

I.

NORBERT LOHFINK

„Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26)

Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer
nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)

Wilhelm Pesch gewidmet

Als Jesus von Nazaret auftrat, ächzte die jüdische Gesellschaft unter der römischen Herrschaft. In sich selbst war sie in zerstrittene Gruppen aufgeteilt. Auch standen wenigen Besitzenden Massen von Armen und Hungernden gegenüber. Die zelotische Untergrundbewegung bereitete den Aufstand vor. Ihr Kampfwort hieß: „Reich Gottes“. Nur ein gewaltsamer Herrschaftswechsel schien noch Aussicht auf Gerechtigkeit und Humanität zu versprechen.¹ Jesus kümmerte sich um all dies nicht und behauptete öffentlich, das Reich Gottes sei schon am Kommen. Fragte man ihn, woran dies zu erkennen sei, dann verwies er auf seine Wunder. Denn er zog als eine Art Heiler durch die Städte und Dörfer. Wo er durchgekommen war, zeigte man gesundgemachte Menschen vor. So steht es wenigstens in den Evangelien. Die Wunderheilungen nehmen in ihnen einen für uns heute geradezu peinlich breiten Raum ein. Peinlich schon deshalb, weil wir uns als Menschen nach der Aufklärung Wunder schlecht vorstellen können. Doch darüber kommen wir einigermaßen hinweg, wenn wir uns klarmachen, daß die Evangelien natürlich volkstümlich-legendenhafte Redegattungen enthalten. So muß man nicht alles, was da erzählt wird, als historisches Faktum nehmen. Allerdings bleibt doch ein Faktenkern, den man so nicht auflösen kann. Hier helfen psychosomatische Theorien weiter, angewendet auf das Auftreten einer starken Persönlichkeit. Seltsamerweise bleibt nach diesen mentalen Operationen immer noch ein Rest von Peinlichkeit übrig. Es zeigt sich: Eigentlich stört uns vor allem, daß Jesus sich überhaupt um die leibliche Gesundheit sorgt. Bei allem Nachdruck, den wir auf die Leiblichkeit des Menschen legen, scheint uns doch, daß es wichtiger wäre, sich um anderes seine Gedanken zu machen: um bessere gesellschaftliche Strukturen, um Raum für menschliche Selbstverwirklichung, um neue Unmittelbarkeit zum göttlichen Bereich. „Jesus, der Heiland“ – das mag noch angehen. Man kann es spiritualisiert verstehen. Aber „Jesus der Heiler“ – wer würde das altertümliche Wort „Heiland“, für viele nur noch eine religiöse Leerformel, auf diese Weise in verstehbare Sprache zurückzuverwandeln wagen?²

Diesem Beitrag zum Jubiläumsband der „Stuttgarter Bibelstudien“ ist die Aufgabe gestellt, nach dem Reden von Gott im Pentateuch zu fragen. Die Frage kann im vorgegebenen Rahmen nicht umgreifend, sondern höch-

¹ Vgl. *M. Hengel, Die Zeloten (AGSU 1) Leiden 1961. Zum Programmwort Alleinherrschaft Gottes: 93–114.*

² Zu den Hintergründen dieser Verlegenheit mit Jesus von Nazaret vgl. *E. Diser, Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie, in: J. Sudbrack (Hrsg.), Heilkraft des Heiligen, Wien 1975, 102–139.*

stens exemplarisch aufgeworfen werden. Angesichts der soeben geschilderten Verlegenheit, die uns das Auftreten Jesu bereitet, hat es mich gereizt, eine kurze Aussage über den Gott Israels aufzugreifen, die nur wenigen bekannt ist, meist keiner der großen Quellenschichten des Pentateuchs zugeordnet wird, dem auf die großen Heilsergebnisse eingestimmten Leser nur wie in einer Art Mörtelfuge zwischen den großen Blöcken des literarischen Gebäudes versteckt eingemauert begegnet, aber dem Bild, das die Evangelien von der um Jesus herum aufbrechenden Gottesherrschaft entwerfen, auf erstaunliche Weise vorausläuft. Es handelt sich um den Schlußsatz von Ex 15,26, den Luther übersetzt hat: „Ich bin der HERR dein Arzt.“

Dieser Satz hat mich um so mehr gereizt, als Wilhelm Pesch, mit dem zusammen ich im Jahre 1964 die Idee der Stuttgarter Bibelstudien ausgeheckt habe und dem ich diese Seiten in dankbarer Freundschaft widme, soeben seine akademische Lehrtätigkeit vorzeitig beendet hat, um die Seelsorge in einer großen Klinik zu übernehmen.³

Die beiden Verse Ex 15,25f, die unser Satz abschließt, spielen in Darstellungen der alttestamentlichen Theologie kaum eine Rolle. Sie haben dagegen in der Pentateuchtheorie der letzten hundert Jahre eine gewisse Bedeutung erlangt. Daher sind sie unter mehreren Rücksichten nicht unumstritten. Überdies läßt sich fragen, ob nicht sogar unter diesen Rücksichten einiges bisher nicht Beobachtete ans Licht gebracht werden müßte. Wir werden uns diesen Versen also vorsichtig, langsam, bisweilen fast auf Umwegen nähern müssen, ehe wir sie so im Blick haben, daß sie sich wirklich zeigen und zu uns von Gott, Gesellschaft und menschlicher Gesundheit zu sprechen beginnen.⁴

³ Als ich Wilhelm Pesch um die Erlaubnis zu dieser Widmung bat, meinte er, ich solle es ja nicht versäumen, bei dieser Gelegenheit auch Herrn Hermann Farnung zu erwähnen, der damals den Verlag Katholisches Bibelwerk leitete. Und das ist richtig. Andere Verlage hatten der Idee keine kaufmännische Zukunft gegeben und uns freundlich lächelnd zur nächsten Tür geschickt. Herr Farnung dagegen erkannte die Sache, um die es uns ging, schob die kaufmännischen Bedenken beiseite und erwies sich gerade dadurch als der bessere Kaufmann. Denn daß die Reihe so lange leben würde und nach fünfzehn Jahren schon beim hundertsten Band anlangen sollte, hätte damals keiner von uns zu hoffen gewagt.

⁴ Soweit ich sehe, gibt es bisher keine Arbeit, die sich thematisch mit Ex 15,25f befaßte. J. Hempel, „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (Ex. 15,26): ThLZ 82 (1957) 809–826, hat eine Art Mottotitel und behandelt in Wirklichkeit den gesamten Bereich der altisraelitischen Medizin und der damit verbundenen Vorstellungen. Zu Ex 15,26: 823.

1. ISRAEL AN DEN WASSERN VON MARA

Wenn die Israeliten im Buch Exodus auch schon in 12,37 von Ramses nach Sukkot, in 13,20 von Sukkot nach Etam am Rand der Wüste und in 14,2–4 zum Ort des Meerwunders gezogen sind, so hängt das für den Leser doch noch eng mit den ägyptischen Ereignissen zusammen, und erst wenn nach der Vernichtung des Pharao im Schilfmeer Mirjam und die israelitischen Frauen in 15,20f ihr Siegeslied getanzt haben, stellt er sich innerlich auf das neue Thema „Wüstenwanderung“ ein, das offensichtlich in 15,22 mit einer neuen Aufbruchs- und Wandernotiz anhebt:⁵

Mose ließ Israel vom Schilfmeer aufbrechen,
und sie zogen aus, zur Wüste Schur hin.

Es mag nicht zufällig sein, daß die Wurzel *js*⁶ „ausziehen“, das Stichwort für den Auszug aus Ägypten, in normalen Wandernotizen durchaus unüblich, hier noch einmal steht.⁶ Mit dem Abzug vom Ort, wo die

⁵ Das Vorangehende scheint mir die einzig zulässige Beschreibung des Gesamteindrucks des Lesers des definitiven Exodus-Textes zu sein. Zwar hat vor allem G. W. Coats mehrfach gute Argumente dafür vorgetragen, daß man die Schilfmeergeschichte sowohl traditionsgeschichtlich als auch im Sinn später Pentateuchredaktionen nicht dem Auszugs-, sondern dem Wüstenkomplex zuordnen müsse: vgl. *ders.*, The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif: VT 17 (1967), 253–265; *ders.*, Rebellion in the Wilderness, Nashville 1968, 133–136; *ders.*, The Wilderness Itinerary: CBQ 34 (1972) 135–152; *ders.*, An Exposition for the Wilderness Traditions: VT 22 (1972) 288–295. Aber die das definitive Bild am stärksten prägende Schicht, die priesterliche Geschichtserzählung, hat das Meerwunder zum Höhepunkt des Auszugsgeschehens gemacht: vgl. (gegen Coats) B. S. Childs, The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTLibrary) Philadelphia 1974, 222–224; (als neueste und gründlichste Analyse der Auszugserzählung der priesterlichen Geschichtserzählung) J.-L. Ska, Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^o): Bibl 60 (1979) 23–35. Die Auffüllung des narrativen Textes mit historisierten Ritualanweisungen in Ex 12f und der als poetischer Abschluß eines größeren Zusammenhangs wirkende Hymnus in Ex 15,1–18 tun ihr Übriges, um Ex 14 noch an die ägyptischen Ereignisse zu binden. Und ob man das, was dann in den Büchern Exodus bis Numeri folgt, im Sinn der Priesterschrift und späterer Redaktionen überhaupt unter dem Stichwort „Wüstenwanderung“ zusammenfassen kann, ist eine offene Frage. Es ist hier durchaus vorläufig gemeint.

⁶ Das Subjekt springt (Mose läßt aufbrechen, das Volk zieht aus). Der Auszug aus Ägypten kann durchaus mit dem *qal* ausgesagt werden: vgl. Ex 12,41; 14,8. Der Samaritanus und die Septuaginta-Vorlage haben *hif*, und Mose bleibt das Subjekt. Auch Mose als Subjekt des Auszugsgeschehens ist denkbar: vgl. Ex 14,11 (allerdings polemisch). Doch dürfte der masoretische Text ursprünglich sein. Die *hif*-Lesart ist Angleichung des Subjekts, vielleicht auch Herstellung eines Bezugstexts für Ex 16,3.

Ägypter untergingen, vollzieht sich die letzte Phase des Auszugs. Es folgt nicht sofort, wie sonst in Wandernotizen meistens, die Meldung der Ankunft an einer neuen Station, sondern nur die Angabe der Richtung. Es ist allerdings die Richtung auf eine Wüste (die Wüste Schur). Die nun folgende Erzählung entfaltet sich aus diesem entscheidenden Wort wie von selbst, und sie muß, um das, was nach der Ankunft an einer Station geschieht, vorzubereiten, schon unterwegs beginnen:

Und sie gingen drei Tage lang durch die Wüste,
und nicht fanden sie Wasser.

Sofort wird also die typische Wüstenerfahrung gemacht: der Durst. Die auf solche Not antwortende große Wundererzählung soll noch gar nicht sofort folgen: Die Wasserspende Gottes ist erst das Thema von Ex 17. Doch zumindest ein kleines Vorspiel derselben muß jetzt sofort erzählt werden, damit die Wüste in ihrem Eigentlichsten narrativ Gestalt gewinnt. Im Fortgang der Erzählung ergibt sich eine scheinbare Lösung des Problems (man kommt an einen Ort mit Wasser), doch sie enttäuscht und verschärft damit das Problem (das Wasser ist nicht genießbar):

Und sie kamen nach Mara (= Bitter),
und nicht konnten sie trinken das Wasser von Mara (= Bitter),
denn bitter (= *mārim*) war es,
deshalb nannte man' den Namen dieses Ortes' (auch) Mara
(= Bitter).

Das Leitmotiv in diesem Gefüge lautet „bitter“. Das Wort bezeichnet nicht nur eine Geschmacksqualität. Es findet sich meist in Aussagezusammenhängen, wo es um Krankheit, Tod oder Verzweiflung geht.⁷ //Im

⁷ Andere Übersetzungsmöglichkeit: er = Mose.

⁸ Ich lese nach Septuaginta (und der hier etwas freien Vulgata wohl auch): *qārā' šēm hammāqōm hazzāb marāb*. Masoretischer Text und Samaritanus haben: *qārā' šmāb mārāb* „man nannte ihren (Mara ist Feminin) Namen Mara“. Zwar verdient im Pentateuch normalerweise ein kürzerer Text des masoretischen Texts, vor allem, wenn er auch noch mit dem Samaritanus zusammengeht, den Vorzug vor einem längeren Text der Septuaginta. Ferner setzt hier die Septuaginta die übliche Formulierung voraus, während der masoretische Text ungewöhnlich ist. Doch kommt demgegenüber wohl der Tatsache ein größeres Gewicht zu, daß der längere Text einen Augensprung vom *hm* von *hammāqōm* zum zweiten *h* von *hazzāb* samt folgendem *m* von *mārāb* erlaubte.

⁹ Es sei zum Beleg einfach auf die Kookordanz verwiesen. Auch der häufige Ausdruck *mar nāfās* dürfte hierhingebören. Er ist nicht metaphorisch, sondern *nāfās* ist als Kehle zu verstehen, und es geht um alle jene körperlichen Zustände

Hinblick auf bitteres Wasser ist noch das „bittere, fluchbringende Wasser“ (*mê hammārim ham'ār'rim*)¹⁰ des Eifersuchtrituals von Num 5,11–31, vielleicht auch anderer, uns nicht erhaltener Gottesurteilsrituale, wichtig. Dem ursprünglichen Leser mag diese Assoziation sofort am Rande des Bewußtseins aufgetaucht sein. Das Wasser dieser Oase war also nicht einfach bitter. Es war Wasser, das Krankheit, ja Tod bringen konnte. Und die Wirkung – Fluch oder Segen – hing vielleicht sogar daran, wie der, der davon trank, aufgrund seines vorangehenden Tuns und Verhaltens vor Gott dastand. Dies ist zumindest ein Horizont, der der kommenden Erzählung durch das so stark betonte Wort „bitter“ eröffnet wird. Das Spiel mit dem Wort hatte die Handlung einen Augenblick in einer Namensätiologie steckenbleiben lassen.¹¹ Nun läuft sie sofort weiter:

Und das Volk murrte¹² gegen Mose, sagend: Was sollen wir trinken?

Und der¹³ schrie zu Jahwe, und Jahwe belehrte ihn¹⁴ bezüglich eines Holzes,

und seelischen Stimmungen, bei denen die Kehle sich zusammenkrampft und trocken, hart und bitter wird. Vgl. *T. Collins*, *The Physiology of Tears in the Old Testament*: CBQ 33 (1971) 19–38 und 185–197 (35–37).

¹⁰ Man beachte, daß von der Klanglogik die beiden Wörter für „bitter“ und „fluchbringend“ praktisch identifiziert werden.

¹¹ Diese Namensätiologie ist nicht das Ziel der Erzählung, sondern hat eine narrativ untergeordnete Funktion – was bisweilen übersehen wird. Richtig: *B. O. Long*, *The Problem of the Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108) Berlin 1968, 12.

¹² Der masoretische Text hat das Verb im Plural, obwohl das Volk im Singular steht. Der Samaritanus hat das Verb in den Singular gebracht. Der masoretische Text ist grammatisch möglich (Aufschlüsselung eines Kollektivausdrucks), dazu die schwierigere Lesart, die deshalb vorzuziehen ist. Der Samaritanus hat dann am Anfang von 15,25 das Subjekt (Mose) explizieren müssen.

¹³ Der kürzere Text des masoretischen Texts ist vorzuziehen. Vgl. Anm. 12. Die Septuaginta-Vorlage entsprach dem Samaritanus, daher wohl auch bei dem in Anm. 12 behandelten Problem.

¹⁴ So nach dem masoretischen Text *wajjôrêhâ*. Der Samaritanus, die Septuaginta und die anderen alten Versionen haben *wajjarêhâ* „und er zeigte ihm (ein Holz)“. Die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten ist nicht einfach. Gegen den masoretischen Text spricht die isolierte Bezeugung. Auch genügt die breit bezeugte Lesart für die Geschichte völlig und klingt natürlicher. Aber die Lesart des masoretischen Texts ist zweifellos die *lectio difficilior*. An sie schließt sich auch leichter 25b.26 an, ferner 16,4 *b'tôrâi*. *Lezzers* könnte allerdings auch wieder für eine nachträgliche Anpassung im masoretischen Text sprechen.

und er warf (es) in das Wasser,
und das Wasser ward süß.

Das „Murren“ hat hier keinen Beiklang des Ungeziemenden oder gar Rebellen. Es ist die normale Reaktion der Geführten gegenüber dem, der sie führt, wenn etwas nicht in Ordnung ist, und der Not wird ja dann auch nach dessen Bittruf von Gott her ohne weiteres Abhilfe geschaffen.¹⁵ Mit der Verwandlung des Wassers aus ungenießbarem in genießbares ist die vorher aufgebaute erzählerische Spannung gelöst. Es könnte noch gesagt werden, daß die Israeliten das Wasser tranken und ihren Durst löschten, oder daß sie an Jahwe glaubten (vgl. Ex 14,31, das Ende einer anderen Murr-Geschichte). Aber das ist auch wieder nicht unbedingt nötig, und es entspricht der zwar wirklich erzählenden, aber doch auch wieder sehr knappen Diktion der Geschichte mehr, daß sie mit dem Süßwerden des Wassers ans Ende kommt.¹⁶ Es ist keine breit auserzählte Geschichte, sondern eher so etwas wie der knappe Leitfaden, den ein bei jedem neuen Auftritt neu variiender Geschichtenerzähler im Kopf haben mußte¹⁷, in ihrem Verhältnis zu anderen Wüstenerzählungen etwa vergleichbar den Isaakerzählungen von Gen 26 in ihrem Verhältnis zu den viel breiteren Abrahams- und Jakobserzählungen davor und dahinter. Vermutlich war es ursprünglich einmal eine Geschichte, mit deren Hilfe man sich in Israel erklärte, warum es an einem Ort, der Mara (= Bitter) hieß, durchaus trinkbares Wasser gab.¹⁸ Jetzt im Pentateuch-Erzählzu-

¹⁵ Wichtig scheint mir die Unterscheidung von zwei verschiedenen Typen von „Murr-Geschichten“, einem Typ I, wo Gott die Ursachen des „Murrens“ beseitigt, und einem Typ II, wo das „Murren“ als Rebellion beurteilt und bestraft wird; vgl. Childs, Exodus (s. Anm. 5) 258–260. Die Wurzel *lwn* scheint Aufbegehren gegen eine Autorität zu bezeichnen, wobei die Frage, ob dieses Aufbegehren in der konkreten Situation und von den vorgegebenen gesellschaftlichen Spielregeln her legitim oder illegitim ist, vom Wort her noch offenbleibt. Auch in autoritär geführten Gruppen gibt es durchaus „demokratische“ Ablaufmuster, wenn ihre Aktualisierung auch oft riskanter sein mag.

¹⁶ U. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 185, macht darauf aufmerksam, daß sich in Ex 15,22–27 insgesamt siebenmal die Buchstabenfolge *mjm* (einmal *mijjam* „vom Meer“, sonst *majim* „Wasser“ zu lesen) findet. Das Wasserthema bestimmt die Geschichte also durchaus – aber bis 15,25a stehen fünf Belege von *mjm*, und die zwei restlichen folgen dann erst in der neuen Wandernotiz von 15,27. Mit 15,25a ist die Wassererzählung also in der Tat am Ende.

¹⁷ Zu den hier vorausgesetzten Erzählertechniken vgl. grundlegend: A. B. Lord, Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht, München 1965.

¹⁸ Diese von E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 102, geäußerte Annahme scheint mir plausibler zu sein als die verbreitete, es handle

sammenhang verdeutlicht sie, daß Israel in der Wüste mit ihren Schrecken und Nöten ist, daß Jahwe aber den Nöten steuert. Die Kette der narrativen Und-Anfänge könnte nun sanft weiterperlen, etwa mit einer neuen Aufbruchs- und Wandernotiz. Doch das geschieht nicht. Plötzlich steilt sich die Sprache auf. Auf eine Weise, die sonst in narrativen Texten alten Erzählstils schlicht unbelegbar ist¹⁹, fügt sich eine neue, ganz andersartige und allerhöchstens sehr hintergründig vorbereitete Information asyndetisch an:

Dort legte er ihm auf Gesetz und Rechtsentscheidung,
und dort stellte er es²⁰ auf die Probe.

Das ist also in höchster Emphase gesagt, dazu durch die Nichtnennung der Subjekte zugleich geheimnisvoll. Allein aus sonstigem Sprachge-

sich um einen Ort, der Mara hieß und dessen Wasser in der Tat auch ungenießbar war, aber von den Reisenden durch ein bestimmtes Holz genießbar gemacht werden konnte. Diese erstaunliche Technik sei von Erzählern auf die Wüstenzeit Israels zurückgeführt worden. Bei dieser Annahme ist es dann möglich, darüber zu diskutieren, wo Mara zu lokalisieren sei und um welche Baumart es sich handle. Beides erlaubt die hier gemachte Annahme nicht. Die Quelle von Jericho, wo Elischa ein vergleichbares Wunder wie Mose in Mara wirkte, blieb nach 2 Kön 2,22 jedenfalls „geheilt bis zum heutigen Tag“. Mit trinkbarem Wasser im Mara rechnete auch *M. Noth*, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai* (4. Mose 33), in: *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde I*, Neukirchen-Vluyn 1971, 73 Anm. 61 (Mara = *‘ēn marra* östlich des Golfs von *el-taqaba*).

- ¹⁹ In Poesie ist *šām* „dort“ ohne vorangestelltes *w* am Satzanfang häufig belegt. In erzählender Prosa dagegen werden Zusatz- oder Nebeninformationen, die sich an einen Ort anhängen, fast ausnahmslos mit *w šām* „und dort“ begonnen. Nur folgende mit Ex 15,25b entfernt vergleichbare Ausnahmen habe ich gefunden: Dtn 10,6 (in einem Bruchstück aus einer Wanderrouutenbeschreibung, in der Art Num 21,12f vergleichbar, nicht dem üblichen Wandernotizentstil, und zwar zur Einfügung einer Zusatzinformation), Ez 23,3 (doch die Parallelismen sprechen eher für Poesie, man beachte auch die Inversion im unmittelbar vorangehenden Satz), Gen 49,31 (doch ist fraglich, ob es sich überhaupt um selbständige Sätze handelt: das dreifache *šammāh* „dort“ könnte auch vorangehende Ortsbestimmungen einfach neu aufnehmen; vgl. die Situation in Gen 25,10, wo offenbar die vorangestellte Ortsbestimmung 10a durch *šammāh* „dort“ am Anfang von 10b zusammenfassend wiederaufgenommen wird). Alle diese Belege sind spät, und ihr Kontext ist nicht im typischen alten Erzählstil formuliert.
- ²⁰ Auf Israel bezogen. Auch „ihn“, auf Mose bezogen, wäre theoretisch möglich, ist aber sachlich unwahrscheinlich. *Liedke* (vgl. Anm. 22), der „man“ als Subjekt hat und das Erproben auf Gesetz und Rechtsentscheidung bezieht, beansprucht dieses Verständnis selbst nur für ein Vorstadium des Texts.

brauch heraus kann der Leser vermuten, daß es Mose ist, der Israel Gesetz und Rechtsentscheidung gab (für uns, die wir uns nur auf die Bücher des Alten Testaments zurückbeziehen können, gibt die Parallele in Jos 24,25 den Ausschlag), und aus den beiden sonst in Wüstengeschichten gegebenen Möglichkeiten, daß das Volk Jahwe auf die Probe stellt (vgl. Ex 17,2.7; Num 14,22; Dtn 6,16) oder daß Jahwe das Volk auf die Probe stellt (vgl. Ex 16,4; 20,20; Dtn 8,2.16; 13,4), kommt von der vorangehenden Erzählung her eigentlich nur die zweite in Frage.²¹ Selbst der Ausdruck *šjm hōq ūmišpāt*, hier tentativ mit „Gesetz und Rechtsentscheidung auferlegen“ übersetzt, war wohl auch für einen Leser, der schon wußte, was alles an Gesetz und Recht nun bald im Pentateuch folgen würde, ungewöhnlich.²² Der Fortgang des Textes mit seinen üblicheren Ausdrük-

²¹ Mose als Subjekt einer „Erprobung“ Israels oder Jahwes ist weder in den Wüstentexten noch überhaupt belegbar. Jahwe als Subjekt beider Sätze vertreten z. B. Baentsch, Strack, Eißfeldt, Notb. Für die hier vorgeschlagene Deutung spricht noch eine weitere Beobachtung. Nimmt man auch in 15,26 wieder Mose als Subjekt (vgl. Anm. 24), dann resultiert im Bereich 15,24–27 eine palindromische Anordnung der Subjekte der Aussage:

Volk
 (Mose)
 Jahwe
 (Mose)
 Wasser
 (Mose)
 (Jahwe)
 (Mose)
 (Volk)

Die Klammer ist gesetzt, wo das Subjekt nicht ausdrücklich genannt wird. Doch ist in 15,27 durch den Plural (vgl. 15,24a) das Volk als neues Subjekt eindeutig, und in der vorderen Hälfte des Palindroms ist durch Verbalinhalt und Suffixverschränkungen eindeutig, daß Mose im 2. und 4. Glied Subjekt ist. Vgl. Anm. 12.

