Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 18 (1962)
Heft: 6

Artikel: Grenze der Literaturkritik im Alten Testament
Autor: Stoebe, Hans Joachim
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878867

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 18 Heft 6 November-Dezember 1962

Grenzen der Literarkritik im Alten Testament

Antrittsvorlesung in Basel 4. 7. 1962

1.

Die alttestamentliche Wissenschaft hat für die Beurteilung von Textzusammenhängen, ihrer Entstehung und ihrer Zusammensetzung eine feste *Methode* entwickelt. a) Eine besondere Bedeutung hat in dieser einmal die Beobachtung von Doppelberichten über denselben Gegenstand, von sogenannten *Dubletten:* sie finden sich vornehmlich im großen Erzählungswerk des Pentateuch. b) An zweiter Stelle steht die Feststellung von Sprüngen und *Spannungen* in der Darstellung, sofern diese zu Widersprüchen und Unvereinbarkeiten führen. Man muß freilich von vornherein unterscheiden, ob es sich dabei um einander ausschließende Widersprüche handelt oder ob durch sie nur ein unanschaulicher, schwer vorstellbarer Zusammenhang entsteht. Die Folgerung, die aus diesen Beobachtungen gezogen wird, ist die, daß sich von hier aus die Entstehung eines Textgefüges, sei es größerer oder kleinerer Art, als literarischer Wachstumsprozeß begreifen läßt.

Die Richtigkeit der so entwickelten methodischen Grundsätze ist ebenso unbestreitbar wie die Berechtigung ihrer Anwendung. Sie ist zudem gut kontrollierbar; denn über die Beobachtungen, die da gemacht werden, und über ihre Tragfähigkeit lassen sich im allgemeinen objektive Feststellungen treffen. Im einzelnen bestehen natürlich *Nuancen* und Abweichungen in der Beurteilung der Voraussetzungen. So z. B. wenn darauf hingewiesen wird, daß nur Dubletten im eigentlichen Sinne die Annahme verschiedener Quellen rechtfertigen können und daß davon nachdrücklich die Feststellung bloßer Spannungen und Widersprüche unterschieden werden muß[1]. Solche Unterschiede bleiben im Detail und betreffen nicht das Grundsätzliche. Und ebenso bleibt es im Detail, ob man diese Verschiedenheiten auf die Zusammenarbeit von Quellen oder den Zuwachs von Einzelüberlieferungen[2] zurückführt; ob man darin

[1] J. Begrich: Die Paradieserzählung: Zs. altt. Wiss. 50 (1932), S. 94.

[2] Die weitestgehende Ablehnung von Quellenscheidungen bei I. Engnell: Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning (1945). Vgl. aber auch

die Ankristallisation einzelner Motive[3] oder aber den Vorgang einer Zerdehnung und Zersingung alter Sagen[4] sieht. In jedem Fall bleibt es ein anonymer Vorgang; nur ist der Raster, den man zu seiner Erklärung anwendet, in seiner Feinheit verschieden. Und ebenso ist es wohl nur eine Abweichung im Detail, ob man in anderen Fällen redaktionelle oder sonstige Erweiterungen annimmt, die man nach bestimmten Kriterien tilgen kann, um dadurch zu einer ursprünglichen Textgestalt zurückzufinden, oder ob man im Gegenteil auf jeden Eingriff in den Text verzichtet und damit die Aufgabe der Exegese auch auf die Erklärung dieses anonymen Zuwachses im Laufe einer Überlieferung ausdehnt. Im Grunde handelt es sich da um denselben Weg, nur daß er jeweils in verschiedener Richtung beschritten wird. Es spielt letztlich für diese Überlegungen auch keine oder doch nur eine untergeordnete Rolle, ob man der mündlichen oder aber der schriftlichen Überlieferung ein größeres Gewicht für die Entstehung eines solchen Textes beimißt. Dies um so mehr, als ja auch die «schriftliche Überlieferung» noch nicht eine Verfestigung des Textes bedeutet, die jede weitere Entwicklung und Ausformung ausschließt[5].

2.

Die Frage scheint mir nun aber zu sein, ob das hier geschilderte Verhältnis von Beobachtungen und den Schlüssen, die daraus gezogen werden, für alle Texte ohne *Ausnahmen* zutrifft. Anders und nicht als Frage formuliert: Es gibt Texte, die auch diese *Spannungen* und Brüche aufweisen, wie sie angedeutet wurden, bei denen diese

---

die grundsätzlichen Überlegungen und Folgerungen bei P. Volz und W. Rudolph: Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? Zs. altt. Wiss. Beih. 63 (1933).

[3] Dazu z. B. Begrich (A. 1), S. 96ff., interessantes außeralttestamentliches Material für einen solchen Vorgang.

[4] Vgl. W. Staerk: Zur alttestamentlichen Literarkritik. Grundsätzliches und Methodisches: Zs. altt. Wiss. 42 (1924), S. 47.

