

Werner Fuß

Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3—17



Werner Fuß

Die deuteronomistische  
Pentateuchredaktion  
in Exodus 3—17



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1972

Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von Georg Fohrer

126

ISBN 3 11 003854 4

©

1972

by Walter de Gruyter & Co., vormalig G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,  
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,  
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,  
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co.

## Vorwort

Die Grenze zwischen den älteren, im Kern vorexilischen, und den jüngeren, durch Begriffe und Belange der nachexilischen Priesterschaft von Jerusalem sich auszeichnenden Erzählstücken des Pentateuchs führt heute gewiß noch an vielen Stellen durch Niemandsland oder umstrittenes Gelände; im ganzen jedoch ist ihr Verlauf keine Frage mehr. Darum ist es statthaft, die Bereiche diesseits und jenseits dieser Linie mehr oder weniger gesondert zu betrachten. Vorliegende Studie wendet sich einem Teil der, wenn ich einmal so sagen darf, »vorpriesterschriftlichen« Geschichtserzählung zu. Diese ist noch immer von komplexer Natur; das liegt auf der Hand und wird gemeinhin auch anerkannt. Ihre Zusammensetzung zu lösen, sind mancherlei, meist in sich ziemlich komplizierte Vorschläge unterbreitet worden, vorzugsweise auf dem Grunde der Genesis. In den Ergebnissen ließ sich jedoch keine Einigkeit erzielen, auch nicht annäherungsweise. Weitere Klärung tut not.

Umstände, die jenseits nur subjektiven Gutdünkens oder Dafürhaltens zu liegen scheinen, haben mich veranlaßt, das alte Problem neu aufzugreifen. Vor einer Reihe von Jahren fiel mir bei intensiver Lektüre auf, daß in den älteren Pentateuchstücken von Anfang bis Ende immer wieder dieselben eigenartigen Redewendungen, Spezialausdrücke, Idiotismen, Sachmotive sowie die nämlichen Mittel und Requisiten szenischer Gestaltung begegnen. Die Selbigkeit dieser Phänomene ist im Zusammenhang bisher kaum beachtet und m. W. nirgends ins Zentrum der Betrachtung gerückt worden. Aber spiegeln nicht gerade sie den wahren Werdegang und die tatsächliche Zusammensetzung der fraglichen Texte wider? Diese Annahme ist eigentlich unabweislich. Schon verschiedene Individuen derselben Lebensgemeinschaft, vollends aber Menschen verschiedener Epochen und Landschaften pflegen sich ja differenziert auszudrücken. Bei einer Kontamination von heterogenen Aussagen wird also, sollte man meinen, die Differenziertheit des Ausdrucks Rückschlüsse zulassen auf die redend Beteiligten!

So ließ ich mich auf den Versuch ein, die bezeichneten Erscheinungen einer neuen Textanalyse zum Grunde zu legen, welche nicht an der gewiß respektablen wissenschaftlichen Tradition, sondern direkt und ausschließlich am hebräischen Urtext orientiert ist. Zu Beginn meines Unternehmens hatte ich nicht die geringste Ahnung, wo hinaus

dasselbe laufen würde. Gewohnt, in den Kategorien herkömmlicher Quellenscheidung und Formgeschichte zu denken, irritierte es mich eine Zeit lang, daß die Besonderheiten, denen ich mein Augenmerk zugewandt, vielfach in Formen auftreten, welche, verglichen mit vorhandenen Entsprechungen, degeneriert wirken. Es stellte sich dann aber bald heraus, daß die zahlreichen Fälle solcher Entstellung gewissermaßen System haben. Durch Gemeinsamkeiten des Stils, des Vokabulars, des Inhalts erwiesen sie sich immer deutlicher als verknüpft zu einem großen Netzwerk, so daß mit einer letzten Identität der deformierenden Kräfte gerechnet werden muß. Und je länger und tiefer ich in die schwierige Materie eindrang, je radikaler mich Selbstkritik und fremde Kritik, unterstützt durch die Schule des Leides, zur Überprüfung und nochmaliger Überprüfung einmal gefaßter Urteile und sich vorlaufend meldender Ahnungen zwangen, desto fester verdichtete sich das Ahnen und Urteilen zu der Gewißheit, daß uns in der sprachlichen und danach auch sachlichen Differenziertheit der älteren Pentateuchteile tatsächlich so etwas wie zuverlässige Leitfossilien geboten sind, welche sich eignen, die durchwachsene Schichtstruktur jener Teile zu entschlüsseln.

In »Die sogenannte Paradieserzählung« (1968) habe ich eine erste Untersuchung vorgelegt, die auf dem in Rede stehenden Gebiet nach dem »Leitfossilienprinzip« arbeitet. Aller Anfang ist schwer. Manche wichtige Linie konnte dort umständehalber erst provisorisch gezogen werden. Auch war von vornherein zu erwarten, daß das kleine Werk bei seinen Kritikern wenig Gefallen finden würde. Sie haben denn auch zum Teil rührende Beweise ihrer eigenen Befangenheit in Schulmeinungen und ihrer Geringschätzung des immerhin biblischen Textes geliefert! Es sei ihnen zugutegehalten. Sie konnten ja nicht gut wissen, welches Beweismaterial ich schon bei der Niederschrift der »Paradieserzählung« *in petto* hatte. Die viel tausend Details, die das vorliegende Buch zutage fördert, ergeben zusammen nämlich genau dasselbe Bild von den fraglichen Verhältnissen, welches sich, im Kleinformat sozusagen, im vorigen Buch bereits abzuzeichnen begann: Zwei scharf profilierte, einstmals miteinander rivalisierende Geschichtsdarstellungen aus der Königszeit sind von einem Vertreter der deuteronomistischen Schule zusammengeworfen und verschmolzen worden zu einer neuen Einheit, einer Art »Harmonie«. Die eine davon, das »jahwistische«<sup>1</sup> Werk, entstand in Juda, in dem von Davididen regierten Südreich. Dahin verweist es z. B. die Tatsache, daß es in den Vätergeschichten dem Juda einen besonderen Rang beimißt. Auf den Süden,

---

<sup>1</sup> Die hergebrachten Bezeichnungen und ihre Chiffren (J, E, R<sup>J</sup>E) verwende ich weiter, meine damit aber wesentlich andere, zumal präziser zu fassende Größen als die traditionelle Pentateuchkritik.

genauer wohl auf Jerusalemer Hofkreise, deutet auch seine betont realistische, ja naturalistische Einschätzung des göttlichen Handelns; gewiß vollbringt Jahwe auch Außergewöhnliches, Wunderhaftes, primär und vor allem aber ist er im ganz normalen Gang der Natur und der Geschichte wirksam. In diesem Punkt stimmt die Schrift des Jahwisten ja seltsam überein mit der eigentümlichen Theologie der alten Davidsüberlieferungen!

Das andere Geschichtswerk, das »elohistische«, stammt aus »Israel«, d. h. aus dem alten Nordreich. In seiner Ideologie, seiner Darstellungs- und Ausdrucksweise berührt es sich vielfach mit den Elia- und Elisageschichten. Sehr im Gegensatz zu J, erfreut sich darin der Name »Israel« häufigen Gebrauchs und sonderlicher Wertschätzung. Was aber die Vereinigung der beiden »Quellen« anbelangt, so läßt sich diese leicht begreifen aus den Bedingungen der Zeit nach Josia, eines Königs, dessen Restaurationspolitik darauf zielte, Gebiete und Bevölkerungsreste des mittlerweile untergegangenen Staates Israel zu seinem eigenen Reiche zu schlagen. Der Vereinigende selbst gibt sich durch Sprache und Denkungsart als ganz durchschnittlicher Repräsentant der herrschenden Geistesrichtung eben jener Epoche zu erkennen: als ein Deuteronomist. Sein eklektizistisches Redaktions- und zugleich Kompositionsverfahren ist das dazumal — und auch noch späterhin bis auf ben Sira — in den Schreiberstuben üblich gewesene, wie sich an zahlreichen Beispielen auch außerhalb des Pentateuchs leicht demonstrieren ließe. Passen diese im Endeffekt einfachen Gesamtergebnisse nun auch nicht ins Konzept der neueren Pentateuchforschung, zumal ihrer traditions- und stoffgeschichtlichen Vorstellungen, so fügen sie sich doch anstandslos und mit einer großen inneren Selbstverständlichkeit in das von anderweit wohlbekannte Bild der Geschichte und Geistesgeschichte des Volkes Israel ein.

Mir scheint aber, daß sie — oder vielmehr das sich in ihnen ausdrückende Selbstzeugnis der Heiligen Schrift! — über die historischen und exegetischen Fachbelange hinaus bedeutsam sind für die innere Situation von Theologie und Kirche in der heutigen Zeit. E entpuppt sich als — übrigens sehr gesitteter und gebildeter — Wortführer eines Synkretismus, der heidnisches Gedankengut und Brauchtum planmäßig für den Jahweglauben zu vereinnahmen, ihm scheinbar zu integrieren verstand. Dem steht J entgegen als ein Theologe, der alles setzte auf die Karte jener Weisung, die an der Spitze unseres und schon seines eigenen Dekaloges<sup>2</sup> rangiert. Nirgends läßt er einen Zweifel daran, daß die Bereiche des Menschseins und der Natur samt und sonders der direkten Verfügung Jahwes unterliegen. Daß der Jahwekult seiner Tage auch an ehemals kanaänischen Heiligtümern blühte,

<sup>2</sup> S. Ex 34 14.

konnte er nicht leugnen; um so deutlicher hebt er hervor, daß diese Stätten bei der Übernahme von Grund auf neu gestaltet wurden<sup>3</sup>. Gegenüber den gleichsam »katholisierenden« Tendenzen seines Nordreichrivalen verfißt der Südreicherzähler die Sache Jahwes in »reformierter« Reinheit und Folgerichtigkeit. Ein solches Zeugnis heischt Beachtung in einem Zeitalter wie dem unsrigen, wo die Beauftragten Jahwes Seine Sache verraten an eine willkürlich postulierte Selbstmächtigkeit der Natur oder sie zerbröseln und entkräften durch »ökumenische« Gleichmacherei.

Vorliegende Arbeit kann und möchte nicht verheimlichen, daß sie nicht in einem akademischen Milieu, sondern seitab im Winkel einer kleinen Pfarrstelle gefertigt worden ist. Insofern nimmt sie teil am geplagten Gewissen vieler meiner Kollegen, die darunter leiden, daß sie nicht mehr zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung kommen. Zwar für die Primärliteratur fand ich und nahm ich mir die Zeit. Aber die auf die Dauer unerläßliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung überstieg meine Möglichkeiten bei weitem. Sie ist fällig vor allem hinsichtlich der *Methode* der Textbehandlung! Nur das Bewußtsein, auf Grundlagen zu bauen, die sich mit den Ansätzen Früherer nur sehr bedingt (und nicht ohne unsägliche Mühe) vergleichen lassen, gibt mir den Mut, meine Forschungen hiermit dennoch der Öffentlichkeit vorzutragen.

Es bedarf wohl noch einer Begründung, warum für die Untersuchung der Abschnitt Ex 3—17 ausgewählt wurde: In den Plagenberichten von Kap. (4.)5—11 treten »Leitfossilien« in besonderer Dichte auf. Sie stellen für uns also die beste Einstiegsmöglichkeit und das ideale Forschungsobjekt dar. Die hier festzustellenden Schichten pflanzen sich natürlich fort nach vorne und hinten. Ich ging ihnen nach von Kap. 3. 4 an, weil diese Kapitel noch die Dispositionen der ursprünglichen Plagenerzählungen liefern. Ich folgte ihnen bis Kap. 17 in der Hoffnung, der sich anschließende Komplex der Sinaigeschichten möchte einmal, es sei von einem andern oder von mir selbst, besonders unter die Lupe genommen werden. Noch eine Bemerkung zur Anlage des Buchs: Der beherrschende zweite, analytische Teil hält sich i. w. an die Reihenfolge der Aussagen, wie sie, nach Abzug von P- und R<sup>P</sup>-Stücken, überliefert bzw. für die deuteronomistische Harmonie vorauszusetzen ist. Leider ist diese Anordnung, bedingt vor allem durch die Arbeitsweise von R<sup>J<sup>E</sup></sup>, oft sehr mangelhaft. Aber wer einen »Text« erklären will, muß ihn erklären wie er ist: als ein »Gewebe« von Aussagen in einem bestimmten Miteinander und Nacheinander — auch dann, wenn dieses Gewebe ein Pfuschwerk sein sollte! Jede Umgruppierung von Textangaben im vermeintlichen

<sup>3</sup> Vgl. S. 360.

Interesse einer übersichtlicheren Darstellung wäre also unsachgemäß. Der Gefahr, daß sich der Leser unter den bezeichneten Umständen in einem Meere von Erörterungen verliere, versuchte ich — Zusammennehmbares gleichwohl zusammennehmend — durch Einschalten von Zwischenüberschriften zu begegnen, die nicht sowohl das Buch sachlich gliedern, als vielmehr über die nächstfolgenden Schritte im voraus einigermaßen informieren wollen. Gleichzeitig führte ich am linken Rande des Satzspiegels Kapitel- und Verszahlen an, wo die jeweiligen Textstücke übersetzt und besprochen sind. Die Zahlzeichen sind dort kursiv, wo — was sich unmöglich vermeiden ließ — die damit bezeichnete Textstelle außerhalb der überlieferten Reihenfolge berührt oder besprochen ist.

Von letztlich ausschlaggebender Bedeutung für die Einzelanalyse sowie für deren Gesamtergebnisse ist der Aufweis der Analogiefälle. Eigentlich müßten bei der Besprechung eines Textstücks zu jeder Besonderheit die schon bekannten oder noch zu erwähnenden Parallelen notiert werden. Der Vereinfachung halber nahm ich statt dessen womöglich Vorlieb mit Hinweisen im Apparat auf die einschlägigen Zusammenstellungen des dritten Teils. Ich bitte aber zu beachten, daß die betreffenden Anmerkungen — sie sind durch fettes Ausrufungszeichen markiert! — und die Zusammenstellungen selbst den eminenten Sinn einer *Beweisführung* haben.

An dieser Stelle möchte ich dem Herausgeber der ZAW, Herrn Prof. D. Georg Fohrer, von Herzen danken für das Interesse, das er meinen Forschungen entgegenbrachte, für den Zeitaufwand, den er sich ihre Lektüre kosten ließ, und für die Aufnahme des Werks in die Reihe der Beihefte zur ZAW. Dank gebührt auch dem Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart: Er hat die Veröffentlichung meiner Forschungen durch einen Druckkostenzuschuß tatkräftig unterstützt.

Kißlegg/Allgäu, im Juni 1971.

