Zur Geschichte des Bundesgedankens und zur Rolle der Leviten in der politischen und religiösen Geschichte des alten Israel

Autor(en): **Maier, Johann**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **25 (1969)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-960789

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ZUR GESCHICHTE DES BUNDESGEDANKENS UND ZUR ROLLE DER LEVITEN IN DER POLITISCHEN UND RELIGIÖSEN GESCHICHTE DES ALTEN ISRAEL

Von Johann Maier, Köln

I. Die Leviten als Parteigänger Davids

In einem folgenden Beitrag zu dieser Zeitschrift[1] wird vermutet, daß in Gen. 49,5 *mkrtjhm* mit «ihre Depots» bzw. «ihre Pfründen» zu übersetzen ist und daß sich der Spruch gegen die Art der Abgabeneintreibung und gegen den fanatischen religionspolitischen Terror der Leviten richtet. Ferner ergibt sich, daß die deuteronomische Gesetzgebung nur den durch den Chronisten für das 12.–18. Regierungsjahr des Josia bezeugten Reformen zugrunde lag, mit dem «Fund» des Hilkia jedoch ein zadokitischer Staatsstreich eingeleitet wurde, der zu einer Religionspolitik im priesterschriftlichen Sinn überleitete, wodurch die Leviten ihre Landheiligtümer[2] verloren und als Personal minderen Ranges dem Jerusalemer Tempel, dem nunmehr einzigen legitimen Heiligtum, zugewiesen wurden.

Zwei Fragen, die dort ausgeklammert werden mußten, sollen hier erörtert werden: 1. Wie kam es in Gen. 49,5 zu dem offensichtlich engen Verhältnis zwischen Levi und Simeon, und zwar sowohl hinsichtlich des Verhaltens wie des Schicksals, das den beiden hier nachgesagt wird? 2. Welche Rolle spielte das Levitentum in der religionspolitischen Geschichte des alten Israel überhaupt? Da es ausgeschlossen ist, in diesem Rahmen die gesamte Dis-

[1] Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik der Priesterschaft im Königreich Juda, Judaica 25 oder 26.

[2] Die, wie noch einmal betont werden soll, nicht mit den «Höhen»-Heiligtümern identisch waren.

kussion der Levitenfrage darzulegen, sei auf die neueren Darstellungen verwiesen[3]. Es gilt heute als ziemlich sicher, daß der Nachweis eines Stammes Levi nicht möglich sei. Der älteste datierbare Text, der aus methodisch guten Gründen in den Vordergrund gerückt wird, ist Ri. 17f., und dort erscheint der Levit weniger als Glied einer ethnischen als vielmehr einer soziologischen Größe, so daß die Etymologie in Gen. 29,34 als zutreffend angesehen werden darf. Die Leviten waren also ihrem Status nach Beisassen, und in der Tat gleicht ihre spätere Rechtsstellung, wenn man von ihren amtlichen Privilegien absieht, immer noch jener des *ger*. Die Frage ist nur, wie es zu der späteren Einfügung Levis in die Stammeslisten gekommen ist, denn man kann doch schwerlich annehmen, daß dieser Vorgang nicht auf einer bestimmten Wirklichkeit oder wenigstens Tendenz beruht.

A. H. Gunneweg[4] hat sich seinen kritischen Ansatz leider durch die selbstverständliche Voraussetzung der Amphiktyoniehypothese verbaut, denn die Lösung des Levitenproblems ist viel eher in der frühesten Königszeit als in der Zeit davor zu suchen. Hätten die Leviten, eine Amphiktyonie vorausgesetzt, je eine amphiktyonische Funktion erfüllt, so wäre zum Beispiel doch zu erwarten, daß wenigstens die Priester von Silo als Leviten galten. Für die Richterzeit ergibt sich also aus Ri. 17f. offenbar nicht mehr, als daß der Levit als Beisasse galt. Nicht übersehen darf man aber einen weiteren Umstand. Als Herkunftsort des Leviten wird der Raum Bethlehem – Juda, der südpalästinensische Raum, genannt, wodurch zumindest eine gewisse geographische Beziehung zwischen «Simeon» und «Levi» angedeutet wäre. Dies aber war gerade der Raum, in dem David seinen Aufstieg begann. Damals war der Stamm Simeon durch die Philister wohl schon ziemlich zersplittert und bedrängt, so daß viele Simeoniten jede Möglichkeit einer Änderung und Verbesserung ihrer Position dankbar wahrgenommen haben dürften. Bedenkt man, daß in etwa demselben Raum auch

---

[3] Siehe A. H. J. Gunneweg, Leviten und Priester, Grundlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals, Göttingen 1965 (FRLANT 89); E. Nielsen, The Levites in Ancient Israel, Annual of the Swed. Theol. Inst. 3, 1964, S. 16–27; G. Fohrer, RGG IV³, 336f.

[4] A.a.O. (Anm. 3).

das soziologisch fluktuierende Element der Leviten besonders vertreten war, so ist es nicht ausgeschlossen, daß sich Davids Anhängerschaft[5] im Kampf gegen Saul zunächst vor allem aus Leuten aus diesen levitischen und simeonitischen Gruppen rekrutiert hatte. Dabei ist nicht einmal die Möglichkeit auszuschließen, daß Davids Verwandtschaft selbst aus levitischen Kreisen herstammt, die damals natürlich nicht als eigner Stamm, sondern als Teile Judas galten[6]. Sollte es zutreffen, daß es neben Simeoniten vor allem Leviten waren, die David zuliefen, dann gewann der Begriff «Levi» damals schon eine Konkretisierung: Der Levit war der Davidanhänger schlechthin, zumindest der Kern seiner vorwiegend südpalästinischen Parteigänger. Politik und Religion waren damals aber eng verquickt. Es wurde schon an anderer Stelle auf die Ausbreitung und Bedeutung des Jahwe-Kultes durch die davidische Herrschaft verwiesen[7]. Es liegt nahe, daß dieser Jahwekult von Anfang an ein wichtiger Faktor der davidischen Politik gewesen ist und daß seine Verfechter innerhalb der Parteigänger Davids eine Gruppe mit bereits festen Traditionen gebildet haben. Dafür kommt natürlich in erster Linie wieder das levitische Element in Frage, wobei ein Zusammenhang mit alten Überlieferungen möglich ist, die durch den Aufenthalt der Moseschar in Kadesch sowohl zu den Leviten im judäischen Raum als auch durch die Mosegruppe vom Ostjordanland her nach Mittelpalästina gelangt waren[8]. Eine derartige Konti-

---

[5] I Sam. 22, 1ff.

[6] Die Levitengenealogien der Chronik, die interessanterweise gerade in judäisch-südpalästinische Gebiete weisen, wären diesbezüglich neu zu prüfen. Auch eine ursprüngliche Beziehung zu den edomitischen und kalebitischen Korachiten ist von da aus gesehen nicht ausgeschlossen (dagegen noch Gunneweg, a.a.O., s. Anm. 3, S. 174).

[7] Zur Rolle des Jahwekultes für das davidische Reich und für die vereinten Heerbanne Israels und Judas s. J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, Berlin 1965 (BZAW 93), S. 60ff.

[8] Zu den möglichen Zusammenhängen mit der Moseüberlieferung s. H.-J. Zobel, Stammesspruch und Geschichte, Berlin 1965 (BZAW 95), S. 7ff., 67ff., und nun H. Schmid, Mose. Überlieferung und Geschichte, Berlin 1968 (BZAW 110).

Inwiefern auch Gen. 42, 24.36 einen ägyptischen Aufenthalt Simeons und daher eine Beziehung zu Mose und Levitentraditionen andeutet, sei dahingestellt.

nuität würde das Verständnis der Ausbreitung und Entwicklung des Jahweglaubens und auch des davidischen Aufstiegs erheblich erleichtern. Die Fiktion eines Priesterstammes ist unter dieser Voraussetzung überflüssig. Indem aber die Leviten als Anhänger Davids gerade die Verfechter der religiösen Ideologie waren, ergab es sich von selbst, daß die davidisch orientierten Priester als levitische Priester gelten konnten, wobei der genealogische Zusammenhang vielfach gar nicht vorhanden gewesen sein muß[9], sich aber zwangsläufig ergab, sobald die levitischen Priester innerhalb des davidischen Staatskultes ihre – erblichen – Funktionen übernommen hatten. Von da an war es möglich, von einem «Stamm» zu sprechen, der sich freilich durch seine soziologische Situation von den übrigen Stämmen unterschied, durch die Verteilung auf das ganze Reichsgebiet nun auch von Juda «stammesmäßig» deutlich abgesetzt war. Für spätere Zeiten konnte sogar eine Spannung zwischen «Levi» und «Juda» eintreten, nämlich dann, wenn die Religionspolitik der judäischen Könige sich nicht mehr mit der levitischen deckte. Die Simeoniten hingegen, durch die Philister zum großen Teil um ihr Stammesgebiet gebracht, zum Teil versprengt[10], zum Teil als Gefolgsleute Davids ebenfalls im davidischen Staatsapparat aufgegangen, assimilierten sich in ihren neuen Umgebungen und verschwanden als Stamm überhaupt aus dem Gesichtsfeld. Für die Zeit des Aufstiegs Davids und die erste Periode seiner Herrschaft dürften diese Gruppen von entscheidender Bedeutung gewesen sein, und zwar als Vertrauensleute des Königs beim Aufbau einer staatlichen Organisation und des staatlichen Kultwesens. Diese Vermutung stimmt zu der archäologisch bedingten Datierung der sogenannten Levitenstädte in die davidische, spätestens frühsalomonische Periode[11]. Als

---

[9] Daher konnten in der ersten Zeit auch Personen nichtpriesterlicher Herkunft Priesterdienste versehen, so die Söhne Davids.

[10] David hatte zunächst keine Möglichkeit, gegen die Philister etwas zu unternehmen, war sogar auf ihr Wohlwollen angewiesen. Als er dann die Philister besiegte, waren seine Simeoniten wohl schon längst in ihren neuen und lukrativen Positionen. Bemerkenswert ist auch die Notiz über eine Abwanderung von Simeoniten in die davidisch beherrschten Gebiete, I Chr. 4,31. Vgl. ferner die Notizen über versprengte simeonitische Sippen in II Chr. 4,24ff.

[11] Vgl. W. F. Albright, The Archaeology of Palestine, London 1960³, S. 229f.

Verwaltungs- und Gerichtspersonal[12], aber auch als Lehrer und Priester des Jahwekultes lebte diese Anhängerschaft Davids dann zerstreut, bis zu einem gewissen Grad nach wie vor in einer Beisassenposition, doch mit erheblichen Privilegien ausgestattet, die wahrscheinlich im Königsrecht verankert waren und *insofern* mit dem Recht der Witwen und Waisen in Beziehung standen[13]. So gesehen braucht man Leviten und levitische Priester nicht im Sinne einer Alternative gegeneinander zu stellen; die Teilung ergab sich vielmehr von Anfang an ganz selbstverständlich, wobei die genealogische Folge natürlich für die Priester bald von größerer Bedeutung wurde. Und selbstverständlich mußte Jerobeam besonderen Wert darauf legen, diese Verfechter der davidischen Reichs- und Religionspolitik aus ihren Positionen in seinem Herrschaftsbereich zu entfernen, wie I Kön. 12,31ff. (II Chr. 11,13–17) bezeugt[14]. Aber auch in Juda verlief die weitere Geschichte der Leviten nicht immer glücklich, war auf das engste mit der religionspolitischen Orientierung der jeweiligen Könige verquickt. Schon in den späteren Regierungsjahren Davids dürfte es zu Spannungen gekommen sein, die aus der Tatsache erwuchsen, daß der religiöse Fanatismus der Leviten, so willkommen er in der Anfangszeit auch gewesen sein mochte, nun mit der staatspolitischen Räson kollidierte. Es wurde bereits an anderer Stelle[15] auf Gen. 34 verwiesen, wo in der E-Version alle Jakobsöhne am Blutbad beteiligt sind, das Vorgehen also insofern gebilligt erscheint, während bei J[16] die Tat den Brüdern Simeon

---

[12] Vgl. G. E. Wright, The Levites in Deuteronomy, VT 4, 1954, S. 325–330; weiteres bei Gunneweg, a.a.O. (Anm. 3), S. 69ff.

