

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 31 (1975)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten  
**Autor:** Schüpphaus, Joachim  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878671>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 24.12.2025

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

## Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten

Als eines der seit langem anerkanntesten Ergebnisse in der Pentateuchforschung gilt die Annahme, dass der Pentateuch aus einer Redaktion verschiedener *Quellenschriften* entstanden ist. Im wesentlichen werden dabei neben dem Deuteronomium die Priesterschrift, die offensichtlich zugleich als jüngste den Kompositionsrahmen für den Gesamtpentateuch abgegeben hat, und die beiden älteren vor ihrer Einbeziehung in den Pentateuch wohl schon zu einem jehowistischen Werk vereinigten Quellen des Jahwisten und des Elohisten vorausgesetzt.

Nun hat es natürlich – einmal abgesehen von solchen Stimmen, die eine Quellscheidung im Pentateuch rundweg ablehnten<sup>1</sup> – nicht an Forschern gefehlt, die diese Quellenhypothese noch weiter modifiziert haben<sup>2</sup> oder auch teilweise korrigiert sehen wollten<sup>3</sup>. Im letzteren Falle hat sich die Kritik vor allem gegen die Annahme einer primär eigenständigen, jetzt nur noch fragmentarisch erhaltenen elohistischen Quellenschrift (E) gerichtet, so dass von der Forschung das Für und Wider einer ursprünglich selbständigen E-Quelle wiederholt aufgegriffen und diskutiert worden ist<sup>4</sup>. Dabei hat sich dann aber doch weitgehend der Standpunkt durchgesetzt, dass die im Pentateuch festzustellenden zahlreichen kleinen und grossen Dubletten, die Erzählvarianten und bestimmte Sondertraditionen, die alle im Vergleich zum Jahwisten und zur Priesterschrift einen anderen Sprachgebrauch, eine unterschiedliche Erzählweise, andere Vorstellungen und Denkvoraussetzungen erkennen lassen, durchaus für die Annahme einer E-Schicht sprechen<sup>5</sup>.

Dazu ist nun neuerdings von H. W. Wolff<sup>6</sup> wohl mit Recht bemerkt worden, dass solche Charakteristika als Indizien für ein primär selbständig komponiertes E-Werk noch nicht hinreichen. So betont Wolff: "Erst wenn es gelingen würde, noch in den Fragmenten eine innere Verknüpfung der Erzählungen und dazu wenigstens ansatzweise eine originelle Verkündigungsabsicht zu erkennen, müsste man den Elohisten als einen besonderen und neuen Zeugen der alten Überlieferung in Israel ansehen und anhören<sup>7</sup>." Von daher versucht Wolff als das hervorragende Thema des Elohisten die Gottesfurcht

<sup>1</sup> S. dazu den Überblick bei O. Eissfeldt, Einleitung in das A.T. (1964<sup>3</sup>), S. 220; G. Fohrer, E. Sellins Einleitung in das A.T. (1965<sup>10</sup>), S. 120.

<sup>2</sup> So rechnet Eissfeldt (A. 1), S. 258ff., zusätzlich mit einer "Laienquelle" (L), während Fohrer (A. 1), S. 122. 175, stattdessen eine "nomadische Quellenschicht" (N) ausmachen möchte; vgl. auch G. Wallis, Die Traditionen von den drei Ahnvätern: Zs. at. Wiss. 81 (1969), S. 19.

<sup>3</sup> S. P. Volz und W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik? (1933); W. Rudolph, Der Elohist von Exodus bis Josua (1938); S. Mowinckel, Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch: Zs. at. Wiss. Beih. 90 (1964), S. 5ff.

<sup>4</sup> Z.B. O. Eissfeldt, Die Komposition von Exodus 1–12. Eine Rettung des Elohisten: Theol. Blätter 18 (1939), S. 224–233; M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948), S. 5ff. 20ff.; C. Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis: Forschung am A.T. (1964), S. 10f.

<sup>5</sup> S. dazu die Einleitungen in das A.T.

<sup>6</sup> H. W. Wolff, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch: Ev. Theol. 29 (1969), S. 59–72.

<sup>7</sup> Wolff (A. 6), S. 61.

herauszuarbeiten<sup>8</sup> und bei E eine hochreflektierte Kompositionskunst aufzuzeigen<sup>9</sup>. Aber gerade die von Wolff in den elohistischen Stücken erhobene "Gottesfurcht-Thematik" ist unbefriedigend und die von daher vermutete Absicht des Elohisten, Israel zu einem neuen Gehorsam anleiten zu wollen, kaum überzeugend. Denn die Gottesfurcht erscheint bei E eigentlich nur als ein bestimmter charakteristischer Aspekt oder auch als ein "Leitwort" bzw. als "thematische Akzentuierung", wie Wolff an anderer Stelle wohl zutreffender formuliert<sup>10</sup>. Die von E angesprochene Gottesfurcht erweist sich also für einen thematischen Zusammenhang als zu schmal, zeigt zu wenig Profil, als dass von hier aus sogleich eine theologische Intention abgeleitet werden könnte. Doch darauf wird noch zurückzukommen sein.

Daher scheint es naheliegend und geboten, die wichtige Frage nach der eigenen theologischen Konzeption und Intention des Elohisten erneut aufzugreifen und damit die einzelnen E-Stücke als Teile eines grösseren Ganzen, eines umfassenderen Darstellungszusammenhanges mit bestimmter Ausrichtung, auszuweisen. Dies soll auf die Weise versucht werden, dass zunächst einmal der geschichtstheologische Darstellungszusammenhang im ganzen abgesteckt, sodann die innere theologische Grundkonzeption des Elohisten durchleuchtet und schliesslich von daher seine eigentlich theologische Intention skizziert werden soll.

# 1.

Eine Untersuchung des elohistischen Darstellungszusammenhanges im ganzen zeigt sich natürlich von vornherein durch die Schwierigkeit belastet, dass in der Frage des jetzt noch erhaltenen Anfangs und Endes der E-Quelle bisher wenig Klarheit und Sicherheit erreicht werden konnte, ganz zu schweigen von der Frage nach dem ursprünglichen Einsatz und Abschluss der elohistischen Schrift<sup>11</sup>. Scheint die Fixierung des jetzigen Endpunktes besonders schwierig, so mag hinsichtlich des Einsatzes der E-Schicht so viel als sicher gelten, dass sie von der Abrahamserzählung an der J-Schicht parallel läuft, wobei vielfach in Gen. 15 der jetzt nachweisbare Anfang von E gesehen wird<sup>12</sup>. Angesichts solcher Schwierigkeiten lassen wir daher für unsere Untersuchung besser die Frage nach dem äusseren Umfang der E-Quelle ausser Betracht und versuchen, den Darstellungszusammenhang anhand einzelner markanter, von der Forschung weitgehend als elohistisch anerkannter Textstücke zu erheben.

Wir greifen darum zunächst einmal auf Gen. 22, die Geschichte von Isaaks Opferung zurück, auf die wohl bekannteste und berühmteste E-Erzählung überhaupt<sup>13</sup>. Diese

<sup>8</sup> Wolff, S. 62ff; s. auch J. Becker, Gottesfurcht im A.T. (1965), S. 193ff.

<sup>9</sup> Wolff (A. 6.), S. 67ff.

<sup>10</sup> Wolff (A. 6.), S. 64, 67.

<sup>11</sup> Zur Diskussion s. die Einleitungen in das A.T.

<sup>12</sup> Auch wenn manche Exegeten in Gen. 15 eine Beteiligung E bestreiten, z.B. O. Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen. 15: Zs. at. Wiss. 70 (1958), S. 107ff., möchte ich mit Noth (A. 4), S. 25, 29, 38; G. v. Rad, Das erste Buch Mose (1958), S. 17f., 153ff.; R. Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen (1966), S. 54ff., 68; Wolff (A. 6), S. 68 u.a. durchaus an einem elohistischen Grundbestand festhalten, der vor allem auch von der göttlichen Verheissung zahlreicher Nachkommen und Abrahams Glauben handelte (V. 5f.).

<sup>13</sup> S. Wolff, S. 63; H. Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn: Bibl. Stud. 53, (1968), S. 64.66ff.; auch Kilian (A. 12), ebd.; ders., Isaaks Opferung (1970).

Erzählung lässt sich – wie schon verschiedentlich herausgearbeitet – als eine Erprobungsgeschichte der Gottesfurcht Abrahams einstufen<sup>14</sup>. Das zeigt schon der jetzige überschriftartige Eingang in V. 1, wo es heisst: “Nach diesen Begebenheiten versuchte Gott den Abraham . . .” Vor allem wird dies aber auch auf dem Höhepunkt der Erzählung zum Ausdruck gebracht, als der Engel dem auf Gottes Wort hin sich zur Opferung seines Sohnes anschickenden Abraham Einhalt gebietet mit der Begründung: . . . “Jetzt weiss ich, dass du ein Gottesfürchtiger bist . . .” (V. 12). Handelt es sich hier also zweifellos um eine Versuchungsgeschichte, in der der Erweis der Gottesfurcht Abrahams eine wichtige Rolle spielt, so geht es hier doch im Sinne von E kaum um eine “Unterweisung über die rechte Gottesfurcht”<sup>15</sup>. Damit wird die Erzählung in Gen. 22 fraglos zu isoliert betrachtet und interpretiert, und es wird zu schnell von dem “Leitwort” Gottesfurcht auf das theologische Anliegen des Elohisten geschlossen.

Schon als Versuchungsgeschichte weist die Erzählung über sich hinaus und knüpft offensichtlich über Gen. 20 hinweg, wo es um das wenig überzeugende Verhalten Abrahams gegenüber Abimelek von Gerar geht, an den elohistischen Eingang der Abrahamsgeschichte in Gen. 15 an; denn dort ist sehr betont von dem Glauben Abrahams an Gott und an die göttliche Verheissung zahlreicher Nachkommen die Rede<sup>16</sup>. Aber auch von der konkreten Versuchung selbst, von dem Abraham zugemuteten Opfer her, zeigt sich die Erzählung als Bestandteil einer Nachkommen-Verheissungs-Erfüllungs-Geschichte; denn Isaak ist ja nicht nur der geliebte und einzige Sohn Abrahams, sondern zugleich der Verheissungsträger<sup>17</sup>. Die Erzählung von der Erprobung Abrahams erweist sich also im übergreifenden Darstellungszusammenhang als eine Geschichte, in der die an Abraham ergangene göttliche Zusage radikal in Frage gestellt, aber an der dennoch festgehalten wird.