Der Verfasser



## Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. Einführung in die Methode . . . . .	1
II. Analyse . . . . .	21
A. Die Berufung von Mose und Aaron Ex 3. 4 . . . . .	21
<i>Theologischer Exkurs: Gottes Offenbarung und Heiligkeit heute</i> . . . . .	30
B. Moses erster Auftritt vor dem König und seine Folgen Ex 5 1 — 6 1 . . . . .	99
C. Moses zweiter Auftritt vor dem König und die erste Plage Ex 7 14-18. 20 a $\beta$ -b* . . . . .	130
21 a. 24-25 . . . . .	130
D. Moses dritter Auftritt vor dem König und die zweite Plage Ex 7 26-29 . . . . .	154
8 4-10. 11* . . . . .	154
E. Moses vierter Auftritt vor dem König und die dritte Plage Ex 8 16-28 . . . . .	172
F. Moses fünfter Auftritt vor dem König und die vierte Plage Ex 9 1-7 . . . . .	194
G. Moses sechster Auftritt vor dem König und die fünfte Plage Ex 9 13-30. . . . .	200
33-34. 35 a* . . . . .	200
H. Moses siebter Auftritt vor dem König und die sechste Plage Ex 10 1-19. 20* . . . . .	226
I. Die siebte Plage Ex 10 21-29 . . . . .	247
K. Die achte Plage und der Auszug Ex 11 1-8 (. 10*) 12 21-27. 29-39 13 3-22 . . . . .	254
<i>sh pi. auch bei P? Exkurs über ein Problem der Priesterschrift</i> . . . . .	266
<i>Theologischer Exkurs: Der ursprüngliche Sinn des Bilderverbots</i> . . . . .	276
L. Das Meerwunder Ex 14* 15 20. 21 . . . . .	297
M. Unterwegs zum Sinai Ex 15 22-27 16 1*. 2*. 8 b*. 4. 5. 14. 15. 21*. 22*. 28*. 25 b $\beta$ . . . . .	328
26-31. 35 17 1*-16 . . . . .	328
III. Synthese . . . . .	363
A. Rekonstruktionsversuche . . . . .	363
1. Versuch einer Nacherzählung von J . . . . .	363
2. Versuch einer Nacherzählung von E . . . . .	369
B. Kennzeichen jahwistischer Erzählung . . . . .	377
1. Wortschatz und Ausdrucksweise . . . . .	377
2. Szenische Gestaltung . . . . .	379
3. Theologische Impulse . . . . .	380
C. Kennzeichen elohistischer Erzählung . . . . .	383
1. Wortschatz und Ausdrucksweise . . . . .	383
2. Szenische Gestaltung . . . . .	386
3. Weltanschauliche Charakteristika . . . . .	388
D. Kennzeichen des deuteronomistischen Redaktors . . . . .	390
1. Wortschatz und Ausdrucksweise . . . . .	390
2. Sonstige stilistische Eigentümlichkeiten . . . . .	395
3. Kompositionstechnik . . . . .	399
4. Theologische Eigentümlichkeiten . . . . .	403



## I. Einführung in die Methode

μέθοδος meint eigentlich ein Hintendreingehen, das Verfolgen von etwas. Noch in seiner modernen technischen Verwendung hat der Begriff diesen Grundsinn bewahrt. Unter *Methode* versteht man das behutsame Verfolgen von Ideen, welche, unter sich folgerichtig zusammenhängend, den Anspruch erheben können, die Wesenszüge des Untersuchungsobjektes zu erfassen. Methodisch arbeitet dann, wer den Gegenstand seiner Untersuchung Schritt für Schritt einer vorhandenen Konzeption unterwirft. Deren Grundsätze werden zwar nie ohne Ansehung dieses Gegenstandes oder ihm vergleichbarer Gegenstände aufgestellt worden sein, sie enthalten aber eine hypothetische Komponente. Erst der Verlauf der Untersuchung kann Aufschluß erteilen darüber, ob und in welchem Maße die Theorie der Methode der Wirklichkeit des Objektes gerecht wird. Methode kann aber auch im Verfolgen von Spuren bestehen, von Geleisen oder Resten einer geschichtlichen Entwicklung, welche sich solchermaßen selbst dem zu untersuchenden Gegenstand eingepreßt hat. Der methodisch Arbeitende setzt dann bei augenscheinlichen Gegebenheiten ein, was seinem Vorgehen Sachgemäßheit zumindest für den Anfang garantiert. Solche Methode läßt sich nicht als Ideenkomplex abstrahieren; sie existiert lediglich als Funktion des Sich-Einlassens auf vorgegebene Strukturen. Sie ist im Grund also weiter nichts als eine Betätigung des Spürsinn.

Beide Verfahren, dies mit dem aposteriorischen Ansatz und jenes mit der starken apriorischen Teilkraft, nehmen in der Wissenschaft einen berechtigten Platz ein. In der Regel werden sie sich sogar zu irgendeiner Symbiose vergatten müssen. Es bleibt jedoch von Fall zu Fall die Frage, welcher der Partner in solcher Ehe den Ton anzugeben habe. Historische Forschung, wie wir sie hier betreiben, tut jedenfalls wohl daran, daß sie, solange es irgend geht, die Vergangenheit selbst sprechen läßt aus ihren Relikten, statt daß sie voreilig Hypothesen anbietet zur Erklärung eben dieser Relikte. Bei unserer Aufgabe kann dies freilich nicht heißen, daß Hypothesen sich nunmehr überhaupt erübrigen würden. Die Hinweise auf ihre Entstehung, die uns die vorpriesterlichen Pentateuchteile liefern, sind mitunter nicht mehr so klar und recht oft nicht mehr so vollständig, daß sie nur *eine* Deutung zuließen. Es öffnet sich also noch ein weites Feld für Mutmaßungen, für Eingeständnisse des Nichtwissens, desgleichen für Irrtümer und spätere Berichtigungen. Nur geben Hypothesen jetzt nicht mehr die

Grundlage ab für die Textanalyse. Sie dürfen sich nur mehr in zweiter Linie sehen lassen, sind in Grenzen verwiesen, die ihnen das Selbstzeugnis des biblischen Textes steckt.

Nach dem Bemerkten kann es sich hier nicht darum handeln, daß ich ein neues Forschungsprogramm proklamiere — etwa das »redaktionsgeschichtliche«, so, wie es ein »traditionsgeschichtliches« gegeben hat und noch gibt. Methode in dem Sinne, den wir vorhin an zweiter Stelle genannt haben, beansprucht für sich keinerlei Neuigkeitswert, vielmehr möchte sie aufgehen in der Selbstbekundung des Alten! Was hier als Einführung geboten wird, erschöpft sich also in einem Vorläufige-Umschau-Halten über wichtige beispielhafte Einzelheiten in Ex 3—17, die als »Leitfossilien« in Betracht kommen: Mehrmals wird gesagt, daß Mose (mit oder ohne Begleiter) den ägyptischen König aufsuchen sollte bzw. aufgesucht habe.

*hlk qal contra bw' qal*

Was den Ort dieser Begegnung betrifft, so rechnen diese Angaben anscheinend mit zweierlei Möglichkeiten. In 3<sup>10</sup> erhält Mose (allein) den Auftrag, »zu Pharao« zu »gehen«: *l'kā . . . 'æl p'ār'ō*. Entsprechend heißt es in 7<sup>15</sup>: *lek 'æl p'ār'ō* »geh zu Pharao«. Und in 3<sup>11</sup> stellt Mose die Frage: *mī 'anokī kī 'elek 'æl p'ār'ō* »wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen soll?«. Demgegenüber weiß die Sachparallele 3<sup>18</sup> von einem Jahwebefehl an Mose, wonach er (zusammen mit den »Ältesten Israels«) »zum König von Ägypten hineingehen« sollte: *ūba'ta . . . 'æl mælæk mišrājim*. Man beachte, daß auch der Regent anders bezeichnet ist: *mælæk mišrājim* statt *p'ār'ō*. Doch zurück zum Vorigen: Nach 7<sup>28</sup> 9<sup>1</sup> 10<sup>1</sup> sollte Mose (allein) allemale »hineingehen« (*bw' qal*), und zwar jetzt »zu Pharao«, *'æl p'ār'ō*<sup>1</sup>. Entsprechendes besagt der Ausführungsbericht 10<sup>3</sup>, nur daß er Mose noch Aaron beigezelt<sup>2</sup>: *wājjabo' mošæ w'āharon 'æl p'ār'ō* »da ging Mose und Aaron hinein zu Pharao«. Mose bemerkt von sich in 5<sup>23</sup>: *ūme'az ba'tī 'æl p'ār'ō* »und seitdem ich zu Pharao hineingegangen bin«. Ähnliche Verhältnisse herrschen in 5<sup>1</sup>: *w'āhār ba'ū mošæ w'āharon wājjo'merū 'æl p'ār'ō* »und danach gingen Mose und Aaron hinein und sagten zu Pharao«. Diese Vorstellungssreihe rechnet deutlich mit einem Irgendwo-Drinsein des Königs. Demgegenüber ergibt sich aus dem bloßen »Gehen« (*hlk qal*) zum König nach 7<sup>15</sup> eine Begegnung unter freiem Himmel: *lek 'æl p'ār'ō bābboqær hinnē jošē hāmmājēmā weniššābta liqra'tō 'āl šepāt hājē'or* »geh am Morgen zu Pharao — siehe, er wird sich gerade zum Wasser begeben — und tritt ihm entgegen am Ufer des Nils«. Zu dieser Kategorie zählt offenbar auch der Befehl von 8<sup>18</sup>, wiewohl er das

<sup>1</sup> Dieselbe Vorstellung übrigens bei P, s. 6<sup>11</sup> 7<sup>10</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. auch insofern 7<sup>10</sup> P.

Verb *hlk qal* nicht verwendet: *häškem bäbboqær w<sup>e</sup>hitjässeb lipenê pär'ō hinnē jose' hämmajemā* »mach dich früh auf am Morgen und stelle dich vor Pharao hin — siehe, er wird sich gerade zum Wasser begeben —«. Ingleichen derjenige von 9 13: *häškem bäbboqær w<sup>e</sup>hitjässeb lipenê pär'ō*.

*js' qal* in zweifacher Bedeutung

Die bezeichneten zweierlei Anschauungen spielen auch in die Angaben hinein, die das Weggehen Moses vom König betreffen. 8 8.26 10 6.18 berichten in einer gewissen Stereotypie: *wäjješ'* (+ *mošæ* 8 26; + *mošæ w<sup>e</sup>ä<sup>h</sup>aron* 8 8) *me'im pär'ō* »da ging er (bzw. Mose oder Mose und Aaron) weg von Pharao«. Aus dieser für den Erzählungsablauf unentbehrlichen Notiz scheint das nur mehr bei-läufige, auf Mose und Aaron oder auf die Vorarbeiter der Israeliten<sup>3</sup> bezogene *bəše'tam me'et(!) pär'ō* von 5 20 degeneriert. *me'im pär'ō* »weg von Pharao« weiß nichts davon, daß der König sich in etwas aufgehalten habe. Gewiß bedeutet *js' qal* oft s. v. w. »herausgehen«, es kann aber auch<sup>4</sup> — neben *me'im pär'ō* wird es — nur s. v. w. »weggehen, sich aufmachen, sich entfernen« bedeuten. In 9 29 ist das Verb freilich einmal ausdrücklich zu einem vorherigen Wo-Drinsein Moses und damit auch des Königs in Beziehung gesetzt; Mose bemerkt da von sich: *kəše'ti 'æt ha'ir* »sowie ich die Stadt verlassen habe«. Demzufolge befand er sich vorhin noch in »der Stadt«, der Residenzstadt des Königs natürlich. Zwar meint *js' qal* auch hier das Weggehen Moses vom König, es wird aber anders konstruiert und verstanden als in 5 20\* 8 8.26 10 6. 18. In 9 33 nun schließt sich dem stereotypen und sachlich in sich eigentlich schon abgeschlossenen *wäjješ' mošæ me'im pär'ō* noch das Objekt *'æt ha'ir* an — ein künstliches Gespann! Es muß sich dabei um eine Kontamination aus *wäjješ' mošæ me'im pär'ō* und rivalisierendem *wäjješ' mošæ 'æt ha'ir* handeln! Diese beiden Wendungen hätte man demnach als Spezifika zweier vergleichsweise älterer Darstellungen zu betrachten.

Ein Seitenblick auf die Genesis vertieft diesen Eindruck: In 47 10 heißt es von Jakob: *wäjješ' millip<sup>n</sup>ē pär'ō*, in 44 4 aber von Josephs Brüdern: *hem jaš'ū 'æt ha'ir*; vgl. noch *wājjašubū ha'irā* 44 13. Gemeint ist die Stadt des Königs respektive seines Wesirs.

Wozu wird Mose denn zu dem König entboten? Vorderhand scheint der Zweck seiner Sendung darin zu bestehen, daß er eine Freistellung der arbeitenden Israeliten erwirke. Zum Teil gibt Mose

<sup>3</sup> Genaueres s. S. 122.

<sup>4</sup> So z. B. in Gen 4 16 8 7 Ex 4 14 7 15 8 16.

<sup>5</sup> *millip<sup>n</sup>ē* rechnet so wenig wie *me'im* mit einem Wo-Drinsein.

sich beim Vorsprechen gleich als Boten Jahwes aus: *kō' amār jāhwā* Ex 5 1 7 17. 26 8 16 9 1. 13 10 3, auch 11 4<sup>6</sup>.

*šh pi.* und *'bd qal*

Er übermittelt den gleichbleibenden Gottesbefehl: *šällāh ('æt) 'ämmi* »entlaß mein Volk« Ex 5 1 7 16. 26 8 16<sup>7</sup> 9 1. 13 10 3<sup>7</sup>; vgl. auch *šällāh 'æt benī* »entlaß meinen Sohn« 4 23. Und zwar soll das Volk jeweils entlassen werden, »damit«, wie es heißt, »sie mir dienen«, *wējā'ābēdunī* 7 16. 26 8 16 9 1. 13 10 3; vgl. *wējā'ābēdenī* 4 23 sowie *tā'ābēdūn 'æt ha'lohīm* »ihr werdet der Gottheit dienen« 3 12. Lediglich die Stelle 7 16 fügt noch die Ortsbestimmung *bämmidbar* »in der Wüste« hinzu<sup>8</sup>. Und nur 5 1, und das sollte Verdacht erregen, bezeichnet den Zweck des »Entlassens« so: *wējahoggū li bämmidbar* »damit sie mir festen in der Wüste«. Dazu sei noch verglichen: *hāg jāhwā lanū* »ein Fest Jahwes haben wir« 10 9.

