

45

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG
DES ALTEN TESTAMENTS
UND DES ANTIKEN JUDENTUMS

Uwe F. W. Bauer

„Warum nur übertretet ihr
SEIN Geheiß!“

לָמָּה זֶה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־פִּי יְהוָה

Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung
von Richter 17-18

PETER LANG

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG DES ALTEN TESTAMENTS UND DES ANTIKEN JUDENTUMS

Herausgegeben von Matthias Augustin und Michael Mach

Band 45



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

Uwe F. W. Bauer

**„Warum nur übertretet ihr
SEIN Geheiß!“**

לָמָּה זֶה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־פִּי יְהוָה

Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung
von Richter 17-18



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Bauer, Uwe F. W.:

"Warum nur übertretet ihr sein Geheiß!": eine synchrone
Exegese der Antierzählung von Richter 17 - 18 = Lämmā se
attem 'overîm et-pî YHWH / Uwe F. W. Bauer. - Frankfurt am
Main ; Berlin ; Bern ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1998
(Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des
antiken Judentums ; Bd. 45)
Zugl.: Neuendettelsau, Augustana-Hochsch.,
Habil.-Schr., 1997
ISBN 3-631-32200-3

ISSN 0722-0790

ISBN 3-631-32200-3

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 1998

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

Was bezüglich Abr(ah)ams geschrieben steht, ist nicht von der zugesagten Verheissung loszulösen und kann nicht mehr isoliert werden, umschrieben, eingegrenzt, eingepfercht in eine bestimmte Epoche. Wenn so über ihn geschrieben werden kann, übersteigt Abraham seine sogenannte „eigene“ Zeit, in die er *fiktiv* durch die biblische Literatur gestellt und hineindatiert wurde. Die Datierung, sogar die fiktive Datierung in Genesis 11,31, entspricht nicht der (vermutlichen) Zeit, in der Abraham gelebt haben sollte. Es gibt keine historische „Gleichzeitigkeit“ zwischen dem Auszug aus Ur und dem, was geschrieben steht „im Anfang“ (Gen 11,31), auch wenn dies durch die biblische Literatur auf literarische Weise suggeriert wird.

B. Hemelsoet, „Nächstes Jahr in Jerusalem“, *Landgabe*, FS für Jan Heller zum 70. Geburtstag, Prag, 1995, 190f.

Die Bibel ist viel weniger interessant in ihren „Vorstellungen“, als in den sachlichen und sprachlichen Beziehungen, die sie zwischen einem und einem anderen Geschehen herstellt, ich nenne das: in ihren Assoziationen.

F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, II, München, 1991, 293.

Vorwort

Mit dem vorliegenden als Habilitationsschrift angenommenen Text, mit dem ich einen Beitrag zu einer Methodologie der Exegese narrativer Texte der Hebräischen Bibel zu liefern beabsichtige, habe ich mich wegen des synchronen Ansatzes auf ein Gebiet begeben, das zumindest im deutschsprachigen wissenschaftlichen Kontext weitgehend als Neuland bezeichnet werden kann, weil bei den hiesigen Alttestamentlern nach wie vor diachrone exegetische Ansätze dominieren. Ob mein Versuch überzeugt, muß sich in der Auseinandersetzung mit den Fachkollegen zeigen, denen der Text durch die Veröffentlichung jetzt zugänglich gemacht wird.

Zur Bedeutung des Titels (Num 14,41) verweise ich auf Seite 344f. Ich danke Prof. Dr. Johann Michael Schmidt für das kontinuierliche Gespräch über die vorliegende Arbeit in den letzten Jahren und Prof. Dr. Helmut Utzschneider für seine bereitwillige Unterstützung meines Habilitationsverfahren an der Augustana-Hochschule in Neuen-dettelsau. Schließlich danke ich besonders Frau Gertrud Wolferts für ihre Hilfe bei der Korrektur des Manuskripts.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen und Vorbemerkungen	13
--------------------------------	----

Teil I: Anlauf

1	Einleitung	17
1.1	Problemstellung	17
1.1.1	Die Auswahl des Textes Ri 17-18	18
1.2	Theorie und Methode	19
1.2.1	Narrative Texte als episches Genre	20
1.2.2	Die Bedeutung des Begriffs Struktur in der Linguistik und in der strukturalistischen Literaturwissenschaft	21
1.2.2.1	Die Linguistik	22
1.2.2.2	Die strukturalistische Literaturwissenschaft	23
1.2.3	Die Stellung der synchronen Exegese zwischen Linguistik und strukturalistischer Literaturwissenschaft	24
1.2.3.1	Die Beziehung der synchronen Exegese zur Linguistik	25
1.2.3.2	Die Beziehung der synchronen Exegese zur strukturalistischen Literaturwissenschaft	26
1.2.3.2.1	mimesis und creatio	28
1.2.3.2.2	Das Problem des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität im Fall eines anti-erzählerischen und gleichzeitig rückprojizierenden Textes	33
1.2.3.2.3	Indikationen der Fiktionalität	34
1.2.4	Das Primat der Synchronie vor der Diachronie	35
1.2.5	Eine umfassende Definition von Stil und Struktur, ein Textmodell, die Aufgabe der synchronen Exegese und die kolometrische Typographie	40
1.2.5.1	Ein Textmodell	40
1.2.5.2	Die kolometrische Typographie	46
1.2.6	Der Massoretische Text als Objekt der synchronen Exegese	47
1.2.6.1	Das Ziel und die Funktion der Textkritik innerhalb einer synchronen Exegese	48

1.2.6.2	Die alten Übersetzungen und ihre Bedeutung für die Textkritik	50
---------	---	----

Teil II: Vorläufer

2	Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, bezogen auf das Buch der Richter bzw. die Kap. 17-18, mit besonderer Akzentuierung der ab 1967 einsetzenden synchronen Untersuchung der Komposition dieses Buches	57
2.1	Ein weitgehend tabellarischer Überblick über die Auslegungsgeschichte seit 1835 in drei Phasen	63
2.1.1	Von Studer (1835) bis Gudemann (1869)	67
2.1.2	Von Wellhausen (1878) bis Buber (1932) (und Dornseiff [1941-44])	73
2.1.3	Von Noth (1943) bis in die Gegenwart	80

Teil III/A: Hinführung

3	Ri 17-18: Der Text und seine Übersetzung	111
3.1	Eine kolometrische Typographie des Textes	111
3.1.1	Die Kriterien der kolometrischen Typographie	116
3.1.2	Die Bedeutungsniveaus	118
3.1.3	Die Unterscheidung der Sprechhaltung	119
3.1.4	Die Begründung der kolometrischen Typographie im Vergleich mit zwei kolometrisch-typographischen Übersetzungen	119
3.2	Eine Übersetzung	126
4	Ri 17-18 im weiteren Kontext von Gen-2 Kön und im engeren Kontext des Richterbuches	133
4.1	Der Text im weiteren Kontext von Gen-2 Kön	133
4.1.1	Der literarische Komplex Gen-2 Kön, das DtrG und die Vorderen Propheten	137
4.2	Der Text im engeren Kontext des Richterbuches	139

5	Ri 17-18: Die Zeitstruktur, die Raumstruktur sowie die Synchronisation der parallelen Erzählstränge in Ri 18	153
5.1	Die Zeitstruktur	153
5.2	Die Raumstruktur	160
5.3	Die Synchronisation der parallelen Erzählstränge in Ri 18	162
6	Ri 17-18: Szenen und Teilszenen	167

Teil III/B Durchführung

7	Ri 17-18: Eine sukzessive Exegese	175
7.1	Szene I: 17,1-5	176
7.1.1	Die Exposition: 17,1	176
7.1.2	Der Dialog: 17,2-3	191
7.1.2.1	Literarkritische Probleme in Ri 17-18, insbesondere in 17,2-4	193
7.1.3	Die Sequenz: 17,4-5	226
7.1.3.1	Ist 17,5 eine redaktionelle Ergänzung?	239
7.2	Das Zwischenstück: Die Königsformel in 17,6	242
7.2.1	Intermezzo: Drei aktualisierte Interpretationsmöglichkeiten der Kurzversion der Königsformel (Ri 17,6b; 18,1a)	252
7.3	Szene II: 17,7-13	259
7.3.1	Die erste Sequenz: 17,7-8	259
7.3.2	Der Dialog: 17,9-10d	274
7.3.3	Die zweite Sequenz: 17,10e-13	278
7.4	Teilszene III,1: 18,[1a]1b-10	284
7.4.1	Die erste Sequenz: 18,1b-2d	284
7.4.1.1	Ri 18 als Anti-Kundschaftererzählung im Kontext einer Anti-Landnahmeerzählung	289
7.4.2	Die zweite Sequenz: 18,2e-3c	305
7.4.3	Der erste Dialog: 18,3d-6	308
7.4.4	Die dritte Sequenz: 18,7-8a	314
7.4.5	Der zweite Dialog: 18,8b-10	326
7.5	Teilszene III,2: 18,11-26	337
7.5.1	Die erste Sequenz: 18,11-13	337

7.5.2	Die Rede der Kundschafter: 18,14	345
7.5.3	Die zweite Sequenz: 18,15-17	348
7.5.3.1	Literar- bzw. redaktionskritische Probleme in 18,13-18	348
7.5.4	Der erste Dialog: 18,18-19	357
7.5.5	Die dritte Sequenz: 18,20-23a	360
7.5.6	Der zweite Dialog: 18,23b-25	369
7.5.7	Die Schlußsequenz: 18,26	376
7.6	Teilszene III,3: 18,27-31	378
7.6.1	Die erste Sequenz: 18,27-29	378
7.6.2	Die zweite Sequenz: 18,30-31	392
7.6.2.1	Harmonisierende sowie literar- und redaktionskritische Lösungsversuche zum Problem der vermeintlich widersprüchlichen Zeitangaben in 18,30-31	396

Teil IV: Ergebnisse

8	Ergebnisse der synchronen Exegese von Ri 17-18 sowie daraus abgeleitete Implikationen für die alttestamentliche Exegese generell	415
	Bibliographie	449

Abkürzungen und Vorbemerkungen

Abkürzungsverzeichnis

EH	Ergänzungshypothese
FH	Fragmentenhypothese
dtn	deuteronomisch
DtnG	Deuteronomisches Geschichtswerk
dtr	deuteronomistisch
Dtr	Deuteronomistisches Geschichtswerk (Noth)
Dtr	Deuteronomist(en)
Dtr ¹	1. deuteronomistische Geschichte (Peckham)
Dtr ²	2. deuteronomistische Geschichte (Peckham)
DtrG	Deuteronomistisches Geschichtswerk
DtrH	Deuteronomistische Grundschrift (Historiker)
DtrN	Gesetzliche deuteronomistische Redaktion
DtrP	Prophetische deuteronomistische Redaktion
EZ	Erzählzeit
eZ	erzählte Zeit
Hif	Hifil
HoH	Holistische Hypothese
KT	Konsonantentext
LXX ^A	codex Alexandrinus
LXX ^B	codex Vaticanus
LXX ^L	textus Graecus ex recensione Luciani
Ms(s)	Handschrift(en)
Nif	Nifal
ndtr	nachdeuteronomistisch
NS	Nominalsatz
Pi	Piel
Ps	Priesterliche Ergänzung
Pesch	Peschitta
Rdt ¹	1. deuteronomistische Redaktion (Richter)
Rdt ²	2. deuteronomistische Redaktion (Richter)
RDtn	Deuteronomische Redaktion
RDtr	Deuteronomistische Redaktion
Rib	Richterbuch
RJE	redaktionelle Zusammenfügung von J und E

RP	Priesterliche Redaktion (Eißfeldt u. a.)
RP	Priesterlicher Pentateuchredaktor (Becker)
ÜgH	Überlieferungsgeschichtliche Hypothese
UrH	Urkundenhypothese
vdr	vordeuteronomistisch
Vet Lat	Vetus Latina
VS	Verbalsatz
ZNS	Zusammengesetzter Nominalsatz
*	anzunehmende, aber nicht belegte Form
* * *	Ende eines eingeschobenen Unterpunktes bzw. Gliederungssignal innerhalb des forschungsgeschichtlichen Überblicks

Zitationsystem

Eine Quelle wird bei der ersten Erwähnung ausführlich in einer Anmerkungen belegt. Bandangaben werden ohne eine Abkürzung für Band mit römischen Ziffern bezeichnet. Wird im Text nochmals auf diese Quelle Bezug genommen, wird sie mit einem Kurzbeleg dokumentiert: Name, Stichwort des Titels, Seitenzahl. Wegen der häufigen Bezugnahme bilden die Kommentare eine Ausnahme. In deren Kurzbeleg wird auf ein Stichwort des Titels verzichtet. Als Belegverweis wird nur ebd. benutzt, wenn der Beleg sich auf den unmittelbar vorausgehenden bezieht. Wird der Name eines Autors im Text genannt und ist die Quelle bereits in einer Anmerkung belegt, so wird, insofern keine Uneindeutigkeit entsteht, hinter dem Namen des betreffenden Autors bzw. hinter dem betreffenden Zitat nur die Seitenzahl in Klammern angegeben. In der Bibliographie werden mehrere Beiträge eines Verfassers alphabetisch angeordnet. Die Autoren in den Anmerkungen des forschungsgeschichtlichen Überblicks sind dem Anliegen dieses Abschnitts entsprechend nicht alphabetisch, sondern chronologisch angeordnet. Aus dem gleichen Grund wird im forschungsgeschichtlichen Überblick zusätzlich zu den Namen der Autoren nicht ein Stichwort des Titels, sondern das Jahr der betref-

fenden Veröffentlichung genannt.¹ Wird ein fremdsprachliches Zitat in Deutsch wiedergegeben, handelt es sich – wenn nichts anderes verlautet – um eine eigene Übersetzung.

Bibelübersetzungen

In der Regel wird als Bibelübersetzung *Die Schrift* von Buber/Rosenzweig² benutzt. Diese formal-äquivalente Übersetzung versucht, wie keine andere deutschsprachige Übersetzung – wenn man einmal von den kaum lesbaren Interlinearübersetzungen absieht –, der Einheit von Form und Inhalt des hebräischen Originals mittels hebraisierender Syntax, einer dem Hebräischen entsprechenden kolometrischen Typographie, einer weitgehend konkordanten Übersetzungstechnik und des Versuchs, die hebräischen Wortwurzelverwandtschaft im Deutschen zu wahren, gerecht zu werden. Sie ist deshalb im Kontext einer mittels der Stil- und Strukturanalyse ausgeführten synchronen Exegese besonders geeignet. Andere Übersetzungen werden jeweils angegeben.

Biblische Eigennamen

Die biblischen Eigennamen werden nach dem *Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*, hg. v. den kath. Bischöfen Deutschlands, dem Rat der EKD und der Deutschen Bibelgesellschaft – Ev. Bibelwerk, 2. Aufl. (Stuttgart, 1981) wiedergegeben; auf Betonungszeichen wurde hier verzichtet.

¹ Alle Abkürzungen von Zeitschriftentiteln, Reihen usw. nach S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und ihre Grenzgebiete*, 2., überarb. u. erw. Aufl. (Berlin, New York, 1992); Abkürzungen, die bei Schwertner nicht aufgeführt sind, nach R. North, *Elenchus of Biblica: 1991* (Rom, 1994), 7-36.

² *Die Schrift*, I-IV, verdeutscht v. M. Buber gemeinsam m. F. Rosenzweig; I, *Die fünf Bücher der Weisung*, 9., abermals durchgesehen u. verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. v. 1954 (Heidelberg, 1976); II, *Bücher der Geschichte*, 7., abermals durchgesehen u. verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. v. 1955 (Heidelberg, 1979); III, *Bücher der Kündigung*, 7., abermals durchgesehen u. verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. v. 1958 (Heidelberg, 1978); IV, *Die Schriftwerke*, 4., verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. v. 1962 (Heidelberg, 1976).

Transkription

In der Regel werden hebräische und griechische Worte bzw. Texte nicht transkribiert. In Einzelfällen wird nach den Regeln des *Jüdischen Lexikon*, I (Berlin, 1927), XIVf. verfahren, die einfach sind und auf deutschsprachige Verhältnisse abgestellt wurden. Hebräische und griechische Worte, die zur theologischen Fachterminologie gehören, werden nach der Transkription nicht kursiv wiedergegeben (z. B. Elohim statt *Elohim*).

Teil I: Anlauf

1 Einleitung

1.1 Problemstellung

Das Thema der vorliegenden Habilitationsschrift¹ ist eine synchrone Exegese eines narrativen Textes der Hebräischen Bibel, nämlich der Kapitel 17-18 des Richterbuches.

Seit dem ersten historisch-kritischen Kommentar von G. L. Studer² aus dem Jahr 1835 ist das Buch der Richter bis in die Gegenwart hinein intensiv erforscht worden.³ Das gilt natürlich auch für Ri 17-18, obwohl diese beiden Kap. zusammen mit 19-21 von den Exegeten oft nur als „Anhang“ betrachtet werden⁴ und insgesamt etwas weniger Beachtung gefunden haben, als Einleitung (1,1-2,5 bzw.

¹ Die vorliegende Arbeit knüpft in gewisser Weise an meine Dissertation (U. F. W. Bauer, *כל הדברים האלה: Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam; expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31 = All diese Worte* [Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1991]) an, deren Thema die Geschichte sowie die exegetische Theorie (Teil I) und die exegetische Praxis (Teil II) der sogenannten „Amsterdamer Schule“ gewesen ist. Die darin propagierte synchrone Exegese wird jetzt modifiziert und weiterentwickelt. Dies betrifft vor allem folgende Aspekte: 1. Die mit der Thematik der Dissertation verbundene Konzentration auf die Methode der Vertreter der „Amsterdamer Schule“ wird zugunsten einer breiteren Einbeziehung auch anderer im synchronen Kontext stehender exegetischer Ansätze verlassen. – 2. Wurden in der Dissertation vor allem biblisch-theologische und dogmatisch-hermeneutische Argumente zur Theorie- und Methodenbildung einer synchronen Exegese herangezogen, so sind es in der vorliegenden Arbeit in stärkerem Maß linguistische und literaturwissenschaftliche. – 3. Im Gegensatz zur Dissertation, in der die synchrone Exegese ihren Platz innerhalb einer übergeordneten Fragestellung hatte („Amsterdamer Schule“) und eine Reihe von Aspekten nicht in der gebührenden Ausführlichkeit behandelt werden konnten, steht jetzt die synchrone Exegese selbst zentral.

² *Das Buch der Richter* (Bern, Chur, Leipzig, 1835). Ich beziehe mich im folgenden auf die 2., verb. Aufl. von 1842.

³ Zur Forschungsgeschichte mit einer besonderen Akzentuierung von Ri 19-21 vgl. H.-W. Jüngling, *Richter 19 - Ein Plädoyer für das Königtum: Stilistische Analyse einer Tendenz Erzählung: Ri 19,1-30a; 21,25* (Rom, 1981), 1-54.

⁴ In den jüngeren Kommentaren z. B. von J. A. Soggin, *Judges: A Commentary*, 2. Aufl. (London, 1987, 1981¹).

3,6) und Hauptteil (2,6 bzw. 3,7-16,31) des Buches Richter. Eine erneute Exegese zweier Kapitel aus Ri kann deshalb nicht zum Ziel haben, in bezug auf die diachronen Methoden, insbesondere die Literar- und Redaktionskritik, zu völlig neuen Ergebnissen zu kommen. Es geht vielmehr darum, Ri 17-18 in Auseinandersetzung mit den diachronen Methoden und Ergebnissen unter einer neuen synchronen Perspektive mit der Methode der Stil- und Strukturanalyse zu untersuchen und dabei einerseits der Problematik des Verhältnisses von diachroner und synchroner Exegese nachzuspüren sowie andererseits die Problematik des Verhältnisses von Historizität und Fiktionalität zu thematisieren. Die erste Problematik ergibt sich aufgrund des bisherigen Übergewichts diachroner Exegesen mehr oder weniger bei jeder synchronen Exegese, die zweite Problematik ergibt sich aufgrund des speziellen anti-erzählerischen und gleichzeitig rückprojizierende Charakters des gewählten Textes

1.1.1 Die Auswahl des Textes Ri 17-18

Drei Gründe haben zur Auswahl von Ri 17-18 als exemplarischem Text einer synchronen Exegese geführt: 1. Ri 17-18 ist, wie noch zu zeigen sein wird, ein in sich geschlossener narrativer Text, der jedoch in literar- bzw. redaktionskritischer Hinsicht traditionell als zusammengesetzt bzw. als mehrmals überarbeitet gilt und der im Kontext einer synchronen Exegese Anhaltspunkte zu einer methodologischen Diskussion bietet. 2. Ausschlaggebend war, daß es sich bei Ri 17-18 um eine in der Hebräischen Bibel seltene bzw. als solche selten beschriebene, von mir als Anti-Erzählung bezeichnete, literarische Komposition handelt.⁵ Außer von Deurloo, Becker und

⁵ Vgl. K. A. Deurloo, *Waar gebeurd: over het onhistorisch karakter van bijbelse verhalen* (Baarn, 1981), 87-97, der in bezug auf diesen Text von eine „Anti-Geschichte“ spricht; Ph. E. Satterthwaite, *Narrative Artistry and the Composition of Judges 17-21*, Diss. (Manchester, 1989), 77, der in bezug auf Ri 18 von einer „travesty“ spricht; U. Becker, *Richterzeit und Königtum: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (Berlin, New York, 1990), 237, der ebenfalls in bezug auf Ri 18 von einer „Gegengeschichte“ spricht, u. D. F. Pennant, *The Significance of Rootplay, Leading Words and Thematic Links in the Book of Judges*, Diss. (Bristol, 1988), 262-264, der etwas Entsprechendes ausdrückt, ohne eine explizite Bezeichnung zu gebrauchen. Ein anderes Beispiel einer Anti-Er

Pennant, die dem Text und der Komposition jedoch keine monographische Studie widmeten, sowie von Satterthwaite und Organ⁶, die beide eine monographische Studie zu Ri 17-21 vorlegten, ist die literarische Komposition nur in Ansätzen erkannt worden⁷ und bietet sich daher für eine detaillierte analytische Beschreibung an. Die literarische Komposition des Textes als Anti-Erzählung ist ein starkes Indiz für seine Fiktionalität (s. 1.2.3.2.3) und gibt damit Anlaß zu einer bereits oben angekündigten Diskussion des Problems des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität. 3. Schließlich gehört Ri 17-18 zu den weniger bekannten Texten der Hebräischen Bibel und hat in der Forschung bisher dementsprechend weniger Aufmerksamkeit gefunden.⁸

1.2 Theorie und Methode

Sinn und Zweck einer synchronen Exegese versteht sich, insbesondere innerhalb der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft, keinesweg von selbst. Es ist deshalb notwendig, zunächst eine Theorie der synchronen Exegese im Kontext der Linguistik und

zählung ist Gen 50,2-10 gegenüber Ex 13,17-14,31; vgl. Bauer, *Worte*, 281.

⁶ B. E. Organ, *Judges 17-21 and the Composition of the Book of Judges*, Diss. (Toronto, 1987). Organ verwendet jedoch nicht eine der Bezeichnung Anti-Erzählung nahe kommende Bezeichnung, sondern spricht bezüglich des Textes (sowie bezogen auf ganz Ri) von einer "re-creation" (111).

⁷ So z. B. von A. Malamat, „Die Wanderung der Daniten und die panisraelitische Exodus-Landnahme: ein biblisches Erzählmuster“, *מקור חיים Meqor Hajjim*, FS f. G. Molin zu seinem 75. Geburtstag, hg. v. I. Seybold (Graz, 1983), 249-265.

⁸ Ähnlich Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 13f., der für seine, mit *narrative criticism* bezeichnete Exegese von Ri 17-21 ebenfalls drei Gründe nennt: 1. Der Text bilde innerhalb von Ri eine Einheit. 2. Er sei bisher hinsichtlich seines Charakters als literarisches Kunstwerk kaum untersucht worden. 3. Aufgrund seiner Länge von fünf Kapiteln stelle der Text eine Herausforderung dar, insbesondere deshalb, weil er traditionell als uneinheitlich gelte; vgl. auch Ph. E. Satterthwaite, "No King in Israel": Narrative Criticism and Judges 17-21", *TyndB*, 44 (1993), 76.

der Literaturwissenschaft⁹ zu entwickeln, einigen theologischen Fragen nachzugehen und eine Methode aufzuzeigen, nach der konkret verfahren werden soll.

1.2.1 Narrative Texte als episches Genre

Dramatik, Lyrik und Epik sind die Hauptgenres¹⁰ der systematischen Literaturwissenschaft. Sie unterscheiden sich Maatje¹¹ zufolge wesentlich durch das Verhältnis von Erzählzeit (= Zeit, die zur Realisation eines Textes notwendig ist) und erzählter Zeit (= fiktionale Zeit innerhalb des literarischen Textes). Am einfachsten sei die Verhältnisbestimmung in der Dramatik, denn erzählte Zeit und Erzählzeit fielen hier im wesentlichen zusammen. Der fiktionale Zeitverlauf eines Theaterstücks entspreche in der Regel der Zeit der Rea-

⁹ Zu einigen Ansätzen, die hinsichtlich dieser Problematik bereits vorliegen, vgl. den leider etwas älteren Forschungsbericht von H. D. Preuß, „Linguistik – Literaturwissenschaft – Altes Testament“, *VuF*, 27 (1982), 2-28.

¹⁰ Vgl. W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, 20. Aufl. (Tübingen, Basel, 1992 [1948¹]), 191, u. F. C. Maatje, *Literatuurwetenschap: Grondslagen van een theorie van het literaire werk*, 4. Aufl. (Utrecht, 1977), 120. (Maatjes Buch ist in den Niederlanden ein Klassiker. Wegen seiner klaren Darstellung und einiger für meine synchrone Exegese hilfreicher Definitionen [z. B. des Begriffs Struktur] und Verfahren [z. B. die Möglichkeit der graphischen Darstellung des Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit] beziehe ich mich häufig darauf.) Sofern der Begriff Gattung poetische und prosaische Kunstformen meint und nicht primär „jene Formen, in die alle sprachlichen Äußerungen notwendig eintreten, wenn sie verständlich werden wollen“ (K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese*, 5., durchges. u. erg. Aufl. [Neukirchen-Vluyn, 1989], 17), sind die Begriffe Gattung und Genre synonym. Weil der Begriff Gattung jedoch häufig in der von Koch beschriebenen Weise gebraucht wird und weil Koch in bezug auf den Begriff Gattung als poetische und prosaische Kunstform von einem Gattungsmodus spricht („Was ein Dichter bewußt gestaltet, ist vielmehr ein abkünftiger Modus von Gattung.“ [17]), ziehe ich den Begriff Genre vor.

¹¹ Vgl. Maatje, *Literatuurwetenschap*, 119ff. Vgl. auch G. Müller, *Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst*, Bonner Antrittsvorlesung 1946 (Bonn, 1947), der das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit in literarischen Werken als erster systematisch untersucht hat, u. E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, 4., unveränd. Aufl. (Stuttgart, 1970), Anm. 12 u. 49.

lisation des Stücks auf der Bühne (wenn die kommentierenden Regieanweisungen und eventuelle Zeitsprünge zwischen den Szenen der Einfachheit halber außer Betracht gelassen würden). Ganz anders sei die Verhältnisbestimmung in der Lyrik, denn ein fiktionaler Zeitverlauf im Text werde in der Regel nicht entwickelt. Obwohl die Realisation eines lyrischen Textes Zeit in Anspruch nehme, werde meist doch nur ein momentaner Zustand in einem Bild entfaltet. Das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit in der Epik zeichne sich dadurch aus, daß die Erzählzeit gegenüber der erzählten Zeit gerafft (z. B. Überspringen von Ereignissen, durative oder iterative Bemerkungen) oder gedehnt (z. B. Hinzufügen von psychologischer Beschreibung während eines Gesprächs) sein könne. Gedehnte Erzählzeit korrespondiere häufig mit entscheidenden Partien des Textes. Die folgenden Überlegungen bezüglich der synchronen Exegese beziehen sich auf narrative, insbesondere szenisch-narrative Texte, die aufgrund eines sich ständig ändernden Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit dem Hauptgenre Epik zuzurechnen sind.

1.2.2 Die Bedeutung des Begriffs Struktur in der Linguistik und in der strukturalistischen Literaturwissenschaft

Eine mit der Methode der Stil- und Strukturanalyse ausgeführte synchrone Exegese steht in Beziehung zum neueren Stand der Forschung in der Linguistik¹² und der strukturalistischen Literaturwissenschaft. (Weil die Linguistik und die strukturalistische Literaturwissenschaft keine homogenen Blöcke bilden, sondern sich zunehmend in verschiedene Richtungen bzw. „Schulen“ aufteilen, ohne daß bereits ein Konsens erkennbar ist, sind hier nur einige allgemeine Aussagen möglich. Mit strukturalistischer Literaturwissenschaft ist diejenige Literaturwissenschaft gemeint, die sich seit Beginn dieses Jahrhunderts herausgebildet hat und in historischer, teilweise sich überlagernder Abfolge von im wesentlichen folgenden Strömungen repräsentiert wird: russischer Formalismus, Prager linguistische Zirkel, französische *explication de textes*, angelsächsischer *new criti-*

¹² Der Begriff Linguistik wird hier, wie im deutschen Sprachgebrauch üblich, im Sinn von strukturalistischer Sprachwissenschaft und nicht von Sprachwissenschaft im allgemeinen gebraucht.

cism [close reading], deutsche Werkinterpretation und z. Tl. die französische *nouvelle critique*.¹³ Maatje faßt diese u. a. Strömungen mit dem Begriff „Autonomie-Bewegungen“ zusammen.¹⁴) Eine spezielle Beziehung zwischen synchroner Exegese, Linguistik und strukturalistischer Literaturwissenschaft besteht deshalb, weil bei diesen drei wissenschaftlichen Disziplinen explizit oder implizit die Zeichen- und Sprachtheorie des Genfer Linguisten Ferdinand de Saussure eine wichtige Rolle spielt – de Saussure¹⁵ unterschied in bezug auf die Sprache zwischen *faculté de langage* (= Sprachfähigkeit), *langue* (= Sprache, Sprachsystem) und *parole* (= Sprachgebrauch, Sprechakt), in bezug auf das sprachliche Zeichen (*signe*) zwischen *signifiant* (= Bezeichnendes) und *signifié* (= Bezeichnetes) und in bezug auf die Sprachwissenschaft zwischen Synchronie (= statische Seite der Sprachwissenschaft) und Diachronie (= evolutive Seite der Sprachwissenschaft) – und sie infolgedessen strukturell ausgerichtet sind.

1.2.2.1 Die Linguistik

Die Linguistik ist qua Definition eine strukturalistische (Sprach-)Wissenschaft, d. h. sie hat die innere Struktur von Sprache und die sprachlichen Regularitäten auf allen Beschreibungsebenen (im wesentlichen der phonologischen, morphologischen, syntaktischen und textlichen) zum Objekt, oder anders gesagt, sie ist strukturell, weil sie „nach den sprachlichen Zeichen nicht in der Isolierung oder mit einer bloß historischen (,diachronischen‘) Fragestellung fragt, sondern den Stellenwert eines sprachlichen Zeichens im größeren Strukturzusammenhang eines sprachlichen Code oder eines seiner Sub-

¹³ Vgl. Maatje, *Literatuurwetenschap*, 43-53.

¹⁴ Ebd., 43. Vgl. M. Weiss, *The Bible from Within: the Method of Total Interpretation*, rev. and engl. translation of: ha Mi:kra ki-demuto (Jerusalem, 1984), 4-46.

¹⁵ F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. v. Ch. Bally u. A. Sechehaye, unt. Mitw. v. A. Riedlinger, übers. v. H. Lommel, 2. Aufl. (Berlin, 1967), bes. 9-18, 76-79 u. 96; Franz. Erstausg.: F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, hg. v. Ch. Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger (Lausanne, Paris, 1916).

systeme untersucht.“¹⁶ In den Kategorien von de Saussure gesprochen, ist die Linguistik synchrone Sprachwissenschaft. Sie arbeitet induktiv¹⁷, denn sie setzt bei der besonderen *parole* an, um zu Aussagen über die allgemeine *langue* zu gelangen. Sie fragt nach den Regeln des Sprachsystems, also nach der Grammatik.

1.2.2.2 Die strukturalistische Literaturwissenschaft

Die strukturalistische Literaturwissenschaft, die ein literarisches Werk, u. a. beeinflusst von der phänomenologischen (Husserl), ontologischen (Ingarden¹⁸) und hermeneutischen (Dilthey, Gadamer) Philosophie, als autonom betrachtet („mit der Autonomie des literarischen Werks meint man, daß die Summe der Bedeutungen der Sprachzeichen, unabhängig von allem, was außerhalb der Sprachäußerung liegt, existiert“¹⁹), ist ebenfalls strukturell ausgerichtet. Maatje gibt folgende hilfreiche Definition von Struktur, die seiner Meinung nach zusammenfaßt, was den diversen strukturalistischen literaturwissenschaftlichen Richtungen (Autonomie-Bewegungen) gemeinsam ist: „Struktur ist die Art und Weise, in der in einem literarischen Werk mittels Sprachzeichen eine Welt aufgebaut wird.“²⁰ (Unter „literarisch“ versteht Maatje einen Text, der zugleich fiktional und wertvoll ist; mit „wird aufgebaut“ bezieht er sich auf den Rezeptionsprozeß des Kenntnisnehmers, der einen bereits fertiggestellten Text nachvollzieht, nicht jedoch auf den Produktionsprozeß des Autors [s. a. 1.2.5.1]; „Sprachzeichen“ meint Worte als die kleinste bedeutungsvolle Einheit.)²¹ Die strukturalistische Literaturwissenschaft setzt wie die Linguistik bei der besonderen *parole* an, aber nicht, um zu Aussagen über die allgemeine *langue* zu gelangen, son-

¹⁶ H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, 4. Aufl. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1985), 9.

¹⁷ Das gilt nicht für die generative transformationelle Grammatik.

¹⁸ Vgl. das klassische Werk für die Autonomie des literarischen Werkes von R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk* (Halle, 1931).

¹⁹ Maatje, *Literatuurwetenschap*, 44.

²⁰ Ebd., 62.

²¹ Ebd., 90-92 u. 63.

dem um zu untersuchen und zu beschreiben, was aus der *langue* in der *parole* wie und warum realisiert ist, d. h. sie fragt nach der individuellen Textkomposition.²²

Während sich die Linguistik und die strukturalistische Literaturwissenschaft hinsichtlich der Fragestellung in bezug auf *parole - langue* unterscheiden (Linguistik: *parole* -> *langue*; Literaturwissenschaft: *langue* -> *parole*), gibt es hinsichtlich des Begriffs Struktur Gemeinsamkeiten zwischen beiden, allerdings unter der Voraussetzung, daß unter strukturalistischer Literaturwissenschaft auch literatursystematische Aufgaben gefaßt werden. In der Literaturwissenschaft funktioniert der Begriff Struktur dann nämlich in bezug auf die Komposition *des gesamten* literarischen Werks (= Literatur) und die Komposition *eines individuellen* literarischen Werkes, in der Linguistik in bezug auf die Regeln des Sprachsystems (*langue*) und die Regeln des daraus abgeleiteten konkreten Sprachgebrauchs (*parole*).

1.2.3 Die Stellung der synchronen Exegese zwischen Linguistik und strukturalistischer Literaturwissenschaft

Die synchrone Exegese nimmt eine Zwischenstellung zwischen Linguistik und strukturalistischer Literaturwissenschaft ein.

²² Auch die klassische Formgeschichte kennt diese Herleitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, indem sie jeden besonderen Text vor dem Hintergrund der allgemeinen Gattung untersucht. K. Koch, „Linguistik und Formgeschichte: Ein Nachwort“, ders., *Was ist Formgeschichte?*, 290, übersetzt das Programm der Formgeschichte sozusagen in die Sprache der Linguistik, indem er schreibt: „Text/Überlieferung ist eine Größe im Bereich der „Sprache“, [*parole*], der Sprachverwendung, dem auf seiten der Sprache (*langue*) die Gattung entspricht, welche die Bildungsweisen für das Gefüge eines Textes vorschreibt“. Aufgrund der soziokulturellen Prägung des Begriffs Gattungen bei den meisten Vertretern der Formgeschichte (vgl. Anm. 10), muß jedoch die Frage gestellt werden, ob die schriftstellerische Freiheit zum Gebrauch von Textbildungsweisen zur individuellen Gestaltung von Texten (Gattung als Kunstform) hier nicht zu kurz kommt. Vgl. die bereits 1969 geäußerte Kritik von J. Muilenburg, „Form Criticism and Beyond“, *JBL*, 88 (1969), 4-7.

1.2.3.1 Die Beziehung der synchronen Exegese zur Linguistik

Mit der Linguistik verbindet die synchrone Exegese das Interesse an der Grammatik, insbesondere der Textgrammatik, die das Ergebnis der Textlinguistik ist.²³ Das Charakteristische einer Textgrammatik bzw. der Textlinguistik ist, daß sie nicht mehr den Satz als größte zu beschreibende Einheit betrachtet, sondern einen Text. („Ein Text ist eine sinnvolle [d. h. kohärente und konsistente] Abfolge sprachlicher Zeichen zwischen zwei auffälligen Kommunikationsunterbrechern.“²⁴) Im Kontext der vorliegenden Exegese sind insbesondere die textlinguistischen Überlegungen von H. Weinrich wichtig, die von W. Schneider und A. Niccacci in bezug auf eine hebräische Textgrammatik aufgenommen wurden. Weinrich²⁵ unterscheidet in Texten prinzipiell zwischen erzählter und besprochener Welt (Welt = semantisches x von möglichen Kommunikationsgegenständen) und ordnet diesen beiden Kategorien erzählende und besprechende Tempora zu. Weil diese Unterscheidungsmöglichkeit zwischen erzählter und besprochener Welt in allen sprachlichen Äußerungen besteht, also auch in den semitischen Sprachen, hat Schneider in seiner hebräischen Grammatik²⁶ ebenfalls zwischen erzählter und besprochener Welt unterschieden und diesen beiden Kategorien erzählende und besprechende Tempora zugeordnet.²⁷ (Wie bereits Weinrich, geht auch Schneider auf weitere, nicht den Tempora zuzurechnende, einen Text konstituierende Zeichen und Zeichengruppen ein.) Unter

²³ Vgl. Weinrich, *Tempus*, 8-11.

²⁴ Ebd., 11.

²⁵ Ebd., 18-21.

²⁶ W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, völlig neue Bearb. d. „Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht“ v. O. Grether, 6. Aufl. (München, 1985).

²⁷ Die Legitimität von Schneiders Übertragung der Tempustheorie Weinrichs auf das biblische Hebräisch wurde zuletzt von R. Bartelmus, *Einführung in das biblische Hebräisch* (Zürich, 1994), 197-199, mit drei m. E. wenig überzeugenden Argumenten bestritten; s. besonders 197. Zur Unterscheidung von erzählter und besprochener Welt hält Bartelmus, ebd., 200, merkwürdigerweise die Kriterien Synthese und Asynthese für geeignet.

Berücksichtigung der Kritik an Schneiders Grammatik von Talstra²⁸ hat Niccacci²⁹ den Ansatz von Weinrich und Schneider weitergeführt und der Funktion der Tempora in hebräischer Prosa eine ausführliche Studie gewidmet.

Während die hier genannten textlinguistisch arbeitenden Wissenschaftler (die z. T. auch Exegeten sind), von der *parole* ausgehend, versuchen zu Aussagen über die *langue* zu gelangen, ist die synchrone Exegese in erster Linie nicht an der Erarbeitung einer Textgrammatik interessiert, sondern an ihrem Gebrauch, um in umgekehrter Frage- richtung wie die Textlinguistik festzustellen, was aus der *langue* in einem konkreten Text wie und warum realisiert ist.

1.2.3.2 Die Beziehung der synchronen Exegese zur strukturalistischen Literaturwissenschaft

Mit der strukturalistischen Literaturwissenschaft verbindet die synchrone Exegese – neben der generellen Aufgabenstellung einer literatursystematischen und literarhistorischen Einordnung eines Textes³⁰ – vor allem das Interesse an literarischen Texten und deren Strukturen. Im folgenden soll zunächst dem Problem des literarischen Charakters narrativer Texte nachgegangen werden (zu Struktur bzw. Stil und Struktur s. 1.2.5). Unter den Exegeten wird die Behauptung, daß die Bibel Literatur sei, relativ leicht Zustimmung finden. Anders steht es u. U. mit der These, daß narrative biblische Texte literarischen Charakter haben, wenn man unter „literarisch“ versteht, daß ein Text fiktional und wertvoll ist.³¹ In bezug auf den Wert nar-

²⁸ E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory“, *BiOr*, 35 (1978), 169-174, u. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics“, *BiOr*, 39 (1982), 26-38. Vgl. auch Talstra, *II Kön. 3: Etüden zur Textgrammatik* (Amsterdam, 1983).

²⁹ A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, transl. by W. G. E. Watson (Sheffield, 1990). Ital. Erstausg.: A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Jerusalem, 1986).

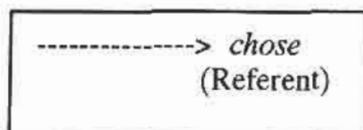
³⁰ Vgl. Maatje, *Literatuurwetenschap*, 116f.

³¹ Maatje, ebd., 89f., unterscheidet prinzipiell vier Formen sprachlicher Äußerung: 1. nicht-fiktional / nicht-wertvoll (z. B. Reklamereim), 2. nicht-fiktional / wertvoll (z. B. Essay), 3. fiktional / nicht-wertvoll (z. B. Trivialroman), 4.

rativer biblischer Texte wird man wiederum leicht Zustimmung finden (zu einem spezifischen Kriterium zur Bewertung von Ri 17-18 s. 8, 4), nicht jedoch mit der Behauptung ihrer Fiktionalität (vgl. z. B. die in 1.2.3.2.1 knapp skizzierte Position Lichts). Unter Fiktionalität wird hier mit Maatje³² verstanden, daß sich ein sprachliches Zeichen (bestehend aus *signifiant* und *signifié*) gar nicht oder zumindest überwiegend nicht auf einen Referenten aus dem Bereich der Wirklichkeit bezieht, wie es meist bei der alltäglichen oder der wissenschaftlichen sprachlichen Äußerung der Fall ist.

sprachliche Wirklichkeit

nicht-sprachliche Wirklichkeit



Zeichen (= akustische Einheiten, die auf etwas verweisen)³³

fiktional / wertvoll (z. B. lyrisches Gedicht). Zum Problem der Kategorie „wertvoll“ s., ebd., 23-27 u. 89ff.

³² Ebd., 13-18 u. 67-72. Im Vorwort zur 4. Aufl., 3, gibt Maatje zu verstehen, daß er die Fiktionalität bei einer Neufassung seines Buches nicht mehr auf dieselbe Weise von der Nicht-Referentialität herleiten würde, wie er es in dieser 4. Aufl. noch macht. Für den Kontext der synchronen Exegese erweist sich der Zusammenhang zwischen Fiktionalität und Nicht-Referentialität aber nach wie vor als hilfreich. Zum Problem des Gebrauchs der Kategorie Fiktionalität in bezug auf biblische Texte vgl. E. Blum, „Die Komplexität der Überlieferung – Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33“, *DBAT*, 15 (1980), 29-31; zur Bedeutung des Fiktiven im AT vgl. M. Oeming, „Bedeutung und Funktion von ‚Fiktionen‘ in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung“, *EvTh*, 44 (1984), 254-266.

³³ Gegenüber dem Modell des semiotischen Dreiecks, dessen drei Ecken durch die Begriffe Zeichenkörper (links), Bedeutung (oben) und Sachverhalt (rechts) gebildet werden, hat die Darstellung des Zeichens nach de Saussure den Vorteil, daß die

Fiktionalität muß allerdings sorgfältig von Fiktion unterschieden werden. Dazu schreibt Maatje: „Fiktion ist die Tatsache, daß etwas *fingiert*, also erfunden, ist. *Fiktionalität* entsteht erst dann, wenn die Fiktion auch tatsächlich als Fiktion präsentiert und verstanden wird.“³⁴ Diese Unterscheidung ist m. E. sehr wichtig, denn sie macht deutlich, daß die Existenz eines historischen Ortes und Zeitpunkts, an dem ein Text als Fiktion präsentiert und erlebt wird, zur Fiktionalität dazugehört (s. 1.2.3.2.3). Im weiteren Verlauf dieser Studie gehe ich von der Hypothese aus, daß narrative biblische Texte, speziell, wenn sie anti-erzählerisch konzipiert sind, im hier beschriebenen und in den folgenden Unterpunkten (hinsichtlich der Fiktionalität) noch zu konkretisierenden Sinn literarischen³⁵ Charakter haben, d. h. wertvoll und im ganzen oder zu überwiegenden Teilen nicht-referentiell (= fiktional) sind.

1.2.3.2.1 *mimesis* oder *creatio*

Mit der Hypothese des literarischen Charakters narrativer Texte hängt die Unterscheidung zwischen *mimesis* (Nachahmung) und *creatio* (Neuschöpfung) zusammen. Wenn Struktur die Art und Weise ist, in der in einem literarischen Werk mittels Sprachzeichen eine Welt aufgebaut wird (s. o.), stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen der fiktionalen Welt im literarischen Werk und der Wirklichkeit, spezieller, der historischen Wirklichkeit außerhalb des litera-

sprachliche Wirklichkeit (*signifiant - signifié*) und die nicht-sprachliche Wirklichkeit (*chose*) klarer getrennt sind; vgl. K.-D. Bunting, *Einführung in die Linguistik*, 13. Aufl. (Frankfurt, 1990), 33.

³⁴ Maatje, *Literaturwissenschaft*, 72.

³⁵ Der Begriff „literarisch“ im hier verwendeten Sinn meint nicht einfach „die Literatur betreffend“ (zum Problem der Polysemie des Begriffs s. ebd., 86ff.); in bezug auf die Bibel beispielsweise ist zwischen der Bibel als Literatur und ihrem literarischen Charakter zu unterscheiden. Zweifellos ist die Bibel zur Literatur zu rechnen, aber nicht jeder biblische Text ist literarisch. Beispielsweise sind die Briefe des Apostels Paulus zum größten Teil nicht literarisch, weil sie sich meist direkt auf Sachverhalte aus dem Bereich der Wirklichkeit, wie Anfragen und Probleme von Gemeinden, beziehen und damit referentiell sind.

rischen Werks zu bestimmen ist.³⁶ Die Frage wird im allgemeinen auf zweifache Weise beantwortet; die einen meinen, daß ein literarisches Werk die Wirklichkeit spiegelt oder nachahmt (*mimesis*), die anderen meinen, ein literarisches Werk ist eine prinzipielle Neuschöpfung (*creatio*).

J. Licht beispielsweise bezeichnet narrative (auch historiographisch genannte) Texte als *mimesis* und unterscheidet in ihnen zwischen dem historischen (= informativen) und dem ästhetischen (= erzählerischen bzw. epischen) Aspekt.³⁷ Zusätzlich unterscheidet er drei Kategorien narrativer Texte: fiktionale, strikt historische und traditionelle (= Mythen, Legenden u. a.), von denen sich seiner Meinung nach in der Bibel nur die beiden letzteren Kategorien finden, deren Autoren "do not create their material, though they fashion it with varying degrees of freedom. Only the *manner* of their telling is fully creative in the artistic sense, and a proper subject for aesthetic study. *What they tell lies beyond aesthetics.*"³⁸ Der historische Gehalt narrativer Texte gilt dieser Betrachtungsweise als im wesentlichen gesichert. Demgegenüber spielt der historische Gehalt bzw. der historische Kontext eines narrativen Textes für die Vertreter der *creatio*-Theorie nur eine untergeordnete Rolle. Worauf es ihnen zufolge ankommt, „ist gerade das nicht-historisch (oder geographisch) Bestimmte, es ist das Überzeitliche und – hier wird der Einfluß der Existenz-Philosophie auf die Literaturwissenschaft deutlich – das Existenzielle.“³⁹

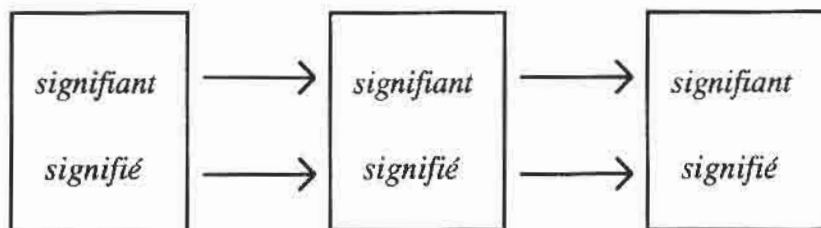
³⁶ S. zum folgenden Maatje, *Literatuurwetenschap*, 187-191. Vgl. auch W. Iser, „Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“, R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis* (München, 1975), 228-252, bes. 231ff.

³⁷ J. Licht, *Storytelling in the Bible*, 2. Aufl. (Jerusalem, 1986, 1978¹), 9ff. Vgl. auch J. W. Verdenius, *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us* (Leiden, 1962) u. E. Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Kultur* (Bern, 1946), der weniger auf das Phänomen Mimesis an sich eingeht, sondern auf dessen Gebrauch in der europäischen literarischen Tradition.

³⁸ Licht, *Storytelling*, 16.

³⁹ Maatje, *Literatuurwetenschap*, 187. Ähnlich heißt es bereits bei Aristoteles, *Poetik*, übers. u. hg. v. M. Fuhrmann (Stuttgart, 1991), 29 (1451b): „Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was

Mittels semiotischer Argumente geht Maatje der Frage nach, ob eine Vermittlung zwischen der *mimesis*- und der *creatio*-Theorie möglich ist. Ihm zufolge paßt die *creatio*-Theorie gut zu der These, daß in einem literarischen Werk mittels Sprachzeichen eine Welt von Worten aufgebaut wird (s. o. die Definition von Struktur), eine endliche Welt zwischen dem ersten und letzten Wort.⁴⁰ Die *creatio* des literarischen Werkes kommt im Nachvollzug (den ersten Vollzug hat der Autor selbst ausgeführt) der horizontalen und linearen Abfolge der Sprachzeichen durch die Person zum Ausdruck, die von dem Werk Kenntnis nimmt.⁴¹



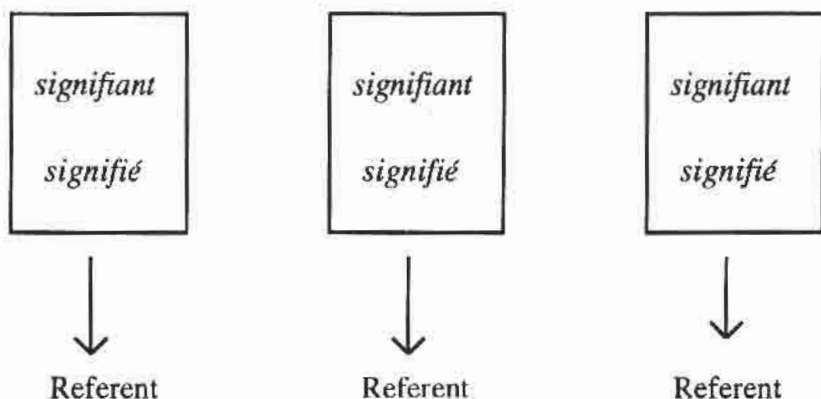
Demgegenüber schließt die *mimesis*-Theorie an die These an, daß *signifié* die regulierende Funktion zwischen *signifiant* und Referent ist (s. Anm. 33: semiotisches Dreieck), daß also das Sprachzeichen

wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, daß sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Verse kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk als ohne Verse –; sie unterscheiden sich vielmehr dadurch, daß der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit.“

⁴⁰ Ebd., 188.

⁴¹ In den folgenden Schaubildern gebraucht Maatje, 189, für den Begriff *signifiant* Form und für *signifié* Bedeutung.

immer direkt auf einen Referenten aus dem Bereich der Wirklichkeit verweist, und zwar auch in einer fiktionalen Äußerung.⁴²



Entsprechend der *creatio*-Theorie fehlt zwar in einem fiktionalen Text der direkte Verweis der Sprachzeichen auf Referenten aus dem Bereich der Wirklichkeit, der Text wäre aber überhaupt nicht kommunikativ, wenn die verwendeten Sprachzeichen nicht im normalen Sprachgebrauch eine referentielle Funktion hätten. Der *mimesis*-Gedanke kommt in bezug auf ein literarisches Werk darin zum Ausdruck, daß „mittels Sprachzeichen, die der normalen Sprache entliehen sind, eine Wirklichkeit aufgebaut wird, die in dieser Gestalt zwar neu, ursprünglich ist, aber die ... trotzdem aus Elementen der außerliterarischen Wirklichkeit besteht.“⁴³ Auf diese Weise gelangen Elemente der außerliterarischen Wirklichkeit in die Wirklichkeit des Fiktionalen, in der sie Bestandteile einer neuen Welt werden, der *creatio*. Maatje zufolge ist deshalb eine Vermittlung zwischen *mimesis*- und *creatio*-Theorie möglich:

Der *creatio*-Gedanke erweist sich als ein wesentlicher Bestandteil der Theorie der Fiktionalität, derzufolge das Werk aus der Abfolge der Wörter besteht; die *mimesis*-Idee ist durch die Feststellung gewährleistet, daß die ‚horizontale‘ Abfolge der Wörter nur aufgrund der Tatsache der ‚vertikalen‘ Verweisungsfunktion, die die Wörter normalerweise haben, etwas bedeutet. (190)

⁴² Ebd., 189.

⁴³ Ebd.

Den Ausführungen Maatjes entsprechend, kann das Verhältnis zwischen der fiktionalen Welt im literarischen Werk und der Wirklichkeit auch mittels einer Überlegung in bezug auf den *Don Quijote* von Cervantes, ohne explizit linguistische Argumente, erläutert werden. Zweifellos ist der *Don Quijote* das fiktionale literarische Werk par excellence. Trotzdem kommt auch dieses Werk nicht ohne Anhaltspunkte in der Wirklichkeit aus. In bezug auf reale spanische Windmühlen und fiktionale Windmühlen, die im *Don Quijote* zu gefährlichen Riesen werden, schreibt C. Nooteboom in seinem Buch *Der Umweg nach Santiago*:

Die ersten, die wir an diesem Nachmittag in Schlachtordnung aufgestellt auf einer langen Hügelkette bei Consuegra zu Gesicht bekommen, beweisen sofort, daß der Ritter von der Traurigen Gestalt recht hatte, wer das nicht sieht, ist selber verrückt. Das Licht ist falsch, bleigrau gemischt mit Kupfer. Und natürlich sind es keine Windmühlen, sondern Männer, die dort wild mit den Armen fuchteln, gefährliche Krieger, Ritter hoch zu Roß. ... Was man sieht, wenn man sich Consuegra nähert, ist das Moment der dichterischen Inspiration. Bei einem bestimmten Licht, einer bestimmten Wolkenkonstellation, der flimmernden Hitze, die über der Ebene liegen kann, bekommt hier alles etwas Gespenstisches, Unwirkliches. Natürlich war es Cervantes selbst, der, bevor sein Ritter es tun konnte, Riesen in diesen Mühlen gesehen hat, und als ich hier oben bei den Burgruinen stehe, kann auch ich mich nicht ganz von der Vorstellung befreien. Es sind Mühlen, natürlich, doch mit diesem einen toten Auge mitten zwischen den vier kreisenden Flügeln sind es auch Lebewesen, in bedrohlicher Schlachtordnung aufgestellt.⁴⁴

Wie bei der Verhältnisbestimmung von *creatio* und *mimesis* zeigt sich auch an diesem konkreten Beispiel aus der Literatur, daß Elemente aus der außerliterarischen Wirklichkeit in die Wirklichkeit des Fiktionalen gelangen und dort Bestandteil einer neuen Welt werden, die aus Sprachzeichen aufgebaut wird. Im Kontext meiner Hypothese des literarischen Charakters narrativer Texte gehe ich von einem Verhältnis zwischen der historischen Wirklichkeit und der Wirklichkeit des Fiktionalen in eben diesem Sinn aus.

⁴⁴ C. Nooteboom, *Der Umweg nach Santiago*, m. Fotos v. S. Sassen, aus d. Niederl. v. H. v. Beuningen (Frankfurt, 1992), 118-120.