Damit gewinnt aber nun die am Schluss aufgenommene, auf Isaak bezogene Segenszusage in 22,15ff. ihre Relevanz, so dass alles dafür spricht, dass sie in ihren Grundbestandteilen<sup>18</sup> durchaus auf E zurückgeht<sup>19</sup>. In dieser Segenszusage geht es einmal – wohl unter Rückbezug auf Gen. 15 – um die ungeheure Mehrung der Nachkom-

<sup>14</sup> S. neben Kilian (A. 13), Reventlow (A. 13) und Wolff (A. 6): L. Ruppert, *Das Motiv der Versuchung durch Gott in vorderdeuteronomischer Tradition: Vet. Test. 22* (1972), S. 59f., 62.

<sup>15</sup> So Wolff (A. 6), S. 64; auch Ruppert (A. 14), S. 60, 62.

<sup>16</sup> S. Anm. 12.

<sup>17</sup> S. dazu v. Rad (A. 12), S. 204, 209; Reventlow (A. 13), S. 70.

<sup>18</sup> Dazu möchte ich neben dem Eingang in V. 15 und der Schwur- bzw. Eidbekräftigung in V. 16aa die durch die Bekräftigungspartikel *kī* eingeleitete inhaltliche Eidaussage in V. 17, 18a rechnen. Die Begründung in V. 16abb, die durch ein die direkte Rede störendes *nē* um JHWH noch einmal eingeführt wird und die Eidbekräftigung von ihrer inhaltlichen Aussage trennt, verrät – bei Aufnahme von Material aus V. 12 – deutlich andere Interessen.

<sup>19</sup> Zwar wird der Passus V. 15–18 von vielen als sekundär angesehen, aber das besagt noch nicht viel. Entscheidend ist vielmehr im Blick darauf, dass die Erzählung mehrere Wachstumsringe zeigt, die Frage, welcher Traditionsstufe bzw. welcher Redaktionsschicht die Verse zuzuweisen sind. Dass es sich hier um eine nicht zum ursprünglichen Traditionsbestand gehörende Jahwerede handelt (s. das *šenīt* in V. 15), ist natürlich nicht zu bezweifeln. Wenn man aber nicht bei einer fruchtlosen literarkritisch-redaktionsgeschichtlichen Zergliederung des Textbestandes stehenbleiben will, scheint mir die Zuweisung der Verse 15ff. in ihrem Grundbestand (s. Anm. 18) zu E die überzeugendste, gerade weil sich ihr Inhalt mit der bei E im Vordergrund stehenden Thematik deckt. Dagegen spricht auch nicht die Kennzeichnung des Engels als “Jahweengel” in V. 15, da der Jahweengel auch bereits in V. 11 begegnet und wie der Jahwe-name in V. 14 wohl schon zur ältesten Tradition gehörte; vgl. Reventlow (A. 13), S. 21, 62f. Kilian (A. 12), S. 270, tritt für eine sekundäre Änderung ein. Ich möchte daher die eidlich bekräftigte Segenszusage E zuweisen; so auch Fohrer (A. 1), S. 171.



enschaft (Ich will deine Nachkommen überaus zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres), zum andern um das Verhältnis dieser Nachkommen zu den übrigen Völkern (Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde besetzen und durch deine Nachkommen sollen sich Segen wünschen alle Völker der Erde). In deutlichem Unterschied zur jahwistischen Verheissung in Gen. 12,1–3 wird hier das Verhältnis zu den Völkern kaum noch positiv bestimmt. Der Segen scheint ganz auf das künftige Israel konzentriert und allein die hervorragende, auf die Völkerwelt ausstrahlende Stellung und Wirkung der Nachkommen selbst im Blick zu sein<sup>20</sup>.

So gibt sich Gen. 22 als eine Episode eines umfassenderen Geschichtszusammenhanges von der an Abraham ergangenen Nachkommenverheissung Gottes und ihrer Erfüllung zu erkennen. Daraus kann aber schon jetzt gefolgert werden, dass ein wesentlicher Bestandteil der elohistischen Geschichtsdarstellung die *Volkwerdung* Israels ausgemacht hat.

Dies ist nun durch andere elohistische Texte noch weiter zu untermauern. So lässt E am Ende der Josephsgeschichte nach seiner Version den Joseph seinen Brüdern gegenüber betonen: "Ihr plantet Böses gegen mich, aber Gott hat es zum Guten eingeplant, um das zu verwirklichen, was jetzt am Tage ist, nämlich ein grosses Volk am Leben zu erhalten" (Gen. 50,20)<sup>21</sup>. Hier wird die Josephsgeschichte als eine Führungsgeschichte Gottes enthüllt und interpretiert, der auch das Böse der Menschen in sein Planen und rettendes Handeln einbezogen hat, der auch die menschliche Bosheit seinem zum Guten gewendeten Handeln dienstbar gemacht hat mit der Absicht, viele am Leben zu erhalten. Dieses Ziel erweist sich aber als ein notwendiges Teilziel auf dem Wege zur Erfüllung der dem Abraham gegebenen Nachkommenverheissung. Auch die Josephsgeschichte erscheint also als ein Ausschnitt eines auf die Erfüllung der Abrahamsverheissung und damit auf die Volkwerdung Israels abzielenden Darstellungszusammenhanges.

Demselben Thema ausdrücklich verpflichtet zeigt sich das elohistische Stück in Ex. 1,15–21<sup>22</sup> von den beiden gottesfürchtigen hebräischen Hebammen, die das Gebot des Pharao, alle neugeborenen Knaben zu töten, missachten, und die dadurch entscheidend zur Entstehung des zahlreichen Volkes Israel in Ägypten und damit zur Erfüllung der Abrahamsverheissung beitragen.

Um nun den weiteren, über die Väterepoche hinausführenden Darstellungszusammenhang der E-Quelle abstecken zu können, ziehen wir die elohistische Bileamgeschichte, im besonderen die elohistischen Bileamsprüche in Num. 23,7–10 und 23,19–24<sup>23</sup> heran, die auf dem Hintergrund der parallelen jahwistischen Sprüche die spezifische Sicht des Elohisten klar heraustreten lassen. Bei E steht auch hier das Volk Israel im Blickpunkt des Interesses. Es wird als ein von Gott gesegnetes Volk gekennzeichnet, an dem Gott wie bei den Vätern nur zum Guten handelt. So muss der eigentlich zur Verwünschung Israels bestellte Seher Bileam eingestehen: "Wie kann ich den verfluchen, den Gott nicht

<sup>20</sup> S. Fohrer (A. 1), S. 171.

<sup>21</sup> S. v. Rad (A. 12), S. 376ff.; Wolff (A. 6), S. 65, 69; O. Kaiser, Einleitung in das A.T. (1970<sup>2</sup>), S. 89.

<sup>22</sup> S. dazu Wolff (A. 6), S. 65.

<sup>23</sup> Neben den Einleitungen in das A.T. s. Noth (A. 4), S. 39, 81ff.; Wolff (A. 6), S. 71; G. Wallis, Die Sesshaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des Jahwisten im Lichte der elohistischen Kritik: Zs. at. Wiss. 83 (1971), S. 13ff.; H. J. Zobel, Das Selbstverständnis Israels nach dem A.T.: ebd. 85 (1973), S. 282ff.

verflucht, wie den verwünschen, den Jahwe nicht verwünscht? ” (23,8). “Siehe, zu segnen ist mir aufgetragen, so muss ich segnen und kann es nicht ändern” (23,20)<sup>24</sup>.

Als Auswirkung dieses göttlichen Segens bzw. dieses zum Guten Israels gewendeten Handelns Gottes wird hier einerseits die zahlenmässige Grösse des Volkes angesehen, so dass Bileam ausrufen muss: “Wer könnte den Staub Jakobs zählen, wer die Zehntausenden Israels berechnen? ” (23,10)<sup>25</sup>. Die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Zusage wird also wohl unter Bezug auf Gen. 15 und 22 ausdrücklich markiert. Das unter dem Segen Gottes stehende Israel wird andererseits als ein Volk charakterisiert, das frei von Unheil und Bedrückung ist: “Man erblickt kein Unheil in Jakob, sieht keine Mühsal in Israel; Jahwe, sein Gott, ist mit ihm, und Königsjubel erschallt in seiner Mitte” (23,21). Israel erscheint weiter als ein mit Gottes Hilfe seinen Feinden gegenüber siegreiches Volk, das durch keine Macht und keinen Zauber zu überwinden ist: “Gott, der es aus Ägypten geführt, ist ihm wie die Hörner eines Wildochsen. Keine Zauberei hat Macht über Jakob, keine Beschwörung über Israel. Jetzt sagt man zu Jakob und zu Israel: Wie Grosses hat Gott getan. Siehe, das Volk steht auf wie eine Löwin, wie der Löwe erhebt es sich. Es legt sich nicht nieder, bis es den Raub gefressen und das Blut der Erschlagenen getrunken hat” (23,22ff.)<sup>26</sup>. Auch hier ist wohl auf die Erfüllung der Zusage aus Gen. 22,17 angespielt, dass Israel das Tor seiner Feinde besetzen wird.

Dadurch, dass aber Israel als ein durch Gott ins Leben gerufenes, durch Gottes Macht und Hilfe gestärktes und bewahrtes Volk beschrieben wird, das sich gegenüber allen ihm entgegentretenden Feinden durchzusetzen vermag, wird zugleich seine besondere Stellung unter den Völkern unterstrichen. Diese Sonderstellung Israels innerhalb der Völkerwelt bewirkt automatisch eine Exklusivität Israels. Darauf nimmt Bileam Bezug, wenn er feststellt: “Siehe, ein Volk, das abgesondert wohnt und sich nicht zu den übrigen Heidenvölkern rechnet” (23,9)<sup>27</sup>. So erweist sich Israel zugleich als ein durch Gott von den übrigen Völkern abgesondertes Volk, eben als *das Volk Gottes*. Damit zeichnet sich aber deutlich der über die Väterepoche bzw. die Volkwerdung Israels hinausführende Darstellungszusammenhang des Elohisten ab, nämlich: die Entstehung und Stellung Israels als Volk Gottes.

Daraus kann nun die Schlussfolgerung gezogen werden – ganz gleich wie man auch immer den primären Einsatz und Schlusspunkt des elohistischen Werkes bestimmen mag –, dass E im wesentlichen eine Volksgeschichte, und zwar eine Volk-Gottes-Geschichte bieten wollte. Die elohistische Geschichtsdarstellung zielte fraglos auf das Entstehen eines zahlenmässig grossen, allen feindlichen Mächten überlegenen und von der übrigen Völkerwelt abgesonderten Volkes Israel, des Volkes Gottes ab – in deutlichem Unterschied zum Jahwisten, dem vor allem an der Landnahme Israels gelegen war.