[13] Grundsätzlich waren sie also nicht den personae miserae zu vergleichen. Im Wandel der religionspolitischen Verhältnisse konnte der Status der Leviten allerdings auch prekär werden. Wurden die amtlichen Funktionen und Privilegien ausgesetzt, ergab sich eine wirtschaftlich sehr schwierige Situation. Die ständige Mahnung zur Berücksichtigung der zuständigen Leviten im Dtn. könnte auf solchen Erfahrungen beruhen.

[14] Die alles andere als levitenfreundliche «deuteronomistische» Redaktion hatte keinen Grund, dergleichen zu erfinden. Die Notiz wurde vielmehr nur übernommen, weil sie Kritik an Jerobeam enthielt.

[15] A.a.O. (Anm. 1).

[16] Eher als L (gegen O. Eißfeldt, Hexateuchsynopse, Darmstadt 1962², S. 69ff.).

und Levi zugeschrieben wird, verbunden mit einer deutlichen Mißbilligung durch Jakob (Gen. 34, 30). Weitere Hinweise auf religiösen Eifer und Terror sind Gen. 49, 5–7[17] und Ex. 32, 25–29[18] enthalten. Dies paßt durchaus zu dem mörderischen Ruf, den Davids Leute hatten[19], und zu den scharfen Formulierungen in der levitisch orientierten späteren Überlieferung[20], deren Bestehen auf «levitischen» Priestern somit verständlich ist. Die Loyalität zu David und später zum davidischen Regenten war, infolge solcher Spannungen, schon früh eine bedingte geworden. Wahrscheinlich hat sich diese Konstellation in den verschiedenen, zum Teil eben aus solchen Gegensätzen erklärbaren Darstellungen der Frühgeschichte niedergeschlagen, vor allem in bezug auf das Mosebild. Auch wenn man nicht allen Ausführungen J. R. Porters[21] folgt, bleibt doch die Vermutung, das Mosebild im Pentateuch sei das Bild des Davididen, naheliegend. Nur ist zwischen den Darstellungen der verschiedenen Strömungen zu unterscheiden. Das Mosebild des J steht dem von E und D gegenüber, das Mosebild von P variiert die jahwistisch-höfische Darstellung aus der Sicht der Jerusalemer Priesterschaft. Ebenso verschieden erscheint das Bild Aarons, des Jerusalemer Priesterrepräsentanten[22]. Während E ihn, wie sich herausstellen wird, von

---

[17] A.a.O. (Anm. 1).

[18] Die Stelle wird unten noch einmal zur Sprache kommen. Hier ist freilich von *bᵉnê* Levi, Söhnen Levis, die Rede. Das kann späterer Sprachgebrauch sein, eventuell aber gerade alter. Für eine alte Reminiszenz kommt über v. 26 hinaus kaum mehr etwas in Frage, denn v. 27–29 spiegelt wohl Ereignisse der frühen Königszeit wider. Gunneweg, a.a.O. (Anm. 3), S. 31–33, möchte in dem Zitat eine alte «Levitenregel» sehen, es genügt aber wohl, wenn man ein geflügeltes Wort über die Leviten annimmt.

[19] Vgl. die Mentalität, die I Sam. 26, 8 oder II Sam. 2, 26 bezeugt ist. Ferner vgl. Joabs Verhalten gegen Absalom II Sam. 20, 11, wobei die Tatsache, daß Joab im Amt blieb, einen politischen Rückhalt andeutet. Wo dieser zu suchen ist, zeigt seine Parteinahme für Adonija und gegen Salomo. Damals hatte David, der Fanatiker überdrüssig geworden, aber in Benaja bereits einen loyalen Söldnerkommandanten. Daß Joabs Eifer kein Einzelfall war, zeigen auch Stellen wie Dtn. 7, 1ff.; 13, 6–11; 11ff.; 17, 2ff.

[20] Vgl. Dtn. 7, 16ff. u.ö.

[21] J. R. Porter, Mose and Monarchy, Oxford 1963.

[22] S. darüber weiter unten. Es gibt nach wie vor keinen Beweis für einen Zusammenhang zwischen Aaron und der Priesterschaft von Bethel.

einem gewissen Punkt an einer massiven Kritik unterzieht, sucht ihn J in bestimmten Schranken zu halten. Bei P wird er zu der zentralen Figur in einer Institution, die «Mose» zwar begründet hatte, deren Betreuung er aber selbst mit der Einweihung des Heiligtums an Aaron und dessen Söhne delegierte. Damit bestreitet P den Königen die volle Kulthoheit. Die levitische Tradition, deren Kritik am empirischen Königtum in der Darstellung des E zu finden ist, hatte den großen Vorteil, sich auf eine unter David eingeführte Rechtslage und Rechtstradition stützen zu können, auf ein Recht, das als Gottesrecht galt. Es war deshalb das Bemühen dieser Richtung, in der Tagespolitik diesem Recht zur Geltung zu verhelfen. Zu ätiologischen und programmatischen Zwecken stellte man dabei dem gegnerischen empirischen König die Idealgestalt des Mose gegenüber, wodurch sich für die politische Ordnung mit der Zeit allgemein utopische Normen ergaben (was zum Beispiel auf die Geschichte der messianischen Bewegung der späteren Zeit schicksalsbestimmend einwirkte). Dieser Sachverhalt soll im folgenden an den verschiedenen Interpretationen des Bundes exemplifiziert werden, denn in der unterschiedlichen Darstellung der Begründung der Rechtsordnungen und Rechtsansprüche mußten ja die religionspolitischen Differenzen besonders deutlich zutage treten. Dabei werden die neuesten Ergebnisse in der Erforschung der biblischen Bundesvorstellung[23] vorausgesetzt, wonach für die vorkönigliche Zeit keine religiöse Bundesvorstellung nachzuweisen ist[24]. Erst im Rahmen der Kontroversen um die rechtmäßige, gottgewollte Rechts- und Staatsordnung hat sich in Polemik, Apologie und Programmatik die Rede von einem Bund zwischen Volk und Gott ergeben, wobei die Vorstellungen eben je nach dem religionspolitischen Standort differierten. Dabei hatte die levitisch-elohistisch-deuteronomische Richtung den Vorteil, sich auf eine gewisse Priorität berufen zu können, denn für sie galt die frühdavidische Ordnung als Niederschlag des

---

[23] Siehe die kritische Darstellung bei G. Fohrer, Altes Testament – «Amphiktyonie» und «Bund»?, ThLZ 91, 1966, Sp. 801–816. 893–904.

[24] Siehe E. Kutsch, Der Begriff *b^erît* in vordeuteronomischer Zeit, Das nahe und das ferne Wort (Festschrift L. Rost), Berlin 1967, S. 133–144, und die hier erwähnte Literatur.

Gottesbundes am Horeb. Nachdem dieser Standpunkt derart durch die Moseoffenbarung legitimiert erschien, blieb den anderen Richtungen nichts anderes übrig, als es auf ihre passende Art ebenso zu versuchen. Der priesterlichen Überlieferung, die Aaron neben Mose herausstellte, fiel dies verhältnismäßig leicht. Schwieriger tat sich die dynastisch-höfische «Geschichtsschreibung», also die jahwistische Tradition. Sie war auf einen legitimierenden Nachweis für das dynastische Prinzip angewiesen und hatte daher zunächst das davidische Anliegen in der Bearbeitung der Vätergeschichten eingebaut[25]. Es war wohl die gegnerische Initiative und Herausforderung, die dann dazu zwang, ebenfalls die Mosegestalt mitheranzuziehen[26], was allerdings keine dynastische Nachfolge untermauern konnte. Dies war um so schlimmer, als die beiden anderen Richtungen ansatzweise antidynastische Tendenzen enthielten. In der Priesterschaft kamen sie nach der Heimkehr aus dem Exil zum Tragen, in der elohistisch-levitisch-deuteronomischen Strömung war man wahrscheinlich eher bereit, einen fanatischen Jahweverehrer im Nordreich anzuerkennen als einen feindlich gesinnten Davididen. Zuguterletzt blieb man zwar grundsätzlich der davidischen Dynastie treu – doch im Sinne der messianischen Hoffnung, also im Rahmen einer Utopie. Auch in talmudisch-gaonäischer Zeit, als die palästinischen Patriarchen und die babylonischen Exilarchen ein «davidisches» Regiment auszuüben beanspruchten, erhob sich daher alsbald Widerspruch aus den Reihen der Frommen und Gesetzesgelehrten gegen die unvollkommene Vorwegnahme der messianisch-utopischen Vollendung.

---

[25] Vgl. zur literarischen Bestimmung von Gen. 15 als einer traditionsdeutenden sekundären Orakelzusammenstellung N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen. 15, Stuttgart 1967. Zur dynastischen Tendenz vgl. R. E. Clements, Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition, London 1967. Sowohl der Sprachgebrauch wie der sonst nur für die späte Königszeit bezeugte Selbstverpflichtungsritus (Jer. 34, 18) weisen darauf hin, daß von einer alten *b*ᵉ*rît*-Tradition keine Rede sein kann. Vgl. auch E. Kutsch, a.a.O. (Anm. 24), S. 138.

[26] Wobei für J (und P) das Murren des Volkes symptomatisch ist. Vgl. darüber G. W. Coats, The Rebellion of Israel in the Wilderness, Diss. – Abstracts 27, 1966/67, 2559-A.

II. Der Bund in der Sicht der religionspolitischen Strömungen.

1. Der «Horebbund» der levitisch-elohistisch-deuteronomischen Überlieferung

Mit der Infragestellung der altdavidisch-levitischen Leitlinien im Recht und der Ausschließlichkeit Jahwes im öffentlichen Leben, wurde die Rechtsreform und Kultreform zum zentralen Anliegen der zelotischen levitisch orientierten Kreise. Die Basis dafür bot offenbar ein Recht, das als Jahwes Forderung formuliert sich gerade auch an den König richtete – und in der Tat ist dies noch in Ex. 19f.[27] bewahrt: *Alle* hören den «Dekalog» – unvermittelt und ohne Tafeln! – und erst darnach erhält «Mose» die Funktion des Mittlers, und er vermittelt – das «Bundesbuch» (Ex. 20, 22 – ca. 23, 19). Der alte Vertrag zwischen König und Volk ist hier ersetzt durch die Urkunde einer Rechtsreform und an die Stelle der alten Formulierungsweise, wonach der König «dem» *(l^e^)* Volk eine *b^e^rît* «schneidet»[28], ist Ex. 24, 3–8 ein Opferritus getreten, der die *b^e^rît* besiegelt, die Jahwe mit *(ʿm)* Israel «schneidet» – wobei «Mose» (bzw. der König) völlig in der Rolle des Vermittlers und kultischen Notars aufgeht. Dies ist der Horebbund, wie ihn auch das Dtn. kennt. Mose erhält dann noch die von Gott (der den König als den überlegenen Vertragspartner im alten Vertragsvorgang ersetzt) zur Hinterlegung an heiliger Stätte bestimmte Urkunde. Es sind die beiden Tafeln, deren Inhalt bereits alle *selbst* gehört hatten – und so mochte mit den Tafeln geschehen, was eben geschah.

Diese Gesamtkonzeption des Horebbundes darf kaum zu früh angesetzt werden. Sie ist abhängig von dem nicht exakt festzustellenden Alter des «Bundesbuches», von welchem nicht sicher ist, wie weit es über die Zeit des Josaphat (873–849) hinaufdatiert werden

---

[27] Der E-Bestand ergibt sich nach Abzug des Anm. 43 angegebenen J-Anteils.

[28] Das heißt: es sich unter Anrufung Gottes verpflichtet. Vgl. E. Kutsch, a.a.O. (Anm. 24).

kann. Es gilt als weithin anerkannt, daß Dekalog und Bundesbuch nicht von Anfang an in den Horeb-Bund-Zusammenhang gehört haben. In diesem Fall hätten die Tafeln nichts anderes bedeutet, als die zur Hinterlegung (daher *lûḥôt hā-ʿedût*!) bestimmte Urkunde des in 24, 3–8 beschlossenen Bundes. Bemerkenswert ist, daß sie beidseitig beschrieben waren, die Deutung als Steintafeln in v. 16 nachhinkt und späterer Herkunft sein dürfte. Diese Schicht des Horebbundes mag sich auf die zwei Königsverträge Davids beziehen. Ob diese Vertragstexte wirklich in Stein gehauen waren? Zum Zerschmettern wenigstens waren Steintafeln eindrucksvoller!