²² Der Doppelausdruck steht normalerweise im Plural, und zwar im deuteronomisch/deuteronomistischen Bereich als *huqqim ūmišpātīm*, „Gesetze und Rechtsentscheidungen“, im priesterschriftlichen Bereich als *huqqōt* „Gesetze“ und *mišpātīm* „Rechtsentscheidungen“; vgl. die Tabellen bei G. Liedke, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie (WMANT 39), Neukirchen-Vluyn 1971, 13–17. Dort 180–184 findet sich auch die gründlichste Studie aller Belege für *šjm + hōq/mišpāt; hōq ūmišpāt*. Liedke streicht für den ursprünglichen Text das *lō* „ihm“ und deutet dann: Dort (= in Kadesch) setzte man Verpflichtung und Rechtsanspruch fest, und dort prüfte man sie/ihn (= Verpflichtung oder Rechtsanspruch). Doch „spätestens der dtr Redaktor von v26“ habe dann anders gedeutet und *lō* „ihm“ eingesetzt. Doch selbst die Deutung der angenommenen Vorstufe ist nicht beweisbar. Sie ist über Jos 24,25 von einem Verständnis des

ken für „Gesetz“ (15,26) stellt jedoch den Sinn klar, der hier verstanden werden soll. In solchem Zusammenhang bekommt auch das Wort *nsh* „auf die Probe stellen“ einen auf Gottes Forderung bezogenen Sinn: Gott testet in der Notsituation, ob Israel sich an sein Gesetz hält, und wenn es das tut, hilft er der Not durch Segen ab. Man kann hierzu vor allem an Ex 16,4; Dtn 8,2; 13,4; Ri 2,22; 3,4 denken.²³ Der folgende Vers 26 kann

Doppelausdrucks in 1 Sam 30,25 abgeleitet, das dort denkbar, aber keineswegs notwendig ist. Vgl. die Skepsis bei *H. Ringgren*, in: *ThWAT* III, 152f. *M. Weinfeld*, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, 152, zieht für Ex 15,25 und Jos 24,25 unmittelbar akk. *mšaram šakānum* „ein Reformedikt erlassen“ heran, was sich in beiden Fällen vom Kontext her kaum begründen läßt. Vgl. *N. P. Lemche*, *The Manumission of Slaves – The Fallow Year – The Sabbatical Year – The Jubel Year*: VT 26 (1976) 38–59 (39f). Auch andere Deutungen, etwa bei *R. Hentschke*, *Setzung und Setzender*. Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie (BWANT 83) Stuttgart 1963, 29: „Kultordnung und Recht“, präzisiert den Sinn der beiden Termini inhaltlich mehr, als sich zumindest von den Belegen des doch offenbar geprägten Doppelausdrucks her nachweisen läßt. *H. M. Orlinsky*, *Notes on the New Translation of the Torah*, New York 1969, 171, rechnet mit einem Hendiadyoin: „a fixed rule“. Da *šjm* „auferlegen“ auch mit nur je einem der beiden Termini des Doppelausdrucks stehen kann, und keineswegs sicher in genau gleichem Sinn, geht das vielleicht doch zu weit. Im Doppelausdruck könnte auch der zweite Terminus den ersten näher qualifizieren („und zwar“). Doch wir können das wohl kaum noch klären, und vielleicht müssen wir es auch nicht. Denn zumindest für den Verstehenshorizont des Lesers des fertigen Pentateuch bietet sich noch ein anderer Zugang an. Der pluralische Doppelausdruck für im Pentateuch vorliegende Rechtsordnungen Israels wird als bekannt vorausgesetzt. Um nicht gegen die offenliegende Tatsache zu stehen, daß diese Rechtsordnungen Israel erst vom Sinai ab gegeben werden, steht der Doppelausdruck hier noch im Singular. Es ist dasselbe gemeint und darf doch nicht ganz dasselbe sein. Die Möglichkeit zu dieser sprachlichen Feinheit ist dadurch eröffnet, daß der gleiche singularische Ausdruck sich schon für Josua (Jos 24,25) und David (1 Sam 30,25) findet, die ja – nun jenseits des Zeitraums, in dem Israel von Jahwe seine Lebensordnungen erhielt – in einer analogen Situation neues Recht setzen. Daß dann im folgenden Vers 26 so gesprochen wird, wie nachher von den sinaitischen und deuteronomischen Gesetzen die Rede sein wird, steht nicht dagegen. Denn da wird nicht von dem gesprochen, was zu Mara geschah, sondern ein allgemeines Prinzip aufgestellt, das selbstverständlich für alle in Frage kommenden Gesetze Jahwes gilt. Damit dürfte die spezielle Nuance des singularischen Doppelausdrucks im definitiven Pentateuchtext wohl am besten geklärt sein. Ob man für Ex 15,25 nach der Bedeutung des Ausdrucks in einem früheren Textstadium noch einmal speziell fragen muß, mag hier offen bleiben.

²³ Nimmt man die im Kontext ebenso zu verstehenden Belege Dtn 8,16 und Ri 3,1 hinzu und beachtet, daß in Ex 20,20 die Dekalogproklamation vorangeht, im unmittelbaren Kontext von Dtn 33,8 von Beobachtung des Wortes und

daher als eine Art Explikation des mit „auf die Probe stellen“ Gemeinten aufgefaßt werden und schließt sich insofern ganz sachgemäß an:

Und er sagte:

Wenn du hörst: hörst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes,	A
und das, was gerade ist in seinen Augen, tust	B
und das Ohr leihst allen seinen Geboten	C
und achtetest auf jedes seiner Gesetze –	D
jede Krankheit, die ich auferlegt habe in Ägypten,	E
nicht werde ich sie legen auf dich.	F
Denn ich bin Jahwe, der dich Heilende.	G

Hier wird wohl Mose-, nicht Jahwerede eingeführt.²⁴ Obwohl diese Rede sprachlich wieder anders klingt als 25b, springt auch sie aus dem alten und knappen Erzählstil heraus. Trotz vorhandener Parallelismen dürfte es sich kaum um Poesie handeln, sondern wir haben hier hochrhetorische Prosa.²⁵ Eine bedingte Segensverheißung²⁶ wird begründet durch eine

Bundes Jahwes gesprochen wird (33,9) und die Erprobung Abrahams, von der Gen 22,1 spricht, in der Durchführung eines göttlichen Auftrags besteht, dann ist damit die Gesamtheit der Belege für *nsb* „erproben“ mit Gott als Subjekt im Pentateuch und den Vorderen Propheten erfaßt, und sie weisen alle auf eine einzige Vorstellung von der Erprobung Israels durch seinen Gott. Sie ist eng mit dem normalerweise im „Gesetz“ gegebenen Gotteswillen und dessen Beobachtung verbunden. O. Eißfeldt, Zwei verkannte militärtechnische Termini: VT 5 (1955) 232–238 (235–238), schlägt für Ex 15,25; Dtn 33,8 und Ri 3,1 die Bedeutung „einüben, ertüchtigen“ vor. Doch an keiner Stelle legt der Kontext das wirklich nahe. Vgl. L. Ruppert, Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition: VT 22 (1972) 55–63 (58).

²⁴ Die Stilisierung der Rede selbst erlaubt kein eindeutiges Urteil. Am Anfang spricht sie von Jahwe in 3. Person, am Ende spricht Jahwe in 1. Person. Im Dtn kann, wo es als Moserede stilisiert ist, bisweilen das Ich Jahwes durchbrechen: vgl. Dtn 7,4; 11,13–15; 17,3; 28,20; 29,4f. Umgekehrt kann aber auch in einer deuteronomischen Erzählung, wenn ein Jahwewort zitiert wird, in diesem Zitat Jahwe von sich selbst in 3. Person sprechen: vgl. Dtn 1,8. Hier gibt es also stilistische Freiheiten, die in unseren Sprachen nicht gegeben wären. Daß in Ex 15,26 wohl doch eher Mose- als Jahwerede gehört werden soll, können vielleicht folgende Gründe nahelegen: 1. Am Anfang der Rede wirkt sie eher, als spräche Mose, und da der Redende nicht ausdrücklich eingeführt ist, soll der erste Eindruck ja doch wohl maßgebend sein. 2. Falls vorher eine palindromische Erwartungsstruktur aufgebaut worden ist (vgl. oben Anm. 21), ist jetzt Mose das Subjekt der Handlung, also der Rede. Letztlich ist der Unterschied zwischen beiden Möglichkeiten nicht zu erheblich, da Mose ja auf jeden Fall Mittler eines Gottesworts ist.

²⁵ Zu diesem Typ von Prosa vgl. als bisher gründlichste Untersuchung G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium

göttliche Selbstvorstellung.²⁷ Rhetorisch ausgebaut ist vor allem der Bedingungsteil der Segensverheißung. Von den Verben her läuft zweimal die Folge „hören – tun“ ab (AB und CD), einmal in Präfixkonjugation (AB), einmal in Suffixkonjugation (CD). Während mit *šm'* „hören“ beginnende Verbalreihen in bedingten Segens- und Fluchtexten häufig sind²⁸, findet sich sonst nirgends eine solche rhetorische Verdoppelung des Ablaufschemas.²⁹ Auch die Verstärkung des Verbs *šm'* „hören“ durch vorangestellten Infinitiv *šāmô'* ist zumindest selten.³⁰ Die beiden Verben für Hören *šm'* und *'zn hif* (AC) wie die beiden Verben für Tun *šb* „tun“ und *šmr* „achten auf“ (BD) sind jeweils zusammengehörende Parallelismuswörter.³¹ Jedes der vier Verben hat als Objekt einen Ausdruck für den

4,1–40 (AnBib 68) Rom 1978. Hier liegt allerdings nicht genau die gleiche Technik vor, es gibt auch eine gewisse Nähe zur priesterlichen Gesetzesrhetorik. Dazu fehlt noch die entsprechende Monographie. Zum narrativen Stil der Priesterschrift vgl. S. E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50) Rom 1971.

²⁴ Andere Belege für bedingte Segensverheißungen (genannt wird der Vers, wo die Bedingung einsetzt): Ex 19,5; 23,22.25; Lev 26,3; Dtn 4,29; 7,12; 11,13.27; 13,19; 15,5; 21,9; 28,1.2.13; 30,1.2.10.16 (Septuaginta); 1 Kön 3,14; 9,4; 11,38; 2 Kön 21,8; Ijob 36,11; Spr 2,1.4; Jer 17,24; Sach 6,15. Nahestehende Texte sind noch: Gen 22,28; 26,5; Lev 26,14.18.21.23.27.44; Dtn 4,25; 8,20; 11,28; 28,15.45.58.62; 30,17; Jos 23,12.16; 24,20; 1 Sam 12,15; 2 Sam 7,14; 1 Kön 9,6; Ps 81,14; Ijob 36,12; Jer 13,17.

²⁷ Hierzu vgl. die klassischen Abhandlungen: W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, in: *Geschichte und Altes Testament* (BhTh 16) Albrecht Alt zum 70. Geburtstag, Tübingen 1953, 179–209; K. Elliger, *Ich bin der Herr – euer Gott*, in: *Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Heim*, Hamburg 1954, 9–34. In Ex 15,26 findet sich die Langformel (Zimmerli) bzw. Huldformel (Elliger). Die Qualifikation Jahwes als *roš'āikā* „dein Arzt“ ist unter den Selbstvorstellungsformeln des AT einmalig. Entsprechende Ich-Aussagen Jahwes, aber nicht im Rahmen der Selbstvorstellungsformeln, finden sich in Dtn 32,39; 2 Kön 20,5; Jer 30,17; 33,6; Hos 11,3; 14,5; alle außer 2 Kön 20,5 und vielleicht Jer 33,6 sind metaphorisch.

²⁸ Unter den 52 Belegen in Anm. 26 setzen 33 mit *šm'* „hören“ ein!

²⁹ Höchstens Spr 2,1f ließe sich entfernt vergleichen.

³⁰ Nur noch Ex 19,5; 23,22; Dtn 11,13; 15,5; 28,1; Jer 17,24; Sach 6,15.

³¹ *'zn* existiert fast nur als Parallelismuswort für *šm'* oder andere Ausdrücke des Hörens. Ausnahmen sind nur Jes 8,9; 51,4; Ps 77,2; 80,2; 135,17; 140,7; 141,1; Ijob 32,11; 37,14; 2 Chr 24,19 bei insgesamt 41 Belegen. Das Wort ist auch fast nur poetisch belegt. *šmr* „achten auf“ und *šb* „tun“ gehören sowohl in deuteronomischer als auch in priesterschriftlicher Sprache als Ausdrücke für Gesetzesbeobachtung eng zusammen, vgl. N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20) Rom 1963, 68–70.

Jahwewillen, doch lassen sich hier schwerer feste Wortpaare identifizieren.³² Man wird höchstens sagen können, daß erst beim zweiten Schritt (CD) Wörter für „Gesetz“ erscheinen. Die Sinneinheiten verjüngen sich aufs Ende zu.³³ Trotzdem macht der Vordersatz den Eindruck eines durchkonstruierten chiasmisch-parallelistischen Gefüges. Ihm steht nun – mit Umsprung in Gottesrede – ein ganz anders gebauter Nachsatz als Balance gegenüber. Er setzt asyndetisch ein. Durch das *kol* „jedes/jede“ vor dem letzten Wort des Vorder- und dem ersten Wort des Nachsatzes wird eine genaue Entsprechung von Bedingung und Zusage signalisiert³⁴, dazu Universalität und grundsätzlicher Charakter der ganzen Aussage. Im übrigen wird die Aussage des Nachsatzes kunstvoll hinausgezögert. Er beginnt mit vorgezogenem Objekt, das dann noch durch Relativsatz erläutert wird: „jede Krankheit, die ich auferlegt habe in Ägypten“ (E). Damit ist eine ganze Atemeinheit verbraucht, die Sprache muß für den Hauptsatz neu ansetzen. Dabei wird, nun negiert, das Verb des Relativsatzes wiederholt³⁵, so daß ein harter Gegensatz zwischen Jahwes Han-

³² Das Wortpaar *mišwôt* + *ḥuqqim* (in dieser Reihenfolge) ist sonst nur in Dtn 27,10 (mit vorangehendem *šm'* + *qôl JHWH*; *ḥuqqim* allerdings nur im masoretischen Text, während der Samaritanus, jedoch wohl an das Übliche angleichend, *ḥuqqôt* hat) und Esr 7,11 (in einer Art Titulatur für Esra!) belegt. Ob das naheliegendere *ḥuqqôtâw* vielleicht aus klanglichen Gründen vermieden worden ist? Es hätte einen sehr engen Reim mit *mišwôtâw* gebildet, während sich so etwas lockerer die Dreierkette *b'ênâw/š' mišwôtâw/kol-ḥuqqâw* heraushebt und das Mittelstück BCD zusammenhält gegenüber dem mächtigeren Rahmenreim auf *-âkâ* in AFG. Eine andere Absicht bei der Wahl von *ḥuqqim* statt *ḥuqqôt* kann die gewesen sein, *ḥôq* von 25b aufzugreifen.

³³ A: 6 Wörter / B: 3 Wörter / C: 2 Wörter. D hat allerdings wieder 3 Wörter. Das macht das hinzukommende *kol* „jeder“. Es *staut* die hier gekennzeichnete Bewegung auf, setzt eine Art Endpunkt und, da es sofort in E wieder aufgenommen wird, löst den Nachsatz gewissermaßen aus. Man kann im Nachsatz übrigens eine Entsprechung der Zeilenlängen beobachten: E: 5 Wörter / F: 3 Wörter / G: 4 = 2 × 2 Wörter.

³⁴ Man kann hier von „Talionstil“ reden, vgl. N. Lohfink, Zu Text und Form von Os 4,4–6: Bibl 42 (1961) 303–332 (311–325). Er ist hier vomsonst wiederholten Verb auf das kleine Wörtchen *kol* „jeder“ abgedrängt, während die Wiederholung des Verbs, die innerhalb des Nachsatzes und die Segensverheißung übergreifend bis in 15,25 zurück ihren Platz bekommt, eine andere Funktion übernimmt, vgl. unten.

³⁵ *šm* „auferlegen“ ist in 25 mit *š'*, in 26E mit *b'*, in 26F mit *'al* konstruiert, ich habe das durch jeweils etwas variierte Übersetzung anzudeuten versucht. Doch könnte es sein, daß lediglich stilistische Variation gesucht ist, ohne daß Bedeutungsnuancen vorliegen. Beim Objekt *ḥôq š' mišpâṭ* „Gesetz und Rechtsentscheidung“ könnte noch am ehesten Sprachzwang für *š'* der Person vorliegen, vgl. Jos 24,15; 1 Sam 30,25; Ps 81,5; ferner Spr 8,29. Aber als mögliche

deln an Ägypten und Israel auch klanglich hervortritt. Dieses Verb stand aber auch schon in 15,25 und war dort durch den hart gefügten und nachher noch einmal nachklingenden Reim *šām šām... wšām* „dort legte er auf ... und dort“ stark herausgehoben worden. So unterstreicht jetzt auch die Wortwiederholung die Grundaussage: Während Jahwe den Ägyptern die Krankheit auferlegt, legt er Israel eine Lebensordnung auf, und wenn es nach ihr lebt, legt er Israel keine Krankheit auf. Der Hauptsatz F endet auf *-ākā*, den Reim zu *JHWH *lōhākā* „Jahwe, dein Gott“ am Ende von A, und dies löst nun, durch begründendes *ki* „denn“ angeschlossen, die triumphale, Jahwe selbst in seinem Wesen neu offenbarende Schlußrede G aus: „Ich bin Jahwe, der dich Heilende.“ Sie endet wieder auf den Reim *-ākā*.

Durch den konkreten Segensinhalt – Bewahrung Israels vor Krankheit – und seine Begründung – Jahwe, der Heiler Israels – ist nun der Zusammenhang zwischen dem trinkbar gemachten bitteren Wasser von Mara und dem so unvermittelt dazugekommenen Thema „Auferlegung von Gesetz und Rechtsentscheidung und Erprobung Israels“ hergestellt, zumindest wenn man vorher schon beim Stichwort *mar* „bitter“ die Untertöne mitgehört hat, auf die oben aufmerksam gemacht wurde. Auch das Motiv der „Belehrung“ erweist sich mit seinem Anklang an das Wort „Tora“ als vorausdeutend. Durch Jahwes Tora wurde das Wasser gesund, Israel wurde nicht durch bitteres Wasser in die Todeszone gebracht, und so wird es immer frei von Krankheit bleiben, wenn es sich an Jahwes Ordnungen hält.) An dem einen Ereignis wurde viel Umfassenderes und Allgemeingültigeres deutlich, und die Verse 25b und 26 explizieren das. Sie erweitern daher auch erheblich den Horizont gegenüber der vorangehenden Erzählung. War in 15,22 das, was erzählt werden sollte, durch die Wörter *wajjēšū* „sie zogen aus“ und *midbār* „Wüste“ zwischen dem Verlassen Ägyptens und der vor den Israeliten sich nun ausdehnenden Wüste ausgespannt, so greift nun in 15,26 E der Relativsatz weiter zurück, in die Zeit, da Israel in Ägypten war. Er spricht von den Plagen, die Jahwe zugunsten Israels über Ägypten kommen ließ. In einem ähnlichen Zusammenhang wie in Ex 15,26 heißt es in Dtn 28,27, Jahwe werde Israel, wenn es seine Gesetze nicht beobachtet, mit dem „ägyptischen Geschwür“ schlagen; in Dtn 28,60, er werde „alle ägyptischen Seuchen, vor denen du Angst hast, wieder über dich bringen“. In einem Segenstext

Gegeninstanzen vgl. Jes 42,4; Ps 78,5; 81,6 (für *b'* bei Wörtern für Gesetz) und Gen 47,26 (für *'al*). Bei Krankheiten kann sowohl *b'* als auch *'al* stehen. Vielleicht steht in 15,26 bei *b'* eher der territoriale, bei *'al* der personale Aspekt im Vordergrund. Aber vgl. Dtn 7,15 als Gegeninstanz.

heißt es in Dtn 7,15, Jahwe werde Israel „keine der schweren ägyptischen Seuchen, die du kennst“, auferlegen. Die Angst und die Kenntnis ägyptischer Krankheiten können in diesen Texten auch als Angst und Kenntnis verstanden werden, die aus dem Hörensagen stammen.³⁶ Hier in Ex 15,26 dagegen handelt es sich nicht um allgemein bekannte, typische Krankheiten Ägyptens, sondern es wird narrativ zurückverwiesen. Und im Zusammenhang des Buches ist dies ein Rückverweis auf die sogenannten Plagen-erzählungen. Da hat Jahwe Krankheiten auf Ägypten gelegt.³⁷ Zwar spielt das Stichwort „krank“, das man spontan vor allem auf Menschen bezieht, in den „Plagenerzählungen“ Ex 7–12³⁸ so gut wie keine Rolle. Aber die Aufgipfelung des ganzen Erzählungszusammenhangs, die Tötung der ägyptischen Erstgeburt, muß man sich ja wohl konkret als zum Tod führende plötzliche Erkrankung vorstellen.³⁹ Die vorangehende Finsternis

³⁶ Für Dtn 28,60 ist das allerdings nicht ganz sicher. Vgl. Anm. 79.

³⁷ Der Bezug des Relativsatzes auf die Plagenerzählungen ist bei den Kommentatoren keineswegs allgemein anerkannt. Vgl. z. B. B. Baentsch (HKAT, Göttingen 1903) z. St.: „Bei *mhlh*, vgl. 23,25E, ist hier spec. an Krankheiten zu denken, die für Ägypten charakteristisch sind (Elephantiasis, Augenkrankheiten, Dysenterie etc.). Oder will der Verf. auf die Plagen anspielen? Aber Frösche, Hagel, Finsternis etc. sind nicht eigentlich *mhlh*; höchstens an das Sterben der Erstgeburt könnte gedacht werden. Doch das *kl* zeigt, daß der Verf. an eine Mehrheit verschiedener Krankheiten denkt, vgl. Dtn 7,15.“ Daran, daß die Geschwüre von Ex 9,8–12 überhaupt nicht erwähnt werden, ist allerdings zu erkennen, daß hier gar nicht die Plagenerzählung des definitiven Buchs Exodus, sondern die der alten Pentateuchquellen zum Maßstab gemacht wird. Wenn man unter solchen Voraussetzungen fragt, hat nicht jeder Kommentator die Courage, die man etwa bei W. Fuß, Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17 (BZAW 126) Berlin 1972, 331f, finden kann: Nach ihm zielt der Relativsatz durchaus „auf die ägyptischen Plagen. Aber die betreffenden Berichte hatten doch gar nicht von Krankheiten gehandelt! Unsere Bezugnahme entspricht also nicht den Vorgegebenheiten der Harmonie (= JE); statt dessen entspricht sie aber einem deuteronomistischen Glaubenssatz, der besagt, daß der Abfall von Jahwe Krankheiten nach sich zieht“.

³⁸ Im definitiven Buch Exodus muß man den Plagenkomplex wohl bis zum 12. Kapitel ziehen.

³⁹ Es sei hier auf S. E. Loewenstamm, An Observation on Source-Criticism of the Plaguepericope (Ex. vii-xi): VT 24 (1974) 374–378 (376f), verwiesen. Er bringt Gründe dafür bei, daß es einmal ein Plagenschema gegeben haben muß, wo auf die Pest für das Vieh die Pest für die Menschen folgte, und dann kam nur noch die letzte Plage. Grundtexte für seine Analyse sind Ex 9,13–15 und Ps 78,48–51. Doch man kann sich fragen, ob Ps 78,51 gegenüber 78,50 eigentlich eine eigene, neue Plage bringen muß. Könnte im Sinn des Psalmisten die Tötung der Erstgeburt nicht gerade durch *dābār* „Pest“ erfolgt sein? Mit einer

ist das Hereinbrechen der Todessphäre.⁴⁰ Die sechste Plage – Ofenruß, der Geschwüre bewirkt – ist eine alle Menschen treffende Krankheit.⁴¹ Die fünfte Plage ist die Pest, die aber nur das Vieh trifft, während die Menschen ausgespart bleiben.⁴² Hier stellt sich daher die Frage, ob der Rückverweis auf die Krankheiten, die „ich auferlegt habe in Ägypten“⁴³, überhaupt auf menschliche Krankheiten beschränkt sein will. Sobald man so fragt, zeigt sich, daß dieser Rückverweis vielleicht den ganzen Komplex der Plagenzählungen meinen kann. Sie werden unter dem ihnen selbst fremden allgemeinen Begriff der von Jahwe dem Land auferlegten „Krankheit“ deutend zusammengefaßt. Geht man davon aus, dann stellt sich nochmals eine neue Beziehung her. Die Plagen in Ägypten begannen ja mit dem Ungenießbarwerden des Nilwassers. Dreimal wird betont, daß die Ägypter das Nilwasser nicht trinken konnten: 7,18.21.24. Am Anfang der Plagenreihe befinden sich die Ägypter also in einer ganz ähnlichen Lage wie die Israeliten dann in Mara, wo auch das Wasser nicht trinkbar war. Doch ihnen wird es jetzt in trinkbares verwandelt, und damit wird die ganze Plagenabfolge, die in Krankheit und Tod hineinläuft, schon am Anfang abgebrochen, weil sie eine Tora empfangen, sich durch sie auf die Probe stellen lassen und die Probe bestehen. Das ist der erste Anfang ihrer neuen Lebenswirklichkeit. Diese wird aber in 15,26 ganz grundsätzlich und ohne Bindung an ein bestimmtes Ereignis auf den Begriff gebracht. So weitet sich von Mara aus auch der Horizont zur Zukunft hin. Er geht weit über die Wüstenzeit hinaus überall dahin, wo das Gesetz, das vom Sinai bis Moab verkündet werden wird, Geltung haben soll. Immer wird gelten, daß Jahwe der ist, der für Israels Gesundheit sorgt. Mag sich das in Mara, am Anfang der Wüstenwanderung, gezeigt haben, es gilt allgemein. Aus dieser umfassenden Perspektive nimmt der nun folgende Vers 15,27 den Blick wieder zurück und ist wieder beim schlichten und knappen

solchen Idee ausgerüstet könnten die endgültigen Redaktoren von Ex 9 die Verse 13–15 vielleicht auch keineswegs als stumpfes Motiv, sondern als Vorverweis auf die Tötung der Erstgeburt betrachtet haben. Selbst wenn sie es nicht so verstanden, konnte es später so aufgefaßt werden.