*hik qal* und *zbh qal*

Zum anderen Teil aber stellt Mose sich dem König, wenigstens zuerst, nur als Anwalt oder Sprecher seiner Volksgenossen vor; er sagt: *nelkā nna' dæræk šelošet jamīm bämmidbar wēnizbēhā lejāhwā 'lohēnū* »wir wollen eine Dreitagereise weit in die Wüste gehen, um Jahwe, unserem Gott, zu opfern« 3 18 5 3. Ähnlich *dæræk šelošet jamīm nelel bämmidbar wēzabāhnū lejāhwā 'lohēnū* »eine Dreitagereise weit wollen wir in die Wüste gehen und Jahwe, unsrem Gott, opfern« 8 23. Mose spricht hier keinen Befehl, sondern nur eine Bitte aus. Nicht die (endgültige?) Entlassung des Volks begehrt er, sondern nur einen relativ kurzen Urlaub. Nicht »dienen« (*'bd qal*) soll das Volk seinem Gott, sondern »opfern« (*zbh qal*)<sup>9</sup>, und zwar — der Gedanke ist in diesem Vorstellungskomplex offenbar gut verankert! — in der durch einen Dreitagmarsch zu erreichenden Wüste, *bämmidbar*. Nachgerade ist *bämmidbar* im Zusammenhang des göttlichen »Entlaß«-befehls 5 1 7 16 unschwer als nachträgliche Angleichung zu erkennen, zumal der einschlägige Passus in 5 1 ohnedies schon entartet erscheint: *wējahoggū li* steht für das sonst übliche *wējā'ābēdunī*.

Mose wurde vom König abgewiesen, zumindest bei den ersten Begegnungen. Andernfalls hätte es ja kaum der Plagen bedurft.

<sup>6</sup> Pharao, der ursprüngliche Adressat der Rede, ist hier sekundär unterdrückt, s. S. 257f.

<sup>7</sup> Die nota accusativi fehlt hier (nach L).

<sup>8</sup> Die Hauptzeugen sind sich in den Lesarten einig. Eine nichtssagende Ausnahme bilden die Minuskeln *b w* des Griechen, die auch in 10 3 das Plus *ἐν τῇ ἐρήμῳ* bringen.

<sup>9</sup> In der *Sache* besteht kein Unterschied.

Häufig wird auf die Ablehnung der göttlichen »Entlaß«forderung Bezug genommen:

<i>wätte'ma'en lešälləḥō</i> »und du weigertest dich, ihn zu entlassen«	4 23
<i>'æt jisra'el lo' 'ašälləḥ</i> »Israel werde ich nicht entlassen«	5 2
<i>me'en lešälləḥ ha'am</i> »er hat sich geweigert, das Volk zu entlassen«	7 14
<i>wə'im ma'en 'ättä lešälleḥ</i> »wenn du dich aber weigerst, zu entlassen«	7 27
<i>kī 'im 'ēneka mešülleḥ 'æt 'ämmi</i> »denn wenn du mein Volk nicht entläßt«	8 17
<i>kī 'im ma'en 'ättä lešälleḥ</i> »denn wenn du dich weigerst, zu entlassen«	9 2
<i>kī 'im ma'en 'ättä lešälleḥ 'æt 'ämmi</i> »denn wenn du dich weigerst, mein Volk zu entlassen«	10 4.

*m'n pi.*

Wie man sieht, spielt in diesem Sachzusammenhang der Begriff der Weigerung *m'n pi.* eine wichtige Rolle. Nach 7 27 8 17 9 2 10 4 scheint ein drohender Hinweis auf den Weigerungsfall zum Repertoire der dem König übermittelten Gottesbotschaften zu gehören.

Nicht ohne weiteres deutlich ist, wie der König auf die Bitte des Volks um einen »Opfer«urlaub reagierte. Immerhin scheinen drei Stellen noch eine mehr oder weniger verschwommene Erinnerung daran zu bewahren:

<i>wäjjō'mær ... mələk mišrājim<sup>10</sup> ... le'kü lešiblətəkəem</i> »da sagte ... der König von Ägypten: ... geht an eure Frondienste«	5 4
<i>kī nirpim hem</i> »denn Faulenzer sind sie«	5 8
<i>wäjjō'mær nirpim 'ättəem nirpim</i> »da sagte er: Faulenzer seid ihr, Faulenzer«	5 17.

Demnach wären die Israeliten — beachte 2. p. pl. in 5 4. 17! —, in deren Namen Mose ja hier gesprochen hatte — 1. p. pl. in 3 18 5 3 8 23! —, wegen ihres Urlaubwunsches als Müßiggänger beschimpft und an ihre Arbeit gewiesen worden. Es sieht weiter so aus<sup>11</sup>, als habe der König im weiteren Verlauf der Ereignisse ein wenig eingelenkt: *wäjjō'mær le'kü zibəḥū le'lohəkəem ba'arəš* »da sagte er: Geht, opfert eurem Gott im Lande« 8 21, Mose jedoch habe ein solches, nur teilweises Entgegenkommen verschmäht: *tə'abət mišrājim nizbāḥ le'jāh-wə 'alohēnū ... dərək šelošət jamim nelek bəmmidbar wəzabāḥnū*

<sup>10</sup> Dieser Begriff wie in 3 18!

<sup>11</sup> Genaueres S. 184ff.

*lejähwē 'alohēnū* »das, was den Ägyptern ein Greuel ist, opfern wir Jahwe, unserem Gott . . . eine Dreitagereise weit wollen wir in die Wüste gehen und Jahwe, unsrem Gott, opfern« 8 22. 23.

*hinnē*-Formel

Die Plagen werden dem König vor Eintritt allemal angedroht bzw. angekündigt, und zwar im Namen Jahwes. Für diese Ansagen oder doch für einen Teil derselben ist eine bestimmte Satzkonstruktion kennzeichnend: *hinnē* + pron. pers. 1. sg. + ptc.:

<i>hinnē 'anokî horeg 'æt binēka bēkoræka</i> »siehe, ich werde deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, umbringen	4 23
<i>hinnē 'anokî mäkkē . . .</i> »siehe, ich werde schlagen . . .«	7 17
<i>hinnē 'anokî nogep 'æt kâl gebûlēka</i> »siehe, ich werde dein ganzes Gebiet treffen«	7 27
<i>hinenî mäslî<sup>ah</sup> . . . 'æt hæ'arob</i> »sieh, ich werde loslassen . . . die Fliegen«	8 17
<i>hinenî mämtîr . . . barad</i> »sieh, ich werde regnen lassen . . . Hagel«	9 18
<i>hinenî mebi' mahar 'ärbē bigēbulæka</i> »sieh, morgen werde ich Heuschrecken kommen lassen in dein Gebiet«	10 4.

Hierher gehört auch noch

<i>hinnē jäd jähwē hōjā bemiqnēka</i> »sieh, die Hand Jahwes wird an dein Vieh geraten«	9 3,
---	------

doch tanzt diese Stelle insofern aus der Reihe, als Mose die Plage darin im eigenen Namen anzukündigen scheint. Diese Besonderheit, welche sich in Widerspruch setzt auch zu dem ausdrücklichen *kō 'amār jähwē* von v. 1, wird sekundär sein.

Drohung oder Ankündigung?

Mehrmals sind die mit *hinnē* beginnenden Ansagen an die Inbetrachtung des Weigerungsfalles<sup>12</sup> angeschlossen: in 7 27 8 17 9 2 10 4 vgl. 4 23. Dazu paßt wohl, daß sie wie diese als Gottesrede gefaßt sind — mit der scheinbaren Ausnahme von 9 3. Aber solcher Verbindung ist nicht recht zu trauen. In 7 17 9 18 kommt unsere *hinnē*-Formel ohne die Inbetrachtung des Weigerungsfalles aus. Drohungen oder vielmehr Ankündigungen, die sich ihrer bedienen, sind andernorts innerhalb der älteren Pentateuchstücke regelmäßig ohne Bedingung ausgesprochen, zum Beispiel:

<i>hinenî mebi' 'æt hämmäbbûl</i> »sieh, ich werde die Flut kommen lassen«	Gen 6 17
<i>hinnē 'anokî niššab</i> »siehe, ich werde hintreten«	24 13. 43

<sup>12</sup> S. S. 5.

<i>hinēnî māmîr<sup>13</sup> lakæm læhæm</i> »sieh, ich werde euch Brot regnen lassen«	Ex 16 4
<i>hinēnî 'omed læpanæka</i> »sieh, ich werde vor dich treten«	17 6
<i>hinnē 'anokî ba' 'elæka</i> »siehe, ich werde zu dir kommen«	19 9
<i>hinnē 'anokî šole<sup>ah</sup> mäl'ak</i> »siehe, ich werde einen Boten senden«	23 20
<i>hinnē 'anokî koret berit</i> »siehe, ich werde einen Bund schließen«	34 10.

Gegen die Echtheit der Verbindung von *hinnē*-Formel und Inbetrachtungnahme des Weigerungsfalls spricht ferner die folgende Überlegung: *hinnē* sucht die Aufmerksamkeit auf ein nachher Gesagtes zu lenken. Ein konditionaler Vordersatz aber, der beginnt mit »weigerst du dich aber, zu entlassen« o. ä. heischt schon allein für das Folgende Beachtung, denn er läuft hinaus und zielt auf den Befehl: Entlasse *ja* nicht! Weigere dich *ja* nicht! Jener Vordersatz, also *w'im ma'en 'ättä lesälleh* oder Ähnliches, sollte im Nachsatz doch wohl eher durch einfaches perfectum consecutivum fortgesetzt werden. Es sind Angaben vorhanden, die solcher Erwartung genau entsprechen würden:

<i>w'šarāš häj'or šepärde'im</i> »so wird der Nil wimmeln von Fröschen«	7 28
<i>ûmale'û battē mišrājim 'æt hæ'arob</i> »so werden sich die Häuser der Ägypter füllen von den Fliegen«	8 17
<i>ûmale'û battēka</i> »so werden sich deine Häuser füllen«	10 6.

Wie es sich mit diesen Angaben nun auch verhalten mag, jedenfalls wird man die mit *hinnē* anhebenden Ankündigungen nicht voreilig derselben Schicht zuschreiben wie die »Entlaß«forderung (*šlh pi.*) und das »Weigerungs«motiv (*m'n pi.*).

*ja' qal*

In engerem oder weiterem Zusammenhang mit einer göttlichen Plagenankündigung taucht ab und zu der Gedanke auf, daß der König oder sonstwer zur Einsicht, zu einer Art der Erkenntnis Jahwes gelangen solle. Die Angaben schwanken, was die Näherbestimmung und auch was die Motivierung der Erkenntnis angeht. Gelegentlich erscheint die betreffende Plage als das, was da Erkenntnis wecken soll: *bezot tedā' kî 'anî jāhwæ hinnē 'anokî mäkkæ . . .* »an diesem wirst du erkennen, daß ich Jahwe bin: Siehe, ich werde schlagen . . .« 7 17. Der Standort des Motivs vor *hinnē*, das erst auf das Folgende reflektiert, ist zwar genauso bedenklich wie bei der Inbetrachtungnahme des Weigerungsfalls. Andererseits leuchtet es jedoch ein, daß die Jahweerkennnis aus der Plagenerfahrung erwachsen soll. Auch nach

<sup>13</sup> Man beachte, daß *mîr* hi. auch in der Parallele 9 18 vorkommt.

8<sup>18</sup> besteht der Gegenstand der »Erkenntnis« darin, »daß ich Jahwe bin«, *kî 'anî jähwæ*. Sie soll hier aber dem König aufgrund des besonderen Umstandes zuteilwerden, daß das Gottesvolk von der Plage verschont bleibt. Die Bewahrung der Landfremden hätte also dem Pharao mehr bedeutet als seiner selbst und seiner eigenen Leute Schaden — das klingt reichlich merkwürdig! Dieselbe Erkenntnis, »daß ich Jahwe bin«, stellt in 10<sup>2</sup> eine Angelegenheit nicht des Königs, sondern der Israeliten dar, anscheinend sogar der nachgeborenen. Als ihre Ursache gilt nicht etwa eine bestimmte Einzelplage, sondern die Gesamtheit der Plagen, s. *'ototāj 'ellæ* »diese meine Wunderzeichen« 10<sup>1</sup> *'ototāj 'aşær sām̄tî bam* »meine Wunderzeichen, die ich ihnen zugefügt habe« 10<sup>2</sup>. Beides ist doch wohl sekundär. 11<sup>7</sup> scheint das »Erkennen« ebenfalls Israel zuzuschreiben<sup>14</sup>. Die Verschonung des Volks ist hier zugleich Grund und Gegenstand der Erkenntnis: *ûl<sup>o</sup>kol benê jisra'el lo' jæh<sup>o</sup>arəs kæləb ləšonô . . . ləmā'än ted<sup>o</sup>'ûn 'aşær jəplæ jähwæ bèn mišrājim úbèn jisra'el* »aber allen Israeliten wird nicht mal ein Hund seine Zunge weisen . . ., damit ihr erkennt, wie Jahwe einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel«. 9<sup>14</sup> registriert als Erkenntnisgrund abermals die Gesamtheit der Plagen, als erkennendes Subjekt gilt jedoch wieder der König: *'anî soleh<sup>o</sup>h 'æt kâl mäggepotāj . . . bā'abûr tedä' kî 'èn kamoni bəkâl ha'arəş* »ich werde alle meine Plagen senden . . ., auf daß du erkennst, daß es meinesgleichen nicht gibt auf der ganzen Erde«. Jahwes Unvergleichlichkeit macht den Gegenstand des Erkennens ebenso in 8<sup>6</sup> aus: *lēmā'än tedä' kî 'èn kejähwæ 'alohênû* »damit du erkennst, daß es nichts gibt wie Jahwe, unsern Gott«; solche Erkenntnis ergibt sich aber aus dem eigentlich recht nebensächlichen und dazuhin noch unangemessen ausgedrückten<sup>15</sup> Mirakel, daß die Plage genau zum Zeitpunkt, den der König wünschte<sup>16</sup>, aufgehoben wird. Ähnlich gibt Mose — nicht Jahwe! — in 9<sup>29</sup> an, nächstens, wenn er die Stadt verlasse und zu Jahwe flehe, werde das Unwetter aufhören, »damit du erkennst, daß die Erde Jahwe gehört«, *lēmā'än tedä' kî le'jähwæ ha'arəş*. Da soll die Erkenntnis durch das barmherzige Einlenken Jahwes zustandekommen. Aber wie seltsam ist doch die Vorstellung, daß nicht die Verwüstungen des Unwetters, sondern erst dessen ersehntes Ende den König zur Rason bringen soll! Daß dem »Erkenntnis«motiv in den Plagengeschichten ein fester, durch ältere Überlieferung reservierter Platz zukommt, kann nach dem Angeführten kaum zweifelhaft sein. Zugleich sieht man aber auch, daß sich seiner in besonders starkem Maße denatu-

<sup>14</sup> Ausdrücklich gesagt ist das nicht; zu den Gründen dieser Unschärfe s. S. 263.