Die Rede vom Horeb ist aber wohl älter, schloß an eine Moseüberlieferung über eine Wüstenstation Massa/Horeb bei Kadesch an, die mit Rechtssprechung zusammenhing. «Massa» trat gegenüber Horeb jedoch in den Hintergrund, weil die negative Deutungsmöglichkeit (Versuchung) von der Gegenseite reichlich ausgenützt wurde. Die Umdeutung der Tafeln der Lade zu «Dekalogtafeln» aber erfolgte sicher erst nach vollzogener Reichsteilung, ist vielleicht erst die Reaktion auf eine dynastische Initiative in dieser Hinsicht, also auf die II Kön. 11, 12 bezeugte *ʿedût*[29].

Im Anschluß an den Horebbund folgt das vielumstrittene Kapitel Ex. 32. Eine genaue Analyse ist hier ausgeschlossen, doch sei auf die Feststellung von H. Seebaß[30] verwiesen, daß vom «Kalb» abgesehen auch von einer Art Ritzbild die Rede ist (vgl. die Anfertigung v. 4 und die Zerstörung in v. 20) und daß hier Mose und Aaron zwei völlig verschiedene Gottesanschauungen vertreten. Ob daraus ein Schluß auf die Vereinigung und Auseinandersetzung zwischen zwei religiösen Gruppen der Mosezeit gezogen werden kann, ist eine andere Frage. Die häufig vertretene Meinung, mit dem Kalb sei eines der beiden Kälber Jerobeams gemeint, ist jedoch noch weit unwahrscheinlicher. Es ist auch in keiner Weise einzusehen, warum Aaron für Jerobeam stehen sollte, zumal die These, daß die Aaroniden die Priester von Bethel gewesen wären, einzig und allein auf dieser fragwürdigen Stelle beruht und im Widerspruch zum Selbstverständnis der Jerusalemer Priestertradition steht. Gegen Aaron richtet sich nun in E der Vorwurf, aus den Ohrringen der Israeliten ein Bild ver-

---

[29] Vgl. Kairos 11, 1969, S. 22–38.

fertigt zu haben und dem entspricht Ex. 33, 5–6 die Verabschiedung des Volkes bei E, wonach Gott a) sich weigert, mit ins Land zu ziehen, b) eine Kompromißlösung gewährt, doch unter der Bedingung, daß die Israeliten ihren (restlichen) Schmuck ablegen. Die Lösung ist dann, daß (v. 7–11) Mose das (bereits vorhandene und mit Josua verbundene!) Orakelzelt nimmt, außerhalb des Lagers (!) aufschlägt, und daß Gott – gelegentlich! – dort erscheint, doch nicht *im* Zelt, dort sind Mose (und Josua), sondern am Zelteingang. Aaron hat mit dem Zelt nichts zu tun! Es ist ja schließlich «außerhalb des Lagers» und Mose redet hier mit Gott unmittelbar – ohne Vermittlung. Eine Polemik gegen den Tempel des Aaron – *Zadok*, denn der alte Aaron, der «Levit»[31], konnte durchaus Mittler sein – freilich zwischen Mose und Volk. Hier kommt ein Protest gegen die monumentale Bindung der Gottesgegenwart an Jerusalem durch bestimmte Kreise der Residenz und gegen die damit verbundene Abwertung der übrigen, levitischen Heiligtümer zum Ausdruck. Man braucht also die Erwähnung des «Kalbes» nicht so lange pressen, bis daraus die zwei Kälber Jerobeams werden. Das Ritzbild oder besser die Goldeinlegearbeit war zwar in Jerusalem nicht unbekannt, aber «Kälber» waren hier durchaus auch zu sehen – das «eherne Meer» ruhte auf Rindern – und später wurden solche Dinge auch tatsächlich bei Gelegenheit beseitigt (II Kön. 16, 17)[32].

Hier geht es aber weniger um ein konkretes Kalb, sondern um eine *Tendenz*, nach E wohl um eine kanaanisierende Tendenz, und daher ist es keineswegs unmöglich, daß E von Anfang an den Begriff *ʿgl* (Kalb) in seiner Darstellung verwendet hat – als Inbegriff

---

[30] H. Seebaß, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, Bonn 1962.

[31] Vgl. Ex. 4, 12–16 (E).

[32] Die Beurteilung der Könige durch die «deuteronomistische» Redaktion ist natürlich höchst tendenziös. Achaz, der dabei zum Beispiel sehr schlecht abschneidet, könnte sehr wohl zeitweilig eine prolevitische Politik verfolgt haben. Seltsam ist jedenfalls sonst die Abschaffung der Rinderbasis für das «eherne Meer». Auch der «eherne Altar» hat seine Bedeutung in zadokitisch-levitischen Kontroversen (Num. 16, 38; vgl. dagegen Ex. 20, 24f.). Das Entfernen der Leisten von den genannten Geräten dürfte wegen der darauf befindlichen bildlichen Darstellungen (I Kön. 6, 29) erfolgt sein. Ob für den Altarbau wirklich ein damaszenisches Vorbild maßgebend war, darf man bezweifeln.

der ganzen Richtung[33]. Ein Schisma also zur Zeit Salomos? Wenn man an die angebliche prophetische Unterstützung für Jerobeam denkt und dessen Konflikt mit Salomo[34], so wäre dies nicht ausgeschlossen. Aaron spielt bei E von Ex. 32 an keine positive Rolle mehr[35]. Dann aber müßte auch gefragt werden, ob bei E Mose das «Kalb» überhaupt zerstört hat! 33,20 paßt weder gut in den Zusammenhang, noch zum *ʿgl*, zum Kalb. Es ist ja auch in v. 4 *wjṣr ʾtw bḥrṭ* etwas anderes als der *ʿgl* gemeint und für E käme nur in Frage: «Und er nahm es aus ihren Händen entgegen ( ) und machte es zu einem Kalb(gußbild).» Und die Worte «und er formte ihn/es mit dem Griffel» sind auf etwas anderes, nicht auf die bei E abgelegten Ohrringe zu beziehen. Nun ist es mißlich, aufgrund eines Restes in v. 4 und aufgrund des v. 20 allein einen zweiten Faden zu konstatieren. Eine Verbindung mit der Zerstörung des Kultbildes der Absalomtochter Maacha durch ihren Sohn Asa (I Kön. 15,13) liegt natürlich nahe, und so wäre zu erwägen, ob in *einem* Fall nicht dieses Ereignis dahinter steht, vor allem, wenn man die chronistische Darstellung berücksichtigt, die, wie schon bemerkt wurde, gegenüber den Fragen der Königszeit in manchem nicht mehr so zimperlich war wie der Redaktor der Königsbücher. Nach II Chr. 14f. verfolgte Asa einen schwankenden politischen Kurs, doch soll es in seinem 15. Jahr zu einer radikalen Reform mit blutigen Säuberungen gekommen sein, aufgrund einer vorangegangenen feierlichen Verpflichtung (v. 12): *wjbʾw bbrjt* ... «Und sie traten ein in den Bund, Jahwe ... zu suchen ...[13] und wer nicht Jahwe ... suchen will, der soll getötet werden ...» Nach II Kön 15,11 handelte Asa «wie sein Vater David». Sollte zu dieser Zeit eine elohistische Tradition im Sinne des oben beschriebenen Schismas bereits einigermaßen fest in

---

[33] Die «deuteronomistische» Redaktion hat wohl versucht, dem Ganzen eine Beziehung auf die Kälber Jerobeams zu unterlegen, daher das «Kalb» betont und einige Floskeln à la I Kön. 12,28b eingeflochten. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß bei dieser Gelegenheit das «Kalb» überhaupt erst eingetragen wurde, um einen kompromittierenden Sachverhalt zu vertuschen. An einen Stierkult, wie E. Nielsen, Shechem, Kopenhagen 1955, vorgeschlagen hat, muß man deshalb noch nicht denken.

[34] I Kön. 11,26ff. Jerobeam hat solche Hoffnungen dann allerdings enttäuscht.

[35] Vgl. Num. 12 und siehe unten Anm. 57.

der Überlieferung verankert gewesen sein, dann kann die geringfügige Anspielung auf die Zerstörung des anstößigen Kultbildes der Maacha natürlich eingetragen worden sein, um eine wiederhergestellte Beziehung zu Jerusalem zu rechtfertigen: Das «Kalb» wurde von «Mose» zerstört. Der Weg zur späteren «Anschaffung» der zweiten Tafeln, auf denen dasselbe stehen soll, wie auf den ersten, war seither frei. Sie sind dann auch nach der Szene mit dem Zeltheiligtum, also im späten, wohl so gut wie ganz deuteronomistischen (exilisch – nachexilischen) Kapitel 34 eingetragen worden[36]. Früher wären die «zweiten Tafeln» ein erratischer Block geblieben, sie erfordern nämlich die Lade und diese ist erst in nachexilischer Zeit an zwei Pentateuch-Stellen eingefügt worden[37]. Wahrscheinlich sind die zweiten Tafeln dann aus einem zwingenden Grund nachgetragen worden, nämlich *nach* dem Vorliegen der priesterschriftlichen Darstellung, wobei man diese nicht erst in exilisch-nachexilischer Zeit anzusetzen braucht[38].

Sofern die Annahme einer korrigierten E-Erzählung für Ex. 32 stimmt, bleibt nur mehr ein älterer Erzählungsstoff übrig, der dem Elohisten schon vorgelegen hat und in der Quelle L/N ebenfalls vorhanden war. Der Ansatz ist Ex. 24, 13a, wonach Moses mit Josua aufbricht. Darauf folgt 24, 14. 15a: In der Zwischenzeit sollten Aaron und Hur das Volk regieren[39]. Es ist dabei keineswegs gewiß,

---

[36] In dem sehr komplexen Kapitel Ex. 34 ist ein alter Gebrauch von *bᵉrît* nicht nachzuweisen, alle Erwähnungen des Begriffes (v. 10. 12. 15. 27. 28) stehen in Zusammenhang mit der Situation im Lande. Vgl. auch H. Seebaß, a.a.O. (Anm. 30), S. 46ff.

[37] Siehe J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, Berlin 1965 (BZAW 93), S. 1–18.

[38] Wenn auch die letzten Fassungen von P in spätere Zeit fallen, so ist doch anzunehmen, daß die Grundtendenzen und ein erheblicher Teil des Materials bereits lange vorher in der Jerusalemer Priesterschaft vorhanden gewesen sind. Es ist daher berechtigt, bei Einzelheiten nach einem Sitz im Leben innerhalb der Kontroversen der Königszeit zu fragen. Die herkömmliche, immer noch an der hegelianisch geprägten Geschichtsauffassung orientierte Annahme einer hauptsächlich sukzessiven Aufeinanderfolge der Pentateuchquellenschriften ist jedenfalls weniger realistisch.

[39] Die Konstellation Mose–Josua–Aaron–Hur liegt auch Ex. 17, 8–16 vor. Da Mose und Josua schon in vordavidischer Zeit verbunden gewesen sein

daß Mose und Josua auf den Berg gingen, um Tafeln zu holen; diese brauchen in diesem Erzählungsfaden noch gar nicht vorzukommen. Jedenfalls hört Josua nach Ex. 32,17 Kriegslärm im Lager[40]. Möglich ist, daß vorher, in v. 1a die Worte «und es rottete sich das Volk zusammen gegen (Aaron)» Reste einer alten Begründung für den Kriegslärm sind. Nach v. 17 ist v. 19aα und v. 25 zu erwarten, wobei v. 25 heute entstellt ist, weil er wohl mit wenig Geschick auf die Festszene zurechtgetrimmt wurde. Wahrscheinlich schilderte v. 25, wie Mose den Aufruhr erkennt, und in diesem Fall ist v. 26 der Ruf zur Parteinahme auch am Platz. Die Verse 27–29 sind nicht im vollen Wortlaut hierherzustellen; sie wurden wohl erst in E – vielleicht erst nach der Korrektur – im Sinne einer «Säuberung» ausgebaut. Der Zusammenhang endet mit der ungnädigen Verabschiedung des Volkes durch Gott in 33,3b–4: Wie in E weigert sich Gott, mit ins Land zu ziehen. Während E aber das Orakelzelt als Ort einer gelegentlichen Theophanie im Sinne eines Kompromisses gestaltete,

---

dürften, müssen Aaron und Hur an diesen Stellen als Chiffren für Größen der Königszeit verstanden werden, wobei Namen aus der Mosetradition als Anknüpfungspunkte gedient haben. Für Aaron ist die Rolle des Repräsentanten der Jerusalemer Priesterschaft deutlich, für Hur bleibt eigentlich nur ein Bezug auf Juda. In der alten Moseüberlieferung war von Hur als einem midianitischen Namen die Rede (Num. 31,8; Jos. 13,21). Aber auch in judäischen Genealogien ist der Name fest verankert, und es ist bemerkenswert, daß Bezalel, der Verfertiger der «Stiftshütte», ausdrücklich und betont in solchen Zusammenhängen erscheint (vgl. Ex. 31,2; 35,30; 38,22; I Chr. 2,19f.; II Chr. 1,5). In I Chr. 4,1 heißt ein Juda-Sohn Hur, in I Chr. 2,50 wird er «Erstgeborener von Ephrata», in 4,4 überdies «Vater von Bethlehem» genannt, und noch Neh. 3,9 erscheint ein Hur unter den Vornehmen. Hurs Stellung neben Aaron an den oben erwähnten Stellen ist wohl zu vergleichen mit dem Nebeneinander von Hauptpriester und «Nagid des Hauses Juda» in II Chr. 19,11. Der betonte Zusammenhang mit Bezalel ist dann kein bloßes Phantasieprodukt, sondern Ausdruck der engen Beziehung Judas zum Jerusalemer Tempel, der offenbar von Anfang an als judäischer Königstempel erbaut worden war; eventuell war die Einweihung verbunden mit einer dynastischen Abmachung (der sich Nordisrael nicht angeschlossen hatte). Auf einen solchen Zusammenhang weist auch Ps. 132, 6 die sonst schwer erklärbare Erwähnung von Ephrata, das nichts mit der Lade zu tun hat.