[5] Wie ja das Nebeneinander verschiedener Rezensionen noch im Schrifttum von Qumran zeigt. Vgl. zu dem Komplex J. van der Ploeg, Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament: Rev. bibl. 54 (1947), S. 5–41; H. Ringgren, Oral and Written Tradition in the Old Testament: Stud. Theol. 3 (1949), S. 34–59; E. Nielsen, Oral Tradition (1954); auch A. H. J. Gunneweg, Mündliche und schriftliche Tradition bei den vorexilischen Propheten (1959).

aber auf die formal literarkritische Weise nicht oder wenigstens nicht befriedigend erklärt werden können. Das wären dann Texte, bei denen diese Spannungen nicht auf einem anonymen Entwicklungsprozeß, sondern auf der individuellen Darstellung einer *Absicht* beruhen. Daß solche Texte zahlenmäßig nicht eben häufig sind, mag in der Natur der Sache liegen; es wäre jedenfalls noch kein Argument gegen die Möglichkeit der Erklärung, die ich versuche.

a) Als erstes Beispiel für einen solchen Text nenne ich hier den jahwistischen Bericht von Paradies und Sündenfall, *Gen. 2, 4b–3, 24.* Ich begrenze meine Überlegungen auf das Problem der Erzählung, das einer der Ansatzpunkte der literarkritischen Scheidung gewesen ist und das in der Diskussion der literarischen Fragen dieser Kapitel immer wieder eine besondere Bedeutung gehabt hat. Es bietet außerdem den Vorteil, daß es isoliert werden kann, ohne daß man damit von vornherein auf eine leidlich abgeschlossene Antwort verzichten muß. Es handelt sich um das Vorkommen der beiden Bäume, bzw. um die verschiedene Form, unter der sie an den einzelnen Stellen genannt werden:

2, 9 Und der Baum des Lebens stand in der Mitte des Gartens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.

2, 17 Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen, denn am Tage, da du davon issest, mußt du des Todes sterben.

3, 3 Nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten, hat Gott gesagt, dürft ihr nicht essen.

3, 22 Gott sprach, der Mensch ist geworden wie unsereiner, Gut und Böse zu kennen; nun aber, daß er nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baume des Lebens nehme.

Die Betrachtungen, die dazu angestellt werden, sind ebenso formaler wie sachlicher Art. Ich brauche sie hier nur kurz anzudeuten. 1. Ist die Formulierung «der Baum in der Mitte des Gartens» eine präzise Standortbestimmung nur unter der Voraussetzung, daß es sich um einen Baum gehandelt habe, wie es dann tatsächlich in 3, 3 heißt; 2. tritt der Baum des Lebens, der an erster Stelle genannt wird, im ganzen der Erzählung völlig zurück und wird erst wieder in 3, 22, schon mehr in einem Anhang, berücksichtigt; 3. müßte man einen fast unerklärbaren Zufall[6] annehmen, der die Menschen

[6] Es ist bezeichnend, daß dies Moment des Zufalls eine erhebliche und wohl den Tatbestand überzeichnende Rolle spielt bei J. Dus, Zwei Schichten der Biblischen Paradiesgeschichte: Zs. altt. Wiss. 71 (1959), S. 102.

gehindert hätte, vom Baum des Lebens zu essen, da es ihnen durch Gottes Weisung ausdrücklich erlaubt war, von allen Bäumen mit Ausnahme des einen zu essen[7].

Die Überlegungen, die zu diesen Fragen angestellt werden, lassen die verschiedenen Möglichkeiten literarkritischer Schlußfolgerung erkennen. Einmal sieht man hierin – und auch in anderen Dubletten, die man glaubt feststellen zu müssen[8] – ein Zeichen dafür, daß dieser Bericht aus zwei, bzw. aus drei[9] Strängen zusammengeflochten ist, von denen der eine den Baum des Lebens, der andere aber den Baum der Erkenntnis[10] oder anders, von denen der eine nur einen, der andere aber zwei Bäume[11] gekannt habe. Ich sehe von der Frage ab, ob die Dubletten, die sonst für diesen Schluß geltend gemacht werden, wirklich Dubletten in dem Sinne sind, daß sie einander ausschließen[12]. Auch sonst vermag eine solche Annahme nicht die nachdrückliche Geschlossenheit der Darstellung zu erklären, die um so einprägsamer ist, als es sich hier um einen relativ kleinen Textabschnitt handelt. Aus diesem Grunde wird auf

[7] Gegen den auf rein exegetischem Gebiet gemachten Erklärungsversuch, nur der fortgesetzte Genuß von den Früchten des Baumes hätte das Leben garantieren können, und an diesem würden die Menschen durch die Vertreibung gehindert (H. Th. Obbink: The Tree of the Life in Eden: Zs. altt. Wiss. 46 (1928), S. 111; G. Pidoux: Encore les deux arbres de Genèse 3: ebd. 66, 1954, S. 41; zustimmend anscheinend auch Dus [A. 6], S. 109f.), könnte die Überlegung sprechen, daß da, wo im Mythus von einer das Leben erhaltenden Frucht oder Speise geredet wird, anscheinend immer an einen einmaligen Genuß gedacht ist.

[8] Es handelt sich wie bekannt dabei hauptsächlich um die Gegenüberstellung von Gen. 2, 5 und 2, 6; 2, 8 und 2, 9; 2, 8 und 2, 15; 2, 8 und 3, 24; 3, 18b und 3, 19a; 3, 18a und 3, 17cd. 19a.

[9] J. Meinhold, Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall: Zs. altt. Wiss., Beih. 34, Buddefestschrift (1920), S. 122–131; H. Schmidt, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall (1931).

[10] So z. B. R. Smend, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht (1912), S. 18; Schmidt (A. 9), S. 13ff.; unentschieden S. Mowinckel, The two sources of the Predeuteronomic primeval history (JE) in Gen. 1–11 (1937), S. 17; ebenso unentschieden H. Holzinger, Komm., z. St.; auch Begrich (A. 1), S. 105. 109; O. Procksch, Komm. (2.–3. Aufl. 1924), S. 23.

[11] Mowinckel (A. 10), S. 17 (unentschieden); sonst H. Gunkel, Komm. (5. Aufl. 1922), S. 26; W. Zimmerli, Komm. (2. Aufl. 1957), S. 183. Meinhold (A. 9), ebd., faßt diese beiden Möglichkeiten zu drei Aussagen zusammen.