<sup>15</sup> Der Frage *lēmātāj 'ä'tir* »wann ich flehen soll« sind Bestimmungen beigefügt, die an ganz andern Gesichtspunkten als dem des Termins orientiert sind.

<sup>16</sup> *maḥar* »morgen« — aber wieso denn erst »morgen«?

rierende Kräfte bemächtigt haben, was angesichts seiner theologischen Wichtigkeit nicht verwunderlich ist.

*mättē* als Zaubermittel

Nach 4 17a überreichte Jahwe dem Mose bei seiner Berufung einen Stab mit dem Bemerken: *w'æt hämmättē häzzē tiqqāh bejadæka* »und diesen Stab sollst du in deine Hand nehmen«. Dem entspricht als Ausführungsbericht *wājjiqqāh mošē 'æt mättē ha'lohīm bejadō* »da nahm Mose den Stab der Gottheit in seine Hand« 4 20b. Auch in 7 15b wird Mose aufgefordert: *wēhämmättē . . . tiqqāh bejadæka* »und den Stab . . . sollst du in deine Hand nehmen«. Nach 7 17 allerdings hätte nicht Mose, sondern Gott den Stab in der Hand gehalten (*bämmättē 'ašær bejadī*), um damit »auf das Wasser« zu »schlagen« (*nkh hi. + 'äl*) und es so in Blut zu verwandeln — eine vergleichsweise komische und unwahrscheinliche Darstellung. Dem entsprechenden Ereignisbericht schwebt als Subjekt des »Schlagens« wieder ein bestimmter Mensch vor: *wājjaræm bämmättē wājjak 'æt hämmājim* »er erhob (die Hand) mit dem Stabe und schlug das Wasser« 7 20aβ-b. *nkh hi.* ist da nicht mehr mit 'äl, sondern mit bloßem Objekt konstruiert.

Die für die Einarbeitung der Priesterschrift zuständige Endredaktion des Pentateuchs (R<sup>P</sup>), die *wājja<sup>a</sup>sá ken mošē w'āh<sup>a</sup>ron ká'ašær šiwwā jāhwā 20<sup>a</sup>* vorausgeschickt hat<sup>17</sup>, scheint für das Subjekt von *wājjaræm . . . wājjak* die Wahl zu lassen zwischen Mose und Aaron. Ihre deuteronomistische Vorlage hatte doch wohl Mose, ihre priesterliche dagegen auf jeden Fall Aaron als Besitzer und Verwender des Zauberstabes<sup>18</sup> betrachtet. Die eigenwillige Verbindung von *rwm hi.* mit *bē (bämmättē)*<sup>19</sup> ist wohl als Aposiopese zu verstehen, entstanden unter dem Einfluß von 8 1 P: *nētē 'æt jad<sup>a</sup>ka bēmättæka* »recke deine Hand aus mit dem Stabe«.

*rwm hi. contra nīh qal*

Zu wiederholten Malen hat R<sup>P</sup> Angaben über Moses Stabmanipulation, welche ihm die ältere von seinen beiden Vorlagen geliefert, im Sinne der Terminologie von P berichtet: Wie in 7 19 8 1 P Aaron, so soll jetzt in 9 22 10 12. 21 14 26 Mose »seine Hand ausrecken« (*nīh qal + jad + suff.*). Desgleichen entspricht jetzt das *wājjet mošē 'æt jadō* der Ausführungsberichte 10 22 14 27 dem priesterlichen *wājjet 'āh<sup>a</sup>ron 'æt jadō* 8 2. 13. Auch zu *wājjet mošē 'æt mättēhū* »da reckte Mose seinen Stab aus« 9 23 10 13 fehlt die priesterliche Analogie nicht: *nētē 'æt mättēka*<sup>20</sup> »recke deinen Stab aus« befiehlt nach 8 12 P Mose dem Aaron. Daß *nīh qal* aus P in die vorpriesterlichen Texte eingetragen

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Gen 6 22 Ex 7 6. 10 P.

<sup>18</sup> Vgl. *'emor 'æl 'āh<sup>a</sup>ron qāh mättēka ānētē jad<sup>a</sup>ka 'äl mēmē mišrājim . . . Ex 7 19 P.*

<sup>19</sup> Vgl. demgegenüber *harem 'æt mättēka* Ex 14 16.

<sup>20</sup> Sam. bietet statt *mättēka* allerdings *jad<sup>a</sup>ka bēmättæka*. Dasselbe oder Ähnliches setzt G τῆ χειρ (Variante τῆ χειρ σου) τῆν ῥάβδον voraus.

worden ist und nicht etwa umgekehrt, zeigt das *wäjjaræm* von 7 20 und, noch deutlicher, die Stelle 14 16, wo Mose in einem eigenartigen Hysteronproteron aufgefordert wird, seinen Stab zu erheben und seine Hand auszurecken: *harem 'æt mättæka ünētē 'æt jadæka*; man vergleiche dagegen das folgerichtige *qäh mättæka ünētē jadæka* »nimm deinen Stab und recke deine Hand aus« von 7 19 P. In 14 16 hat R<sup>p</sup> die priesterliche Ausdrucksweise eben einmal nicht an die Stelle der älteren, sondern neben und hinter dieselbe gerückt. Auch außerhalb Ägyptens soll Mose sich nach der vorpriesterlichen Überlieferung noch mit dem Stabe hervorgetan haben: Gemäß 4 17a 7 15b befiehlt ihm Jahwe in 17 5, den Stab in die Hand zu nehmen: *ümättæka . . . qäh bejadæka*. In 17 9 kündigt Mose dann an, morgen werde er mit dem Stab der Gottheit in der Hand (*ümättæ ha'lohîm bejadî*) auf dem Berge stehen. Nach 17 11 schließlich soll Israel seinem Gegner Amalek solange obgelegen haben, als Mose seine Hand emporhielt, *jarîm mošæ jadô*.

#### Magische Implikationen des Stabes

*mättæ* bezeichnet an beinahe allen Belegstellen innerhalb von Kap. 3–17 eine Art Zaubermittel. Jahwe hat etwas von seiner Macht an den Stab gewissermaßen abgetreten. Zwar scheint Mose den Stab allemal auf göttliches Geheiß hin anzuwenden 9 22 10 12. 21 14 16. 26 (vgl. 4 17a 7 15b 17 5), und auch der Zweck der Anwendung wird jeweils von der Gottheit bestimmt, aber die Beachtung des Menschen, der solche Geschichten erzählt bekommt, und vielleicht auch schon desjenigen, der sie erzählt, richtet sich erfahrungsgemäß mehr dem Wundermittel und dem Wundertäter zu als dem Auftraggeber, der im Hintergrund bleibt. Mose erscheint nach dieser Vorstellungsreihe darum als ein Zauberkünstler, als ein »Gottesmann« im Stile der Prophetenerzählungen, die einst im Nordreich kursierten<sup>21</sup>. Durch an sich geringfügige Bewegungen mit dem Gottesstab ruft er fabelhafte Effekte hervor: Das Nilwasser verwandelt sich auf der Stelle zu Blut 7 17. 20. Auf Ägypten geht ein Hagelwetter nieder 9 22. 24. Unversehens kommen Heuschrecken auf 10 12. 14. Plötzlich bricht Finsternis über Ägypten herein 10 21f. Der Stab verbannt das Meer 14 16. Aus dem Felsen macht er Wasser springen 17 6. Israels Sieg ist an die Dauer seiner Applikation gebunden 17 11.

<sup>21</sup> Vergleiche z. B., wie Elia (bzw. Elisa II Reg 4 34) den toten Knaben erweckt I Reg 17 21, wie er auf dem Berg Karmel den Regen beschwört I Reg 18 42 ff., wie er befähigt wird, vierzig Tage und Nächte lang bis zum Berg Horeb zu wandern 19 5 ff., wie er auf die Häscher Feuer vom Himmel fallen läßt II Reg 1 10. 12, wie er und nach ihm Elisa das Wasser zerteilt 2 8. 14, wie Elisa eine salzhaltige Quelle heilt 2 20 ff., welche Rolle der Stab Elisass spielen sollte 4 29. 31, wie Elisa ein Gericht entgiftet 4 41, wie er Naëman vom Aussatz befreien läßt 5 10. 14, wie er eine versunkene Axt zum Schwimmen bringt 6 6.

*māṭṭā* einmal nur als Demonstrationsobjekt

Von dem großen Komplex der Aussagen nun, die den *māṭṭā* als ein Mittel betrachten, durch welches Wunder erzielt werden, hebt sich die kleine Erzählungsepisode 4 2-4 ab. Sie spricht von einem Stab als dem Gegenstand, an welchem Wunder demonstriert werden: »Jahwe sagte zu ihm: Was ist denn in deiner Hand? Er sagte: Ein Stab. Da sagte er: Wirf ihn zur Erde! Er warf ihn zur Erde. Da wurde er zu einer Schlange; und Mose floh vor ihr. Da sagte Jahwe zu Mose: . . . packe sie am Schwanz! Er . . . packte sie; da wurde sie zu einem Stab in seiner Faust.« Weit davon entfernt, die Wunder selber zu bewerkstelligen, fungiert Mose hier nur als ahnungsloses Werkzeug. Der alleinige Wundertäter ist Jahwe.

Realistische Schilderungen

Ähnliche Anschauungen scheint derjenige Teil von den Plagen- und angeschlossenen Erzählungen zu vertreten, welcher Jahwe unter Verzicht auf ein maßgebendes Mitwirken Moses mit betont natürlichen Mitteln arbeiten läßt: Das Wasser des Nils fing an zu stinken und wurde ungenießbar, weil ein Fischsterben um sich griff 7 21. Jahwe hatte dasselbe zuvor durch Mose ankündigen lassen 7 18, veranlaßte es aber persönlich, indem er den Nil »schlug«, s. 7 17<sup>22</sup>. 25<sup>23</sup>. Sehr naturnah wird dann geschildert, wie sich die Ägypter behalfen: Sie hoben Grundwassergruben aus längs des Nils 7 24. — Ähnlich bei der Hagelplage: Mose hatte sie nur voranzusagen 9 18<sup>24</sup>, ausgelöst wurde sie von Jahwe selbst: *wājǰūmṭer jāhwā barad* »da ließ Jahwe Hagel regnen« 9 23. Jahwe gilt hier ganz einfach als die Macht, die das Wetter macht. — Einen Tag und eine Nacht lang ließ er den Ostwind (*rūāḥ qadīm*) blasen; der trug die Heuschrecken, wie üblich, aus den Steppen des Ostens herbei (*ns' qal*) 10 13.

*rūāḥ*-Motiv

Später trug sie ein Westwind (*rūāḥ jam*) wieder weg (*ns' qal*) und fegte sie ins Schilfmeer 10 19. Desselben natürlichen Machtmittels einer *rūāḥ* hat Jahwe sich zur Freilegung des Meeresgrundes 14 21<sup>25</sup>, zum Heranschaffen der Wachteln Num 11 31 und offenbar schon zur Beseitigung der Sintflut Gen 8 1 bedient.

<sup>22</sup> *nkh* hi. steht hier im Rahmen der bekannten (s. S. 6) *hinnē*-Formel.

<sup>23</sup> Diese Stelle offenbart noch das ursprüngliche Objekt des göttlichen »Schlagens« (zum letztern vgl. auch Gen 8 21), das in v. 17 substituiert ist. Vgl. dazu schon »Paradieserzählung« 42.

<sup>24</sup> Bezeichnenderweise wieder mithilfe der *hinnē*-Formel.

<sup>25</sup> Nach 14 21 blies der Wind, ähnlich wie bei 10 13, »die ganze Nacht«, *kāl ḥallajlā*.

*maḥar*-Termin

Auch mehr beiläufige Züge der Plagenerzählungen und der ihnen angeschlossenen Berichte findet man gleichförmig ausgedrückt oder einander dem Inhalt nach ähnelnd. So wird als Termin für künftige Geschehnisse oft der nächste Tag, das »morgen« (*maḥar*), vorgesehen: »Morgen« möge Mose Fürbitte einlegen 8 6. »Morgen« soll sich zeigen, daß das Gottesvolk von der Heimsuchung verschont bleibt 8 19 9 5. »Morgen« werden die Fliegen von den Ägyptern weichen 8 25. »Morgen« gedenkt Jahwe Hagel regnen zu lassen 9 18<sup>26</sup>. »Morgen« wird er die Heuschrecken erscheinen lassen 10 4<sup>27</sup>. »Morgen« soll Sabbatruhe herrschen 16 23<sup>28</sup>. »Morgen« verheißt Mose auf der Bergesspitze zu stehen 17 9. Auch jenseits des Ausschnittes, mit welchem wir uns hier hauptsächlich zu beschäftigen haben, ist das *maḥar*-Motiv vertreten: Gen (19 34 ?) 30 33 Ex (18 13 ?) 19 10 32 5 Num 11 18<sup>29</sup> 14 25<sup>30</sup>.

*kabed m'od*

Das Ausmaß der Plagen wird mehrmals durch *kabed m'od* bezeichnet: *dābār kabed m'od* »eine sehr schwere Seuche« 9 3, *barad kabed m'od* »ein sehr schwerer Hagel« 9 18. 24, *ha'ārbā . . . kabed m'od* »die Heuschrecken . . . sehr schlimm« 10 14. Ähnlich das vermutlich verstümmelte *'arob kabed* »schlimmes Geschmeiß« 8 20. Als Parallelen können aus der Genesis herangezogen werden: *hara'ab . . . kē kabed hū' m'od* »die Hungersnot . . . denn sie war sehr schwer« 41 31 und *kabed hara'ab m'od* »die Hungersnot war sehr schwer« 47 13. Die eben erwähnte Kennzeichnung beläßt die betreffenden Plagen in einem allgemeinen, andere Katastrophen möglicherweise mitumschließenden Rahmen.

## Einzigartigkeit der Plagen

Dem stehen andere Angaben entgegen, welche die Plagen als einzigartige, gleichsam apokalyptische Vorkommnisse apostrophieren:

(*barad . . .*) *'ašer lo' hajā kamohū bemišrājim lēmin hāj-jōm*<sup>31</sup> *hiwwasēdā w'e'ād 'attā* »(ein Hagel . . .) wie es ihn in Ägypten nicht gegeben hat, vom Tag seiner Gründung an bis jetzt«

9 18

<sup>26</sup> Man beachte wieder die *hinnē*-Formel: *hinēnī māmīr ka'et maḥar barad*.

<sup>27</sup> Wieder die Verbindung mit der *hinnē*-Formel: *hinēnī mēbī' maḥar 'ārbā*.

<sup>28</sup> Diese Stelle ist allerdings von P beeinflusst; Näheres S. 334f. 341.

<sup>29</sup> Diese Stelle (*hitqāddēšū lēmaḥar*) und Ex 19 10 (*w'eqiddāštam hāj-jōm ūmaḥar*) weisen in dem Begriff *qdš* eine weitere Gemeinsamkeit auf.