[40] Der zitierende Vers 18 gehört zur E-Darstellung, er soll den Übergang zur eingebauten Kalbsfestszene ermöglichen.

hatte Mose bei L/N eine andere Lösung getroffen, er bat nach Num. 10, 29a.[41] 31–33 den Chobab ben Reuel als Wegkundigen mit sich.

2. Der Sinaibund in der höfisch-dynastischen Überlieferung (beim Jahwisten)

Über die Verankerung des «Sinai» in der Moseüberlieferung gehen die Meinungen weit auseinander. Die Tatsache der alten Massa-Horeb-Überlieferung und die völlige Beschränkung des «Sinai» auf die spezifische Jerusalemer Tradition (JP) gibt aber zu denken[42]. Die Schilderung der Sinaioffenbarung von J in Ex. 19 ist gegenüber dem sonstigen Bestand charakterisiert durch ein spezifisch kultisches Anliegen, das man kaum anders als aus der Jerusalemer Tempeltheologie erklären kann. Der Vergleich zeigt, daß J fast als Ausarbeitung der E-Darstellung erscheint, und so ist anzunehmen, daß E ziemlich genau dem Stoff der Quelle L/N folgte, der dem J ebenfalls vorlag. Der Jahwist fügte die einschränkenden Bestimmungen über die prinzipielle Unnahbarkeit der Theophaniestätte hinzu und kündigte Jahwes «Herabfahren» auf den Berg an[43]. In Ex. 18, 12 wird vorausgesetzt, daß der Schwiegervater des Mose ein Mahl gibt «vor Gott». Dieses Motiv (das Eißfeldt E zuschreibt, aber doch letztlich aus L/N stammen dürfte) hat J aufgegriffen,

---

[41] Ausgenommen «Schwiegervater des Mose, der Midianiter», was aus J stammt.

[42] Die Ortsangabe in Ex. 19, 2 muß ja keineswegs samt «Sinai» schon in N/L enthalten gewesen sein, der Ortsname ginge dann auf Kosten des J. Sonstige Belege: in Ri. 5, 5 als identifizierend-erklärende Glosse; Dtn. 33, 2 in der ursprünglich nicht dazugehörigen Einleitung zum Mosesegen, parallel zu Se'ir, und eng mit Jerusalemer Kultvorstellungen verbunden, die auch Ps. 68, 9. 18 vorliegen. Berücksichtigt man diese midianitisch-judäische Komponente im Kult Jerusalems, die sich aus den Chiffren Hur und Jetro ergibt, so rücken Kultgründung und dynastisches Prinzip, Sinaibund und Davidsbund, ganz nahe aneinander. Dieser Zusammenhang ist dann wohl etwas älter, als L. Rost, Sinaibund und Davidsbund, ThLZ 72, 1947, Sp. 129–134, gemeint hatte (er dachte an die deuteronomisch-josianische Ära).

[43] Ex. 19, 9. 11b–13. 15. 16a (Schofar!). 18–19 (Schofar!), 20–24.

verlagert an den «Sinai», so daß dort 19,20–24[44] sich in 24,1–2. 9–11 fortsetzt. Dies wird (bei Eißfeldt[45]) L zugeschrieben und gern als «uralt» angesehen, als «Bundesmahl»[46]. In Wirklichkeit dürfte es mit dem Alter nicht so weit her sein, in die Zeit des Mose reicht es jedenfalls nicht zurück. Im Unterschied zu 18,12, wo auch eine Kultgemeinschaft begründet wird, kann man für 24,1f.9–11 wohl eine feste obere Grenze ansetzen, nämlich die Einweihung des Jerusalemer Tempels unter Salomo (I Kön. 8, 62ff.). Die Abstufung der Zugelassenen zum Mahl «vor Gott» entspricht genau der Mentalität, die schon in Ex. 19 aus der Warnung vor dem Überschreiten der Grenze zum Berg hin spricht. Das «Schauen Gottes» des engeren Kreises aus einiger Entfernung beruht letztlich auf den Ausblick vom Tempelhof der Priester aus, wie auch die ein wenig an Ezechiels Merkabah gemahnende Beschreibung der Basis der Gottheit und der Theophanie überhaupt zur kābod-Vorstellung Jerusalems paßt. Die ganze Szene ist also nach kultischen Vorstellungen gestaltet, sie setzt das Prinzip der konzentrisch sich verdichtenden Bereiche von «Heiligkeit» voraus, die für die Jerusalemer Kulttradition so bedeutsam war. Die Teilnehmer am Kultmahl sind: a) Mose, b) Aaron, c) Nadab und Abihu und d) 70 Älteste Israels. Nadab und Abihu stehen für Priester(familien), die nach Lev. 10 später wegen ritueller Verfehlungen «starben». Man fragt sich, was mit Jetro, Moses midianitischem Schwiegervater, ist. Wenn 20,25 zu J gehörte, spricht in 24,1–2 nicht Jahwe selbst. Es ist denkbar, daß Jetro hier durch die Redaktion ausgeschieden wurde. Nachdem J in Ex. 18 den N/L-Stoff so sehr zur Betonung dieses Jetro benützt hat, ist die Vermutung berechtigt, daß er etwas mit dem Sinai-Thema der salomonischen Tempeltradition zu tun hatte. Nun, da schon der Name Hur[47] sowohl als midianitisch wie judäisch bezeugt ist, in P der Stiftshüttenhersteller Bezalel in die Juda-Hur-Genealogie gehört, muß Stiftung und Gedanke der Sinai-Kultstiftung auf

---

[44] Vers 23f. ist wohl sekundär aufgefüllt, betont noch einmal das kultische Prinzip der sich konzentrisch verdichtenden Heiligkeitsbereiche.

[45] A.a.O. (Anm. 16).

[46] Gerade die Deutung als Bundesmahl ist fraglich, vgl. E. Kutsch, a.a.O. (Anm. 24), S. 143. Tatsächlich ist nur ein Kultmahl beschrieben.

[47] Siehe oben Anm. 39.

das engste mit *Juda* zusammenhängen, wo offenbar midianitische Kulttraditionen lebten. Dann wäre der «Sinaibund» erst mit der Reichsteilung anzusetzen? Dies muß nicht sein, denn auch unter Salomo war der Jerusalemer Tempel ja in erster Linie das Königsheiligtum *Judas*. Vielleicht war mit der Kultinitiation am Tempel Salomos Juda insofern besonders beteiligt, als damals das Prinzip der dynastischen Thronfolge festgelegt wurde – wozu sich die Nordisraeliten nicht entschließen konnten. Dies würde ausgezeichnet zum späteren Verlauf der Dinge passen. Aaron vertritt hier die zadokitische Priesterschaft, die dann als «zweites erwähltes Haus» im Rahmen der Sinaiszene ihre dynastische und kultische Charta erhalten hätte[48].

Es bleibt noch die Frage, wie J seine Sinaiszene beschloß. In Num. 10, 29a ist er mit N/L heute zusammengearbeitet, v. 29b–30 gehört voll zu ihm. Jetro, der Schwiegervater des Mose, lehnt hier eine Einladung, mitzukommen, ab, er kehrt lieber heim nach Midian. Zuvor erfolgt Ex. 33, 1–3 eine freundliche Verabschiedung des Volkes durch Jahwe mit ausdrücklicher Berufung auf die verschworene Verheißung an die Väter, ihren Nachkommen das Land zu geben und die fremden Völker zu vertreiben. Nachdem Ex. 24, 9–11 und an den eben genannten Stellen die J-Darstellung auf der Kenntnis des N/L-Stoffes (nicht unbedingt der N/L-Darstellung selbst) beruht, ist es kaum anzunehmen, daß er den N/L-Stoff vom Kampf des Mose und der Leviten gegen das Volk nicht kannte. Sie war ihm zuwider, er strich sie also[49]. Er hatte weder die Tafeln noch ein Versagen des Volkes in seiner Sinaiszene, denn Ex. 34 wurde, wie oben gezeigt, erst spät und gerade auf der P-E-Grundlage[50] gestaltet, und wenn dort der Berg Sinai erwähnt wird, dann ist dies kaum J zuzuschreiben, sondern der Tatsache, daß damals J, P und

---

[48] Dazu stimmt die Tendenz, die Ps. 110 schon für die Davidszeit angibt, vgl. die Interpretation von H. H. Rowley (zuletzt), Melchisedek and David, VT 17, 1967, S. 485; H. Schmid, Melchisedek und Abraham, Zadok und David, Kairos 7, 1965, S. 148–151.

[49] Zur Zeit des J und im Sinne der später vorherrschenden Politik der Könige erschien diese Waffenhilfe der Leviten für «Mose» höchstens ärgerlich.

[50] Aufgrund der schon vorliegenden P-Darstellung.

E bereits zusammenredigiert waren oder gerade redigiert wurden. Somit ist der Sinaibund des Jahwisten die Begründung des Salomonischen Kultes am dynastischen Heiligtum. Damit rückt J in diesem wie in manchem anderen Punkt sachlich nahe an P heran. Beide haben ja auch das Motiv von dem in der Wolke mitziehenden Gott (bzw. des *kābôd*) gemein – vielleicht ebenfalls ein spezifisch judäischer Beitrag[51] zum Jerusalemer Kult.

3. Die Sinaikultstiftung in der Priesterschrift

Auch P kennt streng genommen ebenfalls keinen Bundesschluß, der mit dem Horebbund von E verglichen werden könnte, spricht aber vom Sinai[52]. An P wird allgemein nur die Ankunftsnotiz Ex. 19,1 und darauf erst wieder 24,15b–18 zugewiesen, dann folgt

[51] D. Eshbal, Der in die Wüste getriebene Bock für Azazel, Bet Mikra 11, 1965/66, Heft 3 (27), S. 89–102 (neuhebr.), hat auf die eigenartigen Südstürme und Gewittererscheinungen an den judäischen Abstürzen zur Arabah verwiesen (vgl. Sach. 9,14). Dies paßt gut zu der Vorstellung von dem von Se'ir (bzw. Sinai) her erscheinenden, in Sturmwolken gehüllten Jahwe. Nach Eshbal enthält Lev. 16 ein Relikt eines alten judäischen Gewittergottkultes. Auch dies würde zu den Hinweisen auf judäische Kultvorstellungen, die auf Jerusalem übergegangen waren, passen.