[12] Vgl. dazu H. J. Stoebe, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch: Zs. altt. Wiss. 65 (1953), S. 190ff.

der anderen Seite die Einheitlichkeit des Berichtes 2, 4 – 3, 24 auch gerade von manchem festgehalten, der sonst vielleicht grundsätzlich der Annahme verschiedener Erzählungsstränge in der jahwistischen Urgeschichte zustimmt[13]. Dann aber liegt es in der Konsequenz der angewendeten Methode, daß mindestens mit nachträglichem redaktionellen Ausgleich gerechnet wird. Um dieser Konsequenz willen wäre in diesem Zusammenhang trotz aller sachlichen Andersartigkeit auch die Annahme Humberts[14] zu nennen, daß hier nicht verschiedene jahwistische Quellen, wohl aber ein Schöpfungs- und ein Paradiesmythus vorliegen, die durch den Jahwisten vereinigt sind. Auch nach seinem Aufriß gehören die Bäume zu einem, nämlich dem Paradiesmythus. Dabei wird dann in 2, 9 entweder der Baum des Lebens[15] oder der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse[16] als nachträglicher Ausgleich getilgt. Dieses an sich starke Auseinandergehen im Ergebnis kennzeichnet die Methode selbst vielleicht schon als etwas willkürlich und warnt vor ihren Resultaten. Man sucht zwar die Streichung des Baumes des Lebens durch die Überlegung zu rechtfertigen, daß es sich bei ihm um einen verborgenen Baum gehandelt haben müsse[17]. Die mythischen Parallelen, auf die hierbei hingewiesen wird, können diese Folgerung aber wohl nicht ausreichend begründen[18]. Nach dem gleichen Prinzip wird in 2, 17 eine Änderung der Art vorgenommen, daß man an die Stelle von «der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse» die Worte setzt: «der Baum (bzw. die Bäume[19]) in der Mitte des Gartens»[20]. Damit wird einmal Übereinstimmung mit 3, 3 erzielt, zum andern der Überzeugung Rechnung getragen, daß die Bedeutung des ver-

[13] Vgl. vor allem K. Budde, Die Biblische Urgeschichte (1883), S. 46–88; wieder die Biblische Paradiesgeschichte (1932), S. 17.

[14] P. Humbert, Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse (1940), S. 66ff.

[15] Z. B. Budde (A. 13), Urgeschichte, S. 48ff.; Paradiesgeschichte, S. 17; Humbert (A. 14), S. 22.

[16] So etwa Begrich (A. 1), S. 100; G. von Rad, Komm., z. St.; unentschieden Holzinger (A. 10), z. St.

[17] Humbert (A. 14), S. 22, unter Berufung auf H. Greßmann, Die Paradiessage: Festgabe Harnack (1921), S. 24–42.

[18] Stoebe (A. 12), S. 193f.

[19] Kollektives Verständnis z. B. O. Eißfeldt, Hexateuchsynopse (1922), S. 3.

[20] Budde (A. 15), Urgeschichte, S. 49f.; Paradiesesgeschichte, S. 22; Humbert (A. 14), S. 55.

botenen Baumes den Menschen erst durch die Schlange eröffnet wird[21]. Der Grund für diese Maßnahmen scheint mehr oder weniger bewußt die Frage zu sein, wie man selber diese Geschichte anschaulich erzählt hätte, und das dürfte überhaupt das Kernproblem sein.

Inhaltlich muß bei diesen Änderungsvorschlägen wohl bedacht werden: 1. Wenn in 2, 9 der Baum des Lebens nachträglich hinzugesetzt ist, wäre schwer einzusehen, warum er vorangestellt wurde. Für sich allein hätte dieses Argument natürlich keine entscheidende Bedeutung; zusammen mit anderen kommt ihm aber doch ein gewisses Gewicht zu. 2. Wenn man in 2, 17 den «Baum des Lebens» durch einen anderen Text, nämlich durch «der Baum in der Mitte des Gartens» ersetzt, wird ein deutlicher Zusammenhang, zudem ein klarer Gedankenfortschritt zerrissen. V. 18 sagt nämlich, Gott sprach, es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; damit hat Gott selbst eine dem Menschen verwehrte Entscheidungsmöglichkeit in die Hand genommen[22]. Damit wird dann aber 3. die Annahme unmöglich, daß in 2, 9 der «Baum der Erkenntnis von Gut und Böse» nachträglich hinzugefügt wurde, denn dieser beherrscht zentral die Erzählung.

b) Eine ähnliche Beobachtung, wenn auch in einem geringeren Umfang, läßt sich an einem Text machen, der in Gesetzesform überliefert ist. Im Königsgesetz *Deut. 17, 14–20* besteht eine merkliche Spannung zwischen den Versen 15aβ und 15b, denn die Bestimmung «du darfst den als König über dich setzen, den Jahwe, dein Gott, erwählen wird», macht im Grunde das folgende überflüssig, «von deinen Brüdern darfst du einen König über dich setzen, nicht kannst du einen König über dich setzen, der nicht dein Bruder ist». Auch hier liegen die Versuche, diese Spannung zu erklären, auf literarkritischem Gebiet, wenigstens soweit sie in v. 15b die nachträgliche Erweiterung eines älteren Gesetzes sehen[23]. Dabei kann freilich die Annahme, sie sei gemacht worden, um eine aus

---

[21] Was abgesehen von den grammatischen Schwierigkeiten wohl auch der Grund für den anderen Vorschlag zu Gen. 2, 17 ist (vgl. Bibl. hebr.), das טוֹב וָרַע nach הַדַּעַת zu tilgen.

[22] Vgl. dazu Stoebe (A. 12), S. 190.