<sup>30</sup> Zu überlegen wäre, ob *maḥar* nicht auch in dem von P beeinflussten Kontext von Num 16 7. 16 auf die deuteronomistische Vorlage des R<sup>P</sup> zurückgeht.

- (*barad* . . .) *'ašær lo' hajā kamohú b'kāl 'æræš mišraġim me'az hajtā l'gōj* »(ein Hagel . . .) wie es ihn im ganzen Land von Ägypten nicht gegeben hat, seitdem es zu einem Volk wurde« 9 24
- ūmalē'ū battēka . . . 'ašær lo' ra'ū 'abotēka wā'abōt 'abotēka mijjōm h'jōtam 'āl ha'adamā 'ād hājōm hāzzē* »und deine Häuser werden sich füllen . . . (scil. mit Heuschrecken), was weder deine Väter noch die Väter deiner Väter gesehen haben, seit dem Tag, da sie auf den Erdboden kamen, bis zu diesem Tag« 10 6
- l'panāw lo' hajā ken 'arbē kamohú w'e'āh'arāw lo' jihjē ken* »vor ihnen hat es nicht so Heuschrecken gegeben wie sie, und nach ihnen wird es so nicht geben« 10 14
- (*s'e'aqā* . . .) *'ašær kamohú<sup>32</sup> lo' nihjatā w'kamohú<sup>32</sup> lo' tosip* »(ein Wehgeschrei . . .) wie es nicht entstanden war und wie es sich nicht wiederholen wird« 11 6.

Die Bemerkungen kommen im Aussagegehalt überein; sie gehören doch wohl auch ihrer Herkunft nach zusammen. Man beachte jedoch, daß sie auf eine gleiche Aussageform keinen Wert legen.

*plh-* und *'æræš gošæn-*Motiv

Von der Wirkung der Plagen, die sonst umfassend gedacht ist, bleiben nur die Israeliten ausgenommen. Die Aussagen, die darauf zielen, sind im Ausdruck wieder recht verschieden gehalten:

- w'hiplēti . . . 'et 'æræš gošæn 'ašær 'ämmi 'omed 'alēha lebilti h'jōt šam 'arob* »und ich werde ausnehmen . . . das Land Gosen, auf dem sich mein Volk befindet, so daß dort keine Fliegen entstehen« 8 18
- w'ešāmti p'lut<sup>33</sup> bēn 'ämmi ūbēn 'ämmēka* »und ich werde einen Unterschied machen zwischen meinem Volk und deinem Volk« 8 19
- w'hiplā jāhwē bēn miqnē jisra'el ūbēn miqnē mišraġim w'lo' jamūt mikkāl lib'enē jisra'el dabar* »und Jahwe wird unterscheiden zwischen Israels Vieh und Ägyptens Vieh, und von allem, was den Israeliten gehört, wird kein Ding sterben« 9 4

<sup>31</sup> Der Anschluß eines suffigierten inf. an einen st. abs. verstößt schwer gegen die syntaktische Regel. Das berechtigt uns jedoch noch nicht, das erleichternde *lmjum* von Sam. für ursprünglich zu halten; vgl. Anm. 32.

<sup>32</sup> Das auffällige, von Sam. wieder korrigierte suff. 3. sg. m. (statt f.) ist schwerlich *textkritisch* zu erklären.

<sup>33</sup> M *p'dut* (14 Mss Kennicott *p'dūt*), von T wörtlich wiedergegeben durch *purqn* = *redemptio*, gibt vor *bēn . . . ūbēn*, was denn auch T übergeht, keinen Sinn. G διαστολήν S *puršn'* = *separatio* und V *divisionem* führen auf die Lesart *p'lut*.

<i>umimmignē benē jisra'el lo' met 'æhad</i> »und vom Vieh der Israeliten war nicht eines gestorben«	9 6
<i>lo' met mimmignē jisra'el 'äd 'æhad</i> »vom Vieh Israels war nicht auch nur eines gestorben«	9 7
<i>rāq be'æræš gošæn 'ašær šam benē jisra'el lo' hajā barad</i> »nur im Land Gosen, wo die Israeliten waren, entstand kein Hagel«	9 26
<i>ûlekol benē jisra'el lo' jæhräs kælcæb lešonô</i> »aber allen Israeliten wird kein Hund seine Zunge weisen«	11 7.

Eine bedeutsame Rolle innerhalb dieser Angaben spielen offensichtlich der Begriff *'æræš gošæn* und die Wortfamilie *plh.*

#### Zweiergruppe und Dreiergruppe

Was weiter die Opfer der Plagen anbelangt, so lassen sich dafür zwei mehr oder weniger »stehende« Redewendungen beobachten: 1. eine Zweiergruppe, bestehend aus »Pharao und seinen Knechten«, 2. eine Dreiergruppe, umschließend den König, »seine Knechte und sein Volk«. Die Zweiergruppe ist folgendermaßen belegt:

<i>wājǰāk 'æt hāmājim . . . le'éné pār'ô ûle'éné 'abadāw</i> »und er schlug das Wasser . . . vor den Augen Pharaos und vor den Augen seiner Knechte«	7 20
<i>ûba'û bebêta . . . ûbêêt 'abadêka</i> »und sie (scil. die Frösche) werden eindringen in dein Haus . . . und in das Haus deiner Knechte«	7 28
<i>wājǰabo' 'arob . . . bêta pār'ô ûbêêt 'abadāw</i> »und Fliegen drangen ein . . . in das Haus Pharaos und in das Haus seiner Knechte«	8 20
<i>umale'û battêka ûbattê kâl 'abadêka</i> »und es werden sich (scil. mit Heuschrecken) füllen deine Häuser und die Häuser aller deiner Knechte«	10 6.

Sie begegnet auch noch in anderen Sachzusammenhängen: *b'e'éné pār'ô ûb'e'éné 'abadāw* »in den Augen Pharaos und in den Augen seiner Knechte« 5 21 Gen 41 37 45 18 *w'e'ättā w'abadêka* »aber du und deine Knechte« Ex 9 30 *hû' w'abadāw* »er und seine Knechte« 9 34 *'æt libbô w'e'æt leb 'abadāw* »sein Herz und das Herz seiner Knechte« 10 1 *pār'ô . . . hû' w'kâl 'abadāw* »Pharao . . . er und alle seine Knechte« 12 30 *leb'ûb pār'ô w'abadāw* »das Herz Pharaos und seiner Knechte« 14 5. Die konkurrierende Dreiergruppe erscheint an folgenden Stellen:

*ûbeka ûb'abadêka ûbe'ammeka*<sup>34</sup> *jä'alû hæšpärde'im* »und

<sup>34</sup> So nach G καὶ ἐπὶ σὲ καὶ ἐπὶ τοὺς θεράποντάς σου καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου, dessen Lesart, wie die Parallelen auch bei M, von der Einzahl des Königs über die Mehrzahl seiner Knechte konsequent zur Vielzahl seines Volks fortschreitet. M dafür *ûbeka ûbe'ammeka ûbekâl 'abadêka.*

gegen dich und gegen deine Knechte und gegen dein Volk werden die Frösche heraufrücken«	7 29
'a'tir lēka wēlā'abadēka ūlē'āmmēka »ich werde flehen für dich und für deine Knechte und für dein Volk«	8 5
wēsaru hāšepārdē'im mimmēka . . . <sup>35</sup> ūmē'abadēka ūmē'āmmēka »und die Frösche werden weichen von dir . . . und von deinen Knechten und von deinem Volk«	8 7
hinēni māšlāh bēka ūbā'abadēka ūbē'āmmēka . . . <sup>36</sup> ʾet hā'arob »sieh, ich werde loslassen gegen dich und gegen deine Knechte und gegen dein Volk . . . die Fliegen«	8 17
wēsar hā'arob miḫpār'ō mē'abadāw ūmē'āmmō »und die Fliegen werden weichen von Pharao, von seinen Knechten und von seinem Volk«	8 25
wājjasār hā'arob miḫpār'ō mē'abadāw ūmē'āmmō »da wichen die Fliegen von Pharao, von seinen Knechten und von seinem Volk«	8 27.

Sie schimmert noch durch den derzeitigen, sichtlich überarbeiteten Wortlaut von

'anī šoleh' ʾet kāl māggepotāj 'æl libbēka ūbā'abadēka ūbē'āmmēka »ich werde schicken alle meine Plagen zu deinem Herzen und gegen deine Knechte und gegen dein Volk«	9 14.
---	-------

qr' qal + lē oder + 'æl

Mit ziemlicher Regelmäßigkeit ist berichtet, der König habe, unter dem Druck der Plagen, Mose zu sich kommen lassen. Dafür wird der Begriff qr' qal »rufen« gebraucht, teils mit lē, teils mit 'æl verbunden:

wājjiqra' (pār'ō) lēmošā <sup>37</sup> »da rief (Pharao) dem Mose«	8 4 12 31
wājjiqra' pār'ō 'æl mošā <sup>38</sup> »da rief Pharao nach Mose«	8 21 10 24

<sup>35</sup> *ūmibbattēka* »und von deinen Häusern« hat hier eigentlich nichts zu suchen. Wegen vorhandener Entsprechungen wird es sich um einen literargeschichtlichen Einschub, nicht eine textgeschichtliche Glosse handeln. Daraus geht hervor, daß die Dreiergruppe älter ist als der jetzige Kontext. Entsprechende Beobachtungen lassen sich an den Belegstellen der Zweiergruppe anstellen.

<sup>36</sup> Für den Zusatz *ūbattēka* gilt Entsprechendes wie für *ūmibbattēka* 8 5, s. vorige Anm.

<sup>37</sup> Lediglich für 8 4 ist als Variante 'æl mošā (*wē'æl 'āh'ron*) bezeugt: Ms Nr. 600 Kennicott.

<sup>38</sup> 6 Mss Kennicott, 1 Ms de Rossi und Sam. lesen lēmošā in 8 21, dasselbe Sam. auch in 10 24.

*wäjjišläh pär'ō wäjjiqra' lemošā<sup>39</sup>* »da sandte Pharao und  
rief dem Mose« 9 27  
*wäjemäher pär'ō liqrō lemošā<sup>40</sup>* »da rief Pharao eilends  
dem Mose« 10 16.

Zugeständnisse des Königs

Wiederholt gesteht der König dem Herbeigeholten wenigstens bedingt zu, das Volk zu »entlassen« (*šlh pi.*):

*wä'ašällēhā 'æt ha'am* »so will ich das Volk entlassen« 8 4  
*'anokī 'ašällāh 'ætkæm* »ich werde euch entlassen« 8 24  
*wä'ašällēhā 'ætkæm* »so will ich euch entlassen« 9 28.

Dazu kommt das nur ironisch gemeinte *'ašällāh 'ætkæm* von 10 10. Gelegentlich gibt der König auch an, er wolle das Volk seinem Gott nunmehr »dienen« (*'bd qal*) lassen:

*lëkū 'ibedū 'æt jähwā* »geht, dienet Jahwe« 10 8. 24  
*lëkū na' . . . w'e'ibedū 'æt jähwā* »geht doch . . . und  
dienet Jahwe« 10 11  
*ülëkū 'ibedū 'æt jähwā* »und geht, dienet Jahwe« 12 31.

Das spezifische *'bd qal* dieser Zusammenhänge und jenes *šlh pi.* gehören offenbar derselben Schicht an, wie ihre innige Verbindung in der »Entlaßforderung bereits deutlich machte<sup>41</sup>. Auch der mit *'bd qal* rivalisierende<sup>42</sup> Begriff des Jahwe »Opfern« (*zbh qal*) läßt sich innerhalb königlicher Zugeständnisse beobachten:

. . . *wëjizbēhū le'jähwā* »(ich will das Volk entlassen) damit  
sie Jahwe opfern« 8 4  
*lëkū zibēhū le'lohëkæm ba'aræš* »geht, opfert eurem Gott  
im Lande« 8 21  
*üzēbāhtæm le'jähwā '²lohëkæm* »dann könnt ihr Jahwe,  
eurem Gott, opfern« 8 24.

*'tr qal/hi.* und *š'q qal*

Der König hält Mose immer wieder dazu an, daß er sich bei Jahwe für die Beendigung der jeweiligen Plage einsetze. Mose willfährt solchem Wunsche auch. Als terminus technicus für sein Fürbitten ist gewöhnlich *'tr qal* oder *hi.* verwendet:

*hā'tirū<sup>43</sup> 'æl jähwā* »fleht zu Jahwe« 8 4 9 28  
. . . *'ä'tir* »(verfüge über mich wann) ich flehen soll« 8 5

<sup>39</sup> Von den hebräischen Zeugen einhellig überliefert.

<sup>40</sup> Einhellig bezeugt.

<sup>41</sup> S. 4.

<sup>42</sup> S. S. 4.

<sup>43</sup> Die Rede wendet sich hier an Mose und Aaron.

<i>hă'tîrû<sup>43</sup> bă'adî</i> »flehet zugunsten von mir«	8 24
<i>wə'hă'tärtî 'æl jăhwē</i> »dann werde ich zu Jahwe flehen«	8 25
<i>wăjjæ'tăr 'æl jăhwē</i> »da flehte er zu Jahwe«	8 26 10 18
<i>wə'hă'tîrû<sup>43</sup> lejăhwē 'alohêkæm</i> »und fleht Jahwe, euren Gott, an«	10 17.

Dieser Begriff kommt auch sonst im älteren Pentateuchbestand vor: *wăjjæ'tăr jîšhaq lejăhwē . . . wăjje'atær ló jăhwē* »da flehte Isaak Jahwe an . . . und Jahwe ließ sich von ihm erbitten« Gen 25 21. Auf der anderen Seite nimmt der Ausführungsbericht zu 84 mit dem gewöhnlicheren *š'q qal* »schreien« Vorlieb: *wăjjiš'ăq mošē 'æl jăhwē* »da schrie Mose zu Jahwe« 8 8. Außerdem findet sich noch eine dritte Ausdrucksweise: *'æpros 'æt kăppăj 'æl jăhwē* »ich werde meine Hände ausbreiten zu Jahwe« 9 29 *wăjji'pros kăppăw 'æl jăhwē* »und er breitete seine Hände aus zu Jahwe« 9 33. Nach den Gründen für diese Ausnahmen wird später zu fragen sein; zunächst bestätigen sie einfach den Gebrauch des originellen 'tr als Regel.

*swr qal/hi.*

Im Vorbeigehen fiel unser Blick bereits<sup>44</sup> auf die Rolle, welche bei der Schilderung des Plagenendes das Verbum *swr qal* bzw. *hi* spielt:

<i>wəjaser hăš'părdē'im</i> »damit er die Frösche entferne«	8 4
<i>wəsarû hăš'părdē'im</i> »und die Frösche werden weichen«	8 7
<i>wəsar hæ'arob</i> »dann werden die Fliegen weichen«	8 25
<i>wăjjasăr hæ'arob</i> »und die Fliegen wichen«	8 27
<i>wəjaser . . . 'æt hămmawæt hăzzē</i> »damit er entferne . . . diesen Tod«	10 17.