⁴⁰ Vgl. die spätere, im Grundansatz zweifellos der Textintention entsprechende Deutung dieser Plage in Weish 17.

⁴¹ Ex 9,8–12. Dieser Text gehört exklusiv zum Plagenzyklus der priesterlichen Geschichtserzählung. Deshalb wird in den Auslegungen von Ex 15,26 gewöhnlich kein Bezug darauf genommen. Übrigens findet sich hier die einzige Wortübereinstimmung zu den „ägyptischen“ Krankheiten des Buchs Dtn: *š' hām* „Geschwür“ Ex 9,9.10.11.11; Dtn 28,27.(35).

⁴² *dābār* „Pest“ Ex 9,1–7.13–15. Vgl. Anm. 39.

⁴³ Zum Übersetzungsproblem vgl. oben Anm. 35.

Reiseberichtstil. V. 27 hat auch eine nähere Umstände erläuternde Einschaltung, die – im Gegensatz zu 15,25b – durch für den alten Erzählungsstil normales *wššām* „und dort“ eingeführt und im nächsten Hauptsatz durch dem Verbum nachfolgendes *šām* „dort“ wiederaufgenommen wird:

Und sie kamen nach Elim,
und dort gab es zwölf Wasserquellen und siebenzig Palmen,
und sie lagerten dort am Wasser entlang.

Das Ungewöhnliche im Vergleich zu 15,22 und anderen vergleichbaren Stellen ist, daß eine Erwähnung des Aufbruchs von Mara fehlt⁴⁴ und sofort von der Ankunft an einem anderen Ort berichtet wird, der überdies in bezug auf das Zentralthema „Wasser“ ein positives Gegenstück zu Mara darstellt. Es ist, als habe es in Mara gar keinen echten Halt gegeben. Erst in Elim bezieht man nach dem Aufbruch vom Schilfmeer wieder ein Lager. So rundet sich erst hier die narrative Einheit ab. *U. Cassuto* hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Konsonantengruppe *mjm* und die Konsonantengruppe *ššm* in 15,22–27 je siebenmal vorkommen – was sicher nicht zufällig ist. Aber in beiden Fällen wird die Siebenzahl erst in 15,27 erreicht.⁴⁵ Jahwe hat Israel vom Wasser des Schilfmeers über die Wüste hinweg zu neuem Wasser geführt.⁴⁶ In diesem Durchgang durch die Wüste geschah an einem geheimnisvoll-gefährlichen Ort eine Art Konfrontation mit der lebensbedrohenden Situation, die vorher in Ägypten die Plagenerzählungen gekennzeichnet hatte. Israel wurde von Gott in eine Erprobung hineingeführt. Ein generell bedeutsamer Zusammenhang zwischen der freien Hinordnung Israels auf die ihm von Jahwe zugespro-

⁴⁴ Vgl. vor allem auch Num 33,9.

⁴⁵ Vgl. Anm. 16. Die beiden je siebenmal vorhandenen Elemente stehen nur in 15,27 zusammen. Im übrigen findet sich *mjm* nur in 15,22–25a, der im alten Erzählstil erzählten Marageschichte, *ššm* nur in 15,25b,26, der im Stil heraus-springenden Universalisierung der Geschichte auf Gesetz und Gesundheit hin. Unter dieser Rücksicht werden die beiden Textbereiche in 15,27 also miteinander verknüpft. Das Bild ändert sich auch nicht, wenn man mit *Cassuto* auch die Belege für *šm* „hören“ und *šmr* „achten auf“ zu den Belegen für die Buchstabenkombination *ššm* hinzunimmt und so auf eine Zehnzahl kommt.

⁴⁶ Ob es mit derartigen hintergründigeren Sinnschichten zusammenhängen könnte, daß die Israeliten in Num 33,10 nach Elim wieder ans Schilfmeer kommen? Vgl. *M. Noth* (ATD) zu Num 33,10, der allerdings mit einer „unsachgemäßen Schlußfolgerung aus der mißverstandenen Bemerkung in 2. Mos. 15,27, daß man nach der Ankunft in Elim sich am Wasser lagerte“, rechnet. Nur auf historizistischer Ebene wäre hier etwas „unsachgemäß“.

chene Lebensordnung und Israels Gesundheit trat zutage. Jahwe gab sich zu erkennen als der, der Israel Heil des Leibes verleiht. An einem ganz punktuellen Geschehen wurde Vorher wie Nachher der Geschichte großflächig erhellt. Das Einzelereignis war mehr als ein Einzelereignis.⁴⁷

2. SCHICHTUNG DES TEXTS

Ex 15,22–27 stellt so, wie wir den Text jetzt in der Bibel lesen, eine bewußt gestaltete Einheit dar. Das hat sich gezeigt. Ihre Aussage ist sowohl klar als auch tief und voll. Sie ist mehr als historische Nachricht. Das Mehr bringt der Text auch erkennbar zur Sprache.

Die gleiche Aussage könnte wohl auch sprachlich anders gemacht werden, vor allem: sprachlich einheitlicher. Das führt zur literarkritischen Frage. Vieles am Text erzeugt zwar Sinn, aber auf eine Weise, die dem Analytiker andeutet, daß der Text stufenweise entstanden ist. Er hatte eine Vorgeschichte.

Die deutlichste Spannung besteht zwischen der schlichten Mara-Erzählung bis 15,25a und ihrer Weiterführung von 15,25b an. Hier setzt ein neuer Typ von Sprache ein. Hier kommen ganz neue inhaltliche Elemente zur Sprache, mit denen man vorher kaum gerechnet hätte. Narratives wird in Allgemeingültiges überführt. Der geschichtliche Horizont weitet sich.

Man kann sich darüber hinaus fragen, ob nicht innerhalb von 15,25b.26 nochmals Bruchstellen sind. Gehören 25b und 26 ursprünglich zusammen? Ist in 15,26 eine ältere Selbstvorstellung Jahwes vielleicht sekundär zum jetzigen bedingten Segen mit angehängter Begründung erweitert worden?⁴⁸

⁴⁷ Es sei noch darauf hingewiesen, daß durch 16,4bß auch die *Mannaerzählung* unter den Gesichtspunkt der Erprobung Israels durch Jahwe zu stehen kommt. Jahwe will sehen, ob Israel „in seiner Tora wandelt oder nicht“. Auch in dieser als Murr-Geschichte beginnenden Erzählung bewährt sich Israel im ganzen und wird – nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern für die ganze Zeit der Wüstenwanderung, ja zu immerwährendem Gedenken – von Gott mit Nahrung beschenkt.

⁴⁸ Entscheidet man sich hier für weitere Differenzierungen, dann kann sich die Frage erheben, ob entweder 25b oder die Selbstvorstellung von 26 von der alten Maraerzählung vielleicht nur traditionsgeschichtlich, nicht mehr jedoch literargeschichtlich abgehoben werden könne. Für *Wellhausen* war es wichtig, daß 25b, obwohl ein altes „poetisches Fragment“, doch schon zu einer der alten Quellen gehörte – das war ein wesentlicher Baustein für seine Annahme einer Rechtsprechungstradition in der Oase Kadesch; vgl. *J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905, 342. Für *E. Meyer* (vgl. oben Anm.

Neben diesem zentralen literarkritischen Problemkomplex gibt es noch einen peripheren. Gehört der Wanderungsrahmen schon ursprünglich zur Mara-Erzählung, oder ist diese sekundär in ihn eingefügt?⁴⁹ Für letzteres könnte das Fehlen einer Lager- und Aufbruchsnotiz im Zusammenhang mit Mara sprechen. Hier spielen auch umfassendere Annahmen über Pentateuchschichten und deren redaktionellen Zusammenbau schon in die Argumentation hinein.⁵⁰

Die Identifizierung der angenommenen Schichten mit Größen der jeweiligen Pentateuchtheorie kompliziert dann nochmals das Bild der Autorenmeinungen.⁵¹

18) war es umgekehrt wichtig, daß die Vorstellung Jahwes als Heilgott zur alten Tradition gehörte. Das erleichterte die Identifizierung von Mara mit der Hauptquelle von Elim, das selbst das Phoinikon des Agatharchides von Knidos (um 130 v. Chr.) sein sollte (100–103).

⁴⁹ So z. B. *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart ²1948, 18, und ATD, Komm. z. St.: Er rechnet 15,22a.27 zur priesterlichen Grund-schrift. Wie stark Kenner des pentateuchischen Sprachstils das Fehlen von Lager- und Aufbruchsnotiz empfinden, mag die verzweifelte Annahme von zwei Textausfällen bei *R. Smend*, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912, 146, zeigen, die *O. Eißfeldt*, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, in der Synopse zunächst übernahm, dann aber noch vor Fertigstellung des Drucks in der Einleitung 44f zugunsten einer nicht minder gewagten anderen Annahme wieder aufgab.

⁵⁰ Man lese z. B. *J. Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ³1899, 77f: „Zu Q rechnet man zunächst 15,22.23.27. Zugegeben, daß Q diese Stationen enthalten hat – ebenso gewiß hat sie auch JE enthalten, denn wenn Elim hier gegenwärtig nicht mehr anderweit nachweisbar ist, so steht die Sache für Q mit Jam Suph nicht anders. Mit welchem Rechte nun macht man JE hier unvollständig, um Q vollständig zu machen? Nach dem Zusammenhange hat doch JE das nächste Recht auf diese Verse, v.22b und v.23 stehn in ganz deutlicher Beziehung zu v.24ss. Es müßten sehr bedeutende formelle Gründe für Q sprechen, um die Herausreißung zu rechtfertigen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. In v. 22 ist *wjs' mib* dieser Quelle fremd, ebenso wie *jsr'l* (statt dessen *bnj j...* oder *bjt j...*), in v.23 fehlt das Charakteristische *wjs'w mm* an der Spitze. Desgleichen in v.27, im letzteren Verse paßt auch der episodische Inhalt eher zu JE als zu Q. Mit Num. 33 richtet man nichts aus, wenn man nicht vorher den Nachweis liefert, daß es unmöglich oder unwahrscheinlich sei, daß der Verfasser dieses Katalogs jünger sei als JE.“

⁵¹ Mit einem mehr oder weniger groß angesetzten P-Anteil an den Rändern der Einheit rechnen *Nöldeke*, *Steuernagel*, *Gressmann*, *Noth*, *Elliger*, *Fritz* – sonst folgt man eher *Wellhausens* Argumentation. Für 23–25a, manchmal auch für mehr, rechnet man ausnahmslos mit Text alter Pentateuchquellen. *Wellhausen* wagt es nicht zu entscheiden, um welche es sich handelt, später ist man (außer *Steuernagel*) zversichtlicher in der Zuteilung. Mit E rechnen *Kuenen* und

Das periphere literarkritische Problem soll hier nicht diskutiert werden. Ich persönlich rechne damit, daß 15,25aa.27; 16,1 zu dem System von Wandernotizen gehört, mit dem die priesterliche Geschichtserzählung die „Toledot Jakobs“ (Überschrift Gen 37,2), die quantitativ die zweite Hälfte des Werkes darstellen, aufgliedert.⁵² Das impliziert, daß die Mara-Erzählung in ihrem alten Bestand nicht mit Sicherheit einem umfassenderen älteren Erzählungszusammenhang zugeschrieben werden kann – obwohl es dies auch nicht ausschließt. Sie könnte also einer alten Pentateuchquelle zugehört haben, könnte aber ebenso eine isoliert überlieferte Geschichte gewesen sein, die bei der Pentateuchredaktion oder noch später in die Wandernotiz der priesterlichen Geschichtserzählung eingehängt wurde.⁵³ Die Zuteilung des Wandernotizenrahmens zur priesterli-

Baentsch, mit J z. B. *Jülicher*, *Gressmann*, *Noth*, *Fritz*, *Cazelles*, *Childs*, mit J₁, L oder N *Smend*, *Eißfeldt*, *Beer*, *Fohrer*. Einen Quellenwechsel innerhalb der alten Pentateuchquellen in 25b (von J oder JE zu E nehmen *Stewernagel*, *Gressmann* und *Cazelles* an. 26 wird fast allgemein R^B, R^D oder D zugeschrieben. Hier hat sich seit *Wellhausen* kaum ein Zweifel gezeigt. Nach ihm „scheint der Jehovist (Deuteronomist?) v.26 frei zugesetzt zu haben“ (Composition – vgl. Anm. 50–79). *Jülicher*, *Baentsch*, *Beer*, *Noth*, *Fritz* und *H. H. Schmid* lassen den dtr Zusatz jedoch schon in 25b beginnen. Nach *Smend*, *Eißfeldt*, *E. Meyer*, *Gressmann*, *Cazelles* und *Childs* steckt in der Heilgottaussage am Ende von 26 noch Quellenhaftes. Neuerdings kommt der Gedanke auf, 25b.26 genauer als früh- bzw. protodeuteronomisch zu bestimmen: vgl. *H. Gese*, Bemerkungen zur Sinaitradition, in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BevTh 64) München 1974, 32 Anm. 10; *A. Reichert*, *Der Jehovist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Diss. Tübingen 1972, 90f (mir bei der Abfassung dieses Beitrags nicht zugänglich).

⁵² Vgl. *N. Lohfink*, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: *Congress Volume Göttingen 1977* (SVT 29) Leiden 1978, 189–225 (203–207). *Wellhausens* in Anm. 50 zitierte Argumentation verliert viel von ihrer Wucht, sobald man sich von dem Bedürfnis befreit, hier unbedingt den durchlaufenden Charakter von „JE“ aufzeigen zu müssen. Um das zu tun, postuliert *Wellhausen* für „Q“ ein möglicherweise doch zu hohes Maß an Stereotypie des Stils. Vgl. dagegen *McEvenue*, *Narrative Style* (oben Anm. 25) 185: „Rather the priestly writer seems to be at pains, not only to vary when he repeats, but also to confuse and interlock symmetries, and to disturb balance.“

⁵³ Mit einem Anfang etwa der Art wie „Als die Israeliten aus Ägypten zogen, zogen sie zur Wüste Schur hin...“ kann eine solche Mara-Erzählung durchaus frei erzählt worden sein, auch noch in später Zeit. Man könnte unabhängig von einer Bindung an einen größeren Erzählzusammenhang durch Wandernotizen natürlich noch versuchen, von Sprache und Motiven im Bereich der Erzählung selbst auszugehen und hier Zusammenhänge mit sicheren Texten etwa von „J“ oder „E“ aufzufinden. Das tut z. B. *H. Cazelles* in seiner Besprechung von *V. Fritz*, *Israel in der Wüste*, Marburg 1970, in: *VT* 21 (1971) 506–514 (510).

chen Geschichtserzählung paßt durchaus zu den nun noch zu erarbeitenden restlichen literarkritischen Daten. Doch sie hängen weder davon ab noch wären sie in Frage gestellt, wenn der Rahmen einer alten Pentateuchquelle zuzuteilen wäre, derselben, der dann auch der Text bis mindestens 15,25a zugehört.

Daß zwischen 15,25a und 25b ein Bruch vorliegt, dürfte schon aus der oben durchgeführten Analyse des jetzigen Textes deutlich geworden sein. An dieser Stelle erscheint nicht nur ein neuer Inhalt, sondern es bricht auch die klassische Erzählsprache ab.

Wellhausen und nach ihm viele andere würden das sofort zugeben. Nur glauben sie, 15,25b dennoch schon einer alten Pentateuchquelle zuweisen zu können. Wellhausen sprach von einem hier (offenbar schon von einem Quellenautor) eingesetzten „poetischen Fragment“.⁵⁴ Dann gäbe es trotz des sprachlichen Bruchs zumindest eine sehr frühe Zusammengehörigkeit von Maraerzählung und 15,25b.⁵⁵ In der Tat entspricht satzeinleitendes *šām* „dort“ dieser Art dem poetischen Brauch. Allerdings lassen sich, wie schon erwähnt, dafür auch einige marginale Belege in Prosa beibringen – wenn auch nie in Texten, die altem Erzählstil verpflichtet sind.⁵⁶ Ferner sind die in Gen bis 2 Kön auffindbaren, in Texte mit klassischem Erzählstil eingesetzten poetischen Fragmente stets ausdrücklich als Zitate gekennzeichnet. Man geht also nicht ohne Hinweis in poetische Diktion über.⁵⁷ Es kommt hinzu, daß in 15,25b gar kein poetischer Parallelismus

Doch soll man wirklich glauben, daß der Ortsname Mara, der außerdem noch volksetymologisch erklärt wird, auf Moses Schwester Mirjam in anderen J-Texten, Jahwe als Heilgott auf die E-Texte Gen 20,17 und Ex 23,25 hinweist und so hier sogar zwei alte Pentateuchquellen zu entdecken sind?

⁵⁴ Vgl. Anm. 48. Auch aus Wellhausen, Composition (vgl. Anm. 50) 79 geht hervor, daß er den ganzen Vers 25 zu den alten Quellen rechnete.

⁵⁵ Heute läge vielleicht eher eine andere Konzeption nahe: Daß hinter der literarischen Einheit eine traditionsgeschichtliche Spannung sichtbar werde. Doch dies könnte nicht den Bruch im rein Sprachlichen erklären.

⁵⁶ Vgl. Anm. 19.

⁵⁷ Vgl. Num 21,27 „Darum sagen die *mōš'īm*“; Jos 10,13 „Steht das nicht geschrieben im *šēfār hajjāsār?*“ Hier haben die zitierten poetischen Fragmente selbst narrativen Charakter (in Jos 10,12f zumindest Jos 10,13). In beiden Fällen wird übrigens auch die poetisch zitierte Sache vorher (Num 21,26) oder nachher (Jos 10,13f) noch einmal in Prosa ausgeführt. Die häufigen poetischen Stücke, die Personen der Erzählung als wörtliche Rede in den Mund gelegt werden und daher in sich selbst nicht narrative Handlungsabritte zum Ausdruck bringen, kommen hier zum Vergleich nicht in Frage. Eindeutig erkennbare Poesie, in die sich alte Erzählprosa gewissermaßen unvermittelt aufschwingen würde, so wie etwa Kōhelets Prosa plötzlich in geprägte Spruchform, ja in breite Poesie übergehen kann, ist mir nicht bekannt.

vorliegt, zumindest kein sicherer. So bleibt Wellhausens oft weitergegebene These unbeweisbar, ja unwahrscheinlich. Es ist wahrscheinlicher, daß 25b der Maraerzählung sekundär zugefügt wurde, und zwar eher in einer späten Periode, als man es nicht mehr für nötig hielt, im alten Erzählstil zu formulieren, ja vielleicht sogar bewußt gegen ihn formulierte, um Aufmerksamkeit zu erregen.⁵⁸

Wurde damals nur 25b hinzugefügt, so daß 26 eine nochmals spätere Schicht repräsentiert? Die Frage nach einem Bruch zwischen 25b und 26 stellt sich vor allem deshalb, weil man fast durchgehend in 26 deuteronomistische Sprache zu vernehmen glaubt, während zumindest manche Gelehrten dies für 25b ablehnen. In der Tat ist *ḥōq ūmišpāt* „Gesetz und Rechtsentscheidung“ nicht deuteronomisch – das Deuteronomium hat diesen Doppelausdruck stets im Plural.⁵⁹ Aber die Frage ist, ob man 26 überhaupt mit Etiketten wie „frühdeuteronomisch“, „protodeuteronomisch“, „deuteronomisch“ oder „deuteronomistisch“ gerecht wird.

Die Gründe, die für diese Kennzeichnung beigebracht wurden oder beigebracht werden könnten, seien im folgenden zusammengestellt und sofort kritisch beurteilt⁶⁰:

1. Der Form nach handelt es sich um eine bedingte Segensverheißung, die in eine den Segen begründende Selbstvorstellung Jahwes ausklingt. Die bedingte Segensverheißung gehört von frühdeuteronomischen Texten

⁵⁸ Daß der Singularausdruck *ḥuqqim ūmišpāim* „Gesetze und Rechtsentscheidungen“ nicht einmal für einen frühdeuteronomischen Ansatz genügt, hat H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976, 66 Anm. 20, betont. Nach Cazelles (vgl. Anm. 53) zeigt *nsh* „erproben“, daß hier der Elohist spricht. Aber Ruppert, *Versuchung* (vgl. Anm. 23), der *nsh* „erproben“ beim Elohisten monographisch untersucht hat, zieht Ex 15,25 nicht heran und betrachtet 25b als „typisch deuteronomistisch“ (55). Angesichts der Belege für *nsh* „erproben“ in Dtn 8,2.16; 13,4; Ri 2,22; 3,1.4 kann Cazelles nicht überzeugen.

⁵⁹ Vgl. Anm. 22.

⁶⁰ Recht gründlich ist Baentsch (HKAT, Göttingen 1903) 140. Oft macht man es sich recht einfach, ja für viele Autoren scheint der Sachverhalt auf der Hand zu liegen. Am neuesten formuliert A. Jülicher, *Die Quellen von Exodus VII, 8–XXIV, 11: Jahrbücher für protestantische Theologie* 8 (1882) 79–127. 272–315 (275f): „eitel deuteronomische Phrasen auf einen Haufen geschichtet.“ Wenn ich im folgenden bei Vokabeln keine Parallelstellen aufliste, setze ich als evident voraus, daß sich in deuteronomischen und deuteronomistischen Texten genügend davon beibringen ließen. Man nehme, wenn man sich vergewissern will, dann die Konkordanz. Ich mache dagegen Stellenangaben, wo die auffindbaren Parallelen nicht von vornherein überzeugen oder die weitere Diskussion es erfordert.

an zur deuteronomischen Sprachwelt⁶¹, und für alle nicht-deuteronomischen Belege derselben kann man doch mehr oder weniger deutlich deuteronomischen Einfluß vermuten.⁶² Allerdings: Die Selbstvorstellung Jahwes ist gerade nicht für die deuteronomische Sprache typisch, während sie im Pentateuchbereich vor allem in der priesterlichen Sprache auftritt.⁶³ Die Kombination von bedingter Segensverheißung und Selbstvorstellungsformel findet sich nur im Segen des Heiligkeitsgesetzes Lev 26,3–13 (ohne verbindendes *kî* „denn“). Das Heiligkeitsgesetz setzt das Deuteronomium voraus⁶⁴, gehört aber selbst zur priesterlichen Literatur. Man kann noch Lev 26,44(45) vergleichen, den Abschluß der der Fluchansage des Heiligkeitsgesetzes angeschlossenen bedingungslosen Segensverheißung (mit *kî* „denn“). Ferner lassen sich entfernt Dtn 4,24.31 (die Jahwepredikationen allerdings in 3. Person!) und Ps 81,11 (wegen der Nähe zu 14–17) vergleichen. Dtn 4 gehört zu einer sehr späten Schicht des Deuteronomiums, die schon in die Nähe der Priesterschrift gestellt werden muß.⁶⁵ Ps 81 steht in lockerem Bezug zum deuteronomischen Sprachbereich, und zwar weisen die Parallelen eher in ein Spätstadium.⁶⁶ So setzt die Form von Ex 15,26 zwar die deuteronomische Sprachwelt voraus, gehört selbst aber in eine nach-, allerhöchstens spätdeuteronomistische Entwicklungsstufe.

2. *šmʿ* „hören“ + *qôl* „Stimme“ kann nicht als typisch deuteronomische Wortverbindung bezeichnet werden, sondern dürfte ein umgangssprach-

⁶¹ Vgl. Ex 23,22.25. Zur Einordnung als protodeuteronomisch: J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114) Göttingen 1975, 483–502. Belegliste für bedingte Segensverheißungen allgemein: oben Anm. 26.

⁶² Das gilt selbst von Ijob 36,11.12; Spr 2,1.4.

⁶³ Vgl. die Untersuchungen von Zimmerli und Elliger oben Anm. 27.

⁶⁴ Genauer mit Schichtenspezifizierung: A. Cholewiński, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBibl 66) Rom 1976. Speziell zu Lev 26: 310–319. Vgl. auch N. Lohfink, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11–13, in: H. Gese und H. P. Rüger, Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag (AOAT 18) Neukirchen-Vluyn 1973, 129–136.

⁶⁵ Vgl. N. Lohfink, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. Festschrift für H. W. Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1981 (Seitenangaben noch unbekannt).