1.2.3.2.2 Das Problem des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität im Fall eines speziell anti-erzählerischen und gleichzeitig rückprojizierenden Textes

Unter der Voraussetzung – die ein noch zu erarbeitendes Ergebnis der synchronen Exegese vorwegnimmt –, nämlich daß es sich bei dem gewählten Text von Ri 17-18 um einen speziell anti-erzählerischen und gleichzeitig rückprojizierenden Text handelt, fordert die Hypothese des literarischen Charakters narrativer Texte zu einer gegenüber 1.2.3.2.1 noch differenzierteren Betrachtung des Verhältnisses von fiktionaler und realer Welt bzw. von Fiktionalität und Historizität heraus. Das Problem der Historizität⁴⁵ (zur Fiktionalität s. 1.2.3.2.3) des Textes stellt sich auf zweifache Weise: 1. Aufgrund der speziellen Konzeption des Textes als Anti-Erzählung ist es möglich zu klären, welchen Text bzw. welche Texte innerhalb der Hebräischen Bibel Ri 17-18 voraussetzt und welcher andere Text bzw. welche anderen Texte ihrerseits Ri 17-18 voraussetzen (im Fall von Ri 17-18 sind es, wie sich zeigen wird, keine anderen Texte der Hebräischen Bibel selbst, sondern die griechische Übersetzung von Ri 17-18), so daß eine relative Chronologie erkennbar wird. Ein absoluter Terminus a quo und ad quem der Entstehung von Ri 17-18 kann festgelegt werden, wenn es gelingt, innerhalb des literarischen Beziehungsgeflechts der Texte an der einen oder anderen Stelle, eine dazugehörige historische Situation plausibel zu machen (Referent) oder *external evidences* aufzuzeigen. – 2. Gleichzeitig stellen sich aufgrund des rückprojizierenden Charakters des Textes die beiden spezifischeren Fragen nach dem historischen Gehalt des Textes hinsichtlich der Ereignisse, von denen er handelt, und nach dem konkreten Kontext, in dem der Text ursprünglich funktioniert hat, bzw. aus

⁴⁵ Es versteht sich quasi von selbst, daß es eine rein synchrone Auslegung eines Textes, insbesondere eines antiken Textes, auch wenn er als literarisch zu charakterisieren ist, ohne die Analyse seiner Historizität nicht gibt. Die möglichst präzise Kenntnis seiner historischen Entstehungsbedingungen – eine diachrone Frage, denn die historischen Entstehungsbedingungen können nur in Relation zu einem Davor und Danach bestimmt werden – ist z. B. in bezug auf die Semantik, die Grammatik und die ideologische Intention eines Textes notwendig.

dem heraus er erklärbar wird.⁴⁶ Dieser konkrete Kontext muß nicht punktueller Art sein. Denkbar ist z. B., daß ein Text seinen historischen Kontext im liturgischen Gebrauch hat, was in der Regel einen längeren Zeitraum impliziert. Berücksichtigt man, daß zur Fiktionalität als einem Kennzeichen des literarischen Charakters eines Textes, wie gesagt, ein historischer Ort und Zeitpunkt gehört, an dem der Text als Fiktion präsentiert und erlebt wird, dann besteht das Problem des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität im Kern in der Wechselwirkung zwischen den folgenden drei Eckwerten: 1. der Feststellung des Grades an Fiktionalität des Textes mit Hilfe von Indikationen der Fiktionalität (s. 1.2.3.2.3), 2. dem historischen Gehalt des Textes hinsichtlich der Ereignisse, von denen er handelt, 3. dem historischen Kontext, in dem der Text ursprünglich funktionierte, bzw. der historischen Situation, die ihn entstehen ließ. Dabei ist – stark vereinfacht gesagt – der Grad an Fiktionalität (sofern überhaupt Indikationen der Fiktionalität vorliegen) meist dem zeitlichen Abstand zwischen dem Entstehungszeitpunkt des Textes und den Ereignissen, über die der Text berichtet, proportional, weil die Wahrscheinlichkeit der Existenz authentischer historischer Information über die Ereignisse, von denen der Text berichtet, mit dem Anwachsen des zeitlichen Abstandes abnimmt.

1.2.3.2.3 Indikationen der Fiktionalität

Die Hypothese des literarischen Charakters narrativer Texte ist natürlich nur dann sinnvoll, wenn Indikationen der Fiktionalität vorliegen. Hierbei ist zwischen den die fiktionale Sprachäußerung begleitenden und den im Werk selbst befindlichen Indikationen zu unterscheiden.⁴⁷ Eine begleitende Indikation besteht in der Literatur beispielsweise, wenn ein Roman bereits auf der Titelseite als Roman bezeichnet wird. Vergleichbares findet sich auch in der Bibel, wenn etwa ein Psalm die Überschrift *מומטר לדוד* (z. B. Ps 23,1) oder ein Gleichnis die Überschrift *παραβολή* (z. B. Mt 21,33) trägt; im allgemeinen werden jedoch narrative Texte nicht in vergleichbarer Weise als fiktional indiziert.

⁴⁶ Vgl. Oeming, „Bedeutung“, 265.

⁴⁷ Maatje, *Literatuurwetenschap*, 78.

Zu diesen die fiktionale Sprachäußerung begleitenden Indikationen der Fiktionalität kommen die textimmanenten hinzu. Die wesentlichsten fiktionalen Indikationen narrativer Texte, die natürlich nicht alle in jedem Text vorkommen, sind folgende:⁴⁸ Aufbau der Erzählung nach dem Schema: Exposition (Zeitraffung, Hintergrund für ein Thema bzw. einen Konflikt, eher statisch) – Hauptteil (Klimax mit Höhepunkt, Ausarbeitung eines Themas/Konflikts, szenisch, dynamisch) – Lösung (jähher Spannungsabfall, Konsequenzen des Themas/Konflikts); Ringstruktur (A ... A); konzentrische Struktur (A,B,x,B,A); chiasmatische Struktur (A,B,B,A); eine Struktur bestehend aus dem regelmäßigen Wechsel zwischen Rede und Bericht; effektiv platzierte Wiederholungen von Wörtern (Leitwörter) und Satzteilen; Umstellung des normalen grammatischen Satzbaus (Objekt – Subjekt statt Subjekt – Objekt); Ironie; Klang (Onomatopoesie); Wiederholung des Klangs (Paronomasie, Alliteration, Assonanz, Reim); Rhythmus; Konnotation; Metonymie; Metapher; Gleichnis; Aussagen des Erzählers aufgrund seiner Allwissenheit, z. B. über Gottes Gedanken; Leerstellen/Unbestimmtheiten, die der Leser selbst einfüllen kann, z. B. den konkreten Zeitverlauf oder die Aktivität derjenigen, von denen bei parallelen Erzählsträngen gerade nicht die Rede ist, u. a. Diese Stil- und Strukturmerkmale narrativer Texte sind deshalb fiktionale Indikationen, weil ihnen allen gemeinsam ist, daß sie die Wirklichkeit stilisieren und Mehrdeutigkeit schaffen, indem z. B. wiederkehrende Schemata oder Wortspiele (basierend auf der Klangwiederholung bzw. diversen Deutungsmöglichkeiten) verwendet werden, während die nicht-fiktionale referentielle sprachliche Äußerung nicht stilisiert ist und möglichst nach Eindeutigkeit strebt.

1.2.4 Das Primat der Synchronie vor der Diachronie

Meine synchrone Exegese des gewählten Textes von Ri 17-18 impliziert, daß hypothetische schriftliche oder mündliche Vorstufen des Textes – falls überhaupt eindeutig rekonstruierbar – nicht von glei-

⁴⁸ Zu diesen fiktionalen Indikationen bzw. Stil- und Strukturmerkmalen vgl. Licht, *Storytelling*; Sh. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield, 1989); L. R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (Sheffield, 1988), bes. 193-195; Iser, „Die Appellstruktur“, 228-252.

cher Bedeutung sein können wie die Letztgestalt des Textes selbst. Zunächst läßt sich ein operationaler Vorrang der Synchronie daraus ableiten, daß die synchrone Frage, wie ein Text beschaffen ist, logisch der diachronen Frage, wie ein Text geworden ist, vorausgeht.⁴⁹ Wichtiger ist ein qualitativer Vorrang der synchronen Exegese, der von der Annahme ausgeht, daß die Letztgestalt eines Textes als ein literarisches Werk *sui generis* aufzufassen ist, das aus der Sicht der Autoren/Redaktoren in der von ihnen geschaffenen Form für die von ihnen intendierten Leser kommunikativ gewesen sein muß und vom heutigen Kenntnissnehmer im Rezeptionsprozeß nachvollzogen werden kann. (Wegen ihrer Ambiguität und der gleichzeitigen Notwendigkeit der Unterscheidung bedürfen die Begriffe Autoren/Redaktoren⁵⁰ einer Klärung. Unter Autor wird hier eine Person verstanden, die unter Gebrauch von Motiven, Strukturmustern, Themen, ja sogar ganzer mündlicher oder schriftlicher Erzählungen ein neues literarisches Werk schafft. Unter Redaktor wird eine Person verstanden, die eine frühere Form einer literarischen Komposition, die der Letztgestalt nahe steht, mehr oder weniger intensiv revidiert, jedoch kein neues literarisches Werk schafft.⁵¹) Letzteres gilt nicht in gleichem Maße für hypothetische schriftliche oder mündliche Vorstufen eines Textes, weil sie – wenn überhaupt mit hinlänglicher Sicherheit möglich – meist nur partiell rekonstruiert werden können und deshalb auch nur als eingeschränkt kommunikativ zu be-

⁴⁹ Vgl. W. Stenger, *Biblische Methodentlehre* (Düsseldorf, 1987), 43; E. Talstra, *Het gebed van Salomo: Synchronie en Diachronie in de kompositie van I Kon.8,14-61* (Amsterdam, 1987), 10f.; Weiss, *The Bible from Within*, 66f., u. R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of Deuteronomistic History, Part One, Deuteronomy, Joshua, Judges* (New York, 1980), 5-7. Bereits 1899 schrieb R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible* (New York, 1970, 1899² [revised and partly rewritten]), viii-ix: "Historic and literary study are equal in importance: but for priority in order of the time literary treatment has the first claim."

⁵⁰ Vgl. R. Knierim, "Criticism of Literary Features, Form, Tradition and Redaction", *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. D. A. Knight a. G. M. Tucker (Philadelphia, Chico, 1985), 150-53.

⁵¹ Vgl. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield, 1983), 128f.

trachten sind. Zu diesem auf die Mitteilbarkeit eines individuellen Textes bezogenen Argument in Beziehung steht ein weiteres Argument für den Vorrang der Synchronie, nämlich daß biblische Texte kontextuell zu lesen sind:

Biblische Texte sind als Texte der *Bibel* zu behandeln, das heißt: einer Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und als solche wahrhaft zu begreifen ist. ... Die Kompositionsarbeit war bereits „biblisch“, ehe die erste Vorstellung einer bibelartigen Struktur erwachte; sie ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie ließ den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, ließ die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftrat, in einer anderen sich voll erschließen, ließ Bild durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten. Manches von dem, was man „Midrasch“ nennt, ist schon in der Bibel selbst, in diesen Zeugnissen einer zur Einheit strebenden Auslese- und Koordinationsarbeit zu finden, deren stärkstes Werkzeug eine diskrete folgerichtige Verwendung von Wiederholungen, Motivworten, Assonanzen war.⁵²

Nichts billiger, als den Text für irrig zu halten und zu verneinen, man könne hinter ihn und so zu einem richtigen gelangen! Man soll sich aber klar machen, daß der für die uns vorliegende Textgestalt Verantwortliche nicht weniger Hebräisch konnte als unsereiner. Was er mit dem was dasteht meinte, wie er es verstand, das zu erfassen ist unsere Aufgabe; hinter ihn gelangen zu wollen ist eine aussichtslose Selbsttäuschung, ... Der „feste Buchstab“ ist,

⁵² M. Buber, *Werke*, II, Schriften zur Bibel (O. O., 1964), 1185f. (Die Bezeichnung *Bibel* meint bei Buber die Hebräische Bibel.) Vgl. auch B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 3. Druck (Philadelphia, 1982, 1979¹), 60: "The heart of the canonical process lay in transmitting and ordering the authoritative tradition in a form which was compatible to function as scripture for a generation which had not participated in the original events of revelation. The ordering of the tradition for this new function involved a profoundly hermeneutical activity, the effects of which are now built into the structure of the canonical text. For this reason an adequate interpretation of the biblical text, both in terms of history and theology, depends on taking the canonical shape with great seriousness."

wie problematisch er auch erscheinen mag, eine strenge Wirklichkeit, daneben alles andere Schein.⁵³

Bubers Argumentation enthält zwei in unseren Zusammenhang wichtige Aspekte: 1. Ein biblischer Text ist im vollen Umfang nur kommunikativ, wenn er als Text der Bibel gelesen wird, d. h. er ist in der von den Autoren/Redaktoren geschaffenen Form für die von ihnen intendierten Leser nur dann mitteilbar und kann auch nur so vom heutigen Kenntnissnehmer im Rezeptionsprozeß nachvollzogen werden, wenn seine „biblisch“ ausgerichtete Konzeption oder anders gesagt seine literarische Kontextualität uneingeschränkt berücksichtigt wird (insbesondere für das Verständnis eines anti-erzählerisch konzipierten Textes ist dies die *Conditio sine qua non*). Letzteres ist bei hypothetischen Vorstufen eines Textes jedoch kaum möglich. Bubers Argumentation, biblische Texte seien als Text der Bibel zu betrachten, muß jedoch im Kontext einer synchronen Exegese, die nicht explizit ein theologisches Konzept der Einheit der Bibel voraussetzt (zu einem theologischen Konzept s. Anm. 53), präzisiert bzw. eingeschränkt werden, weil nicht jeder Text bereits zum Zeitpunkt seiner letztendlichen Fertigstellung im Horizont des gesamten biblischen Kanons steht, d. h. der Grad an „biblisch“ ausgerichteter Konzeption ist nicht bei allen Texten gleich. Es ist deshalb notwen-

⁵³ Ebd., 1183. Hinter Bubers Überzeugung, biblische Texte seien als Texte der Bibel zu behandeln, steht der theologische Gedanke der Einheit der Bibel: „Biblia, Bücher, so heißt ein Buch, ein Buch aus Büchern. Es ist aber in Wahrheit Ein Buch. All diese Erzählungen und Gesänge, Sprüche und Weissagen sind vereint durch das Grundthema der Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen, den sie, seine Anrede erfahrend und ihn anredend, zu benennen wagte, ihrer Begegnung in der Geschichte, im Gang des irdischen Geschehens“ (ebd., 849). Rosenzweig zufolge begründet der Zusammenhang zwischen dem Namen und der Namensoffenbarung Gottes („Ich werde dasein, als der ich dasein werde“; Ex 3,14), also die „Ineinssetzung des fernen und mit dem nahe, des ‚ganzen‘ mit dem ‚eigenen‘ Gott“, (Franz Rosenzweig, „Der Ewige“: Mendelssohn und der Gottesname“, ders. *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. v. K. Thieme [Königstein/ Ts., 1984], 44) die Einheit der Bibel „als einheitlicher Ausdruck und Ausfluß der Offenbarung“ (ebd.) seiner selbst. Zur theologischen Begründung der Einheit der Bibel (bestehend aus AT u. NT) vgl. Bauer, *Worte*, 25-104, 190-194, bes. 30-32, 42f., 60-63, 77f.

dig, den jeweiligen literarischen Kontext eines Textes innerhalb der gesamten Bibel zu präzisieren, s. dazu 4)

2. Hypothetische, schriftliche oder mündliche Vorstufen eines Textes bleiben fragwürdige Konstrukte, weil sich ihr Charakter nicht nur in Abhängigkeit von den jeweils herrschenden Prämissen der alttestamentlichen Wissenschaft bzw. der alttestamentlichen Exegese ändert,⁵⁴ sondern auch bei den jeweiligen Exegeten, die unter denselben Prämissen arbeiten.⁵⁵ Nach wie vor zu Recht heißt es bei Buber: „Thesen kommen und gehen, die Texte bleiben.“⁵⁶ Um diese gegebenen Texte der Bibel geht es, denn sofern sich die alttestamentliche Exegese als eine theologische Disziplin versteht, hat sie letztlich eine praxisbezogenes Ziel, das m. E. darin besteht, einen Beitrag zur Erbauung (οἰκοδομην, 1 Kor 14,26) und zur Belehrung (διδασκαλιαν, Röm 15,4) der christlichen Gemeinde zu leisten.⁵⁷ Die Gemeinde jedoch lebt von und mit ihrer real existierenden Bibel, nicht von und mit wissenschaftlich erarbeiteten Konstrukten.⁵⁸

⁵⁴ Die Rekonstruktion von Vorstufen eines Textes fällt unter den Bedingungen der um den Anfang des 20. Jh. herum vorherrschenden extremen Literarkritik sicher anders aus als unter den Bedingungen der Überlieferungskritik, die sich seit ungefähr Mitte des 20. Jh. mehr und mehr durchgesetzt hat.

⁵⁵ Siehe im weiteren Verlauf dieser Arbeit z. B. Niemann vs. Becker, die beide redaktionskritisch arbeiten.

⁵⁶ Buber, *Werke*, II, 1186.

⁵⁷ Vgl. Bauer, *Worte*, 26f., u. B. S. Childs, *Exodus: A Commentary* (London, 1974), XV: "It is the final text, the composite narrative, in its present shape which the church, following the lead of the synagogue, accepted as canonical and thus the vehicle of revelation and instruction."

⁵⁸ Auch Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 123f., gibt zu erkennen, daß er den Aufbau der Gemeinde als das letztliche Ziel aller exegetischen Bemühung ansieht. In bezug auf hypothetische Vorstufen eines Textes heißt es jedoch m. E. zu Unrecht: „Welche Stufe der Überlieferung die Leitgedanken für Predigt und sonstige Verkündigung abgibt, steht in der Freiheit des Einzelnen; die Wahl richtet sich nicht nur nach dem Maß exegetischer Klarheit, sondern auch nach dem, was der Gemeinde frommt. Voraussetzung ist allerdings das Einverständnis darüber, daß nicht bloß der vorliegende biblische Text, sondern auch seine überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen vom Geist Gottes durchwaltet, mithin kanonisch sind“ (124). Vorstufen des biblischen Textes als Basis beispielsweise der Predigt wür

Konkret soll in dieser Studie aus den oben genannten Gründen so verfahren werden, daß bei der sukzessiven Exegese des Textes jeweils zunächst synchron analysiert wird und daß in zweiter Instanz die Auseinandersetzung mit den diachronen Argumenten erfolgt (erfolgt, nicht folgt, denn die zweite Instanz ist eigentlich keine chronologische Kategorie).

1.2.5 Eine umfassende Definition von Stil und Struktur, ein Textmodell, die Aufgabe der synchronen Exegese und die kolometrische Typographie

Die synchrone Exegese, die ich mit dem oben dargelegten Argumentationsgang zwischen der Linguistik und der strukturalistischen Literaturwissenschaft eingeordnet habe, wird konkret mit den Methoden der Stil- und Strukturanalyse durchgeführt. Was unter Struktur⁵⁹ verstanden werden soll, habe ich, die Definition von Maatje übernehmend, bereits festgelegt: Struktur ist die Art und Weise, in der in einem literarischen Text (oder Werk) mittels Sprachzeichen eine Welt aufgebaut wird. Das im folgenden vorgestellte Textmodell ermöglicht es u. a., diese Definition um die Begriffe Stil und *texture* zu erweitern.

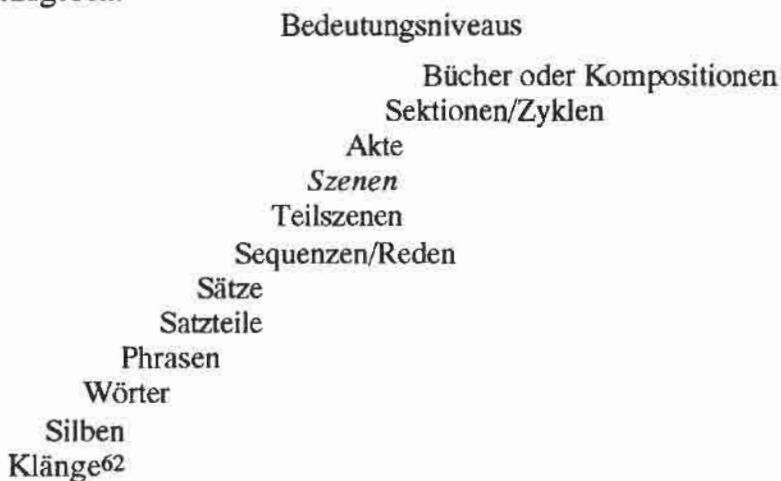
1.2.5.1 Ein Textmodell

Die stilistischen und strukturellen Phänomene eines narrativen Tex-

den die Kompetenz und die Freiheit der Gemeinde zur Beurteilung der Verkündigung zugunsten der Kompetenz und der an Willkür grenzenden Freiheit des Predigers zur Wahl der adequaten Vorstufe einschränken. Einem biblischen Fundamentalismus wird so jedoch nicht das Wort geredet. Die Freiheit des Predigers, einen gegebenen Text in der Freiheit des Geistes auch gegen den Strich zu interpretieren, bleibt unbenommen. Die Freiheit der Gemeinde in der Freiheit des Geistes zu urteilen ebenfalls.

⁵⁹ Bar-Efrat, *Narrative Art*, 197f., benutzt für das, was hier Struktur genannt wird, die Bezeichnung Stil: "Since the way language is used determines the nature of the world of the narrative, including that of characters populating it, and since it is upon the linguistic design that all the meanings embodied in the narrative are dependent, it is necessary to examine the way in which the writers have used their medium and how they have exploited the various linguistic possibilities in each case. In other words, we must investigate the style of the narrative."

tes sind sehr vielfältig,⁶⁰ weil ein solcher Text ein System von einer Art hierarchisch geordneten Subsystemen ist.⁶¹ Fokkelman hat deshalb ein praxisgerechtes Modell zur linguistischen Orientierung, auch Textmodell genannt, entwickelt, mit dem es möglich ist, die Komplexität eines Textes mittels einer Skala von 12 Niveaus wiederzugeben:



Aus Fokkelmans Erläuterung seines Modells greife ich die wesentlichsten Punkte auf: "Each level is included or contained in the next one up. Sounds link up to form syllables, which in turn become

⁶⁰ Dazu schreibt Bar-Efrat, *Narrative Art*, 199: "In short narratives in particular, like those of the Bible, we find a terse style of expression, which is necessitated by the limited extent of the piece. The author of a short story is obliged to be sparing, to write in an extremely compact way and to place as heavy a burden as possible on the words used. Consequently, it is appropriate to pay attention to even the minutest details of biblical narratives and to their linguistic features."

⁶¹ Vgl. J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses*, II, *The Crossing Fates* (I Sam. 13-31 & II Sam. 1) (Assen/Maastricht, Dover [New Hampshire], 1986), 4; Kurzbeleg: Fokkelman, *NAPS II*.

⁶² Ebd. Ich habe die englischen Bezeichnungen ins Deutsche übersetzt, weil ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit öfter auf dieses Modell zurückgreifen werde.

words etc.”⁶³ Auf Niveau 1 können Klänge durch Wiederholung zum Stil- und Strukturmittel der *Alliteration*, der *Assonanz*, des *Reims* und (wie m. E. zu ergänzen ist) der *Paranomasie* werden; sie können mit dem Rhythmus kooperieren, die Bedeutung eines Wortes verstärken bzw. sinnlich erfaßbarer machen⁶⁴ oder zu einer korrekten Anordnung auf einem höheren Niveau, beispielsweise dem der Sätze, beitragen. Niveau 2 ist in erster Linie in poetischen Texten relevant. Auf dem 3. Niveau spielt die Semantik eine bedeutende Rolle. Niveau 5 und 6 koinzidieren in narrativen Texten oft, weil im Hebräischen meist kurze, unabhängige Sätze parataktisch angeordnet sind. Auf Niveau 7 meint Sequenz eine Gruppierung von Sätzen, in denen der Erzähler selbst spricht, und Rede eine Gruppierung von Sätzen, in denen der Erzähler einen Protagonisten in wörtlicher Rede sprechen läßt.⁶⁵ Niveau 8 existiert nur in längeren narrativen Texten (z. B. 1 Sam 20 oder 25 oder 1 Kön 1). Niveau 9, *Szenen*, ist kursiv gedruckt, “because here we are for the first time concerned with portions of text which can be understood practically entirely on their own. The story or the poem is a relatively independent unit which has its own interpretative horizon.”⁶⁶ Szenen wer-

⁶³ Ebd., 5. Fokkelman beschreibt sein Modell auch in semiotischen Kategorien als “semiotic experience”, indem er zwischen *signifiant* und *signifié* unterscheidet. “This means that at every level in turn I regard the detail or its transformation as a *sign*. Anything which is *signified* on a specific level (message, meaning, content) I raise one level higher and then consider it anew, but now as *signifier*, so that we can again interrogate it as to its message or meaning on that level” (12f.). M. E. wird die Bedeutung der Begriffe *signifiant*, *signifié* und *Zeichen*, besonders auf den höheren Niveaus, so etwas unscharf.

⁶⁴ Bar-Efrat, *Narrative Art*, 200f., spricht in diesem Kontext von “onomatopoeia” und “sound-symbolism” und warnt insbesondere vor letzterem, denn die symbolische Interpretation des Klangs sei erstens sehr subjektiv, und zweitens wüßten wir nicht genau, wie das Hebräische in biblischer Zeit genau ausgesprochen worden sei.

⁶⁵ “Not all speeches merit a place on level 7. The speeches of 1 or 2 lines are usually too short for this. In the ladder I am therefore concerned with speeches of a certain length. The short ones are usually part of a sequence, for example as elements of a question-and-answer series”; Fokkelman, *NAPS II*, 5, Anm. 5.

⁶⁶ Ebd., 5.

den auf Niveau 10 zu Akten gruppiert und diese wiederum auf Niveau 11 zu Sektionen bzw. Zyklen, bis auf Niveau 12 eine Gesamtkomposition erreicht ist (z. B. 1-2 Sam). Die zentralen Niveaus sind 3 bis 7 oder 8.

Fokkelman faßt die Vorteile dieses Modells folgendermaßen zusammen:

The model is comprehensive yet shaded, plain and flexible. It covers the entire text without any gap whatsoever between any set of adjoining levels. We can adapt it to the text with which we are concerned. Thus if that text contains no compound sentences and scene-parts, we drop levels 6 and 8 and compress the rest like a concertina so that the other links connect again. ... We recognize the first six levels – which together form the texture and, according to my understanding of style, the subject of stylistic analysis – as the area of traditional grammar. In actual fact, with its syntax, this could hardly cope with a satisfactory description of level 6, particularly in the case of Semitic languages. An important positive point of the ladder is that it now doubles the range of linguistic and semiotic description and analysis by indicating and distinguishing levels 7-12 of composition or structure. Finally, it becomes possible to designate and examine the influence and contributions of entities such as sequence, scene and act, in producing the total meaning or content of a text. There is no longer any need to stop at the semantic networks which connect the words, or at questions of sentence structure. The model indicates that the data of a given level must be integrated at the next one up and that these operations of subsuming and synthesis are repeated at yet a higher level. There are not only horizontal bonds, the network of relationships which connect phenomena of a specific level, but there are also vertical bonds and their contribution is the greatest in keeping the hierarchy together. They are responsible for integration.⁶⁷

Hinsichtlich einer Definition von Stil und Struktur ist diese Zusammenfassung Fokkelmans etwas mißverständlich, denn man glaubt zu hören, daß sich Stil auf die *texture* bezieht, die die Niveaus 1-6 umfaßt und Struktur auf die sich anschließenden Niveaus 7-12. Wie

⁶⁷ Ebd., 6f. Fokkelman nennt zwei wesentliche Nachteile dieses Textmodells: Erstens liefere das Modell keine Anhaltspunkte für beispielsweise eine historische, psychologische oder literaturgeschichtliche Einordnung eines Textes, und zweitens liefere es keine ästhetischen Kriterien.

an anderer Stelle deutlich wird⁶⁸, ist es so nicht gemeint. Die *texture* umfaßt zwar die Niveaus 1-6, aber dann heißt es:

This "lower" half of the work is supplemented by the higher levels which together I refer to as *structure*. ... Although the concept of texture quickly begins to lose its value going upward at levels higher than that of the sentence, this is totally different for the concept of structure going downward. Structure evinces itself regularly at the levels of the smallest units. Key-words are sometimes pawns of the structure, and in texts of great stylistic compactness even sounds can be of structural importance.⁶⁹

Obwohl sich der Unterschied zwischen Stil und Struktur in erster Linie auf die mit dem jeweiligen Begriff implizierten Bedeutungsniveaus bezieht, also quantitativer Natur ist, gibt es in zweiter Linie auch qualitative Unterschiede: Onomatopoesie auf einem der unteren Bedeutungsniveaus ist z. B. ein mehr stilistisches Phänomen, weil sich darin vor allem eine bestimmte Eigenart des individuellen Textes zeigt und weniger ein Element einer übergreifenden Komposition; ein chiasmatisches Schema auf einem der oberen Bedeutungsniveaus hingegen ist z. B. ein mehr strukturelles Phänomen, weil sich darin vor allem ein Element übergreifender Komposition zeigt (und daneben natürlich auch eine individuelle Eigenart des Textes).

Analog dem hier präsentierten Textmodell, das ich als Teil der Theorie meiner synchronen Exegese übernehme (s. auch 7, Vorbemerkungen), integriere ich die Begriffe Stil und *texture* in meine Definition von Struktur: Struktur bzw. Stil ist die Art und Weise, in der in einem literarischen Text bzw. der *texture* mittels Sprachzeichen eine Welt aufgebaut wird. Mit „eine Welt aufgebaut wird“ bezieht diese Definition, wie bereits gesagt, auf den Rezeptionsprozeß des Kenntnisnehmers, nicht auf den Produktionsprozeß des Autors, d. h. die vom Autor geschaffene Struktur eines Textes wird durch den Leser⁷⁰ in dessen gegenwärtiger Zeit reproduziert.⁷¹ Diese Reproduk-

⁶⁸ J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses*, I, King David (II Sam 9-20 & I Kings 1-2), Assen, 1981, 16f.; Kurzbeleg: *NAPS I*

⁶⁹ Ebd., 17.

⁷⁰ In den Begriff Leser ist immer die Leserin eingeschlossen. Entsprechendes gilt für den Begriff Hörer und Hörerin.

⁷¹ Maatje, *Literatuurwetenschap*, 63.

tion oder diese „Re-Strukturierung“ konstituiert, sofern sie so ausgeführt wird, daß sie die Struktur reflektiert, die der Autor schuf, den Rahmen dafür, daß sich die Bedeutung eines Textes entfalten kann.⁷² In Fokkelmans Worten: “The text makes sense as soon as (and to the degree that) a competent reader makes sense of it.”⁷³ (Die theoretische Begründung dafür liegt nach Fokkelman im Bruch mit der aus der vor-phänomenologischen kartesischen Philosophie stammenden, epistemologischen strikten Trennung von Subjekt und Objekt bzw. Leser und Text. An deren Stelle trete die Intersubjektivität von Leser und Text, d. h. beide bewegten sich in einem Feld der Intersubjektivität, vergleichbar einer Ellipse mit den zwei Brennpunkten Leser und Text. Nicht nur der Text sei eine Quelle von Bedeutung, sondern *auch* der Leser, der dem Text Bedeutung verschaffe [denn ohne den Leser bliebe der Text stumm]. Die Behauptung der historisch-kritischen Exegese, daß der biblische Text zum heutigen Leser in großer Distanz steht und die Forderung nach Objektivität, seien nur die halbe Wahrheit, denn einerseits bestehe so die Gefahr, den Text für unverständlich zu halten, und andererseits sei der Text – unabhängig davon, wann er entstand – epistemologisch von Anfang an bereits da und nah.) Ausgehend von dieser Überlegung der „Re-Strukturierung“ und der obigen umfassenden Definition von

⁷² Vgl. Fokkelman, *NAPS II*, 10f. Diese Rückbindung an den jeweiligen Text bewahrt die Exegese vor einer potentiell unbegrenzten Anzahl an Interpretationen. Ähnlich betont U. Eco, „Interpretation und Geschichte“, ders., *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation*, m. Einwüfen v. R. Rorty, J. Culler, C. Booke-Rose u. St. Collini, a. d. Englischen v. H. G. Holl (München, Wien, 1994), 29-51, bei immer noch breitem Interpretationsspielraum doch die prinzipielle Bindung der *intentio lectoris* (Leserintention) an die *intentio operis* (Textintention). Weil in der vorliegenden Untersuchung der Text selbst zentral steht, werden Aspekte der Rezeptionsforschung, die das leitende Interesse stärker auf das „re-strukturierende“ Subjekt verlagern, nicht explizit behandelt (vgl. dazu W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie* (Frankfurt, 1991); stattdessen wird gegebenenfalls die Wirkung des Textes auf den Leser thematisiert.

⁷³ J. P. Fokkelman, “Is the Literary Approach to the Bible a New Paradigm?”, E. G. L. Schrijver, N. A. van Uchelen a. I. E. Zwiép (Hg.), *The Literary Analysis of Hebrew Texts*, Papers read at a Symposium held at the Juda Palache Institute (Amsterdam, 1992), 13. Zum folgenden vgl. ebd.

Stil und Struktur, ist es die analytische Aufgabe der synchronen Exegese, das wechselseitige Verhältnis zwischen dem gesamten literarischen Text und seinen Teilen, m. a. W. seinen Stil und seine Struktur, zu beschreiben und zu interpretieren.⁷⁴ Zu beschreiben *und* zu interpretieren deshalb, weil eine strikte Trennung zwischen Beobachtung und Interpretation unmöglich ist;⁷⁵ in U. Eco's Worten:

Formale Strukturen zu isolieren, bedeutet zugleich, ihre *Relevanz* zu erkennen; *relevant* aber sind sie nur im Hinblick auf eine umfassende Hypothese, in welcher der Sinn des Kunstwerks bereits antizipiert wird. Es gibt keine Analyse von einander zugehörigen signifikanten Aspekten, die nicht bereits eine Interpretation und somit eine Auffüllung von Sinn beinhalten.⁷⁶

1.2.5.2 Die kolometrische Typographie

Neben dem skizzierten Textmodell erweist sich die kolometrische Typographie des hebräischen Textes als wichtiges heuristisches Mittel der Stil- und Strukturanalyse, Fokkelman zufolge insbesondere dafür, die Interaktion der Niveaus 3 bis 7 oder 8 des Modells sichtbar zu machen.⁷⁷ Die kolometrische Typographie eines Textes meint seine „Gliederung in Einheiten (Kolen), die *zugleich* Atemeinheiten und Sinneinheiten sind.“⁷⁸ Sie basiert auf der Überlegung, daß biblische Texte zum lauten Lesen bzw. Ausrufen (אָרָק) verfaßt wurden und infolgedessen rhythmisch geordnete Einheiten darstellten, die der Massoretische Text nicht mehr erkennen läßt und die die Exegese nachzubilden versucht. Die richtige kolometrische Typographie – zumindest die der meisten Passagen des Textes – ist das Ergebnis eines dialektischen Prozesses zwischen kolometrisch typographischen Versuchen und der exakten Stil- und Strukturanalyse sowie der he-

⁷⁴ Vgl. Maatje, *Literatuurwetenschap*, 62, u. Weiss, *The Bible from Within*, 71f.

⁷⁵ Vgl. Fokkelman, *NAPS I*, 14.

⁷⁶ U. Eco, *Lector in fabula: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* (München, 1990), 13f.

⁷⁷ Fokkelman, *NAPS II*, 6.

⁷⁸ Buber, *Werke*, II, 1176. Vgl. Bauer, *Worte*, 75f.

bräischen Syntax (zu den Einzelheiten und detaillierten Kriterien der kolometrischen Typographie s. 3.1).⁷⁹

1.2.6 Der Massoretische Text als Objekt der synchronen Exegese

Die Stil- und Strukturanalyse, die sich in besonderem Maße um die Beobachtung und Interpretation der sprachlichen Gestalt bemüht, wirft, angesichts unterschiedlicher Textüberlieferungen bzw. Texte ("The variety of *text-forms* may even point in the direction of a variety of *texts*."⁸⁰) des Alten Testaments, die Frage auf, welcher Text ihr Objekt sein soll. Für den tiberianischen Massoretischen Text nach dem Codex Leningradensis⁸¹ (= MT) sprechen neben der Praktikabilität (die meisten alttestamentlichen Wissenschaftler beziehen sich

⁷⁹ Vgl. F. H. Breukelman, *Bijbelse Theologie: I, I, Schrift-Lezing: Een verhandeling over de kolometrische weergave van bijbelse teksten als hulp bij het lezen en als grondslag voor de exegese* (Kampen, 1980), 79.170, u. U. F. W. Bauer, „Die kolometrische Wiedergabe der Texte und die idiolekte Übersetzung als ‚conditio sine qua non‘ für das Verständnis der Bibel“, *The Bible in Cultural Context*, hg. v. H. Pavlincová u. D. Papoušek (Brno, 1994), 31-40. Zu vergleichbaren Überlegungen bezüglich der Kolometrie (ausschließlich) poetischer Texte vgl. O. Loretz, „Kolometrie ugaritischer und hebräischer Poesie: Grundlagen, informationstheoretische und literaturwissenschaftliche Aspekte“, *ZAW*, 98 (1986), 249-266; zur richtigen kolometrischen Typographie heißt es z. B. bei Loretz ganz ähnlich: „Es wird hierbei selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine zutreffende Kotalänge nur das Spiegelbild einer richtigen syntaktischen Ordnung der ganzen poetischen Einheit sein kann oder deren Grundlagen bildet. Der Weg zu einer konkreten Auffindung der Kotalänge ist dabei nicht von selbst beschrieben. Letztlich ist die richtige kolometrische Gliederung einer poetischen Einheit erst mit deren vollem semantischen und syntaktischen Verständnis abgeschlossen“ (258).

⁸⁰ M. J. Mulder, „The Transmission of the Biblical Text“, *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, hg. v. M. J. Mulder (Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988), 103. Mulder verweist bei seiner Aussage auf E. Tov, „The Text of the Old Testament“, *The World of the Bible*, I, hg. v. M. J. Mulder u. a. (Grand Rapids, 1986), 184.

⁸¹ In der Textausgabe *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hg. v. K. Elliger u. W. Rudolph (Stuttgart, 1976/77).

darauf)⁸² vor allem zwei Argumente: 1. Der MT „ist, was den Konsonantenbestand anbelangt – in althebräischer bzw. aramäischer Sprache abgefaßt und bietet somit sprachlich die größtmögliche Nähe zu den nicht mehr vorhandenen Originalschriften.“⁸³ 2. Der MT ist der älteste, komplette und standardisierter Text der Hebräischen Bibel, der zudem seit der weitgehenden Standardisierung des hebräischen Textes nach dem 1. Jh.⁸⁴ äußerst sorgfältig tradiert wurde.⁸⁵ Hinsichtlich einer synchronen Exegese ist es besonders wichtig, einen kompletten und standardisierten Text zu besitzen, denn nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, große Abschnitte der Hebräischen Bibel als literarischen Kontext des zu exegesierenden Textes zu betrachten.

1.2.6.1 Das Ziel und die Funktion der Textkritik innerhalb einer synchronen Exegese

Unter der Voraussetzung der Wahl des MT als Objekt der synchronen Exegese stellt sich die textkritische Aufgabe in einer spezifischen Weise. Mit Rabe kann es als ihr vorrangiges Ziel bezeichnet werden, eventuell vorhandene korrumpierte Textstellen ausfindig zu machen und gegebenenfalls, sofern möglich, zu korrigieren und so eine *lesbare* Form des gewählten Textes zu konstituieren.⁸⁶ Dieses Ziel setzt

⁸² Vgl. H. Utzschneider, „Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte - dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabok (Gen 32,23-33)“, *EvTh*, 48 (1988), 192f.197, der die Bedeutung des Standardtextes (gemeint ist der MT) als „tertium comparationis“ (197) jeglicher Auslegung hervorhebt.

⁸³ N. Rabe, „Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik“, *BN*, 52 (1990), 90.

⁸⁴ Sh. Talmon, „The Old Testament Text“, *Qumran and the History of the Biblical Text*, ed. by F. M. Cross a. Sh. Talmon, 3. Aufl. (Cambridge, MA, London, 1978), 12.

⁸⁵ Vgl. Weiss, *The Bible from Within*, 70.

⁸⁶ Rabe, „Textkritik“, 81. Zur Theorie und Praxis einer synchronen Textkritik vgl. auch N. Rabe, *Vom Gerücht zum Gericht: revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz der Pentateuchforschung* (Tübingen, Basel, 1994), 81-140. Daß Rabe im Kontext der Textkritik behauptet, real existierende (d. h. keine rekonstruierte hypothetische) alttestamentliche Texte

eine bestimmte Textvorstellung⁸⁷ voraus, nämlich „die Autoren und Kopisten hätten *materialiter* unversehrte, verstehbare, grammatisch in etwa intakte und halbwegs kohärente Schriften intendiert.“⁸⁸

Rabe zufolge meint der Terminus „Lesbarkeit“ die Möglichkeit einer Textkorrektur, „die zwar vor den späteren Exegeseschritten liegt, aber dennoch reflektiert ist.“⁸⁹ An anderer Stelle heißt es: „Es ist demnach als ungenügend zu bezeichnen, die synchrone Textkritik lediglich als Verfahren zu kennzeichnen, das quasi autonom und im Vorhinein die Basis der Exegese schafft.“⁹⁰ Damit grenzt Rabe sich gegenüber der häufig vertretenen Forderung ab, daß der eigentlichen Exegese eine textkritische Studie vorauszugehen habe.⁹¹ M. E. muß die Forderung Rabes nach einer stärkeren Verknüpfung der Textkritik mit der nachfolgenden Exegese jedoch dahingehend erweitert werden – unter der Voraussetzung, daß bereits Klarheit über den der Exegese zugrunde liegenden Text besteht und kein hypothetischer Mischtext erarbeitet werden soll –, daß die Textkritik ihre Funktion ausschließlich innerhalb der synchronen Exegese selbst hat. Denn die Textkritik und die mittels der Stil- und Strukturanalyse zu vollziehende synchrone Exegese stehen in einem wechselseitigen Dependenzverhältnis zueinander, weil jede vermeintlich änderungsbedürftige

spiegelten „jeweils historische Kommunikationssituationen zwischen dem betreffenden Autor und dem Leser seines Textes wider“ (83), scheint mir naiv, denn die kommunikative Absicht des Autors muß sich nicht unbedingt auch in seinem Text ausdrücken; eine historische Kommunikationssituation besteht nur zwischen Text und Leser. Zum Problem der möglichen Diskrepanz zwischen Absicht eines Autors und ihrer Verwirklichung in einem Text vgl. R. Wellek, A. Warren, *Theorie der Literatur* (Königstein/Ts., 1985), 73-79.

⁸⁷ Zum Begriff und Problem von Textvorstellungen vgl. H. Utzschneider, „Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus: Überlegungen zu Hermeneutik und Geschichte der Forschung“, *ZAW*, 106 (1994), 197-223.

⁸⁸ Rabe, *Vom Gerücht zum Gericht*, 84.

⁸⁹ Rabe, „Textkritik“, 78.

⁹⁰ Ebd., 88.

⁹¹ So stellvertretend für viele H. Schweizer, *Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986), 37.

Textstelle bzw. ihre beabsichtigte Änderung zunächst hinsichtlich ihrer Bedeutung für bzw. Auswirkung auf den Stil und die Struktur des gesamten Textes überprüft werden muß, bevor eine textkritische Entscheidung getroffen werden kann. Ähnlich äußert sich zu diesem Problem M. Greenberg:

To avoid premature text-alteration, exegesis and text-criticism must proceed together, each illuminating the other. The exegete, whose task is to interpret text in hand, must work on the hypothesis that every element in his text has significance – contributes to the meaning of its context. Only such hypothesis keeps him alert to discover significance and design if it is there, and he will cling to it until he is baffled (at which point he may be inclined to think that some flaw exists in the text).⁹²

Je öfter ein gegebener Text (= real vorfindliches Ms) aufgrund textkritischer Entscheidungen korrigiert wird, desto hypothetischer wird sein Charakter, weil nicht sicher ist, ob der Text in der korrigierten Form wirklich existiert hat und wann er gegebenenfalls zu datieren ist. Der hypothetische Charakter eines intern korrigierten Textes ist jedoch prinzipiell wesentlich geringer, als der einer auf Ursprünglichkeit ausgerichteten Kompilation, die mit Hilfe von Varianten (gleichsprachige Textzeugen bzw. Übersetzungen) rekonstruiert wurde, weil dazu wesentlich mehr Annahmen notwendig sind.⁹³

Die Hilfsmittel, um einen möglichst *lesbaren* Text zu konstituieren, sind neben den klassischen Kriterien des Zustandekommens und der Korrektur von korrumpierten Textstellen (Haplographie, Buchstabenvertauschung usw.) die massoretische Tradition selbst (*Massora parva*, *Massora magna*), die ebenfalls als eine Art *Massora* zu bezeichnenden sporadischen Kommentierungen des Textes durch die *Soferim*⁹⁴ und, in geringem Maße, die alten Übersetzungen.

⁹² M. Greenberg, "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text", *VT.S*, XXIX (1978), 147. Vgl. Childs, *Introduction*, 95, u. Fokkelman, *NAPS I*, 449.

⁹³ Vgl. Rabe, „Textkritik“, 84-86.

⁹⁴ Zu den Aktivitäten der *Soferim* vgl. Mulder, "The Transmission", 90-95, u. vor allem M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1988), 23-88.

1.2.6.2 Die alten Übersetzungen und ihre Bedeutung für die Textkritik

Im folgenden sollen zunächst die alten Übersetzungen, nämlich die *Vetus Latina*⁹⁵ (Vet Lat), die *Vulgata*⁹⁶ (Vg), die *Peschitta*⁹⁷ (Pesch), das *Targum Jonathan*⁹⁸ (TJon) und die *Septuaginta*⁹⁹ (LXX), historisch situiert und in ihrem Verhältnis zum MT (d. h. in erster Linie zu dessen Konsonantenbestand), insbesondere zum Richterbuch bzw. zu Ri 17-18, kurz charakterisiert werden, bevor dann ihre Bedeutung für die Textkritik angesprochen werden wird. Die Qumranfunde scheiden aus, weil sich unter den bisher veröffentlichten Texten nur wenige Verse aus Ri befinden, zu denen kein Vers aus Ri 17-18 gehört.¹⁰⁰

Die Vetus Latina: Sie bezeugt zwar im Gegensatz zu den Qumranfunden Teile¹⁰¹ von Ri 17-18, ist jedoch – soviel kann bereits jetzt gesagt werden – in textkritischer Hinsicht vor allem zur Rekon-

⁹⁵ P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica*, I (Reims, 1743). Eine kritische Textausgabe, basierend auf der Ausgabe von Sabatier wird z. Zt. im *Vetus Latina Institut* in Beuron erarbeitet. Einige biblische Bücher dieser neuen Edition sind bereits erschienen, das Buch Ri jedoch noch nicht.

⁹⁶ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, editio tertia emendata, edition minor (Stuttgart, 1984).

⁹⁷ *The Old Testament in Syriac: According to the Peshitta Version*, ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament, Part II, 2, Judges – Samuel (Leiden, 1978).

⁹⁸ *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and printed Texts*, ed. by A. Sperber, II, The Former Prophets According to Targum Jonathan (Leiden, 1959).

⁹⁹ *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, edidit A. Ralphs, I, Leges et historiae, editio nona (Stuttgart, 1935).

¹⁰⁰ Belegt sind Verse aus Ri 6-9, 19 u. 21; s. B. Zuber, „Die ‚Geschichts‘-Traditionen der alttestamentlichen ‚Königszeit‘“, *Landgabe*, FS f. J. Heller zum 70. Geburtstag (Prag, 1995), der auf den Seiten 156-170 alle Qumran-Belege für die Vorderen Propheten auflistet.

¹⁰¹ Bei Sabatier sind folgende Verse bzw. Versteile belegt: Ri 17,4-6; 18,14.16-18.

struktion ihrer griechischen LXX-Vorlage und nicht zur Rekonstruktion eines möglichst lesbaren MT wichtig.¹⁰²

Die Vulgata: Die Vg bietet den besonderen Vorteil, daß die Zeit und die Art ihrer Entstehung bis auf die einzelnen Bücher hin ziemlich genau bekannt sind. Ungefähr von 390-405 n. Chr. übersetzte Hieronymus das Alte Testament direkt aus dem Hebräischen, wahrscheinlich unter ständigem Hinzuzug von Vetus Latina, LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion und einzelner hebräischer Mss. Sein hebräischer Text stand dem MT nahe. Der Charakter der Übersetzung zeigt eine Entwicklung vom formal-äquivalenten Übersetzungsprinzip in der Anfangsphase zu einem dynamisch-äquivalenten Prinzip in der Schlußphase. Das Buch Ri, das Hieronymus etwa in der Zeit von 398-405 ins Lateinische übertrug, ist relativ frei übersetzt.¹⁰³

Die Peschitta: Die Entstehung der Pesch ist nach wie vor nicht eindeutig geklärt. Offen sind z. B. die Fragen, ob sie jüdischer oder christlicher Herkunft ist und ob es sich um eine direkte Übersetzung aus dem Hebräischen oder aus den aramäischen Targumim handelt. Fest steht jedoch, daß der Text praktisch mit dem MT übereinstimmt bzw. mit einem hebräischen Text, der dem MT sehr nahe steht. Die Pesch kann demzufolge nicht älter als das 1. Jh. n. Chr. sein. Der Charakter der Übersetzung ist bei verschiedenen Büchern unterschiedlich, Ri wurde weitgehend wörtlich übertragen.¹⁰⁴

Das Targum: Das TJon geht wahrscheinlich auf ein altes palästinensisches Targum zurück, das in der Periode des zweiten Tempels entstand und in einer westlichen Form von standardisiertem literarischem Aramäisch verfaßt war. Die alt-aramäische Version gelangte wahrscheinlich noch vor dem Bar Kochba Krieg nach Babylonien und wurde dort sorgfältig revidiert und standardisiert, u. a. um den Text der hebräischen Vorlage (MT) wörtlich anzugleichen. Der Basistext von TJon kann nicht vor 135 n. Chr. entstanden sein.¹⁰⁵

¹⁰² Kedar, "The Latin Translations", 299-338, bes. 299-313.

¹⁰³ Ebd., bes. 313-338.

¹⁰⁴ P. B. Dirksen, "The Old Testament Peshitta", *Mikra*, 255-297.

¹⁰⁵ Ph. S. Alexander, "Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", *Mikra*, 217-254.

Die Septuaginta: Der griechische Textbefund der LXX in Ri stellt ein besonderes textkritisches Problem dar, denn die beiden ältesten und wichtigsten Mss, LXX^A (Alexandrinus) und LXX^B (Vaticanus) sind so verschieden, daß lange Zeit davon ausgegangen wurde, es handle sich um zwei verschiedene Übersetzungen. Dazu schreibt B. G. Webb:

In general the tide of opinion in this century has swung away from explanation in terms of two independent translations (favoured by, among others, Grabe 1705, Lagarde 1891, Ralphs 1935, and Kahle 1959) towards explanation in terms of successive and more or less independent revisions of a common archetype, a hypothetical 'old Greek version' (favoured in various forms by Pretzl 1925, Billen 1942, Cooper 1948, Soisalon-Soininen 1952, and Bodine 1980), with B generally being regarded as representing an earlier form of the text than A.¹⁰⁶

W. R. Bodine kommt in der jüngsten Monographie zum Problem des griechischen Textes des Buches Richter, die sich insbesondere mit der Vaticanus-Familie befaßt, in bezug auf das Verhältnis von LXX^A und LXX^B zu folgendem Ergebnis:

The latter constitutes a part of the revision of a form of the Greek towards the developing Hebrew text carried out near the turn of the era and known as the *κατὰ* recension, while the former represents a later form of text which is influenced primarily by Origen's fifth column.¹⁰⁷

Von den beiden Revisionen gilt LXX^B hinsichtlich des hebräischen Textes als eine strikt wörtliche Übersetzung.¹⁰⁸

Bezogen auf die fünf in textkritischer Hinsicht überhaupt in Frage kommenden Übersetzungen (Vg, Pesch, TJon, LXX^A, LXX^B) ergibt sich folgendes: 1. Eine Üb. (Vg) übersetzt relativ frei. 2. Zwei Üb. (Vg, Pesch) benutzen eine hebräische Vorlage, die dem MT

¹⁰⁶ B. G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Sheffield, 1987), 15.

¹⁰⁷ W. R. Bodine, *The Greek Text of Judges: Recensional Developments* (Chico, 1980), 186. In bezug auf die 5. Kolumne der Hexapla kommt Bodine, 185, zu folgendem Ergebnis: "The revision of Origen was found to be based on a form of the OG <Old Greek> and to exhibit identifiable *κατὰ* influence. The source of that influence was suggested to be the work of Aquila."

¹⁰⁸ E. Tov, "The Septuagint", 173; vgl. J. Schreiner, *Septuaginta-Massora des Buches der Richter: Eine textkritische Studie* (Rom, 1957), 3.

sehr nahe steht, eventuell sogar mit ihm identisch ist. 3. Drei Üb. (TJon, LXXA, LXX^B) haben ihren Text in Anlehnung an den MT bzw. an eine dem MT sehr nahe stehende Vorlage revidiert. 4. Drei Üb. (Pesch, TJon, LXXA) übersetzen relativ wörtlich. 5. Eine Üb. (LXX^B) übersetzt strikt wörtlich. 5. Alle Üb. sind im wesentlichen vom MT bzw. einem dem MT sehr nahe stehenden Text abhängig. D. h. alle fünf Übersetzungen sind für das textkritische Ziel der Erarbeitung eines möglichst lesbaren MT bedingt hilfreich.

Darauf, was unter „bedingt hilfreich“ zu verstehen ist und worin die Bedeutung der alten Übersetzungen für die Textkritik genau liegt, soll abschließend eingegangen werden. Da alle fünf Übersetzungen im wesentlichen vom MT abhängig sind, wäre der Versuch von Rekonstruktionen hebräischer Vorlagen, die außerhalb der massoretischen Tradition ständen mit dem Ziel, diese dann mit dem MT zu vergleichen, nicht sinnvoll. Wegen der grundsätzlichen wissenschaftlichen Fragwürdigkeit eines solchen rekonstruierenden Verfahrens,¹⁰⁹ erscheint es ebenfalls als nicht sinnvoll oder zumindest als

¹⁰⁹ Vgl. Rabe, „Textkritik“, 74, der folgende prinzipielle Probleme einer Rekonstruktion nennt: „Die Frage der Zahl und Art der möglichen hebräischen Vorlagen ist zu beantworten. Die Übersetzungstechnik muß berücksichtigt werden: Was ist sprachlich, stilistisch, grammatisch durch die Zielsprache vorgegeben, was geht auf eine vom MT differierende Vorlage zurück, was ist auf das Konto der Freiheit des Übersetzers zu buchen? Wie stellt man im Gegensatz dazu fest, ob die Übersetzung nicht ein von der Vorlage unterscheidbares Textentwicklungsstadium reflektiert? Welche grammatischen Wörter sind zu berücksichtigen, welcher hebräischen Orthographie soll man folgen? Wie kann der für eine Rückübersetzung notwendige Wörtlichkeitsgrad einer Übersetzung bestimmt werden, wenn dieser nur am MT oder SamP gemessen werden kann, obwohl eine andere hebräische Vorlage zugrunde liegen könnte?“ In bezug auf das komplizierte Verhältnis z. B. zwischen der hebräischen Vorlage und der LXX schrieb J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the OT* (London, 1968), 245, bereits 1968: „Where the Greek text gives a sense different from the Hebrew, the hypothesis that it was translated from a different Hebrew text is only one of a number of possibilities. It may have had the same text, but misread it; or been careless in handling it, or guessed at the sense, or paraphrased, or assimilated it to another passage; or, indeed, it may have sincerely translated the same text in a way which we judge to be ‘wrong’ and which thus gives us the impression that the text was different. There are many possible relations between what the translator wrote down in

problematisch, hebräische Vorlagen der fünf Übersetzungen zu rekonstruieren, die der massoretischen Tradition angehörten bzw. ihr nahe ständen und diese dann mit dem MT sowie untereinander zu vergleichen.