Aufgrund dieses Sachverhaltes kann aber bei E weiter zwischen einer die Entstehung Israels als Volk behandelnden Vätergeschichte als Vorgeschichte und einer die Entstehung und Stellung des Gottesvolkes behandelnden Israel-Jahwe-Geschichte als dem eigentlichen Hauptteil der Geschichtsdarstellung E unterschieden werden.

Diese Unterteilung des elohistischen Werkes wird sogar durch E selbst ausdrücklich markiert, und zwar durch die leider nur noch teilweise erhaltene E-Version von der Moseberufung in Ex. 3. Schon lange ist erkannt, dass der Elohiste erst hier den Gott der

<sup>24</sup> Zum Text s. Bibl. Hebr. und Zobel (A. 23), S. 283f.

<sup>25</sup> Zum Text s. Bibl. Hebr. und Zobel, S. 284.

<sup>26</sup> Zum Text s. Bibl. Hebr., vgl. Zobel, S. 285.

<sup>27</sup> S. Eissfeldt (A. 1), S. 267f.; Fohrer (A. 1), S. 171; Zobel (A. 23), S. 282f.

Väter als Jahwe einführt und bekanntmacht, während er bislang nur die Bezeichnung "elohim" für Gott verwendete im Unterschied zum Jahwisten, der von Anfang an den Jahwenamen gebrauchte<sup>28</sup>. So macht sich der Gott der Väter bei E als Jahwe erst und zunächst nur über Mose dem Volke Israel bekannt, wodurch die Epoche der Väterzeit von der Jahwe-Israel-Zeit deutlich abgehoben wird. Jahwe ist für E eigentlich erst der Gott von Ägypten her, der Gott des Volkes Israel. Mit der Herausführung aus Ägypten – vorbereitet durch die Moseberufung – beginnt also für E die Jahwe-Israel- und damit die Volk-Gottes-Geschichte.

Hinsichtlich der Gottesvolksgeschichte scheint aber die elohistische Version der Moseberufung noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt hinzuweisen. Während in der jahwistischen Jahwerede als Ziel des Auszugs aus Ägypten sogleich der Einzug ins Land genannt wird, zielt bei E – soweit sich das dem nur noch bruchstückhaft erhaltenen V. 12 entnehmen lässt<sup>29</sup> – die Herausführung aus Ägypten gerade auf ein Dienen Gottes am Gottesberg ab: "Wenn du das Volk aus Ägypten herausführst . . . ihr werdet Gott an diesem Berge dienen<sup>30</sup>." Dieser Ausblick kann aber auf nichts anderes als auf die Vorgänge am Sinai Bezug nehmen. Damit sind wir jedoch beim Problem der elohistischen Darstellung des Sinaigeschehens.

Bei aller Schwierigkeit, die in Ex. 19f. miteinander verarbeiteten und vermischten Quellschriften noch zu rekonstruieren und den alten elohistischen Bestand genau zu erheben<sup>31</sup>, kann aufgrund des jetzigen Textbefundes als gesichert gelten, dass bei E von den furchterregenden gewitterartigen Phänomenen der Gotteserscheinung (19,16) und von der Herausführung des Volkes aus dem Lager Gott entgegen die Rede war (19,17a)<sup>32</sup>. Weiter kommen für E vor allem die Verse in Ex. 20,18ff. in Betracht. Ist der jetzige Eingang des V. 18 gestört und eine genaue Aufteilung auf die Quellen unsicher<sup>33</sup>, so muss V. 18b–21 eindeutig E zugeschrieben werden<sup>34</sup>: "... da fürchtete<sup>35</sup> sich das Volk, zitterte und blieb in der Ferne stehen. Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, so wollen wir zuhören, aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben. Da sagte Mose zum Volk: Fürchtet euch nicht; denn um euch zu erproben, ist Gott gekommen, damit die Furcht vor ihm auf euch falle<sup>36</sup>, dass ihr euch nicht versündigt<sup>37</sup>. So blieb das Volk in der Ferne stehen, Mose aber nahte sich dem Wolkendunkel, in dem Gott war."

Hier geht es einmal darum, dass Mose vom Volk gebeten wird, als Mittler zwischen Gott und Israel zu fungieren. Gott soll nicht direkt zum Volk sprechen, sondern seine Worte über Mose ausrichten lassen, weil sich das Volk durch den redenden Gott zu stark gefährdet glaubt. Die Tatsache, dass Mose der Bitte des Volkes entspricht und sich dann allein Gott naht, während das Volk in der Ferne verweilt, zeigt an, dass die Übernahme der Mittlerfunktion hier nicht Selbstzweck ist, sondern ganz im Dienst einer nun

<sup>28</sup> S. dazu die Einleitungen in das A.T.; auch Wallis (A. 23), S. 2ff.

<sup>29</sup> M. Noth, *Das zweite Buch Mose* (1961<sup>2</sup>), S. 29.

<sup>30</sup> Zum Text s. *Bibl. Hebr.*

<sup>31</sup> S. dazu E. Zenger, *Die Sinaitheophanie* (1971), S. 12ff., 45ff.

<sup>32</sup> S. Noth (A. 29), S. 123f.; Zenger (A. 31), S. 148. 150. 163.

<sup>33</sup> So Noth (A. 29), S. 123, 135; s. aber Anm. 43.

<sup>34</sup> Mit Noth, ebd.; Wolff (A. 6), S. 66; vgl. Zenger (A. 31), S. 148.

<sup>35</sup> Zum Text s. *Bibl. Hebr.* und Wolff (A. 6), S. 66.

<sup>36</sup> Zur Übersetzung vgl. Wolff, ebd.

<sup>37</sup> Beabsichtigt ist also, dass die wirksam werdende Furcht vor Gott ein Sichversündigen gegen ihn verhindern soll, wobei hier konkret an eine Versündigung gegenüber dem erscheinenden Gott, also an irgendein zudringliches Verhalten gedacht zu sein scheint; s. Noth (A. 29), S. 135.

entgegenzunehmenden und zu übermittelnden Gottesrede steht. Alles zielt auf eine an Mose ergehende Gottesrede und ihre nachträgliche Übermittlung an das Volk ab. Dann hat aber das jetzt im Anschluss an Ex. 20,21 folgende, als Jahwerede stilisierte Gesetzeskorporus, das sogenannte Bundesbuch, als diese Gottesrede zu gelten, die schon der Elohist – sicherlich ohne die sekundären Überarbeitungen am Anfang und am Schluss<sup>38</sup> – in diesen Zusammenhang aufgenommen hat. Notwendigerweise setzt sich aber auch dieser Zusammenhang in 24,3ff. mit der dort berichteten Übermittlung der empfangenen göttlichen Worte an das Volk und dessen Verpflichtung darauf fort<sup>39</sup>. Ein näheres Eingehen auf Kap. 24 kann hier unterbleiben.

Das Bundesbuch wird zwar vielfach der E-Schicht zugewiesen, meistens jedoch an seinem jetzigen Ort als sekundär betrachtet<sup>40</sup>. Nun hat die Annahme einer erst nachträglichen Einschaltung des Bundesbuches zur Folge, dass der dem Bundesbuch jetzt unmittelbar vorausgehende Passus Ex. 20,18–21 auch erst als sekundär umgestellte Einleitung des Bundesbuches angesehen wird, dessen ursprünglicher Platz vor Ex. 20,1 bzw. 2–17 vermutet wird (s. Fohrer, A. 1, S. 158; vgl. auch Eissfeldt, A. 1, S. 282f.). Die Annahme einer solchen redaktionellen Operation erweist sich aber als fragwürdig, zumal ihr Sinn nicht recht zu erkennen ist. Warum hätte der Interpolator des Bundesbuches nicht Ex. 20,18ff. an seinem angeblich ursprünglichen Ort vor dem Dekalog belassen und das Bundesbuch einfach an Ex. 20,17 anschliessen können? Warum sollte er dem Dekalog seine primäre Einleitung genommen und nur vor das Bundesbuch gestellt haben? (s. dazu unten). Dann wäre schon die Vermutung wahrscheinlicher, dass auch die Verse Ex. 20,18ff. im wesentlichen auf den Redaktor zurückgehen, da zwischen 20,18ff. und 20,22ff. ein deutlicher Zusammenhang besteht. Wenn aber in jedem Fall von einem zwischen Ex. 20,18ff. und 20,22ff. gegebenen Zusammenhang auszugehen ist, ist eigentlich die entscheidende Frage die, ob es sich hier um den Zusammenhang einer späteren deuteronomistischen Bundesbuchschicht (so Zenger, A. 31, S. 165) oder um den der elohistischen Quellschrift handelt.

Dazu meint z.B. Noth (A. 29), S. 140: "Der Anfang des Ganzen (= Bundesbuch) in 20,22 schliesst sich zwar ohne Bruch an das vorgehende Erzählstück an; aber sogleich in dem Einleitungsvers 20,22 wird der Gottesname Jahwe gebraucht, und so ist ein ursprünglicher Zusammenhang mit 20,18–21 E schwerlich anzunehmen." Kann aber der Tatbestand, dass in 20,19.20, 21 vom "elohim" und in 20,22 von "Jahwe" die Rede ist, letztlich so ins Gewicht fallen, zumal "Jahwe" in V. 22 auch sekundär eingedrungen sein könnte und in Ex. 24,3ff., das viele E zuschreiben (so auch Fohrer, A. 1, S. 167) sogar mehrmals von "Jahwe" gesprochen wird?

Mit literarkritisch-redaktionsgeschichtlichen Kriterien allein kommt man m.E. hier nicht weiter, zumal ja auch die Frage der elohistischen Bearbeitung einer schon vorgefundenen Tradition gar nicht geklärt ist. Die auf rein literarischem Wege angebotenen mitunter sehr gewagten und untereinander differierenden Hypothesen sind im Grunde mehr spekulativ als einleuchtend. Eine überzeugende Zuordnung des Bundesbuches gelingt dadurch nicht. Mir scheint es daher angemessener und weiterführender, den jetzt ohne Frage sachlich guten Zusammenhang zwischen Ex. 20,18–21 und dem

<sup>38</sup> Zu den sekundär deuteronomistischen Passagen sind sicherlich der Verweis auf das Reden Jahwes vom Himmel her (V. 22b) und das Verbot der Anfertigung goldener und silberner Götter (V. 23) zu rechnen. Auch der Anhang in 23,20–33 zeigt jetzt im wesentlichen deuteronomistisches Gepräge, wodurch allerdings die Frage eines schon vordeuteronomistischen Quellenbestandes noch nicht negativ entschieden ist. Dazu kann hier auf die Einleitungen in das A.T. verwiesen werden; vgl. auch Sh. M. Paul, *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (1970). In diesem Zusammenhang geht es nur um den Gesichtspunkt, dass das Bundesbuch, das selbst einen sehr uneinheitlichen torsohaften Charakter und eine schon eigenständige komplizierte Entstehungsgeschichte erkennen lässt, durchaus (wie viele Forscher meinen; s. dazu Anm. 40) zum vor-deuteronomisch-deuteronomistischen Quellenbestand der Sinaiperikope gehört haben kann.