[23] So z. B. C. Steuernagel, Komm., 2. Aufl. (1923); zurückhaltend im Urteil A. Bertholet, Komm. (1899); F. Horst: Das Privilegrecht Jahwes (1930), S. 108.

dem Süden stammende Vorschrift den Verhältnissen des Nordens anzupassen[24], angesichts der heutigen Diskussion über die Herkunft des Deuteronomiums[25] kaum noch Gewicht beanspruchen.

Die Möglichkeit einer solchen Erklärung ist natürlich nicht grundsätzlich abzulehnen; sie geht aber an der eigentlichen Schwierigkeit des Abschnittes vorbei, die darin liegt, daß kein Wort darüber gesagt wird, wie ein solches Erwählen vorzustellen sei. Der Vorgang bleibt also völlig unanschaulich. Diese Unbestimmtheit fordert geradezu als Ergänzung eine konkrete Anweisung, die demzufolge schwerlich sekundär gewesen sein kann[26].

c) Daß diese Überlegungen nicht aus der Luft gegriffen sind, zeigt der Vergleich mit einem geschichtlichen Text, der auf einer ähnlichen Ebene liegt. In *1. Sam. 10, 17–27* wird berichtet, wie Saul in Mizpa zum König bestellt wird[27]. Die Wahl, wenn man von einer Wahl reden will, wird durch einen Losentscheid vollzogen. Auch wenn man von der Frage absieht, ob die Bestellung eines militärischen Führers, geschweige denn eines Königs, jemals durch ein solches Losverfahren vorgenommen worden ist, überhaupt vorgenommen werden konnte[28], bleibt immer noch ein Anstoß darin bestehen, daß man sich nicht vorzustellen vermag, wie dieses Orakel hier funktioniert haben soll. Das liegt nicht an dem hier stark zusammengezogenen Wortlaut, in dem gemessen an Jos. 7 ein Glied der Darstellung fehlt. Es heißt nämlich nur, 1. Sam. 10, 20–22a:

---

[24] So ist anscheinend H. Greßmann, Josia und das Deuteronomium: Zs. altt. Wiss. 42 (1924), S. 334, zu verstehen.

[25] Vgl. dazu etwa K. Galling, Das Königsgesetz im Deuteronomium: Theol. Lit.zeit. 76 (1951), Sp. 133; A. Alt, Die Heimat des Deuteronomiums: Kl. Schr., 2 (1953), S. 250–275; L. Rost, Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen: Zs. Theol. Ki. 53 (1956), S. 70.

[26] So auch Galling (A. 25), Sp. 135, wenngleich die Folgerung, daß man in den angesprochenen Kreisen diese unabdingbare Forderung des Königtums nicht mehr ernst genug nahm, vielleicht schon zu weit geht. Zur Sache vgl. auch K. H. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie (1961), S. 137.

[27] Die Stellung dieser Überlieferung im Gesamtzusammenhang der Berichte über die Entstehung des Königtums Sauls braucht hier nicht berücksichtigt zu werden.

[28] Vgl. dazu A. Lods, Le rôle des oracles dans la nomination des rois: Mém. Inst. Franç. d'arch. or. du Caire, 66, Mélanges Maspero 1, 1 (1934), S. 91.

Da ließ Samuel alle Stämme Israels herzutreten, da wurde der Stamm Benjamin ausgelost; da ließ er den Stamm Benjamin nach seinen Sippen herzutreten, da wurde die Sippe Matri ausgelost. Da wurde Saul, der Sohn des Kis, ausgelost. Als man ihn darauf suchte, fand man ihn aber nicht. Da fragten sie noch einmal Jahwe...

Es ist freilich nicht zufällig, daß LXX hier die Worte einfügt, «er ließ die Sippe Matri mannweise herzutreten», um damit das weitere «da wurde Saul ausgelost» vorzubereiten. Wenn aber diese Textform der LXX zur Rekonstruktion des masoretischen Textes benutzt wird, wie es zumeist geschieht[29], so erscheint das unbegründet[30] und auf zu formaler Anwendung der Kriterien zu beruhen. Denn auch diese Ergänzung kann den eigentlichen Anstoß nicht beseitigen, und um dieses Anstoßes willen scheint mir der kürzere Text der bessere zu sein. Die Schwierigkeit liegt darin, daß man den Vorgang des Losens so ansehen muß, daß in einem Auswahlverfahren die Zahl der möglichen Kandidaten immer mehr eingeschränkt wird, bis zuletzt der herantritt, der der Erloste sein soll[31]. Nun ist jedoch der, auf den das Los fällt, im Augenblick der Entscheidung gar nicht anwesend, sondern beim Gepäck verborgen; dennoch heißt es ausdrücklich «da wurde Saul erlost». Man könnte versuchen, das so zu deuten, daß man auf Saul schloß, weil alle sonst in Betracht kommenden durch negativen Losentscheid ausgeschlossen waren[32]. Aber das ist doch zu künstlich, um weiter zu helfen, auch wenn der masoretische Text mit seinem nicht ganz sicheren «kommt noch ein Mann hierher» oder «ist der Mann hierher gekommen»[33] selber in diese Richtung zu weisen scheint. Nun ist wohl nicht zu bestreiten, daß hier ein in sich geschlossener Text vor-

---

[29] So zuletzt noch R. de Vaux, La Sainte Bible (1953); H. W. Hertzberg, Komm. (2. Aufl. 1960), z. St.

[30] J. Lindblom, Lottdragning och lottkastning i gammaltestamentliga texter: Septentrionalia et Orientalia. Studia B. Karlgren dedicata (1959), S. 262–269, spricht sich auch, m. E. mit vollem Recht, dagegen aus.

[31] Anders erklärt es R. Preß, Das Ordal im Alten Testament: Zs. altt. Wiss. 51 (1933), S. 230.