Es bleiben zwei für die Textkritik bedeutungsvolle Verfahren des Umgangs mit den alten Übersetzungen, von denen im Kontext dieser Studie nur letzteres in Frage kommt: 1. Eine kontrastierende separate Beschreibung aller Texte (des MT und der fünf Übersetzungen) in bezug auf Ri 17-18 könnte erarbeitet werden. Das Ziel wäre zum einen, die Präferenz eines Textes (nachträglich) bewußter und nachvollziehbarer zu machen, und zum anderen, die Eigenart des gewählten Textes deutlicher hervortreten zu lassen.¹¹⁰ Da jedoch die Wahl des MT bereits eindeutig begründet wurde (s. o.) und die fünf Übersetzungen im wesentlichen von MT abhängig sind, also mit einer besonderen Eigenart des MT gegenüber den Übersetzungen kaum zu rechnen ist, kann auf dieses Verfahren – auch unter arbeitsökonomischem Gesichtspunkt – verzichtet werden. 2. Die alten Übersetzungen können in textkritischer Hinsicht eine doppelte heuristische Funktion erfüllen:

Sie inspirieren sowohl bei der Auffindung von Verderbnissen als auch bei den Vorschlägen für deren Verbesserung. D. h. man stellt die Varianten dem betreffenden Bereich des synchron zu untersuchenden Textes gegenüber – aber die Fehlerhaftigkeit desselben läßt sich nur textintern begründen, Varianten üben hier eine Hinweisfunktion aus. Der Zwang zur textinternen Argumentation gilt auch für die Korrektur; Varianten dürfen probenhalber als Fehlerlösung eingesetzt werden, ... wobei im Falle mehrerer Lösungsangebote die Frage nach der dem Kontext der synchronen Textvorlage angemessensten Version nicht an diachronen Urteilen über die je größere Ursprünglichkeit interessiert ist. Die Argumentation lautet nicht: Weil eine andere Handschrift eine korrekte und im synchronen Untersuchungstext kontextadäquate Lesung bietet, wird sie in den zu verbessernden Text eingesetzt, sondern: Dieser Text ergibt diese Korrektur aus seinem Kontext, wozu auch die damit verbundene Sprache, ihre Gram-

Greek and what was on the page in Hebrew. Only when we eliminate a number of these possible relations are we entitled to translate back the Greek into a Hebrew text and say that the translators 'read' this text." Zum gleichen Problem vgl. auch E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem, 1981).

¹¹⁰ Vgl. Rabe, „Textkritik“, 79.

matik- und Lexikontradition usw. gehören; die Textzeugen, die dieser Verbesserung entsprechen, erhöhen lediglich die Wahrscheinlichkeit, daß diese innertextlich erhobene Fehlerausmerzung sinnvoll und angemessen ist. Letztere ist dann als Emendation zu bestimmen.¹¹¹

Im Sinne dieser doppelten heuristischen Funktion können die fünf alten Übersetzungen als „bedingt hilfreich“ bezeichnet werden.

¹¹¹ Ebd., 83.

Teil II: Vorläufer

2 Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, bezogen auf das Buch der Richter bzw. die Kap. 17-18, mit besonderer Akzentuierung der ab 1967 einsetzenden synchronen Untersuchung der Komposition dieses Buches

Obwohl der Festlegung des Ansatzpunktes eines forschungsgeschichtlichen Überblicks immer etwas Willkürliches anhaftet, scheint es mir mit Moore¹ und Jüngling² sinnvoll, mit dem ersten historisch-kritischen Kommentar zu Ri von Studer aus dem Jahr 1835 zu beginnen. Ältere Kommentare arbeiten nicht historisch-kritisch und legen zum Teil – wie z. B. die Kirchenväter – nicht den hebräischen Text zugrunde. Die Zeit vor 1835 wird zwar hier nicht explizit behandelt, alte Textzeugen und andere wichtige Werke zu Ri, wie z. B. mittelalterlich-jüdische Kommentare, werden jedoch im Rahmen der sukzessiven Exegese einfließen.

Seit 1835 sind im Laufe der Auslegungsgeschichte von Ri 17-18 fast alle exegetischen Probleme akribisch benannt und auf die eine oder andere Weise gelöst worden. In diesem forschungsgeschichtlichen Überblick kann und soll nicht auf all diese Detailfragen eingegangen werden – der Ort dafür ist die sukzessive Exegese selbst. Hier kommt es vielmehr darauf an, einen Überblick über charakteristische Einleitungsfragen zu Ri bzw. zu den Kap. 17-18 als Hintergrundinformation für die spätere Exegese zu geben.

Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Analyse der Komposition von Ri zu, denn eine synchrone Exegese von Ri 17-18 wird der Frage nach der Einbindung dieses Textes in den literarischen Kontext des gesamten Buches und darüber hinaus in akzentuierter Weise nachgehen müssen. Seit 1835 betrachteten die meisten Exegeten Ri 17-18 bzw. 17-21 als „Anhang“ zu Ri, mit der Konsequenz, daß die literarische Verknüpfung dieses „Anhangs“ mit dem „Haupt-

¹ G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Edinburgh, 1895), xlix. Moore, xliii-xlix, gibt einen guten Überblick über die Auslegungsgeschichte bis 1835, angefangen bei den alten Textzeugen. V. Zapletal, *Das Buch der Richter* (Münster, 1923), XXXIX-XLII, gibt wichtige Literaturhinweise, die die gesamte Kirchengeschichte betreffen.

² Jüngling, *Richter* 19, 2.

teil“ kaum Beachtung fand. (Mehr Aufmerksamkeit wurde der Frage nach dem literarischen Zusammenhang des Anhangs selbst gewidmet: das Verhältnis von 17-18 zu 19-21.) Einen neuen Akzent setzte 1967 J. P. U. Lilley³, der sich mit dem Beitrag “A Literary Appreciation of the Book of Judges” explizit der literarischen Komposition von ganz Ri widmete. Ähnliche Positionen wurden allerdings bereits im 19. Jh. von Nägelsbach (1860), Keil (1863) und Cassel (1865) vertreten. In Übereinstimmung mit dem Ziel dieser Arbeit werden die neueren Ansätze zur synchronen Analyse der Komposition von Ri seit 1967 im forschungsgeschichtlichen Überblick etwas stärker akzentuiert. Die Auslegungsgeschichte seit 1835 wird weitgehend tabellarisch dargestellt und anschließend ausgewertet. Berücksichtigt werden:

- wissenschaftliche Kommentare:⁴ Studer (1842, 1835¹); E. Bertheau, *Das*

³ *TyndB*, 18 (1967), 94-102.

⁴ Weitere Kommentare, die zwar i. b. a. den forschungsgeschichtlichen Überblick kaum eine Rolle spielen, die jedoch der Vollständigkeit halber genannt werden, sind: Th. Haarbrücker, *R. Tanchumi Hierosolymitani commentarii in prophetas Arabici specimen*, Edition Th. Haarbrücker, Diss. (Halle, 1842); A. R. Fausset, *A Critical and Expository Commentary on the Book of Judges* (London, 1885); Fr. de. Hummelauer, *Commentarius in libros Iudicum et Ruth* (Paris, 1888); B. Neteler, *Das Buch der Richter der Vulgata und des hebräischen Textes* (Münster, 1900); G. A. Cooke, *The Book of Judges* (Cambridge, 1918); R. Breuer, *Das Buch der Richter* (Frankfurt, 1922), jüd. Kom., d. a. Einleitungsfragen n. eingeht; J. Keulers, *Het Boek der Rechters* (Brugge, 1932); P. van Imschoot, „La composition du livre des Juges (I)“, *CGan*, 21 (1934), 153-160; C. J. Goslinga, *Het boek der Richteren*, Tl. II, Kap. 13-21, 2. Aufl. (Kampen, 1952, 1938¹); R. Tamisier, *Le livre des Judges*, SB(PC), III, Josué, Judges, Ruth (Samuel) (Paris, 1949); A. Vincent, *Le livre des Juges, Le livre de Ruth* (Paris, 1952); J. M. Myers, “The Book of Judges”, *IntB*, II (New York, Nashville, 1953), 677-826; E. Power, “Judges”, *CCHS* (London u. a., 1953), 291-302; J. de Fraine, *Rechters* (Roermond, Maaseik, 1955); C. F. Kraft, “Judges, Book of”, *IDB*, II (New York u. a., 1962a), 1013-1023; Y. Kaufman, *ספר שופטים* (Jerusalem, 1962); J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth* (London, Edinburgh, 1967); D. M. Crossan, “Judges”, *JBC* (London, 1968), 149-162; J. Huesman, “Judges”, *CCHS*, 2. Aufl. (London, New York, 1969), 294-302; F. F. Bruce, “Judges”, *NBCom*, rev. (Leicester, 1970), 252-276; J. D. Martin, *The Book of Judges* (Cambridge u. a., 1975); C. E. Armerding, “Judges”, G. C. D. Howley (Hg.), *A Bible Commentary for Today* (Lon

Buch der Richter und Ruth (Leipzig, 1845) u. neubearb. 2. Aufl. (Leipzig, 1883); P. Cassel, *Das Buch der Richter und Ruth* (Bielefeld, 1865); C. F. Keil, *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, I, Josua, Richter und Ruth*, 2., verb. Aufl. (Leipzig, 1874), diese 2. Aufl., nach der zitiert wird, ist, bis auf wenige ergänzende Fußnoten identisch mit der 1. von 1863; D. K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau* (Giessen, 1890); D. S. Oettli, *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter* (München, 1893); Moore (1895); D. K. Budde, *Das Buch der Richter* (Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1897); D. A. W. H. Sloet, *Het Boek der Rechters* ('s Hertogenbosch, 1897); D. W. Nowack, *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis* (Göttingen, 1902); P. M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges* (Paris, 1903); D. Kittel, „Das Buch der Richter“, *HSAT*, I, 3. Aufl. (Tübingen, 1909), 340-377; H. Greßmann, *Die Anfänge Israels (Von 2. Mose bis Richter und Ruth)*, 2., verb. Aufl. (Göttingen, 1922); C. F. Burney, *The Book of Judges*, Neudr., Prolegomena v. W. F. Albright (New York, 1970, London 1918¹); Zapletal (1923); A. Schulz, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth* (Bonn, 1926); J. Garstang, *Joshua, Judges* (London, 1931); F. Nötscher, *Das Buch der Richter* (Würzburg, 1950); H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (Göttingen, 1953); A. E. Cundall, *Judges* (London, 1968); R. G. Boling, *Judges* (Garden City, 1975); Webb (1987); Klein (1988); M. Görg, *Richter* (Würzburg, 1993)

- besonders relevante Einleitungen: F. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. J. Bleek u. A. Kamphausen, n. d. v. A. Kamphausen besorgten 3. Aufl. bearb. v. J. Wellhausen (Berlin 1878), i. b. a. Ri 17-21 = J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4., unveränd. Aufl. (Berlin, 1963, 1889¹); Wellh. fügt jedoch i. *Composition*, 363-371 e. wichtigen Nachtrag zu Ri 17-18 bei; A. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung*, aut. deut. Ausg. v. Th. Weber, I. Tl., 2. Stück (Leipzig, 1890); G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, begr. v. E. Sellin, 11., durchges. u. erw. Aufl. (Heidelberg, 1969; 1965¹⁰ = 1. Aufl. v. Fohrer); R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 2., durchges. u. erg. Aufl. (Stuttgart u. a., 1981, 1978¹); Childs, *Introduction* (1982)

don, Glasgow, 1979), 337-368; P. P. Enns, *Judges* (Grand Rapids, 1982); A. u. Sh. Fishelis, *Judges: A New English Translation: Translation of Text, Rashi and Commentary*, hg. v. A. J. Rosenberg (New York, 1983); K. Gutbrod, *Das Buch vom Lande Gottes: Josua und Richter*, 4., neu bearb. Aufl. (Stuttgart, 1985, 1951¹); Soggin (1987, 1981¹); A. J. Rosenberg (Übersarb.), *Joshua, Judges*, hg. v. A. Cohen, 2. Druck. d. rev. Aufl. v. 1982 (London u. a., 1987, 1950¹); E. J. Hamlin, *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges* (Grand Rapids, Edinburgh, 1990).

- besonders relevante Theologien des Alten Testaments: W. Vatke, *Die biblische Theologie, I: Die Religion des Alten Testaments*, 1. Tl. (Berlin, 1835)
- besonders relevante Geschichten Israels: H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel bis Christus, I: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel*, 2. Ausg. (Göttingen, 1851, 1843¹), die 2. Ausg. ist gegenüber der 1. leicht überarb. u. wird hier zugrunde gelegt, weil Ri klarer als Einleitung der großen Königsbücher verstanden wird (vgl. 1. Ausg., 175, m. 2. Ausg., 185); J. Wellhausen, *Geschichte Israels, I* (Berlin, 1878); N. P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Sheffield, 1988)
- monographische Aufsätze und Studien:⁵ C. A. Auberlen, „Die drei Anhänge des Buchs der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit: Ein Beitrag zur theol. Charakteristik der biblischen Geschichtsschreibung“, *ThStKr*, 33 (1860), 536-568; Th. T. Oorth, „De heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel voor Jerobeam I.“, *ThT*, I (Amsterdam, 1867), 285-294; M. Güdemann, „Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter“, *MGWJ*, 18 (1869), 357-368; J. Bewer, „The Composition of Judges, Chaps. 17, 18“, *AJSL*,

⁵ Weitere monographische Studien, die zwar i. b. a. den forschungsgeschichtlichen Überblick kaum eine Rolle spielen bzw. sich ausschließlich auf Ri 17-18 beziehen, jedoch der Vollständigkeit halber genannt werden, sind: B. Stade, „Zur Entstehungsgeschichte des vordedeutonomistischen Richterbuches“, *ZAW*, 1 (1881), 339-343; S. R. Driver, „The Origin and Structure of the Book of Judges“, *JQR*, 1 (1889), 258-270; J. Halévy, „Recherches Bibliques“, *RÉJ*, 21 (1890), 207-223, bes. 207-217; R. Kittel, „Die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel“, *ThStKr*, 65 (1892), 44-71; G. Kalkoff, „Zur Quellenkritik des Richterbuches“, *Jahresbericht des Gymnasiums* (Ascherleben, 1893), 3-37; W. Frankenberg, *Die Composition des deuteronomistischen Richterbuches (Richter II, 6-XVI)*, Diss. (Marburg, 1895); A. Beel, „Sanctuarium Michae et Danitarum“, *CBrug*, 35 (1935), 257-263; H. H. Rowley, „The Danite Migration to Laish“, *ET*, 51 (1939/40), 466-471; H. Mulder, „De onstaanstijd van de beide aanhangsels van het boek Richteren (cap. 17-21)“, *GThT*, 48 (1948), 99-114; E. Täubler, *Biblische Studien: Die Epoche der Richter*, hg. v. H.-J. Zobel (Tübingen, 1958); E. Jenni, „Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige“, *ThR NF*, 27 (1961), 1-32 u. 97-146; C. F. Pfeiffer, „Judges“, *The Wycliffe Bible Commentary* (London, 1969, Chicago, 1962¹), 233-265; D. R. Davis, „Comic Literature – Tragic Theology: A Study of Judges 17-18“, *WThJ*, 46 (1984), 156-163; A. D. H. Mayes, *Judges* (Sheffield, 1985); D. M. Gunn, „Joshua and Judges“, *The Literary Guide to the Bible*, hg. v. R. Alter u. F. Kermonde (Cambridge, MA, 1987), 102-121; R. Bartelmus, „Forschung am Richterbuch seit Martin Noth“, *ThR*, 56 (1991), 221-259.

29 (1912/13), 261-283; O. Eißfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig, 1925); K. Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter* (Stuttgart, 1926); M. Buber, *Königtum Gottes*, 3. Aufl., ders., *Werke*, II, Schriften zur Bibel (O. O., 1964), die 3. Aufl. ist bis auf einige Ergänzungen i. d. Anm. identisch mit der 1. v. 1932; H. M. Wiener, *The Composition of Judges II 11 to I Kings II 46*, Beigabe z. OLZ, 32 (Leipzig, 1929); F. Dornseiff, „Das Buch der Richter“, *AfO*, 14 (1941-44), 319-328, bes. 319-323; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 3., unveränd. Aufl. (Darmstadt, 1967, 1943¹); A. Murtonen, „Some Thoughts on Judges XVII sq“, *VT*, 1 (1951), 223f.; A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle, 1953; Manuskript bereits 1939 abgeschlossen); C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (Oxford, 1957); G. T. Manley, „The Deuteronomic Redactor in the Book of Judges“, *EvQ*, 31 (1959), 32-37; M. Noth, „The Background of Judges 17-18“, *Israel's Prophetic Heritage*, Essays in honor of James Muilenburg, hg. v. B. W. Anderson u. W. Harrelson (London, 1962), 68-85; W. Richter, *Die Bearbeitungen des „Richterbuches“ in der Deuteronomistischen Epoche* (Bonn, 1964), z. Bedeutg. v. Richters Forschg. vgl. I. Schlauri, „Wolfgang Richters Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches“, *Bib.*, 3, (1973), 367-403; F. M. Cross, „The Structure of the Deuteronomic History“, *PerspJewL*, 3 (1968), 9-24; A. E. Cundall, „Judges – An Apology for the Monarchy?“, *ET*, 81 (1970), 178-181; R. Smend, „Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte“, *Probleme biblischer Theologie*, G. v. Rad z. 70. Geburtstag, hg. v. H. W. Wolff (München, 1971), 494-509; R. G. Boling, „“In Those Days There Was No King in Israel”“, *A Light Unto My Path*, Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers, hg. v. H. M. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore (Philadelphia, 1974), 33-48; K. R. R. Gros Louis, „The Book of Judges“, *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, hg. v. K. R. R. Gros Louis m. J. S. Ackerman u. T. S. Warshaw (Nashville, 1974), 141-162; A. G. Auld, „Review of Boling's Judges: The Framework of Judges and the Deuteronomists“, *JStOT*, 1 (1976), 41-46; G. Leeb, Y. T. Radday, Sh. Talmon, D. Wickmann, „The Book of Judges Examined by Statistical Linguistics“, *Bib.*, 58 (1977), 469-499, u. Y. T. Radday, H. Shore, „An Inquiry into Homogeneity of the Book of Judges by Means of Discriminant Analysis“, *LingBib*, 41/42 (1977), 21-34; T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: Eine redaktionskritische Untersuchung* (Helsinki, 1977); F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum: Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (Neukirchen-Vluyn, 1978); D. R. Davis, *A Proposed Life-Setting for the Book of Judges*, Diss. 1978 (Ann Arbor, London, 1980); Polzin, *Moses* (1980); H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomisti-*

schen Geschichtsschreibung (Zürich, 1980); K. Deurloo, *Waar gebeurd* (1981); H. Blok u. a., *Geen koning in die dagen: over het boek Richteren als profetische geschiedschrijving* (Baarn, 1982), d. Exegese Ri 1-12/17-21 stammt v. Deurloo, d. v. 13-16 v. van Daalen; Ch. Dohmen, „Das Heiligtum von Dan: Aspekte religionsgeschichtlicher Darstellung im Deuteronomistischen Geschichtswerk“, *BN*, 17 (1982), 17-22; D. W. Gooding, „The Composition of the Book of Judges“, *Erls*, 16 (1982), 70-79; H.-W. Jüngling, „Propaganda für das Königtum: Die Tendenzgeschichte in Ri 19“, *BiKi*, 2 (1983), 64f. (= Zusammenfassg. v. Jüngling, *Richter 19* [1981]); W. J. Dumbrell, „‘In Those Days there Was No King in Israel; Every Man Did what Was Right in His Own Eyes’: The Purpose of the Book of Judges Reconsidered“, *JStOT*, 25 (1983), 23-33; A. H. D. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomic History* (London, 1983); Y. Zakovitch, „The Associative Principle in the Arrangement of the Book of Judges and its Usage as a Tool for the Diagnosis of Stages in the Construction of the Book“, *Isac Leo Seeligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World*, 3. Bd., hg. v. A. Rofo u. Y. Zakovitch (Jerusalem, 1983), 161-183 (hebr.); Y. Amit, *The Art of Composition in the Book of Judges*, Diss. (Tel Aviv, 1984) (hebr.); H. M. Niemann, *Die Daniten: Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (Göttingen, 1985); B. Peckham, *The Composition of the Deuteronomistic History* (Atlanta, 1985); H. Weippert, „Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung“, *ThR*, 50 (1985), 213-249; G. E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta, 1986); D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, II (Sheffield, 1986); Y. Amit, „The End of the Book of Judges“, *PWCJS IX, Division A, The Period of the Bible* (Jerusalem, 1986), 73-80 (hebr.); Organ, *Judges 17-21* (1987); M. Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago, London, 1988); Pennant, *The Significance* (1988); Sh. Talmon, „‘In jenen Tagen gab es keinen מלך in Israel’ (Ri 18 [sic!]-21)“, ders., *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*, I (Neukirchen-Vluyn, 1988), 44-55; R. Albertz, „Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks“, ders. (Hg.), *Schöpfung und Befreiung*, FS f. C. Westermann (Stuttgart, 1989), 37-53; Satterthwaite, *Narrative Artistry* (1989); M. Brettler, „The Book of Judges: Literature as Politics“, *JBL*, 108 (1989), 395-418; Y. Amit, „Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII“, *VT*, 60 (1990), 4-20; Becker, *Richterzeit* (1990); J. Ch. Exum, „The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges“, *CBQ*, 52 (1990), 410-431; J. G. Williams, „The Structure of Judges 2.6-16.31“, *JStOT*, 49 (1991), 77-85; Y. Amit, *The Book of Judges: The Art of Editing* (Jerusalem, 1992) (hebr.); Satterthwaite, „‘No King in Israel’“ (1993); H. D. Preuß, „Zum deuteronomistischen Geschichtswerk“, *ThR*,

58 (1993), 229-264 u. 341-395; C. Westermann, *Die Geschichtsbücher des AT: Gibt es ein DtrG?* (Gütersloh, 1994)

- Lexikon-Artikel:⁶ E. Nägelsbach, „Richter, das Buch der“, *RE*, XIII (Gotha, 1860), 29-32.

2.1 Ein weitgehend tabellarischer Überblick über die Auslegungsgeschichte seit 1835 in drei Phasen

Der forschungsgeschichtliche Überblick wird inhaltlichen Zäsuren entsprechend in drei Phasen untergliedert (s. auch die Zusammenstellung der Charakteristika am Ende der jeweiligen Phase): 1. Studer (1835) bis Gudemann (1869). 2. Von Wellhausen (1878) bis Buber (1932) (und Dornseiff [1941-44]). 3. Von Noth (1943) bis in die Gegenwart. Die 1. Phase beinhaltet ausschließlich konservative Exegeten, die u. a. von einer engen Zusammengehörigkeit von Ri 17-18 und 19-21, sowie von einem hohen Alter und einem hohen Grad an Historizität dieser Texte ausgehen. Die 2. Phase beinhaltet im wesentlichen die Exegeten der kritischen Schule, die, Wellhausen folgend, u. a. erstmals das hohe Alter und den hohen Grad an Historizität von Ri 19-21 bezweifeln, sowie einige wenige konservative Exegeten, wie z. B. Bertheau und Oettli, die sich im Gegensatz zu ihren früheren Kollegen mit der Position der kritischen Schule auseinandersetzen müssen. Diese 2. Phase findet ihren Abschluß mit der Theorie eines einheitlichen Deuteronomistischen Geschichtswerks von Noth (zu dem er u. a. Ri 17-21, Texte, die er als späteren Nachtrag bezeichnet, nicht rechnet), die den die 3. Phase bildenden weiteren Verlauf der Forschung entscheidend bestimmt hat. Zugleich bezweifelt Noth als erster – explizit allerdings nicht 1943, sondern 1962 – das hohe Alter und den hohen Grad an Historizität von Ri 17-18, und charakterisiert den Text als legendarisch.

⁶ Weitere Lexikon-Artikel, die zwar i. b. a. den forschungsgeschichtlichen Überblick kaum eine Rolle spielen, die jedoch der Vollständigkeit halber genannt werden, sind: H. Cazelles, „Le Livre des Juges“, *DBS*, IV, (Paris, 1949), 1394-1414; F. Maass, „Richterbuch“, *RGG*, V, 3., völlig neu bearb. Aufl. (Tübingen, 1961), 1095-97; W. Richter, „Richter (Buch)“, *Bibel-Lexikon*, hg. v. H. Haag (Tübingen, 1968), 1475-78; G. Bacon, „Judges (Heb. שופטים), the Book of“, *EJ*, X (Jerusalem, 1972), 442-450; M. G. Rogers, „Judges, Book of“, *IDB*, Suppl. Vol. (Nashville, 1976), 509-514.

In den nichttabellarischen Teil des dreiteiligen forschungsgeschichtlichen Überblicks sind diejenigen Exegeten aufgenommen, die zwar einen mehr oder weniger wichtigen forschungsgeschichtlichen Beitrag leisteten, sich aber dabei nur zu einem geringen Teil auf die hier festgelegten Spartenpunkte beziehen.⁷

In der Auslegungsgeschichte von Ri bzw. der Kap. 17-18 sind es immer wieder charakteristische Probleme gewesen, die die Exegeten beschäftigt haben und die die Sparten der folgenden Tabelle bilden. Zum besseren Verständnis wird eine kurze Erläuterung einiger Spartenpunkte vorangestellt.

Die Hauptteile des Buches: Die meist behauptete Dreiteilung von Ri korrespondiert in der Regel damit, daß Ri 17-21 als „Anhang“ angesehen wird. Zur Begründung der Abtrennung vom Hauptteil werden im wesentlichen drei Argumente genannt. 1. In Ri 17-21 kommt kein Richter vor. 2. Der dem Hauptteil eigene Schematismus fehlt (Israel tat, was in den Augen Jhwhs böse war; sie dienten anderen Göttern usw.). 3. Die Schlußkapitel stehen in keinem Zusammenhang mit der Chronologie des Hauptteils.

Skizze des Entstehung des Buches Ri: Die frühen Exegeten vertreten meist eine Fragmentenhypothese (FH). Ein Teil der Exegeten, besonders die Vertreter der kritischen Schule um 1900 vertreten eine Urkundenhypothese (UrH) bzw. eine Ergänzungshypothese (EH). Die FH, UrH und EH sind in der Regel durch Überarbeitungshypothesen (ÜbH) ergänzt. Ab der Mitte dieses Jahrhunderts herrschen überlieferungsgeschichtliche Hypothesen (ÜgH) vor. (Die Unterscheidung zwischen FH und ÜgH ist jedoch schwierig, denn was genau soll der Unterschied zwischen einem Fragment und einer schriftlichen Überlieferung sein, vor allem dann, wenn ein Kommentator nur ganz allgemein von schriftlichen Überlieferungen spricht? Hier wird folgende Unterscheidung versucht: Überlieferung = schriftlicher oder mündlicher, für sich selbst stehender Einzeltext; Fragment = Bruchstück eines längeren literarischen Werkes.) Eine Minderheit der Exegeten, nicht nur aus jüngster Zeit, behauptet eine einheitliche Komposition eines Autors oder einer Autorengruppe bzw. vertritt eine holistische Hypothese (HoH), ohne zu leugnen, daß dabei auf älteres Material (die frühen Exegeten denken dabei an schriftliche Fragmente, die jüngeren an schriftliche oder mündliche Überlieferungen) zurückgegriffen wurde. Die in dieser u. a. Sparten vorkommenden römischen Zahlen beziehen sich auf die Hauptteile von Ri in der 1. Sparte. Die Skizze diachroner Modelle beginnt

⁷ Für denjenigen Leser, der sich nicht in die Details der Forschungsgeschichte vertiefen möchte, genügt es zunächst, die zusammenfassenden Passagen des forschungsgeschichtlichen Überblicks zu lesen und alles Kleingedruckte zu überfliegen. Auf einzelne Sparten oder Exegeten dieses Überblicks wird später verwiesen, sofern es für die Argumentation wichtig ist.

immer mit dem Hauptteil als dem entscheidenden Kern von Ri. Die ältesten Materialien der Einleitung und des Schlusses können jedoch von den jeweiligen Exegeten durchaus als gleich alt oder älter als die ältesten Materialien des Hauptteils betrachtet werden.

Ein ursprünglicher Verfasser von 17-18/19-21? Diese Frage wird teils bejaht und teils verneint. Die Befürworter nennen im wesentlichen folgende Argumente: 1. Beide Texte fangen als Familiengeschichte an und entwickeln sich zu einer Stammesgeschichte (17-18) bzw. zu einem Stammesstreit in Israel (19-21); in beiden kommen ein Levit, Betlehem in Juda und ein Orakel vor. 2. Beide Texte enthalten die Formel „In jenen Tagen gab es keinen König ...“ und weitere stilistische Gemeinsamkeiten. 3. Chronologisch gehören beide Texte zusammen (Generation direkt nach Josua). Diejenigen, die die ursprünglich gleiche Verfasserschaft verneinen, begründen dies mit einem unterschiedlichen Grad an Historizität der beiden Texte. In der Regel gilt ihnen 17-18 als alt und 19-21 als jung (Position Wellh.). Wesentliche Argumente Wellhausens⁸ lauten: 1. In 19-21 ist Israel im Gegensatz zum übrigen Richterbuch zentralisiert. 2. In 19-21 ist die Einheit Israel religiös bestimmt. 3. In 19-21 stehen Anlaß und Wirkung des Krieges in keinem realistischen Verhältnis. 4. In 19-21 zeigt der Erzähler Scheu vor Namen. 5. 19-21 ist von anderen Texten literarisch abhängig (z. B. Ri 19 von Gen 19, Ri 20 von Jos 8). 6. In 19-21 findet sich später Sprachgebrauch. Die Formulierung „vom Autor redaktionell verknüpft“ meint, daß die Königsformel nicht zum ursprünglichen Text gehörte, sondern während der entscheidendsten und umfassendsten Bearbeitungsphase, die mehr oder weniger der eigentlichen Entstehung des Textes gleichkommt, eingearbeitet wurde (Entsprechendes gilt auch für die folgende Sparte).

Ein ursprünglicher Verfasser von Ri 1/17-18 bzw. 17-21? Einige der älteren Exegeten halten den Verfasser von Ri 1 und 17-18 bzw. 17-21 für identisch bzw. meinen, daß diese Texte ursprünglich aus derselben Quelle stammen. (Mutatis mutandis taucht diese Idee bei Childs und Boling sowie den Vertretern der HoH seit 1967, für die ganz Ri von einem Autor bzw. einer Autorengruppe stammt, erneut auf.) Zur Begründung wird folgendes genannt: 1. Die Argumente bezüglich der Abtrennung des Schlusses vom Hauptteil (keine Richter, kein Schematismus, keine Chronologie) gelten auch für die Einleitung. 2. Einleitung und Schluß zeichnen sich durch gemeinsame Motive (z. B. Juda zieht voran; Generation direkt nach Josua; Jebusiter in Jerusalem) und Redewendungen aus.

Alter und Grad an Historizität von Ri 17-18: Eine Mehrheit der Exegeten meint, daß Ri 17-18 sehr altes Material enthält. Manchen gilt dieser Text als älteste Quelle bezüglich des Kultes in Israel. Erst in jüngster Zeit, seit einigen 17-18 als dtr gilt, wird das Alter und damit zugleich die Historizität des Textes grundsätzlich

⁸ Vgl. Bleek, *Einleitung*, 199-202.

bezweifelt. Die Aussagen über das Alter und den Grad an Historizität beziehen sich auf ein ursprüngliches, noch nicht bearbeitetes Stadium des Textes.

Zeit der Entstehung von Ri 17-18: Hier gibt es eine breite Palette möglicher Varianten, angefangen in der vorstaatlichen Zeit Israels bis in die Zeit des zweiten Tempels.⁹

Alter und Grad an Historizität von Ri 19-21: Eine Mehrheit der Exegeten hält nur einen Kern für alt und historisch zuverlässig. Die Aussagen über das Alter und den Grad an Historizität beziehen sich auf ein ursprüngliches, noch nicht bearbeitetes Stadium des Textes.

Zeit der Entstehung von Ri 19-21: Eine ähnliche Bandbreite wie in bezug auf 17-18 wird vertreten.

Aussageabsicht Ri 17-18: Die Aussageabsicht wird nur aufgeführt, wenn ein Exeget sich explizit in dieser Hinsicht äußert und *eine* eindeutige Aussageabsicht betont.

Ri 17-18 dtr bearbeitet bzw. konzipiert? Erst in jüngster Zeit betrachten einige Exegeten Ri 17-18 als dtr bearbeitet (z. B. Veijola, 1977) bzw. als dtr konzipiert (z. B. Peckham, 1985; Becker, 1990), mit den bereits erwähnten Folgerungen in bezug auf die Historizität des Textes.

Das Buch Ri als Teil eines Geschichtswerkes? Diese Frage wird sehr unterschiedlich beantwortet, ist aber im Kontext einer synchronen Exegese von besonderer Bedeutung. Ein Teil der Exegeten hebt die Eigenständigkeit von Ri hervor, ein anderer Teil sieht Ri als Teil eines meist als dtr bezeichneten Geschichtswerkes, dessen Umfang in sechs Varianten angegeben wird: 1. Gen-2 Kön (Bertheau, Peckham, Organ); 2. Dtn-2 Kön (Noth u. a.); 3. Jos-2 Kön (Keil, Deurloo u. a.); 4. Ri, Rut, Sam, Kön (Ewald); 5. Ri-2 Kön (Wellh. u. a.); 6. Ri-Sam (Buber).

Die Formel: Kein König ... in 17,6 u. a.: In bezug auf die Königsformel werden vier Varianten vertreten: 1. Die Formel ist in 17-18 und in 19-21 ursprünglich. 2. Sie ist in beiden Texten redaktionell. 3. Sie ist in 17-18 ursprünglich und von dort in 19-21 redaktionell übernommen (Noth, 1962). 4. Sie ist in dem späteren Text 19-21 ursprünglich und von dort nachträglich redaktionell in 17-18 übernommen (Becker, 1990). Die Formulierung „redaktionell vom Autor/Redaktor/Versasser“ meint, daß die Königsformel nicht zum ursprünglichen Text gehörte, sondern während der entscheidendsten und umfassendsten Bearbeitungsphase, die mehr

⁹ Statt der zutreffenderen Bezeichnung „Zeit des zweiten Tempels“, wird in der vorliegenden Arbeit öfter die Bezeichnung „Nachexil/nachexilisch“ verwendet. Diese Bezeichnung ist insofern problematisch, als sie suggeriert, daß das babylonische Exil zu einem bestimmten Zeitpunkt zu Ende gewesen sei, obwohl es in Mesopotamien eine jüdische Diaspora auch nach 538 v. Chr. immer gegeben hat. Die zutreffendere Bezeichnung würde, bei häufigem Gebrauch, jedoch zu komplizierten Sätzen führen.

oder weniger der eigentlichen Entstehung des Textes gleichkommt, eingearbeitet wurde.

Grund für die Platzierung von Kap. 17-21: Die Aussagen über den Grund für die Platzierung von Kap. 17-21 hängen mit der bereits erwähnten Frage nach Ri als Teil eines Geschichtswerks zusammen. Je nachdem, ob Ri mehr als Teil eines Geschichtswerks oder mehr als eigenständiges Buch betrachtet wird, schwankt der vermutete Grund für die Platzierung der Schlußkapitel zwischen ihrer Funktion als Brücke zwischen Ri und Sam und ihrer Funktion als Anhang, Schluß, Höhepunkt oder Rahmen von Ri.

Sofern die einzelnen, in den tabellarischen und nichttabellarischen Teil des forschungsgeschichtlichen Überblicks aufgenommenen Autoren spezifische Siglen gebrauchen, die in forschungsgeschichtlicher Hinsicht relevant wurden, werden sie benutzt oder zumindest erwähnt.

2.1.1 Von Studer (1835) bis Güdemann (1869)

	Hauptteile des Buches	Skizze der Entstehung des Buches Ri
Studer (1835)	1 (2,1-5); 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜbH; II: Quelle ethnographischer Heldensagen aus Nordreich; red. Bearb. nicht vor Joschija; Hinzufügung von I u. III durch priestl. Verfasser im Exil; 1/17-21 = ursprünglich Teil eines größeren Werkes
Ewald (1851)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜbH; II: erste Geschichte der Richter von Verfasser 100 Jahre nach Salomo aus Quelle, RDtr z. Zt. Joschijas, letzte Bearb. in der 2. Hälfte des Exils (2,6-3,6 hinzu); I + III: Teil eines Werkes lebendiger Kriegsgeschichte von Verfasser z. Zt. Asas (alle Erzählungen aus einer Quelle); Zusammenstellung I, II, III in der 2. Hälfte des Exils
Bertheau (1845)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜbH; II: sei aus Verzeichnis von 12 Richtern und einem geschichtlichen Werk über 6 Generationen von Richtern entstanden (darin Erzählungen aus verschiedenen Quellen); Esra stellt Ri aus I, II, u. III zusammen; 1/17-21 = ursprünglich Teil eines größeren Werkes

Nägelsbach (1860)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21	FH/HoH; Ri sei nicht vor dem assyrischen Exil von einem Verfasser mit konsequentem Plan entstanden, der Gebrauch verschiedener Quellen sei nicht ausgeschlossen
Auberlen (1860)	1,1-3,6;3,7-16,31;17-21	-
Keil (1863)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21	FH/HoH; Ri sei kurz vor der Eroberung Jerusalems durch David entstanden; Schriftl. authentische Quellen benutzt; Aut./Red. wahrscheinlich Prophetenschüler Samuels
Cassel (1865)	1-2; 3-16; 17-21	FH/HoH; verschiedene Quellen/Traditionen aus Zeitraum von 400 Jahren; Aut./Red. z. Zt. Samuels (nach Samuels Kampf mit den Philistern), wahrscheinlich von Benjaminen; ganz Ri zeige organischen Zusammenhang; stilistische und sprachliche Gemeinsamkeiten je in 2-3/17-21 und 1-3/3-16
Güdemann (1869)	-	-

* * *

	Ein urspr. Verfasser von 17-18/19-21?	Ein urspr. Verfasser von 1/17-18 bzw. 19-21?	Alter und Grad an Historizität von 17-18	Zeit der Entstehung von 17-18
Studer (1835)	Ja	Ja, in 1 jedoch mehr Sammler als Autoren	Hoch	Z. Zt. Salomos
Ewald (1851)	Beide Texte aus einer Quelle	Beide Texte aus einer Quelle	Hoch	Vor Asa
Bertheau (1845)	Ja	Ja	Hoch	Nicht vor 750; wahrsch. z. Zt. Hiskijas oder Joschijas

Nägelsbach (1860)	-	-	-	-
Auberlen (1860)	Ja, einschließlich Rut, zumindest jedoch ein Redaktor	-	Hoch, obwohl Text nach leitenden Ideen konzipiert	Z. Zt. Hiskijas
Keil (1863)	Ja	Nein, aber 1/17-21 habe bereits Autor von Jos schriftlich vorgelegen	Hoch	In den 350 Jahren vor der Eroberung Jerusalems durch David
Cassel (1865)	Ja, unter Verwendung älterer Tradition	-	Hoch	Z. Zt Samuels
Güdemann (1869)	-	-	-	-

* * *

	Alter und Grad an Historizität von 19-21	Zeit der Entstehung von 19-21	Aussageabsicht 17-18	17-18 dtr bearbeitet bzw. dtr konzipiert?
Studer (1835)	Hoch	Z. Zt. Salomos	-	-
Ewald (1851)	Hoch	Vor Asa	-	Nein
Bertheau (1845)	Hoch	Nicht vor 750; wahrsch. z. Zt. Hiskijas oder Joschijas	-	-
Nägelsbach (1860)	-	-	-	-

Auberlen (1860)	Hoch, obwohl Text nach leitenden Ideen konzipiert sei	Z. Zt. Hiskijas	Entstehung des Bilderdienstes in Dan u. vorwegnahme der Desavouierung des Bilderd. im Nordreich	-
Keil (1863)	Hoch	In den 350 Jahren vor Davids Eroberung Jerusalems	-	-
Cassel (1865)	Hoch	Z. Zt. Samuels unter Verwendung älterer Tradition	Geistliche Sünde u. politische Gewalttat in königsloser Zeit, ohne daß Israel sich erhoben habe	-
Güdemann (1869)	Hoch	In den 7,5 Jahren, in denen David nicht über Juda herrschte	-	-

* * *

	Ri als Teil eines Geschichtswerks?	Formel: „Kein König“ in 17,6 u. a.	Grund für Platzierung von 17-21
Studer (1835)	Ursprünglich ja, jetzt nicht mehr	Ursprünglich	Zwischen Jos/Ri 2,6 störend
Ewald (1851)	Ja; großes Königsbuch (Ri, Rut, Sam, Kön) von Verfasser aus d. 2. Hälfte d. Exils	Red. vom Verfasser z. Zt. Asas	Vorbereitung auf d. Königtum
Bertheau (1845)	Ja; Gen-2 Kön (Quellen ≠ J u. E); Autor: Esra im Exil	Ursprünglich	Vorbereitung auf d. Königtum
Nägelsbach (1860)	-	-	In I. u. II. störend, aber zum Konzept von Ri gehörend (Negativbild).

Auberlen (1860)	-	Ursprünglich	Übergang der Richterzeit zur Königszeit
Keil (1863)	Nein, aber Jos-2 Kön = prophetisches Geschichtsbuch, das in jetziger Form aus Exil; Einheitlichkeit nicht wegen eines Redaktors, sondern wegen der <i>geschichtlichen Tatsache</i> der göttlichen Pädagogik Israels (gegen Bertheau)	Red., vom Aut./Red. kurz vor der Eroberung Jerusalems durch David	In II unpassend, aber zur Konzeption von Ri gehörend (Negativer Geist des Zeitalters)
Cassel (1865)	-	Urspr. (v. Aut./Red. z. Zt. Samuels)	Notwendigkeit des Königtums aufzeigen
Güdemann (1869)	-	In 19-21 ursprünglich	-

* * *

Besonderheiten	
Studer (1835)	Historische Fakten seien in Ri (II) didaktischem Zweck untergeordnet: religiöse Belehrung sei entscheidend; III sei verwandt mit Chr, Esra, Neh 21,13 u. Dtn 20,13, Verfasser identisch mit dem von Jos
Ewald (1851)	Großes Königsbuch (Ri, Rut, Sam, Kön) setze Dtn voraus; das davidische Königtum werde besonders betont
Bertheau (1845)	Ri 17-21 u. Rut hätten urspr. eine stil. Einheit gebildet; Ri setze Pentateuch u. Jos voraus; der stil. Zusammenhang von 17-18/19-21 bzw. 1/17-21 wird gut herausgearbeitet
Nägelsbach (1860)	-
Auberlen (1860)	Ri 17-21 u. Rut hätten ursprünglich eine stil. u. inhaltlich-theologische Einheit gebildet; Erzählungen enthielten theokratisch-messianische Perspektive auf davidisches Königtum; wichtige Argumente für die Zusammengehörigkeit v. 17-21

Keil (1863)	Verhältnis zwischen Ri aus der Periode Samuels u. Endfassung aus Exil bei Keil unklar
Cassel (1865)	Ri sei „zur Belehrung und Begründung des Volkes im neuen Königthum“ (IX) geschrieben; Formel sei Vorzeichen für ganz Ri; Ri sei Einleitung z. Königthum u. setze Pentateuch u. Jos voraus; Wechsel der Namen JHWH u. Elohim habe stilistisch-inhaltliche Funktion (kein Kriterium für Quellen)
Güdemann (1869)	Tendenz von 19-21 sei nicht die Hervorhebung des Königthums – Israel sei bereits einig, d. h. es benötige keinen König –, sondern die Desavouierung Benjamins u. Aufwertung Judas; Text = Flugschrift, die von Tagesinteresse geleitetes „Situationsbild“ enthalte (358)

Vatke (1835) stellte in Ri 17-18 als erster zwei Erzählstränge fest, die ihm zufolge in 17 leicht getrennt werden können (A: 17,1. 5.6.;18,1; B: 17,2-4.7-13), während sie in 18 weitgehend verschmolzen seien (Anm. S. 268).

Die Periode von Studer bis Güdemann zeichnet sich durch folgende Charakteristika aus: 1. Alle Exegeten vertreten eine Dreiteilung von Ri und arbeiten mit der *Fragmentenhypothese (FH)*. 2. Alle gehen von einer engen Zusammengehörigkeit von 17-18 und 19-21 aus, meist wird sogar ein Verfasser beider Texte vermutet. 3. Alle rechnen mit einem hohen Alter (jüngstes Datum ist die Zeit Joschijas) und mit einem hohen Grad an Historizität von 17-21. 4. Ob Ri Teil eines Geschichtswerkes ist und, wenn ja, welchen Umfang dieses Geschichtswerk hat, wird sehr unterschiedlich gesehen. 5. Als Gründe für die Plazierung von 17-21 werden neben der Vorbereitung auf das Königthum und der Deplaziertheit der Kap. an jeder anderen Stelle von Ri die Vervollständigung des Negativbildes der Epoche genannt. 6. Bis auf die drei Vertreter einer holistischen Hypothese (HoH) rechnen alle Exegeten mit einer Endredaktion von Ri im Exil. 7. Die Vertreter der HoH denken an die Zeit Samuels (Cassel), die frühe Zeit Davids (Keil) oder an einen nicht zu fixierenden Zeitpunkt, der jedenfalls nicht vor dem assyrischen Exil gelegen haben kann (Nägelsbach). 8. Zwar rechnen diese frühen Vertreter der HoH mit einem Autor (vor allem Nägelsbach) bzw. Redaktor von Ri, da sie jedoch zugleich mit der FH arbeiten, gehen sie konsequenterweise nicht so

weit wie einige der jüngsten Vertreter der HoH, die 17-21 als reine Komposition eines Autors bzw. einer Autorengruppe betrachten.

2.1.2. Von Wellhausen (1878) bis Buber (1932) (und Dornseiff [1941-44])

	Hauptteile des Buches	Skizze der Entstehung des Buches Ri
Bleek/Wellhausen (1878)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	UrH/ÜbH; II: vdtr Rib (Ehud, Debora-Barak, Gideon u. Abimelech, Jiftach, Simson), das aus wenigen schriftl. Quellen zusammengesetzt sei, mit Ansätzen zum religiösen Pragmatismus aus Nordreich, RDtr (religiöser Pragmatismus, kl. Richter u. a.); Anhänge (I, III) seien im Nachexil zugefügt
Bertheau (1883)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜbH; ein letzter Verfasser in der 2. Hälfte des Exils habe Ri aus schriftl. Quellen zusammengestellt; II: Verzeichnis von 12 Richtern u. Erzählungen über Bedrückung/Befreiung aus 9. Jh., eventuell habe dtr Rib existiert; I (ohne 2,1-5): altes Material aus verschiedener Zeit, erste Zusammenstellung nicht vor Salomo; III: verschiedene Berichte seien zusammengearbeitet sowohl in 17-18 (2) als auch in 19-21, die der letzter Verfasser wahrsch. vorgefunden habe
Kuenen (1890)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜbH; II: RDtr im Exil habe vdtr Rib aus einer Zeit nicht vor der 1. Hälfte des 7. Jh. überarbeitet (zusammengesetzt aus Heldensagen des Nordreiches); I: Fragment einer alten Überlieferung; III: 17-18: altes Material mit Interpolationen, 19-21: judäische Überlieferung aus Königszeit; kanonische Red. in der 1. Hälfte des Exil habe I/III zu II gefügt; letzter Red. habe Ri 19-21 u. a. umgearbeitet

Oettli (1893)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21.	FH/ÜbH; II: Erzählungen seien teils in der frühen Königszeit verfaßt, teils vorgefunden worden, 13-16 etwas jünger, ob vdtr Rib existiert habe, sei unklar, RDtr (die auch 2,6-3,6 hinzugefügt habe) deutlich vor der 2. Hälfte des Exils (abhängig von dtr Reden im Dtn); I (1,1-2,5)/III sei von Schlußredaktion wohl in 2. Hälfte des 8. Jh. hinzugefügt, I = Exerpt
Moore (1895)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	UrH/ÜbH; II: vdtr Rib, das von RJE im 7. Jh. aus J (9. Jh.) u. E/E ₂ (8./7. Jh.) zusammengestellt worden sei, wahrsch. habe 1 Sam 1-12, 17-18 u. älterer Teile von 19-21 dazugehört, 17-21 habe allerdings am Anfang des vdtr Rib gestanden, eventuell auch 10,1-5 u. 12,8-15; RDtr im 6. Jh., wobei 1 Sam 1-12, Ri 1,1-2,5; 9; 17-21 u. a. ausgeschieden worden seien; vdtr u. dtr Rib hätten parallel bis ins Nachexil existiert; III: 17-18 sei zusammengesetzt aus J u. E, 19-21 sei zusammengesetzt aus J u. nachexil. Überarbeitung; I: RJE habe Text gekürzt aus J aufgenommen; Schlußredaktion habe jetziges Rib aus vdtr u. dtr Version geschaffen, ausgeschiedene Texte seien wieder zugefügt worden
Eißfeldt (1925)	-	EH/ÜbH; vdtr Rib aus L, J u. E, zu dem bereits 3,7-11.31; 10,1-5; 12,8-15; 17-21 u. im wesentlichen 1,1-3,6 gehört habe (17-21 leiteten bereits in L u. J zum Königtum über); dtr Ausgabe des Rib (religiöser Pragmatismus stamme von E u. sei von RDtr nur auf L/J-Texte ausgedehnt worden), keine Ausscheidung von Texten u. Reintegration durch RP; wenige spätere Zusätze u. Überarbeitungen (letzteres vor allem in 19-21)

Schulz (1926)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21	FH/ÜbH; Ein Verfasser habe Ri z. Zt., als David noch König von Juda war, aus verschiedenen Quellen, in die er zum Teil stark eingegriffen habe, zusammengestellt; später seien kleinere u. größere Zusätze hinzugekommen
Wiener (1929)	≠ kanonische Aufteilung; 2,11-16,31; 17-21; 1 Sam 1-12	I: 1. Edition inklusive des religiösen Pragmatismus sei zusammengestellt worden aus N (= Quelle Natan [1 Chr 29,29]) u. G (= Quelle Gad [ebd.]) z. Zt. Omris; 2. Edition z. Zt. Ahas; spätere alte Zusätze (in 2,20-3,6 dtr Einfluß); II: 17-18: 1. Edition aus 2 Rezensionen z. Zt. Samuels/Sauls, 2. Edition z. Zt. Hiskijas; 19-21: unklar, Kern vorexilisch, aber nach Jerobeam I
Buber (1932)	1-12, 13-16, 17-21	ÜgH/FH/ÜbH; I: antimonarchisches oder naiv-theokratisches Tendenzbuch (1,1-7; 3,5-11; 3,12-30; 4-5; 6-8; 9; 10,6-12,7), pragmatischer Rahmen im wesentlichen urspr., benutztes Material mündl., verfaßt z. Zt. Samuels Widerstand gegen das Königtum; II: Zwischenstück (13-16), Herkunft bei Buber ungeklärt; III: (reflektierend)-monarchistisches Tendenzbuch (17-21), benutztes Material schriftl., höfische Antwort auf I; nachexil. Schlußredaktion („kompositionelle Ausgleich“, 572) von I/II/III

* * *

	Ein urspr. Verfasser von 17-18/19-21?	Ein urspr. Verfasser von 1/17-18 bzw. 19-21?	Alter und Grad an Historizität v. 17-18	Zeit der Entstehung von 17-18
Bleek/Wellhausen (1878)	Nein	Nein	Hoch	Vor Untergang des Nordreichs

Bertheau (1883)	Ja	Nein (≠ 1. Aufl.)	Hoch	Wahrscheinlich vor 722
Kuenen (1890)	Nein	Nein	Hoch	Zeitpunkt unklar
Oettli (1893)	Nein	Nein	Hoch	Vor d. frühen Königszeit
Moore (1895)	Eventuell die J-Anteile	Eventuell die J-Anteile	Hoch	J = 9. Jh. E = 8./7. Jh.
Eißfeldt (1925)	Nein	Nein	Hoch	-
Schulz (1926)	Nein	Nein	Hoch	Vor David
Wiener (1929)	Nein	Nein	Hoch	1. Edition z. Zt. Samuels, 2. z. Zt. Hiskijas
Buber (1932)	Nein	Nein	Hoch	Vor dem Königtum

* * *

	Alter u. Grad an Historizität von 19-21	Zeit der Entstehung von 19-21	Aussageabsicht 17-18	17-18 dtr bearb. bzw. dtr konzipiert?
Bleek/Wellhausen (1878)	Junger Text, keine Historizität	Nachexilisch; verwandt mit Chronik	-	Nein
Bertheau (1883)	Hoch	-	-	Nein
Kuenen (1890)	Ursprünglich hoch	Königszeit	-	Nein
Oettli (1893)	Hoch	Vor frühen Königszeit	-	Nein
Moore (1895)	Hoch für J-Anteile	J im 9. Jh., Überarbeitung i. 4. Jh.	-	Nein

Eißfeldt (1925)	Hoch für L u. J- Anteile, jedoch spätere Überarb.	-	-	Nein
Schulz (1926)	Hoch	Vor David	-	Nein
Wiener (1929)	Unklar, aber Kern vorexilisch	Unklar, aber nach Jerobeam I	Verwerflicher Ursprung d. Hei- ligiums in Dan	Nein
Buber (1932)	Im Kern hoch	Vor Königtum	-	Nein

* * *

	Ri als Teil eines Geschichtswerks?	Formel: „Kein König“ in 17,6 u. a.	Grund für Plazierung von 17-21
Bleek/Well- hausen (1878)	Ja; 3 Geschichtsbücher (Ri, Sam, Kön); wenige zusam- menhängende Quellen zu vdtr Geschichtswerk zusam- mengesetzt; RDtr, Auftei- lung in einzelne Bücher u. Verbindung zu Hexateuch; spätere Anhänge	Redaktionell	Außer daß 17-21 An- hänge aus nachexili- scher Zeit keine Argu- mente
Bertheau (1883)	Ja; Gen-2 Kön; dem letzten Verfasser (≠ dtr) habe be- reits dtr Geschichtswerk (Ri-2 Kön u. Teile von Jos) vorgelegen	Redaktionell von Verfasser in der 2. Häl- fte des Exils	Vorberei- tung auf das Königtum
Kuenen (1890)	Trotz engem Zusammen- hang relative Selbstän- digkeit von Ri, Sam, Kön, denn Ri 16 u. 2 Sam 20 seien ursprünglich End- punkte gewesen; je ver- schiedene RDtr in den ein- zelnen Büchern; kanonische Red. in der 1. Hälfte des Exils; Anhänge von letzter Redaktion	Entweder vom Autor oder vom Redaktor, der die Berichte vereinigte	-

Oettli (1893)	Nein	17-18/19-21 i. d. frühen Königszt. durch Formel verknüpft	-
Moore (1895)	-	Red. aber vorexilisch	-
Eißfeldt (1925)	Nein	Ursprünglich, sowohl in J als auch in L	Vorbereitung auf d. Königtum
Schulz (1926)	Nein	Red. vom Verfasser	In II störend
Wiener (1929)	-	-	Antwort auf I u. Überleitung zu Sam
Buber (1932)	Ja; Ri u. Sam bildeten eine Art biblischer Politicia	Red. von höfischem Verfasser	Antwort auf I u. Überleitung zu Sam

* * *

	Besonderheiten
Bleek/Wellhausen (1878)	Betonung der extremen Verschiedenartigkeit v. 17-18 u. 19-21; 17-18 = Ein Bericht mit Glossen; Nachtrag in <i>Composition</i> (1889): 17-18 = „Ein alter Bericht (A) und eine jüngere Rezension desselben sind von einem Dritten so verbunden, dass er d. Varianten neben einander stellte“ (367); i. <i>Geschichte Israels</i> (1878) deutet Wellh. an, daß 1 u. 17-18 zum vdr Rib gehörten u. v. RDtr ausgeschieden worden wären (242f.)
Bertheau (1883)	Gliederung II wie 1. Aufl.; Spätdatierung Wellhausens von 19-21 zurückgewiesen
Kuene (1890)	17-18: ursprünglicher Text sei durch Interpolationen erweitert
Oettli (1893)	-
Moore (1895)	In bezug auf Entstehung von Ri folgt Moore Budde (1890), der diese Theorie zuerst entwickelte; Schlußredaktor Moores sonst in der kritischen Schule meist RP; Kommentar ausführlich u. gründlich
Eißfeldt (1925)	Die Position der kritischen Schule bzw. Wellhausenschule wird gut zusammengefaßt wiedergegeben (106f); Anteil RDtr an Ri sei gering

Schulz (1926)	Starke Betonung der Selbständigkeit von Ri; wie bereits Budde, stellt Schulz eine Abschwächung des religiösen Pragmatismus fest (6f.)
Wiener (1929)	Vordere Proph. gliederten sich in 6 Teile: Jos 1,1-Ri 2,10; 2,11-1 Sam 12; 13-1 Kön 2; 3-11; 12-2 Kön 17; 18-25
Buber (1932)	Thema Ri: primitive Theokratie (1-12) u. ihr anarchisches Mißglücken (17-21), Volk sei nicht reif genug gewesen; Kompositionsprinzip für Plazierung 17-21: Stichwort Dan verknüpfe 13-16 mit 17-18, Stichwort Benjamin verknüpfe 19-21 mit Sam

Die betont literarkritisch arbeitenden Kommentare von 1895 bis 1923 (und Garstang, 1931) sind in bezug auf die Einleitungsprobleme von Ri sehr ähnlich und können deshalb in der Tabelle – bis auf den repräsentativen Kommentar von Moore – unberücksichtigt bleiben: Budde (1897), Sloet (1897), Nowack (1902), Lagrange (1903), Kittel (1909), Burney (1918), Großmann (1922), Zapletal (1923) und Garstang vertreten, zum Teil in geraffter Form, im wesentlichen die Position von Moore. Budde nimmt in Gegensatz zu Moore zwei RDtr statt einer an; Zapletal bezweifelt, daß die Quellen von Ri mit J, E oder P identisch sind, und scheint eher einer FH zuzuneigen (xxvi); Burney nimmt statt der RDtr bei Moore eine efräimische Redaktion prophetischer Lehrer an (E₂), bemerkenswert ist sein Hinweis darauf, daß sich der religiöse Pragmatismus des Hauptteils ab der Einleitung (2,5-3,6) abschwächt (xxxvi). Garstang versucht vor allem die Historizität der Quellen J, E, und JE mit Hilfe der Archäologie zu beweisen.