⁶⁶ Die wichtigsten Parallelen sind zusammengestellt bei J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) Neukirchen-Vluyn 1970, 126. Sein Schluß auf levitische Kreise der Königszeit in Anschluß an die Deuteronomiumstheorien von A. Benzen und G. von Rad scheint mir durch die Parallelen nicht verifizierbar zu sein.

liches Idiom gewesen sein.⁶⁷ Zwar ist das Vorkommen dieser Wortverbindung in der Einleitung von bedingtem Segen oder Fluch typisch deuteronomisch. Aber stets findet sich dann die Verbindung *šm' b'qôl*, nie *šm' l'qôl* wie in Ex 15,26.⁶⁸ *šm' l'qôl* für Gehorsam gegenüber Gott steht im deuteronomistischen Sprachbereich überhaupt nur in Ri 2,20; 1 Sam 15,1; Ps 81,12 (Gesamtbelegzahl etwa 60). Nichtdeuteronomisch findet sich *šm' l'qôl* nie für Gehorsam gegen Gott, dagegen 12mal für Gehorsam gegenüber anderen Wesen. Die Belege für Intensivierung von *šm'* „hören“ durch Infinitiv am Anfang von bedingten Segensverheißungen, die nicht sehr zahlreich sind⁶⁹, reichen von protodeuteronomischen Texten bis ins Nachexilische. Insgesamt haben wir hier bei eindeutiger Anlehnung an deuteronomische Sprache doch eine eigenwillige Variante.

3. Daß *JHWH 'lôhâkâ* „Jahwe, dein Gott“ typisch, aber keineswegs exklusiv deuteronomisch ist, muß nicht weiter diskutiert werden.⁷⁰ Im Deuteronomium selbst steht, je nachdem, ob Israel singularisch oder pluralisch angedredet wird, auch das Suffix im Singular oder im Plural. Im Heiligkeitsgesetz (und auch in der sonstigen Priesterschrift), wo pluralische Anrede vorausgesetzt wird, ist der Doppelausdruck, hier mit Pluralsuffix, ebenfalls häufig.

4. *šb* „tun“ + *hajjâšâr b'ênê NN* „was gerade ist in den Augen von NN“ scheint zur Sprache öffentlicher Rede und Verhandlung gehört zu haben.⁷¹ Auf die Augen Gottes bezogen ist es eine stereotype Formel in der deuteronomistischen Charakterisierung von Königen.⁷² Im Deuteronomium dagegen ist der Ausdruck selten. Er steht einmal nur in einer Aufforderung zur Gebotsbeobachtung: 6,18.⁷³ Dann findet er sich noch

⁶⁷ Vgl. A. K. Fenz, Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie 6) Wien 1964, 26f (Übersicht I) und 33 (Übersicht III).

⁶⁸ Vgl. ebd. 38f (Übersicht IV). In der Kairo-Geniza fand sich ein Fragment, das an den üblichen Sprachgebrauch angeglichen hat: vgl. BHS Apparat z. St. Sonst ist es den Masoreten gelungen, die ungewöhnliche Formulierung mit Hilfe einer besonderen Liste zu schützen: vgl. G. E. Weil, Masorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a, I, Rom 1971, Nr. 23.

⁶⁹ Vgl. Anm. 30.

⁷⁰ Vgl. N. Lohfink, Die These vom „deuteronomischen“ Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch. Festschrift W. Kornfeld, Wien 1977, 99–109 (106).

⁷¹ Vgl. Dtn 12,8; Jos 9,25; Jer 26,14; auch Ri 17,6; 21,5. Ohne *šb* „tun“ noch 2 Sam 19,7; Jer 40,4f. In Jos 9,25 und Jer 26,14 steht *šbb* „gut“ + *jâšâr* „gerade“.

⁷² 14mal (mit neun Chr-Parallelen).

⁷³ Vermehrt um *šbb* „gut“, und zwar ungewöhnlicherweise an zweiter Stelle. Ich

viermal in wohl stets späten Gesetzsschichten: Dtn 12,25.28; 13,19; 21,9. In allen vier Fällen handelt es sich um Sätze, die Bedingungen für Jahwes Segen oder Ursachen desselben angeben. Sie könnten durchaus von den stereotypen Königsbeurteilungen des deuteronomistischen Geschichtswerkes beeinflusst sein. Jedenfalls kann man damit rechnen, daß sie wiederum zum Auftreten des Ausdrucks in Ex 15,26 beigetragen haben, zeigen sie doch gleiche Thematik und gleiche Sachlogik. Hier hätten wir also einmal einen deuteronomistischen Ausdruck, für den es in priesterlicher Sprache keine Belege gibt. Er ist allerdings möglichst spät anzusetzen.

5. Das Wort *šh* „tun“ bildet zusammen mit *šmr* „achten auf“ noch ein typisch deuteronomisches Wortpaar für Gesetzesbeobachtung. Daher sind die beiden hier durch den Parallelismus einander zugeordneten Wörter auch als Wortpaar noch einmal auf ihren deuteronomischen Charakter zu befragen. Dieser ist jedoch zweifelhaft. Denn im Deuteronomium gilt die feste Abfolge *šmr* – *šh*, also anders als hier. Außerdem werden die beiden Verben am liebsten eng verbunden (*šmr la'šôt* „darauf achten, indem man tut“), und dann erst folgt eine Reihe von Wörtern für Gesetz. Doch das Wortpaar hat später – wohl vom Deuteronomium her – auch in der Paränese des Heiligkeitgesetzes eine gewisse Bedeutung erlangt. Und hier gibt es eher eine Tendenz zur parallelistischen Aufteilung, wobei jedem der beiden Verben ein Ausdruck für Gesetz als Objekt zugeordnet werden kann. Zweimal, in Lev 18,4 und 25,18, ist überdies die kanonische Reihenfolge der Verben vertauscht.⁷⁴ Genau dem entspricht nun die Lage in Ex 15,26: umgekehrte Abfolge, eher noch stärkere Trennung durch einen komplizierteren Parallelismus, jedes Verb mit eigenem Ausdruck für „Gesetz“ als Objekt. Man wird hier also priester-schriftliches, nicht deuteronomisches Sprachgefühl konstatieren müssen.⁷⁵

6. *ʿzn hif* „hören“ wird unter Hinweis auf Dtn 1,45; 32,1 als deuteronomisches Wort bezeichnet. Doch steht es dort in völlig anderen Zusammenhängen. Es ist gerade kein deuteronomisches Wort für Gehorsam

rechne Dtn 6,18 zu dem von R. Smend in Josua und Richter entdeckten DtnR, einem eher spätexilischen Bearbeiter des deuteronomistischen Geschichtswerks: vgl. Lohfink, Kerygmata (Anm. 65).

⁷⁴ In 25,18 ist dann in typischem *short-circuit*-Stil der Priesterschrift (McEvenue) das erste Verb noch einmal wiederholt.

⁷⁵ Einzelbelege für diese Beschreibung des Sachverhalts: Lohfink, Hauptgebot (Anm. 31) 69f. Die dort gegebene Einordnung der Zeugnisse aus dem Heiligkeitgesetz als Belege für eine ältere, allen Pentateuchschriften vorausliegende „Predigttradition“ Israels vertrete ich nicht mehr.

oder Gesetzesbeobachtung. Es ist in der Masse der Belege ein poetisches Parallelismuswort für *šm'* „hören“ und andere Wörter des Hörens.⁷⁶ Es ist in Ex 15,26 eingeführt worden, weil dort etwas im Deuteronomium und in seinem Einflußbereich sonst nicht Belegbares geschah – nämlich die Verdoppelung des Elements „Hören“ im Bedingungssatz des Segens zu einem Parallelismus. Dieser gestalterische Schritt liegt auf der Linie priesterschriftlicher Stiltendenz.

7. *mišwôt* „Gebote“ als Bezeichnung für Jahwes Gesetze findet sich alleinstehend sowohl im Deuteronomium als auch in priesterlichen Gesetzen. Dasselbe gilt vom alleinstehenden Plural *huqqim* „Gesetze“, wenn hierfür auch die Belege spärlich sind.⁷⁷ *mišwôt* „Gebote“ + *huqqim* „Gesetze“ als Wortpaar ist nur im deuteronomistischen Bereich greifbar, aber auch da höchst selten: in der Reihenfolge von Ex 15,26 nur in Dtn 27,10 und Esr 7,11, in umgekehrter Reihenfolge in Dtn 4,40 und 1 Kön 3,14, in der Reihenfolge von Ex 15,26 und mit eingeschobenem *‘ēdôt* „Satzungen“ in Dtn 6,17 und 2 Chr 34,31. Irgendeine besondere Abhängigkeit ist kaum beweisbar. Aus den vielen Möglichkeiten, Ausdrücke für „Gesetz“ zu kombinieren, wurde eine herausgegriffen.⁷⁸

8. Für den ganzen Vordersatz des Bedingungsgefüges könnte man als nächste Parallele Dtn 13,19 benennen:

...für den Fall, daß du hörst auf die Stimme Jahwes, deines
Gottes,
indem du achtest auf jedes seiner Gebote, die ich dir heute gebiete,
indem du das tust, was gerade ist in den Augen Jahwes, deines
Gottes.

Vielleicht ist dies das Vorbild von Ex 15,26a. Aber dann ist deutlich erkennbar, was gemacht wurde. Aus dem doppelten Infinitivanschluß wurde Juxtaposition gleichberechtigter Sätze. Aus dem Dreiersystem wurde durch Einführung eines Parallelsatzes zu „hören“ ein chiasmisch verschränktes Parallelismussystem von vier Sätzen. Dafür mußten einige Elemente vertauscht und einige neue eingefügt werden. Die Promulgationsformel fiel weg. All das ist, vom Deuteronomischen herkommend, eine Angleichung desselben an priesterschriftliches Sprachgefühl.

9. Wie schon oben erwähnt, erinnert die Segensverheißung in ihrer Bezugnahme auf die in Ägypten von Jahwe verhängten Krankheiten an

⁷⁶ Vgl. Anm. 31.

⁷⁷ Lev 10,11; Dtn 4,6; 6,24; 16,12; 17,19. Die ersten drei mit *kol* „jeder“.

⁷⁸ Vgl. noch Anm. 32.

die Segensverheißung in Dtn 7,15 und die Fluchandrohungen in Dtn 28,27 und 60, obwohl dort kein ausdrücklicher Hinweis auf die Plagen-
zählungen vorliegt. Die drei deuteronomischen Stellen befinden sich alle
in gleichem Formzusammenhang: bedingter Segen bzw. Fluch. Zwar ist
bei Dtn 7,15 und Dtn 28,60 nicht ganz abzuschließen, daß diese Texte älter
als Ex 15,26 sind.⁷⁹ Doch selbst wenn nur Dtn 28,27 übrigbliebe, diesem
ist dann sachlich die Ägypten nicht erwähnende bedingte Segensverhei-
ßung Ex 23,25 hinzuzufügen. Sie ist protodeuteronomisch.⁸⁰ Und in
diesem Stellengeflecht haben wir wohl die Tradition, der Ex 15,26 zuzu-

⁷⁹ Vergleicht man die sicher zusammengehörenden Texte Ex 15,26 (im folgenden: A), Ex 23,25 (im folgenden: B) und Dtn 7,15 (im folgenden: C) miteinander, so lassen sich folgende Fakten erheben: A hat als Verb *šjm* „auferlegen“, als Krankheitsterminus *mabʿlāh* „Krankheit“. B hat als Verb *swr* „abweichen“, als Krankheitsterminus *mabʿlāh* „Krankheit“. C hat als Verben *swr*, *šjm* und *ntn* „geben“, als Krankheitstermini *ḥʿlī* „Krankheit“ und *madwāh* „Seuche“. Die Krankheitstermini von C können aus Dtn 28,59–61 stammen, *ntn* aus dem ganzen Kapitel Dtn 28, nicht dagegen *swr* und *šjm*. Daß A von B zwar das seltene *mabʿlāh* übernommen hat (vgl. Anm. 81), nicht aber *swr*, ist erklärbar: Die Siebenzahl von *š/šm* mußte erreicht und eine Rückbindung zu 15,25b hergestellt werden. Die Kombination der Verben aus B (*swr*) und A (*šjm*) in C erklärt sich am leichtesten, wenn C der jüngste der drei Texte ist. Doch ist die Sachlage auch anders erklärbar, wenn auch nicht einfacher, falls andere Gründe zwingen, C vor A anzusetzen. Damit, daß Dtn 7 ein sehr spät überarbeiteter Text ist, muß man rechnen. Er enthält priesterliche Theologumena: vgl. *Lohfink*, *Kerygmata* (Anm. 65) Anm. 44. Dtn 28,60 ist offenbar von 7,15 vorausgesetzt, gehört aber andererseits auch einer Spätschicht des Deuteronomiums an. C. *Steuernagel* (HkAT '1900) 99 sieht in 28,58–61 mit Recht ein Textstück, das einmal den Schluß des ganzen Fluchteils bildete. Wenn er wegen des Fehlens einer Erwähnung des Exils den Abschnitt kurz vor die Eroberung Jerusalems ansetzt (104), so verlangt er hier in Schlußsätzen kaum Postulierbares. Der Verweis auf „nicht in der Urkunde *dieser* Tora“ (*hazzōʿt* mit dem masoretischen Text gegen den Samaritanus und andere Zeugen!) aufgezeichnete Krankheits- und Plagenandrohungen könnte dagegen vielleicht ein Wissen um andere existierende Gesetzesaufzeichnungen mit Fluchandrohungen, etwa das Heiligkeitsgesetz, anzeigen, obwohl das auch wieder nicht so sein muß. Nimmt man das an, dann liegt es allerdings von der Formulierung her näher, an einen Zeitraum zu denken, in dem etwa das Heiligkeitsgesetz und das Deuteronomium noch nicht im einzigen Pentateuch zusammengefaßt waren. Wenn Dtn 28,58–61 den damals schon vorauszusetzenden gewaltigen Fluchtext mit einem Schluß versahen, der bewußt auf Krankheit zugespitzt war, dann zeigt sich ein ähnliches Anliegen wie in der Interpretation der ägyptischen Plagen als „Krankheit“ in Ex 15,26. Ja, die Rede von „ägyptischen Seuchen“ läßt sogar die Frage aufkommen, ob nicht vielleicht die bekannten Erzählungen über die ägyptischen Plagen insgeheim mitinterpretiert werden sollen. Vgl. Anm. 36.

⁸⁰ Vgl. Anm. 61.

ordnen ist. Sie lebt zweifellos im deuteronomischen Raum. Das alles sei vorausgesetzt. Aber dann bleibt immer noch offen, ob Ex 15,26 selbst als deuteronomisch oder deuteronomistisch bezeichnet werden muß oder ob es in seiner inhaltlichen Hauptaussage auf eine deuteronomische Tradition zurückgreift und sie weiterführt. Eine ins Detail gehende sprachliche Abhängigkeit läßt sich höchstens für das Wort *maḥlāh* „Krankheit“ vermuten, das auch in Ex 23,25 steht.¹¹

10. Eine Selbstprädikation Jahwes als „Heilender Israels“ ist einmalig im Alten Testament. Um sie doch für deuteronomisch erklären zu können, verweist man bisweilen auf Dtn 32,39. Aber abgesehen vom metaphorischen Gebrauch von *rp* „heilen“ an dieser Stelle handelt es sich hier um das „Moselied“, das man nur mit höchster Vorsicht und nie ohne Parallelstellen aus der deuteronomischen Prosa zum Beweis des deuteronomistischen Charakters eines Motivs heranziehen darf. Genau diese fehlen. Die Anrufung Jahwes als eines „Heilers“ lebte in Israel in einem anderen Traditionsbereich. Darüber später.

Wir können zusammenfassen. Ex 15,26 hat in der Form, im Wortgebrauch und in der Aussage vielfache Beziehungen zu den deuteronomischen und deuteronomistischen Texten. Darin liegt der Wahrheitskern der üblichen Etikettierung als „deuteronomistisch“ o. ä. Doch liegen zugleich so tiefgreifende, fast stets in die Nähe späterer, priesterschriftlicher Stil- und Sprachdokumente weisende Unterschiede zu allem Deuteronomischen vor, daß man diese Etikettierung dann doch ablehnen muß. Der Verfasser muß vielmehr einem Raum entstammen, der schon über Deuteronomisches und Priesterschriftliches zugleich verfügte. Genauer: Dieser Vers ist wohl in Anlehnung an und im Blick auf Deuteronomisches von jemand formuliert worden, der selbst schon eher von priesterschriftlichem Sprachgefühl herkam. Zwar nicht absolut notwendig, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit haben wir also an die eigentliche Pentateuchredaktion oder eine noch nach ihr liegende Überarbeitung zu denken.

Ist das so, dann verblissen die Gründe dafür, zwischen 15,25b und 26 eine Bruchstelle zu sehen. Auch der ungewöhnliche „Erzählstil“ von 25b läßt sich eigentlich am ehesten von priesterlichem Sprachgefühl her verstehen.¹² Umgekehrt gibt es zum Motiv der „Erprobung“ Israels durch Jahwe gute deuteronomische Parallelen¹³, und sie helfen gerade, 15,26 als

¹¹ Sonst im AT nur noch 1 Kön 8,37 (deuteronomistisches Geschichtswerk) = 2 Chr 6,28 in einem auf Fluchtexte anspielenden Zusammenhang.

¹² Vgl. die in Anm. 19 angeführten Vergleichstexte aus der priesterlichen Geschichtserzählung und Ezechiel.

¹³ Vgl. Dtn 8,2.16; 13,4; (33,8); Ri 2,22; 3,1.4.

natürliche Explikation der letzten Aussage von 15,25b zu verstehen. 15,25b.26 wird eine einzige Erweiterung der alten Mara-Erzählung sein, und zwar eine relativ spät in der Pentateuchgeschichte anzusetzende.⁴⁴

Man kann höchstens fragen, ob sie nicht vielleicht ein Einschub ist, dem als Schluß der Mara-Erzählung ein *wajjōmār* ^{nī} JHWH *rōf'āka* „Und er (= Jahwe) sagte: Ich bin Jahwe, der dich Heilende“ schon vorgegeben war.⁴⁵ Dies ist nicht unmöglich. Wie 2 Kön 2,21f zeigt, kann die von Gott gewirkte Sanierung einer Quelle, so daß sie keine Todesfälle und Fehlgeburten mehr bewirkt, als Heilung derselben bezeichnet werden. Es ist aber auch nicht positiv beweisbar. Man wird die Frage offen lassen müssen und davon ausgehen können, daß auch in einem solchen Fall die ergänzende Hand sich die von ihr erweiterte Textbasis ganz zu eigen gemacht hat.

Es ist übrigens möglich, die literarische Technik des Ergänzers noch ein wenig zu beschreiben. Er hatte offenbar zwei Absichten gleichzeitig: seine Aussage in den Zusammenhang einzubinden und sie deutlich abzuheben. In dem ihm vorgegebenen Text 15,22–25a.27 entdeckte er, daß der Text durch siebenfaches Vorkommen der Konsonantengruppe *mjm* leitworthaft zusammengehalten wurde. So produzierte er für seinen neuen Text etwas Ähnliches. Er ging von der zweiten im Schlußvers 15,27 zweimal vorkommenden Konsonantengruppe aus: *šm*. Er baute seinen Einschub so, daß diese Konsonantengruppe sofort in 15,25b dreimal vorkommt und insgesamt siebenmal (bei anderer Zählung: zehnmal) steht. Sein eigener Text war dadurch mit dem Schlußvers genau auf die gleiche Weise verknüpft wie der alte Mara-Text. Da die Leitworte sich aber unterschieden, hoben sich die beiden Texte zugleich voneinander ab. Für die Gesamtgestaltung des Einsatzes in 15,25b ließ sich der Ergänger im übrigen durch die 2 Sätze mit *šam* „dort“ anregen, die in 15,27 die

⁴⁴ Es gibt eine seit Wellhausen immer neu wiederholte, nie jedoch dabei mit neuartigen Begründungen versehene Vermutung, nach der *nsh* „erproben“ in Ex 15,25 ursprünglich im Zusammenhang einer Ortsnamenetymologie für *massāb* „Massa“ (Ex 17,7; Dtn 6,16; 9,22; 33,8; Ps 95,8) stand. Sie dient der Stützung der sogenannten Kadesch-Hypothese, nach der Kadesch (womit Massa zu verbinden wäre) der ursprüngliche Ort von Rechtsprechung, ja Gesetzgebung in der Wüste gewesen sei. Wie es sich sonst um die Hypothese stehen mag – vgl. den eher Skepsis anzeigenden Bericht von H. F. Fuhs, Quades – Materialien zu den Wüstentraditionen Israels: BN 9 (1979) 54–70 –, Ex 15,25b sollte nicht mehr zu ihren Gunsten zitiert werden.

⁴⁵ *Cazelles* (vgl. Anm. 53) läßt die Jahwerode des älteren Texts schon hinter *b'misraim* „in Ägypten“ einsetzen. Aber was soll der Sinn des Satzes *lō' 'āsīm 'alākā* sein?

Ankunftsnotiz für Elim weiterführen. Nur benutzte er nicht den üblichen alten Erzählstil, weil er für seine Aussage in 25b erhöhte Aufmerksamkeit wecken wollte. Mit der voranstehenden alten Mara-Erzählung hat er seinen Text auf eine andere Weise verkettet: durch die palindromische Verrätselung der Subjekte seiner einzelnen Sätze.⁶⁶

Der Rückverweis auf die Plagenerzählungen in 15,26b ist wohl plausibler, wenn man dort nicht nur die alten Pentateuchquellen, sondern bereits auch die Priesterschrift voraussetzen kann. Die Plagenerzählungen waren erheblich leichter als „Krankheit“ interpretierbar, wenn sie in Ex 9,8–12 schon die Plage der Geschwüre enthielten, und die gehört zur Priesterschrift. Daher ist es im ganzen wahrscheinlicher, daß der Ergänzter entweder der Redaktor des eigentlichen Pentateuch oder ein noch späterer Bearbeiter war.⁶⁷ Der uns interessierende Text dürfte also aus persischer Zeit stammen.

3. GAB ES EINE ALTE TRADITION VON JAHWE, DEM ARZT?

Jahwe wird in Ex 15,26 nicht nur als „Arzt“ bezeichnet, sondern als der „Arzt Israels“. Trotzdem kann man die jetzt fällige traditionsgeschichtliche Frage vielleicht etwas breiter ansetzen. Man muß es wohl schon deshalb, weil unser Satz in dieser strengen Gestalt einer göttlichen Selbstvorstellung im ganzen Alten Testament einmalig ist. Was geht ihm trotzdem voraus an Aussagen über Jahwe, den Arzt, überhaupt, und dann über Jahwe, den Arzt Israels?

Eine in den letzten Jahren wieder aufgeflackerte Diskussion sei zunächst beiseitegeschoben. Es gibt das Wort *ʾšfāʾim*, mit dem an manchen Stellen des Alten Testaments Teile einer legendären vorisraelitischen Urbevölkerung Palästinas bezeichnet werden, an anderen Stellen Totengeister oder tote Ahnen. Es gibt Gründe, das legendäre Volk der Refaim für ein Mißverständnis der *ʾšfāʾim* = Totengeister zu halten, und andere, für dieses Wort eine ursprüngliche Aussprache anzunehmen, die es mit dem Wort, das jetzt in der Bibel im Plural *ʾšfāʾim* vokalisiert wird und „Heiler, Arzt“ bedeutet, identifiziert.⁶⁸ Die Geister der Ahnen, im göttlichen

⁶⁶ Vgl. Anm. 21 und 24.

⁶⁷ War er der Pentateuchredaktor selbst und stammt die rahmende Wandernotiz aus der priesterlichen Geschichtserzählung, dann kam es zufällig zur Siebenzahl der Konsonantengruppe *mjm* bzw. er selbst hat sie durch leichte Manipulation an seinen Vorgaben erreicht.

⁶⁸ Vgl. als bestens dokumentierte, knappste und allseitig ausgewogene Darstel-

Bereich existierende Wesen, wurden wohl im vorisraelitisch-kanaanäischen Raum als heilkräftige Wesen angerufen. Das ugaritische Äquivalent *rāpī'm* hat nun heftige Diskussionen ausgelöst. Dabei wurden auch Theorien entwickelt, daß es eine eigene Gottheit *rāpī'm* gegeben habe, oder daß Hochgötter – nach den einen Ilu, nach den anderen Baal – je als *rāpī'm* bezeichnet worden seien, und daß Jahwe dann mit einer solchen *rāpī'm*-Gottheit zu identifizieren sei. Solche Annahmen sind sowohl in sich sehr hypothetisch und unter den Fachleuten umstritten als auch kaum mit der Tatsache vereinbar, daß die Bezeichnung Jahwes als „Heiler“ doch offenbar nicht sofort und nicht so direkt da war. Diese ganze Diskussion sei also, nachdem sie hiermit kurz erwähnt ist, nicht weiter aufgegriffen. Wir haben auch keinen Grund zu der Annahme, daß Jahwe von Hause aus ein eigentlicher, gewissermaßen „professioneller“ Heilgott, dem Asklepios vergleichbar, gewesen oder irgendwann zu so etwas geworden wäre. E. Meyer hat von Ex 15,22–27 aus erschließen wollen, die Israeliten hätten Jahwe als den Heilgott der Quelle Mara, der Hauptquelle der Oase Phoinikon, betrachtet.⁹⁹ Aber selbst er nimmt an, daß er dies nicht ursprünglich war, sondern nur, um die „Dämonen des Ortes“ zu ersetzen und es den Israeliten so möglich zu machen, dorthin zu wallfahren und an der Quelle Heilung zu suchen. Überdies setzt die Hypothese voraus, daß der Schlußsatz von Ex 15,26 sehr alt ist. Auch das kupferne Schlangenbild Nehuschtan, das auf Mose zurückgeführt wurde (Num 21,4–9), im Tempel von Jerusalem stand und dort von Hiskija bei seiner Kultreform beseitigt wurde (2 Kön 18,4), kann nicht die Beweislast dafür tragen, daß Jahwe ein eigentlicher Heilgott gewesen sei.¹⁰⁰ Wenn Ahasja von Israel

lung der Problematik, auch für das Folgende: M. Dietrich – O. Loretz – J. Sammartín, Die ugaritischen Totengeister *RPU(M)* und die biblischen Rephaim: UF 8 (1976) 45–52. Eine besonders starke Interpretation Jahwes von einem angenommenen Heilgott Baal her findet sich bei J. C. de Moor, *Rāpī'ūma* – Rephaim: ZAW 88 (1976) 323–345. Er stützt sich vor allem auf Dtn 32,39 und Hos 11,2f (337).