[32] Anders, aber auch nicht wahrscheinlich, A. Schulz, Das erste Buch Samuel (1919): der Vorsteher der letzten Gruppe gab an, welche Männer zu ihr gehörten, so daß sie nicht mehr einzeln heranzutreten brauchten. Es ist aber interessant, wie man im einzelnen versucht, mit dem Problem fertig zu werden.

[33] So LXX, was deutlich Konsequenz aus dem Vorhergehenden ist.

liegt. Es besteht kein Grund zu der Annahme, daß ein ursprünglicher Kern durch den Zuwachs einer anderen Überlieferung erweitert wurde[34]. Denn einmal kann der Zug von dem bei dem Gepäck versteckten Saul schwerlich als selbständige Erzählung verstanden werden, außerdem ist die Textform der Gesamterzählung in ihrer Kürze von vornherein darauf zugeschnitten[35]. An ihn schließt sich die Angabe, Saul habe alles Volk um eines Hauptes Länge überragt[36]. Inhaltlich schließt das das Vorhergehende nicht aus, fügt sich aber auch nicht besonders gut an. Es handelt sich hierbei wohl um einen stehenden Zug in der Beschreibung Sauls[37], einen Widerhall seiner geschichtlichen Erscheinung, so wie er sonst als Mann mit der Lanze dargestellt wird[38], auch da, wo es der Erzählungstenor nicht notwendig erfordert[39]. Daher ist die Frage danach, wie beide Züge sich vereinen lassen, falsch gestellt. Es nötigt auch nichts zu der Annahme, daß hier der Rest einer Erzählung vorliege, wonach der König werden sollte, der die andern an Größe überragt[40]. Das Motiv des Verborgenseins begegnet auch in anderen Salbungserzählungen in der Form, daß der, der gesalbt werden soll, zunächst nicht anwesend ist, noch kommt oder überhaupt erst geholt werden muß[41]. Es ist da aber im Erzählungsablauf jeweils organisch begründet, die ganze Darstellung ist mit auf dieses Motiv angelegt, so daß unsere Stelle hier nicht mit diesen verglichen werden kann.

---

[34] O. Eißfeldt, Die Komposition der Samuelisbücher (1931), S. 10, sieht in v. 21 bβ den Einsatz eines Erzählungsfadens, der sich in Kap. 11 fortsetzt. So jetzt auch Bernhardt (A. 26), S. 142.

[35] Eine ähnliche Überlegung finde ich bei M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943), S. 58.

[36] Vgl. auch 1. Sam. 9, 2 und die Beschreibung Davids in 16, 12; 17, 42. Die Beschreibungen sind so konkret, daß es sich hier schwerlich um stereotype Züge der Königsprädikatur handeln wird (so z. B. G. von Rad: Theologie des Alten Testaments, 1, 1957, S. 320).

[37] Der dann natürlich auf einer historischen Tatsache beruht, so z. B. R. Kittel bei Kautzsch-Bertholet (4. Aufl. 1922), auch Noth (A. 35), S. 58, A. 2.

[38] 1. Sam. 18, 10; 19, 9; 22, 6; 26, 7; 2. Sam. 1, 6.

[39] 1. Sam. 22, 6.

[40] So z. B. Eißfeldt (A. 34), S. 10. In ähnlicher Richtung gehen auch die Überlegungen Hertzbergs (A. 29).

[41] Vgl. 1. Sam. 9; 1. Sam. 16. Dazu H. J. Stoebe, Noch einmal die Eselinnen des Kiš: Vet. Test. 7 (1957), S. 365.

3.

Um diese Beobachtungen nun in ihrer Bedeutung zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß es *zwei Arten des Erzählens* gibt. a) Erzählen im eigentlichen Sinne ist die *Abschilderung* dessen, was ein Augenzeuge miterlebte oder doch wenigstens in seiner Phantasie unmittelbar bildhaft vor sich sah[42]. Damit ist die Anschaulichkeit von selbst gegeben. Volkstümliche, in langer Tradition geprägte Stoffe haben im allgemeinen den Vorzug solcher Plastik. Auch wenn verschiedene Überlieferungen nicht spannungslos zusammengekommen sind, ist jede einzelne Szene doch bildhaft und anschaulich. b) Die andere Art ist die, daß die Schilderung nur noch den Rahmen für die *Mitteilung* einer Wahrheit, einer theologischen Einsicht oder einer als verbindlich hingestellten Forderung abgibt. Dann verbindet sich mit der Schilderung nicht mehr die Vorstellung und das gedanklich unmittelbare Miterleben einer Situation, sondern der Blick des Erzählers liegt auf dem Ziel, das ihn um seiner selbst willen einleuchtend und verbindlich ist, auch wenn die äußere Vergegenständlichung brüchig wird. In diesem Falle sind *Spannungen* und Widersprüchlichkeiten nicht der Niederschlag einer literarischen Entwicklung des Textes, sie brauchen es wenigstens nicht zu sein. Sie *können* ebenso gut Kennzeichen einer theologischen Persönlichkeit, ihres Wollens und ihrer *Absicht sein.* Dabei ist der Begriff «theologische Persönlichkeit» natürlich im weitesten Sinne zu fassen und eigentlich nur im Gegensatz zu der Annahme eines anonymen Wachstums zu sehen.

Eine solche Erscheinung finden wir m. E. in 1. Sam. 10, 17–27. Dieser Bericht liegt uns jetzt in einer deuteronomistischen Bearbeitung bzw. Erweiterung vor[43]. Ich würde freilich nicht annehmen, daß er seine Gestalt erst der Arbeit eines deuteronomistischen Sammlers verdankt, der lediglich den Namen Mizpa aus einer ihm vorliegenden Überlieferung geschöpft hätte[44]. Es wird sich vielmehr um den wesentlich früheren Niederschlag eines geschichtlichen Be-

---

[42] In derselben Linie liegt es, wenn es sich, vornehmlich in der Umwelt des Alten Testaments, um liturgische Texte handelt, die eine dramatische Darstellung begleiten.