Gegenüber der UrH werden jedoch auch kritische Stimmen laut: Bewer (1912/13) behauptet eine einheitlich Konzeption von Ri 17-18, mit wenigen späteren Zusätzen; Wiese (1926) weist die UrH in bezug auf den Hauptteil von Ri zurück; ihm zufolge stammen die einzelnen Erzählungen (= Stammesgeschichten) aus mündlicher Tradition, wurden von einem Autor schriftlich fixiert und später weiter bearbeitet.

Die mit Wellhausen begonnene Phase schließt mit Dornseiff (1941-44), dessen kurzer Beitrag nur wegen der darin enthaltenen Kritik an Buber interessant ist. Dornseiff kritisiert zu Recht Bubers Aufteilung von Ri in ein antimonarchistisches und ein monarchistisches Tendenzbuch, und zwar mit dem Argument, daß sich der antimonarchistische Teil nur gegen feindliche Könige bzw. den einheimischen Tyrannen (Abimelech) als Repräsentanten des Königtums aus dem Nordreich richte und deshalb nicht generell antimonarchistisch sei. M. E. zu Unrecht meint Dornseiff jedoch, daß sich der monarchistische Teil nicht einfach proköniglich verstehen lasse, denn die Formel „In jenen Tagen gab es keinen König in

Israel“ müsse mit der LXX (ἀνὴρ ἕκαστος τὸ εὐθὲς ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ἐποίει; Lesart weder in LXX^A noch LXX^B belegt) in einem von Dornseiff positiv verstandenem Sinn ergänzt werden: „Jeder Mann handelte sofort von sich aus“, d. h. „das waren noch Zeiten, das waren noch Männer“ (323).

Die Periode von Wellhausen bis Buber zeichnet sich durch folgende Charakteristika aus: 1. Die meisten Exegeten, bis auf Wiener und Buber, vertreten weiterhin die klassische Dreiteilung von Ri. 2. Einzelne Exegeten arbeiten weiterhin mit der Fragmentenhypothese, die große Mehrzahl jedoch schließt sich der Position der kritischen Schule (Wellhausen, Budde, Moore) an und basiert die Entstehungshypothese von Ri auf Urkunden; Buber vertritt für Ri 1-12 eine überlieferungsgeschichtliche Hypothese. 3. Bis auf Bertheau sieht niemand mehr einen gemeinsamen Verfasser und einen engen Zusammenhang von 17-18 und 19-21. 4. Für 17-18 rechnen alle Exegeten weiterhin mit einem hohen Alter (jüngstes Datum ist die Zeit Hiskijas) und einem hohen Grad an Historizität; Entsprechendes gilt für eine Minderheit der Exegeten hinsichtlich der Kap. 19-21; bei der Mehrheit der Exegeten zeigt Wellhausens Theorie der Aberkennung jeglicher Historizität von 19-21 Wirkung, d. h. die Kap. gelten meist nur noch im Kern als historisch (Moore u. a.). 5. Ob Ri Teil eines Geschichtswerkes ist und, wenn ja, welchen Umfang dieses Geschichtswerk hat, wird, wie in der vorhergehenden Periode, sehr unterschiedlich gesehen; eine stärkere Tendenz der Betonung der Selbstständigkeit von Ri wird erkennbar. 6. Als Grund für die Plazierung von 17-21 wird neben der Vorbereitung auf das Königtum und der Deplaziertheit der Kap. an anderen Stellen von Ri die Funktion der Kap. als Antwort gegenüber Ri 1-12 (Buber) bzw. 2,11-16,31 (Wiener) genannt. 7. Niemand vertritt eine holistische Hypothese. 8. Die meisten Exegeten vermuten eine exilische Schlußredaktion von Ri, einige denken an weitere nachexilische Zusätze; eine Minderheit rechnet mit einer vorexilischen Fertigstellung (Schulz, Wiener).

2.1.3 Von Noth (1943) bis in die Gegenwart

Seit der Theorie eines einheitlichen deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) von Noth (s. u.), ist die weitere Forschungsgeschichte von der Auseinandersetzung mit diesem DtrG bestimmt. (Eine Min-

derheit der Exegeten lehnt die Theorie eines DtrG ganz ab: Simpson, 1957, s. u.; Fohrer, 1969 und in jüngster Zeit auch Westermann, 1984, dessen Studie nach eigenen Worten [30] jedoch im wesentlichen bereits 1979 abgeschlossen war.) Diese wissenschaftliche Diskussion kann im Rahmen der jetzigen Arbeit nicht nachgezeichnet werden.¹⁰ Weil die jeweilige Sicht des DtrG im allgemeinen mit einer korrespondierenden Entstehungstheorie in bezug auf Ri einhergeht, sollen die wichtigsten Theorien der Entstehung des DtrG nach Noth hier wenigstens genannt werden: 1. *Die Theorie eines einheitlichen DtrG*: Noths Theorie eines einheitlichen DtrG wird beibehalten bzw. noch ausgebaut (z. B. Hoffmann, 1980, der im wesentlichen Kön in Betracht zieht; Polzin, 1980; Peckham, 1985). Weippert (224) nennt als wesentlichen Kritikpunkt dieser Theorie, daß ihre Vertreter auf literar- und redaktionskritische Argumentationsweisen weitgehend verzichten. 2. *Die Blocktheorie*: Vertreter dieser Theorie (z. B. Cross, 1968, der allerdings nur Kön in Betracht zieht) rechnen – ähnlich bereits im 19. Jh. z. B. von Kuenen (1890) vertreten – mit einer doppelten RDtr. Auslösend für die Blocktheorie war die These, daß der promonarchische Text 2 Sam 7 integraler Bestandteil des DtrG sei (von Noth vehement verneint), mit anderen Worten: Im DtrG gebe es promonarchische und antimonarchische Tendenzen bzw. Redaktionen (vgl. Weippert, 219). Die 1., wortgewaltige und optimistische RDtr (z. Zt. Joschijas), die das Königtum positiv beurteilt, sei demnach verantwortlich für die Gesamtkomposition des DtrG bis 2 Kön 23,25 (= 1. Block), die 2., wortkarge und pessimistische RDtr, die das Königtum negativ beurteilt, sei verantwortlich für den Komplex ab 2 Kön 23,26 (= 2. Block), wobei die 2. RDtr in bezug auf den 1. Block Redaktor sei und in bezug auf den 2. Block Autor (z. Tl. wird mit weiteren Blöcken gerechnet). Je mehr redaktionelle Eingriffe im 1. Block der 2. RDtr zugesprochen werden, desto mehr nähere man sich der Schichtentheorie (Weippert, 245). Hier liege jedoch zugleich der Hauptkritikpunkt der Blocktheorie, denn die von Cross behauptete Wortkargheit und der Pessimismus der 2. RDtr müßte ja, bei ver-

¹⁰ Einen guten Überblick, insbesondere i. b. a. verschiedene Theorien zur Entstehung des DtrG gibt Weippert, 1985; vgl. auch Preuß, 1993, u. Westermann, 1994, 13-30.

mehrten Eingriffen im 1. Block, viel deutlicher erkennbar sein als es der Fall ist (Weippert, 242). 3. *Die Schichtentheorie*: Die Schichtentheorie (Vorläufer Jepsen, 1953) besagt, daß das DtrG in dieser Reihenfolge aus einer dtr Grundschrift (DtrH, von Historiker), einer prophetischen (DtrP) und einer gesetzlichen (DtrN, von νομός) dtr Redaktion entstanden sei (zuerst Smend, 1971, der aber erst in seiner Einleitung von 1978 explizit von DtrP [nur in Kön] spricht und DtrN für uneinheitlich hält), und zwar in dem relativ kurzen Zeitraum zwischen 560 v. Chr. und der Entstehung von P. In Ri finde sich der DtrH (promonarchisch) und die DtrN (antimonarchisch). Auslösend für die Schichtentheorie war das Unbehagen an Noths geschichtspessimistischer Sicht des DtrG (Ende der Geschichte Israels). Die Zuweisung von Hoffnungstexten in Dtn-2 Kön an DtrG (und nicht an spätere Nachträge) mußte deshalb fast zwangsläufig zur Herausarbeitung konträrer dtr Redaktionsschichten führen. Da die Schichtentheorie von einer Fortschreibung von DtrH durch DtrP und DtrN in kurzem zeitlichem Abstand ausgeht, ergeben sich zwei Hauptkritikpunkte: 1. Wie können die Redaktionsschichten mit genügender Sicherheit unterschieden werden, wenn sich DtrP und DtrN aufgrund der Fortschreibung von DtrH sehr ähnlicher Sprache bedienen (vgl. Weippert, 234f.)? 2. Wie kann es bei dem geringen zeitlichen Abstand zwischen DtrH und DtrN zu entgegengesetzten Tendenzen in bezug auf die Beurteilung des Königtums kommen? 4. *Kompromißtheorien*: Die Kompromißtheorien versuchen auf die ein oder andere Weise einen Ausgleich zwischen der Schichten- und der Blocktheorie zustande zu bringen (z. B. Mayes, 1983; Preuß, 1993, sucht einen Kompromiß aller drei Theorien). Der Hauptkritikpunkt der Kompromißtheorie sei, daß die Schwächen der Schichten- und der Blocktheorie zusammen auftreten und die Kompromißtheorie doppelt belasten (Weippert, 247).

	Hauptteile der Bücher	Skizze der Entstehung des Buches Ri
Noth (1943)	1,1-2,5; 2,6-13,1; 13,2-16,31; 17-21	ÜgH/ÜbH; ein dtr Autor (Dtr) habe DtrG (Dtn-2 Kön) um 550 verfaßt u. die Richterzeit aus Erzählungen von lokalen Stammeshelden u. Liste kleiner Richter in 2 Perioden (II [2,11-3,6 sekundär erweitert] + 1 Sam 1-12) dargestellt (Rahmen aus Liste kleiner Richter auf Erzählungen v. Stammeshelden übertragen); I/III/IV = spätere Nachträge
Nötscher (1950)	1,1-2,5 (2,6-10); 2,11-16,31; 17-21	ÜgH/ÜbH; II: ein Verf./Red. habe mündl. u. schriftl. Überlieferung. i. d. früheren oder späteren Königszeit zusammengestellt u. den Rahmen zugefügt; I u. III (17-18 einheitl., aber stil. überladen u. teils durcheinander geraten; 19-21 teils einheitl., teils uneinheitlich) vom ersten oder späteren Red. ergänzt
Hertzberg (1953)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜgH; ein dtr Autor habe I-III verfaßt; II sei zusammengestellt aus Heldenerz., Richterlisten u. dtr Rahmen, I u. III enthalte verschiedenes altes Material (Quellen in 19-21)
Noth (1962)	-	Wie 1943
Richter (1964)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	ÜgH/ÜbH; II: Retterbuch (= Erz. v. lokalen Stammeshelden); 1. vdtr (dtn) Red. = Rdt1 habe 3-9 bearbeitet (Rahmen); Rdt2 habe wesentliche Teile v. 3,7-11 zugefügt (Rdt1 u. Rdt2 z. Zt. Joschijas); RDtr (= Noths Dtr) habe II überarbeitet u. ergänzt (u. a. kl. Ri.)
Lilley (1967)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21	ÜgH/HoH; ein Autor habe Ri z. Zt. Samuels nach eigenem Plan unter Gebrauch älteren Materials verfaßt (III aus zwei ursprünglich selbständigen Erzählungen konzipiert)
Cundall (1968)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	FH/ÜgH/HoH; ein Autor habe II/III um 980 unter Gebrauch älteren mündl. Materials verfaßt; I sei sehr früh aus altem Bericht der Landnahme zugefügt worden (wahrsch. vom Autor v. II/III); kleine red. Zusätze bei Integration i. Geschichte Israels (Jos-Kön) i. Exil

Fohrer (1969)	(1,1-2,5); 2,6-3,6; 3,7-16,31; 17-21	UgH/UbH; vdtr Rib aus älterer oder mittlerer Königszeit habe Überlieferungen von Heldengestalten in lockerer Verknüpfung vereint, die bereits in davidisch-salomonischer Zeit auf ganz Israel bezogen gewesen seien; Drei RDtr im Exil hätten Rahmen u. Chronologie (1. RDtr) zugefügt u. hätten zu 2,6-16,31 ergänzt (ohne 10,1-5; 12,8-15); Drei nachexilische Zusätze: a) 10,1-5; 12,8-15; b) 17-18; c) 19-21 (letzte Bearbeitung [P] im 5. Jh.) u. Zufügung des Schlusses der Hexateuchzählung (1,1-2,5)
Boling (1975)	-	FH/ÜgH/ÜbH; vdtr Rib (2,6-15,20, außer 6,7-10; 10,6-16, aber mit Teilen von 1 Sam 1-12) sei einschließlich des Rahmens aus mündl. Rettererzählungen – die bereits Teil eines "cycle of Joshua-Judges stories" bzw. eines "old Israelite epic" (36f.) gebildet hätten – im 8. Jh. zusammengestellt worden; RDtn habe z. Zt. Joschijas 1 Sam 1-12 abgetrennt u. 2,1-5; 6,7-10; 10,6-16; 16,1-18,31 zugefügt, Integration in DtnG; RDtr im Exil habe 1 u. 19-21 im Zuge einer Überarbeitung von DtnG zu DtrG ergänzt
Childs (1979)	1,1-2,5; 2,6-16,31; 17-21	Childs referiert Richter u. a.; II: stetiger Wachstumsprozeß mit mehreren RDtr, vdtr Stücke I/III bildeten Rahmen für II; I notwendige Einleitung für II
Polzin (1980)	1,1-3,6; 3,7-31; 4-5; 6,1-9,57; 10,6-12,7; 13-16; 17- 18;19-21	ÜgH/HoH; HoH wird eher implizit als explizit deutlich; Ri = eigenständiger Abschnitt innerhalb von DtrG mit dem Thema: das Mysterium von Israels (Weiter)Existenz trotz des permanenten Götzendienstes (161f.)
Deurloo, van Daalen (Blok, 1982)	1,1-3,6; 3,7-3,30; 4- 5; 6-8; 9; 10-12; 13- 16;17-21	ÜgH/HoH; ein Autor bzw. eine Autorengruppe habe Ri im Exil verfaßt, teils unter Gebrauch u. starker Überarbeitung älteren Materials

Gooding (1983)	1,1-2,5; 2,6-3,6; 3,7-11; 3,12-31;4-5; 6-8,32;8,33-10,5; 10,6-12,15; 13-16; 17-18; 19-21	ÜgH/HoH; ein Autor habe Quellenmaterial sehr sorgfältig ausgewählt u. aus Ähnlichkeiten u. Kontrasten folgende aus 11 Teilen bestehende symmetrische Komposition von Ri geschaffen: A-B-C-D-E-F(a,b,b', a')-E'-D'-C'-B'-A', wobei X' jeweils eine Deterioration (religiöser u. politischer Niedergang) gegenüber X bedeutet
Jüngling (1983)	-	-
Peckham (1985)	1-5; 6-9; 10-12; 13-16; 17-21	ÜgH/HoH; Dtr ² (entspricht Noths Dtr) habe Ri im Exil verfaßt (Peckham scheint Gebrauch älterer Tradition vorauszusetzen); I-V symmetrisch konstruiert: A-B-C-B'-A'
Organ (1987)	= Peckham	= Peckham
Webb (1987)	1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21	ÜgH/HoH; Voraussetzung: In Ri sei älteres Material verarbeitet; Kenntnis über Autor(en) sei unwichtig, weil Text literarisches Kunstwerk sui generis; I (A) = Ouvertüre (1,1-2,5; 2,6-3,6), II (B) = Variation (3,7-11; 3,12-31; 4-5; 6,1-10,5; 10,6-12,15; 13-16), III (A') = Koda (17-18, 19-21)
Klein (1988)	1,1-3,11; 3,12-16,31; 17-21	ÜgH/HoH; Voraussetzung: wie Webb; Ri sei wie ein narrativer Text organisiert: Exposition (I) – Haupterz. (II) – resolution (III)
Satterthwaite (1989)	1-16 (Einteilung v. I wird nicht thematisiert); 17-21	Dtr Editor von I habe auch II zugefügt (weitere Einzelheiten bei Satterthwaite unklar)
Becker (1990)	-	ÜgH/ÜbH; der antimonarch. DtrH habe wesentl. Teile von 2,11-16,31 u. Gebrauch älterer Überlieferung verfaßt; der ebenfalls antimonarch. DtrN bzw. eine spättr Red. aus dessen Umfeld habe 1,21.27ff.; 2,1-5; 8,24-27; 9,16b-19a.24.56f.; 17-18 (ohne Königsformel) ergänzt; der promonarch. ndtr R ^P (Pentateuchred.) habe 1,1-18.22-26; 19-21 ergänzt u. die Königsformel (17,6;18,1a) nebst der Schilnotiz (18,31b) u. a. kl. Ergänzungen zugefügt

Görg (1993)	1,1-2,5; 2,6- 16,31; 17-21	UbH/UbH; Werdegang v. Ri nur unter Vorbehalt rekonstruierbar; zentral stehe die Rdtr, die v. vdtr Bestand u. ndtr Erweiterung zu scheiden sei; I: 1,1-18 ndtr, 1,19-2,5 ndtr Konstrukt unter Aufnahme einer Liste nicht eroberter Territorien; II: Rdtr („Deuteronomisierung, die zwar vordtr Traditionen ... aufnehmen, ... jedoch auch heterogene, selbst zeitgenössische Litterturbildung nicht verdrängt“, 6); III: ndtr Reflexion in Verbindung mit priestl. Ambitionen
----------------	-------------------------------------	--

* * *

	Ein urspr. Verfasser von 17-18/19-21?	Ein urspr. Verfasser von 1/17-18 bzw. 19-21?	Alter und Grad an Historizität von 17-18	Zeit der Entstehung von 17-18
Noth (1943) 3	-	-	-	-
Nötscher (1950)	Nein	Nein	Hoch	Vor der Königszeit
Hertzberg (1953)	Nein	Nein	Hoch	-
Noth (1962)	Nein	Nein	Legendarisch (so Noth)	Z. Zt. Jero-beams I.
Richter (1964)	-	-	-	-
Lilley (1967)	Nein	Nein	Hoch	Vor Samuel
Cundall (1968)	Nein	Nein	Hoch	Vor ca. 980
Fohrer (1969)	Nein	Nein	Kern einer danit. Tradition hoch	Vorstaatliche Zeit; Bearb. in ausgehender Königszeit
Boling (1975)	Beides jedenfalls vdtr	Nein, jedoch ein Redaktor v. 1/19-21	Hoch	ca. 10. Jh.
Childs (1979)	Beides jedenfalls vdtr	1/17-21 jedenfalls beides vdtr	-	-

Polzin (1980)	-	-	-	-
Deurloo, van Daalen (Blok, 1982)	Exilischer Autor	Exilischer Autor	Text jung, Historizität gering	Exil
Gooding (1983)	-	-	-	-
Jüngling (1983)	-	-	-	-
Peckham (1985)	Dtr ²	Dtr ²	Text jung, Historizität gering	Exil
Organ (1987)	Dtr ²	Dtr ²	Text jung, Historizität gering	Exil
Webb (1987)	Jedenfalls v. Autor red. verknüpft	Jedenfalls v. Autor red. in Beziehung gesetzt	-	-
Klein (1988)	Jedenfalls v. Autor red. verknüpft	-	-	-
Satterthwaite (1989)	Ja	Nein	Historizität u. Alter ungewiß; gezeichnetes Bild jedoch nicht unrealistisch	Zwischen früher Königszeit u. 1. Hälfte d. 6. Jh.
Becker (1990)	Nein	Nein	Text jung, Historizität gering	Exil./früh-nachexil. von DtrN
Görg (1993)	Ndtr Erweiterungen	1/17-21 jedenfalls beides ndtr	Text jung, Historizität gering	Ndtr ohne Zeitangabe

	Alter u. Grad an Historizität v. 19-21	Zeit der Entstehung von 19-21	Aussageabsicht 17-18	17-18 dtr bearbeitet bzw. konzipiert?
Noth (1943)	-	-	-	Nein

Nötscher (1950)	Hoch, Text jedoch un- einheitlich	Vor der Königszeit		-	-
Hertzberg (1953)	Hoch, Text jedoch un- einheitlich	-		-	Nein
Noth (1962)	-	-	Polemik gegen 1. Heiligtum in Dan		Nein
Richter (1964)	-	-		-	Nein
Lilley (1967)	Hoch	Vor Samuel		-	Nein
Cundall (1968)	Hoch	Vor ca. 980		-	Nein
Fohrer (1969)	Hoch, Text jedoch un- einheitlich	Vorstaat- liche Zeit		-	Nein
Boling (1975)	Hoch	Vorstaat- liche Zeit		-	Nein
Childs (1979)	-	-		-	-
Polzin (1980)	-	-		-	Ja
Deurloo, van Daalen (Blok,1982)	Text jung, Historiz. gering	Exil		-	Ja
Gooding (1983)	-	-		-	-
Jüngling (1983)	Nur 19 u. 21,25 hoch	19; 21,25 im 10. Jh., Rest exil. oder nachexil.		-	-
Peckham (1985)	Text jung, Historizität gering	Exil		-	Dtr ²
Organ (1987)	Text jung, Historizität gering	Exil		-	Dtr ²

Webb (1987)	-	-	Kultisches Chaos	Ja
Klein (1988)	-	-	-	-
Satterthwaite (1989)	Historizität u. Alter ungewiß; gezeichnetes Bild jedoch nicht unrealistisch	Zw. früher Königszeit u. 1. Hälfte des 6. Jh.	Moral. u. relig. Fehlverhalten, speziell in 18 Travestie der Landnahme	Dtr Bearb. eher unwahrscheinlich, 17-18 ideologisch jedoch nahe bei Dtn
Becker (1990)	19 mittellalt, Historizität gering, 20-21 jung, keine Historiz.	19 ev. aus mittlerer Königszeit, 20-21 v. RP	Negative Ätiologie des danitischen Kultes	DtrN (RP)
Görg (1993)	Text jung, Historizität gering	Ndtr ohne Zeitangabe	Positive Sicht des Königstums, Diskreditierung der Rolle des Stammes u. der Stadt Dan als 2. Kultzentrum des Nordreiches	17-21 im wesentl. ndtr in Verbindung mit priesterlichen Ambitionen, 18 spätdtr

* * *

	Ri als Teil eines Geschichtswerks?	Formel: „Kein König“ in 17,6 u. a.	Grund für Plazierung von 17-21
Noth (1943)	Ja; DtrG; ein Autor habe pluralist. Überlief. um 550 nach einheitl. Plan u. sachgemäßer Gliederung, mittels verbindender Texte (Reden u.a.) verknüpft, wobei die einzelnen Überlief. teils unverändert zu Wort kämen, teils eine gezielte Auswahl stattfinde (i. weit. Verlauf d. Traditionsbildung habe DtrG Zusätze erhalten u. sei in einzelne B. aufgeteilt worden)	-	-

Nötscher (1950)	Nein	Red.	-
Hertzberg (1953)	Teil der Geschichtsbücher (Jos-2 Kön), zugleich selbst- ständiges Buch mit klarem Aufriß	-	Überleitung zu Samuel, dem Kö- nigsmacher
Noth (1962)	Wie 1943	17-18: ur- spr.; 19-21: red. aus 17f. übernommen	-
Richter (1964)	Ja; DtrG	-	-
Lilley (1967)	Nein; Ri "single piece of historical writing" (101)	Red. von Verfasser z. Zt. Samuels oder früher	Anarch. Hö- hepunkt u. Rechtferti- gung des Königtums
Cundall (1968)	Im Endstadium ja; Ge- schichte Israels von Jos bis Kön	Red. von Au- tor um 980	Ähnlich Lilley
Fohrer (1969)	Nein, denn ein DtrG habe es nicht gegeben	Red.	17-18 Brücke zum Königtum
Boling (1975)	Zwar Teil von DtrG, aber weitgehend selbständig (1/19-21 = Rahmen, der Ri als Einheit abgrenze)	17,6; 18,1 red. von RDtn; 19,1; 21,25 red. von RDtr aus 17f. über- nommen	17-18 Rah- menstück von RDtn; 19-21 Rah- menstück von RDtr
Childs (1979)	Ja; Vordere Propheten, die kanonische Form im Exil erhalten hätten, zuvor stetiger Wachstumsprozeß des Materials u. mehrere RDtr; Ri sei klar von Jos u. weniger klar von Sam abgegrenzt	-	Mit I Rah- men von Ri u. Ausblick auf König- tum

Polzin (1980)	Ja; DtrG; Teil I u. II spiegelbildlich, I = Dtn (Ankündigung, <i>prophetic reported speech</i> mit wenigen Einschüben von <i>reporting speech</i>), II = Jos-2 Kön (Erfüllung, <i>reporting speech</i> mit einigen Einschüben von <i>reported prophetic speech</i>) (vgl. 18-24)	Von dtr Verfasser	(Mit Ri 1) Rahmen von Ri u. Überleitung zum Königtum
Deurloo, van Daalen (Blok, 1982)	Ja; Vordere Propheten: „Wir sehen die Komposition der Vordere Propheten gespiegelt in den Namen der Bücher ... durch Sing. u. Plur.: Josua ('JHWH befreit'), unter diesem Namen wird eine Geschichte erzählt als das große positiven Vorzeichen, unter dem die Geschichte ganz Israels steht. Gerahmt von den vielen Richtern u. Königen steht Samuel zentral. Unter der Kritik dieses Prophetennamens darf der König [David] auftreten. Die Richter verweisen auf ihn, ihre Geschichte verlangt nach einem solchen Königtum. Die Könige danach sind höchstens ein Abglanz des Königtums“ (15f.)	Von exili- schem Autor	Mit I Rah- men u. Hö- hepunkt von Ri, Überleitung zum Königtum
Gooding (1983)	-	Vom Autor	Rahmen- stücke B'- A'
Jüngling (1983)	-	In 19,1a; 21,25 urspr.	-

<p>Peckham (1985)</p>	<p>Ja; Deuteronomistic History (Gen-2 Kön), die von Dtr² im Exil aus schriftl. Quellen verfaßt worden sei; Dtr² nicht Editor oder Sammler, vielmehr sei sein Werk die "culmination of an eminent Israelite literary and historiographic tradition. The successive versions of the history [J, Dtr¹, P, E, Dtr², Ps] were composed as commentaries on a text" (73). Dtr² bringe Quellen in ein neues Referenzsystem mittels der Prinzipien: Periodizität, Opposition u. Analogie</p>	<p>Von Dtr²</p>	<p>Mit 1-5, (insbes. 3) Rahmen für Ri u. Überleitung zu Sam</p>
<p>Organ (1987)</p>	<p>= Peckham</p>	<p>Von Dtr²</p>	<p>Rahmenstück A'; Sünde Israels sei wegen Priorität der Richter zuvor noch nicht explizit thematisiert; Rückverweise auf Richter, Vorausverweise auf Könige</p>
<p>Webb (1987)</p>	<p>Einers. sei Ri eine eigenständige literarische Einheit, anderer. Teil des DtrG (verstanden als Serie von Einzeleditionen der Bücher Dtn-2 Kön); 1 Sam als Übergang zum idealisierten Königtum Davids; Richter- u. Königsperiode seien parallel konstruiert: idealisierter Richter (Otniel) bzw. König (David) u. jeweils kontinuierliche Deterioration</p>	<p>Red. von Auto- r(en)</p>	<p>Koda u. Rahmenstück A', daneben auch Überleitung zum Königtum</p>
<p>Klein (1988)</p>	<p>-</p>	<p>Red. vom Autor</p>	<p>Höhepunkt der Deterioration</p>

Satterthwaite (1989)	Ja; <i>Deuteronomistic Historiography</i> (Jos-2 Kön); I (oder Vorstufe) habe wohl nie für sich existiert, sondern sei im Blick auf kommende Monarchie konzipiert	Vom Autor	Überleitung zum Königtum
Becker (1990)	Ja; DtrG, das Becker im Prinzip mit der Schichten-theorie erklärt, wobei er DtrP aufgibt u. als letzten ndtr Red. R ^P einführt (Kennzeichen: Kombination von dtr u. priesterl. Sprache), so daß sich eine Geschichtswerk von Gen-2 Kön ergebe; die Abtrennung von Jos-2 Kön vom Pentateuch u. die Einteilung in einzelne Bücher stamme von R ^P	Von R ^P in 19-21 gebraucht u. in 17-18 nachträglich eingefügt	-
Görg (1993)	-	Von ndtr Redaktion	-

* * *

Besonderheiten	
Noth (1943)	Nicht mehr dtr Red. sondern dtr Autor; Zurückweisung der Hexateuchhyp.; Siglum für dtr Werk: Dtr (= Autor + Werk)
Nötscher (1950)	Noth bleibt unberücksichtigt; Einleitungsfragen sehr knapp behandelt
Hertzberg (1953)	In Ri bestehe Spannung zwischen theokrat. u. monarch. Tendenz; 17-21 sei aus jüdischer Perspektive erzählt; 1/17-21 forderten das Eingreifen Gottes u. fungierten als Rahmen von Ri
Noth (1962)	17-18 einheitlich, aber Umänderung u. Zusätze; nicht Teil von DtrG, weil König positiv, Levit negativ u. im Text keine Verurteilung des fragwürdigen Heiligtums; verfaßt von Zirkeln des königlichen Heiligtums in Dan, das Jerobeam I. eingerichtet habe, zur Desavouierung des ursprünglichen Heiligtums in Dan

Richter (1964)	Richter untersucht nur II (= der Teil, der zum DtrG gehöre)
Lilley (1967)	Ri sei im wesentlichen kohärent: "the author first describes the opening situation, and sums up the period in the terms which are to him most relevant; then he arranges his narrative material, primarily but not exclusively with reference to his leading theme; and finally with two dramatic examples he illustrates the condition of the nation without a central government" (101); Argumentation im einzelnen: 1. Kohärenz in der doppelten Einleitung (1,1-2,5; 2,6-3,6); 2. Beziehungen zwischen I u. II; 3. Rahmen in II werde nicht nur wiederholt, sondern sukzessiv aufgelöst (= Deterioration der Situation) bis Simson; 4. kl. Richter seien literarisch kunstvoll integriert (Stufenschema: einer, ein Paar, dann drei); 5. III sei als Klimax der Deterioration der Situation unverzichtbar
Cundall (1968)	Formulierung „DtrG“ vermieden; Lilley positiv rezipiert
Fohrer (1969)	Fohrer verneint die Existenz eines DtrG prinzipiell (Hexateuchhypothese); der unrühmliche Umstand des doppelten Diebstahls in 17-18 sei zur Desavouierung des danitischen u. damit zur Legitimation des einzigen Heiligtums in Jerusalem von Bearbeitern in der ausgehenden Königszeit eingefügt worden
Boling (1975) Auld (1976)	Bolings Theorie einer doppelten Red. (dtn/dtr) ist stark von Cross's (1968) Theorie einer zweifachen Edition des DtrG bestimmt; Ri 1 (Israel zerstreut) u. 19-21 (Israel im Bürgerkrieg geeint) werden als "tragicomic framework" (37) beschrieben; die Ironie in 17-18 wird angedeutet (z. B. daß יתן אפרופו aufruft); Tradition in Ri sei weder pro- noch antimonarch.; Königsformel in 17,6 u. a. theokratisch interpretiert; Micha als Führer eines "little Israel" (Boling, 1974, 40); Auld (1976) kritisiert Boling u. weist die gleichgearteten Texte (vgl. 19. Jh.) 1,1-2,5/17-21 als äußeren Rahmen von Ri einer ndtr jüdischen Edition zu
Childs (1979)	Childs Interesse ist kanonische Form von Ri; 17-21 beschreibe wegen fehlender Chronologie die Qualität des Lebens; Inklusionen in I u. III: Daniten (1,34ff./17-18)

<p>Polzin (1980)</p>	<p>Polzins synchroner Ansatz ist stark vom russischen Formalismus (214, N. 6) beeinflusst (Analyse der Komposition durch Beobachtung des Perspektivwechsels auf der phraseol., zeitl., räuml., psychol. u. ideol. Ebene); Ri 1 rekapituliere Jos mit neuer Akzentuierung (Entsprechendes geschehe in Jos 1 in bezug auf Dtn); Richter würden von Ehud bis Simson klimaktisch negativ skizziert; 17 = Hintergrund für 18 u. Einleitung für 17-21; 1/19-21 = Rahmen bzw. Klimax (19f.) von Ri: "If the book's first chapter began with an effective psychological portrait of the process whereby Israel ... progressively went from certainty to confusion concerning the high expectations of victory guaranteed her by the Mosaic covenant, the book's finale now completes with a flourish the paradoxical picture of confusion within certainty, obscurity in clarity, that has occupied its pages from the start" (200) oder vom Eroberungs- (1,1f.) zum Bürgerkrieg (20f.)</p>
<p>Deurloo, van Daalen (Blok, 1982)</p>	<p>HoH mit folgenden stilistischen Argumenten untermauert: Wortwiederholung, Leitworte, Wortspiele, Kontrastbilder, Inklusionen, Assonanzen, Onomatopoesien usw.; Verweise besonders auf Gen u. 2 Kön; Vordere Propheten = Geschichte Israels unter prophetischer Kritik; Bote ziehe von Gilgal (= positives Vorzeichen für Jos) nach Bochim (Ri 2,1), d. h. Ri stehe wegen des Weinens (בכים, 2,1. 5.; בכה, 2,4; 20,23.26; 21,2 [Inklusion]) unter dem Vorzeichen der Umkehr</p>
<p>Gooding (1983)</p>	<p>U. a. auf Lilley aufbauend, gelingt Gooding als erstem eine umfassende u. in sich geschlossene Analyse der Komposition von Ri (vgl. Übersicht 77f.)</p>
<p>Jüngling (1983)</p>	<p>19-21 exil. oder nachexil. Konstruktion, die zeige, „wie die Gemeinde mit einem sündigen Bruder umzugehen hat: Legitimiert durch Gott, hat sie ihn durch Exkommunion zu strafen (Ri 20) und sich mit ihm zu versöhnen (Ri 21)“ (64); 21,25 urspr. am Ende von 19; 19 mit 21,25 Tendenz Erzählung, die die Funktion habe „skeptische Kreise von der Wohltätigkeit der eben eingeführten Institution des Königtums, und zwar in seiner davidischen Ausprägung, zu überzeugen und mit der Wahl Jerusalems als Regierungssitz zu versöhnen“ (65)</p>

<p>Peckham (1985)</p>	<p>Detaillierte Quellenzuweisung für Gen-2 Kön (96-140); I-V sei jeweils konzentrisch bzw. in einer Ringstruktur konstruiert: I: A-B-C-B'-A' (1,2,3,4,5); II: A-B-B'-A' (6,7,8,9); III: A-B-C-D-C'-B'-A' (10,1-5;6-16;11,1-11;12-28;29-40;12,1-6;7-14); IV: A-B-B'-A' (13,14,15,16); V: A-B-C-B'-A' (17,18,19,20,21), zugleich jeweils weitere Polarität: I: 1-3/4-5; II: 6-8/9; III: Jiftach/ kl. Richter; IV: 13-15/16; V: 17-18/19-21; "There is the usual arrangement in which each part is related to the next, balanced by another, and interpreted by its opposite. ... History is not univocal and in Dtr²'s estimation there is another side to everything" (37f.)</p>
<p>Organ (1987)</p>	<p>Organ baut auf Peckham auf; in der symmetrischen Struktur von Ri (A-B-C-B'-A') sei A/A' nach dem Schema A-B-C-D-E / E'-D'-C'-B'-A' bzw. A-B-B'-A' (1-3,4-5,17-18,19-21) konstruiert; 17-21 antizipiere die Figuren, Samuel, Saul u. David, sowie die Entstehung des Königtums, und zwar durch den Kontrast zwischen Betlehem in Juda u. Gibea in Benjamin, der Bezug auf Dan u. Bet-El antizipiere den Fall des Nordreiches; Ri enthalte eine doppelte Chronologie: die der "post-Josua generation" (im Rahmen von Ri) u. die "sequential chronology" (verbunden mit den Richtern) (19); "Both ... have different functions, the former establishing a particular time within which certain events occur, the latter marking the continuous order of events within that time period" (22)</p>
<p>Webb (1987)</p>	<p>Webb betont die literarische Einheit des Rib; in rhet.-liter. Sinn greife 17-21 Elemente aus I auf (z. B. „Juda zuerst“ [20,18/1,1-2]), in thematischem Sinn greife 17-21 Elemente aus II auf (z. B. Töchter/Tochter [21,21/11,34], Efad [17,5/8,27]), insbes. aus 13-16 (z. B. אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינֵי יֵשׁוּעָה [17,6; 21,25], ähnlich in 14,3,7; die fehlende Kenntnis JHWHs [20,34/16,20] u. a.); Simson = typischer Israelit der Epoche; das in II nur angedeutete Motiv des Bürgerkriegs in Israel werde in 20 klimaktisch behandelt (Einheit Israels tragikomisch, vgl. Boling); I: 1,1-2,5: von der Eroberung zur Koexistenz, 2,6-3,6: von der Koexistenz zum Götzendienst</p>

<p>Klein (1988)</p>	<p>Unabhängig von Webb, jedoch ganz ähnlich; I: 1: Koexistenz mit Nicht-JHWHisten, 2,1-3,11: Anti-jhwhistisches Verhalten (Götzendienst), II: die im wesentlichen summarisch erzählte Einleitung werde dramatisiert, III: Anti-JHWHismus im Namen JHWHs (Konsequenz u. Höhepunkt von II); Ri zeige Deterioration hinsichtlich der Sünde gegenüber der jhwhistischen Ethik u. der Separation zwischen JHWH u. Israel, damit korrespondiere eine progressive Zunahme des Gebrauchs der Ironie als wesentlichem Strukturelement in Ri; weitere Deterioration: die progressive Namenlosigkeit der Protagonisten, angefangen bei Jiftachs Tochter u. der Wechsel "from genealogical and tribal description in the construct state (denoting 'of') to geographical and clan description prefixed with the prepositional <i>mi</i> ('from')" (154) ab Ri 12, die die Bewegung weg vom jhwhistischen Glauben unterstreiche</p>
<p>Satterthwaite (1989)</p>	<p>Satterthwaite bezeichnet seine Methode als <i>narrative criticism</i> ("extended and refined version of rhetorical criticism" [19]); Hauptthema II sei: "moral anarchy in Israel" (285); es gebe so gut wie keine innere Verknüpfung zwischen I u. II; S. übersieht offensichtlich Organ (u. a.) u. ignoriert die für eine synchrone Exegese wichtigen Kommentare des 19. Jh.; die Ausführungen zur <i>Deuteronomic Historiography</i> wirken konfus</p>
<p>Becker (1990)</p>	<p>Becker hat 17-18 als Gegenbild (literarische Nachbildung) zu den traditionellen Landnahmeerzählungen erkannt, entsprechend achtet er die Historizität des Textes als gering; 17-18 sei von anderen teils dtr Texten abhängig; einige sprachliche Wendungen deuteten auf die exil.-frühnaxehil. Zeit</p>
<p>Görg (1993)</p>	<p>In bezug auf die Entstehung u. die Historizität des Rib ist Görg sehr vorsichtig (Ri sei „eine Art Bilderbuch zur Frühzeit Israels ohne Anspruch auf verifizierbare Treue im geschichtlichen Detail“ [5]; Israel werde ein „Spiegel der geschichtlichen Auseinandersetzungen und Ineinandersetzungen zur eigenen Identitätsfindung“ [5] vorgehalten); die Zuschreibung von I u. III an eine ndtr Redaktion entspricht der Position Aulds</p>

Murtonen (1951) meint, daß sich Ri 17-18 aus einer Originalerzählung (17,1-5; 18,27-31 [18,1-2.8-14]) und zwei kombinierten jüngeren Erzählungen zusammensetzt, die alle zum Ziel hätten, den Ursprung des Heiligtums in Dan zu erklären.

Simpson (1957) unternimmt den vorläufig letzten Versuch, die traditionelle Hexateuchhypothese (J1 [bzw. L] + J2 + E) der kritischen Schule auf Ri auszudehnen. Ri sei entstanden aus der Zusammenfügung (RJE) von J1 (Hebron, Frühzeit Davids), J2 (Nordreich, 950-850) und E (Nordreich, um 700), sowie mehreren dtr und ndtr Redaktionen. Ri 17-18 setze sich zusammen aus J2 und E, vereint von RJE, sowie eigenen RJE-Zusätzen und einigen Glossen.

Manley (1959) hält eine RDtr für ausgeschlossen, weil ganz Ri von einem Historiker z. Zt. Davids verfaßt worden sei, der die Moral (= Rahmen) den Erzählungen selbst entnommen habe: "the lesson which is explicitly stated in the framework is already implicit in the facts themselves; the history exemplifies the teaching" (33).

Cundall (1970) und auf ihm aufbauend Davis (1978) meinen, indem sie auf Theorien des 19. Jh. zurückgreifen (Keil, Cassel), daß Ri eine sehr alte Apologie für das davidische Königtum sei. Cundall zufolge stammt eine erste Edition von Ri, die noch nicht das stilisierte dtr Rahmenschema und die dtr Einleitung 2,6-3,6 enthalten habe, aus den letzten Jahren der davidischen bzw. aus der salomonischen Herrschaftszeit. Davis zufolge stammt ganz Ri von einem Autor, wahrscheinlich dem Propheten Gad oder dem Priester Abjatar, der das Buch während der Königsherrschaft Davids in Hebron um 1000 verfaßt habe. Im Gegensatz zu Cundall schließt Davis eine dtr Redaktion weitgehend aus.

Gros Louis (1974), der die literarische Gestalt von Ri 1-16 (Otniel und die kleinen Richter bleiben unberücksichtigt) untersucht, sieht neben dem sich wiederholenden dtr Schematismus als weitere Kohärenzfaktoren der einzelnen Erzählungen, außer der Liebe Gottes zu Israel, vor allem die Schlaueit, den Opportunismus und den Verrat. Die letzteren Charakteristika drückten die beiden kurzen Erzählungen des 1. Kap. (1,12-15 ohne Verrat; 23-25) bereits exemplarisch für ganz Ri aus. Auf der Ebene der einzelnen Erzählungen von Ehud, Debora, Gideon, Abimelech und Jiftach findet Gros Louis weitere Kohärenz: "incidents and elements of each echo in all of the others" (157). In der Simsonerzählung (Simson als Modell für Israel) sieht er den Höhepunkt von Ri, allerdings ohne das Verhältnis von 1-16 zu 17-21 überhaupt zu thematisieren.

Radday u. a. (1977) untersuchten Ri mit Hilfe von statistischer Linguistik sowie "discriminant analysis" und kommen zu dem Ergebnis, daß Ri redaktionell aus den drei grundverschiedenen Teilen 3,7-12,15; 13,1-16,31 und 17-21 zusammengesetzt ist und daß 1,1-3,6 eine relativ große Nähe zu 3,7-12,15 aufweist. Leider sind die Methoden von Radday u. a. aufgrund spezieller Computerverfahren kaum nachvollziehbar und demzufolge auch nicht nachprüfbar.

Veijola (1977), der mit der Schichtentheorie arbeitet, untersuchte Ri 17-18 im Rahmen seiner Analyse von Texten, die das Königtum thematisieren, und kommt zu dem Ergebnis, daß 17-18 vom promonarchischen DtrG (= Smends DtrH) bearbeitet ist (17,5.7bβ.6.13; 18,1.19.30.31b). Ri 17-21 sei kein Anhang von Ri, sondern integraler Bestandteil von DtrG und dessen Komposition der Richterperiode, die – vor der sekundären Aufteilung in einzelne Bücher – bis zur Entstehung des Königtums in 1 Sam 8-12 gereicht habe. Daß sich in 17-21 nicht die klassische Richterkonzeption finde, gelte auch für 1 Sam 1-6 und sei somit kein Argument für die Abtrennung des Textes als ndr Anhang. 17-21 zeige Israels extremes Fehlverhalten vor dem Sündenbekenntnis in 1 Sam 7,6 und dem anschließenden Sieg über die Philister und bereite zugleich auf das Königtum vor (statt von Richtern sei vom König die Rede, weil Richter nicht für die kultischen [17-18] und innerisraelitischen Angelegenheiten [19-21] zuständig seien). Zwar gelingt es Veijola zu zeigen, daß 17-21 mit dem Hauptteil von Ri zusammengehört, seine Argumentation bezieht sich jedoch im wesentlichen auf die dtr Richterperiode, wie Noth sie abgegrenzt hat, was zur Folge hat, daß Ri selbst nicht genügend in den Blick kommt.

Crüsemann (1977), der Ri 17-21 im Rahmen seiner Analyse antiköniglicher Texte im AT untersucht, geht von der Position Noths (1962) aus. Im Gegensatz zu Noth stellt er jedoch in Ri 17-21 einen einheitlichen literarischen Grundbestand fest und nennt zur Begründung sechs auffallende Gemeinsamkeiten von 17-18 und 19-21 (Crüsemann, 157f.): 1. Beide Texte setzten mit in Efraim wohnenden Leviten ein, die Beziehungen zu Juda, speziell zu Betlehem hätten. 2. An beiden Leviten würden von einem jeweils dritten Stamm (Dan, Benjamin) Verbrechen verübt. 3. Die Handlung, die ihren Ansatz jeweils bei privaten Einzelpersonen nähme, weite sich im Laufe der Erzählungen auf größere Gruppen aus (Stämme, Israel), während die Einzelpersonen aus dem Blickfeld verschwänden. 4. Beide Texte zeigten Verständnis für heidnische Städte (vordanitische Lajisch, vordavidische Jerusalem). 5. Beide Texte beurteilten die Befragung Jhwhs negativ. 6. Beide Texte ständen in einem Verhältnis der Steigerung zueinander. In 17-18 sei keine ordnende Macht vorhanden, während in 19-21 eine solche ordnende Macht angerufen werde, nämlich Israel, wodurch jedoch noch größeres Unrecht entstehe, denn es komme zum Bürgerkrieg, und weitere Unbeteiligte (die geraubten Frauen) würden in die Ereignisse verstrickt. Crüsemann zufolge können beide Erzählungen nur in der salomonischen Epoche entstanden sein.

Deurloo (1981) kommt in seiner Arbeit über den unhistorischen Charakter biblischer Erzählungen unter der Überschrift „Geschichte und Anti-Geschichte“ auf Ri 17-18 zu sprechen. Ihm zufolge hält der Autor dem Leser in diesem Text, in dem Micha und die Daniten typologisch für Israel ständen bzw. eine Karikatur Israels seien, ein „Kontrastbild, eine Anti-Geschichte“ (87) vor Augen und wehre damit prophylaktisch ein falsches, nämlich imperiales Verständnis der Landgabe bzw. Landnahme unter Josua ab („Gott mit uns“). Falls dem Text überhaupt

historisches Material zugrunde läge, sei es in der jetzigen Textgestalt völlig in eine unhistorische Karikatur umgeformt.

Dohmen (1982) setzt, wie z. B. Noth (1962), Ri 17-18 mit 1 Kön 12,26-32 in Beziehung, weil Dan nur in diesen Texten als Sitz eines Heiligtums erwähnt werde. Er vertritt die These, daß Kreise um Jerobeam I. bzw. um das Zentralheiligtum in Bet-El für die „negative Ätiologie“ (21) Dans und seiner Priesterschaft in 17-18 verantwortlich sind, und zwar mit dem Ziel der Desavouierung Dans als verwerfliches bloßes Lokalheiligtum im Gegensatz zu Bet-El. Die Aufnahme des Textes in das DtrG sei dann so erfolgt, daß man zunächst Jerobeam des Polytheismus bezichtigt habe, indem man zur Etablierung Bet-El's die Etablierung Dans hinzugefügt habe (1 Kön 12,29), und daß dann Jerobeam als der, der ein solch verwerfliches Heiligtum etabliere, quasi mit seinen eigenen Waffen geschlagen werde, ohne daß Ri 17-18 seine Funktion in Ri verliere.

Dumbrell (1983) vertritt die These, daß das aus dem Exil stammende Rib – genau so wie das DtrG – eine durchgängig antimonarchisch-theokratische Tendenz habe und eine vereinte israelitische Konföderation (besonders auch in 19-21) zeige, wozu die promonarchische Formel in 17,6; 18,1; 19,1; 21,25 scheinbar nicht passe. Der Fehler der traditionellen Exegeten liege darin, daß בָּמִים הָהֵם אִין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל immer auf einen realen irdischen König bezogen werde statt auf das Königtum Gottes. Werde die Formel theokratisch verstanden, bestehe kein Widerspruch mehr zu der antimonarchisch-theokratischen Tendenz von ganz Ri. Diese theokratische Interpretation passe auch viel besser in den exilischen Kontext, denn das Exil sei gerade die Konsequenz einer jahrhundertelangen Monarchie, und es sei beinahe widersinnig, wenn der Wunsch nach einer erneuten Monarchie ungebrochen zum Ausdruck käme.

Zakovitch (1983) setzt eine dtr Edition von Ri voraus, die im wesentlichen darin bestehe, verschiedene Erzählungen mittels des Prinzips der Assoziation miteinander zu verknüpfen. Ri 13-16 und 17-18 seien z. B. durch den Stamm der Daniten (13,2; 18,2.11), durch Machane-Dan (13,25; 18,12) und durch die 1100 Silberstücke (16,5; 17,2-3) verbunden.

Niemann (1985), der die Geschichte des Stamms Dan untersucht und die betreffenden Texte, u. a. auch Ri 17-18, einer redaktionskritischen Analyse unterzieht, kommt in bezug auf 17-18 zu folgendem Schluß: Der Text sei im Kern sehr alt, enthalte so viel detaillierte Information wie notwendig und beziehe sich auf Ereignisse, die in das 1. Drittel des 12. Jh. fielen (Gründerzählung: 17,1.5.7.8-10a.11-13; 18,2a*[* = Teilaussparung bzw. Teilzufügung],ba.3-7.8*.9.10aβ.11aα.b.13*.14*.15*.16.18*.19*.20*.21-26.27aα*.28*.29aα[?].30a[?]). Eine 1. Redaktion (17,2.3-4*.6; 18,1a.17*.29aα[?].aβ[?].30a.31b) z. Zt. Jerobeams I. habe den Text mit einem polemischen, gegen das ursprüngliche danitische Heiligtum gerichteten Akzent versehen (Position Noth, 1962). Weil das königliche Heiligtum in Dan die alte levitische Priesterschaft übernommen habe, sei der Name von deren

Ahn Jonatan ben Gerschom ben Mose aus dem Text entfernt worden, um die Priesterschaft nicht unnötig mit zu diskreditieren. Eine 2., möglicherweise dtr Redaktion (18,1b.19*.29aα[?].αβ[?].30b.31a), die am Ende des 7. oder im Verlauf des 6. Jh. erfolgt sei, habe den Namen Jonatan ben Gerschom ben Mose wieder eingefügt (zur Rücksichtnahme habe kein Grund mehr bestanden) und habe zugleich die mosaische Herkunft (das Andenken des Mose habe nicht diskreditiert werden sollen) durch das Einfügen des γ -suspensum verdunkelt. Als nachträgliche Polemik gegen Jerobeam habe diese Redaktion den seit dessen gegossenen Kälbern belasteten Begriff מִסַּחַם eingefügt. Schließlich habe eine 3. Redaktion (18,2. 8*.11*.12.13*.27*.28*.29aα.αβ[?].b[?]) bei der Zufügung der Kap. 17-18 an das dtn Richterbuch einige Passagen ergänzt, die zeigten, daß diese Überarbeiter keine klare historische Vorstellung mehr von den Ereignissen gehabt hätten. Niemanns redaktionskritische Analyse, die sich in der Zuweisung einzelner Verse, Versteile und Worte als mindestens so verwirrend erweist wie die literarkritischen Analysen um die Jahrhundertwende (die er als überholt zurückweist), vermag, auch in bezug auf das fast fundamentalistisch anmutende Vertrauen in die Historizität des Textes, nicht zu überzeugen.

Gerbrandt (1986), der die Sicht des Königtums im DtrG untersucht, vertritt die Blocktheorie, rechnet jedoch im Gegensatz zu den meisten anderen Vertretern dieser Theorie nicht mit einer pro- und einer antimonarchischen RDtr. Das DtrG sei weder pro- noch antimonarchisch, sondern setze die Existenz des Königtums als Faktum voraus. Die eigentliche Frage des DtrG sei die nach der Art und der Rolle des Königtums in Israel. In Gerbrandts Worten: "Gideon's rejection of the offered kingship, and the obvious repudiation of Abimelech's kingship do not indicate a fundamental rejection of kingship as such, but are used by the Deuteronomist to warn against possible abuses of kingship. The book ends, however, with the clear message that kingship is needed in order that justice can be administered" (191). Veijola folgend, rechnet Gerbrandt Ri 17-21 der dtr Grundschrift (= 1. RDtr) zu, d. h. die Texte seien integraler Bestandteil von Ri.

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Gerbrandt kommt Jobling (1986), der die dtr politische Theorie in Ri 2,11-1 Sam 12 strukturanalytisch untersucht: "The Deuteronomic History is neither pro-monarchic nor anti-monarchic (cf. Webb: 228-29), nor (Buber: 83) 'balanced' between the two. It lets monarchy be seen for good and bad, and judgeship for good and bad; it also ... lets other possibilities be seen. Out of these elements, Israel is free to create its 'political theology'!" (87).