⁹⁹ Vgl. Anm. 18.

¹⁰⁰ Der Zusammenhang des Schlangenbildes mit Krankheit und Heilung wird nur aus Num 21 deutlich, nicht aus 2 Kön 18,4. Diesen Deutungsweg lehnt z. B. schon ab: K. R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*: JBL 87 (1968) 245–256. In Num 21 geht es, genau genommen, auch nur um Schlangenbiß. Jahwe rettet das Leben, wenn ein von einer Schlange Gebissener zur kupfernen Schlange aufblickt. Das ist kompliziert – ursprünglich war wohl die kupferne Schlange selbst das Symbol der heilenden Gottheit. So ist Jahwe hier deutlich sekundär in eine ursprünglich durchsichtige Heilgottwymbolik hineingekommen. Daß er nie ganz eindeutig in dem Zusammenhang stand, läßt sich wohl aus der Beseitigung des Kultbildes bei der Reform unter Hiskija erschließen. Es

nach einem Unfall Diener zu einer Orakelbefragung des Baal Sebul⁹¹ von Ekron schickt und der Prophet Elija ihm vorwirft: Du hast Boten zu einem fremden Gott ausgesandt, „als gäbe es in Israel keinen Gott, dessen Wort man einholen könnte“ (2 Kön 1,16), dann spricht das dafür, daß der Baal von Ekron ein ausgesprochener und gern konsultierter Heilgott war, Jahwe dagegen zumindest im Denken der Oberschicht hierfür keine besondere Zuständigkeit zugeschrieben wurde. Wenn in der Spätzeit Jahwe für die Gottesfürchtigen als die „Sonne der Gerechtigkeit“ verheißen wird, „deren Flügel Heilung bringen“ (Mal 3,20), dann sind hier deutlich Vorstellungen, die ursprünglich mit dem in Babylonien und andernorts als Heilgott verehrten Sonnengott verbunden waren, sekundär auf Jahwe übertragen, ohne daß er deshalb als eigentlicher Heilgott gegolten haben muß.⁹² |

Für Jahwe muß aber auch gar nicht erwartet werden, daß er ein professioneller Heilgott war. Derartige Götter sind in einem Pantheon ja oft auch eher in den unteren Rängen angesiedelt, oder sie haben eine sehr lokale Bedeutung. W. W. Graf Baudissin hat schon 1911 festgestellt: „Auf semitischem Boden weiß ich einen Spezialgott der Heilkunst nicht mit Sicherheit nachzuweisen; aber von verschiedenen Gottheiten wird ausdrücklich und mit besonderer Betonung Krankenheilung ausgesagt.“⁹³

war offenbar nicht ganz orthodox im Sinne der strengen Jahwemonolatrie. Vielleicht bestehen auch Zusammenhänge zwischen der Beseitigung des Nehuschtan und der Berufungsvision des Jesaja, deren Bildaussage – wie uns O. Keel gelehrt hat – darin besteht, daß die Numinosität der vielverehrten, aber jetzt vor Jahwe erzitternden Schlangenwesen nur die noch viel größere Heiligkeit Jahwes signalisiert: O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85) Stuttgart 1977, 113. Das mag gelten, obwohl die Seraph-Schlangen des Jesaja direkt nicht den Schlangentyp von Nehuschtan, sondern den der geflügelten Schlange spiegeln (ebd. 81ff).

⁹¹ Wie die konsultierte Gottheit von Ekron wirklich hieß, ist nicht ganz klar. Man kann bei *ba'al z'bul* bleiben und dann entweder „Herr der Fliege“ oder „Herr der Flamme“ verstehen. Ersteres paßte gut zu einem Heilgott, letzteres zu einem leitenden Motiv in der Erzählung selbst und im weiteren Kontext der Elija-Erzählungen. Man kann auch mit einer Verballhornung des aus dem NT bekannten Baelzebul rechnen und diesen Namen dann verstehen als „Baal Fürst“, „Herr des Hauses/Tempels“ oder (nochmals verballhornt) „Herr des Mistes“. Bester Überblick mit Dokumentation: C. Fensham, *A possible explanation of the name Baal-Zebub of Ekron*: ZAW 79 (1967) 361–363.

⁹² Vgl. F. Vattioni, *Mal. 3,20 e un mese del calendario fenicio*: Bibl 40 (1959) 1012–1015 (1015).

⁹³ W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911, 311.

Für diese These breitete er dann das damals zur Verfügung stehende Material aus. Sobald er zur Auswertung der Personennamen kommt, gewinnt man den Eindruck, daß selbst diese These noch zu einschränkend war. Es scheint fast, daß von jedem real verehrten Gott auch Krankenheilung ausgesagt werden konnte.

Inzwischen ist klar, warum dieser Eindruck entstehen muß. Phänomene wie Gesundheit, Krankheit und Heilung sind religiös gar nicht an bestimmten Gottheiten festzumachen. Vorgängig zu derartigem haben sie ihren Ort innerhalb eines bestimmten Typs der Religion.³⁴ Wir müssen unterscheiden zwischen der offiziellen Religion, die der Stadt, dem Staat, dem großen Tempel als Zentrum des öffentlichen Lebens zugeordnet ist, und dem, was sich an Religion beim einzelnen, genauer: in der Familie vollzog. Krankheit, Bemühen um Heilung, Wiedererlangung der Gesundheit spielen sich primär im Bereich der Familie ab. Natürlich werden auch Orakel eingeholt, ob die Krankheit zum Tode führt oder ob man hoffen darf. Es werden für die notwendigen Buß- und Bittrituale am Krankenbett oder (ohne den Kranken) an einem Heiligtum die dabei unentbehrlichen professionellen Helfer herangezogen: Ärzte, Priester, Propheten – wobei die Grenzen dieser Professionsbezeichnungen oft nicht klar zu ziehen sind. Man läßt auch Opfer darbringen, und nach geschehener Genesung gibt es vielleicht im Heiligtum eine Dankfeier, die den Kranken zugleich wieder der Gemeinschaft restituiert. Trotzdem ist die Familie das Zentrum des Gesamtgeschehens. Dieses tritt nicht in den eigentlichen offiziellen Kult ein, und bei allen Zusammenhängen, die selbstverständlich gegeben sind, zeigen sich selbst in den Gebeten und Liedern auftauchenden theoretischen Vorstellungen auch klare Unterschiede.

Die Ausbreitung des Materials findet sich: 310–324. Man vergleiche demgegenüber die globale Behauptung von P. Humbert, *Maladie et médecine dans l'Ancien Testament*: RHPR 44 (1964) 1–29 (21), das Thema „Heilgott“ habe in Israel eine große Rolle gespielt.

³⁴ Die folgenden Ausführungen schließen sich vor allem an zwei Untersuchungen an: E. S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51) Neukirchen-Vluyn 1980 (eine etwas ältere Fassung war seit 1971 beim Verfasser erwerbbar); R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (Calwer Theologische Monographien, A 9) Stuttgart 1978. Wegen der harten Auswahlkriterien ist für die Bestimmung und Auswertung der Krankensalmen Israels noch besonders wichtig: K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungsalmen* (BWANT 99) Stuttgart 1973. Weitere Literatur ist über diese Arbeiten auffindbar.

Einer unserer Zugänge zu dieser Religion der Familie sind die Personennamen. Sie sind ja im semitischen Raum fast durchgehend religiöse Bekenntnisaussagen. Sie werden im Zusammenhang mit dem wiederum ganz familienzentrierten Ereignis der Geburt eines Kindes formuliert und gegeben. Der Gott, auf den man sich in einem Namen bezieht, ist dabei das in der betreffenden Familie als persönlicher Gott verehrte Numen. Im Raum des Polytheismus ist dies meist einer der Götter, die im offiziellen Kult verehrt werden. Die einzelne Familie wechselt ihren Gott normalerweise nicht. Im monolatrischen Israel können wir damit rechnen, daß gewöhnlich Jahwe, der einzige Gott der offiziellen Religion, auch der Gott der einzelnen Familie ist. Er wird freilich auch als El und in manchen Perioden vielleicht sogar auch als Baal angerufen.

Die Unterscheidung der verschiedenen in den Familien verehrten Gottheiten ist für das Verständnis der Familienreligion gar nicht so wichtig. Die Struktur der Vollzüge und die dabei gemachten religiösen Erfahrungen unterschieden sich nicht in dem Maß, in dem die Namen der verehrten Gottheiten verschieden klangen. Mit der nötigen Vorsicht läßt sich sogar eine große Nähe zwischen der Familienreligion in Mesopotamien und in Israel annehmen – ganz im Unterschied zu den eklatanten Differenzen zwischen den Vollzügen, Theoremen und Erfahrungen der offiziellen Religionen der beiden Bereiche.

Die familiengebundenen Vollzüge des Religiösen in Israel sind uns schwerer greifbar als die offizielle Religion, die sich vor allem in den Schriften des Alten Testaments spiegelt. Doch können wir aufgrund der israelitischen Personennamen damit rechnen, daß auch die Familienreligion schon sehr früh El-Jahwe-orientiert war. Diese Orientierung konnte immer wieder in Gefahr geraten. Man denke an die im Jeremia-Buch bezeugte und doch offenbar gerade in den Familien verankerte Verehrung der „Himmelskönigin“⁹⁸, wer immer das gewesen sein mag.⁹⁹ Doch für unsere Frage nach einer Verehrung Jahwes als Heilender und Arzt in Israel genügt es, wenn wir überhaupt und im allgemeinen mit einer Jahwe-orientierten Familienfrömmigkeit rechnen können.

⁹⁸ Jer 7,18; 44,17.19.25. Im masoretischen Text vertuscht durch die Vokalisation *m'läkät haššāmaim*, woraus in manchen Handschriften sogar *m'läkät* wurde (Werk des Himmels = Himmelsheer). Doch die Übersetzung „Himmelskönigin“ in Loipoi 7,18 und Septuaginta 51,17 weist auf ursprüngliches *malakat haššāmaim* „Himmelskönigin“. Für den innerfamiliären Charakter dieses Kults vgl. vor allem Jer 7,18 und 44,19.

⁹⁹ Vgl. als neuere Untersuchung: M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven*: UF 4 (1972) 133–154.

Dann finden sich genügend Hinweise darauf, daß auch in Israel diese familiäre Religion die Erlebnisbereiche Gesundheit, Krankheit und Heilung umfaßte und so auch selbstverständlich auf Jahwe als den persönlichen Gott im Leben des einzelnen hinordnete.

Man holte, am liebsten bei Propheten, eine Prognose ein, ob die Krankheit zum Tod führen werde oder nicht.⁹⁷ Man tat selbst Buße und sprach Bittgebete.⁹⁸ Man sicherte sich aber auch die Fürbitte wirkmächtiger Beter, vor allem von Propheten.⁹⁹ Man dankte nach der Genesung Jahwe am Heiligtum und ließ sich von ihm wieder der Gemeinschaft restituieren.¹⁰⁰ In all diesen Zusammenhängen war es selbstverständlich, daß Jahwe der ist, der die Heilung bewirkt¹⁰¹, der wieder belebt.¹⁰² /

⁹⁷ 1 Kön 14,1–18 (die Frau Jerobeams von Israel befragt den Propheten Ahija wegen ihres kranken Sohnes); 2 Kön 1,2–17 (der Prophet Elija wirft Ahab von Israel vor, daß er in seiner Krankheit den Gott von Ekron befragen läßt, „als gäbe es in Israel keinen Gott, dessen Wort man einholen könnte“); 8,7–14 (der kranke Ben-Hadad von Damaskus läßt den „Gottesmann“ Elischa befragen – wohl in Anlehnung an das erzählt, was in Israel üblich war); 20,1–6 (der todkranke Hiskija von Juda erhält von Jesaja zunächst eine negative, dann eine positive Auskunft); Ps 107,20 (Jahwe „sandte“ den Todkranken „sein Wort und machte sie gesund“ – die Form des Orakels ist hier nicht erkennbar).

⁹⁸ 2 Sam 12,15–23 (das Beten und Fasten Davids für sein todkrankes Kind faßt man vielleicht besser nicht als Fürbitte, sondern als Gebet des im Kind selbst betroffenen Vaters – im Tod des Kindes wird David ja auch nach 12,14 selbst bestraft); 2 Kön 20,2f (der kranke Hiskija betet, zur Wand hingewendet, und weint); Ps 6,2–8 (Gebet eines Kranken); 41,5–11 (Zitat des Gebets innerhalb eines Zeugnislieds aus einer Dankfeier); 107,19 (die Kranken „schrien zu Jahwe“); Ijob 33,26 (der Kranke „fleht zu Eloah, der zeigt sich ihm hold“). Vgl. in Anlehnung an solche Gebete, mit der Wurzel *rp'*: Jer 15,18; 17,14.

⁹⁹ Gen 20,17 (Abraham ist hier als Prophet vorgestellt: 20,7); Num 12,13 (Mose steht hier gerade zur Debatte als einer, der noch mehr ist als ein Prophet: 12,6–8); 1 Kön 13,6 (der Gottesmann in Bet-El); 17,19–21 (Elija; Gebet, von Ritual umgeben); 2 Kön 4,33–35 (Elischa; Gebet, von Ritual umgeben); Ps 35,13f (Bußritual und Gebet des Psalmbeters für kranke Volksgenossen); Ijob 33,23–25 (*madāk* „Bote“, *mēlūs* „Dolmetscher“: vermutlich ein Priester – vgl. Seybold, Gebet des Kranken [Anm. 94] 60–62); 2 Chr 30,18–20 (König Hiskija angesichts drohender Strafrkrankheit). Die Gestalt des „Gottesknechtes“ in Jes 53 hat zugleich den Kranken und das fürbittende Eintreten für ihn zum Bildhintergrund (*rp'* „heilen“ in 53,5).

¹⁰⁰ Es ist das Verdienst von Seybold, Gebet des Kranken (Anm. 94), dies als Hauptpunkt der Krankheits- und Heilungspsalmen aufgezeigt zu haben.

¹⁰¹ Dies wird in den Prophetenlegenden dadurch besonders deutlich, daß die Jahwepropheten selbst auch in unserem Sinne „ärztlich“ tätig werden. Sie beatmen den Kranken (1 Kön 17,21; 2 Kön 4,34f) und applizieren Heilmittel (2 Kön 20,7), ohne daß im Kontext der Geschichten der geringste Zweifel

Dies ist die durch alle Perioden bleibende und durch ständige Krankheiten und Heilungen immer wieder neu mit Lebenskraft gefüllte Basis alles Sprechens von Jahwe als Heilem in Israel.¹⁰³ Hier bestehen zweifellos enge Analogien zur Familienreligion außerhalb Israels. Für das Alte Testament typisch dagegen ist das Ausmaß, in dem wir, vor allem bei verschiedenen Schriftpropheten, nun einer „Übertragung“ der Aussage von Jahwe, dem Heiler, begegnen.¹⁰⁴

„Übertragung“ ist hier in doppeltem Sinn zu verstehen. Erstens geht es nicht um Krankheit des einzelnen Menschen. Das Subjekt, das krank ist und Jahwe zur Heilung braucht, ist Israel, Juda oder Jerusalem – also auf jeden Fall eine kollektive Größe, die den Rahmen der Familie überschreitet. Zweitens ist der Begriff der Krankheit selbst ausgeweitet. Zur leiblichen Krankheit der einzelnen Menschen treten andere Dinge hinzu: gesellschaftliche und wirtschaftliche Störungen, Nöte und Lebensminderungen jeder Art. Alles zusammen ist die Krankheit Israels. Man spricht hier manchmal von metaphorischem Gebrauch der Wörter für Krankheit und Heilung. Das ist irgendwie richtig, und dann doch wieder nicht. Denn die Krankheit im strengen Sinn bildet ja ein Teilphänomen des umfassenden Phänomens, das hier „Krankheit“ genannt wird. Der Kern dieser umfassenden Krankheit Israels (oder dann auch sekundär Ägyptens oder Babels) ist die zerbrochene Gottesbeziehung. Doch das ist auch wieder nichts Neues gegenüber dem Krankheitsbegriff der Familienfrömmigkeit.

aufkommen könnte, daß der eigentlich Heilende Jahwe ist. Klare theoretische Formulierung: Ijob 5,18; Ps 103,3; 147,3.

¹⁰² *Baudissin*, Adonis und Esmun (Anm. 93) hat in seiner immer noch lesenswerten Darstellung von Jahwe als dem „Erretter aus Krankheit und Tod“ (385–402) dem Abschnitt „Jahwe heilt“, wo er von der Wurzel *rp'* „heilen“ ausgeht (385–390), einen zweiten „Jahwe ‚belebt‘ in Krankheit und Not“ folgen lassen, wo er sich vor allem an der Wurzel *hjb* „leben“ orientiert (390–397). Da die Krankheit als Ergriffenwerden vom Tod betrachtet wurde, ist Heilung ein Zurückführen ins Leben. Erst von diesem Sachverhalt aus gewinnt man einen vollen Zugang zu den Aussagen des Alten Testaments über Jahwe, der von der Krankheit befreit. Wichtige weitere Texte treten ins Blickfeld, wie etwa 2 Kön 5,7; 1 Sam 2,6. Ich gehe im Hinblick auf das Vokabular in Ex 15,26 nicht ausdrücklich auf diese breitere Aussagenschicht ein.

¹⁰³ Auch wenn später Engel als Heilung vermittelnde Numina auftreten und Dämonen ihre direkten Gegenspieler sind, wird doch die Letzt- und Allzuständigkeit des Gottes Israels für Krankheit und Heilung nicht angezweifelt. Exemplarisch ist hier das Buch Tobit. Schon der Name des Engels sagt alles: Rafael = El hat geheilt.

¹⁰⁴ Von den insgesamt 80 Belegen der Wurzel *rp'* „heilen“ im AT (Namen ausgeschlossen) gehören nach meiner Zählung 42 hierhin.

Die Belege für diese Rede von Krankheit und Heilung Israels finden sich vor allem in den Büchern Hosea, Jesaja und Jeremia.¹⁰⁵ Sie scheint sofort im 8. Jh. bei den ersten Schriftpropheten wichtig gewesen zu sein, zumindest bei zweien von ihnen, Hosea und Jesaja. In Fremdvölkerorakel gelangt sie im Jeremia- und im Ezechiel-Buch.¹⁰⁶ Es ist eine unmittelbare Weiterführung dieser Rede, wenn Heilung jeglicher Krankheit, volle Gesundheit und langes Leben dann zu einem Thema eschatologischer Verheißung werden.¹⁰⁷ |

In diesem großgefächerten Aussagekomplex hat die Vorstellung von Jahwe dem Arzt den Bereich der familiären Religion verlassen. Sie ist in den Zusammenhang der nationalen Religion Israels eingetreten. Bindeglied sind zweifellos die Propheten. Sie gehörten zum festen Personal der Familienfrömmigkeit, und vor allem, sie tradierten vermutlich das zu ihr gehörende praktische und theoretische Wissen. Sie sind dann in eine neue Aufgabe an ganz Israel hineingewachsen. Dabei haben sie wohl auch ihre alte Wissenswelt benutzt, um sich in den neuen Dimensionen verständlich zu machen.¹⁰⁸

Es gab also ein altes und stets lebendiges, weil mit der unmittelbaren persönlichen religiösen Erfahrung verbundenes Wissen um Jahwe, den Arzt. Darüber hinaus gab es, als Ex 15,26 geschrieben und in den

¹⁰⁵ Hos 5,13; 6,1; 7,1; 11,3; 14,5; Jes 6,10; 57,18f; Jer 3,22; 6,14; 8,11.15.22; 14,19; 19,11; 30,13.17; 33,6; ferner Ez 34,4; Sach 11,16; Dtn 32,39; Ps 60,4; Kgl 2,13. Das chronistische Geschichtswerk hat sich diese Rede auch für Prosa angeeignet: vgl. 2 Chr 7,14; 36,16, wohl auch 21,18. (König und Volk bilden hier im Kontext eine Einheit). Hier und in den beiden folgenden Anmerkungen gebe ich nur die Belegstellen für *rp* „heilen“ in diesen Zusammenhängen. Die Belege für den gesamten Aussagekomplex sind umfangreicher, vor allem für eschatologische Aussagen. Für den durch *rp* „heilen“ nicht hinreichend erfaßten historischen Jesaja sei jedoch noch auf Jes 1,5f hingewiesen.

¹⁰⁶ Jer 46,11; 51,8f; Ez 30,21.

¹⁰⁷ Jes 19,22; 30,26; Ez 47,8.9.11; Mal 3,20. Jesus von Nazaret wird seine als eschatologisch interpretierten Heilungen auf die Ansage der Heilung konkreter Krankheiten im Jesaja-Buch beziehen: vgl. Mt 11,5 par Lk 7,22 mit Jes 29,18; 35,5f; 42,7.18–20; 43,8. Sie gehören in diesen Zusammenhang.

¹⁰⁸ Die Lage könnte noch einmal etwas komplizierter sein. In Hos 6,1–3 und Jer 14,19–22 werden Bußlieder des Volkes zitiert (wenn auch ohne irgendeine formelle Kennzeichnung als Zitate), die deutlich mit den Motiven von Krankheit und möglicher Heilung des Volkes durchsetzt sind. Vielleicht sind sie von den Propheten selbst zusammenfassend formuliert, und dabei haben sie ihr eigenes Bild hineingebracht. Oder, zumindest bei Hos 6,1–3, sie sind Bußlieder, die als Echo auf die prophetische Verkündigung verfaßt wurden (vgl. Hos 5,13). Doch es bleibt die dritte Möglichkeit, daß es sich um vorgegebene Formulare aus dem Repertoire der Bußlieder des Volkes handelt. Dann wäre im

Pentateuch eingefügt wurde, auch schon lange in der prophetischen Sprachwelt die Rede von Jahwe, dem Arzt Israels. Sie war mit der Deutung des Zusammenbruchs des Nord- und dann des Südreichs, der babylonischen Deportation und der Heimkehr, dann schließlich mit der Erwartung des großen eschatologischen Handelns Gottes an Israel und der Welt fest verbunden. Wird dies alles von Ex 15,26 aufgegriffen und in den alten Pentateuch eingetragen?

Wir müssen es als Hintergrund von Ex 15,26 kennen. Dennoch ist nun zunächst eine Differenz festzustellen.

Ex 15,26 stellt Jahwe zwar nicht als den Arzt des einzelnen Menschen vor, sondern als den Arzt Israels. Andererseits scheint aber nicht jene „metaphorische“ Ausdehnung des Begriffs von Krankheit und Heilung geschehen zu sein, die für die prophetische Verwendung ebenfalls typisch ist. Es geht offenbar um Krankheit, Heilung und Gesundheit im engeren Sinn, selbst wenn dann der Verweis auf die Plagenerzählungen auch hier eine Ausdehnung des Begriffs zu insinuieren scheint.

Ex 15,26 ist gegenüber der prophetischen Aussage von Jahwe, dem Arzt Israels, eigengeprägt. Diese Eigenprägung hat ebenfalls ihre Tradition. Es ist die deuteronomische.

4. DIE GESUNDHEIT ISRAELS IN DER DEUTERONOMISCHEN TRADITION

Das Deuteronomium scheint der Höhepunkt einer Tradition zu sein, deren ältestes Zeugnis uns im „Privilegrecht Jahwes“ Ex 34,10–26 erhalten ist. Schon hier verbindet sie sich mit dem Stichwort *b'rit* „Bund, Vertrag“. Zu diesem Text haben wir seit einigen Jahren eine außerordentlich gründliche und umsichtige Untersuchung von *J. Halbe*.¹⁰⁹ Die älteste Schicht dieses Textes dürfte noch aus vormonarchischer Zeit stammen. Die Gemeinschaft der Jahweanhänger, die hinter ihm steht, ist familien- und sippenübergreifend. Sie setzt sich mit Schärfe von anderen Bevölkerungsgruppen Kanaans und deren Göttern ab. Ihr Verhältnis zu ihrem

Bereich von Buße und Volksklage des Theorem von Jahwe als Arzt schon vor den Propheten aus dem Bereich der Familienfrömmigkeit in den öffentlichen Religion hinübergekommen. Unter Umständen könnte man auch noch Ps 60,4 in die Argumentation einbeziehen, obwohl hier große Datierungsprobleme bestehen. Doch selbst, wenn das alles zutrifft – ein wirklich produktives Heraustreten der Vorstellung aus dem familiären Bereich scheinen doch erst die Propheten des 8. Jh., speziell Hosea und Jesaja, und später dann vor allem Jeremia bewirkt zu haben.

¹⁰⁹ Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26 (vgl. Anm. 61). Dort ältere Literatur.