[43] Was aus den einleitenden Worten des Abschnittes, 1. Sam. 10, 16–19, mit einiger Sicherheit hervorgeht.

[44] So Noth (A. 35), S. 58.

gebnisses in Mizpa handeln, der dann durch den seinen Anschauungen nahe stehenden Deuteronomisten aufgenommen und weiter verdeutlicht wurde[45]. An sich mögen in unserem Zusammenhang diese Fragen gleichgültig sein, da auf jeden Fall ein den Ereignissen nachträglicher Bericht vorliegt, der sie zudem stark deutet. Das Ziel dieser Deutung ist es, sichtbar zu machen, daß nicht eine Entscheidung des Volkes oder eine Akklamation des Heerbannes über die Entstehung dieses Königtums entschied[46], sondern der objektive, durch das Los kundgetane Wille Gottes. Alle Versuche, die den Zug des beim Gepäck versteckten Saul aus dem Ablauf des Geschehens erklären wollen[47], übersehen den eigentlichen Hintergrund dieses Motivs der Darstellung. Zu dem Helden, der sich zunächst beim Gepäck aufhält, ist ein ähnlicher Zug der Davidsüberlieferung zu vergleichen[48], doch ist er dort anschaulich ausgeführt und für den Gedankenaufbau wichtig. Seiner Herkunft nach liegt dieser Zug in der Linie der Berichte darüber, wie Jahwe sich einen charismatischen Führer für sein Volk bestellt; mit ihm soll dieser Führer objektiv als der Mann der Wahl Gottes herausgestellt werden, denn menschlich geurteilt konnte man von ihm noch nichts erwarten[49]. Nachdem aber der zukünftige König durch einen Losentscheid bereits endgültig festgestellt ist, scheint dieser Zug überflüssig, wenn nicht unmöglich. Er kann wohl auch nicht damit begründet werden, daß der Verfasser hier die Bescheidenheit Sauls herausstellen wollte[50]. Die Schwierigkeiten, die sich im einzelnen ergeben, erklären sich vielmehr daraus, daß hier alles diesem Darstellungsziel untergeordnet wird; dieser Mann Saul, an den in Mizpa das Königsamt herantrat, war wirklich der Mann der Wahl Gottes,

---

[45] Vgl. dazu auch Hertzberg (A. 29), z. St.

[46] Ein historisches Ereignis, bei dem durch einen Entscheid der repräsentativen Vertreter der Stämme Saul zum König wurde, scheint tatsächlich der Hintergrund der Mizpaüberlieferung zu sein.

[47] So wenn Hertzberg (A. 29), z. St., daran denkt, daß es sich um den Troß des Heerbannes handelt, aus dessen Mitte der König erwählt wird. Aber auffälligerweise wird der Heerbann in diesem Zusammenhang eigentlich gar nicht erwähnt.

[48] 1. Sam. 17, 22f.

[49] Vgl. dazu Ri. 6, 15; 1. Sam. 9, 21; 16, 11.

[50] Jedenfalls nicht im Sinne einer subjektiven Bescheidenheit. Vgl. dazu auch die Überlegungen, die Hertzberg (A. 29), z. St., in dieser Richtung anstellt.

zudem ein Mann, mit dem Jahwe die Führung seines Volkes durch charismatische Führergestalten fortsetzen wollte.

Dasselbe Verständnis bietet sich für das deuteronomische Königsgesetz an. Mir scheint hier die Annahme einer späten Entstehung dieser Vorschrift das wahrscheinlichste zu sein[51]. Auch hier ist der Ausgangspunkt die Überzeugung, daß jedes Königtum, wenn es bestehen und nicht Unglück über das Volk bringen soll, von Jahwe erwählt sein muß. Sie steht so sehr voran, daß dem Verfasser die Spannungen zu den einzelnen Aussagen unerheblich sind, die dann kommen; ja, daß sie ihm vielleicht gar nicht einmal bewußt werden. Er blickt zurück auf eine lange Reihe von Fehlentwicklungen, wahrscheinlich ebenso im Norden wie im Süden, und alles fließt zusammen in das Eine, einen König, den Jahwe nicht erwählte.

Die Beobachtungen, die man an der Verwendung der beiden Bäume im jahwistischen Bericht von Paradies und Sündenfall macht, mögen in Einzelheiten anders sein, sie weisen aber grundsätzlich in dieselbe Richtung. Über das Großartige dieser theologischen Leistung besteht ja völlige Einmütigkeit. Offen ist nur die Frage, ob man sich die Tätigkeit des Jahwisten mehr als ein Sammeln oder als ein freies Erzählen vorzustellen hat[52]. Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem, an welchem Teil seines Werkes man ansetzt und sich ein Urteil bildet. In der Paradiesgeschichte ist er jedenfalls der selbständige Erzähler, der seine ihm eigene Aussage nicht durch die Art erreicht, wie er überkommene Stoffe unter möglichster Schonung ihres Bestandes zueinander ordnet, sondern der souverän gestaltet. Die Begriffe und Bilder, in denen er sich ausdrückt, sind im einzelnen nicht seine freie Erfindung, sondern vorgefundenes Gut. Das wird schon an den stilistischen Gemeinsamkeiten greifbar, die in der Einführung der Paradiesgeschichte mit der Einleitung des Epos «Enuma eliš» bestehen. Zu dem so vorgefundenen Gut mag auch der Zug von den zwei Bäumen gehören. Verschiedentlich ist darauf hingewiesen worden, daß sich ähnliche Vorstellungen auch sonst nachweisen lassen[53]. Nur sind für den Jahwisten solche Bilder und Vorstellungen

---

[51] Vgl. etwa die Überlegungen bei Horst (A. 23), S. 112f.