Amit (1986) baut in ihrem Beitrag zu Ri 17-21 u. a. auf der Argumentation von Güdemann und Wellhausen auf und betrachtet 17,1-18,30 als eigentlichen Schluß von Ri, während ihr 18,31 und 19-21 als spätere Zufügungen gelten, die zu Sam überleiten. 17,1-18,30 paßten zur Gesamtkonzeption von Ri, weil sich das Führungsversagen der Richter als Charakteristikum der gesamten Richterperiode in 17f. fortsetze (gar kein Richter mehr) und weil der Götzendienst und die Anfertigung entsprechender Instrumente in Übereinstimmung mit der übrigen Richter-

periode stehe. Demgegenüber paßten (18,31) 19-21 wegen der in religiöser und moralischer Hinsicht idealen Stammesorganisation nicht zur gesamten Richterperiode. Ihr Anliegen sei es, zum Königtum Sauls und dessen Stellung in der israelitischen Dynastie überzuleiten. U. a. solle die Königsformel in 19,1 und 21,25 sowie die Inklusion 1,1-2/20,18 (Juda zuerst) nachträglich die Zugehörigkeit von 19-21 zur Gesamtkomposition von Ri suggerieren. In "Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII" vertritt Amit (1990) die These, daß Ri 17-18 als wesentliches Merkmal versteckte bzw. indirekte, aus jüdischer Perspektive stammende Polemik gegen das Heiligtum in Bet-El enthält. Die Indirektheit der Polemik erkläre sich einerseits in rhetorischer Hinsicht und sei andererseits durch die Gefahr bedingt, die in der Periode zwischen der Zerstörung Dans (732) und den Reformen Joschijas (622) mit einer Kritik an dem noch existierenden Heiligtum in Bet-El verbunden gewesen sei. Aufgrund des letzteren Arguments könne der Text nur aus der Periode zwischen 732-622 stammen. In ihrer Dissertation (1984) vertritt Amit die These ganz Ri stamme aus der Zeit Hiskijas und sei in Juda verfaßt worden (Exp.: 1,1-3,6; Überg.: 3,7-11; Haupttl.: 3,12-16,31; Schluß: 17-18; Anh.: 19-21). Als die beiden Kompositionsprinzipien nennt Amit *signs* ("an experience perceived by the senses and designed to establish knowledge and faith" [Abstract, XIV]) und *leadership* (Deterioration, die nach einem Wechsel, sprich dem Königtum, verlangen lasse).

Talmon (1988) vertritt eine exzentrische Position. Ihm zufolge muß das Wort מלך in der Königsformel in Ri 17-21 in einer frühen vor-monarchischen Bedeutung verstanden werden und sei gleichzusetzen mit שפט. Da Ri 1,1-2,6 zusammen mit 17-21 ursprünglich den Anfang von Ri gebildet habe und die anarchische Periode vor der Richterzeit gekennzeichnet habe, könne die Formel בנימים הדם אין בימים מלך בשראיל nur den Wunsch nach einem שפט ausdrücken, insbesondere wenn man berücksichtige, daß der Hauptteil von Ri deutlich antimonarchisch sei.

Lemche (1988) hebt in seiner Geschichte Israels hervor, daß eine gesamtisraelitische Ideologie erst nach David denkbar ist, und kommt deshalb in bezug auf die Periode der Richter zu folgendem Schluß: "If this is the case, and if, for example, the present form of the traditions in question derives from late monarchical times, then it is also conceivable that we do not have any traditions which actually come from the pre-national period, even if some do attempt to describe this time. If this is the case – and it might also be true even if the traditions in question were from the time of David or Salomon – then what we possess is in reality the late Israelite reconstruction of the early history of Israel" (108f.).

Pennant (1988) untersucht in einer umfangreichen Dissertation die Bedeutung von Wortwurzelspielen (rootplay), Leitworten und thematischen Verknüpfungen in Ri. Ohne die Gefahr der subjektiven Deutung, insbesondere bei Wortwurzelspielen, zu verkennen, kommt er zu dem Ergebnis, daß sich in Ri hundertvierzehn literarische Kunstgriffe (devices) zeigen lassen. Pennant setzt dieses Ergebnis in Beziehung zu

den diachronen Modellen der Entstehung des Rib von Simpson, Richter und Boling. Akzeptiere man Simpsons oder Richters Theorie, so ließen sich die literarischen Kunstgriffe nur als nachträgliche Einfügungen erklären, denn sie seien quellen- bzw. redaktionschichtenübergreifend und müßten mit einer grundsätzlichen Überarbeitung des Textes einhergegangen sein (rewritten). Akzeptiere man Bolings Theorie, so müßten die literarischen Kunstgriffe bereits in den ursprünglichen Erzählungen vorhanden gewesen sein, denn nach Boling seien die Erzählungen selbst im Überlieferungsprozeß kaum verändert worden. Pennant selbst meint, daß Ri von einem Autor, eventuell zusammen mit Co-Autoren verfaßt worden ist (HoH; i. b. a. die Autorenschaft von Ri sieht Pennant seine Position nahe bei Noths und Hoffmanns Position i. b. a. DtrG), jedenfalls nicht von Editoren herausgegeben worden sei, daß es zwischen Jos und Sam ein ganz eigenständiges literarisches Werk sei und aus vorexilischer oder exilischer Zeit stamme. (Pennant findet in Ri Hinweise auf das Exil, die entweder als prophetische Ankündigung aufzufassen seien oder die die Erfahrung des Exils reflektierten.) Er betont weniger die Historizität der Texte als die Theologie von Ri, die er so zusammenfaßt: "In their final form, the stories are used as a vehicle to focus God's election of Israel and the resultant tension between judgment and mercy. ... Israel's lawless behaviour, although serious in its effects, cannot undo God's purposes (cf. Hosea 11:5-11). This message would have been a powerful one for those Israelites in exile who were looking for meaning in the face of the apparent end of the nation" (311). Pennants Dissertation ist in bezug auf interessante, noch zu besprechende Einzelergebnisse und hinsichtlich der theoretischen Reflexion über Wortwurzel-spiele, Leitworte und thematische Verknüpfungen wichtig.

Bal (1988) untersucht Ri unter einer feministischen Perspektive (Hermeneutik des Verdachts). Sie kritisiert die von ihr als traditionell bezeichnete Sicht der historischen und theologischen Kohärenz von Ri und möchte sie als interessengeleitet demaskieren: "My major aim is not to deconstruct what I will call the political coherence, the obsession with military and political chronology as a guideline to the book, although that deconstruction will be part of the enterprise. I will primarily focus on what is left out, repressed, by such readings, and show thereby *why* the strong attachment to the political coherence responds to a need so deeply rooted in the interaction between the book and its modern, committed readers. I want to explain why the political coherence is a tool – or should I say weapon? – in the politics of critics: a politics of coherence" (5). Mittels einer synchronen Analyse setzt Bal dieser politischen Kohärenz eine andere Kohärenz von Ri entgegen: "This countercoherence ... will enforce awareness of a reality that is also represented in the book: the reality of gender-bound violence. Moreover, I will argue that the impression of extreme violence that the book makes is due less to the political struggle that seems to be at stake – the conquest – than to a social revolution that concerns the institution of marriage, hence, the relation between men and women, sexuality, procreation, and the kinship. That social revolution

during which the property over women shifts from her father, the 'natural' owner, to the husband, the arbitrarily chosen, 'cultural' owner, is represented with more acuteness than the political chaos. Indeed, the political chaos may even be the consequence of the social revolution which I will describe, rather than its cause. This reversal implies another reversal: I will focus on the stories in which the political violence of the battles yields to the violence in the lives of individuals. In these stories the main characters are nameless young women. The namelessness of these women is one of the strategies to achieve their oblivion, but as the victims of sexual violence they have been inscribed in the book as indestructible traces" (5f.). Bals herausfordernde und an den betreffenden Erzählungen gut begründete These, daß der Eindruck der extremen Gewalt in Ri seine Ursache weniger in der Landnahme und mehr in der von ihr beschriebenen sozialen Revolution habe, läßt sich für Ri 17-18 allerdings nicht bestätigen.

Brettler (1989) untersucht Ri literar-historisch, d. h. er fragt, welche historische Situation bzw. welches ideologisch-politische Bedürfnis diesen literarischen Text in seiner Letztgestalt hat entstehen lassen. Voraussetzung seiner Überlegung ist, daß Ri trotz mangelnder struktureller Kohärenz in seinen Teilen und in seiner Gesamtheit unter einem einheitlichen Gesichtspunkt konzipiert worden ist und daß seine Historizität nicht darin besteht, Geschichte zu berichten, wie sie wirklich war (Leopold von Ranke), sondern darin, daß es ein leitendes Interesse der Autoren/Editoren gab. Dieses leitende Interesse habe darin bestanden, den Stamm Juda positiv hervorzuheben und damit zugleich in Form einer Allegorie das davidische Königtum zu legitimieren. Elemente, die diesem Zweck dienten, seien folgende: 1. Im Prolog (1,1-2,10) werde Juda als *der* heldische Stamm beschrieben, dem gegenüber alle anderen Stämme schwächer seien. 2. Die Erzählung von Otniel sei eine Allegorie mit dem Thema: Judas Sieg über die Schlechtigkeit. 3. Die Richter, außer den Vertretern des Südens, Otniel und Ehud, würden als Antihelden präsentiert, um die nordisraelitische politische Führung zu diskreditieren (Richter würden als Prototypen der Könige verstanden). 4. Efraim werde als ein Stamm, der massiv bestrebt sei, sich auf die Angelegenheiten des Nordreiches einzulassen (8,1-3; 12,1-6), aus einer jüdischen Sicht verurteilt. 5. In 17-18 werde der Kult des Nordreiches diskreditiert und in 19-21 das Königtum der saulidischen Dynastie (eine prosaulidische Ideologie sei bis ins Nachexil nachweisbar). Eine derartige Polemik gegen das Nordreich mache jederzeit nach der Reichsteilung Sinn, eine präzise Aussage über den Zeitpunkt der Entstehung von Ri in seiner jetzigen Form sei jedoch unmöglich. Brettler urteilt zusammenfassend: "Judges is a typological presentation of the period of the judges, which is seen as prefiguring the monarchical period. ... One function of prefiguration is to settle a difficult or debated issue by retrojecting its resolutions to an earlier period. History thus acts as a charter to legitimize a particular contemporaneous practice or ideology" (417f.). Gegenüber Brettler ist als wichtigstes Argument einzuwenden, daß Juda

nur in Ri 1 idealisiert wird, dann jedoch – entsprechend der allgemeinen Deterioration in Ri – progressiv negativ charakterisiert wird (vgl. Webb, 201f.).

Albertz (1989) vertritt einen ähnlichen Ansatz wie Brettler, allerdings bezogen auf das ganze DtrG. Er bezeichnet seinen Ansatz als sozialgeschichtlich, weil er nach der Trägergruppe des DtrG bezüglich ihrer sozialen Einordnung, ihrer politischen Herkunft und ihrer Interessen fragt, und als traditionsgeschichtlich, weil er die Konzeption des DtrG als Ergebnis eines Wachstums-, Diskussions- und Überarbeitungsprozesses versteht, der sich innerhalb der genannten Trägergruppe auf der Grundlage des Dtn und der davidischen Königstheologie vollzieht. Er problematisiert zunächst Noths (1943) Charakterisierung des DtrG als akultisch, antimonarchisch und distanziert in bezug auf die Gerichts- und Heilsprophetie. Albertz interessiert besonders, weshalb zwar eine Reihe von Propheten im DtrG auftreten, die großen Gerichtspropheten jedoch fehlen und weshalb nur über den Untergang des Nordreiches anklagend reflektiert werde, nicht jedoch über den Untergang des Südreiches. Nachdem er das Block- und das Schichtenmodell zu Recht als „literarkritische Scheinlösungen“ (39) kritisiert hat, setzt er bei der Vierteilung (Dtn 1-Jos 23 [24]; Ri [1] 2-1 Sam 12; 1 Sam 13-1 Kön 10; 1 Kön 11-2 Kön 17/25) des DtrG von Noth an. Der traditionell positiven Wertung der 1. Periode, die sich durch die Gabe der Heilsgüter Gesetz und Land auszeichne, fügt Albertz eine ebenfalls positive Wertung der 3. Periode (frühe Königszeit) an, die sich durch die Heilsgüter des davidischen Königtums und des Tempels auszeichne. Das besondere Interesse der Dtr am davidischen Königtum und am Tempel beruhe auf der Überzeugung, daß diese Institutionen wie ein Wunder garantiert hätten, daß das Südreich, im Gegensatz zum Nordreich, das diese staatlichen Heilsgaben verschmäht habe, trotz aller Krisen länger überlebt hätte. Dem Zweifel an der Königs- und Tempeltheologie, der sich zwangsläufig habe einstellen müssen, weil auch das Südreich trotz der Kultreform Joschijas untergegangen sei, begegneten die Dtr mit drei Argumenten: 1. Erneute Umkehr werde Rettung bewirken (Beispiel Richterperiode). 2. Die Kultreform Joschijas weise bereits den richtigen Weg, der in Zukunft nur konsequent verfolgt werden müsse. 3. Die Katastrophe habe sich wegen der kultischen Verirrungen Manasses ereignet. Der Untergang des Südreiches sei in den Augen der Dtr keineswegs notwendig gewesen, sondern das Ergebnis einer begrenzten Fehlentwicklung. Ziel des DtrG sei es deshalb, „den Weg der königlichen Kultreformpolitik, wie er unter Josia beschrritten worden war, gegen mögliche Zweifel und begründete Einwände aus der vorausgegangenen Geschichte Israels als die allein richtige und zukunftssträchtige Handlungsalternative zu erweisen. Der auf den Jerusalemer Tempel beschränkte und von allen fremdreligiösen Einflüssen gereinigte Staatskult ist die Option, die die Verfasser des DtrG als Lehre aus der Geschichte in die exilische Diskussion um die Bedingungen und Grundlagen eines möglichen Neuanfangs einbringen wollten“ (45). Die Dtr hätten mit anderen Gruppen die Ansicht geteilt, daß der Untergang des Nord- und des Südreiches als Strafe Gottes zu interpretieren sei, hätten darüber

hinaus jedoch spezifische Vorstellungen entwickelt. Gegenüber der RDtr des Buches Jer, die weder dem Tempel noch den Davididen Heilsbedeutung zuschreibe, hätten die Dtr gerade diese Institutionen betont. Mit der Reformfraktion der zadokidischen Priesterschaft, die aus dem Schülerkreis Ezechiels hervorgegangen sei, hätten die Dtr das Interesse am Tempel geteilt, nicht jedoch das Interesse am davidischen Königtum, das bei der Reformpriesterschaft keine Rolle spiele. Mit der Deuteronomisten-Propheetengruppe hätten die Dtr das Interesse am monotheistischen Bekenntnis gemeinsam gehabt. Sie hätten jedoch nicht deren Konzept der universalen Öffnung Israels in missionarischer Funktion für die Völkerwelt geteilt, sondern hätten ein national strikt abgegrenztes, nicht-synkretistisches, starkes Israel, das den Völkern auf diese Weise Respekt vor Jhwh einflöße, gewollt. Die Position der Dtr erweise sich „als ausgesprochen konservativ, nationalstaatlich und staatskultisch“ (47). Wegen der Funktionsträger, denen das DtrG besondere Aufmerksamkeit zuteil werden lasse, nämlich den Königen, Priestern, Propheten und Ältesten, seien die Verfasser eben diesen Gruppen zuzurechnen. Eine von diesen Personengruppen gebildete soziologische Größe habe es in der spätvorexilischen Periode als national-religiöse Fraktion gegeben, zu der wesentliche Teile der Jerusalemer Priesterschaft, der Jerusalemer Tempelpropheten, der königlichen Beamenschaft und der jüdischen Aristokratie gehört hätten. Die eigentlichen Verfasser des DtrG seien im Kreis der Nachkommen dieser national-religiösen Fraktion in der Zeit von 561 bis 515 zu suchen und von dieser nicht nur durch den zeitlichen Abstand von zwei Generationen, sondern auch durch die Erfahrung der Katastrophe getrennt. Das DtrG lasse sich sehr gut als Ergebnis eines Lernprozesses verstehen, „den die Angehörigen dieser Gruppe durchgemacht haben. Sie, die Kinder und Enkel der 587 umgekommenen oder arbeitslos gewordenen Priester, Tempelpropheten und Beamten der national-religiösen Fraktion, die als Geistliche und Älteste wahrscheinlich weitere Leitungsfunktionen im verwüsteten Juda innehatten, wollten mit ihrem Geschichtswerk auf der Basis des Dtn einen theologischen Kompromiß schaffen, der auf der einen Seite die Gerichtsprophetie insoweit akzeptierte, als sie zur Erklärung der Katastrophe unumgänglich war, der aber auf der anderen Seite die für sie unverzichtbaren Elemente ihrer früheren national-religiösen Überzeugungen – in korrigierter Form – erneut zur Geltung brachte“ (49).

Sowohl die traditions- als auch die sozialgeschichtliche Theorie zur Entstehung bzw. zur Trägergruppe des DtrG von Albertz haben m. E. einiges für sich. Gut vorstellbar ist, daß Ri 17-18 innerhalb dieser Gruppe bzw. innerhalb einer Gruppe, die diese Tradition fortsetzte, verfaßt wurde. Einzuwenden ist in erster Linie, daß Albertz an Noths Vierteilung des DtrG unkritisch festhält und die jeweilige Konzeption der einzelnen Bücher, z. B. die von Ri, nicht in den Blick nimmt sowie den Entstehungszeitraum wohl etwas zu früh ansetzt (s. 8, Anm. 37).

Abschließend möchte ich auf zwei Detailbeobachtungen von Albertz hinweisen, die im Kontext der Exegese von Ri 17-18 interessant sind. 1. Albertz weist darauf hin, daß vor allem die levitischen Priester, hinter denen sich die Jerusalemer Priesterschaft verberge, wichtige Funktionsträger des DtrG seien (vgl. 48). Dieser

Sachverhalt ist für die anti-erzählerische Konzeption der Figur des Leviten in Ri 17-18 aufschlußreich (s. die Exegese zu 17,7a in 7.3.1). 2. In bezug auf die Diskreditierung des Nordreiches durch die Dtr kommt Albrecht auf Bet-El zu sprechen: „Wenn die Dtr am Ende noch einmal ausführlich alle Verfehlungen des Nordreiches auflisten und polemisch darstellen, wie sich der synkretistische illegitime Jahwekult in Bethel bis in die Gegenwart hinein fortsetzte (2.Kön 17), dann wollen sie damit erweisen, daß ein Neuanfang der Geschichte Israels von hier aus nicht mehr zu erwarten ist. Eine Jahweverehrung außerhalb Jerusalems, wie sie die Samariter vorlebten, führt für sie ins Abseits und hat keine Zukunft. Im Insistieren auf dem Jerusalemer Tempel zeigt sich somit auch das Interesse der Abgrenzung gegen die Brüder im Norden“ (45). Diese Bemerkungen sind im Kontext der Frage, ob Ri 17-18 versteckte Polemik gegen Bet-El enthält, zu berücksichtigen (s. die Exegese zu 17,1 [מדר אפרים] in 7.1.1 und vgl. Amit, 1990).

Exum (1990) betont die kohärente literarische Struktur von Ri, indem sie, neben dem sich stetig weiter auflösenden schematischen Rahmen und der sukzessiven Deterioration des Charakters der männlichen menschlichen Protagonisten, die damit korrespondierende, stets problematischere Rolle Gottes (der in 17-18 allerdings nur insofern eine Rolle spielt, als er die Protagonisten sich selbst überläßt) und die ebenfalls wachsende Deterioration der Position und der Behandlung der Frauen (ohne auf Simsons und Michas Mutter einzugehen) hervorhebt.

Williams (1991), dem es wie Exum um die Kohärenz von Ri geht, glaubt in Ri 2,6-16,31 eine zyklisch-kosmologische Struktur nachweisen zu können, läßt allerdings 1,1-2,5 und 17-21 unberücksichtigt und spielt deshalb im Kontext einer Exegese von Ri 17-18 keine Rolle.

Die Periode von Noth bis in die Gegenwart zeichnet sich durch folgende Charakteristika aus: 1. Die klassische Dreiteilung von Ri wird zwar im wesentlichen beibehalten, es kommen jedoch weitere (Vierteilung Noths, Achtteilung Polzins und Deurloos), teils symmetrische Strukturmodelle (Gooding, Peckham, Organ) hinzu. 2. Die meisten Exegeten arbeiten mit der überlieferungsgeschichtlichen Hypothese (ÜgH); einzelne verwenden zusätzlich die Fragmentenhypothese (FH) (Hertzberg, Boling); die jeweilige ÜgH/FH ist entweder mit Überarbeitungshypothesen (ÜbH) oder mit einer holistischen Hypothese (HoH) gekoppelt; eine Urkundenhypothese wird nur von Simpson vertreten; Peckham arbeitet bezogen auf das DtrG (Gen-2 Kön) zwar auch mit Urkunden, vermutet jedoch als Autor von Ri ausschließlich Dtr². 3. Einen gemeinsamen Autor von 17-18 und 19-21 halten nur wenige Exegeten für wahrscheinlich (Deurloo, Peckham, Organ, Satterthwaite); ebenfalls wenige Exegeten heben die redaktio-

nelle Verknüpfung der beiden Texte explizit hervor (Webb, Klein) oder betonen ihren gemeinsamen vdr (Boling, Childs) bzw. ndr (Auld, Görg) Ursprung. 4. Ein Teil der Exegeten rechnet weiterhin mit einem hohen Alter und einem hohen Grad an Historizität von 17-18 (Nötscher, Hertzberg, Lilley, Cundall, Boling); ein anderer Teil, vor allem aus jüngster Zeit, bezweifelt die Historizität der Kap. prinzipiell und betrachtet sie als fiktionalen Text exilisch/nachexilischen Ursprungs (Deurloo, Peckham, Organ, Becker, Görg, mit Einschränkung Satterthwaite); Entsprechendes gilt auch für 19-21; allerdings halten auch einige Exegeten an der Theorie der kritischen Schule fest, die besagt, daß nur ein Kern der Kap. ein hohes Alter und einen hohen Grad an Historizität aufweist (Nötscher, Hertzberg, Fohrer, Jüngling). 5. Die HoH wird in einer konservativen und in einer kritischen Variante behauptet. Die Vertreter der konservativen HoH (zu denen auch Nägelsbach, Keil und Cassel aus dem 19. Jh. gehören) meinen, daß ganz Ri ein hohes Alter (meist wird an die frühe Königszeit gedacht) und einen hohen Grad an Historizität besitzt (Lilley, Cundall, Davis); die Vertreter der kritischen HoH meinen, daß ganz Ri wesentlich jünger ist (meist wird an das Exil oder Nachexil gedacht) und einen geringen Grad an Historizität besitzt (Polzin, Deurloo, Peckham, Organ, Webb, Klein, Pennant, Brettler, Exum); Gooding läßt sich keiner der beiden Varianten eindeutig zuordnen, weil Informationen bezüglich des Alters und der Historizität fehlen. 6. Ri wird in der Regel als Teil des DtrG (Dtn-2 Kön) bzw. der Geschichtsbücher oder Vorderen Propheten (Jos-2 Kön) verstanden, wobei eine Tendenz zur Betonung der Selbständigkeit und Geschlossenheit des Buches im Rahmen des jeweiligen umfassenderen literarischen Kontextes erkennbar wird; Fohrer verneint die Existenz eines DtrG prinzipiell, und Peckham spricht von einer *Deuteronomistic History*, die Gen-2 Kön umfaßt. 7. Als Gründe für die Plazierung von 17-21 werden neben der Vorbereitung auf das Königtum und dem Höhepunkt der Deterioration der rahmende Charakter bzw. die Funktion im symmetrischen Strukturmodell genannt, die 17-21 zusammen mit der Einleitung von Ri bzw. mit Ri 1-5 (Peckham) innehat. 8. Die meisten Exegeten vermuten eine exilische Schlußredaktion des Buches Ri mit wenigen nachexilischen Zusätzen (ausgenommen Manley, Lilley,

Cundal, Davis, die an die vorexilische Zeit denken); einige denken an eine nachexilische Schlußredaktion (Auld, Becker, Görg).

Zusammenfassung: Die wichtigsten Ergebnisse des gesamten forschungsgeschichtlichen Überblicks sind folgende: 1. Seit 1835 war die Erforschung von Ri über hundert Jahre lang im wesentlichen von der diachronen Fragestellung bestimmt, die in der extremen Literarkritik der kritischen Schule zu ihrem Höhepunkt gelangte. Noths These (Vorläufer: Jepsen) eines einzelnen Autors des DtrG bedeutete eine erste Trendwende – obwohl auch Noth das Buch Ri keineswegs als literarische Einheit in den Blick nahm – während ein Teil seiner Nachfolger die literarkritische Herangehensweise in Form der Redaktionskritik (Block- und Schichtentheorie) erneut zur Blüte brachte. Seit 1967 zeigt sich vor allem in der angelsächsischen und zum Teil in der niederländischen (Deurloo u. a.) Forschung eine Tendenz zu einer synchronen Analyse der literarischen Letztgestalt von Ri. – 2. Zugleich fällt auf, daß bestimmte Fragestellungen des 19. Jh. mutatis mutandis gegen Ende des 20. Jh. erneut aufgegriffen werden: a) Bertheaus (1883) Theorie eines ndr Geschichtswerkes, das von Gen bis Kön reicht, taucht mutatis mutandis bei Becker und als *Deuteronomistic History* bei Peckham erneut auf; b) die konservative HoH von Nägelsbach, Keil und Cassel wiederholt sich in derselben konservativen und in einer anderen kritischen Variante bei mehreren Exegeten seit 1967; c) die Theorie einer doppelten RDtr von Budde u. a. reproduziert sich in der Blocktheorie; d) die von Bertheau (1883), Auberlen u. a. diagnostizierte enge Beziehung zwischen 17-18 und 19-21 wird in jüngster Zeit von Deurloo, Organ, Webb, Klein, Satterthwaite u. a. hervorgehoben. – 3. In bezug auf Ri 17-18 zeigt sich folgendes Bild: a) Die traditionelle Sicht des hohen Alters und des hohen Grades an Historizität des Textes wurde erst in jüngster Zeit prinzipiell zugunsten seines späten Ursprungs und seines fiktionalen Charakters kritisiert bzw. aufgegeben (Deurloo, Becker u. a.); b) existierten im 19. Jh. die Urkunden- (17-18 entstand aus zwei Quellen bzw. Rezensionen) und die Interpolationstheorie (17-18 entstand aus einem Grundtext und einer oder mehreren Interpolationen bzw. Überarbeitungen) nebeneinander, so setzt sich z. Zt. der kritischen Schule

zunächst die Urkundentheorie durch, um im weiteren Verlauf der Forschung gänzlich von der Interpolationstheorie bzw. von verschiedenen ÜBH oder – im Kontext der jüngsten Stil- und Strukturanalysen – von einer holistischen Sicht des Textes verdrängt zu werden; c) seit Boling (1975) heben eine Reihe von Exegeten die beißende Ironie des Textes hervor (Deurloo, Organ, Webb, Klein, Satterthwaite u. a.).

Folgerungen für die Exegese von Ri 17-18: Aus diesem forschungsgeschichtlichen Überblick und der Zielsetzung dieser Arbeit, wie sie in der Einleitung formuliert ist, ergeben sich einige Folgerungen für die synchrone Exegese von Ri 17-18 (die die letztendlichen Ergebnisse z. Tl. bereits anklingen lassen): 1. Eine synchrone Exegese, die die literarische Letztgestalt des Buches Ri bzw. der Kap. 17-18 zum Ausgangspunkt nimmt, liegt im forschungsgeschichtlichen Trend. – 2. Es besteht eine Affinität zwischen der beabsichtigten synchronen Exegese und der kritischen HoH als Entstehungstheorie des Buches Ri. – 3. Vorausgesetzt werden kann, daß Ri zugleich symmetrisch (A-B-A'; 1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21) und klimaktisch (Deterioration) strukturiert ist. – 4. Das Buch Ri kann als ein selbständiger und in sich geschlossener Abschnitt der Vorderen Propheten bzw. des DtrG betrachtet werden; als literarischer Kontext der synchronen Exegese ist über die Vorderen Propheten bzw. über das DtrG hinaus Gen-2 Kön in den Blick zu nehmen. – 5. Ri 17-18 kann als ein fiktionaler Text (exilisch-)nachexilischen¹¹ Ursprungs betrachtet werden, der Züge der literarischen Komposition einer Anti-Erzählung aufweist und der sich besonders durch das Stilmittel der Ironie auszeichnet.

¹¹ Weshalb der Text aller Wahrscheinlichkeit nach nicht schon aus exilischer Zeit stammt, wird im weiteren Verlauf der synchronen Exegese deutlich werden.

Teil III/A: Hinführung

3 Ri 17-18: Der Text und seine Übersetzung

Ri 17-18 kann leicht von seinem literarischen Kontext abgegrenzt werden, weil der Text eine Einheit der Protagonisten (Micha, Levit, Daniten), des Ortes bzw. Raumes (Hauptausdehnung: Siedlungsgebiet der Daniten im äußersten Südwesten des Nord-Reiches → Gebirge Efraim → Lajisch in der Talebene nach Bet-Rehob im äußersten Nordosten des Nord-Reiches; Nebenausdehnung: Betlehem in Juda → Gebirge Efraim) und der Handlung bzw. Zeit aufweist (Micha gründet ein Gotteshaus, engagiert den Leviten als Priester, der wiederum von den vorüberziehenden Daniten abspenstig gemacht wird und, einschließlich der Kultgeräte Michas, mit ihnen in den Nordwesten nach Lajisch zieht, wo die Daniten nach der Eroberung der Stadt siedeln und dem Götzendienst frönen; zur besonderen Problematik des Zeitverlaufs in 18,30f. s. 5 und 7.6.2).

3.1 Eine kolometrische Typographie des Textes

1	ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו	
2	א	ויאמר לאמו
	b	אלף ומאה הכסף אשר לקח לך
	c	ואת[ן] אלית וגם אמרת באוני
	d	הנה הכסף אתי אני לקחתיו
	e	ותאמר אמו
	f	ברוך בני ליהוה
3	a	וישב את אלף ומאה הכסף לאמו
	b	ותאמר אמו
	c	הקדש הקדשתי את הכסף ליהוה
	d	מידי לבני לעשות פסל ומסכה
	e	ועתה אשיבנו לך
4	a	וישב את הכסף לאמו
	b	ותקח אמו מאתים כסף
	c	ותתנהו לצורף
	d	ויעשהו פסל ומסכה
	e	ויהי בבית מיכיהו
5	a	והאיש מיכה לו בית אלהים

- b ויעש אפוד ותרפים
- c וימלא את יד אחד מבניו
- d ויהי לו לכהן

- a 6 בימים ההם אין מלך בישראל
- b איש הישר בעיניו יעשה

- a 7 ויהי נער מבית לחם יהודה [ממשפחת יהודה]
- b והוא לוי
- c והוא גר שם

- a 8 וילך האיש מהעיר מבית לחם יהודה לגור באשר ימצא
- b ויבא הר אפרים עד בית מיכה לעשות דרכו
- a 9 ויאמר לו מיכה
- b מאין תבוא
- c ויאמר אליו

- d לוי אנכי מבית לחם יהודה
- e ואנכי הלך לגור באשר אמצא

- a 10 ויאמר לו מיכה
- b שבה עמדי
- c והיה לי לאב ולכהן
- d ואנכי אתן לך עשרת כסף לימים וערך בגדים ומחיתך
- e וילך הלוי

- a 11 ויואל הלוי לשבת את האיש
- b ויהי הנער לו כאחד מבניו

- a 12 וימלא מיכה את יד הלוי
- b ויהי לו הנער לכהן
- c ויהי בבית מיכה

- a 13 ויאמר מיכה
- b עתה ידעתי כי ייטיב יהוה לי
- c כי היה לי הלוי לכהן

- a 1 בימים ההם אין מלך בישראל
- b וכימים ההם שבט הרני מבקש לו נחלה לשבת
- c כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל בנחלה
- a 2 וישלחו בני דן ממשפחתם חמשה אנשים מקצותם
- b אנשים בני חיל מצרעה ומאשתאל לרגל את הארץ ולחקרה

- c ויאמרו אלהם
d לכו חקרו את הארץ
e ויבאו הר אפרים עד בית מיכה
f וילינו שם
3 a המה עם בית מיכה
b והמה הכירו את קול הנער הלוי
c ויסורו שם
d ויאמרו לו
e מי הביאך הלם ומה אתה עשה בזה ומה לך פה
4 a ויאמר אלהם
b כזה וכזה עשה לי מיכה
c וישכרני ואהי לו לכהן
5 a ויאמרו לו
b שאל נא באלהים
c ונדעה התצלן[י]ח דרכנו אשר אנחנו הלכים עליה
6 a ויאמר להם הכהן
b לכו לשלום
c נכח יהוה דרככם אשר תלכו בה
7 a וילכו חמשת האנשים ויבאו לישה
b ויראו את העם אשר בקרבה יושבת לבסח כמשפט צדנים שקט ובטח
c ואין מכלים דבר בארץ יורש עצר
d ורחקים המה מצדנים
e ודבר אין להם עם אדם
8 a ויבאו אל אחיהם צרעה ואשתאל
b ויאמרו להם אחיהם
c מה אתם
9 a ויאמרו
b קומה ונעלה עליהם
c כי ראינו את הארץ
d והנה טובה מאד
e ואחם מחשים
f אל תעצלו ללכת לבא לרשת את הארץ
10a כבאכם תבאו אל עם בטח
b והארץ רחבת ידים
c כי נתנה אלהים בידכם
d מקום אשר אין שם מחסור כל דבר אשר בארץ

- 11a ויסעו משם
 b ממשפחת הרני מצרעה ומאשתאל
 c שש מאות איש חגור כלי מלחמה
- 12a ויעלו ויחנו בקרית יערים ביהודה
 b על כן קראו למקום ההוא מחנה דן עד היום הזה
 c הנה אחרי קרית יערים
- 13a ויעברו משם הר אפרים
 b ויבאו עד בית מיכה
- 14a ויענו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ ליש
 b ויאמרו אל אחיהם
 c הירדעתם כי יש בבתים האלה אפוד ותרפים ופסל ומסכה
 d ועתה דעו מה תעשו
- 15a ויסורו שמה
 b ויבאו אל בית הנער הלוי בית מיכה
 c וישאלו לו לשלום
- 16a ושש מאות איש חגורים כלי מלחמתם נצבים פתח השער
 b אשר מבני דן
- 17a ויעלו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ
 b באו שמה לקחו את הפסל ואת האפוד ואת התרפים ואת המסכה
 c והכהן נצב פתח השער ושש מאות האיש החגור כלי המלחמה
- 18a ואלה באו בית מיכה
 b ויקחו את [ה]פסל [ואת] האפוד ואת התרפים ואת המסכה
 c ויאמר אליהם הכהן
 d מה אתם עשים
- 19a ויאמרו לו
 b החרש
 c שים ירך על פיך
 d ולך עמנו
 e והיה לנו לאב ולכהן
 f השוב היותך כהן לבית איש אחד
 g או היותך כהן לשבט ולמשפחה בישראל
- 20a ויישב לב הכהן
 b ויקח את האפוד ואת החרפים ואת הפסל
 c ויבא בקרב העם
- 21a ויפנו וילכו
 b וישימו את הסף ואת המקנה ואת הכבודה לפניהם

- 22a המה הרחיקו מבית מיכה
b והאנשים אשר בבתים אשר עם בית מיכה נזעקו
c וידביקו את בני דן
23a ויקראו אל בני דן
b ויסבו פניהם ויאמרו למיכה
c מה לך כי נזעקת
24a ויאמר
b את אלהי אשר עשיתי לקחתם
c ואת הכהן
d ותלכו
e ומה לי עוד
f ומה זה תאמרו אלי
g מה לך
25a ויאמרו אליו בני דן
b אל תשמע קולך עמנו
c פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש
d ואספתה נפשך ונפש ביתך
26a וילכו בני דן לדרכם
b וירא מיכה כי חזקים המה ממנו
c ויפן וישב אל ביתו
27a והמה לקחו את אשר עשה מיכה ואת הכהן אשר היה לו
b ויבאו על ליש
c על עם שקט ובטח
d ויכו אותם לפי חרב
e ואת העיר שרפו באש
28a ואין מציל
b כי רחוקה היא מצידון
c ודבר אין להם עם אדם
d והיא בעמק אשר לבית רחוב
e ויבנו את העיר וישבו בה
29a ויקראו שם העיר דן
b בשם דן אביהם אשר יולד לישראל
c ואולם ליש שם העיר לראשנה
30a ויקימו להם בני דן את הפסל
b ויהונתן בן גרשם בן מגשה
c הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ

3.1.1 Kriterien der kolometrischen Typographie

Wie bereits gesagt (s. 1.2.5.2), ist die richtige kolometrische Typographie das Ergebnis eines dialektischen Prozesses zwischen kolometrisch typographischen Versuchen und der exakten Stil- und Strukturanalyse sowie der hebräischen Syntax.

Obwohl dieser Prozeß in einzelnen Fällen subjektive Entscheidungsfaktoren enthält (z. B. in 18,3e und 4c), existieren für die Abgrenzung der meisten Kola objektive syntaktische Kriterien bzw. lassen sich solche Kriterien festlegen, die zum Teil mit den stilistisch- strukturellen Kriterien korrespondieren, zum Teil auch von ihnen überlagert werden. Die wichtigsten, auf Ri 17-18 bezogenen Kriterien sind folgende:¹

1. In der Regel bilden einfache Nominal- (z. B. 17,6a) und Verbal-sätze (z. B. 18,25a) jeweils ein Kolon.² Sehr häufig finden sich bei-

¹ Vgl. Fokkelman, *NAPS II*, 742-744; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses*, IV: Vow and Desire (I Sam.1-12) (Assen, 1993), 583-586, Kurzbeleg: Fokkelman, *NAPS IV*; J. P. Fokkelman, „Klassiek-hebreeuwse vertelkunst: een structurele aanzet“, *FdL*, 21 (1980), 158, u. bes. Fokkelman, *NAPS I*, 462-466.

² Auf die komplizierte linguistische Frage, was überhaupt ein Satz ist, gehe ich im Rahmen dieser Arbeit nicht ein. Zur Definition von VS, NS und ZNS orientiere ich mich an Niccacci, *The Syntax*: “a clause is verbal when the predicate is a finite verb and nominal when the predicate is a noun. For this definition to be valid it should also be specified that in Hebrew a finite verbal form is a predicate when it comes first in the clause. When, instead, it is preceded by an element of any kind (other than WAW) the verbal form is not the predicate and therefore the clause is nominal (CNC)” (28). “An element of any kind (other than WAW)” wird auf derselben Seite präziser bestimmt als “a noun (independent personal pronoun or noun) or an adverb (or the equivalent of an adverb = preposition + noun/suffix pronoun).” Die Existenz der Kategorie ZNS ist in jüngster Zeit von Bartelmus, *Einführung*, 71, Anm. 2, prinzipiell angezweifelt worden, allerdings ohne Niccacci überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Hier wird vorläufig an der Kategorie ZNS festgehalten. Auf eine mögliche Unterscheidung zwischen NS und Partizipialsatz, wie sie Bartelmus, ebd., 63f., vorschlägt, wird verzichtet. Auf eine Beschreibung der Syntax gehe ich nur insofern ein, als es für die hier vorgelegte

spielsweise mit *wajjiqtol*-Formen eingeleitete Verbalsätze (VS) bzw. Verbalsatzketten (z. B. 17,10e-13a). Die parataktische Anordnung derartiger VS ist typisch für narrative Texte des klassischen Hebräisch. Von den 161 Kola in Ri 17-18 bilden sie allein schon 72 (ausgenommen die *wajjiqtol*-Formen in der besprechenden Rede in 18,4c und 24d), von denen 6 gleich zwei VS enthalten, das sind 44,7%. Nominale Sätze (mit oder ohne ך), die Verbalsatzketten unterbrechen, liefern oft wichtige Hintergrundinformationen und erfordern deshalb jeweils ein eigenes Kolon (z. B. 17,6a.b; 7b.c). Eine Ausnahme von der Regel, daß nominale Sätze ein eigenes Kolon fordern, liegt beispielsweise dann vor, wenn ein Protagonist und sein Name wie in 17,1 mit der knappen Formulierung X וְשֵׁם eingeführt wird,³ weil eine Person und ihr Name in einem sehr engen Zusammenhang stehen (oft ist ein Name zugleich ein Programm).

2. Kola, die aus einem einfachen VS bestehen, enthalten ein finites Verb. Es kommen jedoch auch Kola vor, die aus mehr als einem Satz gebildet sind und die zwei und mehr finite Verben vereinen. Z. B. Kola, die zwei *wajjiqtol*-Formen (18,7a.12a.21a.23b.26c.28e), zwei Perfekte (z. B. 18,17b) oder zwei Imperative (18,2d) enthalten, weil diese zusammen eine Stilfigur bilden.

3. Etwas komplizierter ist die Kola-Bildung bei zusammengesetzten Nominalsätzen (ZNS). In der Mehrheit der Fälle genügt für einen ZNS ein Kolon (z. B. 17,6b; 18,27e]). Die Partikel וְ(ב) rechtfertigt in relativer Funktion (in Ri 17-18 kommt die Partikel nur in dieser Funktion vor) kein eigenes Kolon (17,2b. 8a.9e; 18,5c.6c.7b. 10d.22b.24b.27a.28d.29b.31a). Eine Ausnahme ist 18,16b (s. u.). Die Konjunktion וְ rechtfertigt kein eigenes Kolon, wenn sie einen Objekt- (17,13b; 18,14c.26b) oder Konsekutivsatz (18,23c) einleitet. In anderen Fällen ist es notwendig, Haupt- und Nebensatz bzw. Nebensätze auf zwei oder mehr Kola zu verteilen. וְ rechtfertigt z. B. ein eigenes Kolon, wenn sie einen Kausalsatz (17,13c; 18,1c.9c. 10c[kausale Bekräftigung]) einleitet.

synchrone Exegese relevant ist.

³ Fokkelman, *NAPS I*, 465. Vgl. jedoch Fokkelman, *NAPS IV*, 585, zu I Sam 1,1 u. 9,1.

4. Infinitiv-4 (z. B. 17,3d.8a.b; 18,2b.14a) oder Partizipialkonstruktionen (z. B. 18,1b.16a.17c) werden in der Regel nicht abgetrennt.
5. Zu lange Kola müssen unterteilt werden (z. B. benötigt der VS in 18,2a.b und 18,31a.b zwei und der in 18,11a.b.c drei Kola).
6. Anaphern (18,3a.b), parallele Satzstrukturen (18,19f.g; 18,22c.23a) und betonte Ironie (18,15c) unterstützen bzw. rechtfertigen in der Regel die Abtrennung neuer Kola. Ausnahmen sind 18,3e und 18,27a (s. u.).

3.1.2 Die Bedeutungsniveaus

Zur kolometrischen Typographie gehört die Gliederung eines Textes nach seinen jeweils wesentlichen Bedeutungsniveaus (in bezug auf Ri 17-18 sind das Szenen), weil zwischen den abzugrenzenden Teiltexen eine Atempause eintritt. Diese Atempause wird typographisch durch je eine Leerzeile ausgedrückt. Im Rahmen der kolometrischen Typographie von Ri 17-18 genügt es, den Text in drei Szenen⁵, I (17,1-5), II (17,7-13), III (18,1b-31), ein Zwischenstück (17,6) und eine Eröffnung (18,1a) aufzuteilen (eine Feingliederung folgt später). Die Kriterien für die Einteilung in Szenen sind der Wechsel der Konstellation der Protagonisten bzw. Antagonisten sowie der Nebenfiguren. Szene I: Micha, Michas Mutter, Edelschmied; Szene II: Levit,

⁴ Vgl. Schweizer, *Biblische Texte verstehen*, 38, der sich innerhalb der von ihm entwickelten Gliederung eines Textes nach Äußerungseinheiten (ÄE) gegen eine Abtrennung von Infinitivkonstruktionen ausspricht. Die von Schweizer entwickelte Gliederung eines Textes nach ÄE folgt strikt linguistischen Kriterien (kommt jedoch ebenfalls nicht ohne ein gewisses Maß an subjektiver Entscheidung aus) und läßt den der kolometrischen Typographie zugrunde liegenden Gedanken, daß biblische Text zum lauten Lesen bestimmt sind, außer Betracht, d. h. konkret, daß z. B. Stilfiguren unberücksichtigt bleiben.

⁵ Fokkelman, „Klassiek-hebreeuwse vertelkunst“, 157, gibt folgende Definition einer Szene: Szene ist „eine kurze, bereits aus sich selbst heraus verständliche Erzählung, die fast immer eine Einheit der Handlung und oft eine Einheit von Ort und Zeit vorweist, zwei oder drei Protagonisten (selten mehr) miteinander konfrontiert – oft in einem Konflikt – und ihre Einheit und Abrundung dem Entstehen, Anwachsen und der Lösung einer Intrige verdankt.“ Zu einer Beschreibung und Definition einer Szene vgl. Licht, *Storytelling*, 24ff., bes. 27-29.38, u. Bar-Efrat, *Narrative Art*, 93ff.

Micha; Szene III: Stamm Dan, fünf danitische Kundschafter, sechshundert Daniten, Levit, Micha, Bevölkerung Lajischs, Männer des Hauses Micha, Jonathan und seine Söhne.

3.1.3 Die Unterscheidung der Sprechhaltung

Zusätzlich zur kolometrischen Typographie ist im Text dadurch zwischen erzählter und besprochener Welt (= Sprechhaltung) unterschieden, daß die besprechende Rede (= 30,6% der Wörter und 32,2% der Kola) eingerückt ist. Die indirekte Rede (18,24g) innerhalb der besprechenden Rede (18,24b-g) ist nochmals eingerückt. Neben der Sprechhaltung unterscheidet Weinrich in textlinguistischer Hinsicht noch die Sprechperspektive (nachgeholte Information, Nullperspektive, vorweggenommene Information) und die Reliefgebung (Vorder-, Hintergrund).⁶ Im Rahmen der kolometrischen Typographie genügt es, die Sprechhaltung zu unterscheiden.

3.1.4 Die Begründung der kolometrischen Typographie im Vergleich mit zwei kolometrisch-typographischen Übersetzungen

Eine Übersetzung des hebräischen Originals des Buches Richter in kolometrischer Typographie liegt vor in *Die Schrift* von M. Buber und F. Rosenzweig⁷ (BubR) und in *Richteren: een vertaling om voor te lezen*⁸ (R). F. H. Breukelman ist aufgrund von langjähriger Forschung zu dem Ergebnis gekommen, daß die kolometrische Typographie der Übersetzung von BubR auf der kolometrischen Gliede-

⁶ Niccacci übersetzt Sprechhaltung mit *linguistic attitude*, Sprechperspektive mit *linguistic perspective* und Reliefgebung mit *prominence* oder *emphasis*.

⁷ *Die Schrift*, II. Eine Gliederung des transkribierten hebräischen Textes, die der kolometrischen Typographie ähnlich zu sein scheint, findet sich bei Organ, *Judges 17-21*; Organ nennt jedoch keine Kriterien und verfährt in den Details willkürlich. Z. B. wird der Übergang von erzählender zu besprechender Rede teils durch einen Zeilensprung signalisiert, teils aber auch nicht. Organs Gliederung bleibt deshalb hier unberücksichtigt.

⁸ *Richteren: een vertaling om voor te lezen*, op verzoek van de Societas Hebraica Amstelodamensis uitgegeven door het NBG en KBS (Haarlem, 1982).

rung des hebräischen Originals fußt.⁹ Es ist deshalb sinnvoll, eine kolometrische Typographie des hebräischen Textes in Auseinandersetzung mit der nach der Übersetzung von BubR rekonstruierten kolometrischen Gliederung zu erstellen. Die kolometrische Typographie der Übersetzung R versucht ebenfalls der kolometrischen Gliederung des hebräischen Textes zu folgen, will jedoch auch dem niederländischen Sprachrhythmus gerecht werden.¹⁰ Trotzdem ist es sinnvoll, eine kolometrische Typographie des hebräischen Textes in Auseinandersetzung auch mit der nach der Übersetzung R rekonstruierten kolometrischen Gliederung zu erstellen, und sei es nur, um die Übersetzung R zu prüfen. Hingegen ist es nicht sinnvoll, die kolometrische Typographie in Auseinandersetzung mit der ebenfalls kolometrisch typographischen Vulgata zu erarbeiten, weil Hieronymus sich bei seiner kolometrischen Typographie ganz von den Regeln der lateinischen Sprache leiten ließ und nicht von dem hebräischen Original.¹¹ Entsprechendes gilt für die französische Übersetzung von A. Chouraqui.¹²

Im folgenden werde ich alle problematischen Kola-Bildungen diskutieren, und zwar unter Einbezug der rekonstruierten kolometrischen Gliederung des hebräischen Textes der beiden genannten Übersetzungen (im folgenden bezeichnen die Abkürzungen BubR und R immer die Rekonstruktion der kolometrischen Gliederung des hebräischen Textes).

17,1: R verteilt 17,1 m. E. zu Unrecht¹³ (s. 3.1.1,1) auf zwei Kola (Neueinsatz b. וְשָׁמַר).

⁹ Vgl. Breukelman, *Bijbelse Theologie: Deel 1,1*, 48 u. 130-139, u. Bauer, *Worte*, 99f.

¹⁰ Vgl. F. J. Hoogewoud, „Bij een nieuwe vertaling van Richteren“, Blok, *Geen koning*, 169.

¹¹ Vgl. Breukelman, *Bijbelse Theologie: Deel 1,1*, 48 u. 130-139, u. Bauer, *Worte*, 99f.

¹² *La Bible*, traduite et présentée par A. Chouraqui (Paris, 1985).

¹³ Mit dieser und ähnlichen Formulierungen werden die Übersetzungen R und BubR nicht objektiv bewertet, sondern die Bewertung erfolgt ausschließlich in bezug auf das Ziel einer exakten kolometrischen Typographie des hebräischen Textes.

17,2c.d: R verteilt 2c.d zu Unrecht jeweils auf zwei Kola (Neueinsatz b. וְגַם וְאִי). Erstens wird auf diese Weise der hebräische Text zu sehr zerstückelt, und zweitens sind die jeweiligen beiden Sätze in 2c und d inhaltlich und formal eng aufeinander bezogen. 2c handelt vom Fluch der Mutter, Subjekt beider Sätze ist „du“. 2d handelt vom Diebstahl des Silbers, Objekt des ersten Satzes ist „mir“, Subjekt des zweiten Satzes ist „ich“.

17,3d: BubR und R trennen in 3d zu Unrecht die Infinitivkonstruktion als neues Kolon ab (s. 3.1.1,4).

17,5c.d: BubR faßt 5c.d zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden keine Stilfigur.

17,7a.b.c: BubR faßt 7a.b.c zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, weil die beiden kurzen NS in 7b.c (zu 7c als NS oder ZNS s. die Exegese zu 17,7c in 7.3.1) wichtige Zusatzinformation beinhalten, nämlich, daß der Jüngling ein Levit ist und daß er sich in Betlehem nur als Gast aufhält. R trennt 7a, m. E. ohne Anhaltspunkt im Text, in zwei Kola auf (Neueinsatz b. מִמִּשְׁפַּחַח). (Zur Problematik der Formulierung יוֹרֵד מִמִּשְׁפַּחַח יוֹרֵד s. die Exegese zu 17,7a in 7.3.1.)

17,8a.b: R trennt die beiden Kola zu Unrecht bei den jeweiligen Infinitiven (s. 3.1.1,4).

17,9c.d: BubR beläßt לֹאִי in 9c. Grammatisch ist nicht zu entscheiden, ob לֹאִי zur Einleitung der wörtlichen Rede in 9c oder zur Rede selbst in 9d gehört. M. E. macht es inhaltlich jedoch mehr Sinn, wenn לֹאִי Teil der wörtlichen Rede in 9d ist, denn der Levit muß erzähltechnisch das richtige Stichwort liefern, damit Michas Interesse geweckt wird. R teilt 9d m. E. ohne Anhalt am Text in zwei Kola auf (Neueinsatz b. מִבֵּית).

17,10d: BubR und R verteilen die Aufzählung in 10d auf zwei Kola (Neueinsatz b. וְעַרְךָ). M. E. besteht jedoch dazu kein Anlaß.

18,1b: R trennt die Partizipialkonstruktion in 1b zu Unrecht (s. 3.1.1,4) als separates Kolon ab.

18,1c: R trennt 1c – wohl wegen der Länge – in zwei Kola auf (Neueinsatz b. בְּחֹךְ). M. E. besteht jedoch dazu kein Anlaß.

18,2a.b: Der VS in 2a.b muß wegen seiner außerordentlichen Länge auf zwei Kola verteilt sein. Das zweite אֲנָשִׁים greift das erste אֲנָשִׁים wieder auf und bildet damit den geeigneten Neueinsatz. BubR und R

trennen in 2b zu Unrecht die Infinitivkonstruktion nochmals als neues Kolon ab (s. 3.1.1,4).

18,2d: Die beiden Imperative in 2d bilden eine Stilfigur.

18,2e.f: BubR faßt 2e.f zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden keine Stilfigur.

18,3a.b: BubR faßt den NS und den ZNS in 3a.b zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn das Stilmittel der Anapher deutet hier eher auf zwei Kola hin.

18,3c.d: BubR faßt 3c.d zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden keine Stilfigur (s. 7.4, 7.4.2, 7.4.3).

18,3e: BubR faßt die drei kurzen Fragen zu Recht zu einem Kolon zusammen – wohl um auszudrücken, daß die fünf Männer in ihrer Überraschung über das Zusammentreffen mit dem Leviten schnell alles durcheinander fragen, was ihnen spontan einfällt. R verteilt die drei Fragen – wohl wegen der Parallelität (מי - ומה - ומה) – auf drei Kola.

18,4c: R verteilt die beiden VS in 4c auf zwei Kola. Der Rückblick, der als solcher durch die *wajjiqtol*-Form in der besprechender Rede signalisiert wird (Sproß-Erzählung¹⁴) und der sich in der Formulierung וַיִּשְׂאוּ לֵב לַחֲזֹן fortsetzt, sollte m. E. besser ein Kolon bilden, um den zusammenfassenden Charakter der Aussage zu wahren.

18,7a.b: Die Kola-Bildung in 7a.b ist kompliziert. Die drei *wajjiqtol*-Formen וַיִּבְאוּ - וַיִּרְאוּ - וַיִּלְכוּ könnten als Stilfigur aufgefaßt werden und damit ein Kolon rechtfertigen. Ein solches Kolon wäre jedoch viel zu lang. Deshalb trenne ich die beiden Narrative וַיִּלְכוּ und וַיִּבְאוּ in 7a als ein Kolon ab (itinerarische Notiz), das den VS in 7b, in den ein NS eingeschoben ist, vorbereitet (s. auch die Exegese zu 18,7b-e). Die fünf Männer gehen, sie kommen nach Lajisch, und dann geschieht es: sie sehen... BubR verfährt ebenso, teilt 7b jedoch in zwei Kola auf. R verteilt die beiden Narrative in 7a auf zwei Kola. Die Formulierung יוֹשְׁבֵי לַבַּיִת כַּמִּשְׁפַּט צְדִיקִים in 7b faßt R, signalisiert durch Gedankenstriche, als Einschub auf, der ein eigenes Kolon rechtfertigt, so daß 7b auf drei Kola verteilt wird (Neueinsatz b. יוֹשְׁבֵי וּשְׁקֵט). Obwohl ich die offensichtlich hinter dieser Auftei-

¹⁴ Schneider, *Grammatik*, 200.

lung stehende Analyse teile, scheint mir eine Aufteilung auf drei Kola ungünstig, weil שקט ובטח so nachhinkt.

18,7c: R trennt in 7c zu Unrecht die Partizipialkonstruktion יורש עזר als neues Kolon ab (s. 3.1.1,4).

18,9b: BubR trennt 9b zu Unrecht in zwei Kola (Neueinsatz b. (ונעלה) – wohl um die Aufforderung קומה zu betonen –, denn die Konjunktion ו vor dem Imperfekt hat finale Bedeutung und stellt einen engen Zusammenhang zum Imperativ her.

18,9d: BubR verteilt 9d auf zwei Kola (Neueinsatz b. טובה). M. E. erhält das dann alleinstehende והנה so zu viel Gewicht. Außerdem wirkt der Text zerstückelt.

18,9f: BubR trennt zu Unrecht die aus drei Infinitiven bestehende Konstruktion als neues Kolon ab (s. 3.1.1,4).

18,10a: BubR und R verteilen 10a auf zwei Kola (Neueinsatz b. תבאו). Die Infinitivkonstruktion (casus pendens) am Anfang des Satzes rechtfertigt m. E. keine zwei Kola, denn die temporale Bedingung¹⁵ כבאתם und die Folge אל עם בטח stehen in einem engen Zusammenhang.