Gott Jahwe konzipiert sie in Analogie zum zwischenmenschlichen Häuptlings- oder Vaterrecht: privilegiert. Die Gruppen, die in den Privilegbereich Jahwes aufgenommen sind, leben im Raum seines Segens. Noch in der vorstaatlichen Zeit scheint sich im Zusammenhang mit dem Heiligtum, an dem diese Privilegiertradition gepflegt wurde, auch ein Grundbestand an Rechtsvereinheitlichung zwischen den beteiligten Gruppen und ein ausformuliertes Rechtsbewußtsein zum Schutz von Armen und Schwachen entwickelt zu haben. Das Heiligtum könnte Gilgal gewesen sein, die Konzeption beanspruchte Deuterkraft für die gesamte Größe „Israel“.

Dieses Selbstverständnis wurde mit der Staatsgründung in den Untergrund und Widerstand abgedrängt.¹¹⁰ Vielleicht als Versuch, den vorstaatlichen gesellschaftlichen Impetus doch noch vor der Vergessenheit zu retten und für eine einsichtigeren Zukunft zu bewahren, entstand das „Bundesbuch“ Ex 20,23–23,33. Hier ist der erweiterte und umgebaute alte Bundestext von Ex 34 der Rahmen, innerhalb dessen eine Art Rechtssammlung den staatsfreien, ja jetzt gegenstaatlichen Gesellschaftsansatz des alten Israel andeutet. Am Ende des Rahmens, in Ex 23,20–27.31b–33¹¹¹, werden die entscheidenden Forderungen Jahwes für die ihm verbundene Gemeinschaft in Wiederaufnahme von Ex 34,10–15a formuliert: Keine Verehrung anderer Götter (23,20–24) und keine Gemeinschaftsaufnahme mit anderen Bevölkerungsgruppen (23,27.31b–33). Genau diese beiden Dinge sind durch den Übergang zum Staat Davids aufgegeben: Nun leben Nichtisraeliten mit Israeliten im gleichen Staat zusammen, und nun werden innerhalb der einen Gesellschaft auch andere Götter angebetet. Das Bedrängendste für die, die da nicht mitmachen wollen, ist jedoch, daß der Staat offenbar Wohlergehen und Wohlstand gebracht hat. Dieses Faktum zu bewältigen, sind in die Mitte des Textes die Verse 25 und 26 eingesetzt. Sie versichern, daß Israel, wenn es sich an Jahwes „Boten“¹¹² hält und die alte, jahweunmittelbare Privileggemeinschaft bleibt, diesen Segen keineswegs entbehren wird. Wenn man den Dienst Jahwes an die erste Stelle rückt, dann wird alles andere hinzugegeben werden. Die Verse sind noch nicht einmal – streng

¹¹⁰ Zu diesen Prozessen vgl. jetzt vor allem *F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelischen Staat (WMANT 49) Neukirchen-Vluyn 1978.*

¹¹¹ 23,28–31a sind eine spätere Erweiterung: vgl. *Halbe (Anm. 61) 483–486.*

¹¹² Zum „Boten“, speziell im Zusammenhang der Gilgal-Traditionen, als „charismatischer Autorität, die Jahwes Willen kultisch verkündete“, vgl. *Halbe (Anm. 61) 360–363 und 369–376.*

syntaktisch gesehen – als eigentliche bedingte Segensverheißung formuliert. Es wird, das Vorangehende zusammenfassend, einfach als selbstverständlich unterstellt, daß Israel sich wieder ganz Jahwe zuwendet, und dann ergibt sich wie selbstverständlich der vierfache Segen¹¹³:

Ihr sollt also Jahwe als eurem Gott (allein) dienen –
und dann wird er segnen dein Brot und dein Wasser,
und ich werde weglenken Krankheit aus deiner Mitte,
und nicht wird sein eine Frau, die eine Fehlgeburt hat oder
kinderlos bleibt, in deinem Lande,
die volle Zahl deiner Tage werde ich dich erreichen lassen.¹¹⁴

Die Freiheit von Krankheit ist das zweite der vier Segensgüter, und auch das dritte und das vierte sind eng damit verbunden. Für unsere Fragestellung ist hier mehreres wichtig: Gesundheit ist eines unter mehreren Segensgütern; es geht eindeutig um körperliche Gesundheit, metaphorische Ausweitung des Begriffs liegt fern; dieser Segen hängt noch nicht an der Beobachtung einzelner Gebote, doch steht im Bundesbuch der Entwurf einer staatsfreien Sozialordnung voran, und die unmittelbar umgebenden Forderungen Jahwes sind die Grundpfeiler der privilegierten Jahwegesellschaft. Hier ist also die wirkliche körperliche Gesundheit der Gemeinschaft Israel in unmittelbarem Zusammenhang gebracht mit dem Ja zu einer Jahwe zugeordneten Gesellschaftsform, die Israel gegenüber den Normalgesellschaften seiner Umwelt zu einer Kontrastgesellschaft macht. Im Hinblick auf Ex 15,26 sei noch darauf hingewiesen, daß zum ersten Segensgut das heile Wasser gehört. Ex 15,25b.26 ist ja an eine alte Erzählung von der Heilung kranken Wassers angehängt.

Die hier bezeugte protodeuteronomische Konzeption Israels gehört nicht in den Bereich der Familienreligion. Es geht ja um eine umfassendere Gemeinschaft, um Gesellschaft. Andererseits kann man sie schwerlich dem Begriff der offiziellen Religion zuordnen. In der vorköniglichen Zeit war gerade die offizielle Religion der Landesbewohner das, wovon man sich im Namen Jahwes fernhielt. Nach der Staatsgründung fand die offizielle Religion im Jerusalemer Heiligtum und in anderen königlichen Heiligtümern statt – und genau davon setzt sich das Bundesbuch ab, schon sofort am Anfang durch sein Altargesetz.¹¹⁵ Es lohnt sich nicht, in

¹¹³ Zum Vorangehenden vgl. *Halbe* (Anm. 61) 484–499.

¹¹⁴ Der Numerus- und Personwechsel zeigt nicht literarische Vielschichtigkeit an, sondern ist rhetorisches Mittel der Gliederung und der Erregung von Aufmerksamkeit. Vgl. *Halbe* (Anm. 61) 497.

¹¹⁵ Näheres bei *Halbe* (Anm. 61) 378–382.

diesem Zusammenhang die Theorie vom Religionspluralismus in Israel um einen neuen Begriff zu bereichern – aber den Sachverhalt muß man sehen.¹¹⁶ Denn da, wo der Staat ans Ende kommt und wo in Jerusalem versucht wird, ihn aus der Kraft der alten vorstaatlichen Tradition des Jahwebundes neu zu vitalisieren, entsteht das „Deuteronomium“. Es wird geschaffen, damit diese Tradition nun offizielle Religion werden kann. Dabei kommen bei der sprachlichen Neuformulierung vor allem Vorstellungsmuster, Motive und Formelemente der damals in Jerusalem dominierenden assyrischen Kultur zum Zug. Das Privilegverhältnis Israels zu Jahwe wird in Analogie zu Lehns- bzw. Vasallenverhältnissen gesehen, die in einem „Bund“ oder „Vertrag“ formuliert wurden.¹¹⁷ Der „Segen“, von dem seit alters gesprochen wurde, kann im Stil solcher Verträge als

¹¹⁶ Die vorangehenden Sätze sind bewußt als Gegenposition gegen die von *Albertz*, *Persönliche Frömmigkeit* (Anm. 94), vorgelegte Sicht (vgl. vor allem 165–169 „Übersicht über die Entwicklung“ und die dann folgenden Abschnitte) formuliert. Die wahrscheinlich selbst für Babylonien zu einfache Zweischichtung „offizielle Religion – persönliche Frömmigkeit“ verfehlt für die Religionsgeschichte Israels auf jeden Fall den Sachverhalt. Die bei den Schriftpropheten wie in der deuteronomischen Bewegung je anders ans Licht kommenden religiösen Welten haben alte Wurzeln im vorstaatlichen Gesellschafts- und Glaubensentwurf Israels, und dieser setzt sich von einer „offiziellen“ Religion ab, ohne noch Kleingruppenreligion zu sein. Mit der Staatsgründung wird zunächst in Jerusalem, dann auch noch einmal neu im Norden, eine neue „offizielle“ Religion geschaffen, die auf je verschiedene Weise Elemente der alten offiziellen Religionen und der Jahwereligion verbindet. In der deuteronomischen Reform versucht kaum eine offizielle Religion Einfluß auf die Familienreligion zu gewinnen, sondern die schon stets stark mit der Familienreligion verbundene Jahwereligion des Untergrunds wird zur Revitalisierung der offiziellen Religion über diese gelegt und in sie hineingezogen. Mindestens bis zu diesem Punkt der Religionsgeschichte Israels hin müßte man also für die weder an die einzelne Kleingruppe gebundene noch in den offiziellen Staatsheiligtümern beheimatete volkstümliche Jahwereligion einen eigenen Terminus einführen. Dieser müßte nochmals die Möglichkeit zu weiterer Differenzierung enthalten. *Albertz* hat sich im übrigen selbst gegenüber einer Differenzierung seiner Sicht im später geschriebenen Nachwort für offen erklärt (297).

¹¹⁷ Zu dieser Sicht der Entstehung des Deuteronomiums vgl. *N. Lohfink*, *Deuteronomy: IDB Supplementary Volume*, Abington 1976, 229–232. Speziell zu den wissenssoziologischen Aspekten: *ders.*, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1978, 24–43 (Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes). Daß „Vertrag“ und „Treueid“ ein Typicum der assyrischen Kultur war, zeigt etwa *A. Moortgat*s Bemerkung: „Kaum je sind so viele Verträge geschlossen worden, kaum je so viele Treueide geschworen und gebrochen worden“ (*A. Scharff* und *A. Moortgat*, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München 1950, 401).

bedingter Segen gefaßt und durch sein Gegenspiel, bedingte Verfluchungen, noch verdeutlicht werden. Entsprechend den assyrischen Vorbildern scheint dem Fluch mehr Raum als dem Segen eingeräumt zu werden.¹¹⁸

In dem Deuteronomium, wie es der Reform des Joschija zugrunde gelegen hat, ist dementsprechend die an den Dienst Jahwes geknüpfte Zusage der Abwendung der Krankheit von Israel einerseits als Segensverheißung, andererseits aber vor allem als Fluchandrohung für den Fall des nicht geleisteten Gehorsams formuliert worden.

Über die Segensverheißung können wir nur Vermutungen anstellen. Die Kultzentralisationstexte, die einen frühen Bestand des deuteronomischen Gesetzbuchs darstellen, sind aus den Festkalendern von Ex 34 und Ex 23 entwickelt, und so ist anzunehmen, daß auch die zentralen Formulierungen des alten Bundestextes dieser Kapitel schon früh im Deuteronomium standen. Sie finden sich jetzt in spätdeuteronomisch überarbeiteter Gestalt in Dtn 7.¹¹⁹ Die Segenszusage von Ex 23,25f lautet hier in weiterentwickelter Form:

¹²Wenn ihr diese Rechtsvorschriften hört, auf sich achtet und sie haltet,

wird Jahwe, dein Gott, dafür auf den Bund achten und dir die Huld bewahren, die er deinen Vätern geschworen hat.

¹³Er wird dich lieben, dich segnen und dich zahlreich machen.

Er wird segnen die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Ackers,

dein Korn und deinen Wein und dein Öl,

deine Kälber und deine Lämmer und Zicklein,

in dem Land, von dem du weißt: Er hat deinen Vätern geschworen, es ihnen zu geben.

¹⁴Gesegnet wirst du sein mehr als die anderen Völker.

Weder Mann noch Frau noch Vieh – nichts wird bei dir unfruchtbar sein.

¹⁵Und Jahwe wird von dir wegleiten jede Krankheit.

¹¹⁸ Auf das Übergewicht des Fluchs auch schon im Urbestand von Dtn 28 hat (in Absetzung von C. Steuernagel, der ursprüngliches Gleichgewicht annahm) vor allem M. Noth, „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch“, in: *ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 6) München 1957, 155–171, nachdrücklich hingewiesen.

¹¹⁹ Vgl. meine Analyse von Dtn 7: Hauptgebot (Anm. 31) 167–188. Weiteres Forschungsgeschichtliches: *Halbe*, Privilegrecht (Anm. 61) 16–19.

Keine der schweren ägyptischen Seuchen, die du kennst, wird er dir auferlegen,
sondern er wird sie über alle deine Feinde bringen.

Vieles spricht dafür, daß die jetzige Gestalt von 7,15 erst auf eine Überarbeitung zurückgeht, die selbst vielleicht sogar unseren Zusatz in Ex 15,26 schon kennt und voraussetzt.¹²⁰ Doch bleibt es wahrscheinlich, daß auch der ältere Text von Dtn 7 schon das Segensgut der Gesundheit enthielt, und das in einer Formulierung, die irgendwo in der Mitte zwischen Ex 23,25 und dem jetzigen Text lag. Auch im jetzigen Text sind die drei ersten der vier Segensinhalte von Ex 23,25f noch deutlich erkennbar. Die reiche Nahrung wird durch Formulierungen ausgedrückt, die wohl Dtn 28,4 und 51 entnommen sind. Dann ist das Motiv der Fruchtbarkeit vorangezogen. Beim Thema „Gesundheit“ fließen wohl Formulierungen aus Ex 23,25, Ex 15,26 und Dtn 28,27.35.60 zusammen. Die Zusammenfassung von 7,12–13 unter dem Stichwort „Väterverheißung“ und von 7,14–15 unter dem Stichwort „Unterschied zu anderen Völkern“ geht sicher erst auf das Konto der Überarbeitung, die hier mit vorangehenden und folgenden Aussagen verbindet. So bleibt das, was ursprünglich an dieser Stelle über Krankheit und Gesundheit stand, schwer faßbar. Doch ist mit einem Passus dieser Art zu rechnen.

Unmittelbar greifbar ist die Formulierung des deuteronomischen Gesetzes dagegen in dem zu assyrischer Zeit geschaffenen Segen- und Fluchtext in Dtn 28. Der Segen 28,1–13 kommt zwar ohne das Thema „Gesundheit“ aus. Doch im wesentlich breiter ausgearbeiteten Fluchtext 28,15–45 finden sich längere Passagen, die dem Israel, das nicht auf Jahwes Stimme hört, Krankheit androhen. Es ist dabei mit der Aufnahme einer vorgegebenen Fluchreihe (mehrfach wiederholtes „Jahwe soll dich schlagen mit...“) ebenso wie mit der Anlehnung an assyrische Fluchtexte und deren stereotype Abfolgeprinzipien zu rechnen, und die Technik der Redaktion scheint mir noch nicht überzeugend geklärt zu sein.¹²¹ Die auf Krankheit bezogenen Verfluchungen lauten:

¹²⁰ Vgl. oben Anm. 79.

¹²¹ Die Fluchreihe wird, sicher zu Recht, formkritisch erschlossen. Vgl. vor allem (bei etwas verschiedenen Rekonstruktionen) J. G. Plöger, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26) Bonn 1967, 151–154 (28,22.27.28f.35 „Schlagen-Reihe“); G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93) Stuttgart 1971, 278–282 (Grundbestand von 28,20.21.22.27.28.35). Für die assyrischen Parallelen vgl. vor allem M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, Bibl 46 (1965) 417–427 (später in *ders.*, Deuteronomy,

- ²¹Jahwe heftet die Pest an dich, bis er dich ausgemerzt hat aus dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen.
- ²²Jahwe schlägt dich mit Schwindsucht, Fieber und Brand, mit Glut und Trockenheit, Versengung und Vergilbung. Sie verfolgen dich, bis du ausgetilgt bist...
- ²⁷Jahwe schlägt dich mit dem ägyptischen Geschwür, mit Beulen, Krätze und Grind, und keiner kann dich heilen.
- ²⁸Jahwe schlägt dich mit Wahnsinn, Blindheit und Irresein. ²⁹Am hellen Mittag tappst du im Dunkel wie ein Blinder. Deine Wege führen nicht zum Erfolg. Dein Leben lang wirst du ausgebeutet und ausgeraubt, und niemand hilft dir...
- ³⁴Wahnsinn befällt dich bei dem Anblick, der sich deinen Augen bietet.
- ³⁹Jahwe schlägt dich mit bösen Geschwüren am Knie und am Schenkel, und keiner kann dich heilen. Von der Sohle bis zum Scheitel bist du krank.

Im gesamten Fluchtext finden sich breite Gegenaussagen zu allen vier Segensansagen von Ex 23,25f. Doch kulminiert alles in der Ansage von Feindesbedrängnis, Fremdherrschaft, Ausbeutung durch die Fremden, ja Deportation. Und hier dürfte auch das eigentliche Interesse des Textes liegen. Die Krankheit gehört zu den Plagen, die das noch größere Elend durch die Feinde Israels ankündigen, einleiten und begleiten. Insofern ist es auch ganz natürlich, wenn die „Blindheit“ in einer Dreierreihe zwi-

vgl. Anm. 22, 116–126, in überarbeiteter Form integriert); für die Sin-Verfluchungen ist ferner die Zusammenstellung bei *D. R. Hillers, Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia 16) Rom 1964, 15f, hilfreich. Das Argument, daß die Abfolge bestimmter Fluchinhalte in Dtn 28 deuteronomiumsintern nicht erklärbar ist, wohl aber von assyrischen Vorbildern her, wo bestimmte Fluchinhalte bestimmten Gottheiten zuzuordnen sind und diese Gottheiten in Fluchreihen in einer bestimmten Reihenfolge aufzutreten haben, ist überzeugend. Der entscheidende Paralleltex, *Asarhaddon-Nachfolgeverträge* (VTE) vi, 419–430, gibt aber doch nicht ganz so viel her, wie *Weinfeld* annimmt. Für 425–427 ist die Reihenfolge nicht eingehalten. 428–430 hängt an einer einzigen Gottheit, dem soll der (in der Mitte durch anderes unterbrochene) Text von Dtn 28,30–33 in seiner Abfolge entsprechen, und bei genauem Vergleich meldet sich *Skepsis*. Als bewiesen darf aber sicher die Abhängigkeit der Plagenabfolge in 28,27–30 von der auch sonst im assyrischen Raum nachweisbaren Verbindung des typischen Mondgottfluchs mit dem typischen Sonnengottfluch gelten. Vgl. *Seitz* 279. Vermutlich müssen wir mit einem Verfasser des Fluchtexts rechnen, der einerseits im wesentlichen mit traditionellem israelitischem Fluchmaterial arbeitete, andererseits assyrische Texte kannte und ihre Ablaufgesetze internalisiert hatte.

schen „Wahnsinn“ und „Irresein“ steht und – in Anlehnung an die mehrschichtige Symbolik des Sonnengottes – sofort auf Lichtschwund im sozialen Gefüge, auf den Einbruch von Rechtlosigkeit und gesellschaftlichem Chaos hin interpretiert wird. An dieser Stelle entwickelt sich also metaphorischer Gebrauch der Krankheitsaussage. Doch im ganzen sind die Krankheiten durchaus als leibliche Krankheiten gemeint. Jahwe sendet sie dann über Israel, wenn „du nicht auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hörst, indem du nicht auf alle seine Gebote und Gesetze, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und sie nicht hältst“ (28,15 vgl. 45). Über die sehr grundsätzliche Formulierung in Ex 23,25 hinaus (Jahwe dienen) ist hier also jetzt die im deuteronomischen Gesetz in wesentlichen Zügen entworfene Sozialordnung und das Leben nach ihr zur Bedingung des Segens gemacht. Die Durchführung der Prinzipien der alten Kontrastgesellschaft Jahwes als Ordnung des Staates Juda ist die Voraussetzung dafür, daß nicht in diesem „Israel“ der Assyrerzeit die Krankheit und andere Plagen einbrechen und schließlich in der Vernichtung durch übermächtige Feinde gipfeln.

Die hier aufgenommene Fluchthematik hat natürlich eine breite altorientalische Basis.¹²² Zu ihr gehört auch die Androhung von Krankheiten. Aber die Zuordnung des gesamten denkbaren Flucharsenals zu einer ganz bestimmten, gegen die anderen Gesellschaften entworfenen, ganz von einem einzigen Gott her lebenden neuen Gesellschaft dergestalt, daß das Einbrechen der Flüche vom Ja oder Nein eines Volks zu dieser Gesellschaft abhängig gemacht wird, ist doch wohl etwas Neues.¹²³ Hier sind Gott, Gesellschaftsentwurf und menschliche Gesundheit auf eine höchst eindeutige Weise zusammengebracht worden.

In einer späteren Zeit, vermutlich schon im Exil oder nach dem Exil, hat dann einmal im Rahmen dieser deuteronomischen Sicht eine Gewichtsverschiebung stattgefunden. Bei einer Erweiterung des Fluchtextes, die wir nicht einer Schreiberlaune oder einem Zufall, sondern sicher einer Entscheidung von Autoritäten zuschreiben müssen, bekam er einen Abschluß, für den Krankheit gewissermaßen die Zusammenfassung aller Flüche darstellt¹²⁴:

⁵⁶Wenn du nicht auf alle Worte dieser Belehrung (*šbrāb*), die in dieser Urkunde aufgezeichnet sind, achtest und sie hältst,

¹²² Vgl. vor allem *Hillers, Treaty Curses* (vorige Anm.).

¹²³ Es findet sich analog bei den Propheten Israels, die auch auf Plagenandrohungen zurückgreifen. So z. B. Amos in Am 4,6–12 (mit *W. Rudolph*, KAT 1971, 173–175, gegen *Wolff*, BK, der hier einen Text aus der Zeit Joschijas sieht).

¹²⁴ Vgl. auch Anm. 79.

- aus Furcht vor diesem herrlichen und furchterregenden Namen, vor Jahwe, deinem Gott,
- ³⁹wird Jahwe die Schläge, die er dir und deinen Nachkommen versetzt, über alles Gewohnte hinaus steigern zu gewaltigen und hartnäckigen Schlägen, zu schlimmen und hartnäckigen Krankheiten.
- ⁴⁰Er wird alle ägyptischen Seuchen, vor denen du Angst hast, wieder über dich bringen, und sie werden an dir haften bleiben.
- ⁴¹Auch alle Krankheiten und Schläge, die nicht in der Urkunde dieser Belehrung aufgezeichnet sind, wird Jahwe über dich bringen, bis du vernichtet bist.

Hier sind „Schläge“ identisch mit „Krankheiten“. Das kann deshalb so sein, weil zu einem aus dem Exil wieder nach Hause zurückgekehrten Israel gesprochen wird, das friedlich im Rahmen des Perserreiches lebt und am ehesten noch durch Krankheiten und Seuchen durcheinandergebracht werden könnte. Oder aber die Diaspora ist als selbstverständlich vorausgesetzt. Dann wäre auch dort Krankheit die schlimmste Not, vor der man sich fürchten müßte.

Mit ähnlichen Voraussetzungen kann man wohl auch bei Ex 15,26 rechnen, wenn der Text schon aus anderen Gründen wohl aus der Perserzeit stammt. Denn auch hier ist ja die Gesamtheit möglichen Unheils und die Vielheit der ägyptischen Plagen ganz vom Phänomen der Krankheit her gesehen. Die Bedingung des Segens ist, daß man sich an Jahwes Stimme hält. Diese ist, genau wie im Deuteronomium, bekannt. Sie ist in den Gesetzen expliziert, die die Gesellschaftsordnung Israels entwerfen. In Ex 15,26 sind nicht mehr nur die Gesetze des Deuteronomiums gemeint, sondern alle Gesetze, die der Pentateuch enthält. Es ist die Ordnung, die der um den wiedererrichteten Tempel in Jerusalem herum lebenden jüdischen Gemeinschaft sowohl von ihrem Gott als auch vom persischen König als ihre Lebensordnung auferlegt ist. Wenn diese Gemeinschaft sich an die so konkrete und so hörbare Stimme Jahwes hält, dann heilt sie ihr Gott, sie ist ein Ort der Gesundheit, und jene Krankheiten treffen sie nicht, die die restliche Gesellschaft der Welt, symbolisiert im Pharao und Ägypten, als Plagen heimsuchen.

Allerdings ist das zu statisch formuliert. Denn die grundsätzliche Aussage von Ex 15,26 ist ja in eine Erzählung eingebaut, gehört also in ein prozessuales Geschehen, und im Bindeglied Ex 15,25b ist dieses als Prozeß der Erprobung Israels durch Jahwe interpretiert.

5. DIE THEODIZEE DER ERPROBUNG

Es will nicht recht gelingen, so etwas wie eine „Tradition“ von Jahwe, der sein Volk Israel auf die Probe stellt, aufzufinden. Andere Wörter als *nsb* „auf die Probe stellen“, wie etwa *bh̄m* „prüfen“¹²⁵, noch als Leitfaden hinzuzunehmen, scheut man sich, denn die Bedeutungsnuancen sind doch wohl zu groß.¹²⁶ Ps 26,2 scheidet aus, weil dort *nsb* Parallelwort zu *bh̄m* ist und eher dessen Bedeutung übernimmt. Der vielleicht älteste Beleg für Jahwe, der auf die Probe stellt, findet sich im Stammessegen über Levi. Levi sei Jahwes treuer Gefolgsmann, „den du in Massa auf die Probe stelltest, mit dem du strittest am Wasser von Meriba“ (Dtn 33,8).¹²⁷ Die hier und im folgenden Vers angedeuteten Ereignisse aus der Frühzeit des Stammes Levi lassen sich mit halbparallelen Berichten in Ex 17 und 32 nur mit Hilfe von viel Spekulation vereinigen, die normale Namensetymologie von Massa, einem Ort der Wüstenwanderung, läuft so, daß dort Israel seinen Gott Jahwe auf die Probe stellte¹²⁸, und was sachlich mit der Erprobung Levis durch Jahwe gemeint war, läßt sich nicht mehr genau

¹²⁵ Selbst Ps 81,8 „ich habe dich an den Wassern von Meriba geprüft (*ʾābhān kā*)“, wo offensichtlich genau so gut *nsb* „auf die Probe stellen“ stehen könnte und im Gesamtpsalm mehrfach Beziehungen zu Ex 15,25f vorliegen (vgl. oben Abschnitt 2), berechtigt nicht, sonstige Belege heranzuziehen. Ps 81 selbst können wir nicht mit plausiblen Gründen als älter einordnen, er könnte auch Ex 15,25f schon voraussetzen.