<sup>39</sup> S. Noth (A. 29), S. 140. 161; Fohrer (A. 1), S. 167.

<sup>40</sup> S. L. Rost, *Gesetz und Propheten: Studien zum A.T.* (1973), S. 12f., und die Einleitungen in das A.T.



in 20,22 einsetzenden Bundesbuch zu akzeptieren (trotz des störenden "Jahwe" in V. 22) und damit das Bundesbuch derselben Schicht wie Ex. 20,18b–21 zuzuweisen. Wenn aber Ex. 20,18b–21 E zugehört – und daran ist wohl festzuhalten – wird auch die Aufnahme des Bundesbuches schon durch E erfolgt sein; s. neuerdings Rost (A. 40), S. 13f.

Also kam es E beim Sinaigeschehen nicht nur auf das Erscheinen Gottes mit seinen furchterregenden Begleiterscheinungen und seiner furchtauslösenden Wirkung beim Volk, sondern vor allem auf die Kundgabe und Vermittlung eines göttlichen Gesetzes und seiner Annahme durch das Volk an<sup>41</sup>. Damit wäre aber das Bundesbuch seinem Grundbestand nach in jedem Fall durch E aufgenommen worden.

Lenken wir noch einmal den Blick auf Ex. 20,18b–21 zurück, im besonderen auf den Passus: "...da fürchtete sich das Volk, zitterte und blieb in der Ferne stehen. Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, so wollen wir zuhören, aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben." So wie dieser Text jetzt lautet, scheint er nicht nur eine folgende Gottesrede vorzubereiten, sondern bereits ein unmittelbares Reden Gottes an das Volk vorauszusetzen. Denn der Eingang in V. 18b beschreibt offensichtlich die Reaktion des Volkes auf schon Vernommenes, und zwar auf schon vernommene Worte Gottes, ja die Bitte des Volkes in V. 19 ist eigentlich nur von einer schon ergangenen Jahwerede her recht verständlich und weniger als rein vorbeugendes Begehren zu interpretieren<sup>42</sup>. Auch die vom Volk geäußerte Befürchtung des Sterben-Müssens spricht eher für eine gerade gewonnene Erfahrung, da Mose sie zunächst durch ein "Fürchtet euch nicht" zu zerstreuen sucht, ihr aber dennoch durch Übernahme der Vermittlung Rechnung trägt.

Nun wird bereits in dem Ex. 20,18ff.<sup>43</sup> unmittelbar vorausgehenden Textzusammenhang von einem Reden Jahwes ausdrücklich berichtet, sogar eine längere Jahwerede in Gestalt des sogenannten Dekalogs geboten (Ex. 20,1 bzw. 2–17). Die jetzige Einleitung des Dekalogs aber scheint elohistisch gefärbt<sup>44</sup> und schließt wieder gut – klammert man das E sicher nicht zugehörnde Stück in Ex. 19,20–25 einmal aus<sup>45</sup> – über den wohl E zuzuweisenden V. 19,19<sup>46</sup> an den elohistischen Bestand in 19,16–17a an. Von daher liegt es eigentlich nahe, auch den Dekalog mit seinem älteren Bestand schon der elohistischen Schicht zuzurechnen; denn er will jetzt offenkundig die unmittelbar an Mose wie an das ganze Volk gerichteten Worte Gottes bieten.

<sup>41</sup> Überhaupt ist es unwahrscheinlich, dass für E gerade bei der Theophanie am Gottesberg ein bestimmtes inhaltliches Reden Gottes nicht eine wesentliche Rolle gespielt hat; vgl. aber Zenger (A. 31), S. 162.

<sup>42</sup> Dafür spricht einmal das betonte "Rede du mit uns ..."; zum andern unterstreicht das auch die in V. 20 durch Mose erfolgende Interpretation, die Erfahrenes zu begründen und zu erhellen sucht und gerade nicht auf die Äußerung des Volkes im Sinne einer Erwartung eingeht.

<sup>43</sup> In V. 18a liegt offenbar primär ein jahwistisches Textelement vor ("Das ganze Volk sah die Blitze und den Berg rauchen"), das bei der Verbindung von J und E also auf jehowistischer Stufe neben dem bei E berichteten Reden Gottes die von E in V. 18b betonte Furcht des Volkes mit begründen sollte. Daher wurde es von der jehowistischen Redaktion unter gleichzeitiger Auffüllung mit den elohistischen Elementen "Donner, Hornschall" (s. ihre zeugmatische Verbindung mit dem Verbum "sehen") zwischen Dekalog und der in V. 18bff. berichteten Reaktion des Volkes eingefügt.

<sup>44</sup> Darauf deutet die Gottesbezeichnung "elohim" hin; zur Einleitung in V. 1 vgl. weiter Rost (A. 40), S. 13.

<sup>45</sup> S. dazu Noth (A. 29), S. 123f., 129; vgl. aber Rost (A. 40), ebd., für den der Dekalog primär an 19,25 anschloss.

<sup>46</sup> S. Noth (S. 29), S. 123, 127f.

Der Dekalog wird von der Forschung gern als "elohistischer" Dekalog gekennzeichnet und auch überwiegend E zugewiesen (teils jedoch primär hinter Ex. 20,18–21 vermutet)<sup>47</sup>. Sollte der Dekalog nach E aufgenommen worden sein, dann müsste es sich hierbei – vorausgesetzt er wäre an die jetzige Stelle vor Ex. 20,18ff. mit dem schon nachfolgenden Bundesbuch eingeschoben worden – um eine bewusste Korrektur des vorgefundenen Überlieferungszusammenhanges handeln. Sie würde die Absicht zeigen, ein bestimmtes Reden Gottes gerade als ein an das Volk insgesamt gerichtetes Reden herauszustellen und damit seinem Inhalt zugleich besonderes Gewicht zu verleihen. Das würde auch für den Fall gelten, dass der primär hinter Ex. 20,18–21 vermutete Dekalog im Zuge einer sekundären Umstellung von 20,18–21 (im Zusammenhang einer nachträglichen Einarbeitung des Bundesbuches) an den jetzigen Platz gestellt worden wäre; denn auch dadurch würde der Dekalog im Unterschied zum Bundesbuch ausdrücklich als nicht durch Mose vermittelte Gottesrede interpretiert (s. z.B. Gese, A. 47, S. 64f., der das sekundäre Vorziehen des Dekalogs darin motiviert sieht, dass in späterer Zeit die Direktheit einer göttlichen Grundoffenbarung in Gestalt des Dekalogs gegenüber aller weiteren Offenbarung als Ergänzungsoffenbarung wesentlich wurde).

Jede nachträglich korrigierende Ergänzung einer durch Mose vermittelten Gottesrede durch eine direkte Gottesrede an alle, also eine nachträgliche Betonung der Direktheit einer bestimmten Offenbarung Gottes ist aber nur schwer verständlich. Einleuchtender ist jedenfalls der umgekehrte Schritt entsprechend der jetzigen Abfolge, nach der die ursprüngliche Direktheit der Offenbarung zugunsten einer von Mose übermittelten Offenbarung modifiziert wurde; s. G. v. Rad, *Das fünfte Buch Mose* (1964), S. 43.

Aber auch die Annahme einer sekundären Interpolation des Dekalogs vor einer Einbeziehung des Bundesbuches und Ex. 20,18ff. als das Grundgesetz eines Jahwe-Israel-Bundes (s. Perlitt, A. 47, S. 90ff.; Zenger, A. 31, S. 164) überzeugt kaum; denn sie steht im Zusammenhang einer einseitig nivellierenden Vereinnahmung aller älteren gesetzlichen Partien der Sinaiperikope für eine deuteronomisch-deuteronomistische Bundestheologie, so dass für E (wie für J) im wesentlichen nur eine Theophanieschilderung in Anspruch genommen und erhoben wird. Von daher scheint die genaue Zuordnung und Einordnung der sehr unterschiedlichen Gesetzeskorpora Dekalog, Bundesbuch und deuteronomisches Gesetz im Rahmen einer deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie letztlich offenzubleiben bzw. nicht mehr recht zu gelingen.

Insofern ist eine vordeuteronomische Einfügung des Dekalogs (wie auch des Bundesbuches) auf der Stufe von E besser verständlich, so dass daran festgehalten werden kann, dass die Aufnahme des Dekalogs und seine Stellung vor Ex. 20,18bff. schon auf E zurückgeht.

Ist der Dekalog in seiner jetzigen Form sicherlich später als E anzusetzen, so könnten aber neben der Selbstvorstellung Jahwes die als Gottesrede stilisierten kurzen apodiktischen Sätze ohne ihre sekundären Erweiterungen<sup>48</sup> schon von E aufgenommen worden sein, wobei es ihm darum ging, dass sich Gott selbst Israel als Jahwe von Ägypten her bekanntmache und seinen Willen programmatisch kundtat<sup>49</sup>.

Ein starkes Indiz für eine Aufnahme des Dekalogs und des Bundesbuches in seinem Grundbestand durch E stellt aber auch neben dem deuteronomischen Prophetengesetz in Deut. 18 die Einleitungsrede zum deuteronomischen Gesetz in Deut. 5 dar, die ausdrücklich und ausführlich auf die Sinaiereignisse entsprechend der Darstellungsabfolge

<sup>47</sup> O. Plöger, *Elohist: Rel. Gesch. Gegw.* 2 (1958<sup>3</sup>), Sp. 437; H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet* (1974), S. 64; Fohrer (A. 1), S. 74, 167, 169; Rost (A. 40), S. 12f. u.a.; anders z.B. Noth (A. 29), S. 124; L. Perlitt, *Bundestheologie im A.T.* (1969), S. 90ff.; Zenger (A. 31), S. 164.

<sup>48</sup> Zum Dekalog im einzelnen s. die Einleitungen in das A.T. und die dort genannte Literatur; weiter W. H. Schmidt, *Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs* (1972), S. 201ff.