[52] Dazu für Vieles G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), S. 46. 58ff.

[53] E. Dhorme, L'arbre de vérité et l'arbre de vie, abgedruckt in Recueil E. Dhorme (1951), S. 557ff., verweist auf das Nebeneinander vom Baum

nur noch das Rohmaterial seiner Darstellung; sie besagen nicht, daß er durch sie an das Gefälle der Darstellungen gebunden ist, in denen sie ihren ursprünglichen Platz hatten.

Gegen literarkritische Änderungsversuche ist das Nebeneinander der Bäume, überhaupt der überlieferte Text von Engnell[54] verteidigt worden; allerdings um den Preis, daß er dem Stoff die Gedanken des sakralen Königtums aufgepreßt hat, die ihm sicher fremd sind. Dieselben Bedenken, daß hier fremde Kategorien eingetragen werden, bestehen auch gegen den Versuch von Dus, einen kanaanäischen Mythus von den zwei Bäumen und der neidischen Gottheit als Grundvorlage einer jahwistischen Bearbeitung zu konstruieren[55]. Man könnte fragen, ob der so konstruierte Mythus überhaupt ein mythisches Menschenverständnis enthält.

Ist der Jahwist in der angenommenen Weise der selbständige Erzähler der Paradiesgeschichte, auch wenn er im einzelnen mit überkommenem Gut arbeitet, so ist die erste Neuformulierung, die er vornimmt und die bereits Grundlage einer ganz neuen Erzählung ist, darin zu sehen, daß aus einem Baum des Wissens oder der Weisheit oder was sonst[56] der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse geworden ist[57]. Ich habe in einer früheren Arbeit den Versuch gemacht, dieses «Erkenntnis von Gut und Böse» nicht als Ausdruck eines allumfassenden Wissens zu erklären (das mir letzten Endes doch wieder mythisch empfunden zu sein scheint), sondern dahin zu deuten, daß der Mensch die Möglichkeit usurpiert, selber, von Gott gelöst, über sein Leben zu entscheiden, in dem Sinne, daß er darüber befindet, was sein Leben fördert, also gut für ihn ist, und was es beeinträchtigt, also schlecht für ihn ist[58]. Diese Auffassung hat sich mir von verschiedenen Überlegungen her immer wieder bestätigt[59].

---

des Lebens und dem Baum der Wahrheit in den Gudeainschriften. Humbert (A. 14), S. 22, verweist auch auf eine Stelle in den Ugarittexten (Text 51 IV 41/2), wonach El Weisheit und ewiges Leben besitzt, aber das ist hier wohl weniger ergiebig.

[54] I. Engnell: "Knowledge" and "Life" in the Creation Story: Vet. Test., Suppl. 3 (1955), S. 103–119.

[55] Dus (A. 6), S. 97–113.

[56] Vgl. dazu auch den metaphorischen Gebrauch des Lebensbaumes in der Weisheitsliteratur: Spr. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 14.

[57] Worauf wohl auch schon die grammatisch schwierige Form hinweist.

[58] Siehe Anm. 12.

[59] Dazu auch B. Reicke, The Knowledge hidden in the Tree of Paradise: Jour. Sem. Stud. 1 (1956), S. 201.

Das hieße, daß das Essen vom Baume der Erkenntnis von vornherein einen Bezug zum Leben hat, und zwar nicht zu einem mythischen Wunderleben, sondern zu dem Leben, wie es sich dem Menschen darstellt in Lebenskampf und Arbeit. Damit, daß hier die Darstellung und damit das Interesse an den Bäumen in dieser bestimmten Weise verlagert ist, ist es gegeben, daß der Nachdruck der Erzählung auf dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse und auf seinen Früchten liegt. Erst ganz am Ende kommt der Baum des Lebens wieder in den Gesichtskreis.

Es ist nun ganz mit Recht darauf hingewiesen worden, daß in v. 19 ein Abschluß bereits damit erreicht ist, daß Gott die Strafe verkündet:

Gen. 2, 19. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist, denn Erde bist du und sollst zu Erde werden.

In den beiden Versen, die darauf folgen, aber der neuerlichen Einführung des Lebensbaumes vorangehen, heißt es:

v. 20 Da nannte der Mensch sein Weib Eva, darum daß sie die Stammmutter alles Lebendigen geworden ist.

v. 21 Und Jahwe Gott machte dem Menschen und seinem Weibe Fellröcke und bekleidete sie damit.

Im Grunde setzt damit schon etwas Neues ein. Man hat wohl gesagt, daß das eine nach den Schurzen aus Feigenlaub (3, 7) überflüssig sei, das andere vor der Geburt Kains zu früh käme. Diese Einwände bestehen kaum zu Recht. In Wirklichkeit klingen hier nun die Themen an, die die jahwistische Geschichtsdarstellung charakterisieren. Es ist einmal das Thema der überlegenen Gnade Gottes, die im Geheimen auch mit dem sündig gewordenen Menschen mitgeht, es ist zum andern das Thema Geschichte überhaupt, mit der Abfolge von Geburt und Tod, mit dem Ausblick in kommende Geschlechter, in ihrer Bewegtheit und ihren Wanderungen. Sie beginnt gleich in Kapitel 4 und leitet hinüber zu den Wanderungen der Väter, bis hin nach Ägypten, und leitet über zu der neuerlichen Wanderung Israels bis hin zum Ziel, dem verheißenen Lande. Dieser neuen, aber doch eigentlichen und zentralen Aussage ist, wenn ich recht sehe, der letzte Zug, Vertreibung aus dem Bereich des Baumes des Lebens, ein- und unterzuordnen. Adam wird ausgetrieben, damit der Zustand, in den er geraten ist, sich nicht mythisch verewigt, sondern ein neuer Weg zu einem neuen

Ziel beginnen kann. Und aus dieser Absicht, meine ich, erklären sich zureichend alle Spannungen und Unglattheiten, wenigstens soweit sie sich aus dem Problem der beiden Paradiesbäume ergeben.