*š'r ni.*

Gelegentlich wird noch hervorgehoben, daß die Beseitigung des Unheils eine restlose gewesen sei oder sein werde:

<i>răq băje'or tišša'ărnā</i> »nur im Nil werden sie (scil. die Frösche) übrigbleiben«	8 5. 7
<i>lo' niš'ăr 'æhad</i> »es blieb nicht eine (scil. von den Fliegen) übrig«	8 27
<i>lo' niš'ăr 'ărbā 'æhad</i> »es blieb nicht eine Heuschrecke übrig«	10 19.

Ähnlich wird in der Meerwundererzählung über die Ägypter bemerkt:

<i>lo' niš'ăr bahæm 'ăd 'æhad</i> »es blieb bei ihnen nicht mal einer übrig«	14 28.
---	--------

<sup>44</sup> S. 15.

*kbā + leb + pār'ō*

Sind die Plagen herum, so zieht der König das bereits Zugestandene wortbrüchig wieder zurück. Dieser Vorgang wird mithilfe der Begriffe *kbā qal* oder *hi.*, *leb* und *pār'ō* wiedergegeben:

*wājjar' pār'ō . . . wehäkbed<sup>45</sup> 'æt libbō* »da sah Pharao  
 . . . und er verhärtete sein Herz« 8 11  
*wājjäkbed pār'ō 'æt libbō* »da verhärtete Pharao sein  
 Herz« 8 28  
*wājjäkbed leb pār'ō* »da wurde Pharaos Herz hart« 9 7  
*wājjar' pār'ō . . . wājjäkbed libbō* »da sah Pharao . . .  
 und er verhärtete sein Herz« 9 34.

Ähnlich wird auf den Vorgang Bezug genommen: *kabed leb pār'ō* »hart ist Pharaos Herz« 7 14 *hikkädti 'æt libbō* »ich habe sein Herz verhärtet« 10 1. — Seine Zusage, das Volk zu »entlassen« (*šlh pi.*), löst der König nicht ein:

*welo' šilläh 'æt ha'am* »und er entließ das Volk nicht« 8 28 9 7  
*welo' šilläh 'æt benē jisra'el* »und er entließ die Israeliten  
 nicht« 9 35 10 20  
*welo' 'abā lešällēham* »und er wollte sie nicht entlassen« 10 27.

*həq + leb + pār'ō*

Hier gilt es zu berücksichtigen, daß auch P bzw. seine Gefolgschaft von einer Verstockung des Königs zu erzählen wußte. Anstelle von *kbā* gebrauchte er jedoch die Wurzel *həq*:

*wājjaħəzəq leb pār'ō welo' samā' 'aleħəm* »da verstockte sich Pharaos Herz,  
 und er hörte nicht auf sie« 7 13. 22 8 15.  
*wājjaħəzəq jāhwē 'æt leb pār'ō welo' samā' 'aleħəm* »da verstockte  
 Jahwe das Herz Pharaos, und er hörte nicht auf sie« 9 12  
*wājjaħəzəq jāhwē 'æt leb pār'ō* »da verstockte Jahwe das Herz  
 Pharaos« 11 10 14 8  
*wəħizzəqtī 'æt leb pār'ō* »und ich werde Pharaos Herz verstocken« 14 4.

Es möchte scheinen<sup>46</sup>, daß P auch das Motiv der (verweigerten) »Entlassung« (*šlh pi.*) gekannt hat:

*wišälläh 'æt benē jisra'el me'äršō* »daß er die Israeliten aus seinem  
 Lande entlasse« 6 11  
*wəšilläh 'æt benē jisra'el me'äršō* »er solle die Israeliten aus seinem  
 Lande entlassen« 7, 2  
*welo' šilläh 'æt benē jisra'el me'äršō* »und er entließ die Israeliten nicht  
 aus seinem Lande« 11 10.

<sup>45</sup> Zum inf. abs. anstelle eines verbum finitum vgl. Beer-Meyer, Hebräische Grammatik, momentan noch 2. Auflage 1955 132f. — Ms Nr. 3 Kennicott und Sam. lesen das erleichternde *wjkbā*.

<sup>46</sup> Daß der Schein trügt, wird sich S. 266f. zeigen.

Verschiedentlich hat hier auf die vorpriesterliche Darstellung wieder<sup>47</sup> das Vokabular von P eingewirkt; die alten Begriffe wurden durch die neuen teilweise verdrängt:

- wä'anî 'ahäzzeq 'æt libbô w'elo' ješälläh 'æt ha'am* »und ich werde sein Herz verstocken, und er wird das Volk nicht entlassen« 4 21
- wäjjæh'zäq leb pä'r'ô w'elo' šilläh 'æt benê jisra'el* »da verstockte sich Pharaos Herz, und er entließ die Israeliten nicht« 9 35
- wäjj'häzzeq jähwæ 'æt leb pä'r'ô w'elo' šilläh 'æt benê jisra'el* »da verstockte Jahwe das Herz Pharaos, und er entließ die Israeliten nicht« 10 20
- wäjj'häzzeq jähwæ 'æt leb pä'r'ô w'elo' 'abā lešäll'ham* »da verstockte Jahwe das Herz Pharaos, und er wollte sie nicht entlassen« 10 27.

Daß Redensarten, Begriffe, Darstellungsweisen von der Art, wie sie soeben vorgestellt wurden, als Spezialitäten bestimmter Überlieferungsschichten zu gelten haben, kann dort, wo sie sich in konkurrierende Aussagenreihen einordnen, wie z. B. bei der S. 14f. erwähnten Zweier- und Dreiergruppe, mit guten Gründen nicht bezweifelt werden. Ansonsten werden wir allerdings noch eingehend prüfen müssen, ob die Vermutung, daß es sich bei diesen Phänomenen um so etwas wie Leitfossilien handelt, auch wirklich zu Recht besteht. Je geläufiger nämlich ein Ausdruck gewesen ist, oder je näher der Gebrauch einer bestimmten Vorstellung von der Thematik her lag, um so ernstlicher wird man mit der Möglichkeit rechnen, daß die vorhandenen Belegstellen dafür gar nicht gleichen Ursprungs sind. Dies könnte etwa auf die S. 15f. genannten Angaben zutreffen, wonach der König Mose immer wieder zu sich »rufen« ließ (*qr' qal*). Auch der Umstand, daß sachlich sich entsprechende Aussagen manchmal nicht oder nur teilweise in einander entsprechende Worte gefaßt sind, will im einzelnen behutsam bedacht werden. Solche Erscheinungen können durch disparate Darstellungen derselben Angelegenheit bedingt sein, oder sie entspringen der stilistischen Freizügigkeit bzw. dem Abwechslungsbedürfnis eines einzelnen Erzählers, oder sie erklären sich als Folge späterer Bearbeitung.

Eine Schlüsselstellung nehmen in unserer Aufgabe naturgemäß diejenigen Motive ein, welche durch mehrmalige Parallelität oder Gegensätzlichkeit, zugleich durch Zeichen nachträglichen Erweitert- und Redigiertseins als Bestandteile älterer Quellen ausgewiesen sind.

<sup>47</sup> Vgl. S. 9.

Wer sie zur Kenntnis nimmt, sieht sich alsbald von einer Reihe unabweisbarer Fragen bedrängt: Welche von diesen Motiven hängen herkunftsmäßig, erzählungsmäßig zusammen und welche nicht? Wie verhalten sie, verhalten sich ihre Zusammenhänge zu den Elementen, in denen man Charakteristika bestimmter Schichten zunächst nur vermuten, nicht aber beweisen konnte? Welcherlei Einflüssen waren sie im Laufe ihrer Überlieferung ausgesetzt? Woran lassen sich diese Einflüsse fassen? Was bezweckten sie in Anbetracht dessen, was ihnen vorgegeben war? Es ist Aufgabe einer Einzelanalyse der Texte (s. Teil II!), diesen Fragen nachzugehen und sie womöglich zu beantworten.

Je weiter die analytische Untersuchung fortschreitet, desto deutlicher wird sich zeigen, worin die Merkmale der einzelnen Schichten — es sind in erster Linie *sprachliche* Indizien! — bestehen, wie sie sich zueinander verhalten, sich verbinden oder abstoßen. Auf diese Weise kommt allmählich ein umfangreiches System von Orientierungspunkten zustande (s. Teil III!), welches erlaubt, auch die Mehrzahl der an sich wenig geprägten Bestandteile des gegebenen Textes zu bestimmen. Den Hauptvorteil des ganzen Verfahrens aber hat man darin zu erblicken, daß es seine eigenen Ergebnisse einer fortlaufenden Doppelkontrolle unterwirft:

1. Ist über den Ursprung eines bestimmten Motivs an einer Stelle ein Urteil gefällt worden, so muß sich dasselbe an anderen, meist an zahlreichen anderen Stellen, und dort gewöhnlich unter völlig neuen Motiv-Konstellationen, bewähren.
2. Einzelheiten, die aus sprachlich-stilistischen Gründen und aufgrund der Analyse von Einzelstellen einer Schicht zugesprochen wurden, müssen ihre Zusammengehörigkeit auch durch inhaltliche Vereinbarkeit und Geschlossenheit bzw. durch erzählungshafte Kontinuität unter Beweis stellen.

## II. Analyse

### A. DIE BERUFUNG VON MOSE UND AARON EX 3. 4

Zweierlei Antworten auf die Frage, warum Mose zum Gottesberg kam

31

2 15-22

31 knüpft an Vorkommnisse an, von welchen in 2 15-22 die Rede war: »Und Mose war dabei, zu weiden (*úmosā hajā ro'ā*) das Kleinvieh Jetros, seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian (*'æt šo'n jitrō hot'nō kohen midjan*). Da trieb er das Kleinvieh hinter die Wüste (. . . *'āhār hāmmidbar*) und kam zum Berg der Gottheit (. . . *ha'lohīm*), dem Horeb.« Das Vieh, bei welchem Mose hier Hirtendienste versieht, ist ja doch dasselbe, welches zuvor die sieben Töchter eines gewissen Midianiters tränken mußten 2 16. Mose kam ihnen dabei zur Hilfe 2 17b. Darauf führten ihn die Mädchen bei ihrem Vater ein 2 18-21a. Der gab Mose eines davon, die Sippora, zur Frau 2 21b. — Über die Person des Gastgebers Moses werden allerdings sich widersprechende Angaben gemacht: In 31 heißt er *jitrō*, in 2 18 hingegen *re'ū'el*. Aber die Rede von Moses »Schwiegervater« v. 1 bezieht sich klar auf die Angabe von 2 21b zurück. Die zweimalige Verwendung des Titels *kohen midjan* in 2 16 und 31 will dem Leser die förmliche Gleichsetzung von Jetro und Reuel suggerieren. Handelt es sich dabei auch nur um einen sekundären Versuch, Unvereinbares zu vereinbaren, so versteht sich auf der andern Seite doch gut, daß der Schwiegersohn eines Herdenbesitzers, welcher der Vater nur von Töchtern war 2 16. 21b, sich um die Herde seines Schwiegervaters kümmerte 31. So geschah es denn auf der Viehtrift, daß Mose von ungefähr an den Gottesberg gelangte.

2 23\*. 25

Einer besonderen oder weiteren Begründung bedarf dieser Vorstoß eigentlich nicht. Und doch wird sie in 2 23\*. 25<sup>1</sup> gegeben. Dort

---

<sup>1</sup> 2 24 scheint, als Fortsetzung zu 1 13. 14\*, auf die Grunderzählung von P zurückzugehen (*'lohīm*; *zkr qal* + *b'rit* wie in Gen 9 15f. P). Eine daselbst vorausgegangene Notiz über das Seutzen der Israeliten hat R<sup>P</sup> in v. 23 anscheinend mit Elementen seiner deuteronomistischen Vorlage verquickt. Ein solches ist jedenfalls *mālāk mišrājim* (vgl. unten zu 3 18), und dann wohl der ganze vorauslaufende Passus *wāj'hī būjjamīm harūbbīm hahem wājjamāt*. Die Parallelität von *wājje'an'hā* (so erst

erfährt man, die Israeliten hätten wegen ihrer Sklavenarbeit zu Gott geschrien und Gehör bei ihm gefunden. Gott habe sie angesehen und sich ihnen kundgetan — nämlich dadurch, daß er nachher 3 1ff. dem Mose am Gottesberg bzw. am Dornbusch begegnete!

»Schwiegervater Moses« oder »Priester von Midian«

Jetro wird in 3 1 zugleich als Moses *hoten* und als *kohen midjan* ausgegeben. Das entspricht der Darstellung von 2 16, wonach der »Priester von Midian« der Vater jener sieben Hirtinnen war, zu welchen die Sippora zählte. In 18 1a findet man die beiden Jetroattribute nochmals nebeneinander: »Da hörte Jetro, der Priester von Midian, der Schwiegervater Moses, alles was Gott für Mose und für Israel, sein Volk, getan hatte.« Aber hier stehen sie in entgegengesetzter Reihenfolge. Das weckt Zweifel an ihrer Zusammengehörigkeit. 18 1a ist reichlich allgemein gehalten, macht einen verschwommenen Eindruck. Andern Notizen über Jetro — immer nur diesen, niemals Reuel! —, die ihn nur als »Schwiegervater« Moses kennen, ist wesentlich mehr Anschauungskraft und erzählerischer Belang zueigen:

<i>wäjjelæk mošē wäjjasāb 'æl jätær<sup>2</sup> hotenō</i> »da ging Mose und kehrte zu Jetro, seinem Schwiegervater, zurück«	4 18
<i>wäjjiqāh jitrō hoten mošē 'æt šipporā 'ešat mošē</i> »da nahm Jetro, der Schwiegervater Moses, die Sippora, Moses Frau«	18 2
<i>wäjjabo' jitrō hoten mošē . . . 'æl mošē</i> »da kam Jetro, der Schwiegervater Moses, . . . zu Mose«	18 5
<i>wäjješē' mošē liqrāt hotenō</i> »da ging Mose hin, seinem Schwiegervater entgegen«	18 7
<i>wäjjiqāh jitrō hoten mošē 'olā ūzebāhīm le'lohīm</i> »da nahm Jetro, der Schwiegervater Moses, ein Brandopfer sowie Schlachtopfer für Gott«	18 12.