<sup>49</sup> S. Schmidt (A. 48), S. 220: "Er (= der Dekalog) vereinigt die wichtigsten Gebote des Verhaltens zu Gott und zum Menschen in grundsätzlicher Fassung . . ." vgl. auch Noth (A. 29), S. 134.



in Ex. 20ff. Bezug nimmt. Ganz gleich, ob man den in Deut. 5,6–21 wiederkehrenden Dekalog als sekundären Nachtrag ansieht oder nicht<sup>50</sup>, auch in Deut. 5 wird (ebenso in Deut. 18) ein anfängliches Reden Gottes an alle Israeliten und ein nachfolgendes nur an Mose vorausgesetzt, auch hier geht es darum, dass Mose Israel das Risiko des direkten Gesprächs mit Jahwe abnehmen soll. Der deuteronomische Prediger entwickelt dies im einzelnen viel breiter und theologisch akzentuierter, lässt auch im Unterschied zu Ex. 20 Jahwe selbst auf das Begehren des Volkes antworten, ja identifiziert vor allem die durch Mose zu vermittelnden Gesetze seiner Intention wegen mit dem deuteronomischen Gesetz<sup>51</sup>. Aber die Abhängigkeit von der älteren Darstellung in Ex. 20ff. ist unverkennbar, so dass diese zumindest als vordeuteronomisch gelten kann und damit die Zugehörigkeit der beiden Gesetzeskorpora in ihrem Grundbestand zum elohistischen Werk indirekt bestätigt zu werden scheint.

Ein elohistisches Gesetz passt sich aber dem bisher ausgemachten Geschichtszusammenhang E ausgezeichnet ein<sup>52</sup>. Geht es E um die Entstehung des von Jahwe ins Leben gerufenen, aus Ägypten befreiten, aus der Völkerwelt ausgesonderten, seinem Schutz unterstehenden Gottesvolk, dann ist das Gesetz gerade als die von Jahwe gewollte *Lebensordnung* dieses Gottesvolkes voll verständlich. Das von E aufgenommene Gesetz soll dann das Verhalten Israels vor seinem Gott von Ägypten her bestimmen und regeln. Dabei würde es konkret um eine Rechtsordnung gehen, und zwar hinsichtlich der unmittelbar an das ganze Volk gerichteten Rede Gottes in Gestalt des Dekalogs um die Proklamierung der grundsätzlichen Lebensordnung<sup>53</sup>, hinsichtlich der mittelbar erlassenen Anweisungen und Verordnungen in Gestalt des Bundesbuches, um die die Lebensordnung im einzelnen regelnden und garantierenden Rechtsbestimmungen. Die Verkündigung dieser Rechtsordnung und ihrer Bestimmungen und ihre Annahme durch das Volk müsste dann zugleich als der eigentliche Zielpunkt der Jahwe-Israel- bzw. der Volk-Gottes-Geschichte des Elohisten angesehen werden.

## 2.

Wenn wir uns nun der inneren theologischen Grundkonzeption des Elohisten zuwenden, so können wir von dem durch H. W. Wolff in den Vordergrund gestellten Begriff der *Gottesfurcht* ausgehen, dessen Verwendung für E besonders charakteristisch zu sein scheint. Von der Gottesfurcht ist bei E sowohl bei Abraham (Gen. 20;22), bei Joseph (Gen. 42), bei den Hebammen in Ägypten (Ex. 1), bei Mose (Ex. 3) und bei Israel

<sup>50</sup> Würde man den formal schlecht anschliessenden, sachlich unpassenden V. 5 (s. V. 4 und 22ff.), der den Zusammenhang unterbricht und durch ein hartes "folgendermassen" am Schluss wieder aufnimmt, als sekundäre Glossierung ausklammern, bliebe mit dem Dekalog ein guter durchgehender Zusammenhang erhalten; vgl. v. Rad, *Das fünfte Buch Mose* (1964), S. 43; Perlitt (A. 47), S. 77ff.

<sup>51</sup> S. v. Rad, ebd., S. 43f.

<sup>52</sup> Gerade diesem Aspekt wird hier besondere Bedeutung zugemessen. Es genügt m.E. nicht, dass Dekalog und Bundesbuch wie in den meisten Fällen nur unter literarkritisch-redaktionsgeschichtlichem Blickwinkel E zugewiesen oder abgesprochen werden, ohne dass die damit zusammenhängenden sachlich-theologischen Aspekte berührt und bedacht würden. Entscheidend ist aber doch gerade die Frage, ob und wie Dekalog und Bundesbuch in den theologischen Zusammenhang des elohistischen Werkes einzubeziehen sind; s. dazu auch Wallis (A. 23), S. 9ff., bes. 13.

<sup>53</sup> Vgl. Fohrer (A. 1), S. 74: "Der Elohist selber hat den Dekalog als eine Lebens- und Verhaltensregel für Israel proklamiert . . ."

selbst (Ex. 20) die Rede. Offenbar handelt es sich hier um einen wichtigen Grundbegriff seiner theologischen Konzeption, von dem her aber nun nicht sogleich – wie Wolff meint – auf eine bestimmte Absicht und Intention geschlossen werden kann.

Worum geht es nun bei der von E wiederholt angesprochenen Gottesfurcht? Zunächst ist einmal zu beachten, dass nicht nur Israeliten, die Väter Israels, Mose und das Volk selbst, ihre Gottesfurcht unter Beweis stellen, sondern auch „Nichtisraeliten“. So wird in Gen. 20 Abimelek von Gerar mit seinen Leuten ausdrücklich Gottesfurcht bescheinigt, indem Abraham seine irrige Annahme korrigieren muss, dass es an diesem Ort keine Gottesfurcht gebe (Gen. 20,11)<sup>54</sup>. Und auch der aus Mesopotamien herbeigerufene Seher Bileam scheint – wenn auch nicht direkt – von E als ein gottesfürchtiger Nichtisraelit charakterisiert zu werden, da er im Unterschied zu dem Bileam der J-Version dem zu ihm redenden Gott von vornherein Anerkennung und Gehorsam leistet (Num. 22,13ff.).

Überhaupt scheint der Tatbestand der Gottesbegegnung in einem ursächlichen Zusammenhang mit der von den Menschen bewiesenen Gottesfurcht zu stehen. Gottesfurcht meint bei E offenbar das menschliche Verhalten, das der Begegnung des Menschen mit dem erscheinenden und sich offenbarenden bzw. redenden Gott entspringt. Wo Gott mit den Menschen in Verbindung tritt, da reagiert der Mensch voller Ehrfurcht und Scheu<sup>55</sup>. So fürchtet sich bei E Mose, den ihm im Dornbusch erscheinenden Gott anzuschauen, und verhüllt sein Angesicht (Ex. 3,6), während er nach der J-Version von Gott selbst verwarnet werden muss, nicht näher heranzutreten (3,3ff.). Und am Sinai ergreift bei E das Volk angesichts der Gotteserscheinung und Gottesrede Furcht und Zittern vor Gott, so dass es nur von ferne an den Ereignissen teilnimmt (Ex. 20,18ff.), während bei J das Volk ausdrücklich davon abgehalten werden muss, der Erscheinung zuzuhören (19,12f.). E geht also im Unterschied zu J grundsätzlich von einer grösseren Distanz zwischen Gott und Mensch aus. Gott, der im Himmel wohnt, ist von der Welt der Menschen weiter entrückt und viel stärker als der Jenseitige, ganz andere, von ihr unterschieden<sup>56</sup>.

Wenn aber Gott mit den Menschen in Verbindung tritt, dann geschieht dies – wie bei den Vätern – mittelbar durch himmlische Boten oder durch Nachtgesichte und Träume oder auch – wie im besonderen Falle des Mose und des Sinaigeschehens – durch unmittelbare Anrede. Im letzteren Falle handelt es sich aber wohl um ein einzigartiges Geschehen, das nur begrenzt und kurz das Volk insgesamt, hauptsächlich aber Mose betrifft, da er ausdrücklich als der Vermittler zwischen Gott und Volk eingesetzt wird und auch fungiert, um das Volk der gefährlichen Konfrontation mit Gott zu entziehen. Im allgemeinen setzt E daher wohl zwischen Gott und Israel einen mittelbaren Kontakt über den Mittler Mose voraus<sup>57</sup>.

Wo sich Gott jedoch den Menschen zuwendet, da fühlt sich der Mensch bedroht und in seinem Leben gefährdet, da erweckt der ihm begegnende Gott Furcht. Von daher wird dann die Gottesfurcht zum Charakteristikum des dem Menschen angemessenen Gottesverhältnisses überhaupt. Der Gottesfürchtige erscheint als der, der Gott als Gott akzeptiert und ernstnimmt, ihm Gehorsam leistet. (Gemeint ist hier ein persongebundener

<sup>54</sup> Vgl. Wolff (A. 6), S. 63.

<sup>55</sup> S. Fohrer (A. 1), S. 171.

<sup>56</sup> S. Fohrer, ebd.; Kaiser (A. 21), S. 88.

<sup>57</sup> Damit scheint E einen mittelbaren Kontakt durch himmlische Boten, Träume und Nachtgesichte nicht ausschliessen zu wollen. Dieser ist aber wohl in Analogie zu den Vätern nur einzelnen Personen unter besonderen Umständen vorbehalten.

Gehorsam, kein Gehorsam gegenüber einem Gesetz.) So fügt sich Abraham in Gen. 22 Gottes Anweisung und widersetzt sich seinem Willen nicht, obwohl Gott von ihm verlangt, seinen Sohn zu opfern<sup>58</sup>. Und die Hebammen in Ägypten fürchten eben Gott mehr als den Pharao und sein Gebot. Mit der Gottesfurcht wird also das positive Grundverhalten des Menschen vor Gott und Gott gegenüber umschrieben. Gottesfurcht besagt, dass der betreffende Mensch Gott Gott sein lässt, dass sein Grundverhältnis Gott gegenüber intakt ist.

So erweisen die Menschen bei E, denen Gott in irgendeiner Weise gegenübergetreten ist, durchweg Gottesfurcht. Die Väter Israels erscheinen im Vergleich zu J grundsätzlich in einem positiveren Licht<sup>59</sup>, und auch Israel selbst erweist sich am Sinai als ein Volk voller Gottesfurcht<sup>60</sup>.