18,11a.b.c: Der VS in 11a.b.c rechtfertigt wegen seiner Länge eine Aufteilung in drei Kola. משם aus 11a wird durch den dreifachen präpositionalen Ausdruck in 11b מצרעה ומאשתאל ב wieder aufgegriffen, was die Abtrennung an dieser Stelle begründet. Mit שש taucht in 11c das Subjekt aus 11a erneut auf. Der Anfang des dritten Kolons ist damit gegeben. R beläßt שש מאוח איש m. E. zu Unrecht in 11b und trennt die Infinitivkonstruktion חגור כלי מלחמה als drittes Kolon ab.

18,12a: R verteilt 12a zu Unrecht auf zwei Kola (Neueinsatz b. ויחני), denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden eine Stilfigur (s. 3.1.1,2).

18,12b: R trennt die Zeitangabe מ עד היום הזה m. E. ohne Anhalt im Text als neues Kolon ab.

18,14a: R trennt in 14a die Partizipial- und Infinitivkonstruktion zu Unrecht als neues Kolon ab (s. 3.1.1,4).

¹⁵ Niccacci, *The Syntax*, 53, schreibt: "...be + infinitive generally denotes simultaneity of action while ke + infinitive emphasizes that an action follows immediately" (53).

18,14c: R trennt in 14c das Objekt des Satzes, das aus einer Aufzählung besteht – wohl wegen der Länge –, zu Unrecht als neues Kolon ab.

18,15b.c: BubR faßt die beiden jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten Sätze zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn die in 15c enthaltene beißende Ironie rechtfertigt m. E. ein eigenes Kolon.

18,16a.b: R trennt in 16 – die erste Abtrennung erfolgt wohl wegen der Länge – zu Unrecht die Partizipialkonstruktion (beginnend mit נצבים) und zu Recht den אשר-Satz als neue Kola ab. Die Abtrennung des אשר-Satzes ist – entgegen der Regel, daß אשר-Sätze in relativer Funktion nicht abgetrennt werden (s. 3.1.1,3) – gerechtfertigt, weil אשר מבני דן hier die Funktion erfüllt, den Stamm Dan insgesamt negativ darzustellen: Die Söhne Dan, das sind eben solche, die sich bewaffnet vor die Türen anderer stellen und demzufolge nichts Gutes im Schilde führen können. BubR faßt 16a.b zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn der Aussage אשר מבני דן wird der kritische Stachel genommen, wenn sie, wie in der Übersetzung BubR nicht mehr am Ende des Satzes, sondern in dessen Mitte steht und sich auf das Verhalten der sechshundert Männer bezieht und nicht zur negativen Charakterisierung des Stamms Dan beiträgt: „Die sechshundert Mann, mit ihren Kriegsgeräten umgürtet, die von den Söhnen Dans, blieben an der Öffnung des Tores stehn.“

18,17b: R trennt 17b zu Unrecht in zwei Kola auf (Neueinsatz b. לקחו), denn die beiden Perfekte באו - לקחו bilden eine Stilfigur, die Eile ausdrückt.

18,17c: R trennt 17c zu Unrecht in zwei Kola auf (Neueinsatz b. וש), denn beide Satzteile gehören inhaltlich sehr eng zusammen.

18,18a.b: BubR faßt 18a.b zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn im Gegensatz zu 17b (Perfekte באו - לקחו) bilden das Perfekt באו in 18a und die *wajjiqtol*-Form ויקחו in 18b keine Stilfigur. Es wird vielmehr eine zeitliche Abfolge ausgedrückt: als... Anders als in 18,10a ist die Protasis hier auch zu lang, um zusammen mit der Apodosis ein Kolon zu bilden.

18,19b.c: R faßt 19b.c zu einem Kolon zusammen. Diese Zusammenfassung ist leicht zu begründen, denn der doppelte Imperativ in der Formulierung על פיך שים ידך על פיך kann als Stilfigur aufgefaßt wer-

den, weil 19b.c inhaltlich mehr oder weniger dasselbe ausdrücken. Ich verteile die beiden Imperative trotzdem auf zwei Kola, weil die Brutalität der Aufforderung der Daniten besser zum Ausdruck kommt, wenn החרש ein separates Kolon bildet.

18,19f: BubR trennt 19f zu Unrecht in zwei Kola auf (Neueinsatz b. כהן), denn die parallele Struktur der Doppelfrage in 19f.g steht dem entgegen.

18,21a: Die beiden *wajjiqtol*-Formen in 21a bilden eine Stilfigur.

18,22c.23a: BubR faßt 22c und 23a zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden keine Stilfigur, und die exakt parallele Struktur der beiden Sätze rechtfertigt m. E. eher zwei Kola.

18,23b: Die beiden *wajjiqtol*-Formen in 23b bilden eine Stilfigur.

18,24b.c: BubR verteilt 24b zu Recht auf zwei Kola (Neueinsatz b. ואת), R hingegen auf drei (Neueinsatz b. ואת לקחתם und ואת). Der ZNS את אלהי אשר עשיתי לקחתם, der den Einschub אשר עשיתי enthält, bildet eine Einheit und sollte m. E. nicht, wie bei R, auf zwei Kola verteilt werden. Die nachhängende Formulierung ואת הכהן wirkt wie ein erneuter Vorwurf Michas gegenüber den Daniten: Nicht nur meinen Gott habt ihr genommen, nein, auch den Priester, und rechtfertigt deshalb ein eigenes Kolon.

18,24f.g: BubR faßt 24f.g zu einem Kolon zusammen. Um die indirekte Rede in 24g von der wörtlichen Rede Michas zu unterscheiden, ist es meiner Ansicht nach besser, מה לך als separates Kolon abzutrennen.

18,25c.d: R trennt 25c.d jeweils in zwei Kola auf (Neueinsatz b. ונפש ונשים). Daß mit dem Subjekt (אנשים) des VS in 25c ein neues Kolon anfangen soll, macht m. E. wenig Sinn. Schwieriger liegt der Fall in 25d, denn das Objekt נפשך wird mit ...ונפש wieder aufgegriffen, was eine Abtrennung rechtfertigen könnte. Ich betrachte נפשך jedoch als einfache Aufzählung, die ohne eine Wiederholung des Wortes נפש schlecht zu realisieren wäre, und lasse es bei einem Kolon.

18,26c: R trennt 26c zu Unrecht in zwei Kola auf (Neueinsatz b. וישב), denn die beiden *wajjiqtol*-Formen bilden eine Stilfigur.

18,27a: R verteilt 27a auf zwei Kola (Neueinsatz b. ואת). Anders als in 24b.c (ואת הכהן) hängt in 27a ואת הכהן אשר היה לו als zweiter Teil der Aufzählung nicht in ausdrucksstarker Weise nach und rechtfertigt kein eigenes Kolon. Die Entscheidung ist hier jedoch schwierig, denn die Parallelität von ואת הכהן אשר עשה מיכה und ואת הכהן אשר היה לו könnte als Argument für eine Abtrennung von ואת הכהן אשר היה לו dienen.

18,27b.c: Der VS in 27b.c ist über zwei Kola verteilt, weil die Formulierung ואת הכהן אשר עשה מיכה parallel zu ואת הכהן אשר היה לו steht und ausschlaggebend dafür ist, den Überfall auf Lajischs als brutal zu charakterisieren.

18,28b.c: BubR faßt 28b.c zu Unrecht zu einem Kolon zusammen, denn 28b entspricht 18,7d und 28c entspricht 18,7e.

18,28e: Die beiden *wajjiqtol*-Formen in 28c bilden eine Stilfigur.

18,30b.c: BubR hat ebenfalls zwei Kola, beläßt allerdings die Formulierung ואת הכהן אשר עשה מיכה zu Unrecht am Ende des ersten Kolons, denn das grammatisch überflüssige anaphorische Pronomen ואת rechtfertigt m. E. die Abtrennung. R teilt 30c zu Unrecht in zwei Kola auf (Neueinsatz b. ואת הכהן), denn der Satz wirkt so zerrissen, weil sein Subjekt ואת הכהן ein separates Kolon bildet.

18,31a.b: Der Satz in 31a.b muß wegen seiner Länge auf zwei Kola verteilt werden. Den geeigneten Neueinsatz bildet die Zeitangabe כל ימי חייו.

3.2 Eine Übersetzung¹⁶

- 1 Es war ein Mann vom Gebirge Efraim, sein Name: Michajehu.
- 2 a Er sprach zu seiner Mutter:
 - b Die tausendeinhundert Silberstücke, die dir genommen worden sind
 - c – du hast einen Fluch ausgestoßen, vor meinen Ohren hast du es ausgesprochen –
 - d siehe, das Silber ist bei mir, ich selber habe es genommen.
- e Seine Mutter sprach:
- f Gesegnet ist mein Sohn durch JHWH!

¹⁶ Bis auf Michajehu und Machane-Dan entsprechen die Eigennamen den Loccumer Richtlinien (*Ökumenisches Verzeichnis*). Zur Übersetzung von יהוה vgl. Bauer, *Worte*, 211f.

- 3 a Er erstattete die tausendeinhundert Silberstücke seiner Mutter,
b und seine Mutter sprach:
c Ich weihe, ja weihe das Silber JHWH,
d aus meiner Hand für meinen Sohn, um ein Schnitz- und Gußbild
anzufertigen.
e Und so erstatte ich es dir wieder.
- 4 a Er erstattete also das Silber seiner Mutter.
b Seine Mutter nahm zweihundert Silberstücke
c und gab sie dem Goldschmied;
d der fertigte daraus ein Schnitz- und Gußbild;
e das war nun in Michajehus Haus.
- 5 a So besaß der Mann Micha ein Gotteshaus.
b Er fertigte Efod und Terafim an.
c Er füllte die Hand eines seiner Söhne;
d der wurde ihm zum Priester.
- 6 a In jenen Tagen gab es keinen König in Israel.
b Jeder tat, was recht war in seinen Augen.
- 7 a Es war ein Jüngling aus Betlehem in Juda, [aus der Sippe Juda,]
b er war ein Levit,
c und er wohnte dort als Gast.
- 8 a Der Mann ging aus der Stadt Betlehem in Juda, um als Gast zu wohnen, wo
er etwas fände.
b Er kam, indem er seinen Weg machte, im Gebirge Efraim zum Haus
Michas.
- 9 a Micha sprach zu ihm:
b Woher kommst du?
c Er sprach zu ihm:
d Ein Levit bin ich aus Betlehem in Juda,
e und ich gehe, um als Gast zu wohnen, wo ich etwas finde.
- 10a Micha sprach zu ihm:
b Bleib bei mir
c und sei mir Vater und Priester,
d und ich, geben will ich dir zehn Silberstücke jährlich, dazu Ausstattung
an Kleidern und deinen Lebensbedarf.

- e Der Levit ging hin.
- 11 a Er entschloß sich, der Levit, bei dem Mann zu bleiben.
 - b Der Jüngling wurde ihm wie einer seiner Söhne.
- 12 a Micha füllte die Hand des Leviten.
 - b Der Jüngling wurde ihm zum Priester.
 - c Er war im Haus Michas.
- 13 a Micha sprach:
 - b Jetzt weiß ich, daß JHWH mir wohlthun wird,
 - c denn der Levit ist mir zum Priester geworden.

- 1 a In jenen Tagen gab es keinen König in Israel,
 - b und in jenen Tagen war der Stamm der Daniten für sich ein Erbteil suchend, um dort zu wohnen,
 - c denn bis zu jenem Tag war ihm inmitten der Stämme Israels nichts als Erbteil zugefallen.
- 2 a Die Söhne Dans sandten von ihrer Sippe fünf Männer, aus ihrer Gesamtheit,
 - b kriegstüchtige Männer, aus Zora und Eschtaol, um das Land auszukundschaften und es zu erforschen.
 - c Sie sprachen zu ihnen:
 - d Geht, erforscht das Land!
 - e Sie kamen im Gebirge Efraim in das Haus-von-Micha.
 - f Sie nächtigten dort.
- 3 a Sie waren im Haus-von-Micha.
 - b Als sie die Stimme des Jünglings, des Leviten, erkannt hatten,
 - c wandten sie sich dorthin
 - d und sprachen zu ihm:
 - e Wer hat dich hierher gebracht? Was tust du da? Was ist dir hier?
- 4 a Er sprach zu ihnen:
 - b So und so hat Micha mir getan,
 - c er hat mich in Dienst genommen, und ich wurde ihm zum Priester.
- 5 a Sie sprachen zu ihm:
 - b Befrage doch Gott,
 - c damit wir wissen, ob unser Weg gelingt, auf dem wir gehen.
- 6 a Der Priester sprach zu ihnen:
 - b Geht in Frieden,
 - c JHWH gefällig ist euer Weg, auf dem ihr geht.

- 7 a Die fünf Männer gingen und kamen nach Lajisch.
 b Sie sahen das Volk in seinem Inneren – man wohnte sicher nach dem Recht der Sidonier – ruhig und sorglos.
 c Keiner sprach mit irgendeiner (Amts-)Autorität im Land, niemand besaß (Zentral-)Gewalt.
 d Auch waren sie weit entfernt von den Sidoniern,
 e und hatten mit keinem Menschen etwas zu tun.
- 8 a Sie kamen zu ihren Brüdern nach Zora und Eschaol.
 b Ihre Brüder sprachen zu ihnen:
 c Und...?
- 9 a Sie sprachen:
 b Auf, wir wollen gegen sie in den Kampf ziehen!
 c Denn wir haben das Land gesehen,
 d siehe, es ist sehr gut.
 e Und ihr haltet noch an euch?
 f Zögert nicht zu gehen, zu kommen, das Land in Besitz zu nehmen!
- 10 a Wenn ihr hinkommt, kommt ihr zu einem Volk, das sorglos ist.
 b Das Land ist weit nach allen Seiten
 c – Gott hat es in eure Hand gegeben –
 d ein Ort, wo es an nichts mangelt, das es auf Erden gibt.
- 11 a Sie brachen von dort auf,
 b von der Sippe der Daniten, von Zora und Eschaol,
 c sechshundert Mann, umgürtet mit Kriegsgerät.
- 12 a Sie zogen hinauf und lagerten bei Kirjat-Jearim in Juda;
 b darum ruft man diesen Ort Machane-Dan, „Heerlager Dans“, bis auf diesen Tag;
 c es ist hinter Kirjat-Jearim.
- 13 a Von dort zogen sie weiter ins Gebirge Efraim
 b und kamen zum Haus-von-Micha.
- 14 a Dann hoben an die fünf Männer, die gegangen waren, das Land, insbesondere Lajisch, auszukundschaften,
 b sie sprachen zu ihren Brüdern:
 c Wißt ihr, daß es in diesen Häusern Efod und Terafim, Schnitz- und Gußbild gibt?
 d Nun wisset, was ihr zu tun habt!
- 15 a Sie wandten sich dorthin,
 b sie kamen zum Haus des Jünglings, des Leviten, Michas Haus,
 c und fragten nach seinem Wohlergehen.
- 16 a Die sechshundert mit ihrem Kriegsgerät umgürteten Männer stellten sich an den Eingang des Tores,

- b das sind die von den Söhnen Dans.
- 17a Die fünf Männer, die gegangen waren, das Land auszukundschaften, drangen ein,
- b kamen dorthin, nahmen das Schnitzbild und das Efod und die Terafim und das Gußbild,
- c während der Priester am Eingang des Tores stand, bei den sechshundert kriegsgerätunggürteten Männern.
- 18a Als jene ins Haus Michas gekommen waren
- b und das Schnitzbild und das Efod, die Terafim und das Gußbild genommen hatten,
- c sprach der Priester zu ihnen:
- d Was tut ihr?
- 19a Sie sprachen zu ihm:
- b Schweig,
- c lege deine Hand auf deinen Mund
- d und geh mit uns,
- e werde uns zum Vater und Priester!
- f Ist es für dich besser, Priester zu sein für das Haus eines Mannes
- g oder Priester zu sein für einen Stamm, eine Sippe in Israel?
- 20a Dem Herzen des Priesters wurde es wohl,
- b er nahm das Efod und die Terafim und das Schnitzbild
- c und kam ins Innere des Volkes.
- 21a Sie wandten sich ab und gingen
- b und stellten das Gefolge und das Vieh und den kostbaren Besitz an die Spitze.
- 22a Als jene sich vom Haus-von-Micha entfernten,
- b wurden die Männer, die in den Häusern waren, denen neben dem Haus Michas, herbeigeschrien.
- c Sie verfolgten die Söhne Dans
- 23a und riefen den Söhnen Dans zu.
- b Die wandten ihr Antlitz um und sprachen zu Micha:
- c Was hast du, daß du dich herbeischreien läßt?
- 24a Er sprach:
- b Meinen Gott, den ich gemacht habe, habt ihr genommen
- c und den Priester
- d und seid weggegangen!
- e Was bleibt mir noch?
- f Was sprecht ihr da zu mir:
- g Was hast du?
- 25a Die Söhne Dans sprachen zu ihm:

- b Laß deine Stimme bei uns nicht hören,
c daß nicht Männer bitteren Wesens über euch herfallen,
d und du dein Leben und das Leben deines Hauses zusammenraffen kannst!
- 26a Die Söhne Dans gingen ihres Wegs.
b Micha sah, daß sie stärker waren als er.
c Er wandte sich um und kehrte in sein Haus zurück.
- 27a Sie nahmen also mit, was Micha gemacht hatte, und den Priester, der sein war,
b sie kamen über Lajisch,
c über ein ruhiges und sorgloses Volk,
d und schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes,
e und die Stadt verbrannten sie mit Feuer.
- 28a Da war kein Retter;
b ja, fern lag sie von Sidon,
c und mit keinem Menschen hatten sie etwas zu tun.
d Sie lag in der Talebene, der nach Bet-Rehob.
e Sie bauten die Stadt wieder auf und wohnten in ihr.
- 29a Sie riefen den Namen der Stadt: Dan,
b nach dem Namen Dans, ihres Vaters, der dem Israel geboren worden war,
c früher jedoch war Lajisch der Name der Stadt.
- 30a Die Söhne Dans errichteten sich das Schnitzbild,
b Jonatan, der Sohn Gerschoms, der Sohn Moses,
c er und seine Söhne waren Priester für den Stamm der Daniten bis zu dem Tag des Exils des Landes.
- 31a Sie stellten sich Michas Schnitzbild auf, das er gemacht hatte,
b alle Tage, die das Haus Gottes in Schilo war.

4 Ri 17-18 im weiteren Kontext von Gen-2 Kön und im engeren Kontext des Richterbuches

4.1 Der Text im weiteren Kontext von Gen-2 Kön

Die Stil- und Strukturanalyse von Ri 17-18 wird die literarische Abhängigkeit des Textes von einer ganzen Reihe anderer, über Gen-2 Kön verteilter Texte beweisen.¹ Beispielsweise dienen die Kundschaftererzählungen in Num 13-14, Dtn 1,19-46 und Jos 2 als Texte, denen Ri 17-18 eine Anti-Kundschaftererzählung entgegensetzt (ein Text der literarischen Komposition Anti-Erzählung setzt immer einen anderen Text, mehrere andere Texte oder einen ganzen Textkomplex voraus, gegenüber dem bzw. denen die Anti-Erzählung als Anti-Erzählung konzipiert ist). Eine umgekehrte Abhängigkeit ist wenig wahrscheinlich, weil kaum damit zu rechnen ist, daß Autoren zuerst eine negative Kundschaftertradition konzipieren, um daraus dann ein positives Gegenüber abzuleiten (obwohl im literarischen Entstehungsprozeß des AT keine Option von vornherein ausgeschlossen werden sollte). Der Sachverhalt der literarischen Abhängigkeit von Ri 17-18 gegenüber Texten aus Gen-2 Kön, der zum Teil bis in die Wortwahl reicht, wird erklärbar, wenn man z. B. mit Peckham davon ausgeht, daß die *Deuteronomistic History* Gen-2 Kön umfaßt und Ri von Dtr², dem letzten Redaktor der *Deuteronomistic History*², stammt (die Akzeptanz von Peckhams Quellentheorie im einzelnen ist dabei ebensowenig erforderlich wie die exilische Ansetzung von Dtr²). Organ, die Peckhams Theorie übernimmt, spricht in bezug auf Ri von einer *re-creation*:

Dtr², who posited the period of the judges, re-creates the period by interpreting the laws which concern the Israelites' behaviour in the land, among

¹ Mit literarischer Abhängigkeit ist in erster Linie eine literarisch-inhaltliche (synchrone) Abhängigkeit gemeint. In der Regel korrespondiert mit einer literarisch-inhaltlichen Abhängigkeit auch eine gleichgerichtete literarisch-chronologische (diachrone); für die jeweilige Art der chronologischen Abhängigkeit selbst ist maßgeblich, ob zwei voneinander abhängige Texte unterschiedlichen Quellen- bzw. Redaktionsschichten (größerer zeitlicher Abstand) oder einer einzigen Quellen- bzw. Redaktionsschicht (geringerer zeitlicher Abstand, der zur Gleichzeitigkeit tendiert) zuzuordnen sind.

² Später als Dtr² sind Peckham zufolge nur einige *legislative supplements* (Ps) in Lev anzusetzen.

themselves and towards the inhabitants of the land. He is stating historical information in narrative form, and in the light of the law. ... The age of the judges is a time when family and tribal relationships are significant, a time of itinerant priests and local sanctuaries, a time without the institutions of the Temple and the monarchy.³

Im Zusammenhang der synchronen Exegese ist entscheidend, daß sich Gen-2 Kön als literarischer Kontext von Ri 17-18 erweist, daß der Text von Texten dieses Komplexes literarisch abhängig ist und sich nirgends eine umgekehrte Abhängigkeit zeigt. Die Wahl gerade dieses literarischen Kontextes ist nicht nur induktiv, sondern auch deduktiv begründet, weil Gen-2 Kön als einzig(artig)er literarischer Komplex der Hebräischen Bibel die Zeitspanne von der Schöpfung bis zum Ende der staatlichen Existenz Israels (586 v. Chr.) – also einschließlich der Richeperiode – thematisiert.

Neben der spezifischen Bedeutung als Anti-Erzählung hat Ri 17-18, zusammen mit 19-21, innerhalb der Vorderen Propheten bzw. innerhalb von Gen-2 Kön strukturierende Funktionen, die mit dazu beitragen, das Buch Ri mittels sprachlicher und thematischer Bezüge literarisch zwischen Jos (Gen-Jos) und Sam (Sam-Kön) zu situieren.⁴

1. Sprachliche und thematische Bezüge zwischen 17-18 (19-21) und Jos (Gen-Jos): Ri 18 (insbesondere 18,27-29) entfaltet den kurzen neutralen Bericht über die Eroberung Leschems (Lajischs) aus Jos 19,47b als ausführliche polemische Erzählung (zum Problem der literarischen Abhängigkeit der Ri-Stelle von der Jos-Stelle s. die Exegese zu 18,29c in 7.6.1). Die Entlassung des Volkes in sein jeweiliges Erbteil (איש לנחלתו, Jos 24,28; Ri 21,24; vgl. auch 2,6, sonst nur noch Jer 12,15) schließt sowohl Jos als auch Ri ab. Das Weinen des Volkes vor Jhwh spannt einen Bogen von Num bis Ri (בכיחם באזני יהוה, Num 11,18; ותבכו לפניו, 11,20; ותבכו לפני יהוה, Dtn 1,45; ויבכו ותבכו לפני יהוה, Ri 20,23; vgl.; Ri 2,4; 20,26; 21,2; 1 Sam 11,4). Gegenüber dem panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus ist Ri 18

³ Organ, *Judges 17-21*, 111f.

⁴ Zum Teil sind die sprachlichen und thematischen Bezüge, auf die ich in der sukzessiven Exegese (7) noch ausführlicher zu sprechen komme, im folgenden nur angedeutet. Einige dieser Bezüge sind gar nicht genannt, weil ihre Erläuterung an dieser Stelle zu umfangreich wäre. Von den anti-erzählerischen Bezügen sind hier nur wenige erwähnt; ein komplette Zusammenstellung findet sich in 8, Punkt 5.

eine Anti-Landnahmeerzählung und, insbesondere gegenüber Num 13-14, Dtn 1,19-46 und Jos 2, eine Anti-Kundschaftererzählung (s. 7.4.1.1). In 17-18 werden in anti-erzählerischer Weise einige Gebote des Dekalogs in ihr Gegenteil verkehrt. Ri 18,30 greift Moses Sohn Gerschom aus Ex 2,22 wieder auf, Ri 20,28 Aarons Enkel Pinhas aus Ex 6,25; Num 25,7.11; 31,6; Jos 22,13. 30.31.32 (vgl. auch Eleasar). Pinhas kommt sogar als eine Art Pinhas *redivivus* in Sam erneut vor (1 Sam 1,3; 2,34; 4,4.11.17.19).

2. *Sprachliche und thematische Bezüge zwischen 17-18 (19-21) und Sam (Sam-Kön)*: Michas Mutter in Ri 17,2-4 wird als Anti-Typ gegenüber Hanna in 1 Sam 1-2 konzipiert (ähnlich gegenüber der Mutter Simsons). Vor allem mittels der Formel *בַּיָּמִים הָהֵם אִין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל* wird eine Brücke zu dem *idealisierten* König David geschlagen, nachdem sich die auf Josua und den Richter Otniel folgenden Richter in zunehmendem Maße als unfähig erwiesen (ähnlich wie die auf David folgenden Könige), Israels bundesgemäße (d. h. an den Geboten der Tora ausgerichtete) Existenz zu garantieren und Saul nur als Übergangslösung betrachtet werden kann. Jerobeam I. weicht auf die gleiche, willkürliche Weise Nicht-Leviten zu Priester wie Micha (1 Kön 12,31; 13,33; Ri 17,5[12]). Eine Reihe von Bezügen, die sich innerhalb von Ri nur in 19-21 finden, antizipieren die Ereignisse in Sam, z. B. die Zerstückelung der Frau bzw. der Ochsen (נָחַד; Ri 19,29; 20,6; 1 Sam 11,7); andere Bezüge, die sich innerhalb von Ri ebenfalls nur in 19-21 finden, tragen dazu bei, alles, was mit Saul zusammenhängt, zu diskreditieren, z. B.: die Geburtsstadt Sauls, Gibeon (Ri 19,12; 1 Sam 10,26 u. a.), die in Ri negativ skizziert wird (Bruch des Rechts auf Gastfreundschaft) sowie Jabesch Gilead (Ri 21,8; 1 Sam 11,1; 31,12f.), dessen Bewohner in Ri ebenfalls negativ skizziert werden (keine Teilnahme an der anti-benjaminitischen Koalition). Obwohl er zwar gehäuft, aber nicht ausschließlich in 17-21 vorkommt, gilt die Diskreditierungsabsicht auch für den Stamm Sauls, Benjamin (4x 1-16; 41x in 19-21; im Gebiet von Benjamin findet die gibeonitische Schandtät statt); nicht jedoch für das ebenfalls gehäuft, aber nicht ausschließlich in 17-21 vorkommende Betlehem (2x 1-16; 7x 17-21), das die Davidstradition antizipiert.

3. *Sprachliche und thematische Bezüge zwischen 17-18 (19-21), Jos und Sam (Gen-Kön)*: Die jeweiligen Erzählungseröffnungen in Ri 13,2, 17,1(7), 19,1 und 1 Sam 1,1 sind sehr ähnlich formuliert. Schilo in Ri 18,31 erinnert an den Ort, an dem ganz Israel das legitime Zelt der Begegnung zum ersten Mal im Land Kanaan aufgeschlagen hat (Jos 18,1; das Gotteshaus in Ri 17-18 als Anti-Typ des Heiligtums) und bereitet darauf vor, daß es trotz des scheinbaren Endes der bundesgemäßen Existenz Israels, wie es die Kap. 17-18 erkennen lassen (Israel repräsentiert durch die Daniten u. a. Protagonisten der Erzählung; s. u.), mit Samuel, der dem Heiligtum in Schilo verbunden ist (1 Sam 1-3), ein neuer Hoffnungsträger ersteht, der zusammen mit dem König, der „in jenen [zukünftigen] Tagen“ ebenfalls erstehen wird, alles zum Besseren zu wenden vermag. Kirjat-Jearim (kommt in Jos 15,9.60; 18,14.15 vor und) spielt in Ri 18,12 auf den Ort der Bundeslade an, von dem in 1 Sam 6,21, 7,1 die Rede ist. Bezeichnenderweise lagern die Daniten *bei* bzw. *hinter* Kirjat-Jearim und damit zugleich außerhalb von Juda. סור wird in Gen-2 Kön häufig (z. B. Ex 32,8; Dtn 9,12; Ri 2,17; 1 Sam 12,20f.) im Kontext der Hinwendung zum Götzendienst verwendet; in Ri 18,3. 15 wird mittels Konnotation darauf Bezug genommen. Das Gebirge Efraim spielt in Jos-2 Kön eine Rolle (Jos 17,15; 19,50; 20,7; 21,21; 24,30.33; Ri 2,9; 3,27; 4,5; 7,24; 10,1; 17,1.8; 18,2.13; 19,1.16.18; 1 Sam 1,1; 9,4; 14,22; 2 Sam 20,21; 1 Kön 4,8; 12,25; 2 Kön 5,22); mittels einer indirekten Bezugnahme wird damit in Ri 17 zugleich auf Bet-El verwiesen.

Das Richterbuch als Ganzes erfüllt in seiner vorliegenden Gestalt einerseits eine Brückenfunktion zwischen (im engeren Sinn) Jos und Sam, hebt sich jedoch andererseits durch eine Reihe von Charakteristika von seinem literarischen Kontext ab. Von den folgenden drei wichtigsten Charakteristika haben die beiden letzten zugleich eine verbindende Funktion: 1. Ri hat eine eigene symmetrische (A-B-A'; 1,1-3,6; 3,7-16,31; 17-21) und zugleich klimaktische (Deterioration) Struktur, wie die jüngeren synchronen Analysen gezeigt haben. (Selbst die jüngeren diachronen Analysen leugnen die editorielle Einheit von Ri nicht länger, z. B. Boling, Auld und Becker.) 2. Die positive Grundstimmung des Buches Jos kehrt sich in Ri in eine negative

um (der Bote Jhwh zieht von Gilgal, das in Jos positiv besetzt ist, nach Bochim, einem Ort der Trauer⁵, vgl. Jos 4,19ff. und Ri 2,1; statt der idealtypischen Landnahme unter Josua kommt es bereits in Josuas und der auf Josua folgenden Generation [Ri 1,1-3,6] zur realen Koexistenz mit den Kanaanitern und als Konsequenz daraus zur Partizipation an deren Götzendienst); dem negativen Höhepunkt in Ri 17-21 folgt wiederum mit 1 Sam 1,1ff. ein positiver Neuansatz. 3. Gegenüber der singulären und untadeligen Führungsfigur Josua und dem singulären und untadeligen Propheten Samuel, der den König Saul mit seiner prophetischen Kritik begleitet, steht in Ri eine Pluralität von zum größten Teil höchst problematischen Richterfiguren.

Von den vielen einzelnen Details, die für Ri charakteristisch sind, sei ein exemplarisches genannt: Angesichts des Götzendienstes entbrennt der Zorn Jhwhs vor allem in Ri gegen Israel (2,14.20; 3,8; 10,7), während in Jos und Sam jeweils nur einmal davon die Rede ist, und zwar im Kontext des Banns (Jos 7,1) und im Kontext der Volkszählung (2 Sam 24,1).

Als frühester externer Beleg für die Selbständigkeit von Ri kann eine Bezugnahme auf dieses Buch als selbständige Größe bei Philo angesehen werden (vgl. Webb, 13f.): „...ἐν τῇ τῶν κριμάτων ἀναγκαζομένη βίβλω...“⁶

4.1.1 Der literarische Komplex Gen-2 Kön, das DtrG und die Vorderen Propheten

Der forschungsgeschichtliche Überblick hat gezeigt, daß Peckham und, ihm folgend, Organ die einzigen sind, die den literarischen Komplex Gen-2 Kön explizit als *Deuteronomistic History* bezeichnen. Dtr², ähnlich Noths Dtr, wird von Peckham als kreativer Autor betrachtet, der die *Deuteronomistic History* unter Gebrauch der Quellen J, Dtr¹, P, E gestaltet hat. Der Vorteil dieser Theorie besteht darin, zu erklären, wie es zu, nach Peckhams Meinung, sehr umfangreichen dtr geprägten Partien innerhalb von Gen-Num kommt. Nach-

⁵ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 21-24.

⁶ Philo, *On the Confusion of Tongues (De Confusione Linguarum)*, The Loeb Classical Library, Philo, IV, hg. v. E. H. Warmington, m. einer engl. Üb. v. F. H. Colson u. G. H. Whitaker (London, 1932, repr. 1968), 80 (128).

teilig ist jedoch, daß die auf der Ebene der Letztgestalt des Kanons erkennbare Unterscheidung zwischen Tora und Vorderen Propheten sich zu verwischen droht. Rendtorffs Überlieferungsgeschichtliche Theorie der Entstehung des literarischen Komplexes Gen-2 Kön stellt eine Alternative dar, die ebenfalls erklärt, wie es zu dtr geprägten Partien in Gen-Num kommt (ähnlich Becker; vgl. 2.1.3):

Wenn wir aber nicht mehr von der Annahme durchlaufender „Quellen“ im Pentateuch ausgehen, stellt sich das Bild anders dar. Die deuteronomisch-deuteronomistischen Kreise, die an der Gestaltung der folgenden Bücher maßgeblich beteiligt waren, haben auch den Aufbau des Pentateuch wesentlich mitgestaltet. Hier wie dort haben sie ältere Überlieferungen unterschiedlicher Art theologisch bearbeitet und interpretiert. Der Übergang vom Pentateuch zu den folgenden Büchern bedeutet für ihre Arbeit zunächst keinen grundsätzlichen Einschnitt. Später wurden jedoch die ersten fünf Bücher als selbständige Größe betrachtet und behandelt. Diese Abtrennung geschah offenbar in bewußter Absicht auf Grund der besonderen Bedeutung, welche die von Mose empfangene und weitergegebene „Tora“ inzwischen gewonnen hatte. Deshalb stehen die Selbständigkeit des Pentateuch und die Gemeinsamkeit der deuteronomistischen Bearbeitung mit den folgenden Büchern nicht im Widerspruch zueinander, sondern spiegeln verschiedene Stadien der Geschichte des alttestamentlichen Kanons.⁷

Der Nachteil von Rendtorffs Entstehungstheorie für den literarischen Komplex Gen-2 Kön ist, daß er bezüglich Ri eine wenig originelle ÜGH, verknüpft mit Überarbeitungshypothesen, vertritt, die den von Organ herausgestellten Aspekt von Ri als *re-creation* unberücksichtigt läßt.⁸

⁷ R. Rendtorff, *Das Alte Testament: Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn, 1983), 173.

⁸ Die von Rendtorff angesprochenen dtn-dtr Kreise können im wesentlichen mit den Dtr identifiziert werden, deren soziokulturellen Ort Albertz (s. 2.1.3) untersucht hat. Beide Gruppen verfolgen offensichtlich die gleichen Interessen, denn auch die dtn-dtr Kreise, die den Pentateuch bearbeiteten, legen wie die Dtr besonderen Wert auf das davidische Königtum und den Tempel: Melchisedek (מלכי צדק, „König der Gerechtigkeit“) von Salem in Gen 14,18 antizipiert das davidische Königtum in Jerusalem. Der Ort des Opfers in Gen 22,1-19, Morija, wird zwar erst in 2 Chr 3,1 direkt mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziert, die Formulierung אל המקום אשר אמר לו האלהים in Gen 22,3,9 erinnert jedoch offensichtlich an אל המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם in Dtn 12,5 und an אל המקום אשר יבחר in Jos

Um der kanonischen Unterscheidbarkeit zwischen Gen-Dtn und Jos-2 Kön willen werde ich, in Übereinstimmung mit Childs und Rendtorff, die Bezeichnungen Tora oder Pentateuch sowie Vorderer Propheten gebrauchen, statt wie Peckham den gesamten Komplex Gen-2 Kön *Deuteronomistic History* zu nennen. Mit dieser terminologischen Festlegung ist die besondere Beziehung der Vorderen Propheten zum Dtn (vgl. Polzin) bzw. die Existenz des DtrG als literarische Vorstufe zu Pentateuch und Vorderen Propheten keineswegs geleugnet.

4.2 Der Text im engeren Kontext des Richterbuches

Innerhalb von Ri spielen die Kap. 17-18 eine dreifache Rolle: 1. Der Text bildet zusammen mit 19-21 den Höhepunkt der Deterioration der bundesgemäßen Existenz Israels ("Anti-Yahwism in the name of Yahweh"⁹). 2. Zusammen mit 1,1-3,6 und 19-21, bildet 17-18 den äußeren Ring der symmetrischen Struktur von Ri: A-(B)-A' (1,1-3,6 [3,7-16,31] 17-21). 3. Mittels einzelner sprachlicher und thematischer Bezüge, die 17-18 mit den vorhergehenden Kap. 13-16, und anderer sprachlicher und thematischer Bezüge, die 17-18 mit den folgenden Kap. 19-21 gemeinsam haben, verbindet der Text diese drei letzten literarischen Komplexe von Ri. Hinzu kommen Motive, die alle drei Texte (13-16, 17-18, 19-21) gemeinsam haben.

Zu 1.: Wesentliche Aspekte der Deterioration in 17-18 sind folgende: a) Michas Mutter mißbraucht den Namen Jhwhs für ihre eigenen Zwecke: sie spricht einen Fluch aus (die Fluchterminologie gehört jedoch in den Bereich des Bundes und ist in diesem götzendienerischen Kontext fehl am Platz; s. 7.1.2), um ihr privates Vermögen wiederzuerlangen; sie lügt und hintergeht Jhwh, indem sie ihm zwar das Silber weihet, dann jedoch den größten Teil für sich behält (zu der mit der Zahl 1100 verbundenen Deterioration s. die Exegese zu 17,2b-d in 7.1.2); sie läßt verbotene Gottesbilder fertigen. b) Micha bestiehlt seine Mutter, zeigt nur aus Angst vor dem Fluch Reue, ge-

9,27, in deren unmittelbarem Kontext die Rede von Jerusalem ist. Zu dieser Argumentation vgl. K. A. Deurloo, „Omdat ge gehoord hebt naar mijn stem (Gen. 22)“, *AmstCah*, 5 (1984), 41-60, bes. 45.

⁹ Klein, 15.

braucht Gottesbilder, fertigt Orakelinstrumente, installiert ohne Legitimation ein Gotteshaus, zu dessen Priester er einen seiner Söhne beruft, mißbraucht den Namen Jhwhs – wie seine Mutter – für seine eigenen Zwecke: „Jetzt weiß ich, daß Jhwh mir wohl tun wird“ (17,13b) und steht im Gegensatz zu Simson (13,24) nur noch unter einem illegitimen Segen (17,2). c) Der Levit führt ein vagabundierendes Leben, pervertiert die eigentliche levitische Aufgabe des Dienstes für Jhwh und erweist sich als opportunistisch. d) Die Daniten senden Kundschafter aus, ohne einen legitimen Auftrag dazu zu haben; sie stehlen die Kultgeräte Michas und etablieren einen anti-jhwhistischen Kult mit den dazugehörigen anti-jhwhistisch handelnden levitischen Priestern, da sie – was noch schlimmer ist – Jhwh nicht mehr kennen (der Name Jhwh wird nie von danitischer Seite gebraucht); sie erobern sich *ihr Erbteil* in „imperial“¹⁰ Weise, was durch keinerlei Landgabe seitens Jhwh gedeckt ist – im Gegensatz zu der Bestätigung der Landgabe seitens Jhwh am Anfang von Ri (1,2), ist die von den danitischen Kundschaftern behauptete Landgabe am Ende von Ri (18,10) nur vorgeschoben. e) Jhwh hat sich völlig zurückgezogen bzw. hält sich verborgen und überläßt die Akteure sich selbst (oder kann er nichts tun? s. die Exegese zu 17,5a in 7.1.3); f) Es gibt keinen von Jhwh berufenen und/oder geistbegabten Richter mehr, der die bundesgemäße Existenz im Land Israel garantieren könnte – am Ende von Ri (17-21) herrscht deshalb mehr oder weniger totale Willkür. g) Schrien die Israeliten noch um Hilfe zu Jhwh (קרא, 3,9.15; 6,6f.; 10,10), lassen sich die Männer aus der Siedlung Haus-von-Micha zusammenrufen (קרא, 18,22f.), um die Daniten zu verfolgen und die gestohlenen Kultgeräte wiederzuerlangen, mit denen der anti-jhwhistische Götzendienst in Haus-von-Micha fortgesetzt werden soll. Schrie Simson noch um Hilfe zu Jhwh (קרא, 15,18; 16,28), so schreien die besagten Männer (קרא, 18,23) aus demselben, gerade genannten Grund (s. קרא) hinter den Daniten her.

¹⁰ Die Bezeichnung imperial bezieht sich normalerweise auf Weltreiche; es ist jedoch als ein ironisches Moment der Erzählung von Michas Schnitzbild anzusehen, wenn die Handlungsweise der Daniten als eines unbedeutenden Stamms von „Desperados“ so dargestellt wird, daß sich der Leser an Attitüden einer Großmacht erinnert fühlt; zugleich stellt die Erzählung damit das Gebare realer Großmächte unter Kritik.

h) Wurde Simson in Machane-Dan noch vom Geist Jhwhs erfaßt (13,25), so müssen die Daniten in Machane-Dan (18,12) ohne den Geist Jhwhs auskommen, weil Jhwh sich zurückzog bzw. verborgen hält; die Daniten sind sozusagen „von allen guten Geistern verlassen.“ i) Will Simson noch unbedingt vermeiden, daß ein Israelit dem anderen Gewalt antut (חַפְּשׂוֹן בִּי אִחָם פֶּן, 15,12), so haben die Daniten keine Skrupel, Micha und seinem Haus ihren Überfall (פֶּן יַפְשׁוּ בָכֶם, 18,25) anzudrohen. j) Ist am Anfang des Richterbuches von פְּסִילִים (3,19.26), Fremdgötterbildern, die Rede, die Israel nicht selbst gefertigt hat, so ist es am Ende von Ri ein in Israel gefertigtes פֶּסֶל (17,4 u. a. in 17-18) thematisiert. k) Schafften die Israeliten die fremden Götter noch aus ihrem Inneren weg (מִקְרָבָם, 10,16), so trägt der Levit das gestohlene Götterbild und die Kultgeräte in das Innere (בְּקֶרֶב הָעָם, 18,20) des (danitischen) Volkes hinein. l) Wird der Bann am Anfang von Ri noch auf legitime Art an Städten des von Jhwh gegebenen Landes vollstreckt (1,8.25), so artet er am Ende von Ri (18,27) zu einer illegitimen Gewalttat aus (die nur unter dem Deckmantel des Banns ausgeführt wird) bzw. wird er zu einem Instrument des Bürgerkrieges in Israel (20,37.48; 21,10).

Zu 2.: Für den gesonderten Charakter der Rahmenstücke A (1,1-3,6) und A' (17-21) sprechen im wesentlichen drei Argumente: 1. Es kommen keine Richter vor. 2. Bis auf die prototypischen Verse 2,11-19 fehlt der dem Hauptteil eigene Schematismus. 3. Die fiktionale Zeit ist die Generation Josuas (1,1) bzw. die Generation nach Josua (2,10; 18,30; 20,28); es gibt keinen Zusammenhang mit der Chronologie des Hauptteils. Hinzu kommen einige sprachliche und thematische Bezüge ausschließlich zwischen A und A':¹¹ a) Der Stamm Juda kommt schwerpunktmäßig im Rahmen vor (1,1.2.3.4.8.9.10.16.17.18.19 [10,9; 15,9.10f.] 17,7.7.8.9; 18,12; 19,1f.18.18; 20,18; die kursivierten Stellen sind Ortsbestimmungen). U. a. wird damit die Einheit Israels unter der Führung Judas thematisiert, in

¹¹ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 227-235, u. Bertheau (1845), 192-194, der einige der hier zusammengestellten Berührungspunkte bereits 1845 nennt, sich statt auf 1,1-3,6 allerdings nur auf Ri 1 bezieht. Einige seiner Argumente sind m. E. jedoch nicht stichhaltig und deshalb hier nicht aufgenommen. Vgl. auch die Kritik an Bertheau von Stähelin bei Keil, 197.

Ri 1 mit dem positiven Vorzeichen der Landnahme versehen und in 20 mit dem negativen Vorzeichen des Bürgerkrieges. b) Das Wort מלחמה konzentriert sich ebenfalls im Rahmen (3,1.2.10 [8,13] 18,11.16f.; 20,14.17f.20.20.22f.28.39.39; 21,22). c) Israels Befragung (שאל) Gottes in 1,1 wiederholt sich in 20,18 (23,27; s. auch 18,5), insbesondere die Einleitung der eigentliche Frage und Gottes Antwort sind identisch formuliert:

1,1 מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו
 ויאמר יהוה יהודה
 20,18 מי יעלה לנו בתחלה למלחמה עם בני בנימן
 ויאמר יהוה יהודה

d) Die Jebusiter (2x חיבוסי in 1,21), die von den Benjaminitern (2x בנימן in 1,21) nicht vertrieben werden konnten, tauchen in A' erneut zusammen mit den Benjaminitern auf (יבוס und חיבוסי in 19,11; בנימן in 19,14 und בני ימיני in 19,16). e) Das „Geben“ (נחן, 1,12) einer Frau aus der Otnielerzählung (1,11-15) wiederholt sich als das „Nicht-Geben“ seitens Israels (21,1.7.18.18; s. auch 21,14.22) und des „Nehmens“ (נשא, 21,23) bzw. Raubens (גול, 21,23) von Frauen seitens der Benjaminiter. f) Das Weinen (בכה) und das Opfern (זבח) Israels in Bochim (2,4f.) wiederholen sich in Bet-El (20,26; statt זבח wird עלה benutzt; vgl. auch בכה in 20,23 und 21,2) (Bochim = Bet-El?). Entsprechendes gilt für das Erheben der Stimme (וישאו ... קולם, 2,4; 21,2). g) Die Formulierung לשבח ... ויואל aus 1,27.35 wiederholt sich in 17,11 (אל allein steht außerdem in 19,6). h) Die Formulierungen ויכו את העיר שלחו באש (1,8) und ויכו את העיר (1,25) wiederholen sich fast wörtlich in 18,27; 20,37.48 und 21,10:

18,27 ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש
 20,37 ויך את כל העיר לפי חרב
 20,48 ויכום לפי חרב מעיר ... כל הערים הנמצאות שלחו באש
 21,10 והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב

i) Das Bauen bzw. Wiederaufbauen einer Stadt kommt vor in 1,26 (ויבן עיר) in 18,28 (ויבנו את העיר) und in 21,23 (ויבנו את הערים). j) Das Umbenennen einer Stadt kommt vor in 1,17 (ויקרא את שם העיר) in 1,26 (ויקרא שמה לזו) (חרמה) und in 18,29 (ויקראו שם העיר דן). k) Die Konstellation Schwiegervater-Tochter-Schwiegersonn aus 1,12-

15 (Kaleb-Achsa-Othniel) wiederholt sich in Kap. 19 (Vater in Betlehem-Nebenfrau-Levit) und ähnlich in 21,22 (Väter oder Brüder-Benjaminiten-Töchter). Diese Konstellation kommt allerdings auch einmal leicht modifiziert außerhalb des Rahmens in 15,1-6 (Simson-Schwiegervater-Tochter-jüngere Schwester) vor. l) Eventuell ist auch das Kundschaftermotiv zu erwähnen, obwohl in 1,23 (חור) und in Kap. 18 (חקר, רגל) jeweils unterschiedliche Verben benutzt werden. m) Die Aussage über das Erbeil (נחלה) aus 2,6.9 wiederholt sich in 18,1.1; 20,6; 21,23f. Insbesondere gegenüber וילכו בני ישראל איש לחלו לרשת את הארץ (2,6) wird in Kap. 18 am Beispiel der Daniten erzählt, was mit der Inbesitznahme des Verheißenen Landes *nicht* gemeint war (לרשת את הארץ wird in 18,9 wörtlich aufgegriffen). n) Das Motiv, einen vom Weg der Väter und den Geboten Jhwhs abweichenden Weg zu gehen (הלך, דרך, 2,17; דרך, 2,19) bzw. die Frage, welchen Weg Israel letzten Endes wählen wird, um auf ihm zu gehen (הלך, דרך, 2,22), wird in 17-18 aufgegriffen bzw. als Frage exemplarisch beantwortet: Der Levit macht *seinen* Weg (דרכו, 17,8) und die Daniten fragen: „ob *unser* Weg gelingt, auf dem wir gehen?“ (הלך, דרכנו, 18,5) und gehen *ihren* Weg (וילכו בני דן לדרכם, 18,26) der „imperialen“ Landnahme und des anti-jhwhistischen Bilderdienstes (zum Leitwort הלך in Ri 17-18 s. die Exegese zu 17,8 in 7.3.1). o) Die Aussage darüber, daß Jhwh gegen Israel zum Bösen handelt (יצאו יד יהוה היתה בם לרעה, 2,15), wiederholt sich als Umkehrung: Israel schafft das Böse aus seiner Mitte hinweg (ונבערה רעה מישראל, 20,13; vgl. auch 20,3.12.34.41). p) Die Aussage darüber, Israel Krieg zu lehren (ללמד מלחמה, 3,2; vgl. 3,1), verkehrt sich in Ri 18 (illegitimer „imperialer“ Raubzug, 18,11.16f.) und 20 (Bürgerkrieg, 20,14.17f.20.20.22f.28.39.39.42) ins Gegenteil. q) Die Verheißung Jhwhs, das Land in Judas Hand zu geben, הנה נתתי את הארץ בידו יהוה ... (1,2), wird als Behauptung der danitischen Kundschafter, Elohim habe das Land in die Hand der Daniten gegeben, הארץ ... כי נתנה בידכם אלהים (18,10), aufgegriffen.

Gooding arbeitet, wie bereits gesagt, eine symmetrische Struktur (A-B-C-D-E-F-E'-D'-C'-B'-A'; X' = Deterioration gegenüber X) von Ri heraus. Die mit der Dreiteilung von Ri korrespondierenden Rah-

menstücke *Introduction* (1,1-3,6) und *Epilogue* (17-21), unterteilt er in jeweils A-B (1,1-2,5/2,6-3,6) und B'-A' (17-18/19-21):¹²

1. A INTRODUCTION Pt. I (1:1-2:5)

(a) the Israelites asked of the Lord, saying, Who shall go up for us first against the Canaanites, to fight against them? And the Lord said, Judah shall go up (1:1-2);

(b) the story of how Othniel got his wife (1:11-15);

(c) the Benjaminites fail to drive out the Jebusites from Jebus (1:21)

(d) Bochim: God's covenant: Israel's unlawful covenants with the Canaanites: Israel weeping before the Angel of the Lord (2:1-5).

2. B INTRODUCTION Pt.II (2:6-3:6)

the degeneration of the generations after the death of Joshua (2:6-19); God leaves certain nations 'to prove Israel ... whether they would obey the commandments ... which he commanded ... by Moses' (2:20-3:4).

...

10. B' EPILOGUE I (17:1-18:31)

a mother dedicates silver to the Lord for her son to make an idol! That son makes one of his own sons a priest in his idolatrous shrine: Moses' grandson and his sons become priests at Dan's shrine.

11. A' EPILOGUE II (19:1-25[sic!])

(a) 'the Israelites ... asked ... of God ... Who shall go up for us first to battle against the Benjaminites? And the Lord said, Judah ...' (20:18);

(b) the story of how the remainder of Benjamin got their wives (21:1-25);

(c) a Levite carefully avoiding the Jebusites in Jebus, suffers terrible outrage in Gibeah of Benjamin (19:1-30);

(d) Bethel: the ark of the covenant of God: Israel weep and fast before the Lord (20:26-29).

Die Argumente Goodings sprechen weitgehend für sich selbst und tragen der deutlichen Unterscheidbarkeit der entsprechenden vier Texte Rechnung. Besonders die inhaltlichen Beziehungen zwischen 1,1-2,5 und 19-21 sind klar erkennbar, während die zwischen 2,6-3,6 und 17-18 m. E. nur schwach bzw. falsch (die Aussage über die kanaanitischen Völker als Versuchung für Israel wiederholt sich in 17-18 gerade nicht) begründet sind. Gegen diese A-B [...] B'-A' Struktur spricht vor allem, daß es klare Hinweise für eine Beziehung zwischen A (1,1-2,5) und B' (17-18) gibt (s. o. Argumente a, c, g, h, i, j, l). M. E. ist es deshalb besser von einer Hauptstruktur A [...] A' (1,1-3,6 [...] 17-21) zu sprechen, die sich auf der nächstfolgenden

¹² Gooding, "The Composition", 77f.

Ebene als A-B [...] B'-A' Struktur spezifizieren läßt. (Wichtige Argumente für die Beziehung zwischen 1,1-2,5 und 2,6-3,6, auf die ich im Kontext meiner Themenstellung nicht weiter eingehe, führt Webb unter den Überschriften: „Von der Landnahme zur Koexistenz“ und „Von der Koexistenz zum Götzendienst“ an.¹³)

Peckham arbeitet ebenfalls mit einer symmetrischen Struktur von Ri (A-B-C-B'-A'), deren fünf Hauptelemente jeweils in sich konzentrisch bzw. als Ringstruktur konstruiert sind (s. 2.1.3). Zur Begründung der konzentrischen Struktur (a-b-c-b'-a') in A (1,2,3,4,5) und A' (17,18,19,20,21) heißt es:

1. The first part (Judges 1-5) is Dtr²'s summary of the conquest. It repeats information from the book of Joshua and explains that the tribes did not occupy all their allotted territory because the people abandoned the law and turned to other gods. The chapters are arranged symmetrically so that the failure of the individual tribes to conquer all their land (Judg 1) matches the victory of allied tribes over Sisera (Judg 5), the conquest ascribed in general to Joshua is also attributed in particular to Deborah and Barak (Judg 2, 4), and the point of the whole story depends on the notion of divine testing (Judg 3). This arrangement gives prominence to the example of Othniel and the victory of Ehud, and distinguishes the two tribes, Benjamin and Judah, around which the action in the corresponding fifth part (Judg 17-21) revolves.

...

5. The fifth part (Judg 17-21) matches the first by describing how the separate tribes achieved cohesion as the people of God in concerted action against the tribe of Benjamin. It also anticipates the early history of the monarchy by introducing all the groups, places and topics that are presumed known in the story of Samuel, Saul and David. The first and last chapters (Judg 17, 21) introduce Bethlehem and Jabesh Gilead that made and unmade Saul, and combine to insinuate that Levitical priesthood was installed in the house of God at Shiloh. The second and fourth chapters (Judg 18, 20) introduce the shrines at Bethel and Dan and refers to the fall of the northern kingdom (Judg 18:30). The middle chapter (Judg 19) refers to Bethlehem and Jerusalem, the antithesis of Saul's kingdom, mentions Ramah, the home of Saul's nemesis Samuel, and compares Saul's hometown Gibeah to Sodom and Gomorrah.

The linear and periodic organization of the book lets Dtr² construct an era of tribal disintegration that anticipates the formation of the kingdom and reflects the condition of its destruction. There is the usual arrangement in which each part is related to the next, balanced by another, and interpreted by its opposite.

¹³ Vgl. Webb, 81-122, insbes. 115.