---

R<sup>P</sup> für priesterliches *wäjjin'agū* — vgl. *nā'agatam* 24 P! — (?) und *wäjjiž'agū*, ferner die Wiederholung von *min ha'abodā* (dieser Begriff im vorpriesterlichen Bestand 1 14 59!) deuten darauf, daß schon die deuteronomistische Harmonie von einem Wehgeschrei der Bedrückten gesprochen hatte. 3 7. 9 setzen solches denn auch eindeutig voraus. — *wäjjedā' 'alohīm* 2 25 ist entweder verstümmelt oder nach G in *wäjjiwwadā' 'alehēm* zu verbessern.

<sup>2</sup> Ms Nr. 150 Kennicott und Sam. (vgl. auch S) bieten dafür das bei M sonst übliche hypokoristische *jtrw*. Umgekehrt liest aber G auch an den übrigen Stellen *loθop* (oder Ähnliches) = *jtr* = *jätær*, was durchaus allemale die ursprüngliche Lesart sein könnte.

Während sich einerseits die Schwiegervater-Idee nicht von der Hirtengeschichte und der Gestalt der Sippora trennen läßt, kann man sich auf der anderen Seite schlecht vorstellen, daß der »Priester von (ganz!) Midian« es nötig gehabt haben sollte, zugleich ein Viehzüchter großen Stiles<sup>3</sup> zu sein. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß Mose den Aufenthalt bei einem Priester dazu benutzte, daß er Schafe und Ziegen hütete. Ähnlich wie das Nebeneinander, ja die absichtliche Identifizierung der Namen Jetro und Reuel steht mithin die Zusammenstellung von *hotenō* + *kohen midjan* 3 1 unter Verdacht, eine nachträgliche, redaktionelle Machenschaft zu sein. Von Hause aus hatte die Vorstellung, daß Mose Dienste eines Hirten versah, mit dem »Priester von Midian« und mit dem Namen »Reuel« nichts zu schaffen; sie haftet vielmehr an dem Namen »Jetro«, an dem Begriff des »Schwiegervaters Moses«, an den sieben Töchtern, an der »Sippora«. Ein Bearbeiter hat *jitrō* in 2 16 durch *kohen midjan* und in 2 18 durch *re'ū'el* substituiert. Die Gestalt Reuels wird vormals einer besonderen Tradition angehört haben, welche in ihm den »Priester von Midian« sah.

#### Herkunft der Jetrogeschichten

Es fällt auf, daß der für die alten Jetrogeschichten zuständige Erzähler fort und fort die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen seinen Akteuren hervorhebt: *'jitrō'*<sup>4</sup> *'abihān* »Jetro, ihr Vater« 2 18 *šipporā bittō* »Sippora, seine Tochter« 2 21 *jitrō hotenō* »Jetro, sein Schwiegervater« 3 1 (vgl. 4 18) *jitrō hoten mošā* »Jetro, der Schwiegervater Moses« 18 2. 5. 12 *šipporā*<sup>5</sup> *'ešat mošā* »Sippora, die Frau Moses« 18 2. Darf man nach *le'lohīm* 18 12 und nach *hār ha'lohīm* 3 1<sup>6</sup> schließen, so handelt es sich um den Verfasser der elohistischen Quelle.

#### 2 22

Neben ihm muß zum Erzählungszusammenhang von 2 15ff. auch der Jahwist einen gewissen Beitrag geleistet haben. Dies geht hervor aus v. 22: *wattelād ben wājjiqra' 'æt šemō geršom kī 'amār ger hajjiti be'æræš nākrijjā* »da gebar sie<sup>7</sup> einen Sohn, und man<sup>8</sup> nannte seinen

<sup>3</sup> Daß die Zahl der Tiere sehr groß war, ergibt sich aus 2 16f.

<sup>4</sup> So hieß es nach dem Vorigen anstelle des derzeitigen *re'ū'el*.

<sup>5</sup> Man beachte den Sachzusammenhang mit 2 21b.

<sup>6</sup> *ha'lohīm* ist trotz dem Fehlen eines Korrelats bei G\* kaum anzufechten; vgl. 4 27 18 5 24 13!

<sup>7</sup> Nach dem jetzigen Kontext: die Sippora.

<sup>8</sup> So ist im Sinne der Vorlage zu übersetzen; der Kontext bezieht die Aussage jedoch auf Mose.

Namen Gerschom, denn er<sup>9</sup> sagte: Ich bin zum Fremdling geworden in einem auswärtigen Lande«. V. 22a umschließt ja eine genealogische Notiz des jahwistischen Typs, für welchen die Verbindung von *jlā qal* + *ben(bāt)* + *qr' qal* + *šēmō(šēmah)* + N. N. konstitutiv sind<sup>10</sup>. Demgegenüber geht v. 22b offenbar auf einen von jenen »Muttersprüchen« zurück, durch welche nach der elohistischen Genealogie die Namensgebung für Neugeborene erfolgte<sup>11</sup>. Erst der J und E zusammenfassende Bearbeiter hat demnach aus dem Sipporawort eine Aussage Moses gestaltet, genauer: eine Selbstaussage Moses. Ursprünglich wollte der Spruch natürlich etwas über das Kind aussagen.

Nach 22a hat J möglicherweise nur von der Geburt *eines* Mosesohnes berichtet<sup>12</sup>. Wie dieser hieß und wie seine Mutter hieß, bleibt fraglich. Der in v. 22b eingearbeitete Mutterspruch kehrt in 18a wieder, jetzt zusammen mit einem zweiten Exemplar seiner Gattung, welches auf den Namen Elieser zielt. Auch in 18st. muß nunmehr Mose anstelle der Mutter als Sprechender erhalten<sup>13</sup>, und er handelt wieder von sich statt von dem jeweiligen Sohne. Ein äußerlicher Bezug auf die Söhne blieb jedoch gewahrt. Das Ganze erscheint in verdächtiger Beiläufigkeit: »Da nahm Jetro, der Schwiegervater Moses, Sippora, die Frau Moses . . . und ihre beiden Söhne — *wovon der Name des einen Gerschom war, denn er sprach: Ich bin zum Fremdling geworden in einem auswärtigen Land; und der Name des andern Elieser war, denn ,der Gott meines Vaters gereichte mir zur Hilfe und errettete mich vom Schwert Pharaos'* — und Jetro, der Schwiegervater Moses, . . . kam zu Mose.« Nach dem Angeführten muß E von zwei Mose- bzw. Sipporasöhnen<sup>14</sup> gesprochen haben. Kennzeichnend für E ist in 18st übrigens noch der Stil der Namensaufzählung: Zuerst wurde die Anzahl der Söhne genannt, dann wurden ihre Namen einzeln aufgeführt: (*šēnē banīm*<sup>15</sup>) *šēm ha'āḥād . . . wšēm ha'āḥād . . .*. Darüber wurde schon an früherer Stelle<sup>16</sup> verhandelt.

Die eben genannten Indizien kommen in der Schlußfolgerung überein, daß die Grundaussagen von 31 elohistisch sind: Einstmals, als Mose die Herde seines Schwiegervaters Jetro zur Weide trieb, kam er an den Gottesberg Horeb. Er kam just an *den* Berg, welcher nach I Reg 19 eine zentrale Bedeutung für das religiöse Bewußtsein des Nordreichs besessen haben muß! Nachgerade liegt die Annahme nahe, daß der Name Reuel 218, der Titel »Priester von

<sup>9</sup> Der Kontext meint wieder Mose; aber wieso wird er nicht ausdrücklich genannt?

<sup>10</sup> S. »Paradieserzählung« 61. 89. — G entspricht mit *ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἡ γυνὴ ἔτεκεν υἱόν* dem jahwistischen Schema noch genauer als M, doch ist er dabei vielleicht nur von 22a abhängig.

<sup>11</sup> S. »Paradieserzählung« 88f.

<sup>12</sup> 420\*. 25 werden dieser Vermutung bestätigen.

<sup>13</sup> Auch hier wird Mose als Sprechender nicht eigens genannt, vgl. Anm. 9.

<sup>14</sup> Das suff. f. bei *banāha* 18a paßt gut zu der matriarchalischen Vorstellung der Muttersprüche.

<sup>15</sup> So hieß es ursprünglich vor *šēm . . .*, und voraus ging ein *wāttelād*.

<sup>16</sup> »Paradieserzählung« 76.

Midian« 2 16 3 1 und der ja auf alle Fälle jahwistische Passus *wättelæd ben wäjjiqra*<sup>17</sup> 'æt šomδ . . .<sup>18</sup> 2 22a Bestandteile einer Parallelerzählung des Jahwisten darstellen<sup>19</sup>.

Offen bleibende Fragen zu 3 1

3 1 drückt sich teilweise etwas gewunden und unklar aus. Für *úmošæ hajā ro'æ* hätte *úmošæ ro'æ* genügt. Das Subjekt *mošæ* trägt keinen besonderen Ton. Warum steht es dann voraus? Soll durch seine Stellung ein Zustand bezeichnet werden oder eine längere Dauer, ein Vorgang, der gerade währte, als Moses Vorstoß zum Horeb stattfand? Dergleichen hätte aber vor dem diesbezüglichen *wäjinhäg 'æt hæššo'n* »und er trieb das Kleinvieh« kaum besonders herausgestellt zu werden brauchen! Sodann sieht man nicht recht, welche räumliche Vorstellung mit *'ähär hämmidbar* verbunden werden soll. Ähnlich vage ließ sich Gen 3 24b = R<sup>J<sup>B</sup></sup> über den Aufenthalt der Keruben »östlich vom Garten Eden« aus<sup>20</sup>.

Erschien Jahwe selbst oder nur sein Bote?

3 2

Die Aussage von 3 2a kommt hinter v. 1 überraschend: *wäjjera' mäl'äk jahwæ 'elāw belābbāt 'eš mittók hässenæ* »da erschien ihm der Bote Jahwes in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch«. Von einem Dornbusch war nämlich bisher nicht die Rede. Die Aussage befindet sich in einem Spannungsverhältnis auch zur unmittelbaren Fortsetzung v. 2b: *wäjjár' wéhinnē hässenæ bo'er ba'eš wéhässenæ 'enænnú 'ukkal* »da sah er: o je, der Dornbusch stand in Brand, und der Dornbusch war nicht verzehrt«. Hienach hätte Mose ja erst jetzt etwas von einem Feuer bemerkt.

3 3

Weiter steht jene Aussage im Widerspruch zu v. 3: »Da sagte Mose: Ich will mal herzutreten, daß ich sehe (. . . 'asurā nna' w'eær'æ) diese große Erscheinung ('æt hämmär'æ häggadol häzzæ), warum der Busch nicht verbrennt (*māddū' lo' jib'är hässenæ*).« Nach v. 3 suchte Mose ja noch nach einer Erklärung des Phänomens, während v. 2a sie schon bereithält.

<sup>17</sup> Daß es bei J ebenfalls die Mutter gewesen sei, die da dem Kinde seinen Namen gab, habe ich a. a. O. 61. 89 voreilig und zu Unrecht angenommen; vgl. dagegen etwa *wäjjiqra*' Gen 25 26 38 3 *wäjjiqr'e'u* 25 25.

<sup>18</sup> Der Name *geršom* ist nur für E sicher verbürgt.

<sup>19</sup> Weiteres darüber S. 76. 81.

<sup>20</sup> Vgl. »Paradieserzählung« 65.

## 3 4 a

Eine vorausgehende Erscheinung des *mäl'ak* 2a ist also v. 3 so wenig bekannt wie v. 2b. Laut v. 4a soll es denn auch gar nicht der Bote, sondern Jahwe selber gewesen sein, der den sich heranmachenden Mose beobachtete: »Und Jahwe<sup>21</sup> sah, daß er herzutrat, um zu sehen (. . . *sar lir'ot*).« Somit zeichnet sich in v. 2b. 3a. 4a deutlich der Faden einer älteren, »jahwistischen« (weil den Gottesnamen Jahwe verwendenden) Dornbuschgeschichte ab, von welcher sich v. 2a mit seiner Einführung des *mäl'äk jähwē* als jüngere und unangemessene Prolepse abhebt.

## 3 2 a

Allem Anschein nach möchte v. 2a das nachher Erzählte überschriftartig zusammenfassen bzw. deuten. Gleichartiges kann man in Gen 18 wahrnehmen: »da erschien ihm (*wäjjera' 'elāw*) Jahwe im Hain von Mamre« 1a liefert so etwas wie eine vorausgreifende Überschrift der folgenden Mamregeschichte.

Haben wir damit die Tendenz von v. 2a richtig erfaßt, so ist für diese Angabe der Komponist von 3 1ff. verantwortlich, d. h. der Redaktor R<sup>JE</sup>, der die jahwistische Dornbuschgeschichte und die elohistische Gottesberggeschichte zusammengefügt hat. Die Gottesvorstellung seiner jahwistischen Vorlage war ihm zu habhaft. Er wünschte sie mehr ins Transzendente erhoben zu sehen: Nicht Jahwe, nur sein Bote soll sich sichtbar hervorgetan haben. Damit verbindet sich ein Zug zur Abstraktion: Nach 2b J »sah« (*r'h qal*) Mose den Busch brennen; 2a R<sup>JE</sup> macht daraus ein »Erscheinen« (*r'h ni.*) des Gottesboten.

Ist der Dornbusch *nicht* verbrannt oder etwa *doch* verbrannt?

## 3 3

Vom Konkreten abstrahiert auch der Ausdruck *hämmär'ē hāggadol hūzzē* 3aγ. Er läßt sich von dem verbalen *wäjjera'* 2a R<sup>JE</sup> nicht trennen. Auch innerhalb von v. 3 nimmt er sich als ein Fremdkörper aus: Die »Erscheinung« kann doch nicht gut in der Frage nach dem *Warum*, sie sollte vielmehr eigentlich in dem *Daß* des Nichtverbrennens bestehen. Dagegen würde es schon einleuchten, wenn Mose einfach »herzutreten« wäre, um zu »sehen«<sup>22</sup>, »warum der Dornbusch nicht verbrennt« 3b.

## 3 2 b

Freilich, auch so bliebe es noch seltsam, daß v. 3b dem Verbum *b'r qal* durch Vorausschicken der Negation den Sinn von »verbrennen«

<sup>21</sup> Man beachte das Tetragramm. Es ist von den hebräischen Zeugen einhellig bezeugt.