Weil aber dieses menschliche Grundverhalten nicht als ein dem Menschen von sich aus zukommender oder verfügbarer, selbstverständlicher Habitus angesehen wird, liegt E eben besonders daran, dass die Väter Israels und das Volk selbst die aus der Begegnung mit Gott entsprungene Gottesfurcht auch wirklich unter Beweis stellen. Nur von daher ist das bei E so beliebte Motiv der Erprobung solcher Gottesfurcht bzw. der Versuchung des Gottesfürchtigen recht einzuordnen<sup>61</sup>. Das Motiv der Erprobung bzw. Versuchung ist für E praktisch ein Darstellungsmittel zum Erweis von Gottesfurcht. Daher zeigt keine der Erprobungsgeschichten ein negatives Ergebnis oder endet mit einer Dissonanz, steht eindeutig das Interesse an dem positiven Versuchungsergebnis im Vordergrund. Das lässt gerade auch die Abrahamserzählung in Gen. 22 erkennen, in der gleich zu Anfang die Geschichte als Erprobungsgeschichte markiert wird, so dass nicht mehr der spannungs-volle Geschehnisablauf selbst, sondern allein das Erprobungsergebnis von Bedeutung ist<sup>62</sup>.

Wird aber von E mit dem Begriff der Gottesfurcht das grundsätzlich positive Verhältnis des Menschen Gott gegenüber gekennzeichnet, so ist damit noch nicht der ganze Raum menschlichen Verhaltens vor Gott abgesteckt und fixiert. Das mit der Gottesfurcht charakterisierte positive Grundverhältnis zieht nicht automatisch ein positives Verhalten des Menschen im allgemeinen nach sich. Zwar wirkt die Gottesfurcht eines Menschen bis in sein konkretes mitmenschliches Verhalten hinein, aber es wird durch sie noch nicht sein Handeln im ganzen festgelegt. So ist für E der Gottesfürchtige nicht zugleich der Schuldlose, sondern der trotz seiner Gottesfurcht mehr oder weniger in Schuld Verstrickte. E zeigt sich daher gerade an der Frage nach *Schuld und Verfehlung* des gottesfürchtigen Menschen interessiert.

Ein deutliches Beispiel hierzu bietet die elohistische Erzählung über Abraham und Abimelek von Gerar in Gen. 20. Der Erzählstoff, der mit deutlich anderer Akzentuierung auch zweimal bei J (Gen. 12;26) überliefert wird, steht bei E unverkennbar im Zeichen einer höchst komplizierten Schuldfrage<sup>63</sup>. Auf der einen Seite steht Abimelek, der Sarah, Abrahams Frau, in seinen Harem holen lässt, als der objektiv Schuldige da, der aber zugleich als subjektiv unschuldig erscheint, da er ja nicht weiss, dass Sarah Abrahams Frau

<sup>58</sup> Es geht hier gerade nicht um die Ausführung eines menschlich verständlichen und sinnvollen Gebotes Gottes, sondern um das Sich-Fügen gegenüber dem ganz anderen Gott, der aber für E eben der Gott der Verheissung aus Gen. 15,5 ist.

<sup>59</sup> Vgl. Fohrer (A. 1), S. 171; A. Weiser, Einleitung in das A.T. (1966<sup>6</sup>), S. 107.

<sup>60</sup> Für E ist also praktisch die Geschichte Israels zugleich eine Geschichte erwiesener Gottesfurcht.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Ruppert (A. 14), S. 55ff.

<sup>62</sup> Vgl. Westermann (A. 4), S. 72; Reventlow (A. 13), S. 68f.; Ruppert (A. 14), S. 60.

<sup>63</sup> S. dazu v. Rad (A. 12), S. 194ff.; Kaiser (A. 21), S. 88; Wolff (A. 6), S. 62f.

ist, und er sie dann auch durch Gottes Eingreifen nicht anrührt. Auf der anderen Seite aber steht der ebenfalls schuldige Abraham, der in seiner eigentlich unbegründeten Angst vor Abimelek zwar nicht durch eine Lüge wie bei J aber durch eine Halbwahrheit die Ahnfrau und damit die Erfüllung der göttlichen Verheissung gefährdet, und so den König von Gerar dazu anstiftet, ein todeswürdiges Verbrechen zu begehen. Beide, Abraham wie Abimelek, erscheinen als Gottesfürchtige, gerade aber Abraham – noch dazu als Prophet verstanden – lässt erkennen, dass er von Schuld nicht frei ist, auch wenn seine Gottesfurcht – wie dann gerade Gen. 22 anschaulich macht – ausser jedem Zweifel steht.

Wie sehr bei E die Schuld und Verfehlung des Gottesfürchtigen eine Rolle spielen, zeigt auch die Josephsgeschichte. Es ist offenbar kein Zufall, dass gerade bei E am Schluss die Schuld der Brüder Josephs und ihre Vergebung, ja die Einordnung solcher Verschuldung in den Heilsplan Gottes in den Vordergrund gestellt werden<sup>64</sup>. Auch hier geht es um Sünde von Gottesfürchtigen, denn die Brüder Josephs werden ausdrücklich als “Knechte Gottes” charakterisiert, als solche, die ihre Verfehlung eingestehen und um Vergebung flehen (50,17).

Von daher wird aber auch bei E ein bestimmtes Sündenverständnis sichtbar. Für E bedeutet Sünde nicht – wie offenbar bei J – Auflehnung, Rebellion gegen Gott, ja Verleugnung Gottes. Durch die Verfehlung und Sünde setzt der Gottesfürchtige keineswegs sein positives Grundverhältnis Gott gegenüber ausser Kraft – es wird höchstens dadurch belastet. Sünde äussert sich bei E darum in der einzelnen Verfehlung, in dem einzelnen konkreten Verstoss und ist insofern wieder vergebbar und reparabel. Dieses Sündenverständnis setzt dann aber wiederum eine im Einzelfall zu verletzende bzw. einzuhaltende *Rechtsordnung* voraus, so dass sich bei E der Mensch praktisch vor Gott in einem umfassenden Rechtsverhältnis vorfindet und Gott selbst als ein Gott des Rechtes erscheint<sup>65</sup>. Der Nachweis, dass E in seine Geschichtsdarstellung zwei Rechtskorpora eingearbeitet hat, scheint die Richtigkeit dieser Darlegungen zu unterstreichen.

Ist der Mensch aber an eine solche von Gott inkraft gesetzte Rechtsordnung gebunden und verpflichtet, sie einzuhalten, dann erfordert dies zwangsläufig zugleich eine *Rechtsinstanz*, die sich im besonderen für die Einhaltung und Durchsetzung dieser Rechtsordnung verantwortlich und zwischen Gott und Mensch zu vermitteln weiss. Hier fügt sich nahtlos die Mittlerfunktion des Mose ein. Mose repräsentiert bei E offenbar ein prophetisch-richterliches Amt, das E schon bei Abraham andeutet, wenn er den Erzvater Israels als einen Propheten kennzeichnet, der zwischen Gott und dem objektiv schuldig gewordenen, jedoch subjektiv unschuldigen Abimelek zu vermitteln hat, indem er als Fürbitter Abimeleks Rettung von Gott erwirkt. Damit scheint E überhaupt eine bestimmte institutionalisierte Prophetie vor Augen zu haben, die sich gerade mit einem Gottesgesetz aufs engste verbunden weiss<sup>66</sup>.

Wir brechen hier die Darlegung zur inneren theologischen Konzeption des Elohisten ab und fassen noch einmal die entscheidenden Grundzüge zusammen: Der vor Gott lebende Mensch, der nicht frei von Sünde und Schuld ist, aber grundsätzlich in einem positiven Verhältnis zu diesem Gott steht, also Gottesfurcht beweist, weiss sich in einer grösseren

<sup>64</sup> S. v. Rad (A. 12), S. 376, 377f.

<sup>65</sup> Vgl. Plöger (A. 47), S. 437, der bei E eine “in Ansätzen spürbare Betonung der rechtlichen Seite im Bundesverhältnis Gott-Volk” erkennt.

<sup>66</sup> Dass E damit eine ganz spezifische Einschätzung der Prophetie verrät (wie sie in etwa auch noch in vordeuteronomistischen Samueltraditionen auszumachen ist), kann hier nur angemerkt, aber nicht weiter verfolgt werden.

Distanz zu diesem ganz anderen Gott. Diese Distanz aber ist überbrückt und ausgefüllt durch eine aufgrund eines bestimmten Heilshandelns Gottes inkraft gesetzte Rechtsordnung, für die im besonderen eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde Institution zuständig ist. Daher kommt es für den Menschen im Blick auf sein Verhältnis vor Gott entscheidend darauf an, dass er in Übereinstimmung mit der göttlichen Rechtsordnung lebt bzw. bei einer Verfehlung wieder durch Sühnung und Vergebung auf den Boden dieser Ordnung zurückfindet. Anders gesagt: Weil E vor allem an der Verwirklichung der göttlichen Rechtsordnung mit Hilfe einer vermittelnden Institution liegt, rücken Gott und Mensch selbst weiter auseinander. Der Mensch wird grundsätzlich positiv gesehen, als einer, dessen grundsätzliches Gottesverhältnis intakt ist, weil es gerade darum geht, nicht nur Gott zu *fürchten*, sondern ihm auch zu *dienen*.

Damit können wir aber endlich abschliessend auf die eigentliche Intention des Elohisten eingehen.

### 3.

Ist es richtig, dass der Geschichtszusammenhang der elohistischen Darstellung auf die Entstehung Israels als Gottesvolk und die Inkraftsetzung der von Gott gesetzten Lebensordnung dieses Gottesvolkes abzielt und die theologische Grundkonzeption daraufhin zugespitzt ist, dass der gottesfürchtige Israelit in Übereinstimmung mit einer bestehenden Rechtsordnung Gott dient, dann verfolgt E im wesentlichen die Intention, das Israel seiner Zeit auf der Grundlage seiner Bestimmung als Volk Gottes zu einem Leben nach der von ihm verdeutlichten göttlichen *Rechtsordnung* zu veranlassen.

So wendet sich E an das gegenwärtige Israel mit einer Geschichtsdarstellung über die Anfänge des Gottesvolkes. Er führt Israel seine Entstehung und Stellung als Volk Gottes anschaulich vor Augen, indem er das Heilshandeln Gottes und die Bekanntgabe seines Gesetzes als die entscheidende Grundlage des Gottesvolkes aufzeigt. Damit wendet sich E also nicht an ein vor Gott neutrales Israel, sondern an das Volk, das schon Gottes Handeln erfahren und Gottes Forderung akzeptiert hat. E wendet sich an das Israel seiner Zeit als Gemeinde Gottes, als eine Gemeinde von Gottesfürchtigen, die sich schon der Rechtsordnung Gottes verpflichtet weiss und sich nun durch die Erfüllung der am Sinai übernommenen Verpflichtung als Gottesvolk zu bewähren hat.