[52] W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahamsbund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16, 1960, S. 268–280, meinte, P hätte stärker auf den Abrahamsbund zurückgegriffen, weil ihm der Sinaibund in der überlieferten Form fragwürdig erschienen wäre. Dies träfe insofern zu, als P zwar mit J Tempel und Dynastie als die beiden Brennpunkte der Mose-Stiftung betrachtete, den Akzent aber auf den Tempel, auf die Kultstiftung legte. Von daher kamen seine Bedenken gegenüber der höfisch-dynastischen J-Darstellung, die er aber weithin akzeptieren konnte, weil ja auch sie eine Kultstiftung zum Inhalt hatte. Anders beim Abrahamsbund, Gen. 15 bzw. 17. Hier mußte P gegenüber der dynastischen Ausarbeitung von J (siehe oben Anm. 25) das priesterliche Anliegen erheblich stärker hervorkehren, indem sie die Verheißung an die Beschneidung als Chiffre für das Kultgesetz band, wie bei P alle Bundesschlüsse mit dem Kultgesetz verknüpft sind. Somit liegt es nahe, auch die Beschneidung als ein spezifisch judäisches Element zu betrachten, das mit midianitischen Überlieferungen zusammenhängt (Ex. 4,24–26!) und in Juda durch den Gegensatz zu den Philistern besondere Bedeutung erlangt hatte. Gen. 17 (P) korrigiert also Gen. 15 (J) im Sinne einer bedingten Verheißung, wobei die Bedingung in der Wahrung des Kultgesetzes in zadokitischem Sinne besteht.

der große Komplex 25, 1–31, 17. In die Lade, die samt Cherubenepiphaniebasis (und zwar für die Stiftshütte!) hier am Sinai angefertigt wird, soll die *ʿedût* kommen (25, 16.21). In 25,18 werden dem Mose die beiden *ʿedût*-Tafeln übergeben, wie schon 24, 18 als Steintafeln, geschrieben vom Finger Gottes, bezeichnet, doch mag dies jeweils ein Nachtrag sein. Ex. 34, 29 erwähnt die Rückkehr des Mose vom Berg mit den beiden *ʿedût*-Tafeln. Über den Inhalt der Tafeln erfährt man nichts. Die *ʿedût* verschwindet in der Lade (Ex. 40, 20), die von nun an nur als Podest dient für etwas viel wichtigeres, für die *kapporät* mit den Cheruben, jene Stätte im Allerheiligsten, wo der *kābôd* Jahwes sich niederläßt, wenn die Stiftshütte aufgestellt ist. Zwar heißt die Lade nun *ʿedût*-Lade, die Stiftshütte sogar *ʿedût*-Wohnung bzw. *ʿedût*-Zelt, aber was war konkret der Inhalt der *ʿedût?* Er war allerdings gleichgültig: In der Lade waren die Tafeln ja ohnedies unzugänglich, nach P schon wegen der darauf befestigten Cheruben-kapporät der Stiftshütte, die das Cherubenpaar im Allerheiligsten darstellen sollte. Sobald die Lade im Tempel stand – ein grandioser Trick des Salomo! – war sie sakrosankt, fast unberührbar, und dies hat ja auch die Lade-Erzählungen bereits geprägt. Mit der Lade mögen gut und gern zwei Königsverträge aus Davids Tagen verbrannt sein, als unter Nebukadnezar der Tempel in Flammen aufging. Oder: eine salomonische *ʿedût* ersetzte die alten davidischen Tafeln, und nun tatsächlich aus Stein? Gab es während der Königszeit auch noch auf oder neben der Lade deponierte Dokumente wechselnder Art, je nach dem herrschenden Regime? Für die Jerusalemer Priesterschaft zur Zeit des Joas nach II Kön. 11 galt jedenfalls als *ʿedût* auch eine Krönungsinsignie, in der sich möglicherweise ein Dynastieorakel und ein zweites Dokument *(Tummîm?)* befunden hatte[53], über deren konkreten Inhalt aber nichts zu erfahren ist. Für P ergibt sich immerhin der Hinweis, daß seine Sinai-*ʿedût* in erster Linie im *Kultgesetz* besteht, und daß es die Aufgabe des Mose war, diesen Kult zu initiieren, dann aber an Aaron zu delegieren. Der «Bund» am «Sinai» steht in einem größeren kosmischen Zusammenhang; auf ihn, die Kultkonstitution, führt eine Reihe von konzentrisch sich verengenden Bundes-

[53] S. oben Anm. 29.

schlüssen zu: der Adamsbund, der Noahbund, der Abrahamsbund, alle in bezug auf Schöpfung und Kultus. In diesem Zusammenhang ist die Dynastie – bedingt – einbezogen (Gen. 17), im Unterschied zur unbedingten Verheißung in J (Gen. 15). Daher auch der priesterliche Anspruch, als Mittler des Bundes zwischen Gott und König sowie Volk zu fungieren (wie II Kön. 11). Aaron tritt neben Mose und Eleazar steht über Josua. Hier hat sich für die dynastische Seite ungut ausgewirkt, daß Josua mit Mose bereits in vordavidischer Zeit fest verbunden war, denn dies verhinderte die Anknüpfung des dynastischen Prinzips an Mose. Die P-Tradition arbeitete hingegen mit Genugtuung die einzigartige Stellung des Mose aus – um dessen Nachfolger um so tiefer anzusetzen[54]. Das Verhältnis zum Herrscher, auch zu einem durch die Zadokiden selbst eingesetzten Herrscher wie Joas, war ja keineswegs krisenfest. Die Begrenzung der königlichen Rechte war den meisten der Davididen ein Stachel im Fleisch und über kurz oder lang warfen sie das priesterliche Joch ab, zumal, wie die Beispiele des Joas und Josia zeigten, dabei noch erhebliche finanzielle Interessen mit im Spiel waren[55].

Die ganze Misere war nur zu beheben durch eine radikale Trennung der Kompetenzen. Die Einzigartigkeit des Mose war dabei gut für die priesterliche Propaganda und praktisch konnte man den königlichen Eingriffen wehren, indem man größten Wert auf die besondere Heiligkeit des Tempels legte, die übliche Konzeption der konzentrisch sich verdichtenden Bereiche der Heiligkeit systematisch in der Praxis anwandte und dem nichtgeweihten König so den Zugang verwehrte. Diese Aufwertung des Tempels stand gleichzeitig im Dienst einer Kampagne gegen die zweite große Gefahr, gegen die *levitische Gleichmacherei*. In dieser Frontstellung trafen sich Zadokiden und Davididen einerseits leicht, da es um die gemeinsamen Prärogative ging. Andrerseits hingen die Provinzheiligtümer mit der Verwaltung zusammen und bildeten für den König ein will-

---

[54] Die elohistisch-levitische Bewegung wieder sah in «Mose» den Vermittler des Jahwerechts und den Proponenten ihres Jahweeifers. Mose wird aber gerade damit zum Maß, das man an die Könige anlegt, indem er eben nicht über das Recht gestellt wird, sondern demonstriert, wie das Gottesrecht zu handhaben sei.

[55] Siehe Anm. 1

kommenes Gegengewicht zum «zweiten erwählten Haus» und dessen Machtstellung im Staat. Und als dritte Kraft an der Waage konnte der *ʿAm hā-ʾāräṣ* gelegentlich die Macht an sich reißen. Ob seine religionspolitische Orientierung immer einheitlich war? Ihm lag wohl weder an levitischer noch an zadokidischer Herrschaft.

Der Gedanke der Kultuszentralisation ist kaum in levitisch-deuteronomischen Kreisen entstanden, sondern ist die konsequente Folge der Überbewertung des Jerusalemer Tempels durch Dynastie und Hofpriester, vor allem aber erwachsen aus den wirtschaftlichen Interessen der Zadokiden. Wohl teilten diese Jerusalemer Priester im allgemeinen mit den Leviten den Jahwekult, doch mit anderen Akzenten, vor allem hinsichtlich der Frage der Gottesgegenwart. Die Feindschaft zwischen verwandten Ideologien ist jedoch meist schärfer (vgl. oben E in Ex. 32f.) als jene zwischen sehr verschiedenen. Ein Bündnis zwischen Zadokiden und Leviten ist kaum jemals zustandegekommen. Das Verhältnis zwischen den «beiden erwählten Familien» hingegen gründete sich allem Anschein nach auf einer festen Abmachung im Rahmen der einstigen Kultgründung unter Salomo[56]. Weder die Vertreter der Dynastie noch der jeweilige Zadokide waren aber in der Lage, ihre Interessen zu aller Zeit in gleicher Weise zu wahren. Der Priester stand auf einem Posten, der von der jeweiligen herrschenden Partei abhängig war. Was er von amtswegen tat, konnte oft gegen seine eigene Intention sein. Da waren nicht nur Davididen, die sich unbekümmert in den Kult einmischten, oft aufgrund politischer Beweggründe, da waren interne Intrigen, es war da auch der *ʿAm hā-ʾāräṣ*, der «Landadel», der wiederholt in Jerusalem eingriff. Es bleibt noch der ganze Hofapparat, in dem die verschiedenen Gruppen um Einfluß kämpften. Der Zadokide hatte nur wenig politische Mächte, auf die er sich stützen konnte, um seine Interessen durchzusetzen. Seine Chance lag in der Palastintrige. Ein priesterliches Kampfmittel, das schon sehr früh genutzt wurde, wie das Beispiel des Hofpropheten Nathan zeigt, war die Manipulation mit der Kultprophetie. Nathan ist mit Zadok und mit der Formulierung eines Dynastieorakels verbunden gewesen. Propheten treten auch später immer wieder den «schlechten»

---

[56] Siehe oben Anm. 48.

Königen in den Königs- und Chronikbüchern entgegen. Elohist und Dtn. verraten daher eine gewisse Reserve gegenüber dem (kult)prophetischen Anspruch, weil die meisten «Propheten» eben im Solde standen. Gegen die Jerusalemer Hoftempelprophetie richtet sich möglicherweise das Bild, das E von der Prophetin Mirjam, der Schwester des Aaron, formte (Num. 12, 1ff.)[57]. Demgegenüber tritt E nachdrücklich für die Geistbegabung gerade der «Laien» ein (Num. 11, 16–17. 24b–30).

---

[57] In Num. 12 ist wohl eine ursprünglich in der Mosetradition verankerte Erzählung über Mirjams Aussatz (und Tod) in mehrfacher Weise ausgestaltet worden. In Dtn. 24, 9 wird Mirjam als ein warnendes Exempel für sorgfältige Beachtung der levitischen Aussatzbestimmungen (v. 8) hingestellt. Das heißt doch wohl, daß in einer jetzt verschütteten bzw. ausgeklammerten Version Mirjams Erkrankung als Folge der Nichtbefolgung kultischer Regeln gedeutet worden war. Ist dies etwa die einstige N/L-Variante gewesen? Eine zweite Version betrifft den Protest der Mirjam und des Aaron gegen das kuschitische Weib des Mose. Es liegt nahe, dies J zuzuschreiben, in dem Mirjam die Hofprophetie verkörpert, die bei dem Ausgleich zwischen davidischer und jebusitischer Tradition zum ersten Mal eine Rolle gespielt hatte, zumal J (oder schon N/L?) der Mirjam in Ex. 15, 20 ein Jahwebekenntnis in den Mund legt. Sollte hinter dem umstrittenen «kuschitischen» Weib die Bathseba-Affäre stehen, bei der der Hofprophet Natan eine Rolle spielte, derselbe Natan, der dann mit Salomo liiert war (und dem das tempelfeindliche Wort, II Sam. 7, 5–7, wohl nur später in den Mund gelegt wurde)? Davids Vorgehen hätte dann in die Verhältnisse der alteingesessenen jerusalemischen Familien durch die Liaison mit Bathseba so störend eingegriffen, daß sich Kritik regte. Weiter gehört zu diesem Faden die «Demut» des «Mose» – im jetzigen Kontext ziemlich unmotiviert! – in Num. 12, 3. Die Fortsetzung des J-Anteils ist unsicher. Da aber Mirjams Aussatz zum ältesten Stratum gehört, dürfte er bei J zur Zurechtweisung Mirjams, das heißt der Hofprophetie, gedient haben, deren Vorpreschen direkt oder indirekt die zadokidische Stellung gestärkt zu haben scheint. Natürlich kann die Episode mit dem kuschitischen Weib auch etwas mit der salomonischen Heiratspolitik zu tun haben.

Im E-Anteil von Num. 12 geht es um einen scharfen Protest gegen den Einfluß der Hofprophetie überhaupt. Num. 12, 2 (bei Eißfeldt, Hexateuchsynopse: L) gibt hier das Thema an: Tempelprophetie und Tempelpriesterschaft erheben den Anspruch, den Gotteswillen mit-zuvermitteln. Aber draußen (!) beim Orakelzelt bestätigt Gott, daß sein Offenbarungsverhältnis zu Mose einzigartig ist. Dazu stimmt die elohistische Auffassung der Prophetie Num. 11, 16f. 24b–30. Anders G. Fohrer, Tradition und Interpretation im Alten Testament, ZAW 73, 1960, 1–30, der annahm, E wolle das Priesterrecht der nordisraelitischen Elidennachkommen verteidigen.

