: Ders., Forschung am AT - Gesammelte Studien II. ThB 55. München, 1974, S. 162-190.

Westermann, Claus: Grundformen prophetischer Rede. BEvTh 31. München, S.Aufl. 1978.

Westermann, Claus: Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift. In: Ders., Forschung am AT. Ges.Stud. II, München, 1974, S. 115-137.

Westermann, Claus: Atk. THAT 1 (1971) 794-812.

Westermann, Claus: Die Rolle der Klage in der Theologie des AT. In: Ders, Forschung am AT. Ges.Stud. II, München, 1974, S. 250-268.

Whybray, R.N.: On Robert Alter's 'The Art of Biblical Narrative'. JSOT 27 (1983) 75-86.

Whybray, R.N.: Response to Professor Rendtorff. JSOT 3 (1977) 11-14.

Wildavsky, Aaron: The Nursing Father. Moses as a Political Leader. The University of Alabama Press, 1984.

Wildberger, Hans: Atk. THAT l (1971) 177-209.

Wildberger, Hans: Israel und sein Land. EvTh 16 (1956) 404-422.

Willi-Plein, Ina: Das Buch vom Auszug, 2.Mose. Kleine Biblische Bibliothek. Neukirchen-Vluyn, 1988.

Wilms, Franz-Elmar: Wunder im AT. Regensburg, 1979.

Winnett, Frederick V.: Re-Examining the Foundations. JBL 84 (1965) 1-19.

Wolff, Hans-Walter: Anthropologie des Alten Testaments. München, 4.Aufl. 1984.

Yahuda, A.S.: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Berlin-Leipzig, 1929.

Zeiher, Helga/ u.a.: Textschreiben als produktives und kommunikatives Handeln. Untersuchungen und Konzepte zum Deutschunterricht. Stuttgart, 1979.

Zenger, Erich: Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens. Stuttgart, 2.Aufl. 1981.

Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte. SBS 112. Stuttgart, 1983.

Zenger, Erich: Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34. Altenberge, 1982.

Zenger, Erich: Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen. BZ 24 (1980) 101-116.

Zenger, Erich: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise. Theol Revue 78 (1982) 353-362.

Zevit, Z.: Converging Lines of Evidence Hearing on the date of P. ZAW 94 (1982)481-511.

Zimmerei, Walther: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. In: Ders., Gottes Offenbarung - Gesammelte Aufsätze zum AT. ThB 19. München, 1963, S. 41-119.

Zimmerei, Walther: Der Prophet im Pentateuch. In: Georg Braulik (Hg), Studien zum Pentateuch. Fs Walter Kornfeld. Wien-Freiburg-Basel, 1977,5.197-211.

Zuber, P.Beat: Marginalien zur Quellentheorie. DBAT 12 (1977) 14-29.