<sup>22</sup> Von einem neugierigen »Sehen« wollen war schon in Gen 2 19 J die Rede.

beilegt; in v. 2b $\alpha$  $\beta$  J bedeutete *b'r* *qal* weiter nichts als »brennen«! Und jetzt fällt auch auf, daß hinter *w'äjjar' w'hinnē hassenā bo'er ba'eš* 2b $\alpha$  $\beta$  der Passus *w'hassenā 'énennū 'ukkal* 2b $\gamma$  reichlich unbeholfen wirkt. Er wiederholt unnötigerweise das Subjekt *hassenā*. Und er drückt nominaliter aus, was besser und einfacher durch verbum finitum zu sagen gewesen wäre<sup>23</sup>. *'énennū* gemahnt an das redaktionelle *'jn* von Gen 2 5! Zum Aufbau und zum Verständnis der Dornbuscherzählung würde in v. 2b das bloße *w'hinnē hassenā bo'er ba'eš* vollauf genügen. Angesichts des brennenden Buschs wird der jahwistische Mose auch kein anderes als das ganz natürliche Verlangen verspürt haben, zu »sehen«, »warum der Dornbusch brennt«, *maddūa' jib'ār hassenā!* Alles, was uns jetzt an ein Nichtverbrennen des Busches glauben machen will, also *w'hassenā 'énennū 'ukkal* 2b $\gamma$  und das *lo'* von v. 3b, ist erst vom Redaktor eingetragen. Er hat das Offenbarungsgeschehen, von welchem seine jahwistische Vorlage kündete, gleichzeitig in seinem Grundanliegen geschmälert (nicht Jahwe selbst soll sich gezeigt haben) und es ins Mirakelhafte — eben zu einem *mār'ā gadol!* — gesteigert (das Feuer soll den Busch nicht versengt haben).

Erste Worte von Jahwe bzw. von Elohim an Mose

3 4b. 5

»Jahwe« sah Mose neugierig auf den Busch zugehen 4a J. Als Fortsetzung dazu erwartet man eine Notiz über die göttliche Reaktion. V. 5 bietet eine solche in der Form einer (besonders eingeleiteten) Gottesrede. Davor ist jedoch ein anders gelagertes Gotteswort getreten: »Da rief ihm Gott aus dem Dornbusch zu und sagte: Mose! Mose! Er sagte: Da bin ich (*w'äjjiqra' 'elāw 'alohim*<sup>24</sup> *mittōk hassenā w'äjjo'mær mošā mošā w'äjjo'mær hinnenī*). | Da sagte er: Nahe nicht hierher. Zieh deine Sandalen ab von deinen Füßen, denn die Stätte, worauf du stehst, ist heiliges Land (. . . *kī hammaqōm 'ašer 'ättā 'ōmed 'alāw 'ādmāt godaš hū'*)« 4b. 5. Der Grundstock von v. 4b ist elohistisch. Man sieht es an der Gottesbezeichnung. Ein noch sicheres Indiz ist der Erzählstil. Noch an vielen anderen Stellen des vorpriesterlichen Pentateuchbestands, welche, aus anderweitigen, bzw. auch aus anderweitigen Gründen, E zugewiesen werden müssen, findet sich wie hier ein (mehrfacher) namentlicher Anruf mit einer anschließenden Entgegnung des Angesprochenen, die *hinenī* lautet:

*w'äjjo'mær 'elāw 'ābraham*<sup>25</sup> *w'äjjo'mær hinnenī* »da sagte er zu ihm: Abraham! Er sagte: Da bin ich« Gen 22 1<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Etwa *lo' je'ukkal* oder *lo' je'akel*.

<sup>24</sup> Von den hebräischen Zeugen einhellig belegt. G Κυριος und T *jwj* gleichen an v. 4a an.

<sup>25</sup> Mss Nr. 69 Kennicott Nr. 16 de Rossi sowie G V lesen noch ein zweites *'ābraham*.

- wājjo'mær jišḥaq 'æl 'ābraham 'abīw wājjo'mær 'abī  
wājjo'mær hinnænnī bēnī* »da sagte Isaak zu Abraham,  
seinem Vater — er sagte: Mein Vater! Er sagte: Da  
bin ich, mein Sohn« 22 7
- wājjiqra' 'elāw<sup>27</sup> . . . <sup>28</sup> min häššamājim wājjo'mær 'ābra-  
ham 'ābraham wājjo'mær hinnenī* »da rief er ihm vom  
Himmel zu und sagte: Abraham! Abraham! Er  
sagte: Da bin ich« 22 11
- wājjiqra' 'æt 'esaw bēnō häggadol wājjo'mær 'elāw bēnī  
wājjo'mær 'elāw hinnenī* »da rief er Esau, seinen ältesten  
Sohn, und sagte zu ihm: Mein Sohn! Er sagte zu  
ihm: Da bin ich« 27 1<sup>29</sup>
- wājjo'mær 'abī wājjo'mær hinnænnī* »da sagte er: Mein  
Vater! Er sagte: Da bin ich« 27 18<sup>30</sup>
- wājjo'mær 'elāj māl'āk ha'lohīm bāḥ'lolm jā'aqob wa'omār  
hinnenī* »da sagte der Bote Gottes zu mir im Traum:  
Jakob! Ich sagte: Da bin ich« 31 11<sup>31</sup>
- wājjo'mær 'lohīm ljiśra'el . . . <sup>32</sup> jā'aqob jā'aqob wāj-  
jo'mær hinnenī* »da sagte Gott dem Israel . . .: Jakob!  
Jakob! Er sagte: Da bin ich« 46 2<sup>33</sup>

Offenbar geht Ex 3 4 b auf die elohistische Gottesbergerzählung zurück. Allerdings heißt es jetzt, der Anruf von Elohim sei »aus dem Dornbusch« erfolgt, *mittōk hässenē*. Derselbe Ausdruck kam aber auch schon in dem als redaktionell erkannten<sup>34</sup> v. 2a vor! Hier in v. 4b blendete ihn der Bearbeiter absichtlich ein, um einen Ausgleich zu schaffen mit den Vorstellungen der jahwistischen Quelle.

<sup>26</sup> Die elohistische Herkunft der Erzählung von Isaaks Opferung geht hervor u. a. aus 'lohīm v. 8, Eigennamen + Verwandtschaftsangaben v. 3. 7. 9 (vgl. S. 23), Redewendung *wājjišša' 'æt 'ēnāw wājjar'* v. 4. 13 (vgl. S. 78).

<sup>27</sup> Diese Wendung wie in Ex 3 4 b.

<sup>28</sup> *māl'āk jāhwē* geht hier genauso wie in Ex 3 2a oder wie in dem offenkundigen Zusatz Gen 22 15 zu Lasten des Redaktors.

<sup>29</sup> Indizien für E: die Zusammenstellung von Eigenname + Verwandtschaftsangabe (vgl. S. 23). *häggadol* wie in Gen 27 15. 42 vgl. 29 16; J hätte dafür wohl *hābb'kōr* gesagt, vgl. Gen 38 6 41 51. Weiteres darüber S. 261.

<sup>30</sup> Die liebevolle Anrede 'abī erinnert an das *bēnī* in 27 1 E (s. o.) oder in 27 21. 26. Letzterwähnte Verse sind durch *jišḥaq* + 'abīw v. 22. 26 als aus E stammend ausgewiesen.

<sup>31</sup> Kennzeichnend für E ist hier das Motiv der nächtlichen Gottesoffenbarung, vgl. dazu S. 133 f. 389!

<sup>32</sup> An dem unscharfen *bēmār'ot hällāj'elā* ist echt lediglich die Datierung der Gottesoffenbarung auf die Nacht.

<sup>33</sup> Kennzeichnend für E: 'lohīm und der Name *jiśra'el* (dazu s. S. 79).

<sup>34</sup> S. 25 f.

Aber auch zu v. 5, der i. w. dem Jahwisten folgt, hat er anscheinend einiges beigetragen. Hinter der Aufforderung, Mose solle seine Füße entblößen, wird man zwar einem begründenden Hinweis darauf, daß die *'adamā*, die den Busch umgibt, ein Heiliges sei, seine Existenzberechtigung nicht absprechen, zumal *'adamā* — i. S. v. »Erde« qua Material — ein von J gerne verwendeter Begriff war<sup>35</sup>. Der vorhandene Hinweis jedoch kommt seltsam schwerfällig daher. Der umständlich erläuternde Relativsatz *'ašær 'ättā 'ōmed 'alāw* wäre nach der genannten Aufforderung ohne weiteres zu entbehren. Damit aber sehen wir uns an die redaktionellen *'ašær*-Sätze in Gen 2 8b. 22 3 1. 23 erinnert. Das nominale *'ättā 'ōmed* läßt sich dem *w'häss'nē 'ēnännū 'ukkal* von v. 2 by R<sup>JB</sup> an die Seite stellen.

31

Von daher fällt jetzt auch ein Licht auf das eigenartige<sup>36</sup> *úmošē hajā ro'ē* von 3 1: Es sieht nämlich so aus, als habe der Zusammenarbeiter von J und E mit Vorliebe Nominalsätze, Partizipialsätze oder überhaupt Sätze mit vorausstehendem Subjekt gebildet!

Ist nun in v. 5 der Relativsatz sekundär, so eventuell auch schon sein Bezugswort *hāmmaqôm*. Ein Allgemeinbegriff wie *mār'ē* 3 R<sup>JB</sup>, tritt dieses für die nämliche Sache ein wie das *'adamā* des Jahwisten, welches eine bestimmtere Anschauung vermittelt. Die ursprüngliche Begründung dafür, daß Mose seine Sandalen ausziehen soll, kann sehr wohl auch ohne *hāmmaqôm* ausgekommen sein und etwa so gelautet haben: *kī ha'adamā qodēs* »denn die Erde ist heilig«<sup>37</sup>. Auf jeden Fall bringt v. 5 trotz der nachträglichen Bearbeitung noch recht gut die spezifisch jahwistische Konzeption von Heiligkeit<sup>38</sup> zum Ausdruck: Wo Jahwe sich offenbart, d. h. wo er einem Menschen auf dessen Ebene begegnet, sich ihm *menschlich* zugänglich macht, da will er allemal doch der ganz Andere, Unnahbare bleiben. Deswegen bezieht er in seine eigene Besonderung auch die Offenbarungsmittel und Offenbarungsstätten ein und erwartet vom Offenbarungsempfänger Ehrfurcht und scheue Zurückhaltung sich selbst und darum auch der Offenbarungsstätte gegenüber.

<sup>35</sup> S. »Paradieserzählung« 71f.

<sup>36</sup> Vgl. dazu S. 25.

<sup>37</sup> Jos 5 15 verblüfft durch seine Ähnlichkeit mit dem derzeitigen Wortlaut von v. 5: *šāl nā'ā'ka me'āl rūglāka kī hāmmaqôm 'ašær 'ättā 'ōmed 'alāw qodēs hū*. Die Übereinstimmung gibt, wie das Josuabuch überhaupt, noch manches Problem auf, sie besagt aber nichts gegen obige Analyse, da jene Stelle ihrerseits unter deuteronomistischem Einfluß steht.

<sup>38</sup> S. dazu »Paradieserzählung« 90ff. 122f.

*Theologischer Exkurs: Gottes Offenbarung und Heiligkeit heute*

In unsrer Zeit scheint Gott sich, wenn überhaupt, so nicht mehr an besonderen Orten, höchstens noch in besonderen Worten<sup>39</sup> zu erzeugen. Dieser Wandel ist durch eine Strukturveränderung des menschlichen Bewußtseins bedingt: Fortschreitende Erkenntnis hat Geschehnisse, welche die Alten naiv dem Horizont ihrer Umwelt zuordneten, in den Bereich der Vorstellung, der Imagination und schließlich der bloßen Phantasie verwiesen. Demgemäß wurde aus der Theophanie zuerst die Vision und zuletzt die Halluzination. Jener Wandel hängt aber auch noch damit zusammen, daß die visuelle Form der Gottesoffenbarung dort, wo sie stattfand und weiter stattfinden sollte, verpönt wurde, zuerst von der maßgebenden jüdischen Tradition, später auch vom überwiegenden Teil der christlichen. Dort durfte Jahwe nicht mehr sichtbare Gestalt annehmen<sup>40</sup>, hier behaftete man alle über die apostolischen Osterschauungen hinaus erfolgenden Visionen mit dem Odium der Häresie. Christliche Theologie hat die Offenbarung entweder, protestantisch, eingeschränkt auf etwas, das sie gewiß von jeher auch, aber eben nicht allein gewesen war und sein wollte: auf die Audition, auf Gottes Selbstbekundung durch menschliche Rede. Oder sie hat, katholisch, vor und neben der Wortoffenbarung versucht, das Göttliche auf eigene Faust, nur unter hierarchischem Reglement, sichtbar zu machen: in den eucharistischen Elementen, im Kultgeschehen, in Bildern und Reliquien.

Aber schon die jahwistische Dornbuschgeschichte lehrt, daß zwischen visueller und auditiver Offenbarung Jahwes kein wesenhafter Unterschied besteht. Hat Mose am Dornbusch *Jahwe* gesehen? Er sah ihn und er sah ihn doch nicht. Was er sah, war das Feuer. Was er nicht gleich »sah«, war die von *diesem* Feuer unablässbare Bedeutung des Feuers: Durch das Feuer wollte Jahwe ihm sagen, daß *er* zur Stelle sei. Das Feuer war sprechendes Zeichen. Das Feuer war — Wort! Dieser Verständnis ist keineswegs in die Geschichte eingetragen. In anderen, vergleichbaren Fällen hat es J vielmehr selber auf den Begriff gebracht.

## 4 2-4. 6. 7

So etwa in der Erzählung vom Stab, der zur Schlange, und von der Hand, die aussätzig wurde Ex 4 2-4. 6. 7<sup>41</sup>. Diese Vorgänge samt ihrer sich anschließenden Umkehrung stellten für den Jahwisten nicht etwa Wundertaten Moses dar, sondern ein Sichantreffen-Lassen Jahwes<sup>42</sup>. Sofern Jahwe sich in diesem seinem Handeln Moses bediente, wertete der alte Erzähler die göttlichen Wundertaten zugleich als »Zeichen« ('ot) dafür, daß Mose von Jahwe »gesandt« wurde<sup>43</sup>.

Entsprechend sind jene menschenförmigen Gestaltungen aufzufassen, in welchen Jahwe sich nach Meinung des Jahwisten oftmals hervortat<sup>44</sup> und noch hervortut. Eine solche Gestaltung ist also nicht Jahwe qua Gestalt, sie ist aber sehr wohl Jahwe qua Bedeutung. Die *Gestalt* Jahwes stellt mithin das visuelle Analogon dar zu seinem *Namen*. Ganz wie bei diesem handelt es sich bei ihr um ein je und je auftauchendes Signal für

<sup>39</sup> Hierher gehören auch die Sakramente, denn sie sind nichts weiter als *verba visibilia*.

<sup>40</sup> Vgl. S. 26, ferner S. 34 u. ö. sowie »Paradieserzählung« 98f.

<sup>41</sup> Analyse der Stelle s. S. 56ff.

<sup>42</sup> Der terminus technicus dafür lautet *qrh* ni.: 3 18 5 3; vgl. S. 50.

<sup>43</sup> *ha'ot hi . . . šelāhīka* 3 12\*, vgl. dazu S. 60f.

<sup>44</sup> Vgl. »Paradieserzählung« 98f. sowie unten S. 36. 50. 98f. 275. 382.