4.

Der Vollständigkeit wegen darf in diesem Zusammenhang noch eine Stelle aus einer prophetischen Schrift besprochen werden. Auch wenn es sich hierbei nicht eigentlich um literarkritische, eher um textkritische Konsequenzen handelt, lassen sich im Prinzip dieselben Beobachtungen machen. Ich gehe von *Jes. 11, 15* aus, einem Vers also, der zu den nicht authentisch jesajanischen Erweiterungen der Weissagung 11, 1–9 gehört. An sich sind solche Zusätze unbestritten ein Zeichen dafür, wie bewußt noch eine spätere Zeit mit den Worten der Propheten gelebt, aus ihnen die Deutung ihres eigenen Schicksals, Trost und Hoffnung in ihren Nöten gezogen hat. Dabei ist aber für solche Erweiterungen und Zusätze nun die Frage zu stellen, in welcher Weise sie zustande gekommen sind; ob es sich in diesen Zusätzen um die Reflektionen frommer Leser handelt oder aber ob, bzw. in welchem Umfang, hier der Schülerkreis eines Propheten in den Blickpunkt kommt. Das wären Leute, die, selber Propheten, im Weitergeben der Sprüche ihrer Meister diese durch Eigenes erweitern und neuen Verhältnissen und Fragen anpassen. Abgesehen von allem Grundsätzlichen, das dahinter steht, können aus manchen Texten, bzw. ihrem Wortlaut, schon gewisse Folgerungen gezogen werden.

Im allgemeinen sind Prophetensprüche von großer Plastik und Anschaulichkeit. Das hängt natürlich mit dem Besonderen des prophetischen Auftrages und der Unmittelbarkeit ihres Erlebens im Wortempfang zusammen. Wenn nun aber in einzelnen Worten eine solche Anschaulichkeit fehlt, ohne daß deswegen über die eigentliche Absicht der Aussage Unklarheit besteht, dann werden wohl Versuche gemacht, auf textkritischem Wege diese Anstöße zu beseitigen. Gerade dafür ist Jes. 11, 15 ein gutes Beispiel. Es heißt:

Dann wird Jahwe die Meereszunge Ägyptens bannen (וְהֶחֱרִים)
und seine Hand wider den Euphrat schwingen in seines Hauches Glut! (בַּעֲיָם רוּחוֹ)
Und wird ihn zerschlagen in sieben Bäche
und in Sandalen einhergehen lassen.

Die sprachlichen Schwierigkeiten, die die Auslegung hier feststellt, beruhen vornehmlich darauf, daß die Bilder nicht völlig angemessen sind. Das Wort «Bannen» ist wohl theologisch sehr gefüllt, paßt hier aber nicht in den Zusammenhang. Es kann zwar mit einer geringen Änderung in das Wort «Austrocknen» korrigiert werden, und das geschieht auch zumeist[60]. Indessen darf nicht übersehen werden, daß der überlieferte Text durch die erste Jesajahandschrift von Qumran gestützt wird. Ebensowenig paßt das «durch seines Hauches Glut»[61] zum Schwingen der Hand. Auch hier wird mit den Versionen gern eine Glättung derart vorgenommen, daß «mit einem starken Wind» übersetzt wird[62]. Aber einmal hilft auch das nicht viel, zum andern ist auch hier der Text durch die Handschrift von Qumran bestätigt, stellt außerdem die lectio difficilior dar. Ebensowenig befriedigt es, wenn diese beiden Worte, als dem ursprünglichen Zusammenhang fremd, ganz und gar gestrichen werden[63]. Wenn aber ein Glutwind gegen den Euphrat gesandt wird, ist das Zerschlagen in sieben Bäche nicht verständlich[64]. Die Vorstellung, die dahinter steht, findet sich in Deut. 28, 7. 25, wo von dem einen Weg gesprochen wird, auf dem man auszieht, und den sieben Wegen, auf denen man flieht.

Auch diese Stelle scheint also ein klares Beispiel dafür zu sein, wie die theologische *Absicht* einer Aussage so sehr im Vordergrund steht, daß das Bildhafte, Anschauliche darüber völlig verlorengegangen ist. Damit ist dann dieser Zusatz in seinem eigentlichen Wesen gekennzeichnet. Er ist Ausdruck der theologischen Konzeption eines späteren Lesers, nicht mehr eine irgendwie geartete sekundäre prophetische Verkündigung.

Hans Joachim Stoebe, Basel

---

[60] וְהֶחֱרִיב statt וְהֶחֱרִים vgl. Bibl. Hebr.[3].

[61] Zu dieser Übersetzung vgl. O. Kaiser, Komm. (1960), z. St.

[62] Vgl. Bibl. Hebr.[3] בְּעֹצֶם statt בַּעְיָם[2].

[63] So z. B. O. Procksch, Komm. (1930), jetzt wieder G. Fohrer, Zürcher Bibelkommentar (1960), z. St.

[64] Deswegen zieht W. Eichrodt, Der Heilige in Israel, = Die Botschaft des Alten Testaments 17, 1 (1960), die Worte zum Vorhergehenden, um einen glatten Text zu erreichen.