Insofern sieht E Israel in einem umfassenden Rechtsverhältnis vor Jahwe, Israel ist für ihn praktisch eine an der göttlichen Rechtsordnung orientierte *Rechtsgemeinde*.

Dabei steckt für E der Dekalog die zwischen Jahwe und Israel bestehende Rechtsordnung grundsätzlich ab. Mit dem Bundesbuch möchte E offenbar Israel auch die diese Ordnung regelnden und garantierenden einzelnen Rechtsbestimmungen nahebringen und einschränken. Indem er aber die Rechtsverordnungen an einen Mittler – nämlich Mose – bindet, tritt E zugleich für ein mosaisches Mittleramt ein, dem die Führung der israelitischen Rechtsgemeinde, die Pflege des Rechts und seine Durchsetzung zukommen soll. Dass sich E von daher gerade auch an der organisatorisch-praktischen Verwirklichung der israelitischen Rechtsgemeinde interessiert zeigt, ist nur allzu verständlich. Darüber gibt jetzt vor allem Ex. 18 Auskunft, ein Stück, das ebenfalls E zugehört<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> S. Noth (A. 29), S. 117; Wolff (A. 6), S. 66.



Ohne auf die sich in Ex. 18 im einzelnen ergebenden Schwierigkeiten eingehen zu können, kann soviel als gesichert gelten, dass hier eine bestimmte israelitische Rechtsorganisation historisiert und damit legitimiert werden soll<sup>68</sup>.

Mose soll nach Ex. 18 für das Volk Gott gegenüberstehen, soll die Rechtsangelegenheiten des Volkes vor Gott bringen und Gottes Entscheidung verkünden (V. 19). Er soll darüberhinaus Israel die Satzungen und Weisungen einschärfen und ihm den Weg zeigen, den es gehen, und das Tun, das es verwirklichen soll (V. 20). Es handelt sich deutlich um Aufgaben, die Mose dann in Ex. 20ff. in paradigmatischer Weise wahrnimmt. Mose repräsentiert hier ein *prophetisch-richterliches Amt* bzw. eine entsprechende Institution, die für die Aufrechterhaltung des zwischen Gott und Israel bestehenden Rechtsverhältnisses verantwortlich ist<sup>69</sup>.

Dieses schwere Amt aber sollen nach Ex. 18 tüchtige, gottesfürchtige und unbestechliche Männer aus dem Volk erleichtern helfen<sup>70</sup>, indem sie die geringfügigen und leichteren Angelegenheiten und Rechtsfälle selbst entscheiden, die grossen und wichtigen Fälle aber an das zentrale Amt weiterleiten sollen (V. 21ff.). Gedacht ist damit also an eine Arbeitsteilung zwischen kleineren, geringfügigen Rechtsentscheiden und grossen, wichtigen Rechtsangelegenheiten, und zwar unter dem Dach eines gesamtisraelitischen prophetisch-richterlichen Amtes. Mit dieser Konzeption geht es E um eine Rechtsorganisation, wie sie auch im deuteronomischen Gesetz ihren Niederschlag findet: "Wenn dir eine Gerichtssache zu schwierig ist, zwischen Blut und Blut, Rechtsanspruch und Rechtsanspruch, zwischen Körperverletzung und Körperverletzung, also von Streitsachen in deinen Toren, so sollst du dich aufmachen und zu dem Ort hinaufziehen, den Jahwe dein Gott erwählen wird, und sollst zu den levitischen Priestern gehen und zu dem Richter, der zu der Zeit da sein wird, und nachfragen; sie werden dir dann die Entscheidung der Gerichtssache verkünden" (Deut. 17,8f.)<sup>71</sup>.

Da Ex. 18 jetzt im wesentlichen auf eine Entlastung des mosaischen Amtes durch diesem untergeordnete Instanzen hinausläuft, scheint E für seine Zeit schon eine zentrale Institution von gesamtisraelitischer Bedeutung mit der Aufgabe, für eine prophetisch-richterliche Rechtssprechung, Rechtspflege und -Belehrung Sorge zu tragen, vorauszusetzen. Dass ein derartiges Amt in Israel offenbar eine wichtige Rolle gespielt hat, scheint das

<sup>68</sup> Vgl. dazu vor allem R. Knierim, Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit: Zs. at. Wiss. 73 (1961), S. 157, 160ff.

<sup>69</sup> Knierim (A. 68), S. 156, spricht von einer nabī- und šōpet-Funktion bzw. von prophetisch-priesterlich-richterlichen Funktionen.

<sup>70</sup> Für Mose allein ist die Aufgabe zu schwer (V. 18); die auf ihm liegende Last sollen die auszuwählenden Männer erleichtern helfen, sollen sie mit ihm gemeinsam tragen (V. 22).

<sup>71</sup> Auf Einzelheiten wie das Nebeneinander von levitischen Priestern und Richtern (V. 9; zu vgl. wäre auch Deut. 16,18) kann hier nicht eingegangen werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass auch das Deut. (wie Ex. 18) für eine sakral gebundene Rechtsorganisation mosaischer Autorität mit einem zentralen Amt an der Spitze eintritt. Eine solche Organisation wird aber nicht einfach auf dem Hintergrund von 2. Chr. 19,5ff. verständlich, so wie es G. Chr. Macholz, Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda: Zs. at. Wiss. 84 (1972), S. 333ff., aufzuzeigen versucht. Auch wenn Bezüge und Berührungspunkte zwischen der deuteronomischen Bestimmung (wie Ex. 18) und 2. Chr. 19 nicht zu bestreiten sind, liegen Ex. 18 und Deut. 17 doch wohl auf einer anderen Linie und wurzeln vor allem in einer Tradition, die gerade für das Nordreich charakteristisch und repräsentativ zu sein scheint. Mag die in 2. Chr. 19 berichtete Rechtsreform für Juda entscheidend gewesen sein und die zur Zeit eines Jesaja und Micha vorausgesetzte Rechtsorganisation erklären, so ist bei einer Heranziehung von 2. Chr. 19 zur Interpretation elohistischer und deuteronomischer Texte grosse Vorsicht geboten.



Deuteronomium zu bestätigen. Die damit zusammenhängenden Fragen nach dem Wirken dieses Amtes und seiner Trägerschaft können hier nicht aufgegriffen werden<sup>72</sup>.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang allerdings die Frage, auf welchem sachlich-historischen Hintergrund die in Ex. 18 propagierte Entlastung des mosaischen Amtes durch untergeordnete Organe zu sehen ist. Ist hier auf eine "Trennung zwischen sakraler und 'bürgerlicher' Rechtssprechung" angespielt, bzw. eine "Ausgliederung der 'bürgerlichen' Rechtssprechung aus dem sakralen Bereich" gemeint<sup>73</sup>? Oder geht es vielleicht um eine Sakralisierung bürgerlicher Rechtssprechung<sup>74</sup>? Dazu ist zunächst einmal zu sagen, dass E grundsätzlich von einem einheitlichen Rechtshorizont ausgeht. Für E befindet sich Israel in einem das ganze Leben umfassenden Rechtsverhältnis, es betrifft nicht nur das Verhältnis zu Gott, sondern auch das zum einzelnen Mitmenschen. Das zeigt der Inhalt der von E aufgenommenen Gesetzeskorpora unmissverständlich. Zwar ergibt sich für E – wie der Aufbau der beiden Korpora erkennen lässt – ein Gefälle vom Verhalten Gott gegenüber zum mitmenschlichen Verhalten<sup>75</sup>, aber eine Unterscheidung von sakralem und profanem, von kultischem und bürgerlichem Recht findet sich bei E nicht.

Nun ist nicht zu übersehen, dass die nach Ex. 18 auszuwählenden gottesfürchtigen und unbestechlichen Männer – wenn wir einmal die Frage der hier wohl sekundär eingearbeiteten Heerbannordnung ausklammern<sup>76</sup> – Vertreter des Volkes sind. Wenn aber für das alte Israel primär zwischen einer profanen Gerichtsbarkeit im Tor und einer sakralen Rechtssprechung zu unterscheiden ist<sup>77</sup>, dann liegt – bei aller Schwierigkeit, einen genauen historischen Haftpunkt auszumachen – die Vermutung nahe, dass die in Ex. 18 erwähnten Unterrichter aus dem Volk gewissermassen die alte Ortsgerichtsbarkeit repräsentieren<sup>78</sup>, zumal E im Bundesbuch eindeutig altes Gewohnheitsrecht mit aufgenommen hat.

Doch schon die Tatsache, dass hier von gottesfürchtigen Männern die Rede ist, dass sie einem zentralen mosaischen Amt zugeordnet sind, und dass ihre Aufgabe darin besteht, dieses Amt zu entlasten, lässt ebenso deutlich erkennen, dass ihnen hier eine ganz andere Würde und Legitimation zukommt<sup>79</sup>.

So wird in Ex. 18 offensichtlich ein typisch elohistisches Organisationsprogramm vorgelegt, indem mit Hilfe einer Ätiologie die programmatische Einordnung *profaner*

<sup>72</sup> Wesentlich ist, dass es sich um ein nicht königlich-staatliches, sakrales, zentral-gesamtisraelitisches Amt handelt, das sich von Mose herleitet. Dazu ist zu verweisen auf: A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts: Kleine Schriften, 1 (1963<sup>3</sup>), S. 300ff.; M. Noth, Das Amt des "Richters Israels": Festschrift A. Bertholet (1950), S. 404ff.; H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel (1954), S. 59ff.; ders., Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel: Theol. Stud. 51 (1957); F. Horst, Recht und Religion im Bereich des A.T.: Theol. Büch. 12 (1961), S. 264ff.; weitere Literatur noch bei G. Chr. Macholz, Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung: Zs. at. Wiss. 84 (1972), S. 181 Anm. 36.

<sup>73</sup> So Noth (A. 29), S. 120.

<sup>74</sup> S. dazu Knierim (A. 68), S. 146ff.

<sup>75</sup> Bei dem Dekalog ist dies ganz deutlich; für das Bundesbuch ist auf die durch das vorangestellte Altargesetz geschaffene Abfolge zu verweisen.

<sup>76</sup> Dass die in den Versen 21b und 25b angesprochene Ordnung der Heerbannorganisation entstammt, kann als gesichert gelten, s. Noth (A. 29), S. 120; Knierim (A. 68), S. 146. Da die Versteile 21b.25b aber in deutlicher Spannung zum Kontext stehen, scheint es sich hier um Nachträge zu handeln, die noch nicht zur alten elohistischen Schicht gehört haben, s. dazu Knierim, S. 155, 167f.; zum möglichen Hintergrund der wohl sekundär eingearbeiteten Heerbannordnung s. Knierim, S. 168ff.