But, in addition, the framework functions as a counterpoint to the stories, and each story is matched by a different one. In the first part, three chapters are concerned with the settlement of individual tribes (Judg 1-3), and two relate wars of conquest by the nation (Judg 4-5). ... In the fifth part, the migration of Dan (Judg 17-18) is juxtaposed to the diminution of Benjamin (Judg 19-21). History is not univocal and in Dtr²'s estimation there is another side to everything.¹⁴

Die Argumente Peckhams sprechen – wie die Goodings – weitgehend für sich selbst, allerdings unter umgekehrtem Vorzeichen, denn sie sind größtenteils unakzeptabel: a) In Ri 5 finden sich allenfalls Anklänge an 1, weil einzelne Stämme Israels erwähnt werden. Inhaltlich geht es im Deboralied (Ri 5) jedoch weniger um den Sieg der alliierten Israeliten über Sisera (Umkehr der Niederlagen der individuellen Stämme in Ri 1), als um die großen Befreiungstaten Jhwhs (Motiv „Krieg Jhwhs“), denen die Stämme mehr oder weniger nur beiwohnen.¹⁵ b) Unverständlich als Beweis einer Inklusion ist das Argument, die Landnahme sei nicht nur allgemein Josua zuzuschreiben (Ri 2), sondern insbesondere auch Debora und Barak (Ri 4), denn das könnte – falls es als Argument überhaupt richtig wäre – dann auch von anderen Richtern gesagt werden. c) Benjamin (Ehud) und Juda (Otniel) spielen nicht nur in Ri 3,7-30, sondern auch in 1 eine entscheidende Rolle (genau genommen wird Juda in 3 nicht einmal explizit erwähnt). d) Die Prüfung Israels durch Jhwh (3,1.4) bildet nicht das Zentrum der konzentrischen Struktur in Ri 1-5, sondern schließt, zusammen mit anderen Aussagen, die Einleitung 1,1-3,6 ab, wie Webb (s. 81-122, insbes. 114) überzeugend gezeigt hat. Außerdem ist auch in Ri 2,22 von der Prüfung Israels die Rede. e) Die Behauptung, daß Ri 1-3 die Besiedlung durch die individuellen Stämme thematisiere, während 4-5 sich auf mit der Landnahme verbundene Kriege der Nation beziehe, entbehrt jeder Grundlage; daß 17-18 und 19-21 nebeneinandergestellt sind, ist zwar richtig, besagt jedoch weiter nichts (zur Kritik des Strukturschemas a-b-b'-a' [1-3,4-5,17-18,19-21] s. auch u.). f) Unklar bleibt auch, inwiefern die Stämme Juda und Benjamin in 19 Dreh- und Angelpunkt von ganz 17-21 sein sollten, denn die eigentliche Auseinandersetzung zwi-

¹⁴ Peckham, *The Composition*, 35-38.

¹⁵ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 43-45.

schen Juda und Benjamin findet in 20 statt; zudem kommt Benjamin in 17-18 nicht vor, und Juda wird nur passiv im Kontext von Ortsbestimmungen erwähnt (17,7.7.8.9; 18,12). g) Daß 17-21 die Einheit Israels (im Kampf wider Benjamin) im Gegensatz zu Israels Zerstreuung in 1-5 zum Ausdruck bringen, ist falsch; die Aussage stimmt nur bezogen auf 20-21 gegenüber 1. h) Betlehem kommt in Ri 17 (3x) und in 19 (4x) vor. Der Name verknüpft die Anfangsszenen der beiden Erzählungen in 17-18 und 19-21, kann aber kaum zusammen mit Jabes Gilead als Argument für eine Inklusion in 17 und 21 herhalten (*made and unmade Saul*), sondern wenn überhaupt, dann für eine Inklusion in 19 und 21, weil in 19-21 auch anderweitig Bezug auf Saul genommen wird. i) Das Argument der Heiligtümer in Dan und Bet-El, mit dem Peckham eine Inklusion in 18 und 20 beweisen möchte, vermag ebensowenig zu überzeugen, denn Bet-El kommt sowohl in 20 als auch in 21 dreimal vor.

Organ baut auf Peckham auf und arbeitet mit derselben symmetrischen Struktur von Ri (A-B-C-B'-A'). Ihr zufolge sind A und A' durch zwei sich überlagernde Schemata verbunden:

1. Eine Ringstruktur nach dem Schema a-b-c-d-e / e'-d'-c'-b'-a' (1;2,1-3,6;3,7-31;4;5 / 17,1-18,1;18,2-31;19;20,1-21,1;21,2-25), in der die jeweiligen paarweisen Elemente entweder korrespondieren oder kontrastieren. (An anderer Stelle spricht Organ davon, daß innerhalb von 17-21 auf verschiedenen Ebenen durch die konzentrische Struktur a-b-c-b'-a' Symmetrie ausgedrückt wird.¹⁶ Rechnet man zu den verschiedenen Ebenen die Ebene der Gesamtstruktur von 17-21, dann ergäbe sich ein Widerspruch zwischen der linearen Struktur e'-d'-c'-b'-a' und der konzentrischen Struktur a-b-c-b'-a'.) Die Argumente für die Korrespondenz zwischen den jeweiligen Strukturelementen a/a', b/b' usw. in A und A' sind allerdings insgesamt nicht überzeugend:¹⁷ a/a': Statt der offenbaren Inklusion in 1,1 und 20,18 sieht Organ eine Inklusion in 1,1-2 und 21,25, die sie als Hinweis auf das davidische Königtum bzw. als dessen Antizipation interpretiert. Sofern überhaupt eine Korrespondenz zwischen 1,1-2 und 21,25 besteht, kann sie jedoch ebensogut zwischen 1,1-2 und 17,6,

¹⁶ Organ, *Judges 17-21*, V.

¹⁷ Siehe zu folgendem ebd., 230ff.

18,1a oder 19,1a gesehen werden. Außerdem behauptet sie als Inklusion die Zerstreung Israels in Ri 1 und 21,24. Die nahezu wörtliche Parallele zu 21,24 steht jedoch in 2,6. Schließlich behauptet Organ, Ri 1 und 21 zeigten die Einheit Israels unter der Führung Judas. *Dieses Argument gilt jedoch auch für Kap. 20. Zu Recht nennt Organ nur das oben (zu 2.:) angeführte Argument e. b/b'*: Hier nennt sie zunächst Argument f (Versammlung Israels vor Jhwh in Bochim bzw. Bet-El). Dieses Argument trifft jedoch nicht zu, weil 21,2.4 nicht zum Strukturelement b' (20,1-21,1) gehört. Das folgende Argument lautet: "While chapter B emphasizes the oppression of Israel by the nations as a result of their sinfulness (2:11-15), the corresponding chapter B' (Jgs 20) deals with another aspect of Israel's sinfulness and its consequence, the punishment of one city, one tribe (cf. 20:12f.)" (228). Dieses Argument ist jedoch zu unspezifisch, denn ganz 17-21 handelt, repräsentiert durch Individuen und Stämme, von Israels Verfehlungen. Weiter heißt es: "It is stated that the nations are left in the land that Israel might learn war (3:1-2), yet it is war among the people of Israel that is learned in Jgs 20" (228f.). Bei diesem Argument vernachlässigt Organ, daß Krieg auch in 18 eine wichtige Rolle spielt. Außerdem verweist sie auf die Aussage über die Generation nach Josua in 2,10 und 20,28 (Enkel Aarons). Wenn jedoch eine Korrespondenz zwischen 2,10 und 20,28 besteht, dann auch zwischen 2,10 und 18,30 (Enkel Moses).¹⁸ Schließlich heißt es: "By showing the consequences of Israel's sins inside Israel, Jgs 20 complements the consequences of Israel's sin by outside oppression in 2:1-3:6. Israel's sin has its effect not only in alien oppression but also in internal strife and disunity" (229). Dieses Argument ist ebenfalls zu unspezifisch, denn es könnte auf alle Richtererzählungen angewendet werden, weil mehr oder weniger in allen von einer äußeren Unterdrückung die Rede ist, nicht nur in 2,1-3,6. c/c': Nach Organ kehrt sich die Aussage über das gemeinsame befreiende Handeln von Juda und Benjamin in Ri 3 (jeweils repräsentiert in Otniel und Ehud, 3,7-11.12-30) in 19 um in einen Konflikt zwischen Juda und

¹⁸ Organ, ebd., 20, weist selbst auf die Parallelität von 18,30 und 20,28 hin, ein Argument, das hier den beabsichtigten Nachweis der b/b' Kontrastierung stören würde.

Benjamin (jeweils repräsentiert durch Betlehem und Gibeä). Gegen die Argumentation bezüglich Juda und Benjamin in Ri 3 und 19 sprechen die gleichen Argumente, die oben gegenüber Peckham vorgebracht wurden. An anderer Stelle argumentiert Organ selbst mit Juda und Benjamin in 1-3 (hier allerdings zu Unrecht, weil Juda und Benjamin in 2,1-3,6 keine Rolle spielen) und 19-21 (s. u. Punkt 2).

d/d': Hier glaubt Organ mit einigem Recht eine kontrastierende Beziehung zwischen der Rolle Deboras und der des Leviten nachweisen zu können. Zunächst nennt sie Gemeinsamkeiten: Debora und der Levit gäben Orakel von Jhwh und würden aufgefordert, mit den Empfängern der jeweiligen Orakel (Barak/Daniten) mitzuziehen. In bezug auf ein Orakel Deboras ist das jedoch falsch, denn nirgends ist von einer solchen Orakel-Praxis Deboras die Rede. Debora und der Levit kontrastieren vielmehr bereits bei der Beschaffung – sie wird bei Debora gar nicht erwähnt – und dem Charakter der Botschaft Jhwhs. Barak hört ein Prophetenwort und gerade kein Orakel. Der Kontrast zwischen beiden besteht Organ zufolge darin, daß Debora gegen die Feinde Israels mitzieht, während es dem Leviten, der mit den Daniten mitzieht, nur um den eigenen Vorteil geht. Dieses trotz allem ziemlich vage Argument vermag zwar eine Beziehung zwischen Ri 4 und 18 zu zeigen, wie es sie auch zwischen 18 und anderen Partien von Ri gibt, mehr aber auch nicht. Organ nennt ein weiteres Argument, das jedoch zu unklar ist, um zu überzeugen: "The Levite, finally, is associated with Gershom, son of Moses, which is paralleled by Jael, wife of Heber the Kenite, descendant of Moses' father-in-law" (230).

e/e': Hier führt Organ schließlich eine Reihe von Argumenten an, die kaum nachzuvollziehen sind: "The song of Deborah in praise of Yahweh's great deeds (cf. 5:3) is contrasted with the account of Micah's shrine, the foundation of Bethel" (230). Wo besteht hier der Kontrast? Kann Michas Gotteshaus ohne Kommentar mit Bet-El identifiziert werden? "The 'mother of Israel', Deborah (5:7), is contrasted with the mother of Micah, who initiates the making of idols for the shrine (17:2ff.)" (230). „Eine Mutter in Israel“ scheint eher ein Titel oder eine Methapher zu sein. Viel näher liegt der Kontrast zwischen der Mutter Michas und Hanna, der Mutter Samuels, sowie der Mutter Simsons, die jeweils mit ihren Söhnen zusammen vorkom-

men. "The image of tribal Israel (5:4-18), showing signs of disunity (vv. 16f.) in the wilderness context (5:4-5), belongs to the same era as that alluded to in the statement of 17:6, quoting Dt 12,8, אִישׁ כֵּל הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו.¹⁹ Dieses Argument ist viel zu unspezifisch. Die Aussage אִישׁ כֵּל הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו trifft mehr oder weniger auf ganz Ri zu. Ebenso unspezifisch ist das folgende Argument, weil an vielen Stellen in Ri individuelle Aktionen einzelner Männer vorkommen (z. B. Ehuds Anschlag auf Eglon in 3,12-30): "The individual actions of one man on his own, as exemplified by Micah, is also contrasted with the actions of Yahweh fighting for Israel from heaven (cf. 5:20-21)" (230). Schließlich sieht Organ einen Kontrast zwischen der Segnung Michas für einen Diebstahl durch dessen Mutter (ברוך בני ליהוה, 17,2) und der Segnung Jaels (תברך מנשים יעל ... מנשים באהל חברך, 5,24) für ihren Sieg über Sisera. Dieses Argument ist nachvollziehbar, aber ebenfalls unspezifisch. Ein ähnlicher Kontrast besteht zwischen 17,2 und 13,24. Simson erhält einen legitimen Segen (ויברכהו ייחיה), Micha einen illegitimen. Gewonnen ist damit nichts.

2. Eine zweite Ringstruktur nach dem Schema a-b-b'-a' (1-3, 4-5, 17-18, 19-21).

The emphasis on Judah and Benjamin in Jgs 1-3 is repeated in Jgs 19-21, the narrative of Gibeah of Benjamin. So, too, the close relationship of Jgs 17 and 18 in one narrative is matched by the similar structure of Jgs 4 and 5, which are also two chapters of a single narrative.²⁰

Diese Strukturbeschreibung trifft zwar für a' allein zu, nicht jedoch für a und die Beziehung zwischen a und a'. Das Argument für das Strukturelement a ist falsch, denn, wie bereits gesagt, kommen Juda und Benjamin in 2,1-3,6 nicht vor. Das Argument für die Parallelität der Strukturelemente b/b' ist ebenfalls falsch, denn neben der Tatsache, daß die oft willkürliche Kapiteleinteilung der Bibel nichts beweist, sind das narrative Kap. 4 und das poetische Kap. 5 extrem unterschiedlich, während das narrative Kap. 18 auf dem ebenfalls narrativen Kap. 17 aufbaut.

¹⁹ Ebd, 230. Organ bietet den bei ihr falsch zitierten hebräischen Text in Transkription.

²⁰ Ebd., 229.

Zieht man zusätzlich in Betracht, daß Organ selbst auf eine Reihe von "cross-references" (233) in den ersten und letzten Kapiteln von Ri verweist (oben unter zu 2. angeführte Argumente a [Juda zuerst], d [Jebusiter], f [Weinen], l [Kundschafter], das Linkshändermotiv in 3,15 bzw. 20,16 und die Aussage darüber, wegen mangelnder Beteiligung an Kriegshandlungen verflucht zu werden in 5,23 bzw. 21,5.8), dann wird deutlich, daß die vorgeschlagenen, sich überlagernden Schemata in A und A' (a-b-c-d-e / e'-d'-c'-b'-a' bzw. a-b-b'-a' [1-3,4-5,17-18,19-21] eher dem Wunsch nach Symmetrie als den literarischen Tatsachen entsprechen.

Zu 3.: Ri 13-16 und 17-18 sind durch folgende sprachlichen und thematischen Bezüge miteinander verknüpft: a) In beiden Texten kommen die Daniten vor, Simson ist danitischer Abstammung (13,2), der „imperiale“ Raubzug der Daniten und die Etablierung ihres anti-jhwhistischen Kultes wird erzählt (18). b) In Ri kommt ausschließlich in diesen beiden Texten jeweils zu Beginn die Mutter eines Protagonisten (Simson, Micha) vor; außerdem kommen in Ri nur hier Machane-Dan, Zora und Eschtaol (13,2.25; 16,31; 18,2.8.11.12) sowie das Verb נסע (16,3.14; 18,11) vor. c) In der gesamten Hebräischen Bibel spielen 1100 Silberstücke (16,5; 17,2f.) nur hier eine Rolle. d) Die beiden Texte sind durch zwei Paronomasien verknüpft, von denen jedoch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, daß sie beabsichtigt sind: מסכה/מסכת in 16,13f./17,3ff. und לוי/לחי in 15,14ff./17,3ff.; außerdem tötet Simson einen Löwen (14,5f.) und die Daniten zerstören Lajisch (= Löwe) (18,27).

Ri 17-18 und 19-21 sind durch folgende sprachlichen und thematischen Bezüge miteinander verknüpft: a) In beiden Texten kommen ein dubioser Levit, der als Gast wohnt (17,7.8.9; 19,1), Betlehem in Juda (17,7.8.9; 19,1f.18.18), das Gebirge Efraim (17,1.8; 18,2.13; 19,1.16.18), ein Orakel (18,5f.; 20,18.23.27f.) und die Zahl sechshundert (18,11.16f.; 20,47) vor. b) Beide Texte beginnen in familiärer Konstellation und entwickeln sich zu einer Stammesgeschichte (17-18) bzw. zu Stammesauseinandersetzungen innerhalb ganz Israels (19-21). c) Beide Texte enthalten die Königsformel in der Langversion (A) בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעניו יעשה und in der Kurzversion (B) בימים ההם אין מלך בישראל, und zwar in chiasmischer

Konstruktion: A-B-B'-A' (17,6; 18,1a; 19,1a; 21,25), wobei die Kurzversion in 19,1a von den anderen Stellen leicht abweicht: ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל. d) Die fiktionale Zeit in beiden Texten ist die Generation nach Josua, denn Jonatan ist der Enkel Moses (18,30) und Pinhas der Enkel Aarons (20,28). e) Das Wohnen in einer erst zerstörten und dann wiederaufgebauten Stadt kommt ebenfalls in beiden Erzählungen vor (18,28, Sing.; 21,23, Plur.):

18,28 ויבנו את העיר וישבו בה

21,23 ויבנו את הערים וישבו בהם

f) נכח kommt in Ri ausschließlich in den Schlußkapiteln vor (18,6; 19,10; 20,43); Entsprechendes gilt für die Formulierung יטב לב (18,20; 19,6.9); für die Verben דבק im Hif (18,22; 20,42.45), יאל im Hif (17,11; 19,6; jedoch auch 1,27.35) und לין im Kal (18,2; 19,4.6f.9.9-11.13.15.15.20; 20,4); für die Substantive מחסור (18,10; 19,19f.), טף (18,21; 21,10) und שלה (18,31; 21,12.19.21.21) sowie die Kombination von שבט und משפחה (18,19; 21,24).²¹

Allen drei Erzählungen gemeinsam ist eine Aussage über das Anzünden bzw. Verbrennen mit Feuer (...ויבער אש...ויבער, 15,5; העיר שרפו, 18,27; הערים הנמצאות שלהן באש, 20,48), sowie die Wurzel ישר (als Verb in 14,3.7; als Nomen in 17,6; 21,25), die in Ri nur in 13-21 vorkommt.

²¹ Vgl. Bertheau (1845), 192, der einige dieser sprachlichen Bezüge nennt.

5 Ri 17-18: Die Zeitstruktur, die Raumstruktur sowie die Synchronisation der parallelen Erzählstränge in Ri 18

5.1 Die Zeitstruktur

In 1.2.1 habe ich szenisch-narrative Texte als episches Genre bezeichnet und epische Texte durch ein sich änderndes Verhältnis von erzählter Zeit (eZ) und Erzählzeit (EZ) charakterisiert. Die folgenden Überlegungen werden 1. beweisen, daß sich das Verhältnis von eZ und EZ in Ri 17-18 dauernd ändert, der Text also wirklich dem Genre Epik zuzuweisen ist, und 2. einen ersten Eindruck von der Gesamtstruktur des Textes liefern.

Das Verhältnis von eZ und EZ läßt sich mittels einer x/y-Graphik darstellen.

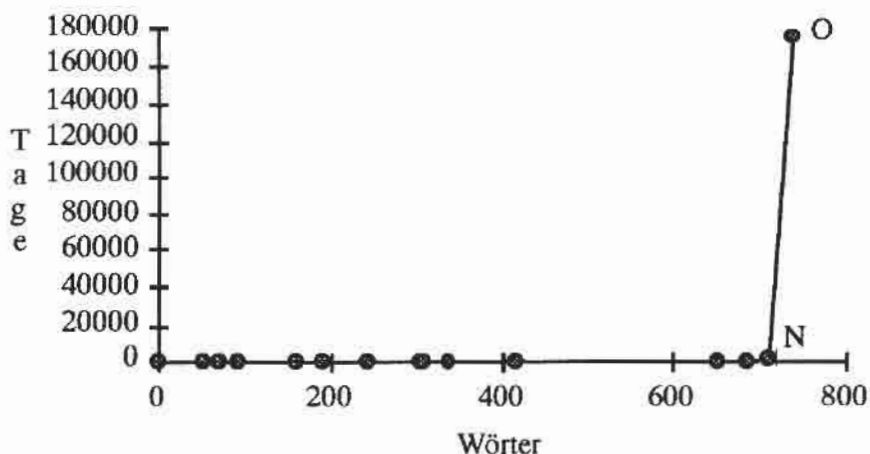
Um die EZ anzuzeigen, werden auf der x-Achse die Anzahl der hebräischen Wörter¹ eingetragen, die bis zu den jeweils festzulegenden Fixpunkten (A, B usw.) benutzt wurden. (Experimente mit der Anzahl der Buchstaben oder Silben, statt der der Wörter, haben gezeigt, daß sich in bezug auf die Graphik keine relevanten Unterschiede ergeben.) Die Gesamtzahl der Wörter des Textes bildet ein objektives Kriterium, während die jeweiligen Fixpunkte an Hand von inhaltlichen Kriterien in einem bedeutend weniger objektiven Verfahren festgelegt werden müssen.

Die fiktionale eZ wird auf der y-Achse in Minuten, Stunden, Tagen, Monaten oder Jahren eingetragen. Die jeweils günstigste Maßeinheit ergibt sich aus einer ersten groben Einschätzung des Zeitverlaufs im entsprechenden Text. In Ri 17-18 sind das Tage (auf eine weitere Differenzierung nach Stunden oder Minuten kann in diesem Text verzichtet werden). Die eZ kann in vielen narrativen Texten der Bibel nur geschätzt werden, weil es oft keine präzise Zeitangaben gibt, so auch nicht in Ri 17-18. (Das Fehlen präziser Zeitangaben in Ri 17-18

¹ Die Textkritik wird zu dem Ergebnis führen, daß es sich bei dem 97. und 98. Wort (ממשפחה יהודה) um eine auszuschneidende Glosse handelt und daß zwischen dem 507. und dem 508. Wort ein Wort (ואח) einzufügen ist. Diese Ergebnisse können, wie die Streichung des Buchstabens ך in [י]ואח (17,2c) und in [י]הוצל (18,5c) sowie die Streichung des ך-suspensum in ביש (18,30b) und die Zufügung des Buchstabens ה zu [ה]פסל (18,18b), bezüglich der Festlegung der Länge der EZ vernachlässigt werden und bleiben hier unberücksichtigt.

deutet einerseits darauf hin, daß der konkrete Zeitverlauf in diesem Text keine außergewöhnlich wichtige Rolle spielt, und indiziert den Text andererseits als fiktional, weil der konkrete Zeitverlauf als Leerstelle fungiert, die der Leser einzufüllen hat.) Bei der Festsetzung der eZ sind subjektive Entscheidungen, die jedoch als solche gewollt sind (Leerstelle), unvermeidlich. Zu beachten ist zweierlei: 1. Einen fiktionalen Zeitverlauf in narrativen Texten *gibt es immer* und der Versuch seiner Beschreibung mit konkreten Zeitwerten ist deshalb legitim, auch wenn diese Beschreibung subjektiv geprägt ist. 2. Experimente mit Studierenden haben gezeigt, daß sich zwar bei verschiedenen Individuen stets voneinander abweichende Graphiken ergeben, der Grad der Abweichung aber nicht so stark ist, daß sich die Gesamtaussage nachhaltig verändert. Grundsätzlich bleibt jedoch festzuhalten, daß die Beschreibung des fiktionalen Zeitverlaufs eines Textes, wegen ihrer subjektiven Prägung, im Zuge der synchronen Exegese nur hinweisenden, nicht beweisenden Charakter haben kann.

Ri 17-18 wirft in bezug auf die graphische Darstellung der Zeitstruktur ein Problem auf: Die in 18,30b.c implizit angesprochenen ca. 480 Jahre (Enkel Moses ca. 1200 v. Chr., assyrisches Exil 733 bzw. 722/21 v. Chr., Differenz ca. 480 J.; die Zeitangabe in 18,31b bezieht sich ebenfalls auf das assyrische Exil, s. die Exegese zu 18,31b in 7.6.2) der Priesterschaft Jonatans und seiner Söhne für den Stamm Dan stehen in einem extremen Verhältnis zu dem Zeitverlauf des übrigen Textes (17,1-18,30a), der in Tagen zu messen ist. Unter Berücksichtigung der 480 Jahre (= 175200 Tage) ergibt sich eine Graphik, die nicht aussagekräftig ist, weil dieser außerordentlich lange Zeitraum den Zeitverlauf des übrigen Textes nivelliert, wie die folgende Graphik zeigt:



(N = 712. Wort הפסל in 18,30a / 394. Tag; O = 740. Wort בשלה in 18,31b / 175200. Tag; die Fixpunkte H und I liegen eng beieinander und laufen in der Graphik ineinander über; zur Festlegung der Fixpunkte s. u.)

Vers 30b-31 muß in der graphischen Darstellung deshalb außer Betracht bleiben bzw. unproportional wiedergegeben werden, wie in der folgenden Graphik der Zeitstruktur in Ri 17-18 zu sehen ist (s. u.).

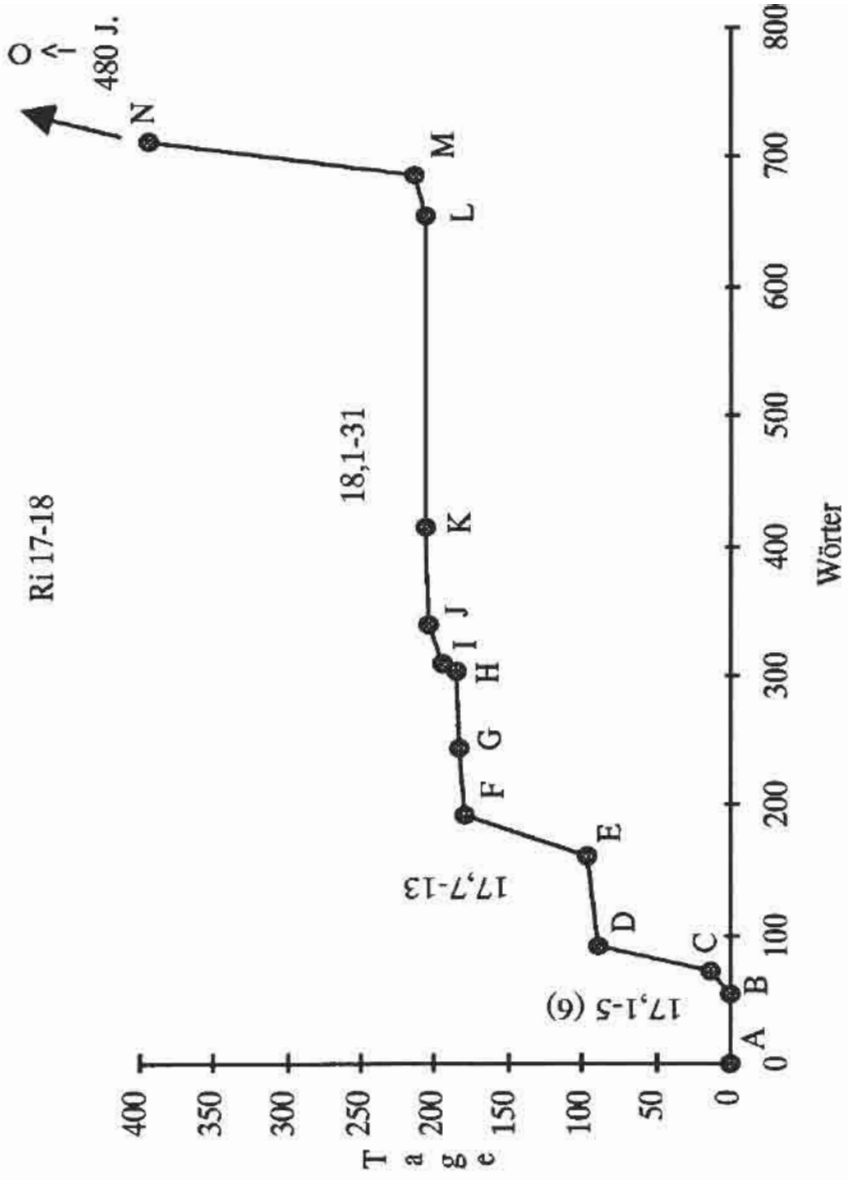
Die Festlegung der Fixpunkte: A: (1. Wort ויהי in 17,1 / 0 Tage). – B: (54. Wort לאמו in 17,4a / 1. Tag) 17,1 ist sozusagen eine zeitlose Aussage, weil kein konkretes Ereignis beschrieben wird. Für den Zeitstruktur der Erzählung sind jedoch nur die Dauer konkreter Ereignisse relevant. Zeitlose Aussagen bzw. Kommentare verlängern zwar die EZ, nicht jedoch die eZ und müssen einem konkreten Ereignis zugeordnet werden, um überhaupt eine graphische Darstellung der Zeitstruktur zu ermöglichen. Daß die Verweilzeit Michas auf dem Gebirge Efraim bzw. die Verweilzeit des Leviten in Betlehem (17,7) und

die Zeit der danitischen Suche nach einem Erbteil (18,1) für die Zeitstruktur der Erzählung keine Rolle spielen, sieht man daran, daß Szene I (17,1-5), II (17,7-13) und III (18,[1a]1b-31) zeitlich so verknüpft sind, daß sie aufeinander aufbauen. Erst als Micha sein Heiligtum etabliert hat, kann der Levit dorthin gelangen (17,8b), und erst als der Levit für dieses Heiligtum gewonnen ist, können die danitischen Kundschafter ihm dort begegnen (18,3b). Was Micha, der Levit und die Daniten vor den hier erzählten Ereignissen gemacht haben, trägt zum *plot* der Erzählung in zeitlicher Hinsicht nichts bei. Das erste Ereignis ist der Dialog, der am ersten Tag der fiktionalen eZ stattfindet und mit der Feststellung endet, Micha habe das Silber seiner Mutter erstattet (Fixpunkt B). (Der Dialog und die Rückgabe des Silbers dauert natürlich keinen ganzen Tag, diese feine Nuance kann jedoch, wie bei den noch folgenden, z. T. ausführlich beschriebenen eintägigen Zeitperioden vernachlässigt werden.) – C: (71. Wort אלהים in 17,5a / 14. Tag) Für die Anfertigung des Schnitz- und Gußbildes, ihre Aufstellung in Michajehus Haus und den damit verbundenen Beginn der Herrichtung des Hauses als Gotteshaus nehme ich dreizehn Tage an, so daß mittlerweile insgesamt zwei Wochen vergangen sind. – D: (91. Wort עשה in 17,6b / 90. Tag) Für die Anfertigung von Efod und Terafim, die Weihe und Einweisung von Michas Sohn als Priester und die Aufnahme des Betriebs des Heiligtums vermute ich so viel Zeit, daß mit dem Abschluß insgesamt (seit dem Dialog am ersten Tag) drei Monate vergangen sind. Das Zwischenstück in 17,6 ist ein zeitloser Kommentar und kann im Kontext der Zeitstruktur der Erzählung am besten zu Szene I gerechnet werden. – E: (162. Wort הריץ in 17,11a / 97. Tag) Unter der Voraussetzung, daß der Levit nicht zielgerichtet unterwegs war, sondern, während er umherzog, zufällig an Michas Haus vorbeikam, kann für die von Betlehem ausgehende Reise sechs Tage gerechnet werden. (Der Einfachheit halber gehe ich davon aus, daß sich der Aufbruch des Leviten aus Betlehem zeitlich nahtlos an die Aufnahme des Betriebs des Heiligtums anschließt. Geht man davon aus, daß der Levit bereits aufbrach, als der Heiligtumsbetrieb noch nicht aufgenommen war, bzw. daß er aufbrach, als der Betrieb schon länger lief, muß der Ansatzpunkt des Szene II betreffenden Teils der x/y-Kurve entlang der senk-

rechten Linie beim 91. Wort [s. u.] um den entsprechenden zeitlichen Wert nach unten bzw. nach oben versetzt werden. Die Gesamtaussage der Graphik verändert sich dadurch nur unwesentlich. In bezug auf den Aufbruch der danitischen Kundschafter [s. Fixpunkt G] gilt mutatis mutandis dasselbe.) Die Aussage über das Verweilen des Leviten in Betlehem in 17,7 ist ähnlich zeitlos wie die in 17,1 und wird zur Reise gerechnet. Als der Levit am siebten Tag bei Micha ankommt, findet das Gespräch zwischen den beiden statt. Der Levit bedenkt das Angebot Michas – beispielsweise bei einem Spaziergang (17,10e; וילך הלוי ist keine Dittographie, s. die Exegese zu 17,10e in 7.3.3) – und entschließt sich noch am gleichen Tag zu bleiben (Fixpunkt E). – F: (192. Wort לכה in 17,13c / 180. Tag) Um für Micha wie einer seiner Söhne zu werden, muß der Levit sich in den (anti-jhwhistischen) Priesterdienst am Heiligtum Michas gründlich einarbeiten und so allmählich Michas Vertrauen gewinnen. Nach rund drei Monaten kann Micha schließlich abschließend seine Zufriedenheit über die Entwicklung ausdrücken (Fixpunkt F). – G: (244. Wort מיכה in 18,2e / 184. Tag) Unter der Voraussetzung, daß die danitischen Kundschafter, ähnlich wie zuvor der Levit, nicht zielgerichtet aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet zum Haus-von-Micha gelangen (Fixpunkt G), sondern sich im Land umsehen, können dafür vier Tage angenommen werden. (Da das danitische Siedlungsgebiet dichter am Gebirge Efraim liegt als Betlehem, rechne ich hier nur vier Tage statt der sechs bei der Reise des Leviten.) Die Aussage über die königlose Zeit und das Suchen der Daniten nach einem Erbteil in 18,1 ist ähnlich zeitlos wie die Aussagen in 17,1 und 17,7 und wird zur Reise der Kundschafter zum Haus-von-Micha gerechnet. – H: (304. Wort בה in 18,6c / 185. Tag) Nachdem die danitischen Kundschafter im Haus-von-Micha genächtigt haben, führen sie am nächsten Tag ein Gespräch mit dem Leviten, bitten ihn, Gott zu befragen, und erhalten ein positives Orakel (Fixpunkt H). – I: (309. Wort לישׁה in 18,7a / 195. Tag) Für die weitere Erkundung des Landes vom Gebirge Efraim bis Lajisch (Fixpunkt I) nehme ich weitere zehn Tage an. – J: (339. Wort ואשחאל in 18,8a / 205. Tag) Nachdem sie Lajisch gründlich ausspioniert haben, kehren die danitischen Kundschafter ohne Umschweife in ihr Siedlungsgebiet nach Zora und Eschaol zu-

rück (Fixpunkt J). Beides zusammen dauert wiederum ca. zehn Tage. – K: (416. Wort יערים in 18,12c / 206. Tag) Aufgrund des Berichts der Kundschafter brechen sechshundert bewaffnete Daniten am folgenden Tag auf und lagern am Abend bei Kirjat-Jearim (Fixpunkt K). – L: (655. Wort לו in 18,27a / 207. Tag) Die lange Textpassage, die den eintägigen Aufenthalt der bewaffneten Daniten am und im Haus Michas schildert, einschließlich des Raubs der Kultgegenstände und des versuchten Widerstands von Micha und seinen Genossen, wird mit dem endgültigen Aufbruch der Daniten abgeschlossen (Fixpunkt L). – M: (686. Wort רחוב in 18,28d / 214. Tag) Die Daniten ziehen eilig und zielgerichtet in den äußersten Nordosten des Nordreiches, überfallen und zerstören die Stadt Lajisch und töten deren Bewohner. Für den Heereszug und den anschließenden Überfall, bei dem die Daniten leichtes Spiel haben, rechne ich eine Woche. Fixpunkt M liegt auf dem Ende des wiederum zeitlosen Kommentars in 18,28a-d. – N: (740. Wort בשלה in 18,30a / 394. Tag) Der Neuaufbau und die Neubesiedlung der Stadt, die mit der Errichtung des Schnitzbildes abgeschlossen werden (Fixpunkt N), sind natürlich als wesentlich länger dauernd anzunehmen als die Zerstörung. Ich rechne dafür sechs Monate.

Ri 17-18



Auswertung der Graphik: 1. Verliefe die Graphik als aufsteigende Linie, wäre das Verhältnis von eZ und EZ in Ri 17-18 konstant. Der Verlauf der x/y-Kurve (Zick-Zack-Linie) zeigt jedoch klar, daß sich das Verhältnis von eZ und EZ im Text dauernd ändert, d. h., Ri 17-18 ist ein epischer Text. 2. Der Verlauf der x/y-Kurve ist in allen drei zeitlich aufeinander aufbauenden Szenen des Textes (s. Begründung für Fixpunkt B) strukturell gleich. In jeder Szene verläuft die x/y-Kurve zunächst relativ flach, um dann gegen Ende jeweils steil anzusteigen. Zugleich fällt auf, daß Szene I und II, was die Anzahl der Wörter (einschließlich 17,6: 91/101) und Tage (90/90) betrifft, relativ eng beieinander liegen, während sich das Ganze in Szene III (Kap. 18: 540 Wörter / ca. 146000 Tage) in einem weitaus größeren Maßstab wiederholt. D. h. Szene I und II stehen prototypisch für Szene III (eine Konsequenz, die sich auch im weiteren Verlauf der Untersuchung des Textes bestätigen wird, s. z. B. 7.1.1).

5.2 Die Raumstruktur

Unter dieser Überschrift beschreibe ich die Raumstruktur der Erzählung, ohne bereits hier in allen Einzelheiten auf geographische Probleme, die Semantik der Ortsbezeichnungen und die mit den Orten verbundenen theologischen Implikationen einzugehen.

Zentraler Ort in Ri 17-18 ist Michajehus bzw. Michas Haus (בית מיכיהו, 17,4e; בית מיכה, 17,8b.12c; 18,2e.3a.13b.15b.18a.22a.b) im Gebirge Efraim (הר אפרים, 17,1.7b; 18,2e.13a), denn 1. kommen nur diese beiden Ortsbestimmungen in allen drei Szenen vor und 2. hebt sich Michajehus bzw. Michas Haus rein numerisch (10x) von allen übrigen Ortsangaben ab. (Michas Haus wird als Name für die Siedlung *Haus-von-Micha* um das Gotteshaus herum [18,2e.13b.22a], aber auch für das Gotteshaus selbst, das *Haus Michas*, gebraucht.) Szene I enthält kein weiteren Ortsangaben, erst in Szene II gewinnt die Erzählung an räumlicher Weite. Das südlich des Gebirges Efraim liegende und ausschließlich in Szene II eine Rolle spielende Betlehem in Juda (בית לחם יהודה, 17,7a.8a.9d) wird als Ausgangspunkt der am Haus Michas endenden Reise des vagabundierenden Leviten eingeführt. In Szene III erreicht die Erzählung ihre weiteste Ausdehnung, und zwar vom äußersten Südwesten des Nordrei-

ches (die Bezeichnung Nordreich meint dessen faktische Existenz einschließlich des Gebiets des Stammes Dan im Nordosten; das Gebiet des Nordreiches ist damit nicht identisch mit dem Gebiet des „gegebenen Landes“, zu dem Lajisch/Dan sowie desssen Umland gerade nicht gehört, s. 7.4.1.1) bis zum äußersten Nordosten. Die Daniten befinden sich zunächst im Bereich ihres ursprünglichen Siedlungsgebiets im Südwesten (s. Jos 19,41-46), das in Ri 17-18 durch die Städte Zora und Eschaol (jeweils zusammen in 18,2b.8a.11b) repräsentiert wird. Die fünf danitischen Kundschafter gelangen über das Gebirge Efraim und das Haus Michas in den äußersten Nordosten nach Lajisch (18,7a.14a.27b.29c) und kehren auf direktem Weg nach Zora und Eschaol zurück. Die sechshundert Daniten ziehen im wesentlichen auf derselben Route nach Lajisch wie ihre Kundschafter, allerdings mit einem bezeichnenden Unterschied: sie lagern in Machane-Dan (18,12b) *bei* bzw. *hinter* Kirjat-Jearim (12a.c; zu כ s. die Exegese zu 18,12a in 7.5.1), das zu Juda gehört (Jos 15,9.60; 18,14). Bezeichnend daran ist zweierlei: 1. Die Daniten distanzieren sich von Kirjat-Jearim als einer Stadt *Judas*. Im Kontext der allgemeinen Polemik von Ri gegen das Nordreich² deutet die Erwähnung von Machane-Dan *bei* bzw. *hinter* Kirjat-Jearim daraufhin, daß die Daniten einen eigenen anti-jhwhistischen, nicht-judäischen Weg gehen. (In demselben Zusammenhang läßt nichts Gutes erwarten, daß der Levit judäisches Gebiet verläßt und sich in das Gebirge Efraim begibt.) 2. Die Daniten distanzieren sich von Kirjat-Jearim, der Stadt, von der die Autoren offenbar voraussetzen, daß sie dem Leser als zeitweiliger Ort der Bundeslade (1 Sam 6,21; 7,1) bekannt ist. Damit deutet sich ebenfalls der anti-jhwhistische, gegen die Gebote gerichtete Weg der Daniten an.³ Im Zusammenhang des brutalen Überfalls auf Lajisch wird schließlich noch erwähnt, daß die Stadt in einer Talebene nach Bet-Rechob (18,28d) hin weit entfernt von Sidon (18,28b) liegt.

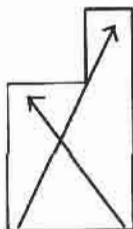
Im Kontext der Polemik des Richterbuches gegen das Nordreich kommt der Raumstruktur aller drei Szenen bzw. der der 3. Szene noch eine weitere Bedeutung zu: 1. *Die Raumstruktur aller drei Sze-*

² Vgl. z. B. Brettler, "The Book of Judges", 395-418.

³ Vgl. Deurloo, *Waar gebeurd*, 92.

nen: Unter der Voraussetzung, daß die unbestimmte Formulierung „vom Gebirge Efraim“ auf „Bet-El“ anspielt (zu מְרֹרֵי אֶפְרַיִם in 17,1 s. die Exegese in 7.1.1), kommen mit Bet-El und Dan zwei zentrale Heiligtümer des Nordreiches vor, die in bezug auf dessen gesamte Fläche in etwa wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse angeordnet sind, was heißen soll, daß sie das ganze Nordreich repräsentieren.

2. *Die Raumstruktur der 3. Szene:* Die Daniten durchziehen das Nordreich sozusagen auf der längsten möglichen Diagonalen von Südwest nach Nordost (die Diagonale von Südost nach Nordwest wäre kürzer), was besagen soll, daß ihr Weg sie durch das ganze Nordreich führt. M. E. können beide Beobachtungen so gedeutet werden, daß die Raumstrukturen des Textes das Nordreich repräsentieren, bzw. daß die anti-jhwhistische Praxis der handelnden Subjekte in Ri 17-18 prototypisch für die anti-jhwhistische Praxis der Nordstämme insgesamt steht.



5.3 Die Synchronisation der parallelen Erzählstränge in Ri 18

In Ri 18 werden an drei Stellen parallele Handlungsabläufe erzählt, deren Synchronisationstechnik hier untersucht werden soll.⁴

1. ...18,2d/18,2e-8a/18,8b.... Vor (...18,2d) und nach (18,8b...) den parallelen Handlungsabläufen befinden sich alle Daniten zusammen in Zora und Eschaol. Zwischenzeitlich kundschaften fünf kriegstüchtigen Männer das Land aus (18,2e-8a), während die übrigen Daniten in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet warten. (Man könnte hier fragen, ob es sich überhaupt um parallele Handlungsabläufe handelt, denn von den zurückbleibenden Daniten wird, außer der Tatsache, daß sie zurückbleiben, nichts erzählt (Leerstelle). Die Handlung schreitet jedoch durch den Erkundungszug der fünf Männer auf der Achse der Ereignisse nicht einfach linear fort, denn der

⁴ Ich gehe hier ausschließlich auf die Synchronisationstechnik ein; zu einer intensiveren Diskussion der entsprechenden Passagen s. 7. Zur literarischen Technik der Synchronisation vgl. Bar-Efrat, *Narrative Art*, 165-184, u. Sh. Talmon, "The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative", *ScrHier*, 27 (1978), 9-26.

Leser weiß ja, daß die Daniten auf die Rückkehr der Kundschafter warten, d. h., ohne daß von den Daniten explizit berichtet wird, sind sie im Bewußtsein des Lesers doch präsent.) Die literarische Technik zur Darstellung dieser Parallelität ist einfach. Beim Übergang der Erzählstränge in 18,2d/e wird die *wajjiqtol*-Kette (18,2a.c.e.f) der erzählenden Rede, außer durch die beiden Imperative der besprechenden Rede in 2d, nicht durch andere Verbformen unterbrochen. Die Nullperspektive (= Ebene der Erzählung selbst, im Gegensatz zu nachgeholter und vorweggenommener Information) wird, wie beim zweiten Übergang, nicht verlassen. Auf die Imperative der besprechenden Rede in 18,2d, mit denen die Daniten die fünf Männer aussenden, folgt in 2e ganz natürlich der Bericht über den Beginn der Erkundung des Landes. Beim Übergang der Erzählstränge in 18,8a/8b wird die *wajjiqtol*-Kette (18,7a.b. 8a.b), außer durch die kommentierenden nominalen Konstruktionen in 7c-d, ebenfalls nicht durch andere Verbformen unterbrochen. In 8a wird erzählt, daß die fünf Männer nach Abschluß ihrer Späh-Tour nach Zora und Eschaol zurückkehren, und wiederum ganz natürlich beginnen die zurückgebliebenen Daniten in 8b(c) mit den Ankömmlingen ein Gespräch. Um die beiden Erzählstränge zusätzlich sprachlich zu verknüpfen, wird die Formulierung אָחִיהֶם aus 8a in 8b wiederholt.

2. ...18,14/18,15/18,16/18,17/18,18... Vor (...18,14) und nach (18,18...) den parallelen Handlungsabläufen sind die fünf ehemaligen Kundschafter und die übrigen Daniten zusammen (A-Erz.). Zwischenzeitlich biegen die fünf Männer allein zum Haus des Leviten ab – das im Inneren der Siedlung liegt und das mit dem Haus Michas, in dem sich die Kultgeräte befinden, identisch ist – (B-Erz.; 18,15), während sich die sechshundert bewaffneten Daniten an den Eingang des Hauses-von-Micha stellen (C-Erz.; 18,16; was die sechshundert Daniten konkret tun, wird zwar nicht erzählt [Leerstelle]; im Bewußtsein des Lesers sind sie jedoch als diejenigen, die die Aufmerksamkeit auf sich lenken und das Haus-von-Micha bedrohen, präsent), dringen ein und entwenden die Kultgeräte aus Michas Haus (B-Erz.; 18,17a.b), während sich wiederum der Priester zu den Daniten an den Eingang des Hauses-von-Micha begibt (C-Erz.; 18,17c). Anschließend tauchen die fünf Männer in der Menge der übrigen Dani-

ten unter (dies kann hier angenommen werden, weil mit וַיִּפְּנוּ in 18,21 sicher alle Daniten gemeint sind und es deshalb wahrscheinlich ist, daß auch וַיֵּאמְרוּ in 18,19 und אֵלֵיהֶם in 18,18c alle Daniten meint; s. u.) und spielen als selbständige Gruppe in der weiteren Erzählung keine Rolle mehr (A-Erz.; 18,18...). Der erste Übergang zwischen den Erzählsträngen in 18,14d/15a ist einfach gestaltet. Die *wajjiqtol*-Kette der erzählenden Rede in 14a.b.15a-c bleibt erhalten; sie ist nur durch ein *qatal*, ein *jiqtol* und ein *qetol* in der besprechenden Rede in 14c.d unterbrochen. Die Nullperspektive der erzählenden Rede wird nicht verlassen. In 15c/16a wird die Dynamik der erzählenden Rede, die sich in der *wajjiqtol*-Kette in 14a.b.15a-c ausdrückt, mittels des NS in 18,16a.b sozusagen zum Stillstand gebracht, d. h. der kontinuierliche Zeitverlauf wird unterbrochen, was hier Simultanität bedeutet.⁵ Beim folgenden Übergang in 18,16b/17a wird die literarische Darstellung der parallelen Erzählstränge komplizierter. Nach dem NS in 16 wird die B-Erzählung in 17a zunächst mit *wajjiqtol* fortgesetzt (die B-Erz. beginnt wieder in der Nullperspektive) und dann mit einer sehr ungewöhnlichen doppelten *qatal*-Konstruktion in 17b weitergeführt. (Ungewöhnlich ist, daß *qatal* ohne ein vorausgehendes $\bar{\nu}$ oder ein Subjekt in erzählender Rede am Anfang eines Satzes steht.)⁶ Diese *wajjiqtol-qatal*-Konstruktion drückt aus, daß die fünf Männer fast gleichzeitig eindringen und die Kultgegenstände stehlen, d. h. sie handeln sehr hastig. Zugleich ist die EZ – wie insbesondere an der an sich überflüssigen Formulierung בָּאוּ שָׁמָּה erkennbar – gedehnt, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Ereignis zu lenken. Der sich anschließende NS in 17c, der die in 17a.b ausgedrückte rasche Bewegung entsprechend dem NS in 18,16 sozusagen zum Stillstand bringt, setzt die C-Erzählung fort und drückt ebenfalls eine simultane Handlung aus, nämlich daß sich der Priester offensichtlich zu den Daniten an den Eingang des Tores begeben hat (Leerstelle). Erzähltechnisch wird die Anknüpfung an die vorhergehende C-Erzählung dadurch bewerkstelligt, daß 17c die Formulierungen

⁵ Vgl. Niccacci, *The Syntax*, 65. Eine Unterbrechung einer *wajjiqtol*-Kette durch einen NS drückt einen "simultaneous circumstance" aus.

⁶ Niccacci, ebd., 35, behauptet sogar, daß es *qatal* in erzählter Rede am Satzanfang nicht gibt.

aus 16a weitgehend wörtlich, jedoch chiasmatisch (kursiviert) umgestellt, übernimmt und daß statt des Subjekts der sechshundert Daniten in 16a jetzt der Priester zum Subjekt des Satzes wird:

16a וּשְׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ חֲגֹרִים כְּלִי מִלְחָמָתָם נִצְבִים פָּתַח הַשַּׁעַר
17c (וְהִכְהֵן) נִצַּב פָּתַח הַשַּׁעַר וּשְׁשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הַחֲגֹר כְּלִי הַמִּלְחָמָה

Beim Übergang 18,17c/18a wird die literarische Technik der *Wiederaufnahme*⁷ verwendet. 18a führt die erneut einsetzende A-Erzählung mittels einer Retrospektive (anaphorisches אלה, bezogen auf die fünf Männer) auf die B-Erzählung in 17a.b, ausgedrückt durch *qatal* in der erzählenden Rede, fort, wobei באו in 18a באו aus 17b aufgreift. Ähnliches geschieht in 18b, indem die Formulierung aus 17b weitgehend wörtlich, jedoch ohne chiasmatische Umstellung aufgenommen wird:

17b (בָּאוּ שָׁמָּה) לָקְחוּ אֶת הַפֶּסֶל וְאֶת הָאֲפֹד וְאֶת הַתְּרָפִים וְאֶת הַמַּסְכָּה
18b וַיִּקְחוּ אֶת [הַ]פֶּסֶל [וְאֶת] הָאֲפֹד וְאֶת הַתְּרָפִים וְאֶת הַמַּסְכָּה

Der rückblickenden *waw-x-qatal*-Satz in 18a ist in 18b mit einer *wajjiqtol*-Form fortgeführt. Da die Verteilung der Aktanten in 18a-c (jene / der Priester) deutlich zeigt, daß 18a.b 18c vorbereiten, handelt es sich bei 18b um "a 'short independent narrative'"⁸. ויקחו kann deshalb nur mit Plusquamperfekt übersetzt werden. Die Frage des Priesters in 18d עֲשִׂים מָה אַתֶּם setzt voraus, daß die fünf Männer zu den sechshundert Daniten und zu dem Priester am Eingang des Hauses von Micha gestoßen sind (Leerstelle). Es kann deshalb angenommen werden, daß sich אליהם in der Redeeinleitung der Rede des Priesters in 18c auf die Gesamtheit der Daniten bezieht (eindeutig ist die Gesamtheit der Daniten erst wieder in 18,21a angesprochen [ויפנו]), אליהם in 18,18c und ויאמרו in 18,19 könnten sich auch auf die fünf Männer beziehen).

⁷ Vgl. Niccacci, ebd., 36; Talmon, "The Presentation", 12ff. Die englische Bezeichnung ist *resumptive repetition*. M. Weiss spricht in „Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel“, *Bib.*, 46 (1965), 181-206, von Rückwendungen.

⁸ Niccacci, ebd., 48 (63). Niccacci zufolge, kann eine *wajjiqtol*-Form in dem einen Ausnahmefall, daß sie eine einleitende *waw-x-qatal* Konstruktion fortsetzt, die Bedeutung des Plusquamperfekt annehmen.

3. ...18,21b/18,22a-23a/18,23b... Vor (...18,21b) und nach (18,23b...) den parallelen Handlungsabläufen begegnen sich die Daniten und Menschen, die zum Haus-von-Micha gehören. Zwischenzeitlich werden, während sich die Daniten vom Haus-von-Micha entfernen, die dort ansässigen Männer zusammengerufen. Sie machen sich sogleich an die Verfolgung der Daniten und nähern sich ihnen bis auf Hörabstand (18,22a-23a). Der Übergang 18,21b/22a wird mittels einer *wajjiqtol-x-qatal*-Konstruktion bewerkstelligt, die hier Simultanität ausdrückt.⁹ Die *qatal*-Form in 22b drückt Gleichzeitigkeit gegenüber 22a aus. Beide *qatal*-Formen in 22a.b signalisieren gegenüber 22c nachgeholte Information. Der zweite Übergang von 18,23a zu 23b geschieht sozusagen gleitend. Die Verfolger sind bis auf Hörabstand herangekommen und schreien zu den Daniten, die sich daraufhin umwenden. Die beiden *wajjiqtol*-Formen in 23a.b signalisieren, daß die Nullperspektive erhalten bleibt.

⁹ In der Regel wird in einem solchen Fall *waw-x-qatal* statt wie hier *x-qatal* benutzt. Vgl. Niccacci, *The Syntax*, 63f.

6 Ri 17-18: Szenen und Teilszenen

In 3.1.2 habe ich Ri 17-18 an Hand des Kriteriums des Wechsels der Protagonisten bzw. Antagonisten sowie der Nebenfiguren bereits in die drei Szenen 17,1-5; 7-13; 18,1b-31 eingeteilt sowie 17,6 als Zwischenstück und 18,1a als Eröffnung bezeichnet. Diese Gliederung soll jetzt zunächst mit zusätzlichen Argumenten untermauert werden, bevor eine weitergehende Unterteilung in Teilszenen erfolgt. Die Bedeutungsniveaus Szenen und Teilszenen sind das geeignete Gliederungsprinzip der sukzessiven Exegese von Ri 17-18 in 7. Dort erfolgt eine Feingliederung in Sequenzen bzw. Reden/Dialoge.

Die Szenen: Die Abgrenzung der Szenen I und II ist aufgrund der jeweils sehr ähnlichen Einleitungs- und Schlußformulierungen leicht. Die Einleitungsformulierungen in 17,1 (ausschließlich ושמע מיכיהו) und 7a haben dieselbe Satzstruktur (VS). Auf das Verb וידי, das die Szenen jeweils eröffnet, folgt das Subjekt (נער/איש) und eine Ortsbestimmung (מבית לחם יהודה / מהר אפרים). Das jeweilige Subjekt נער/איש ist identisch mit dem jeweils wichtigsten Protagonisten der Szene und wird durch den NS ושמע מיכיהו (1) bzw. die NS והוא לוי (7b.c) spezifiziert. Die jeweiligen Schlußformulierungen in 17,5d und 13c haben zwar nicht dieselbe Satzstruktur, zeichnen sich aber durch weitgehend gleiche Wortwahl aus:

5 d וידי לו לכהן

13 c כי היה לי הלוי לכהן

Im Gegensatz zu 17,5d, wo der Erzähler spricht, handelt es sich in 13c um eine Selbstaussage Michas. Szene I und II beginnen und enden mit demselben Wort (לכהן/וידי), enthalten jeweils am Anfang quasi zeitlose Aussagen über den jeweils wichtigsten Protagonisten der Szene und enden mit einer Feststellung bezüglich des Priesters. 17,6 wird, bis auf wenige Ausnahmen¹, von den Exegeten, insofern

¹ Eine Ausnahme davon machen Oettli, 284, der 6 zu 17,6-13 rechnet; Greßmann, 252f., der 17,1-13 als einleitende Einheit zu Kap. 18 sieht; Martin, 185f., u. Boling, 254-259, die 17,5-6 als separat betrachten ("Summary and Transition", Boling, 254); Webb, 182f., der 17,6 als Zwischenstück betrachtet, Amit, *The Book*, 295, Amit, "The End", 79, Anm. 7, die 17,6 explizit als Verbindungsstück bezeichnet, sowie Amit, "Hidden Polemic", 5f., wo es u. a. heißt; "...an introduction to what follows and a summary of the material which has directly

sie überhaupt eine Gliederung des Textes bieten, die in der Regel unbegründet² ist, zu 1-5 gerechnet. M. E. ist 17,6 jedoch ein Zwischenstück mit mehreren Funktionen: 1. Der Vers verknüpft, zusammen mit 18,1a; 19,1a und 21,25, die letzten fünf Kap. des Richterbuches formal und inhaltlich. 2. Die Praxis der Protagonisten in ganz Ri 17-18, die gesamte Generation nach Josua und darüber hinaus die ganze Epoche der Richter werden in ein negatives Licht gesetzt. 3. Das Erscheinen Davids als des *idealisierten* Königs in Israel wird vorbereitet (s. die Exegese zu ישר in 17,6 [7.2]). Für die Absetzung des Zwischenstücks von 17,1-5 können sprachliche Argumente angeführt werden: 1. Die Parallelität von 17,5d und 13c zeigt klar, daß die erste Szene in 5d und die zweite in 13c endet. Szene I schließt nicht mit ... בימים ההם in 17,6, weil die exakte Parallele dazu in 18,1a ebenfalls nicht Szene II abschließt, sondern Szene III eröffnet (s. u.) 2. Der NS in 6a und der ZNS in 6b unterbrechen den Fluß der Handlung, die durch die vorhergehenden *wajjigtol*-Formen in 17,5b-d ausgedrückt ist, und signalisieren, weil doppelt nominal, einen starken Einschnitt. 3. Durch die Formulierung בימים ההם distanziert sich der Erzähler von den erzählten Ereignissen, und gerade dadurch wird V. 6 als Kommentar (Hintergrundinformation) erkennbar.³ 4. Schließlich hebt sich 17,6 von seinem Kontext durch seinen formelhaften Charakter ab, der betont wird "by the juxtaposition of the two clauses without conjunction, and by the repetition of the predominant vowel sounds 'a' and 'e'."⁴

Die Abgrenzung der Szene III, deren Einleitungs- und Schlußformulierungen Übereinstimmungen und Unterschiede zu den entsprechenden Passagen der ersten beiden Szenen aufweisen, ist vor allem wegen 18,1a und des komplizierten Textbefundes in 18,30f. (s. 7.6.2) schwieriger. 18,1a wird von den meisten Exegeten zu einer Textpas-

preceded it" (6).