4. Die levitisch-deuteronomische Strömung der späteren Königszeit

Der enge Zusammenhang zwischen der elohistischen und levitisch-deuteronomischen Richtung ist auch sonst evident[58]. Der «Moab-Bund», der nach Dtn. 28, 69 ausdrücklich als Ergänzung des Horebbundes gilt, wird aufgrund eines Gesetzes geschlossen, das im Deuteronomium selbst enthalten sein soll. Es ist ausgeschlossen, hier auf die ganze Diskussion um den geschichtlichen Ort des Urdeuteronomiums einzugehen, es sei jedoch wiederholt, daß die Verbindung des Deuteronomiums mit der Reform des Josia von 622 zu viele Fragen offenläßt. Das Hauptproblem besteht darin, daß selbst im *heutigen* Text des Deuteronomiums die Forderung der Kultuszentralisation zwar hineingelesen werden kann, aber nicht so bezeugt ist, daß die gegenteilige Ansicht auszuschließen wäre. Berücksichtigt man zu diesem Befund noch die Stellung des Deuteronomiums zur elohistischen Haltung gegenüber Aaron in und ab Ex. 32, dann rückt die Möglichkeit einer Kultzentralisation in weite Ferne. Bei E in Ex. 32 verfertigt Aaron – aus den gesammelten Ohrringen – ein anstößiges Gebilde. Man vergleiche diese gehässige Verhöhnung der Kultgründung nur mit ihrer positiven Darstellung bei P, in Ex. 35ff., der Herstellung der Kulteinrichtung aus den Abgaben des Volkes. Und während nach P sich Gottes *kābôd* auf der *kapporät* niederläßt, dort «wohnt», sobald die Stiftshütte im Zentrum des Lagers aufgerichtet ist, läßt bei E Mose das Zelt *außerhalb* des Lagers aufschlagen (Ex. 33, 7–11) und betont, daß nur Josua ständig dort sei. Immerhin auffällig genug, daß bei einem Orakelzelt – die Leute gehen ja dorthin, um Gott zu befragen – Aaron links liegengelassen wird; daß Gott in der Wolke – die E vorher gar nicht kannte! – nicht *im* Zelt erscheint, sondern am Eingang des Zeltes, in dem sich Mose (mit Josua) allein befindet. Man mag über die Schlußfassung von P denken, wie man will, daß E bereits gegen eine typische P-Ideologie polemisiert, ist indes kaum zu übersehen. In diesem Zusammenhang steht auch das Deuteronomium, seine polemische Rede von dem Ort, den Jahwe sich erwählt/erwählen wird, ohne daß dabei ein einziger Ort gemeint sein muß, obwohl mit einer nachexilischen, im Sinne der Bearbeitung der Königsbücher erfolgten

[58] Vgl. H.-W. Wolff, Hoseas geistige Heimat, ThLZ 81, 1956, Sp. 83–94.

Redaktion zu rechnen ist und daher die eine und andere Formulierung als spätere tendenziöse Korrektur anzusehen sein mag. Die deuteronomische Gesetzgebung lag höchstens den Reformen Josias zugrunde, die der Chronist für das 12.–18. Regierungsjahr bezeugt, während die «gefundene» Schrift des Oberpriesters Hilkia der priesterschriftlichen Tradition nahegestanden haben dürfte. Auf diese Weise verloren die Leviten 622 ihre Landheiligtümer und wurden dem Jerusalemer Tempel als Personal minderen Ranges zugewiesen. Nur einmal wird dem ersten Anschein nach ein deuteronomischer Anspruch auf eine Kultzentralisation in Jerusalem und auf das Priesterrecht am dortigen Tempel «historisch» argumentierend erhoben: Dtn. 10, 1–11 rekurriert auf die Übergabe der beiden zweiten Tafeln an Mose am Horeb. Aber die Darstellung weicht ab von dem, was Ex. 34 gesagt ist, dessen späte Einschiebung obendrein bereits erkannt wurde. Einmal schreibt nach Dtn. 10 Gott die zweiten Tafeln ebenfalls selbst und dann verfertigt Mose auch die Lade, und zwar aus Akazienholz. Keine der alten Pentateuchquellen kennt aber die Lade, nur P. Die zweiten Tafeln in Ex. 34 sind zwar im Gefolge der E-Darstellung erfunden worden, doch spät, erwähnen aber noch keine Lade (es sei denn, wie schon erwähnt, daß das Vorliegen der priesterschriftlichen Darstellung dazu veranlaßte, die zweiten Tafeln nachzutragen). Nun hatte P mit der Übertragung der Tempelsituation auf die Stiftshütte einen ganz konkreten und nicht einmal tendenzgeladenen Grund, mitsamt allen Kultrequisiten auch die Lade damals schon anfertigen zu lassen. Dazu bedurfte P keineswegs einer Anregung durch das Deuteronomium! Umgekehrt aber steht es anders: Die P-Darstellung setzte die späteren Redaktoren, die P mit E zusammenzubringen hatten, in Verlegenheit: Es fehlten ja zwei Tafeln – und das heißt: gerade Dtn. 10, 1–9 ist von P abhängig und nicht umgekehrt. Dtn. 10, 1–9 rechtfertigt einen nachexilischen Status quo und ist also gar nicht deuteronomisch, sondern «deuteronomistisch», setzt auch in anderen Punkten schon P voraus, zum Beispiel Aarons Tod und Eleazars Nachfolge. Selbst innerhalb von Dtn. 9, 7–10, 11 ist 10, 1–9 im Zusammenhang überflüssig, eine harmonisierende Einfügung[59]. Allerdings waren es

[59] Dtn. 9, 7–10, 11 gehört als Ganzes nicht in den jetzigen Zusammenhang, vgl. G. Fohrer, in: E. Sellin, G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament,

nicht erst diese Redaktoren allein, die sich mit der P-Auffassung auseinanderzusetzen hatten, sondern die P-Darstellung ist älter[60] und hat die Gegenseite schon früher herausgefordert. Auf diese Weise ist zum Beispiel die Lade auch mit den levitischen Priestern als Träger in die Wundergeschichten von Jos. 3f. und Jos. 6 geraten und später in einige andere Stellen.

Nach all dem wäre noch zu fragen, ob der «Moabbund», der mit der «josianischen Reform» bzw. mit dem Hilkia-Codex nichts zu tun hat, als Fiktion anzusehen ist, wie man meistens annimmt, oder als Niederschlag von Ereignissen.

Nicht nachzuweisen, aber auch nicht zu bestreiten ist die Möglichkeit, daß die ostjordanischen Gruppen, nachdem sie bereits die Moseschar unter sich aufgenommen hatten, mit westjordanischen Stämmen eine Übereinkunft eingingen, in deren Gefolge Josua an Mose heranrückte. Jedenfalls dürfte Josua mit Mose bereits vor der davidischen Zeit verbunden gewesen sein. Dies wäre wieder ein Anhaltspunkt, an den Spätere anknüpfen konnten. Es hat sich gezeigt, daß an die Mose/Massa/Horeb-Tradition der elohistische Horebbund anschloß, und daß in diesen Rahmen als Niederschlag einer Rechtsreform in der Königszeit das Bundesbuch eingefügt worden ist. Es sei dahingestellt, ob diese Rechtsreform unter Asa oder unter Josaphat erfolgt ist. So blieb für die Unterbringung einer zweiten Rechtsreform in der Mose-Geschichte nur ein späterer Termin, und eine alte Moabbundtradition wäre ein günstiger Ansatzpunkt dafür gewesen. Möglicherweise ist sogar ein Zwischenstadium anzunehmen, das davidische Vorgänge betraf, in dem der Horebbund die Begründung der davidischen Rechtsordnung darstellte und im Verlauf der Zeit, mit den Absalom- und Baesa-Wirren, eine erneute «Levitisierung» erfolgte. Wann diese Rechtsreform anzusetzen ist, die im «Moabbund»-Deuteronomium ihren Niederschlag gefunden hat, ist schwerlich auszumachen, jedenfalls ist die Abhängigkeit von dem früheren Bundesbuch gewiß.

Heidelberg 1965, S. 187, der den Abschnitt zur ersten, jüngeren Einleitung stellt. Aber selbst dort bildet 10, 1–9 einen leicht erkennbaren Einschub, der den Zusammenhang zerreißt. Es ist daher kaum haltbar, auf diesen späten Passus die Abhängigkeit der Priesterschrift von D bzw. JED zu begründen, wie es zum Beispiel O. Eißfeldt, Lade und Gesetzestafeln, ThZ 16, 1960, S.

III. Die Folgen

1. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, wie sehr das Aufkommen und die verschiedenartige Ausprägung des Bundesgedankens mit dem Aufstieg des davidischen Reiches (gleichsam als «Auszug aus Ägypten» und Landnahme), mit dem unbekümmerten Lebens- und Gott-mit-uns-Gefühl der Glanzzeit[61], mit der folgenden Problematik des davidisch-salomonischen Establishments und mit den schroffen Gegensätzen in der weiteren Königszeit zusammenhängt. Die Unbedingtheit der Land- und Nachkommenschafts-Verheißungen in der dynastischen Darstellung des Jahwisten wird allerdings schon getrübt durch das ständige Aufbegehren und Murren des Volkes gegen «Mose» und «Aaron», ein Motiv, das charakteristischerweise J und P aufzuweisen haben[62]. Damit liegt trotz freundlicher und mit einer unbedingten Verheißung schließender Sinai-Szene auch über der Darstellung des Jahwisten schon ein Schatten, wohl bedingt durch die elohistisch-levitische Opposition.

Die P-Tradition, die sich an die dynastische Darstellung weitgehend anschloß, sie aber in tendenziöser Weise umprägte, kennt keine unbedingte Verheißung. Der Bestand des Kosmos, der Dynastie, das äußere Gedeihen – wie der Besitz des Landes – sind abhängig von der ritualgerechten Erfüllung der Kultordnung, die in konzentrisch um das Heiligtum sich gliedernden Bereichen die Lebensordnung schlechthin darstellt. Der Begriff der (funktionsentsprechend abgestuften!) Heiligkeit ist konstitutiver als das Erwählungsbewußtsein für diese Richtung[63]. Gebrochen ist hier übrigens

281–284, getan hat. Viel eher ist Dtn. 10, 1–9 von P oder überhaupt schon von JPE (wo durch die Redaktion Ex. 34 eingeschaltet werden mußte, weil ein paar Tafeln fehlten!) abhängig.

[60] In welcher literarischen Gestalt auch immer.

[61] Für das religiöse Lebensgefühl der davidischen Glanzzeit vgl. J. Haspecker, Natur und Heilserfahrung in Altisrael, Bibel und Leben 7, 1966, S. 83–98.

[62] Vgl. oben Anm. 26.

[63] Dagegen liefen die «levitischen» Kreise natürlich Sturm; vgl. Num. 16, wo bei J der politische, bei P hingegen der kultisch-religiöse Aspekt im Vordergrund steht. Hier spiegeln sich wohl handfeste und blutige Auseinandersetzungen wider.

selbst das Verhältnis zu «Mose» und «Aaron»: beide sind einst schuldig geworden (Num. 20, 10–13) und sehen daher das Land der Verheißung nicht mehr. Das ist die Absage an eine ältere Ordnung, an die altlevitische Ordnung vor dem Bruch, den der oppositionelle Elohist in Ex. 32f. als Kluft zwischen dem davidischen *Leviten* «Aaron» (Ebjatar?) und dem salomonischen Verfechter der gebundenen Gottesgegenwart (Zadok) markiert.

2. Anderer Art und viel radikaler ist die Infragestellung der Unbedingtheit in der vorwiegend oppositionellen Richtung; sie wurde oben in einigen Punkten ausführlich beschrieben. Sie prägt auch das Verhältnis zum Land; es ist im Unterschied zu J kein vorbehaltloses, sondern eher gekennzeichnet durch etwas wie ein «haben, als hätte man nicht». Während in den Vätergeschichten Gott das Land den heidnischen Völkerschaften wegzunehmen und den Nachkommen Abrahams zu schenken verspricht (v.a. in J natürlich so weitergeführt), gehört in der Exodus-Horeb-Tradition mit der an sie anschließenden gesetzlichen Überlieferung das Land Jahwe selbst, wie auch die Israeliten als seine aus Ägypten freigekauften Knechte erscheinen. In dieser Überlieferung gab es gemäßigte und radikale Strömungen. Auf der einen Seite wird die Erfüllung der als Gottesrechte erstellten Programme als Voraussetzung für den bleibenden Besitz des Landes gefordert, auf der anderen Seite wird ein nomadisches, kulturlandfeindliches Ideal hochgehalten, wie es die Rekabiten noch zur Zeit des Jeremias taten. Und dies sind noch nicht alle Schattierungen.