¹²⁶ Vgl. *M. Tsevat, bāhan*, in: TWAT I 588–592.

¹²⁷ Für verschiedenste Auffassungen zu Alter, innerer Schichtung, Aussage und historischem Hintergrund des Levi-Segens vgl. z. B. *F. M. Cross* und *D. N. Freedman*, *The Blessing of Moses*: JBL 67 (1948) 191–210; *H.-J. Zobel*, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel“* (BZAW 95) Berlin 1965, 29–34; 67–70; *A. Cody*, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBibl 35) Rom 1969, 114–120; *Ruppert*, *Versuchung* (Anm. 23) 56–59.

¹²⁸ Die Erklärung des Namens Massa als eines Ortes, wo Israel Jahwe auf die Probe stellte, findet sich in Ex 17,7; Dtn 6,16 und Ps 95,8f. Sonst kommt der Ortsname (abgesehen von Dtn 33,8) überhaupt nur noch einmal vor, in Dtn 9,22. Zwar kann man aus Ps 81,8 (wo allerdings vom Parallelortsnamen Meriba geredet wird und das Verb *bh̄m* „prüfen“ steht) eventuell auch auf eine Tradition zurückschließen, in Massa habe Jahwe Israel (also nicht Levi!) auf die Probe gestellt. Aber Ps 81,8 kann auch anders erklärt werden (selbst ohne konjekturale Textänderungen!). Massa als Ort ist also gar nicht so gut belegt, auch wenn man nicht so weit gehen muß wie *S. Lehmig*, *Massa und Meriba*: ZAW 73 (1961) 71–77, der alles als ein Mißverständnis von Dtn 33,8 erklärt. Die normale Ortsnamenerklärung denkt daran, daß Israel Jahwe auf die Probe stellte.

ausmachen. Überhaupt geht es um den Stamm Levi, nicht um Israel. So muß auch dieser Beleg aus einer Übersicht ausscheiden. Es bleiben Gen 22,1 (Anfang der Erzählung von Isaaks Opferung: „Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe“) und Ex 20,20 (Mose zum Volk in der Sinaitheophanie: „Gott ist gekommen, um euch auf die Probe zu stellen und damit die Furcht vor ihm über euch komme, damit ihr nicht in Sünde fallt“), zwei theologische Schlüsselstellen der elohistischen Fragmente im Pentateuch, und dann als Restgruppe: Ex 15,25; 16,4; Dtn 8,2.16; 13,4; Ri 2,22; 3,1.4; 2 Chr 32,31.¹²⁹

An den beiden elohistischen Stellen¹³⁰ werden der urbildliche Israelit Abraham und das Volk Israel selbst von Gott auf die Probe gestellt. Der Sinn der Probe ist, den Erprobten als Gottesfürchtigen zu enthüllen. Gottesfurcht ist das zentrale Theologumenon der elohistischen Texte. Auf dieses Theologumenon steuert die Deutung zweier kritischer Situationen, einmal beim Stammvater Israels, einmal bei Israel selbst in seiner entscheidenden Stunde, durch das Motiv der „Erprobung“ hin.¹³¹

Die restlichen Belege sind alle deuteronomistisch oder setzen die deuteronomistische Literatur schon voraus. Während das Motiv der „Furcht Jahwes“ von frühen Schichten des Deuteronomiums an bedeutsam ist, scheint im gleichen Bereich zunächst kein Bedarf zu bestehen, den Gedanken der Erprobung Israels durch Jahwe damit zu verbinden. Wenn er dann erscheint, ist er zumindest unmittelbar eher der Gesetzesbeobachtung zugeordnet.

In Dtn 5 ist ja Ex 19–20 nacherzählt. Aber da gibt es keine Antwort Moses auf die Reden des vor dem Donner Jahwes in Furcht geratenen Volkes. Gott antwortet selbst (5,28–31). Und er sagt nichts davon, daß er das Volk durch seinen Donner auf die Probe habe stellen wollen. Wohl aber

¹²⁹ Man könnte noch überlegen, ob die Bezeichnung *massôt* „Erprobungen“ (?) für die ägyptischen Plagen in Dtn 4,34; 7,19; 29,2 beigezogen werden müßte. Aber sie ist höchst rätselhaft, und ich sehe nicht, wie sie in unserer Frage weiterhilft. Anders J. L'Hour, Une législation criminelle dans le Deutéronome: Bibl 44 (1963) 1–28 (5 Anm. 2).

¹³⁰ In der Zuteilung der beiden Stellen zur elohistischen Schicht herrscht eine für die Pentateuchkritik überraschend hohe Einmütigkeit, auch bei Ex 20,20a: vgl. E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3) Würzburg 1971, 212 (Tabelle).

¹³¹ Vgl. H. W. Wolff, Die Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch: EvTh 29 (1969) 59–72 (62–67); Ruppert, Versuchung (Anm. 23) 59–63. Ruppert weist noch auf die Verlängerung der Linie hin: Nichtbestehen in der Erprobung führt in die „Sünde“, nämlich den Abfall von Jahwe, hinein.

entwickelt er das Motiv der Furcht weiter. Es wird – der Gottesliebe gleichgeordnet – zu einem der Hauptthemen von Dtn 5–6.¹³²

In den spätdeuteronomistischen Texten, in denen dann das Motiv der Erprobung Israels durch Gott wiederkehrt, ist es direkt mit der Liebe zu Jahwe und der Beobachtung der Gebote, allenfalls indirekt dann auch mit der Gottesfurcht verbunden. Zwischen diesen Texten lassen sich nicht mit irgendwelcher Sicherheit Abhängigkeiten aufzeigen. Einiges läßt sich vermuten, doch es bleibt Vermutung. Fast alle Texte scheinen ungefähr der gleichen Zeit und der gleichen Problemlage zu entspringen. In den meisten Fällen sind es Zusätze und Erweiterungen. Am besten im Kontext verankert sind noch die Stellen im Deuteronomium, vor allem Dtn 8,2.16. Dabei ist Dtn 8,16 nur eine verkürzende und leicht variierende Reprise von 8,2 innerhalb eines kunstvoll durchkonstruierten Kapitels.¹³³ Ich halte

¹³² Vgl. *Lohfink*, Hauptgebot (Anm. 31) 158f; *ders.*, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (Die Welt der Bibel 18) Düsseldorf 1964, 70f.

¹³³ Vgl. *Lohfink*, Hauptgebot (Anm. 31) 189–199. Als neueste Behandlung des Kapitels vgl. *F. García López*, Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8: Bibl 62 (1981) 21–54 (dort Literatur aus der Zwischenzeit). Er rechnet mit einer Entstehung des Kapitels in vier Schritten, und zwar so, daß in jedem Schritt der vorliegende Text ergänzt und erweitert wurde. Auch bei ihm würden 8,2 und 16 (außer den ersten drei Wörtern) der gleichen Hand zugehören und 16 verkürzt auf 2 zurückverweisen. Es handelt sich um seine 3. Schicht. Ich zweifle, ob sich die Unterscheidung der beiden ältesten Schichten aufrechterhalten läßt, trotz der syntaktischen und vokabelmäßigen Differenzen. Sie sind auch anders erklärbar. Der Rest der Entstehungsgeschichte, wie er sie sieht, wäre denkbar. Doch dann glaube ich wieder nicht, daß sich die Identität des Verfassers von Dtn 8,2–6, wie er ihn sieht, mit dem Verfasser von Dtn 6,20–24 (in einem von ihm rekonstruierten Vorstadium) beweisen läßt. Seine diesbezüglichen Begründungen in *ders.*, Analyse littéraire de Deutéronome, V–XI*: RB 84 (1977) 481–522 u. 85 (1978) 5–49 (507–509), überzeugen mich nicht. Ferner: Genau in seiner ältesten Schicht weist er eine Beziehung zu Dtn 32–33 nach, wie sie sonst im ganzen Deuteronomium nicht auffindbar ist. Liegt es wirklich näher, mit der Abhängigkeit eines einzelnen „protodeuteronomischen“ Textes (im Gegensatz zu allen anderen protodeuteronomischen und deuteronomischen Texten) von diesen Gedichten irgendwann in früher Zeit zu rechnen, als mit dem Einfluß dieser Gedichte auf einen relativ späten Text des Deuteronomiums in dem Augenblick, wo die Gedichte in den literarischen Zusammenhang des jetzigen Buchs Deuteronomium aufgenommen wurden? Das geschah zweifellos erst spät in der Geschichte der Buchwerdung. Spricht das nicht doch dafür, daß nicht nur Dtn 8,1.11b.19–20 (so die Meinung von *García López*), sondern mehr oder weniger das ganze Kapitel 8 spät sind, selbst wenn man dann intern noch einmal verschiedene Entstehungsphasen unterscheiden möchte? Muß man aber 8,2–6 und 8,7–18* nicht weit auseinanderreißen und

es für einen relativ späten Text in den paränetischen Kapiteln des Dtn, denn es gibt Anzeichen dafür, daß hier schon der Schwenk der deuteronomischen Horeb-Bundestheologie zur priesterschriftlichen Patriarchen-Bundestheologie im Gange ist.¹³⁴ Der Zusammenhang 8,2–6 bietet eine theologische Gesamtdeutung der Wüstenzeit Israels¹³⁵:

²Du sollst an den ganzen Weg denken, den Jahwe, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich gefügig zu machen¹³⁶ und dich zu prüfen, um daraus zu erkennen, wie du dich entscheidest (wörtlich: was in deinem Herzen ist): ob du auf seine Gebote achtest oder nicht. ³Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten, um dich erkennen zu lassen, daß der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern daß der Mensch von allem lebt, was der Mund Jahwes spricht (= von Jahwes Geboten). ⁴Deine Kleider sind dir nicht in Lumpen vom Leib gefallen, und dein Fuß ist nicht geschwollen, diese vierzig Jahre lang.

⁵Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, daß Jahwe, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht.

⁶Deshalb sollst du auf die Gebote Jahwes, deines Gottes achten, auf seinen Wegen gehen und ihn fürchten.

Hier ist im Zusammenhang einigermaßen erkennbar, was mit der Erprobung Israels gemeint ist. Gott bringt Israel in eine Notsituation. Die Bewährung Israels in dieser Situation, die erwartet wird, besteht darin, daß es sein Leben (die Not bringt Israel also auf die Scheide von Tod und

sind beide spät, dann könnte man sogar damit rechnen, daß Dtn 33,8 zumindest dazu angeregt hat, in Dtn 8,2.16 die Idee der Erprobung Israels durch Jahwe zu entwickeln.

¹³⁴ Vgl. Dtn 8,18 *ʾmāʾan hāqim ʾēt bʾritō ʾāšār nišbaʾ lāʾbōtākā* „um seinen Bund, den er deinen Vätern geschworen hatte, zu verwirklichen“. Ähnlich nur noch Dtn 4,31; 7,8.12; 9,5. Sonst ist stets einfach vom Schwören Jahwes zu den Vätern die Rede, ohne daß diese verbale Formulierung noch von einem nominalen Terminus abhängig gemacht würde, der „Bund“ oder ein Äquivalent meint. García López teilt 8,18b übrigens dem Verfasser von 8,2–6 zu.

¹³⁵ Zur stilistischen Analyse des Texts vgl. Lohfink, Hauptgebot (Anm. 31) 190f.

¹³⁶ *ʾnb II piel* ist, speziell im Deuteronomium, schwer zu übersetzen, da es auch für den Mann gegenüber der Frau beim Geschlechtsverkehr gebraucht wird. Je nach Zusammenhang sind Nuancen wie jemanden niederbeugen, erniedrigen, klein machen, schwach machen, unterwerfen, vergewaltigen usw. möglich. Der emotionale Klang, negativ, positiv, indifferent, wird offenbar vom Kontext bestimmt.

Leben) nur davon erhofft, daß es sich an Jahwes Wort hält, d. h. an seine Gebote. Auf diese Bewährung antwortet von Gott her das Wunder des sorgenfreien Lebenkönnens trotz nichtgegebener natürlicher Bedingungen. Ziel dieser von Gott herbeigeführten Erprobung ist eine beiderseitige Erkenntnis. Gott erkennt, wie Israel sich entscheidet gegenüber der von ihm dem Volk gegebenen Lebensordnung. Israel erkennt, daß es aus dem Wunder existiert. Dieser ganze Zusammenhang wird dann noch durch die Kategorie der Erziehung gedeutet.

Wenn man fragt, warum denn eine solche Interpretation der Wüstenzeit entwickelt werde, dann gibt 8,2-6 in sich keine Auskunft. Wohl aber das, was dann folgt. Denn hier wird nun eine der Wüstensituation entgegengesetzte Situation des natürlichen Reichtums und der Fülle angesprochen. Sie könnte die Situation der Adressaten sein. Der Wohlstand ist weder Selbstverständlichkeit noch eigene Leistung. Er bleibt Wunder Jahwes, denen gewährt, die sich ihm in der Erprobung als die gezeigt haben, die nach seinem Wort leben wollen. Im Grunde ist auch der Wohlstand im Land für Israel noch die Wunderexistenz der Wüste.

Ich bin allerdings nicht ganz sicher, ob dieses Verständnis von Dtn 8 zutrifft.¹³⁷ Es könnte ja auch sein, daß die Adressaten sich in einer Situation befinden, die eher mit der Wüste vergleichbar ist. Diese Situation würde ihnen als Situation der Erprobung durch Jahwe erklärt, in der sie sich bewähren sollen, indem sie ihr ganzes Leben vom Gehorsam zu seiner Sozialordnung abhängig machen und sich um nichts anderes kümmern. Dann wird das Wunder an ihnen geschehen, und sie müssen wissen, daß das, was sie dann erleben können – der Text von 8,7 an entwirft es als Utopie – immer nur das Wunder in der Wüste sein wird, von Jahwe, nicht von ihnen gewirkt, den sie deshalb niemals vergessen dürfen.

In einem gewissen Sinne wäre das Wort von der Erprobung dann eine Art Theodizee, die einem im Elend lebenden Israel gegeben wird, damit es an seinem Gott nicht verzweifelt und weiß, woran es sich zu halten hat. Ihr

¹³⁷ Bisher habe ich es so vorgetragen, vgl. *Lobfink*, Höre, Israel (Anm. 132) 72-86. Eines der Probleme ist, daß der Wohlstand und Reichtum mit Farben geschildert wird, die dem Land Israels (Kanaan) eigentlich gar nicht zukommen. Soll man etwa vermuten, dieses Kapitel sei für eine reich gewordene Diaspora geschrieben (so *Lobfink*, Dekaloganfang, vgl. Anm. 70, Seite 104 Anm. 17)? Aber dagegen läßt sich auch wieder einiges sagen. So fragt man sich, ob nicht eine Utopie entworfen wird, in der erst durch Jahwes Wunderwirken jenes reiche Land entsteht. Es wäre für die Adressaten des Textes noch keineswegs vorhanden.

Israeliten steht jetzt in der Situation der Erprobung, und was Jahwe durch sie will, ist, daß er euch mit dem Wunder beschenken kann!

Trifft diese zweite Annahme über die Stoßrichtung von Dtn 8,2–6 zu, dann ordnet es sich eindeutiger zu den nun zu behandelnden Stellen als bei der ersten Annahme. Denn bei ihnen ist die Theodizee-Absicht deutlicher erkennbar.

Dtn 13,4 ist auf jeden Fall spät.¹³⁸ Hier geht nun eine wirklich erschreckende Annahme voraus: Daß ein Prophet oder Traumseher auffordert, von Jahwe abzufallen und anderen Göttern zu dienen, und daß er das Recht seiner Aufforderung beweist, indem er ein Wunderzeichen ankündigt, das dann auch eintrifft. Wie kann so etwas noch intellektuell bewältigt werden, ohne Jahwe die Gefolgschaft aufzukündigen? Die Antwort:

Jahwe, euer Gott, stellt euch auf die Probe, um zu erkennen, ob ihr wirklich solche seid, die Jahwe, ihren Gott, mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele lieben.

¹³⁸ Eine Übersicht über die Schichtung von Dtn 13, die so etwas wie die *communis opinio* der augenblicklichen Forschung aufzeigen will, findet sich bei *M. Rose*, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106) Stuttgart 1975, 45f. Die ausführlichste Analyse und beste Begründung für Spätansatz vieler Elemente hat *R. Merendino*, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literar-kritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26* (BBB 31) Bonn 1969, 62–76. Ein vordeuteronomischer Grundbestand scheint mir gesichert. Ob man dann aber zwischen einer deuteronomischen und einer deuteronomistischen Schicht unterscheiden muß, scheint mir nicht so ganz klar zu sein. Da Merendinos Beobachtungen eher in späte Zeit verweisen, ist vielleicht alles, was nicht vordeuteronomisch ist, deuteronomistisch. Der Hauptgrund, um 13,4b.5 nochmals von der umgebenden Überarbeitung des alten Gesetzes abzuheben, ist z. B. die pluralische Anrede, die in 4b anhebt. Aber 6 beginnt auch noch mit pluralischer Anrede. Man pflegt hier dem Samaritanus und der Septuaginta zu folgen. Aber mit ihrem Numeruswechsel an der Satzgrenze haben diese den *textus facilior*. Also ist der masoretische Text vorzuziehen. Wenn aber 13,6 mitten im Vers vom Plural zum Singular umspringen konnte, also beide Numeri der Anrede Israels kannte, ist die Pluralanrede in 4b.5 kein Grund mehr, hier eine spätere Hand anzunehmen. Vielleicht sind die Gesetze von Dtn 13 im deuteronomischen Korpus also recht spät. Spricht man der Tatsache, daß die Herausführung aus Ägypten im Deuteronomium nur in 8,14 und 13,6.11 (die Angaben bei *García López*, *Analyse littéraire*, vgl. Anm. 133, S. 41, sind unvollständig) partizipial ausgesagt wird, schichtenspezifischen Wert zu, dann müßte man die Hauptschicht von Dtn 13 und Dtn 8 zusammensehen. Dann spräche der Bezug von 13,4b zu Dtn 8 noch mehr dafür, 13,4b.5 und 6 nicht zwei verschiedenen Schichten zuzuteilen.

Solche Probleme werden nicht aufgeworfen, wenn nicht entsprechende Erfahrungen dahinterstehen. Vor allem aus dem Buch Jeremia sind uns Situationen bekannt, wo Prophet gegen Prophet stand, oder wo der Dienst anderer Gottheiten in öffentlicher Diskussionsrede damit begründet wurde, daß „wir damals Brot genug hatten; es ging uns gut und wir litten keine Not. Seit wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin Rauchopfer und Trankopfer darzubringen (und statt dessen nur Jahwe verehren), fehlt es uns an allem, und wir kommen durch Schwert und Hunger um“ (Jer 44,17f). Die Deutung solcher Situationen als Erprobung durch Jahwe ist Theodizee zugunsten Jahwes.

Der einleitende Vorblick auf die Richterzeit in Ri 2,11–16.18–19, der deuteronomistisch ist, wurde, wohl in spätexilischer Zeit, von einem Überarbeiter und Neuinterpreten des deuteronomistischen Geschichtswerks, von seinem Entdecker *R. Smend* „DtrN“ (nomistischer Deuteronomist) genannt, erweitert und ergänzt.¹³⁹ Er fügte 2,17.20f.23; 3,5f hinzu. Im deuteronomistischen Geschichtswerk war die Landnahme Israels ursprünglich als unter Josua beendet betrachtet worden. Diese Interpretamente verschieben die Perspektive. Nach ihnen beschließt Jahwe, wie die Israeliten in der Richterzeit wieder von ihm abfallen: „Weil dieses Volk meinen Bund übertreten hat, auf den ich ihre Väter verpflichtet habe (= 1. Gebot des Dekalogs), und weil es nicht auf meine Stimme hört, werde auch ich nicht damit fortfahren, eines aus diesen Völkern bei ihrem Ansturm zu vernichten, die Josua noch übriggelassen hat, als er starb“ (2,20f). Das dürfte unmittelbar im Blick auf das Israel im babylonischen Exil geschrieben sein. Im Grunde war Israel nie voll in sein Land eingezogen. Wenn es nun in der Deportation lebte, war das eigentlich immer noch die unvollendete Landnahmesituation, wenn auch in neuer Verschärfung. Immer noch ließ Jahwe andere Völker in Israels Land wohnen, weil Israel sich nicht an Jahwe hielt.¹⁴⁰ Sinn einer solchen

¹³⁹ *R. Smend*, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: *H. W. Wolff*, Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 494–509 (504–506). Grundlegende Schichtenanalyse dieses Bereichs von Ri 2f: *W. Richter*, Die Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche (BBB 21) Bonn 1964, 28–40.

¹⁴⁰ Eine so ungeheure Umdeutung der ganzen Geschichte des frühen und des staatlichen Israel ist bei DtrN nicht zum erstenmal gedacht. Im ezechielischen Grundtext von Ez 20 (nach *Zimmerli*, BK: Ez 20,2–26.30f) geschieht genau dasselbe, eher noch härter. Schon der Landnahmegeneration, als sie noch in der Wüste war, hatte Jahwe wegen ihres Ungehorsams gegenüber seinen Gesetzen geschworen, er werde sie „unter die Völker zerstreuen und in die Länder

Aussage kann nur sein, die Deportierten sollten endlich beginnen, sich an Jahwes Gesetze zu halten, dann werde Jahwe ihnen auch endlich das ihnen schon so lange zustehende Land geben. Dies ist an anderen Stellen, die dem nomistischen Deuteronomisten zuzuteilen sind, ausdrücklich ausgesprochen, selbstverständlich immer in die historische Situation des Anfangs zurücktransponiert.¹⁴¹

Eine so radikal negative Sicht einer vielhundertjährigen Geschichte Israels mit seinem Gott mußte zur Ratlosigkeit gegenüber diesem Gott führen. So ist es verständlich, daß auch an dieser Schlüsselstelle am Anfang der Darstellung der Richterzeit nochmals eine kommentierende Hand (wenn nicht sogar deren mehrere) den Text erweiterte und eine intellektuelle Verdeutlichung versuchte. Sie geschah wieder durch den Begriff der Erprobung Israels durch Jahwe: Jahwe werde nicht fortfahren, die übriggebliebenen Völker zu vernichten,

- um durch sie Israel auf die Probe zu stellen, (um zu erkennen,) ob sie auf Jahwes Weg achten, indem sie darauf¹⁴² gehen, so wie ihre Väter es getan hatten, oder nicht (Ri 2,22).

Es folgt Vers 23, der vom nomistischen Deuteronomisten stammt. Dann wird das Thema wiederaufgenommen. Eine Liste der nicht vernichteten Völker wird angekündigt:

Das sind die Völker, die Jahwe beließ, um durch sie Israel auf die Probe zu stellen (Ri 3,1a).¹⁴³

versprengen" (20,23). Die sieben dazwischenliegenden Jahrhunderte sind einfach ausgestrichen. Vielleicht sind sie in dem erschreckenden Satz charakterisiert: „Ich habe ihnen Gesetze gegeben, die nichts Gutes brachten, und Rechtsentscheidungen, aus denen ihnen kein Leben entsprang; ich habe sie unrein werden lassen durch ihre Opfergaben, wenn sie nämlich alle Erstgeburt durchs Feuer führten – weil ich sie ins Ennetzen führen wollte" (20,23f).

¹⁴¹ Vgl. Smend, *Gesetz* (Anm. 139), zu Jos 1,7–9; 23; Ri 1,1–2,9; *Lohsunk*, *Kerygmata* (Anm. 65), zu Dtn 6,17–19; 11,8,22–25.

¹⁴² Die Übersetzung ist ungenau. Während das Bezugswort (Weg) singularisch ist, wird hier pluralisch rückbezogen (auf ihnen). Die Manuskripttradition und die alten Übersetzungen haben auf verschiedene Weise harmonisiert, die Masoreten haben eine Liste zusammengestellt, um die Härte nicht verlorengehen zu lassen (Weil, vgl. Anm. 68, Nr. 1404), man muß sicher beim masoretischen Text bleiben. Ob ein Zwischenglied, das Jahwes Weg pluralisch explizierte (etwa durch ein Wort für Gesetze), sehr früh ausgefallen ist? Eher möchte man mit so etwas wie abgekürzter, dabei literarisch uninteressanter Notation rechnen, denn in 3,1 finden sich dann noch härtere Phänomene der gleiche Art. Wir sind hier schon fast in einem Bereich unbeholfener Spätglossierung.

¹⁴³ Was dann in 1b.2 folgt, sind Explikationen zu 1a, die möglicherweise nochmals

Nach den angekündigten Angaben über die nicht vernichteten Völker wird der ganze Zusatz nochmals mit dem Hauptthema abgeschlossen: Die übriggelassenen Völker

waren dazu da, um durch sie Israel auf die Probe zu stellen, damit er (= Jahwe) erkannte, ob sie (= die Israeliten) auf die Gebote Jahwes hören wollten, die er ihren Vätern durch Mose geboten hatte (Ri 3,4).