<sup>77</sup> S. dazu L. Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde: Der hebräische Mensch (1953), S. 143ff.; Alt (A. 72), S. 278ff.; Horst (A. 72), S. 260ff. und die weitere in Anm. 72 angegebene Literatur.

<sup>78</sup> Vgl. Knierim (A. 68), S. 150.

<sup>79</sup> S. Knierim, ebd.

*Gerichtsbarkeit* in den Zusammenhang einer gesamtisraelitischen *sakralen Rechtsinstitution* legitimiert wird<sup>80</sup>.

Auf dem Hintergrund eines ursprünglichen Nebeneinanders von profaner und sakraler Rechtssprechung würde das Eintreten des Elohisten für eine Rechtsorganisation nach dem Modell von Ex. 18 aber bedeuten, dass E gerade auf eine Zuordnung und Verbindung von bürgerlicher und sakraler Gerichtsbarkeit hinaus will, dass er die bürgerliche Rechtssprechung in eine zentrale gesamtisraelitische prophetisch-richterliche Rechtsinstitution eingegliedert sehen will. Da es für E nur *ein* auf Jahwe zurückzuführendes Recht und *eine* Rechtssprechung gibt, die lediglich eine Unterteilung in schwere und leichte Rechtsfälle gestattet, kann es für ihn auch nur *eine* zuständige Instanz geben, bestehend aus einem zentralen mosaischen Amt mit untergeordneten Organen.

Auf dem Hintergrund eines ursprünglichen Nebeneinanders von bürgerlicher und sakraler Rechtssprechung gewinnt aber dann auch die Aufnahme des alten Gewohnheitsrechts und damit das elohistische Verständnis eines das ganze Leben umfassenden Gottesrechts ihr eigentliches Profil. Von daher zeigt sich bei E die Absicht, auch das *Gewohnheitsrecht* als *Gottesrecht* zu interpretieren und damit jede Trennung zwischen sakralem und bürgerlichem Recht zu überwinden.

Lässt schon überhaupt die Aufnahme der Rechtskorpora durch E – wie anhand von alttestamentlichen und ausseralttestamentlichen Parallelen zu demonstrieren – den Schluss zu, dass hier zugleich eine Rechtsreform angestrebt wird<sup>81</sup>, so zeigt das verwendete Material selbst, wie sehr es E um eine Verschmelzung von Gottesrecht und bürgerlichem Recht geht. Das verdeutlicht gerade das Bundesbuch, das aus einer Mischung verschiedenen Rechtsmaterials besteht<sup>82</sup> und offensichtlich eine Entwicklungsstufe

<sup>80</sup> Ob Ex. 18, wie Knierim (A. 68), S. 162ff., darlegt, auf die in 2. Chr. 19, 5–11 berichtete Massnahme Josaphats zu beziehen ist, scheint mir zweifelhaft. Ganz gleich wie der chronistische Text einzuordnen und zu bewerten ist, vgl. dazu Macholz (A. 71), S. 318ff., in 2. Chr. 19 wird auf eine jüdische Justizreform Bezug genommen, die vom König ausgeht, so dass es – wie ja auch Knierim (A. 68), S. 160ff., betont – hier um eine königlich-staatliche Organisation geht. Dass aber das "Eigentümliche und Akute von Ex. 18 . . . die grundsätzliche Sanktionierung und Legitimierung dieser königlich-staatlichen Rechtsinstitution mit Hilfe der Ätiologie ihrer Einsetzung durch Mose und das mosaische Amt" ist (Knierim, S. 161), kann m.E. höchstens im Blick auf die nachträglich eingearbeitete Heerbannordnung für eine auf der Heerbannorganisation aufbauende staatliche Gerichtsbarkeit gelten, von der aber im ursprünglichen Textzusammenhang von Ex. 18 ohne V. 21b.25b nicht die Rede ist. Nun geht Knierim in seiner Einschätzung von Ex. 18 von der Annahme aus, dass für die Königszeit die Verstaatlichung des Rechtswesens schon voraussetzen ist, S. 161, eine Annahme, die kaum aufrechtzuerhalten ist, da für Juda wohl erst – wenn man sich auf 2. Chr. 19 stützen darf – unter Josaphat eine weitgehende Verstaatlichung der Rechtspflege bewirkt wurde, s. Macholz (A. 72), S. 321ff., bes. 330f., während im Nordreich von einer solchen Entwicklung des Rechtswesens nichts bekannt ist. Zum ganzen s. Horst (A. 72), S. 263f.; Macholz (A. 72, 71), S. 157ff., S. 314ff.

Insofern können die von Mose auszuwählenden Richter in Ex. 18 primär kaum als staatliche Berufsrichter oder als staatlichbeamtete Richter verstanden werden; s. aber Knierim (A. 68), S. 150f., 160ff. Ihre Erwählung und Einsetzung (s. V. 21a.25a) durch Mose meint offenbar eine Beauftragung als gottesfürchtige und unbestechliche Richter bzw. "Häupter" des Volkes in Zuordnung zu einem zentralen sakralen Amt und die damit verbundene sakrale Legitimation und Begründung ihrer Richtertätigkeit. Ex. 18 will also die Berufung der die Rechtsgewalt in der örtlichen Rechtsgemeinde ausübenden "Häupter" als ständige Richter im Rahmen einer alles Recht als Gottesrecht einstuftenden gesamtisraelitischen Rechtsinstitution ätiologisch begründen; s. dazu E. Junge, Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia (1937), S. 57.

<sup>81</sup> S. dazu Fohrer (A. 1), S. 55ff., 149f.

<sup>82</sup> S. Alt (A. 72), S. 302ff.; Fohrer (A. 1), S. 146ff.; Rost (A. 40), S. 13.

repräsentiert, auf der Gottesrecht und Gewohnheitsrecht formal noch nebeneinanderstehen und eine Vereinheitlichung noch nicht erreicht ist. Aber durch die Zuordnung bzw. Verbindung der Rechtssätze wird das alte Gewohnheitsrecht jahwisiert und israelitisiert und damit die neue Einheit des Gottesrechtes deutlich markiert.

Angesichts unserer dürftigen historischen Kenntnisse ist hinsichtlich des genauen zeitgeschichtlichen Hintergrundes von E wenig Klarheit zu erreichen, so dass von daher eine schärfere Profilierung der elohistischen Intention kaum möglich ist. Sicher scheint, dass E aufgrund der von ihm gebotenen Entwicklungsstufe einer erstrebten Vereinheitlichung von Gewohnheitsrecht und Gottesrecht vor Amos anzusetzen ist, dass E ein institutionalisiertes, am Jahwerecht orientiertes Prophetentum voraussetzt, das noch keine direkte Beziehung zu dem Auftreten der sogenannten Gerichtsprpheten Israels erkennen lässt. Sicher scheint weiterhin, dass E eine Zeit der äusseren Ruhe Israels vor seinen Feinden voraussetzt<sup>83</sup> und eine innere Gefährdung des Gottesvolkes im Ganzen nirgendwo andeutet, wohl aber seine Exklusivität innerhalb der Völkerwelt unterstreicht. Sicher scheint schliesslich auch, dass E ein über die Konstituierung des Gottesvolkes im Lande hinausgehendes Handeln Jahwes nicht zum Thema macht, dass er in jedem Fall ein gesamtisraelitisches Interesse verrät.

Aufgrund seiner deutlichen Berührungspunkte mit dem späteren Deuteronomium ist E wohl als ein Vorgänger der deuteronomischen Bewegung einzustufen<sup>84</sup> und wegen seiner besonderen Vertrautheit mit nordisraelitischen Traditionen<sup>85</sup>, nicht zuletzt auch seiner rechtlichen Position wegen im Nordreich anzusetzen<sup>86</sup>.

E, dessen Werk in der frühen<sup>87</sup> oder auch mittleren<sup>88</sup> Königszeit entstanden sein könnte, wollte wohl das als Gottesvolk verdeutlichte Gesamtisrael zur Verwirklichung der ihm von Gott auferlegten und von Israel akzeptierten Lebensordnung veranlassen. Dabei ging es ihm um eine Gottesverehrung wie mitmenschliches Verhalten, kultisches wie profanes Leben umfassende Rechtsordnung, wie er sie durch die in seine Geschichtsdarstellung eingearbeiteten Gesetzeskorpora fixiert hat. Die Verwirklichung dieser Rechtsordnung aber sollte geschehen mit Hilfe einer bürgerliche wie sakrale Rechtssprechung integrierenden gesamtisraelitischen prophetisch-richterlichen Institution mit einem zentralen Amt an der Spitze und diesem untergeordneten Organen.

Damit weist aber E einen in sich sachlich geschlossenen, eigenen Darstellungszusammenhang mit einer einheitlichen, spezifischen theologischen Konzeption und Intention auf, so dass – wenn auch im einzelnen Unsicherheiten bleiben mögen – die Annahme eines primär eigenständigen elohistischen Werkes als weitgehend gesichert gelten kann.

*Joachim Schüpphaus, Bonn*

<sup>83</sup> S. Fohrer (A. 1), S. 173; Weiser (A. 59), S. 116.

<sup>84</sup> Zur Verwandtschaft E mit der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung s. Ruppert (A. 14), S. 56.

<sup>85</sup> S. Fohrer (A. 1), S. 172; Wolff (A. 6), S. 71.

<sup>86</sup> Zur nordisraelitischen Herkunft von E s. die Einleitungen in das A.T.

<sup>87</sup> Denkbar wäre die Zeit nach der Reichstrennung (vgl. dazu Wallis A. 2, S. 28), wobei E zeitlich in unmittelbare Nähe zu J rücken würde. Dagegen spricht nicht die gegenüber J auffällige stärkere Systematisierung und Theologisierung bei E; denn dies ist eigentlich nicht so sehr entscheidend für die zeitliche Ansetzung als für die Verfasserschaft und ihren theologischen wie geschichtlichen Standort.

<sup>88</sup> Hier kommt m.E. ernsthaft nur der Beginn der Blütezeit Israels unter Jerobeam II. in Betracht, s. Weiser (A. 59), S. 116; Fohrer (A. 1), S. 173, wodurch E natürlich sehr nahe an Amos heranrücken würde, der schon wieder eine ganz andere Rechtssituation im Nordreich voraussetzt. An die Zeit der Jehu-Dynastie denkt Gese (A. 47), S. 64; vgl. Wolff (A. 6), S. 72.