Die alten Einzel-Propheten sprachen kaum je vom Bund, sie kennzeichneten das Verhältnis Gott–Volk eher mit persönlichen oder verwandtschaftlichen Kategorien[64]. Sie forderten Recht und Gerechtigkeit und kannten die Fragwürdigkeit der Institutionen, die sogleich eine Eigengesetzlichkeit entwickeln und für sich Rechtsansprüche stellen, die den Anspruch Jahwes auf das rechte Verhältnis zwischen Mensch und Gott einerseits und unter den Menschen andrerseits zurückdrängen. Die alten Propheten mieden daher nicht bloß den Begriff «Bund», sie sprachen auch nicht von «Erwählung», da auch dieser Begriff durchaus im Dienste der Institutionen Dyna-

---

[64] Vgl. Hos. 2, 20.

stie und Priesterschaft stand. Sie sahen in der Vergangenheit nicht eine Garantie für die Gegenwart, sondern eher eine mahnendes Paradigma. Jakob war nach Hosea nicht gerade ein Musterknabe (Hos. 12) und nach Amos hat Jahwe das Volk zwar von Ägypten heraufgeführt, aber schließlich ja auch andere Völker geführt; es gibt grundsätzlich keinen Unterschied zu den Mohren (Am. 9, 7). Und wenn Jahwe sich des Volkes in besonderer, persönlicher Weise angenommen hat, dann bedeutet dies keine Garantie, sondern eine Verpflichtung, deren Mißachtung entsprechend dem hohen Maß der erwiesenen und enttäuschten Loyalität geahndet wird (Am. 3, 2).

Die elohistisch-deuteronomische Richtung ging einen anderen Weg, wenn auch ähnlicher Richtung. Es hat sich gezeigt, daß diese «levitische» Bewegung von Anfang an institutionell gebunden war. Ihr Kampf um die Grundsätze war daher immer auch ein Kampf um die institutionelle Position. Verständlich also, wenn gerade hier das Vertragsdenken eine hervorragende Rolle spielte, war doch letzten Endes die Basis der ganzen Bewegung in vertraglichen Festlegungen der davidischen Ära gegeben, und zwar von Anfang an unter dem übergeordneten Aspekt des Jahwerechts. Mit der Infragestellung, ja Aufhebung dieser Positionen wurden ihre Vertreter in die Rolle einer Opposition gedrängt, die notwendigerweise politisch-revolutionären Charakter annehmen mußte, und in einigen Fällen, wie das Bundesbuch und das Urdeuteronomium zeigen dürften, auch zum Zuge kam. Aber wohl nicht für jeweils lange Zeit, da die «levitische» Rechtsauffassung und Kultauffassung weder der zumeist dem Absolutismus zuneigenden Dynastie, noch der Priesterschaft des Palasttempels, noch dem *ʿAm hā-ʾāräṣ* behagen konnte. Somit dürfte in der späteren Königszeit diese Richtung von der praktischen politischen Mitverantwortung weitgehend ausgeklammert geblieben sein, und dies hatte natürlich auch innere Folgen. An die Stelle der praktischen Rechtsreform trat nun das Programm, das heißt, eine wesentlich literarische Aktivität, die sich einerseits an die hergebrachte levitische paränetische Überlieferung anschloß, andrerseits an fixierten Vorbildern orientierte[65]. Es wurde wiederholt festge-

[65] K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960; R. Smend, Die Bundesformel, Zürich 1963; P. Buis, Les formulaires d'alliance, VT 16, 1966, S. 296–411.

stellt, daß die deuteronomische Darstellung des Bundes zwischen Gott und Volk, ja schon die Gesamtdarstellung des Horebbundes bei E, von gewissen Vertragsschemata aus der damaligen Umwelt geprägt sind[66]. Man hat aber beobachtet, daß die Anwendung der Vertragsschemata im einzelnen nicht vorbehaltlos erfolgte, daß man sie als unadäquat empfand und immer im Aussagen im Sinne der oben skizzierten prophetischen Einstellung ergänzte[67]. Die Fragwürdigkeit des institutionalisierten Verhältnisses hatte man ja zur Genüge erfahren, und so gut sich auch «Bundesformulare» als literarische Vorbilder einerseits eignen mochten, man wußte auch um die Unzulänglichkeit solcher Formulierungen. Dennoch kam man davon nicht los, denn man wußte sich ja von alters her zur institutionellen Verwirklichung berechtigt, ja berufen. Daher gerieten diese Entwürfe auch etwas unförmig und inhaltlich ergibt sich ein etwas komplexes Bild vom Bundesverhältnis. Der Bund ist einerseits ein gegenseitig bedingter (wobei freilich gerade die Fluchfloskeln der vertraglichen *Selbst*verfluchung des «Vasallen» gegenüber seinem «Oberherrn» herausgestrichen werden). Aber dem widerstrebte die andere Komponente der Tradition, wonach Gott aus freiem Willen – wie in der Väterverheißung – erwählt und ein Bundesverhältnis eingeht, das auf Loyalität *(ḥsd)* baut. Da aber, wie gezeigt wurde, dieser Gedanke gerade in der dynastischen Ideologie ausgeschrotet wurde (für den «Davidsbund»), war man trotz «Demokratisierung» des Verhältnisses wieder auf den bedingten Bund, auf eine juristische Definition des Loyalitätsverhältnisses angewiesen. So kommt es hier zur Vorstellung einer *absoluten* Loyalität Gottes zum Bundespartner, die dessen konkreten, juristisch (das heißt hier auch geschichtlich) zu ahndenden Bruch des Bundes transzendiert und überdauert: *Gottes Bund ist ein ewiger Bund, weil seine ḥsd ewig ist.* Damit geriet diese Strömung in eine Bundesauffassung hinein, die von jener der Priesterschrift sich formal kaum mehr unterschied, nur der Inhalt, die Bedingungen des Bundes und die Interessen der menschlichen Bundesträger, sind

[66] Siehe zur Übersicht die in Anm. 23 und 24 erwähnten Arbeiten.

[67] N. Lohfink, Die Wandlungen des Bundesbegriffes im Buche Deuteronomium, Gott in der Welt (Festgabe für Karl Rahner), I, Freiburg 1964, S. 423–444.

andere. Bei all dem blieb das Problem des menschlichen Bundesbruches und seiner Relevanz in Schwebe. Die grundsätzlich ewige Bundestreue Gottes drohte den konkreten Bundesbruch zu relativieren. Freilich, den damals institutionell engagierten Größen hinter J (Dynastie), E/D («Leviten») und P (Palastpriesterschaft) schien die Kontinuität immer nur relativ gebrochen, weil die jeweilige Opposition ja doch «restartig» den Neuansatz in sich barg. Und gerade in dieser Oppositionslage, die zumeist der «levitisch»-prophetischen Richtung zukam, konnte sich ein *Erwählungsbewußtsein* bzw. *Sendungsbewußtsein* neuer und dynamischer Bedeutung entwickeln, engstens gebunden an den geglaubten Auftrag zur *Verwirklichung des Rechts*. Hier gewannen dann auch die alten Verheißungen einen neuen Sinn. Sie waren einst in davidischer Zeit im Sinne der Erfüllung geprägt worden, mußten aber auf dem Hintergrund der Wirklichkeit als Verheißungen für die – bedingte, aber letztlich durch Gottes *ḥsd* gewährleistete – Zukunft erscheinen. Darum bildete sich auch ein Bild vom zukünftigen Herrscher, das im Unterschied zur dynastischen Ideologie und ihrer Verwertung der Königstugenden weniger einem David redivivus glich, als einem Mose redivivus, zumal man im Mosebild schon längst den Prototyp des Rechtsvermittlers und Rechtswahrers, des prophetischen Gottesknechtes, gesehen hatte. Das heißt aber, daß von Anfang an schon das radikale, für die Realpolitik unbequeme Programm dieser Richtung mehr und mehr *utopischen*, «eschatologischen» Charakter gewann, solcherart vorbereitet war für den Einbruch des apokalyptischen Denkens, das mit dem Ende des Staates und des Tempels die weitere Geistesgeschichte und Geschichte so sehr bestimmt hat.

Nicht zu trennen von den genannten oppositionellen Haltungen ist das *soziale* Problem. Das Aufblühen der Städte, der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft und das Steuer- und Fronwesen hatten unter der Landbevölkerung eine zunehmende Verarmung zur Folge. Soweit diese Kreise dem Jahweglauben die Treue hielten, erhofften sie von diesem mit Recht und Geschichte so verbundenen Gott ein richterliches Eingreifen zu ihren Gunsten. Sie verstanden sich als «Unglückliche» *(ʿnjjm)* bzw. «Arme», deren Rechtsanspruch mit der Forderung Gottes identisch war und fühlten sich daher auch selbst zur Durchführung des göttlichen Rechts-

willens berufen. Liegt hier doch die Ansicht zugrunde, daß das *Land Gottes Eigentum* ist und das Volk, auf Grund der Befreiung aus Ägypten zum Dienst für Gott verpflichtet, ebenfalls. *Gottesherrschaft und Verfügung über das Land wurden daher in einem Zusammenhang gesehen.* In dieser breiten Strömung lauerte ein gewaltiges revolutionäres Potential, das aber erst spät, in hellenistischer Zeit, als politisch-organisierte Kraft zutage trat. In diesen Kreisen hatten die alten Landverheißungen einen ganz anderen Klang, vernehmbar in der Parole: «Die Armen werden das Land besitzen[68].»

3. Die Propheten Jeremias und Ezechiel lebten in der Zeit einer entscheidenden Wende am Ende des Reiches Juda und zu Anfang des Exils. Und obschon Ezechiel (falls 40–48 von ihm verfaßt wurde) dem Institutionalismus (wenn auch utopischer Art) nicht fern stand, wußte er gleichwohl ähnlich wie Jeremia um die Fragwürdigkeit aller überkommenen Bundes*formen*. Jer 31f. 33 wie Ez. 34 und 37 spiegeln fast die ganze Skala der Bundesvorstellungen wider[69], verknüpfen sie mit Verheißungen für die Zukunft, doch im Rahmen einer modifizierten Auffassung von der *persönlichen* Beziehung zum Bundespartner. Ähnliches hatte aber schon Hosea auf seine Weise formuliert[70]. Das «neue» im Bundesverhältnis besteht darin, daß die personale Beziehung selbst als Gnadenakt Gottes beschrieben wird, indem Gott sein Gesetz dem Menschen in das «Herz» legt, einschreibt (Jer. 31, 31; vgl. 24, 7; Ez. 11, 19). Das ist aber – nach rationalen Maßstäben gemessen – die Verwirklichung einer Utopie durch eine zweite Utopie.

4. Im babylonischen Exil entfaltete sich nach anfänglicher Niedergeschlagenheit alsbald wieder ein reges, auf die Zukunft ausgerichtetes geistiges Leben. Drei Grunderfahrungen jener Katastrophengenerationen sind für hier bedeutsam. Einmal der Zusammenbruch des davidischen Staates, die unleugbare «Erfüllung» der Unheilsdrohungen aus prophetisch – oppositioneller Sicht, die Er-

---

[68] Siehe darüber J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, II, München/Basel 1960, S. 83ff. und nach dem Register.

[69] Siehe auch M. Sekine, Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia, VT 9, 1959, S. 47–57.