Dann läuft der ältere Text des nomistischen Deuteronomisten weiter. Wieder spricht in dem ganzen Zusatz eine Theodizee der Erprobung. Die bisher besprochenen deuteronomistischen Belege der Idee der Erprobung Israels durch Jahwe stehen in anderen literarischen Werken als Ex 15,25.¹⁴⁴ Der letzte noch zu besprechende Beleg, Ex 16,4b, findet sich nur einige Verse entfernt im Nachbarkapitel. Dieses ist in der Hauptsache

von einer anderen Hand stammen, auf jeden Fall sprachlich sehr schwierig zu entziffern sind. Zu den syntaktischen Verhältnissen vergleiche man am besten C. F. Keil (BC) z. St. Vgl. auch die vorige Anmerkung. Inhaltlich ist hier eine Tendenz am Werk, die Verbindung des Erprobungsgedankens mit dem Gesetzesgehorsam wieder aufzulösen. Gerade das spricht für nochmals spätere Weiterglossierung.

¹⁴⁴ Ich sehe keine Möglichkeit, alle Texte der hier behandelten Serie etwa einer Art Großredaktion zuzuschreiben, die sich durch Pentateuch und Geschichtswerke zusammen ziehen würde. Die Exodusbelege, die Deuteronomiumsbelege und die Richterbelege sind jeweils eine Größe für sich, innerhalb verschiedener Werke. Das schließt nicht Bezüge aus, die aber subtiler sind als Zugehörigkeit zur gleichen „Schicht“ oder Abhängigkeit. Um an positiven Bezügen nichts unerwähnt zu lassen, sei noch am Rande auf einiges aufmerksam gemacht: Dtn 8 ist mit den Exodusbelegen besonders stark durch die Identität der Thematik verbunden: Wüstennot. In Dtn 13 findet sich am Ende (in 13,19) jene Passage, von der wir sagten, daß sie noch am ehesten als Vorbild von Ex 15,26a in Frage käme. Die Richterbelege folgen nicht sehr weit auf Jos 24,25, woher Ex 15,25b vielleicht doch die Anregung für seine Formulierung „Gesetz und Rechtsentscheidung auferlegen“ genommen haben könnte. Schmid, Jahwist (Anm. 58) 64–69, sieht zwischen der Maraerzählung in Ex 15, der Wasserspenderzählung in Ex 17 und Ri 2f folgende Gemeinsamkeiten: 1. alle lassen das „Richterschema“ erkennen; 2. in allen tritt als Interpretament die „Prüfung“ hinzu (wobei er vernachlässigt, daß in Ex 17,7 nicht Jahwe die Israeliten „prüft“, sondern die Israeliten Jahwe auf die Probe stellen). Sein Ziel ist, die alten Erzählungsbestände in Ex 15 und 17 wenn möglich fast „deuteronomisch-deuteronomistisch“ werden zu lassen. Die Argumentation enthält mehrere Kurzschlüsse. Aber man kann festhalten, daß zwischen den älteren Texten, an die die Erweiterungen mit dem Motiv der Erprobung Israels durch Jahwe angehängt sind, gewisse lockere Analogien (wenn auch nicht gerade das „Richterschema“) bestehen.

priesterschriftlich.¹⁴⁵ Doch wird – bei starker Divergenz im einzelnen – von den meisten Autoren auch eine zumindest noch fragmentarisch überlieferte alte Manna-Erzählung herausanalysiert. Man teilt sie meist dem jahwistischen Geschichtswerk zu.¹⁴⁶ 16,4b findet sich mitten im jahwistischen Text, ist aber ein Zusatz¹⁴⁷ und eher nach der Pentateuch-Hauptredaktion als im vorpriesterschriftlichen Pentateuch anzusetzen.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Innerhalb des priesterlichen Bestands findet sich neben dem Text der priesterlichen Geschichtserzählung noch einiges an späterer Erweiterung, aber priesterschriftlicher Art. Die Erzählung stand in der priesterlichen Geschichtserzählung nicht, wie manchmal angenommen wird, ursprünglich hinter den Sinaieignissen. Es ist eine Erzählung von einer ersten Theophanie, parallel zu der am Sinai. Jahwe offenbart hier den Sabbat. Vgl. *Lohfink*, Priesterschrift (Anm. 5) 206 Anm. 40. Die Abfolge der Reden ist ebenfalls nicht nachträglich geändert. Hier liegt ein priesterschriftliches Ablaufschema vor: vgl. *Childs*, Exodus (Anm. 5) 279f.

¹⁴⁶ Zu den verschiedenen Typen der literarkritischen Theorien und ihren Hauptvertretern vgl. *Childs*, Exodus (Anm. 5) 274–280. Ich rechne zum nichtpriesterschriftlichen Text 16,4f.27–31 und vielleicht noch Teile der Verse 13–15 und 21.

¹⁴⁷ Von innerpriesterschriftlichen Erweiterungen abgesehen betrachtet man in Ex 16 gewöhnlich 4b und 28 als Zusätze. Beide befinden sich in nichtpriesterschriftlichem Kontext. Beide werden gewöhnlich einem „deuteronomistischen“ Redaktor zugeschrieben. Der Versuch von *Childs* (286), 4b als ursprünglichen Text zu erweisen, überzeugt mich nicht. *Baentsch* (HkAT) z.St. nimmt für 16,28 die gleiche „Geistesrichtung“ an wie für 15,25b.

¹⁴⁸ Die Terminologie in 4b (*hik b'torat JHWH* „wandeln nach der Belehrung Jahwes“) ist eher spät- und nachdeuteronomistisch verbreitet (Belege: 2 Kön 10,31; Jer 26,4; 32,23; 44,10,23; Ps 78,10; 119,1; Neh 10,30; 2 Chr 6,16 – am ältesten ist wohl Ps 78,10, doch Neh 10,30 zeigt, wann der Ausdruck offizielle Terminologie war). Man wird die Zusätze in 4b und 28 als einander zugeordnet betrachten müssen. Über das Kapitel verteilt scheinen sie ein Hinweis auf Ps 78,10b zu sein. Dort wird Ps 78,12–41, eine theologische Deutung der Wüstenzeit Israels, vorblickend auf den Begriff gebracht. In dieser Deutung nimmt die vereinigte Manna-Wachtel-Geschichte in 17–31 die zentrale Stellung ein, wobei vor allem die Ereignisse von Num 11 entwickelt werden. 10b *šb'torāš m'šnš lālākāt* „und nach seiner Belehrung weigerten sie sich zu wandeln“ wird in den Zusätzen in Ex 16 aufgespalten benutzt: *hik b'torat JHWH* in 16,4b, *m'n* in 16,28. *m'n* piel „sich weigern“ ist ein undeuteronomistisches Wort. Auf Gehorsam vor Jahwe bezogen steht es konzentriert in zwei Bereichen: in der jahwistischen Plagenzählung (der Pharao „weigert“ sich) und in (überwiegend authentischen) Texten von Jeremia. Seine Ergänzung durch *lišmōr mišwōtāj w'tōrōtāj* „zu achten auf meine Gebote und meine Belehrungen“ hat, wenn ich recht sehe, gar keine exakte Parallele. Am nächsten, wenn auch breiter, ist Gen 26,5b, ein Text aus einem „sehr späten“ Zusatz mit Anklängen an das chronistische Geschichtswerk: vgl. *R. Kilian*, Die vorpriesterlichen Abrahamaüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24)

Zusammen mit einem anderen Zusatz in 16,28 interpretiert 16,4b die Gabe von Manna und Wachteln als eine Erprobung Israels durch Jahwe, bei der Israel sich Jahwes Vorwurf verdiente. Jahwe kündigt an, er werde Brot vom Himmel regnen lassen, und er ordnet an, das Volk solle täglich seinen Tagesbedarf sammeln,

damit ich es auf die Probe stellen kann, ob es nach meiner Belehrung wandelt oder nicht (Ex 16,4b).

Obwohl am sechsten Tag der doppelte Tagesbedarf an Manna gefunden wird, gehen auch am siebten Tag einige aus dem Volk hinaus, um Manna zu sammeln. Sie finden nichts, und an sie ergeht der göttliche Vorwurf:

Wie lange noch wollt ihr euch weigern, auf meine Gebote und Belehrungen zu achten? (Ex 16,28)

Der kritische Punkt, an dem hier das Theologumenon von der Erprobung Israels hängt, ist die Begrenzung der Vorsorgemöglichkeit auf das, was gerade für einen Tag reicht, und im Zusammenhang damit auch noch der Verzicht auf vorsorgende Arbeit am siebten Tag. Rechnen wir mit einem gesellschaftlichen Notstand, der die Einfügung einer solchen Interpretation ausgelöst hat, dann könnte dies zum Beispiel allgemeine Armut im Juda der Heimkehrer gewesen sein, das Gegenteil dessen, was man sich nach der Heimkehr aufgrund von Prophetenworten wie denen des Deute-

Bonn 1966, 201–206 und 317–320. Im ganzen wird durch das Zusatzsystem Ex 16,4b.28 über den (offenbar als bekannt vorausgesetzten) Ps 78 ein Querverweis auf Num 11 hergestellt. Der Leser wird aufgefordert, Ex 16 als Vorspiel zu Num 11 zu verstehen. Das war sicher leichter möglich, wenn zur Zeit der Anbringung dieses Verweissystems im Text schon die Motive des Ungehorsams gegenüber Moses Anordnungen standen. Sie gehören aber zum priesterchriftlichen Textbestand. Da die beiden Zusätze jedoch in jahwistischem Zusammenhang angebracht sind, läßt es sich auch wieder nicht definitiv ausschließen, daß sie doch schon vor der Pentateuchredaktion zum Text der alten Quellen gehörten. Wenn sie spät sind, könnte man die Frage stellen, ob sie der gleichen Hand entstammen wie Ex 15,25b.26. Doch es gibt sprachliche Differenzen. 16,4b führt das Motiv typisch deuteronomistisch mit einer Infinitivkonstruktion ein, 15,25b juxtaPONierend, was eher priesterchriftlicher Stil ist. Nimmt man 16,4b und 16,28 als Einheit, dann lassen sie sich auch nicht leicht mit Dtn 8,2–6 auf einen Nenner bringen. Denn dort läuft die Erprobung Israels auf das Wunder hinaus, hier geschieht das Wunder zwar auch, aber Israel bewährt sich nicht, und durch die Hinlenkung des Blicks auf Num 11 steht am Ende die Bestrafung. Daher wird es auch schwer sein, eine Abhängigkeit zwischen den Erprobungsaussagen in Ex 16 und Dtn 8 oder gar deren Richtung nachzuweisen.

rojesaja als große Lebenssteigerung erwartet hatte. Nie reichte die Sicherung des Lebensunterhalts weit über den Tag, an dem man gerade lebte, hinaus, und in eine solche Situation ragte noch die Forderung nach Arbeitsruhe am Sabbat hinein. Was war das für ein Gott, der sein Volk in einer solchen Lage leben ließ? Die Theodizee der Erprobung kehrt die Frage gegen die Fragenden zurück. Erleben sie nicht das Wunder, daß sie dennoch täglich genügend zum Leben haben? Begreifen sie das nicht als Erprobung, die gerade ihre Treue zu Jahwes Lebensordnung, vor allem zu deren zentralem Sabbatgebot, aus ihnen herauslocken will? Muß Gott nicht ihnen jetzt den Vorwurf machen, daß sie sich weigern, auf die Gabe seines Gesetzes einzugehen?

Alle diese Texte¹⁴⁹ bilden mit Ex 15,25f zusammen ein lockeres Gefüge. Es lassen sich keine sauberen Stammbäume der Abhängigkeit entwerfen, und doch kommen sie alle offenbar ungefähr aus dem gleichen Zeitraum und einer vergleichbaren Problematik der Leser, zu deren Nutzen Texte ergänzt oder erweitert wurden. Immer scheint Jahwe nicht so zu handeln, wie man von ihm erwarten zu können glaubt. Immer müssen er und sein Handeln denen, die darunter seufzen, begreifbar gemacht werden. Dem dient die Kategorie der „Erprobung“, jedem vertraut aus der Weise, wie Väter ihre Söhne in Israel zu erziehen pflegen: Sie geben ihnen die Möglichkeit, sich an harten Widerständen zu bewähren, indem sie sich an die vorher gegebene Weisung des Vaters halten, und sie lassen dann die Bewährung in je größere väterliche Zuwendung einmünden (vgl. Dtn 8,2–6.16).

Durch den Zusatz in Ex 15,25b.26 ist auch die Erzählung von der Heilung des bitteren Wassers in Mara auf so etwas hin durchsichtig gemacht. Hier ist der besondere Aspekt die Krankheit und die Gesundheit. In der Vision Ezechiels von der Quelle, die im Tempel entsprang, war das bittere Wasser des Toten Meeres gesund geworden (Ez 47,8f), es wimmelte von Fischen darin, und die ganze Wüste Juda verwandelte sich in einen Fruchtgarten. Nun lebte man wieder, aus Babel zurückgekehrt, im Land um den neu aufgebauten Tempel herum – aber das Wasser des Meeres unten in der Senke blieb salzig, und Seuchen zogen durchs Land, die Kinder starben wie eh und je dahin, und wenige Menschen nur erreichten

¹⁴⁹ Auch 2 Chr 32,31 dürfte ungefähr noch in den gleichen Zeitraum gehören. Die hier mit Hilfe des Erprobungsmotivs gelöste Problematik scheint eher intellektueller Art gewesen zu sein: die Schwierigkeit, die die Geschichte Hiiskijas in den Königbüchern dem Chronisten bot, der überall die gerechte Leitung der Geschichte durch Jahwe aufzeigen wollte. Für Näheres vgl. *Rudolph* (HAT) z. St.

ein hohes Alter.¹⁵⁰ Die Frage richtete sich an Jahwe. Unser Textergänzer antwortete mit der Theodizee der Erprobung. Feierlich erneuerte er die Lehre vom Zusammenhang zwischen der Treue zu der besonderen, Israel von seinem Gott gegebenen Gesellschaftsordnung und dem Durchbruch des Wunders der allgemeinen Gesundheit. Und wenn das Wunder noch nicht durchgebrochen war, dann befand sich Israel doch kurz davor, sein Gott war gerade dabei, es auf die Probe zu stellen.

Ist diese tastende Auslegung der Absichten hinter Ex 15,25b.26 zutreffend, dann ist es zugleich relevant, daß diese Texterweiterung ausgerechnet bei der allerersten Wüstenerzählung angebracht wurde, am Anfang aller vielen Kapitel, in denen Israel durch die Wüste zieht.

6. SCHLUSSERWÄGUNG

Der Ort dieser Texterweiterung ist schon immer aufgefallen. Die übliche Erklärung setzt voraus, daß eigentlich erst am Sinai das Gesetz verkündet wurde und rechnet dann mit so etwas wie heiliger Ungeduld eines Glossators, der diesen Zeitpunkt gewissermaßen nicht abwarten konnte und deshalb den Geschichtsverlauf ein wenig korrigierte. A. Jülicher schrieb 1882: „Gesetz und Recht sind so unentbehrlich, daß ihre Verkündigung nicht bis zum Sinai aufgehoben werden durfte, Israel war ihrer von Anfang seiner Existenz als freies Gottesvolk benöthigt“¹⁵¹.

Nun: Es dürfte deutlich geworden sein, daß es hier keineswegs nur um das „Gesetz“ – besser gesagt, denn dann klingt es positiv: um Israel als Kontrastgesellschaft Gottes gegenüber den Völkern der Welt – geht, obwohl das schon sehr viel wäre. Es geht dazu um den Segen, der im Raum dieser Gesellschaft für die Menschen entspringen kann, zusammengefaßt in der Freiheit von allen Krankheiten – auch dies in Kontrast zu dem, was den Völkern der Welt möglich ist. Und es geht um die Bewältigung einer Situation, in der dies alles ausbleibt und so die Frage entsteht, was das denn für ein Gott sei, der so etwas Wunderbares gibt und dann doch nicht gibt.

Ferner geht es hier nicht um eine historische Frage – wann also Israel sein „Gesetz“ bekommen habe. In dieser späten Phase der Pentateuchgeschichte sind dessen Texte als Lektionar für die Versammlung bestimmt. Jede einzelne Perikope steht immer für das Ganze und bringt das Ganze

¹⁵⁰ Vgl. ungefähr aus der gleichen Periode Sach 8,4–6, wo ein Prophet einmal nicht im Bild, sondern in direkter Beschreibung von der Heilszeit spricht, wie er sie sich vorstellt.

¹⁵¹ Jülicher, Quellen (Anm. 60) 275.

zur Sprache. Das Ganze aber ist der Entwurf von Israels Lebensordnung, ist Pentateuch als „Tora“. Da kann jede Perikope, auch vor den Ereignissen am Sinai, wenn nötig, auf das Ganze hin durchsichtig gemacht werden. Es ist ja auch gar nicht so, als sei in dieser späten Kommentierungsarbeit das „Gesetz“ nur bis Mara vorgezogen worden. Vergleichbare Glossen finden sich schon in der Abrahamsgeschichte, und die Priesterschrift bringt ihre ersten Gesetze schon nach der Sintflut ein, dann bei Abraham und beim Auszug aus Ägypten. Sobald die Geschichte der Menschheit sich auch nur irgendwie auf Israel, das eigentliche Werk Gottes, hinzuordnen beginnt, beginnt auch der erste Anfang des Kontrastverhaltens, beginnt die Möglichkeit, von neuer Gesellschaft, vom „Gesetz“ Jahwes zu reden.

Nicht also, daß schon hier am Anfang der Wüstenwanderung vom Gesetz und von Gesetzgebung die Rede ist, erscheint bedenkenswert. Wohl aber, daß gerade hier am Anfang dieses Thema, und zwar in dieser Aussagenkonstellation angebracht wurde.

Es hat sich schon gezeigt, daß hier gewissermaßen ein Gegensatz aufgebaut wird. Jetzt ist die Erzählung von den Ereignissen in Ägypten vorüber. Es war eine Erzählung von einer heillosen Gesellschaft, wo Menschen versklavt und ausgebeutet wurden, wo die Verantwortlichen nicht auf die Stimme Jahwes hörten und wo deshalb Plage über Plage ausbrach – von einer Gesellschaft, die schließlich in Krankheit und Tod versinken mußte. Nun beginnt – deshalb die Anfangsposition der Aussage –, was über die richtige Gesellschaft zu erzählen ist, jene Gesellschaft, in der man auf Jahwes Stimme hört und in der infolgedessen keine Krankheiten ausbrechen, wo vielmehr das wahr wird, was die Propheten angekündigt haben als das Heil, das Jahwe in Israel schaffen will: Israel als gesundes und lebendiges Volk. Ich glaube, daß der in den eigentlichen vorpentateuchischen Traditionen ungewohnte, wohl aber in die Erfahrungswelt der Familienfrömmigkeit und in die Droh- und Verheißungsreden der Propheten hineinweisende Satz, Jahwe sei Israels „Arzt“, tatsächlich Gesetz und Propheten verbinden will. In kürzestmöglicher Andeutung ist hier als Frucht der Hingabe an Jahwes gesellschaftlichen Willen die von den Propheten entworfene Heilsverheißung genannt. An dieser Schlüsselstation Mara werden nicht nur Ägyptenaufenthalt und Wüstenwanderung, sondern sogar Ägyptenaufenthalt und eschatologische Erwartung verbunden und kontrastiert.

Damit hilft diese Glosse der Spätzeit zugleich dazu, daß von der Eschatologie der Propheten nichts zurückgenommen werden muß. Der Zug durch die aufblühende und sich verwandelnde Wüste, den ein Deutero-

jesaja angekündigt hatte, hatte ja stattgefunden, als man aus Babel in mühsam zusammengestellten Heimkehrerkarawanen nach Jerusalem zog, um wieder dort zu wohnen. Doch zugleich hatte er nicht stattgefunden, denn von den Wundern der Verwandlung war nichts zu sehen gewesen. Die Wüste war Wüste geblieben und das bittere Wasser bitter. War trotzdem das Wesentliche geschehen, und war der Rest auf das Konto übertreibender poetischer Fantasie zu setzen? Unsere Glosse scheint dem zu widersprechen.

Mag ursprünglich das Ende des Pentateuch mit dem Bericht vom Tod des Mose, also vor der Erzählung von der Landnahme, einfach dadurch bedingt gewesen sein, daß nachher keine Gesetze mehr kamen, vielleicht auch noch dadurch, daß die persische Ministerialbürokratie niemals einer sowieso schon eigentümlichen Provinz ein schriftlich fixiertes Sonderrecht genehmigt hätte, das auch noch in einem sechsten Teil eine Glorifizierung der eigenen militärischen Kraft enthielt – unser Glossator benutzt nun jedenfalls den Sachverhalt, daß der Entwurf der Jahwegesellschaft, in der er selbst lebt, in eine Erzählung von einer Wüstenwanderung eingebettet ist, nicht in eine Situation in dem verheißenen Land selbst, um dies gewissermaßen zum Bild der jetzt existierenden Jahwegesellschaft in Jerusalem und Juda zu machen. Man ist zwar schon in Jerusalem angekommen, wohnt um den Tempel herum und versucht, nach Jahwes Gesetz zu leben. Aber eigentlich hat der von den Propheten verheißene wunderbare Wüstenzug gerade erst begonnen. Man ist noch nicht einmal an der ersten Station angekommen. Und es sieht alles noch ganz so aus wie in Ägypten: Ungenießbares, krankmachendes Wasser. Aber gerade da kommt es darauf an, auf Jahwes Stimme zu hören und nach seiner Gesellschaftsordnung zu leben. Es ist die Stunde der Erprobung, und sie muß als solche erkannt werden. Bewährt sich Israel in ihr, dann wird es gerettet aus dem Weltgefüge von Plagen und Krankheiten, dann zeigt sich Jahwe als sein von den Propheten gezeichnete wunderbarer Arzt. Unsere Texterweiterung wäre also so etwas wie eine Aufsprengung des statischen Pentateuch auf die unabgeholte Dynamik der prophetischen Verheißungen hin.

Natürlich ist diese Auslegung der wenigen Sätze gewagt. Vielleicht ist sie falsch. Letztlich lassen sich keine unwiderlegbaren Sicherheiten gewinnen, wenn man mit diesen späten und kurzen Glossen zu tun hat. Aber ich glaube, daß es richtiger ist, seine Fantasie ein wenig auf die Weise, wie ich es versucht habe, spielen zu lassen, als diese Glossen einfach zu übersehen. So knapp und kompakt sie sind, sie wollen Deutungsschlüssel anbringen, die sich oft auf riesenhafte Textbestände beziehen. Sie geben

uns vielleicht auch mehr Auskunft über das Bewußtsein, in dem man in den Jahrhunderten des zweiten Tempels die ganze Tradition erfaßt hat, als die vielen Einzelheiten der kommentierten Texte selbst. Im konkreten Fall stellt eine solche Glosse, so nomistisch sie zunächst klingt, vielleicht auch wieder einmal die These vom „Spätjudentum“, das in „Gesetzlichkeit“ erstarrt gewesen sei, in Frage, oder die andere von sauber trennbaren Strömungen im Judentum des zweiten Tempels, einer theokratisch-gesetzlichen und einer prophetisch-eschatologischen. Wenn die „theokratischen“ Grundtexte der Tora bei der Versammlung gelesen wurden, wurden sie vielleicht mit ganz anderen Ohren gehört, als wir annehmen möchten.

Als Jesus auftrat, war es für ihn wie für die Zeitgenossen offenbar noch selbstverständlich, daß die neue und eschatologische Gesellschaft Gottes, nun „Gottesherrschaft“ genannt, vor allem daran erkannt werden konnte, daß die Krankheiten sich zurückzogen und die Gesundheit wie ein Wunder in Israel ausbrach. Die Situation der „Erprobung“ war nun, jedem erkennbar, vorbei. Der Herr zeigte sich als Israels Arzt.

In unserer Gesellschaft nimmt, trotz ständiger Fortschritte der Medizin, die Macht der Krankheit zu, und die Stätten, wo Kranke geheilt werden sollen, erzeugen selbst neue Krankheiten. Gerade wer ein Bewußtsein für psychosomatische Zusammenhänge entwickelt hat, weiß: Es ist die Gesellschaft, die ihr Kranksein oder Gesundsein selbst produziert. In der Unfähigkeit, trotz vieler Einzelsiege der Krankheit Herr zu werden, erweist sich eine Gesellschaft als das, was im Buch Exodus mit „Ägypten“ gemeint war. Die von Jesus her in unserer Welt existierende Gegengesellschaft Gottes müßte demgegenüber als Ort der Heilung und der Gesundheit strahlen. Ist das so? Wenn nicht, dann müßte sie sich fragen, ob Gott sie wieder in die „Erprobung“ hat zurückfallen lassen. Aber dürfte das geschehen? Hat Jesus, weil er das Eschaton brachte und von ihm an das Heil an keine Bedingung mehr geknüpft ist, seine Jünger nicht beten gelehrt: „Führe uns nicht in die Erprobung hinein“ (Mt 6,13; Lk 11,4)?¹⁵²

¹⁵² Dies scheint die einzige neutestamentliche Stelle zu sein, die Gott als den Erprobenden kennt – vielleicht gilt das nicht einmal von ihm. Sonst „erprobt“ der Teufel. Dazu vgl. *K. G. Kühn*, Πειρασμός – ἀμαρτία – σάραξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen: *ZThK* 49 (1952) 200-222.