[70] G. Fohrer, Erlösung und Umkehr beim Propheten Hosea, ThZ 11, 1955, S. 161–185.

füllung der in die literarische Polemik des Dtn aufgenommenen «Bundesflüche». Das heißt, daß unter den Exilierten eine gewisse Bereitschaft zur *Neuorientierung* herrschte, wobei man gerade an den alten Argumenten der Opposition nicht vorübergehen konnte. Die zweite Grunderfahrung war das Bewußtwerden des universalistischen *Monotheismus* (Deuterojesaja) in der besonderen Atmosphäre des Exildaseins. Dieser Ausweitung des Horizonts im Gottesbild entsprach eine umfassendere Definition des *Erwählungsbewußtseins*, die Forderung Gottes wird zum weltgeschichtlichen, für alle Völker relevanten messianischen Auftrag zur Verwirklichung der Herrschaft Gottes. Wie viele Vertreter der levitisch-deuteronomischen Strömung unter den Exilierten waren, läßt sich nicht sagen, aber selbst wenn es wenige waren, so war die Situation ihrem Anliegen günstig. In jedem Fall fand ihre Überlieferung und Geschichtsauffassung in gewissem Maße Eingang in Kreise, die sich vor der Katastrophe dagegen gesträubt hatten. Von einer Uniformität kann trotz weitgehender Kompromisse, die in der Sammlung und Harmonisierung der Traditionen sich niederschlugen, keine Rede sein. Zudem wurde mit der Diskussion um die Neugestaltung der Zukunft die Frage des rechten Programms akut, die institutionelle Form der vollzogenen «Umkehr». Die klarste Konzeption hatten die Priester in P. Sie war zudem unbelastet durch die extremste Form der Utopie, die damals weite Kreise im Judentum erfaßte, die Erwartung einer endgültigen, eschatologischen Wende. Der priesterliche Entwurf ruhte in dem kultischen Institutionalismus[71] und beruhte auf einer soliden Rechtsbasis, die durch das Kyros-Edikt anerkannt wurde: Die Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem – nur in Jerusalem! – erhielten die rechtmäßigen Verfügungsberechtigten, der Davidide Belshazzar und der Zadokide Josua ben Jehozadaq. Es ist begreiflich, daß sich nur ganz wenige Leviten zur Rückkehr entschließen konnten. Die zadokitische Seite buchte einen weiteren entscheidenden Vorteil. Die Perser hielten es damals nicht für opportun, daß mit der Einweihung des zweiten Tempels neben dem neuinstallierten Hauptpriester auch ein Davi-

[71] In priesterlichen Kreisen der Königszeit war man sich der Tatsache wahrscheinlich noch bewußt, daß P ein Programm im Rahmen einer fingierten Vergangenheit enthält, das zugleich als Ätiologie dienen konnte. Einzig

dide wieder mit Insignien versehen wurde. So blieb eine Krone übrig[72] und eine *Ära der Hierokratie* begann. Ein neues Establishment war damit geschaffen, hatte sich mit den Realitäten zu arrangieren und wurde damit zur Zielscheibe der utopisch orientierten Opposition. Zunächst sogar einer inneren Opposition, getragen von einer Richtung mit engen Beziehungen zur babylonischen Golah und von dorther gestützt. Sie gewann unter Ezra und Nehemia die Oberhand und zog in Wahrnehmung der politischen Möglichkeiten einen Trennungsstrich gegenüber den religionspolitischen Gegnern der Golahgemeinde, vor allem der eingesessenen Landesbevölkerung. Dies geschah aber schon auf einer Basis, die allen diesen Gruppen gemeinsam war, denn die Samaritaner nahmen den Pentateuch mit in ihr Schisma: Um die Mitte des 5.Jahrhunderts v.Chr. lag also der Pentateuch, die Thora, bereits vor. Eine beträchtliche redaktionelle Leistung und ein Kompromißprodukt. Die elohistisch-deuteronomische Tradition hatte zwar Aufnahme gefunden, doch mit Korrekturen, wurde eingefügt in den Raster, der durch J und P bestimmt war[73]. Im selben Sinne wurde die Geschichte der Richter- und Königszeit «bereinigt», schematisiert und etikettiert, ein Verfahren, das die übliche Bezeichnung «deuteronomistisch» nur mit Einschränkung verdient, vor allem, was die Königszeit betrifft.

Der neue Status nach Esra/Nehemia wurde durch die *chronistische* Geschichtsdarstellung – deren Grundzüge wohl schon während der vorangegangenen Konflikte entstanden war – begründet. Im Unterschied zur sogenannten «deuteronomistischen» Darstellung der Königszeit spricht der Chronist wieder unbefangen von Leviten, aber beeinflußt vom zeitgenössischen Status quo[74]. Er verwendet auch nicht mehr «Mose» und «Aaron» als Chiffren, sondern «David»

Ez. 40–48 liegt ein Versuch vor, eine nicht derart begründete Utopie zu entwerfen.

[72] Sach. 6, 9–15; vgl. Kap. 4. Die Rüge in Kap. 3 erhält Josua wohl, weil er sich gegen eine Restauration im Sinne des alten Dualismus der «beiden erwählten Häuser» gesträubt hatte.

[73] Es liegt nahe, die Verbindung von J und einer frühen P-Gestalt schon vor dem Exil anzusetzen. Erst unter der Ägide der exilisch-nachexilischen «deuteronomistischen» Redaktion dürfte E miteingearbeitet – und entschärft – worden sein.

[74] Die einseitige Benachteiligung der Leviten durch die «deuteronomisti-

erscheint als Begründer der hierokratischen – und (nachexilisch-) levitischen – Ordnung[75]. Die unter Esra-Nehemia vom persischen Hof als *Staatsgesetz* für Juda anerkannte Thora bildete von da an *das Dokument des Bundes zwischen Gott und Volk*. Mit der Zeit trat freilich jenes Unbehagen wieder stärker hervor, das einst im deuteronomischen Bundesdenken zu bemerken war: Die Spannung zwischen dem überlieferten, festgelegten Buchstaben des Gesetzes und der Intention des Gesetzes, verschärft durch den Wandel der Verhältnisse. Das Gesetz wurde so unvermeidlicherweise Gegenstand der Interpretation und damit der Diskussion. Die Thora als Kompromißprodukt erlaubte es ja, die Akzente sehr verschieden zu setzen. Und weil nunmehr weiteste Kreise im Glauben lebten, daß die Erfüllung des Gotteswillens in Israel der Weg zur Verwirklichung der eschatologischen Heilszeit in der Welt sei, das Movens der Weltgeschichte wäre, gewann diese Diskussion immer schärferen Charakter. Und kehrte sich gegen jedes Establishment, weil keines dem Maßstab der Utopie gerecht zu werden vermochte. Man muß annehmen, daß in diesen Kontroversen auch Kräfte wirksam waren, die ihre Wurzeln in der oben beschriebenen vorexilischen Opposition gehabt haben, wie es auch schon in frühnachexilischer Zeit kritische Äußerungen zu den Plänen der Restauration gab[76]. Es war die vielfältige eschatologisch-apokalyptische Bewegung, die besonders oft das Dtn. zitierte, gerade die prophetische Literatur tradiert und gesammelt, ergänzt und redigiert hatte, diese freilich als Weissagung auf die mittelbare Zukunft verstehend. Hier wurde der Bezug zwischen Gesetzeserfüllung und heilsgeschichtlichem Verlauf kompromißlos ernstgenommen und in statu confessionis, in der hellenistischen Zeit, trat diese Strömung auch als politisch-revolutionäre Kraft hervor – wandte sich zum Teil wieder vom Jerusalemer Tempel ab, wie die Gemeinde von Qumran, und stellte den Anspruch, in ihrem «Neuen Bund» den alten Bund zu wahren

sche» Darstellung nötigte den Chronisten gerade zu einer seiner Zeit gemäßen Korrektur.

[75] Wie man in der Königszeit in «Mose» die Könige transparent sah, so rückten für den Chronisten David und Salomo als Begründer des Kultes übereinander.

[76] Vgl. gegen den Tempelbau Jes. 66, 1. Vgl. zur weiteren Entfaltung des frühjüdischen Parteiwesens K. Schubert, Die jüdischen Religionsparteien im

und zu erfüllen[77]. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß diese Qumrangemeinde von Zadokiden bestimmt war, die durch die «spätlevitischen» hasmonäischen Eiferer um ihre Stellung im Tempel gekommen waren und sich in der Opposition gegen das neue hasmonäische Establishment mit radikal-apokalyptischen Kreisen trafen. In diesen war die religiöse Haltung wohl wie seit eh und je auch von den sozialen Verhältnissen mitbestimmt, und so erhielt sich die Rede von den «Armen, die das Land in Besitz nehmen werden», nicht bloß als Metapher der religiösen Sprache, sondern auch als Parole im alten Sinn, verschärft durch die akute Endzeiterwartung.

5. Die Rede vom «Gesetz im Herzen», vom «neuen» Bund bei Jeremia und Ezechiel[78], ist in gewissem Grad ein Ansatz zu einer Individualisierung des Gottesverhältnisses, wie auch der Gedanke der individuellen Verantwortlichkeit bei Ezechiel eine prägnante Formulierung gefunden hat[79]. In der christlichen Exegese wird diesem «neuen Bund» große Bedeutung beigemessen, er wird in der Regel als «Verinnerlichung» im Sinne einer höheren Stufe von Religiosität gewertet. Das Judentum hat jedoch darin – nach seiner Überlieferung mit guten Gründen – keinen grundsätzlich «neuen» Bund verstanden, sondern das wirklich und in der vollen menschlichen Existenz erneuerte alte Bundesverhältnis. Die gelegentlich wahrnehmbare «Spiritualisierung» zielt nur ganz selten auf die Abwertung des Konkreten ab. Zumeist handelt es sich nämlich um *Symbolistik*, und diese diente gerade der Aufwertung und Begründung des konkreten gesetzestreuen Handelns[80].

Zeitalter Jesu, in: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien 1962, S. 15–101.

[77] R. Schreiber, Der Neue Bund in Spätjudentum und Urchristentum, Diss. Tübingen 1955; M. Weise, Kultzeiten und kultischer Bundesschluß in der «Ordensregel» von Qumran, Leiden 1961; A. Jaubert, La notion d'alliance dans le judaïsme aux abord de l'ère chrétienne, Paris 1963.

[78] Siehe A. Jaubert, a.a.O. (Anm. 77); P. v. Imschoot, L'ésprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament, Eph. Theol. Lovan. 1936, S. 201–220; M. Hoepers, Der neue Bund bei den Propheten, Freiburg 1933; R. Martin-Achard, La nouvelle alliance selon Jérémie, RThPh 12, 1962, S. 81–92; W. Lempp, Bund und Bundeserneuerung bei Jeremia, Diss. Tübingen 1955.

[79] Ez. 18.

[80] Siehe J. Heinemann, *Ṭa'ᵃmê hammiṣwot bᵉsifrut Jiśra'el* (Die Gebots-

6. Eine letzte Auswirkung levitischer Opposition wurde bereits einmal kurz angedeutet und soll hier auch nicht mehr näher erörtert werden. Die Laienschriftgelehrsamkeit, die sich aus der Beamtenweisheit der Königszeit[81] her entwickelt hatte und in Konkurrenz zur priesterlichen Thora-Verfügung geraten war, ist wahrscheinlich eine der Wurzeln für den späteren Pharisäismus gewesen, dessen Vorbehalte gegenüber Priesterschaft wie apokalyptischen Restaurationsversuchen bekannt sind.

JHWH, DER GOTT DER HEBRÄER

Von Prof. Dr. Herbert Schmid

In der alttestamentlichen Wissenschaft herrscht heute weitgehend Einmütigkeit darüber, daß der personal, aber nicht lokal gebundene Gott der Erzväter im Lande Kanaan mit den lokalen Erscheinungen des Gottes El und schließlich mit Jahwe, dem Gott vom Sinai, gleichgesetzt wurde. Diesen Stand der Forschung lassen die beiden neuesten religionsgeschichtlichen Monographien von W. H. Schmidt[1] und G. Fohrer[2] mit einigen Nuancen erkennen. Ich selbst neige dazu, in dem Ausdruck «Gott meines/deines Vaters» (Gen. 31, 5. 29. 42) die älteste Bezeichnung für den sogenannten Gott der Väter zu sehen. In Ex. 3, 16 dürfte der «Gott euerer Väter» ur-

---

begründungen in der Literatur Israels) I, Jerusalem 1966², S. 36ff. am Beispiel des hellenistischen Judentums.

[81] Vgl. die Arbeiten M. Weinfelds über die Zusammenhänge zwischen Weisheit und deuteronomischer Überlieferung. Einen Überblick siehe in JBL 86, 1967, S. 249–262 (Deuteronomy – the Present State of Inquiry). Dies ist insofern bedeutsam, als in der Beamtenschaft ja seit Davids Tagen das levitische Element bestimmend vertreten war.

[1] Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt, Neukirchener Studienbücher 6, 1968, bes. S. 17ff. (Lit.)

[2] Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, bes. S. 20ff. (Lit.)