² Eine begründete Gliederung des Textes bieten Organ, *Judges 17-21*, 27-50; Amit, *The Book of Judges*, 293-297; Amit, "The End", 73-80; Amit, "Hidden Polemic", 4-20, u. im Ansatz Boling, 254-267.

³ Eine andere Strukturbeschreibung von 17,1-13, die zu Unrecht 17,5 als zentralen Vers ansieht, findet sich bei Polzin, *Moses*, 195f.

⁴ Organ, *Judges 17-21*, 31.

sage gerechnet, die in 18,1 beginnt und in 6, 7, 10, oder 13 endet.⁵ M. E. ist 18,1a als eine Art einleitende Überschrift bzw. als Eröffnung für Szene III aufzufassen (Entsprechendes gilt für 19,1a in bezug auf 19,1ff.).⁶ Bezeichnenderweise wird in 18,1a nur die Kurzversion der Königsformel aus 17,6 aufgegriffen, auf *איש הישר בעיניו יעשה* wird verzichtet. Das kann so interpretiert werden, daß das ganze Kap. 18 an den Daniten exemplifiziert, was es heißt, daß jeder tat, was in seinen Augen recht war. Sprachlich wird die enge Beziehung zwischen 18,1a und 18,1bff. m. E. dadurch ausgedrückt, das 18,1b *הם בימים ההם* und 18,1c *ישראל* aus 1a aufnimmt. Betrachtete man 18,1a als Schluß der Szene II, ließe sich die sprachliche Parallelität insbesondere zwischen 1a und b weniger gut erklären. Die eigentliche Einleitung der Szene III beginnt demnach in 18,1b.

Die Übereinstimmungen der Einleitungsformulierung in 18,1b.c mit den vorhergehenden in Szene I und II sind vor allem thematisch-inhaltlicher Art. 18,1b.c führt nach einer ähnlich zeitlosen Aussage (wie in 17,1 und 7a (ויהי) den wichtigsten Protagonisten der Szene ein: die Daniten (handelndes Subjekt ist, abgesehen von den fünf Kundschaftern, immer die Gesamtheit der Daniten), deren Situation in 1b(ab *מבקש*).c erläutert wird. Eine indirekte Ortsbestimmung erfolgt erst in 18,2b mit *מצרעה ומאשחאל*. Ganz anders ist je-

⁵ Eine Ausnahme bilden folgende Exegeten: Moore, 387, Budde, 117, Bewer, "The Composition", 276, Zapletal, 261, u. Nötscher, 67, fassen 18,1a als Schluß der 2. Textpassage auf, die in 17,7 beginnt; Organ, *Judges 17-21*, 34, faßt den ganzen V. 1 als Schluß auf. Boling betrachtet 18,1 wie zuvor 17,5-6 als "summary and transition" (255) und rechnet den Vers zu 17,1-18,1; Sloet, 275, Nowack, 147, Noth, "The Background", 79f., u. Niemann, *Die Daniten*, 71-77, halten 18,1a, wie zuvor 17,6 eher für eine Schlußbemerkung zu dem, was vorausgeht, als für eine Einleitung dessen, was folgt; Dumbrell, "In Those Days ...", 24, Webb, 182f., Becker, *Richterzeit*, 227f., Amit, *The Book*, 293-297, u. Amit, "Hidden Polemic", 6, betrachtet 18,1a, wie zuvor 17,6, als Zwischenstück, ähnlich Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 93f.; Buber/Rosenzweig machen 18,1a in ihrer Bibelübersetzung als Zwischenstück erkennbar, indem sie 1a und b durch eine Leerzeile voneinander trennen; MT hat hinter 18,1 c.

⁶ Ähnlich Goslinga, 66, u. Burney, 424, "the shorter form (as in this passage) opens the narrative of ch. 19. It is not clear why the statement should not be intended to explain the independent and lawless action of the Danites as related in ch. 18."

doch die Satzstruktur. Statt eines VS und eines NS in 17,1 sowie eines VS und zweier NS in 7a-c beginnt Szene III in 18,1b mit einem NS und fährt mit einem durch כִּי eingeleiteten Kausalsatz (Erzählerkommentar) in 1c fort. Die Übereinstimmungen der Schlußformulierung mit den vorhergehenden sind nur dann erkennbar, wenn nicht 18,31, sondern 18,30b.c in den Blick genommen wird:

5 d וַיְהִי לוֹ לְכַהֵן
 13 c כִּי הָיָה לִי הַלְוִי לְכַהֵן
 30 b וַיְהִינֶחָם בֶּן גֵּרְשָׁם בֶּן מִישָׁה
 c הוּא וּבָנָיו הָיוּ כַּהֲנִים לְשִׁבְטֵי הָרָנִי עַד יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ

Die Worte *הָיָה*, *כַּהֵן* und die Präposition *ל* (לשבת/לי/לו), die bereits in den Schlußformulierungen der Szenen I und II vorkamen, werden auch am Ende der Szene III im Zusammenhang einer Feststellung verwendet. Szene I endet damit, daß einer seiner Söhne Micha zum Priester wurde, Szene II endet damit, daß der Levit Micha zum Priester wurde, und Szene III endet damit, daß der Levit und seine Söhne zu Priestern der Daniten wurden. Ganz anders ist jedoch die Satzstruktur. Statt der beiden kurzen VS in 17,5d und 13c besteht 18,30b.c aus einem langen ZNS. Szene III enthält, ähnlich wie Szene I und II, am Anfang eine quasi zeitlose Aussage über den wichtigsten Protagonisten der Szene sowie dessen Situation und endet mit einer Feststellung bezüglich des Wirkens der Priester.

Unter der von ihr getroffenen Voraussetzung, daß Szene III mit 18,30 endet, weist Amit⁷ auf eine beinahe chiasmische Struktur hin, die alle drei Szenen übergreift und die die oben herausgearbeitete Szenenabgrenzung überlagert:

A	17,1-5	<i>Gottesbild</i> und Gotteshaus des Micha (Exposition)
B	17,7-13	Der Levit als <i>Priester</i> im Gotteshaus des Micha (Exposition)
C	18,1b	Der Stamm Dan ohne Erbteil
C'	18,27-30	Der Stamm Dan mit Erbteil
A'	18,30a	Die Errichtung des <i>Gottesbildes</i>
B'	18,30b.c	<i>Priester</i> für das Gottesbild

⁷ *The Book*, 296f.

Die kursivierten Worte deuten an, worauf der Akzent der Textpassage Amit zufolge jeweils liegt, und unter dieser Voraussetzung ist die Struktur stimmig. Amit versucht damit jedoch zugleich zu beweisen, daß 18,31 nicht mehr zum Text gehören kann, weil der Vers außerhalb der von ihr skizzierten Struktur steht.⁸ Legt man die Akzente anders als Amit, z. B. so, daß בית (ה)אלהים (2x) mit in Betracht gezogen wird, zeigt sich eine klare Ringstruktur (A-A') in 17,5a und 18,31b, die V. 31 integriert. 18,31 ist darüberhinaus u. a. durch die polemische Formulierung אשר עשה, die Michas Kult als Menschenwerk entlarvt, mit dem übrigen Text verknüpft (vgl. 18,24b und 18,27a).

Die Teilszenen: Die relativ kurzen Szenen I und II können nicht weiter in Teilszenen untergliedert werden. Die nächstkleineren, auf die Szenen folgenden Bedeutungsniveaus sind hier Sequenzen bzw. Reden/Dialoge. Anders verhält es sich bei der relativ langen Szene III. Obwohl geeignete Gliederungskriterien hier schwer auszumachen sind, ist es m. E. sinnvoll, den jeweiligen Aufenthaltsort des wichtigsten Protagonisten, nämlich der Daniten, als Gliederungsprinzip zu wählen. (Die Daniten sind der wichtigste Protagonist, weil nur sie in der gesamten Szene III mehr oder weniger kontinuierlich vorkommen.) In der ersten Teilszene 18,[1a]1b-10 (III,1) befinden sich die Daniten in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet, das durch die Städte Zora und Eschaol repräsentiert wird. Sie senden fünf Kundschafter aus, die wieder nach Zora und Eschaol zurückkehren. In der zweiten Teilszene 18,11-26 (III,2) sehen wir die Daniten von Zora und Eschaol aus über das Gebirge Efraim unterwegs nach Lajisch. Hier spielen zwar die Orte Machane-Dan, Haus-von-Micha und ein nichtgenannter Ort etwas nordöstlich davon auf dem Weg nach Lajisch eine Rolle, doch rechtfertigen diese Etappen keine neuen Teilszenen: Der kurze Aufenthalt in Machane-Dan spielt für die Stringenz der Handlung kaum eine Rolle und enthält für eine Teilszene zu wenig Text. Das Haus-von-Micha und der Ort nordöstlich davon gehören eng zusammen, weil die Handlung sich von dem einen zum anderen Orten fortsetzt. In der dritten Teilszene 18,27-31 (III,3) schließlich befinden sich die Daniten in ihrem neuen Sied-

⁸ Vgl. ebd., 294-297.

lungsgebiet, d. h. in dem in der Hule-Ebene (die sich in Richtung Bet-Rehob erstreckt) liegenden Lajisch (Dan) und dessen Umland.

Eine abweichende Gliederung der dritten Szene (ohne V. 31) bietet Amit⁹:

A	Exposition	18,1b	Der Stamm Dan ohne Erbteil
B	1. Szene ¹⁰	18,2-6	Die Kundschafter und der Levit im Haus Michas
C	2. Szene	18,7-10	Ausführung des Kundschafterauftrags
C'	3. Szene	18,11-21	Die Daniten im Hause Michas
B'	4. Szene	18,22-26	Begegnung der Daniten und Micha
A'	Abschluß	18,27-30	Stamm Dan mit Erbteil

Diese Gliederung nach einem chiasmatischen Schema ist m. E. nicht überzeugend, denn ein eindeutiges Gliederungsprinzip ist nicht erkennbar. Weder leuchtet die Korrespondenz zwischen B/B' noch die zwischen C/C' ein. Zwischen A/A' bestehen zwar Übereinstimmungen, jedoch sind in A' über A weit hinausgehende Motive (die Eroberung, der Bann, die Friedfertigkeit der Bewohner Lajisch, die Namensgebung) verarbeitet.

Eine ebenfalls chiasmatische Gliederung der dritten Szene (ohne V.1) bietet Organ¹¹:

A	18,2-12	Internes Schema: a-b-c-b'-a'
B	18,13-15	Internes Schema: a-b-a'
C	18,16-17	Internes Schema: a-b-a'
C'	18,18-21	Internes Schema: a-b-c-c'-b'-a'
B'	18,22-28a	Internes Schema: a-b-c-a'-b'-c'
A'	18,28b-31	Internes Schema: a-b-c

Organ gibt folgende Begründung:

The six paragraphs of the second chapter (18:2-31), similarly relate to each other as complements. Paragraphs A (2-12) and A' (28b-31) introduce and complete the migration of the Danites. They find Laish as a suitable site, discovering also the priest at Beth-micah; in the final paragraph the Levite

⁹ Ebd., 296f.

¹⁰ Amit spricht von Szenen, wo es analog meiner Terminologie Teilszenen heißen müßte.

¹¹ *Judges 17-21*, 35-50.

from Beth-micah is the founder of Dan's priesthood, and Laish is changed to the city of Dan, a sanctuary city. Paragraphs B (13-15) and B' (22-28a) similarly begin and end the taking of the shrine objects. Paragraph B introduces the shrine objects for the first time in this chapter; the corresponding paragraph identifies the objects as "gods". The Danites "turn aside" to Beth-micah in B, and continue their journey to Laish in B'. The two central paragraphs, C (16-17) and C' (18-21) are also complementary: together they treat of the shrine objects removed from Beth-micah (C) and the Levitical priest removed from Micah's service (C'). (49)

Die von Organ behauptete Korrespondenz zwischen A/A' überzeugt nicht, denn die gesamte Szene III handelt von der Migration der Daniten, und in der gesamten Szene III spielt der Priester eine wesentliche Rolle. Organs Argument wäre nur dann stichhaltig, wenn die Daniten und der Levit ausschließlich oder zumindest vorrangig in A/A' vorkämen. Lajisch wird zwar in A von den danitischen Kundschaftern als geeigneter Siedlungsraum erkannt (18,7), damit korrespondiert in A' jedoch nicht Lajischs Rolle als eine in Dan umbenannte Heiligtumsstadt, sondern Lajischs Zerstörung und Wiederaufbau (18,27-28). Das Argument, daß B/B' den Beginn und das Ende des Diebstahls der Kultobjekte bilden, ist ziemlich schwach, weil die Kultobjekte explizit zwar in B, aber nicht in B' genannt werden. Außerdem ist der eigentlich Diebstahl mit 18,20 (C') abgeschlossen, während B' im wesentlichen die dem Diebstahl folgende Konfrontation zwischen Micha und den Daniten thematisiert. Die restlichen Argumente Organs sind zwar nicht falsch, vermögen aber allein keine überzeugende Begründung für die chiastische Struktur von 18,2-31 zu liefern. M. E. liegt das Problem von Organs Argumentation darin, daß sie – Peckham folgend bzw. auf ihm aufbauend (s. 2.1.3) – fast überall Polaritäten und Strukturschemata entdecken zu müssen glaubt und sich auf diese Weise selbst einer dem Text angemessenen Strukturanalyse versperrt.

Aufgrund meiner Einteilung in Szenen und Teilszenen ergibt sich in Ri 17-18 folgende Struktur (zu einer Gesamtübersicht einschließlich der Sequenzen bzw. Reden/Dialoge s. 8, Punkt 3):

- | | | |
|------------|---|---|
| I | | 17,1-5: Micha etabliert den Götzendienst
Zwischenstück 17,6 |
| II | | 17,7-13: Ein Levit für den Götzendienst
Eröffnung 18,1a |
| III | 1 | 18,[1a]1b-10: Die Aussendung der Kundschafter |
| | 2 | 18,11-26: Der Raubzug der Daniten |
| | 3 | 18,27-31: Die Zerstörung Lajischs und der neue Götzendienst in Dan |

Teil III/B: Durchführung

7 Ri 17-18: Eine sukzessive Exegese

Vorbemerkungen: 1. Ri 17-18 wurde an Hand von Kriterien bereits in die hierarchisch angeordneten Bedeutungsniveaus Szenen und Teilszenen untergliedert; eine weitere Feinuntergliederung in Reden, Dialoge und Sequenzen (= drei Modifikationen eines Bedeutungsniveaus) folgt innerhalb der sukzessiven Exegese. Diese Abgrenzung von Textpassagen hat jedoch nur relativen Charakter, weil die stilistischen und strukturellen Phänomene des Textes oft nicht nur horizontal innerhalb eines, sondern auch vertikal in den verschiedenen Bedeutungsniveaus funktionieren (s. 1.2.5.1).

2. Die Exegese der Reden, Dialoge und Sequenzen folgt einem gleichbleibenden Schema: Zunächst wird ein erster Überblick über den Stil, die Struktur und, soweit notwendig, die Syntax der jeweiligen Textpassage gegeben. Es schließt sich eine detaillierte, sukzessiv vorgehende Untersuchung an, die neben der Semantik (die im Kontext der hier beabsichtigten Stil- und Strukturanalyse eine eher untergeordnete Funktion hat, d. h. es wird in der Regel keine ausgebreiteten Exkurse zu semantischen Fragen geben) und der weiteren Analyse des Stils vor allem die Analyse der Struktur auf den verschiedenen Bedeutungsniveaus beinhaltet. Die Auseinandersetzung mit den Argumenten der literar- bzw. redaktionskritisch arbeitenden Exegeten fließt an geeigneter Stelle mit ein.

3. Von den Bedeutungsniveaus werden vor allem die Szenen, Teilszenen und Sequenzen bzw. Reden/Dialoge explizit angesprochen und abgegrenzt, die niedrigeren Bedeutungsniveaus wie Sätze, Satzteile usw. kommen als Teil der Stil- und Strukturanalyse implizit vor. Die höheren Bedeutungsniveaus, mit deren Bezeichnungen als Akt, Sektion und Komposition nicht explizit gearbeitet wird, weil es andere, geläufigere Bezeichnungen gibt, z. B. Richterbuch, Gen-2 Kön, sind wie folgt abgegrenzt: als Akt bezeichne ich die fünf Schlußkapitel von Ri (13-16)17-21, als Sektion ganz Ri und als Komposition den Komplex Gen-2 Kön, der sich wiederum aus Tora und Vorderen Propheten zusammensetzt.

7.1 Szene I: 17,1-5

Szene I kann weiter untergliedert werden in eine Exposition (17,1), einen Dialog¹ (17,2-3) und eine Sequenz² (17,4-5). Aufgrund der leichten Abgrenzbarkeit des Dialogs durch die Redeeinleitung in 17,2a und das letzte Kolon der wörtlichen Rede in 3e ist auch die Abgrenzung der Exposition und des Beginns der auf den Dialog folgenden Sequenz in 4a unmittelbar deutlich. Gegenüber dem Dialog zeichnet sich die Sequenz durch eine Kette von acht, jeweils mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS aus, die nur in 17,5a von einem ZNS unterbrochen wird.

7.1.1 Die Exposition: 17,1

Gegenüber dem paukenschlagartigen Ende der Simsonerzählung im Tempel des Dagon (16,23-31) setzt 17,1 sozusagen einen leisen Kontrapunkt.³ Im Vergleich mit den Expositionen in 13,2, 17,7 und 1 Sam 1,1f., in denen das einleitende ׀׀ ebenfalls in erster Linie nicht als mikrosyntaktisches Zeichen, sondern als „volles“ Verb fungiert,⁴ ist 17,1 am kürzesten. Dem Leser wird keine Zeit gelassen, sich genüßlich auf die neue Erzählung einzustimmen. Diese verweigerte allmähliche Einstimmung auf die Erzählung korrespondiert mit dem unangenehmen Vorfall, mit dem der Leser gleich in 17,2ff. konfrontiert

¹ Fokkelman unterscheidet Reden und Sequenzen (s. 1.2.5.1). Kurze Reden bzw. kurze Frage-Antwort Passagen von der Länge von 1-2 Kola rechnet er nicht zu den Reden, sondern zu den Sequenzen (s. *NAPS II*, 5, Anm. 5). Wie aber soll verfahren werden, wenn eine Wort-Widerwort-Passage den Charakter einer Rede annimmt, weil einer der Gesprächspartner Text im Umfang von mehreren Kola spricht, wie es in 17,2b-d der Fall ist? Für eine solche längere Wort-Widerwort-Passage führe ich neben Rede und Sequenz als dritte Modifikation des Bedeutungs-niveaus den Dialog ein. Eine weitere Feineinteilung der Dialoge erfolgt an Hand des Sprecherwechsels.

² Sequenzen erlauben in der Regel eine weitere, noch über dem Bedeutungsniveau der Sätze liegende Feineinteilung an Hand von grammatischen und/oder inhaltlichen Kriterien.

³ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 89, wo Deurloo von „Stille nach dem Sturm spricht.“

⁴ Niccacci, *The Syntax*, 60. Schneider, *Grammatik*, 261ff., rechnet ׀׀ zu den makrosyntaktischen Zeichen.

wird. Klein bemerkt dazu: "Because the reader cannot 'enjoy' the sins of the early Israelites; he or she must 'suffer' them" (146).

ויהי איש מהר אפרים (15x5) strukturiert zusammen mit מיכיהו und אִישׁ Szene I. ויהי מיכיהו aus 17,1 werden in 4e erneut aufgegriffen. Boling (256) und Webb (183) sprechen deshalb von einer Inklusion. Bolings Meinung nach ist der folgende V. 5 antiklimaktisch: "It is treated here as a collector's comment anticipating the story that begins with vs. 7 and extends to the end of ch. 18, and to which the ephod and teraphim are integral."⁶ 17,5a greift jedoch ebenfalls ein Wort aus 1 auf, nämlich אִישׁ, und 5d gebraucht erneut ויהי. Die Inklusion in 17,1.4e ist demnach weniger eindeutig, als von Boling behauptet. Hinzu kommt, daß der ZNS in 5a, der die VS-Kette in 4a-e und 5b-d unterbricht, eher als Abschluß denn als Neueröffnung betrachtet werden kann. Mit der Transformation von בית מיכיהו (4e) in בית אלהים wird das eigentliche Ziel der Fertigung von פסל und מסכה nämlich erst offenbar (s. u.). Zwar wird von 5a an nur noch die Kurzform מיכה statt der Langform מיכיהו (s. u.) verwendet, was auf einen Neuansatz hindeuten könnte und teils Anlaß zu literarkritischen Mutmaßungen bot.⁷ Der Wechsel von der Lang- zur Kurzform des Namens Michas ist jedoch ironisch zu verstehen. Michajehu (מי-כ-יהו = Wer ist wie Jhw?) kann Micha nicht länger heißen, nachdem aus seinem Haus ein illegitimes Gotteshaus wurde, das gefertigte Götterbilder beherbergt.⁸ Um die Ironie deutlicher hervorzuheben, paraphrasiert Boling den Namen Michajehu mit "Yahweh-the-Incomparable" (258; vgl. 255) und erläutert: "It appears that the redactor was almost saying, 'Think of it. Images! And with a name like that'" (258). Ähnlich heißt es bei Davis: "Micah, contrary to his name, ma-

⁵ Soundsovielmal ohne Angabe der betreffenden Textpassagen bezieht sich immer auf ganz Ri 17-18.

⁶ Boling, 256. Ähnlich Becker, *Richterzeit*, 231, u. Görg, 88 (ndtr-priesterl.).

⁷ Vgl. z. B. Budde, 113.

⁸ So bereits die rabbinische Tradition; vgl. Fishelis, 137b; vgl. außerdem Klein, 147, u. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 82. Cassel, 156, scheint die Ironie mißzuverstehen, indem er aus dem Namen מיכיהו auf einen frommen Vater Michas schließt; vgl. jedoch 157. Ebenso Gray, 362, der in מיכיהו einen Hinweis auf einen ursprünglich legitimen Jhwk-Kult sieht.

nages to reduce Yahweh's incomparability to a few mundane pieces of hardware.”⁹ (Jhwh-haltige Namen sind in Ri aufgrund der Deterioration der bundesgemäßen Existenz Israels selten. Budde, 112, und Nowack, 142, nennen יוֹאֵשׁ [6,11ff.] und יוֹחָם [9,5ff.]; wichtiger ist in unserem Kontext jedoch יְהוֹחָן [18,30b].) Weder יוֹדִי in 1, 4e und 5d noch מִיכָיִהוּ in 1 und 4e oder אִישׁ in 1 und 5a fungieren in Szene I eindeutig als Inklusion. Vielmehr verbinden 4e, 5a und d den Schluß der Szene mit der Exposition in 1 (zur Funktion von יוֹדִי in Szene II s. die Exegese zu 17,7a).

אִישׁ (16x) wird, bezogen auf die fünf Kundschafter (18,2a.b.7a.14a.17a), 5x gebraucht, bezogen auf Micha (17,1.5a.11a; 18,19f) und die Daniten (18,11c.16a.17c.25c) 4x, bezogen auf den Leviten (17,8a) und die Genossen Michas im Haus-von-Micha (18,22b) je 1x und schließlich in der Bedeutung jeder (17,6b) ebenfalls 1x. Es fällt auf, daß die Bewohner Lajischs, die ausschließlich in einem positiven Licht erscheinen, nicht mit אִישׁ bezeichnet werden. Aus dieser Beobachtung kann folgender Schluß gezogen werden: אִישׁ in bezug auf Micha, den Leviten, die Kundschafter, die Daniten und die Genossen Michas (die ein verwerfliches Interesse am Fortbestand des illegitimen Kults haben) läßt diese männlichen Personen bzw. Personengruppen in einem negativen Licht erscheinen als diejenigen, die tun, was in ihren Augen recht ist (17,6b).¹⁰ אִישׁ in 17,1 und 6b fungiert nicht als Inklusion, wie es bei Organ (29) angedeutet ist, sondern kann nur im Kontext seines gesamten Gebrauchs in Ri 17-18 interpretiert werden.

מִהָר אֲפֵרַיִם (4x, nur in 17,1 mit מִן) drückt aus, daß Micha im Gebirge Efraim zu Hause war; dieselbe Formulierung mit בּ würde besagen, daß sich Micha nur temporär dort aufhielt.¹¹ Die Formulierung מִהָר scheint schon immer Interpretationsprobleme mit sich gebracht zu haben (Unbestimmtheit), denn LXX^A übersetzt mit ἐξ ὄρους, während LXX^B ἀπὸ ὄρους verwendet. הַר אֲפֵרַיִם meint das Gebirge,

⁹ Davis, “Comic literature”, 158.

¹⁰ Vgl. auch die knappe Bemerkung von Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 72.

¹¹ A. B. Ehrlicher, *Randglossen zur Hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, III, Josua, Richter, I. u. II. Samuelis (Hildesheim, 1968 [Leipzig, 1908/10]), 142, u. Zapletal, 255.

das nördlich von Jerusalem beginnt und sich bis zur Ebene Jesreel erstreckt.

Aus der Beobachtung, daß die Präposition מן in Ri 17-18 (und 19-21) den sonst üblichen genealogischen Hintergrund und die Stammeszugehörigkeit der Protagonisten in Ri ersetzt (bis auf 18,30, wo die Genealogie ironische Funktion hat) – sie sind jetzt von oder leben außerhalb ihres Stammesterritoriums:

17,1 ויהי איש מהר אפרים ...

17,7a ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה

17,8a – וילך האיש מהעיר מבית לחם יהודה ...

zieht Klein folgenden Schluß:

The shift from genealogical and tribal descriptions in the construct state (denoting 'of') to geographical and clan descriptions prefixed with the prepositional *mi* ('from') subtly underscores the movement from Yahwist belief, the erosion of the whole, the disintegration of Yahwist Israel. Attrition from obedience and the spread of naive individualism is conveyed symbolically, ironically and syntactically. These figures observe cult and use ritual for their own purposes; they epitomize religion without ethics and ritual without faith. They are far fallen from the 'chosen' people. (154)

In bezug auf den Wechsel von *genealogical and tribal descriptions* zu *geographical and clan descriptions* und der daraus abzuleitenden Konsequenz im Blick auf die Deterioration der bundesgemäßen Existenz Israels stimme ich der Argumentation Kleins zu. M. E. spielt jedoch die Präposition מן in diesem Zusammenhang keine entscheidende Rolle, denn erstens kann der besagte Wechsel in den letzten Kap. von Ri mit und ohne מן ausgedrückt werden (vgl. הר אפרים in Ri 19,1 und מהר אפרים in 19,16; in beiden Fällen ohne Clanzugehörigkeit), und zweitens heißt es auch in 1 Sam 1,1 trotz ausführlicher Genealogie und Kennzeichnung der Stammeszugehörigkeit מהר אפרים.

Einigen Exegeten¹² ist die Unbestimmtheit der Formulierung מהר אפרים aufgefallen. Unter den neuzeitlichen Exegeten hat Halévy¹³ als

¹² Z. B. Budde, 113; Nowack, 141f.; Zapletal, 255; Schulz, 89; Hertzberg, 238; de Fraine, 103.

¹³ „Recherches Bibliques“, 211. So auch Schulz, 89, Halévy folgend, u. Organ, *Judges 17-21*, 114. Budde, 113, u. Nowack, 141f., weisen die Identifizierung von Gebirge Efraim und Bet-El mit der Begründung zurück, daß der Ort durch den Diebstahl jegliche Bedeutung eingebüßt hätte.

erster daraus den Schluß gezogen, daß sich hinter מֹהַר אֶפְרַיִם eine indirekte Bezugnahme auf Bet-El verbirgt; Amit¹⁴ hat diesen Gedanken aufgegriffen, ausführlich untermauert und das Phänomen als versteckte Polemik bezeichnet. Um in einem Text von versteckter Polemik sprechen zu können, müssen Amit zufolge vier Kriterien erfüllt sein:

- (1) Avoidance of explicit reference to the phenomenon which the author wants to censure or advocate.
- (2) The existence of signs, even including the odd and the difficult, used by the author to lead to the polemic, so that, in spite of the absence of specific reference, the reader finds sufficient landmarks to reveal the polemic.
- (3) Additional evidence from biblical material regarding the existence of open polemic in connection with the same phenomenon.
- (4) Discovering the implicit subject of the polemic in the tradition of exegesis. (11f.)

Das erste Kriterium ist Amit zufolge erfüllt; Bet-El werde in Ri 17-18 nirgends explizit genannt. Das zweite Kriterium sieht sie ebenfalls als erfüllt an, denn es existierten eine Reihe von Hinweisen auf Bet-El: a) Im Gegensatz zu anderen biblischen Erzählungen, die häufig detaillierte geographische Anhaltspunkte enthielten – Amit nennt als Beispiel Ri 13,2 und 21,19 –, sei die viermalige Bezeichnung מֹהַר אֶפְרַיִם ausgesprochen vage. Der Leser erfahre nur, daß Michas Wohnort irgendwo zwischen Kirjat-Jearim und Lajisch liege, und frage sich, weshalb kein konkreter Ort genannt werde. Dieses Argument Amits ist m. E. nicht wirklich überzeugend, denn beispielsweise auch die Bezeichnung „entlegenster Teil des Gebirges Efraim“ (19,1) und „vom Gebirge Efraim“ (19,16) sind vage. b) Die Bezeichnung מֹהַר אֶפְרַיִם stehe an anderen Stellen der Bibel synonym für Bet-El, bzw. werde als zusätzlicher Name Bet-El's gebraucht, z. B. in Jer 4,15: „Wohl, eine Stimme meldets von Dan, Arg läßt eine hören vom Gebirge Efrajim!“. Zur Begründung dieser Synonymität argumentiert Amit folgendermaßen: Der Begriff אֵין (Arg) komme in 4,15 unmittelbar im Zusammenhang mit Gebirge Efraim vor (אֵין מֹהַר אֶפְרַיִם); Amos 5,5: וּבֵית אֵל יְהוָה לֵאמֹן stelle mittels Alliteration eine Beziehung her zwischen אֵין und בֵּית אֵל; daraus könne abgeleitet werden, daß מֹהַר אֶפְרַיִם in Jer 4,15 und an anderen Stellen beim Leser die Asso-

¹⁴ "Hidden Polemic", 12-20.

ziation **אל בית** aufrufe (vgl. auch Hos 4,15; 5,8; 10,5.8). c) **בית אלהים** (97x im MT, davon 91x mit bestimmtem Artikel oder Possessivsuffix) komme in narrativem Kontext ohne bestimmten Artikel oder Possessivsuffix nur in 17,5 und Gen 28,17.22 vor (sowie in poetischem Kontext weitere 3x in den Ps). An den letzteren beiden Stellen sei **אל בית** mit **בית אלהים** gleichgesetzt, was darauf hinweise, **אל בית אלהים** in 17,5 ebenfalls mit **אל בית** zu assoziieren. Diese Assoziation wird zusätzlich durch ein Wortspiel unterstützt, denn **אל בית** ist in **בית אלהים** enthalten.¹⁵ d) Seit Jerobeam I. (vgl. 1 Kön 12,26-33) würden Bet-El und Dan wechselseitig miteinander assoziiert. Beide zusammen würden in 2 Kön 29x erwähnt. Bet-El gelte dabei als das primäre Heiligtum (vgl. z. B. Amos 7,13). Ist also in Ri 18 vom Heiligtum in Dan die Rede, assoziiere der Leser bei Haus Gottes in 17 unmittelbar Bet-El. e) Der Gebrauch des Wortpaares **פסל** und **מסכה** in Ri 17-18 lasse an das Wortpaar gegossenes Kalb (**עגל מסכה**) in Ex 32,4.8 und Dtn 9,16 (ähnlich Ps 106,19) denken. Mit Kalb (**עגל**) wiederum können leicht die zwei goldenen Kälber (**שני עגלי זהב**; 1 Kön 12,28) assoziiert werden, die Jerobeam I. anfertigen und in Dan und Bet-El habe aufstellen lassen (1 Kön 12,29). f) Die Ernennung der beiden Priester in Ri 17,5.12 und die Ernennung der Höhenpriester durch Jerobeam in Bet-El und an anderen Orten seien sprachlich parallel gestaltet. In Ri 17,5.12 und 1 Kön 13,33 werde die Bezeichnung **מלא את יד**, die aus dem Bereich der legitimen Priesterweihe stamme, für eine illegitime Priesterweihe benutzt. Außerdem drücke **ההפץ** (wer Lust hat) in 1 Kön 13,33 die gleiche Willkür aus, mit der Micha bei der Auswahl seiner Priester verfare. Zwei weitere Argumente, die Amit nicht explizit nennt, kommen hinzu. Sowohl von Micha (17,5; 18,24.27.31) als auch von Jerobeam I. (1 Kön 12,28.32.33) wird gesagt, daß sie sich illegitime Kultgeräte „gemacht haben“ (**עשה**) und daß sie nicht-levitische Priester anstellten (Ri 17,5; 1 Kön 12,31 [13,33]). g) Von der Beobachtung ausgehend, daß die Exposition der Erzählung – sie besteht Amit zufolge aus Ri 17,1-5.7-13 – vergleichsweise ausführlich gestaltet ist, schließt Amit auf einen Zweck, der über die übliche Funktion einer Exposition hinausgeht. Er bestehe darin, den Blick des Lesers von

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich B. J. Diebner.

den Daniten und ihrem Kult auch auf den Ort der Wurzel des Übels zu lenken: das Gebirge Efraim. So werde die Basis gelegt für "analogical relations between the cult at the Mountain Region of Efraim (= Beth-el) and that at Dan" (16). Der Polemik gegen den Kult im Gebirge Efraim komme dabei Priorität gegenüber der Verurteilung des Kults in Dan zu¹⁶, was m. E. wiederum damit korrespondieren würde, daß Bet-El seit den Tagen Jerobeams I. (vgl. 1 Kön 12,32ff.; 2 Kön 23,4ff; Amos 7,13) bis mindestens ins Exil (2 Kön 17,28ff) als das primäre, synkretische Heiligtum galt. (Geht man jedoch – wie noch zu zeigen sein wird – davon aus, daß Ri 17-18 aus nachexilischer Zeit stammt, könnte der Text auch einen Bedeutungsverlust Bet-El zugunsten Dans reflektieren.) Amit faßt ihre Argumentation zu den Hinweisen auf Bet-El zusammen:

We have seen that Beth-el is not explicitly mentioned in these two chapters; but linguistic and associative signs (Mountain Region of Ephraim, Dan, graven and molten image, the house of god, to consecrate) as well as peculiarities of structure (broad exposition) and of design (avoidance of explicit reference to the name of the place) all refer in various ways to Beth-el as the scene of the action. None of the indicators mentioned above constitutes absolute proof, but their accumulated weight serves to corroborate the presumption that Beth-el is the city of Micah in the Mountain of Ephraim. (16)

Auch das dritte Kriterium sieht Amit als erfüllt an, denn Polemik gegen Bet-El finde sich gleich an mehreren Stellen der Bibel: bei Hosea (4,15; 5,8; 10,5; s. auch 10,8), bei Jeremia (48,13), bei Amos (3,14; 4,4; 5,5; s. auch 7,10.13) und natürlich in den Königsbüchern (1 Kön 12,28ff.; 2 Kön 17, 28; 23,4.15.19). Das letzte Kriterium schließlich sei ebenfalls erfüllt, denn die exegetische Tradition kenne die Identifizierung des Hauses Michas mit Bet-El. Z. B. werde im Talmud Micha mit Nebat, dem Vater Jerobeams, der die goldenen Kälber errichtete, identifiziert (bSanh 101b).¹⁷ Insgesamt sind Amits Beobachtungen und Argumente m. E. insofern überzeugend, als daß der These, hinter מִכָּה אֶפְרַיִם verberge sich Bet-El, zugestimmt werden kann. Ob für dieses Phänomen jedoch die Bezeichnung „versteckte Polemik“ zutreffend ist, kann bezweifelt werden.

¹⁶ So Halévy, „Recherches Bibliques“, 216, u. Amit, „Hidden Polemic“, 19.

¹⁷ Zu weiteren Stellen vgl. Amit, „Hidden Polemic“, 17.

Zur Begründung des Phänomens der versteckten Polemik in Ri 17-18 nennt Amit deren rhetorische und kritische Funktion. Bei der rhetorischen Funktion denkt sie an die Entstehungssituation des Textes, die von der sich allmählich herausbildenden Vormachtstellung Jerusalems gegenüber Bet-El gekennzeichnet sei. Die offensive Auseinandersetzung mit Bet-El sei mit allen Mitteln geführt worden, darunter eben auch offene und versteckte Polemik, wobei die versteckte Polemik unter Umständen sogar überzeugender gewirkt habe als die offene. Ein weiterer Grund für die *versteckte* Polemik liege in der kritischen Funktion der Polemik an sich. Zu bestimmten Zeiten sei nur versteckte Polemik möglich, weil offen geäußerte Polemik politisch zu gefährlich sei. Eine entsprechende Situation habe in der Periode zwischen der Zerstörung Dans (732) und der Kultreform Joschijas (622) (s. auch die Ausführungen zu Amits Position in 2.1.3) existiert. "At that time devastated Dan was openly censured, while Beth-el, active and sanctified, received a hidden censure" (19). Ri 17-18 könne deshalb nur in der Periode zwischen 732-622 v. Chr. in Juda entstanden sein.¹⁸ Auf den ersten Eindruck wirkt diese Argumentation überzeugend, sie wird sogar noch dadurch unterstützt, daß Amit in Ri auf eine weitere versteckte Polemik hinweist: "In the story of Bochim (Judg. ii 1-5) which also, as becomes clear from the LXX translation of verse 1, concerns Beth-el, the technique of the hidden polemic is again used" (19). Drei Argumente sprechen jedoch gegen Amits Ausführungen: 1. Amit selbst weist am Ende ihres Aufsatzes darauf hin (19f.), daß versteckte Polemik in der Hebräischen Bibel häufig verwendet wird. U. a. nennt sie als Beispiel: "the story of the meeting between Melchizedek, king of Salem (and not Jerusalem. Gen xiv 18) adopts the technique of the hidden polemic in order to connect Jerusalem with the early traditions of the Fathers" (19). Dieses Beispiel zeigt jedoch, daß die versteckte Polemik (worin wäre das Polemische in bezug auf Gen 14,18 eigentlich konkret zu sehen?) als rein stilistisches Phänomen gebraucht werden kann, denn eine gefährliche Situation, die diese versteckte Polemik notwendig

¹⁸ Ebd., 19, Anm., 32.

machte, ist in Gen nicht erkennbar.¹⁹ Es ist deshalb nur eine Möglichkeit, die versteckte Polemik in Ri 17-18 mit einer Gefahr zu begründen; sie kann ebensogut eine rein stilistisch-literarische Ursache haben. Zieht man zusätzlich in Betracht, daß es eine eher naive Vorstellung ist, daß die Auseinandersetzungen zwischen Juda und Israel bereits in der Periode 732-622 v. Chr. selbst auf literarischem Niveau ausgefochten worden wären – wie Amit offenbar voraussetzt –, dann kann Amits Argumentation hinsichtlich der versteckten Polemik nicht überzeugen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß solche Auseinandersetzungen im nachhinein, als man daranging, die Erfahrung und die Ursache des Exils aus einer jüdischen Perspektive zu reflektieren, literarisch verarbeitet wurden, wobei der sich hinter Gebirge Efraim verborgene Bezug auf Bet-El m. E. treffender mit Karikatur statt mit versteckter Polemik zu bezeichnen ist.

2. Die Kultpraxis in Bet-El war mit der Reform Joschijas keineswegs beendet, sondern dauerte mindestens bis in die Zeit des Exils an. Dexinger²⁰ zeigt, daß nach 722 v. Chr. die Existenz nichtdeportierter Nordreich-Israeliten in Samaria einschließlich ihrer Kultstätten, zu denen auch Bet-El gehörte, bis zum Beginn des 6. Jh. v. Chr. belegt ist. Der Vorwurf des Synkretismus in 2 Kön 17,28ff. sei in seiner Pauschalität nur im Kontext des deuteronomistisch-ideologischen Interesses der Kultmonopolisierung in Jerusalem verständlich, ignoriere die durchaus jhwhistische Kultpraxis der früheren Nordreich-Israeliten bzw. ihrer Nachkommen und setze sie generalisierend in eins mit den ebenfalls in Samaria ansässigen heidnisch-synkretistischen Kolonialisten (2 Kön 17,24ff.). Eine Auseinandersetzungen der Jüdäer mit der Bevölkerung des Nordens nach 722 v. Chr., insbesondere mit der Kultstätte Bet-El, die sich im nachhinein literarisch als versteckte Polemik bzw. als Karikatur niedergeschlagen hätte, ist somit ebenfalls denkbar.

¹⁹ Der Grund dafür, daß es Salem statt Jerusalem heißt, könnte darin liegen, daß im Pentateuch nirgends explizit Jerusalem genannt werden soll, um keine unnötigen Hürden für die Akzeptanz des Pentateuch durch die Samaritaner bzw. Proto-Samaritaner (zu diesem Begriff s. 8, Anm. 44) aufzubauen.

²⁰ F. Dexinger, „Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen“, *Die Samaritaner*, hg. v. F. Dexinger u. R. Pummer (Darmstadt, 1992), 67-140.

3. Brettler (s. 2.1.3) macht deutlich, daß das *ganze* unter einem einheitlichen Gesichtspunkt konzipierte Buch Ri eine typologische Präfiguration der Königszeit darstellt (wobei er nach dem politisch-ideologischen Bedürfnis und der Zeit, die diesen Text entstehen ließ, fragt), und hebt besonders die präfigurative Diskreditierung der Könige und des Kults des Nordreiches sowie die positive Sicht Judas als Allegorie des davidischen Königtums hervor. Es ist deshalb m. E. nicht überzeugend, wenn Amit von den typologischen Präfigurationen der Königszeit in Ri nur die versteckte Polemik gegen Bet-El herausgreift und isoliert historisch zu situieren versucht.

Unter der getroffenen Voraussetzung, daß Gebirge Efraim mit Bet-El identifiziert werden kann, wird ein Element der Komposition von Ri deutlich. Es besteht nämlich eine doppelte Beziehung zwischen Ri 1,22-35 und Ri 17-18.

Innerhalb des ersten Teils der Einleitung „Von der Landnahme zur Koexistenz“ (1,1-2,5) handelt 1,22-35 von der versuchten und nur teilweise gelungenen Landnahme und der Vertreibung der Kanaaniter durch das Haus Josef (Haus Josef [= Nordreichstämme] fungiert in 1,22 und 35 als Inklusion).²¹ Bet-El und der Stamm Dan sind sozusagen Ausgangs- und Endpunkt dieser mißglückenden Landnahme des Hauses Josef. In Ri 17-18 sind Bet-El und die Stadt Dan Ausgangs- und Endpunkt des anti-jhwhistischen Kultes. Eine erste Beziehung zwischen den beiden Textpassagen 1,22-35 und 17-18 besteht darin, daß beide jeweils mit Bet-El beginnen (1,22; 17,1 [Gebirge Efraim = Bet-El]) und mit Dan enden (1,34, die Daniten sind aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet ins Gebirge verdrängt; 18,2ff., Dan kommt gehäuft am Ende von Kap. 18 in 18,29f. [Stamm, Stammvater, Stadt] vor).²² Die Tatsache, daß Ri 1,22-35 von der mißlingenden Landnahme *aller* Nordreichstämme berichtet, kann m. E. als Hinweis darauf gewertet werden, daß auch in Ri 17-18 der anti-jhwhistische Kult (und in zweiter Linie auch eine anti-jhwhistische Landnahme) *aller* Nordreichstämme gemeint ist. (Gegenüber der mißlingenden Landnahme von 1,22-35 handelt es sich bei der anti-jhwhistischen Landnahme in Ri (17-)18 um eine Deteriora-

²¹ Vgl. Webb, 92ff.

²² Vgl. Hamlin, 39.146.

tion, denn in 1,22-35 geht es um das Unvermögen der Nordreichsstämme, das gegebene Land [Ri 1,2] einzunehmen, während es in Ri (17-)18 um die vollzogene Landnahme eines nicht gegebenen Landes geht [s. 7.4.1.1].)

Eine zweite, inkludierende Beziehung zwischen Ri 1,22-35 und Ri 17-18 kann darin gesehen werden, daß beide Passagen, in ihrer linearen Anordnung in Ri betrachtet, mit Bet-El beginnen und mit Dan enden. Darauf, daß Bet-El (1,22) und Dan (18,29) innerhalb von Ri als Inklusion fungieren, weist hin, daß die vormalige Stadt Lus genauso wie die vormalige Stadt Lajisch mit der Schärfe des Schwertes geschlagen (1,25; 18,27d) und in Bet-El (1,23, indirekte Erwähnung der Umbenennung) bzw. Dan umbenannt (18,29a) werden. Die Funktion dieser Inklusion besteht darin, daß Bet-El in 1,22 und Dan in 18,29 die wesentlichen Grenzen markieren, innerhalb derer von den Aktivitäten der Nordstämme, d. h. ohne Juda (3,7-11.12-30 bestätigen die Regel) die Rede ist, oder anders gesagt: Israels Deterioration der bundesgemäßen Existenz ereignet sich im wesentlichen im geographischen Raum des Nordreiches, der durch die beiden Heiligtümer Bet-El im südlichen und Dan im nördlichen Teil des Nordreiches wie durch zwei Pole einer Ellipse aufgespannt wird.

Die mit dem Gebirge Efraim intendierten Assoziationen in 17,1 gehen jedoch über die bisherigen Ausführungen hinaus, denn sie sind nicht ausschließlich negativ. Neben dem Götzendienst Michas, der Greuelthat der Benjaminer und dem Bürgerkrieg in Israel (Ri 17-21) gibt es auf dem Gebirge Efraim noch etwas anderes, insbesondere der Praxis Michas Entgegengesetztes²³, nämlich Elkana, der sich vor Jhwh niederbeugt (1 Sam 1,1.3) und zum Haus Jhwhs (בית יהוה, 1 Sam 1,7) zieht, Hanna, die zu Jhwh betet und sich ebenfalls vor ihm niederbeugt (1 Sam 1,10.19; 2,1), den Tempel Jhwhs in Schilo (1 Sam 1,9), den Priester Eli (1 Sam 1,9), Samucl, der von Jhwh erbetene (1 Sam 1,20), der vor Jhwh dient (1 Sam 2,18), und vor allem Jhwh, der Hannas in ihrem Elend gedenkt (1 Sam 1,19). Jhwh (25x in 1 Sam 1,1-2,11), der in Ri 17-18 abwesend zu sein scheint

²³ Vgl. auch Organ, *Judges 17-21*, 113.

und in 19-21 ambivalent agiert²⁴, greift, des Elends gedenkend, erneut in die Ereignisse ein, und Samuel, der neue Hoffnungsträger, erscheint auf der Bühne des Gebirges Efraim. Der Möglichkeit des Endes der bundesgemäßen Existenz Israels, wie sie sich in den Ereignissen im Gebirge Efraim und in Lajisch andeutet, steht eine sich ebenfalls im Gebirge Efraim ereignende alternative jhwhistische Praxis gegenüber. Die Erzählung dieser alternativen Praxis folgt in 1 Sam 1ff. auf die Ereignisse in Ri 17ff. Diese Anordnung ist jedoch nicht chronologisch zu verstehen, wie die parallele Existenz des Gotteshauses Michas bzw. der Daniten und des Gotteshauses in Schilo deutlich macht (s. 7.1.3 und 7.1.3.1).

In diachroner Hinsicht ist eine der linearen Abfolge von Ri 17ff. und 1 Sam 1ff. entgegengesetzte Abhängigkeit wahrscheinlich (s. 4.1), d. h. dem positiv besetzten Beginn der Samuel-Erzählung wurden, quasi zur Warnung, wie Israel (repräsentiert durch die Protagonisten in Ri 17ff.) auch handelte bzw. wieder handeln könnte, anti-erzählerische Texte vorangestellt.

ושמו מיכיהו (4x) שם kommt am Anfang der Erzählung in Kombination mit Michajehu (ושמו מיכיהו, 17,1) und am Ende in Kombination mit Dan (ויקראו שם העיר דן, 18,29a; בשם דן אביהם, 29b) und Lajisch (ואולם ליש שם העיר לראשנה, 29c) vor. Eine besondere Beziehung zwischen שם an Anfang und Ende besteht darin, daß die konkreten Namen Michajehu und Dan jeweils ironisch zu verstehen sind.

Auf die mit dem Namen מיכיהו: Wer ist wie Jhw? verbundene Ironie habe ich bereits oben hingewiesen. Diese Ironie wird m. E. noch durch die Paronomasie (Wortspiel durch Koppelung klangähnlicher, etymologisch und semantisch unterschiedlicher Wörter) zwischen

²⁴ Vgl. J. Ch. Exum, "The Centre Cannot Hold", 410-431, bes. 429f., wo es heißt: "Why has this promise of victory been so long in coming? Why does Yhwh allow the Israelites to fail twice, if he intends to give Benjamin to them? What purpose does the excessive slaughter serve? Apparently not only the protracted fighting but also the destruction of one Israelite tribe by the others has divine support. Is Israel, like Samson, abandoned to its own folly and being brought to ruin by Yhwh?"

מסכה/מיכיהו und מיכה/מיכיהו, einem der Kultobjekte, unterstützt.²⁵ Sie basiert auf den drei Buchstaben מ, כ und ה, die in מיכיהו, מיכה und מסכה in derselben Reihenfolge vorkommen.

Der Name דן (Rechtschaffer) wird in Gen 30,6 als Derivat von דין (jemandem Recht verschaffen) gedeutet; in Gen 49,16 heißt es דן ידין ... עמו. Die Ironie besteht hier darin, daß der Name *Rechtschaffer* des danitischen Stammvaters, von dem es heißt, daß er *seinem Volk Recht verschaffen* wird, im Kontext des totalen, von den Daniten begangenen *Unrechts* an der *fremden* Stadt Lajisch und ihren Bewohnern gebraucht wird. (Diese Umkehrung ist ein weiterer Hinweis darauf, daß Ri 17-18 als anti-erzählerische literarische Komposition zu betrachten ist.) Die Ironie wird durch die Paronomasie zwischen den Gentilica דני und צדנים gesteigert (die Buchstabenfolge ד, נ und י, die das Wort דני bildet, ist auch in צדנים enthalten): An den Einwohnern Lajischs, die nach dem *Recht* der Sidonier, כמשפט צדנים, leben (18,7b; neben משפט läßt דן in צדנים zusätzlich Recht assoziieren), wird von denen, die *Rechtschaffer* heißen, totales *Unrecht* verübt. Zusätzlich zu צדנים ist צידון in 18,28b wahrscheinlich gebraucht, um die Thematik von Recht und Unrecht nochmals zu unterstreichen.²⁶

מיכה/מיכיהו (21x, davon 1x מיכיהו und 9x מיכה), der meistgebrauchte Name im Text, kommt als einziger in allen drei Szenen vor. Micha kann somit – neben dem Leviten und den Daniten – als Protagonist betrachtet werden. Der Erzähler stellt Micha durch indirekte Bewertung in ein negatives Licht: Micha ist ein Dieb, der seine eigene Mutter bestiehl; zu dem Schnitz- und dem Gußbild, die seine Mutter anfertigen ließ, fertigt er sich Efad und Terafim, um einen anti-jhwhistischen Kult zu etablieren und zu praktizieren; kurzerhand stellt er einen seiner Söhne als Priester an, den er wenig später opportunistisch durch einen vagabundierenden Leviten ersetzt; selbstherrlich und unbegründet sieht er sich von Jhwh bestätigt; er hat nicht etwa Bedenken wegen seiner anti-jhwhistischen Praxis, sondern regt

²⁵ Vgl. Pennant, *The Significance*, 254f, der die Möglichkeit eines solchen Wortspiels in Betracht zieht, das er in diesem konkreten Fall als *rootplay* bezeichnet. Zur Legitimation der Argumentation mit den Phänomenen Paronomasie, Leitwort usw. vgl. ebd., 70ff.

²⁶ So ebd., 265f.

sich darüber auf, daß ihm sowohl der Gott, den er *gemacht hat*, als auch der Priester von den Daniten weggenommen werden. Mit dieser Charakterisierung der Person Micha als höchst dubios wird zugleich der ganze Kult des Hauses-von-Micha diskreditiert.

Klein meint, daß Michas Charakter – wie fast immer bei biblischen Figuren – komplexer Natur sei, und hebt drei positive Züge Michas hervor:

He has enough fear of Yahweh that he returns the silver under threat of his mother's (blasphemous) oath, he observes the ritual of consecration when he takes it upon himself to install his son as priest and he not only remunerates the Levite for his services but treats him 'as one of his sons'. (148f.)

Diese Argumentation vermag nicht zu überzeugen: 1. Es ist m. E. mehr als fraglich, ob selbst unter antiken theologischen Voraussetzungen reine Angst vor Jhwh positiv zu bewerten ist. Immerhin heißt es im „Höre, Israel“: „... Liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen ...“ (Dtn 6,5). 2. Micha weiht seinen Sohn kaum aus Treue zur Tora zum Priester, sondern um seinem illegitimen Privatkult den Anschein von Legitimität zu verleihen. 3. Daß Micha den Priester wie einen seiner Söhne behandelt, ist zumindest doppeldeutig, jedenfalls nicht ausschließlich positiv zu verstehen, wenn man bedenkt, wie opportunistisch er zuvor mit seinem leiblichen Sohn verfahren ist.

Amit versucht zu beweisen, daß Michas Verhalten das der Daniten präfiguriert, bzw. daß Szene I und II die analoge Infrastruktur von Szene III vorbereiten:

In the first two episodes, the narrator provides a detailed description of negating the ritual of Micah's sanctuary. He emphasizes the fact that Micah stole money, used the loot for his shrine (vv. 3-4), enticed the Levite to come and serve God there (vv. 9-12), and was convinced of the righteousness of his ways (v. 13). From the third episode, the reader infers that Micah's shrine has been destroyed by the Danites.

These motifs return systematically in the third episode, in reference to the Danites. The third episode concludes with the mention of the cult in the city of Dan (xviii 30). The members of the tribe of dan (sic!) are referred to as plunderers of ritual objects (vv. 14-18), as having used these stolen objects to establish their shrine (vv. 31-1), and as having persuaded the Levite (v. 15) to transfer his allegiance to their shrine (vv. 19-20). They too, feeling perse-

cuted, were convinced that their behaviour was justified (v. 25), and with the exile of the land, their shrine, too, was destroyed (v. 30).²⁷

Daß Micha das Verhalten der Daniten präfiguriert, ist mit der Argumentation Amits bewiesen. Die Präfiguration trägt dazu bei, nicht nur die Person Michas und den Kult des Hauses-von-Micha, sondern auch die gesamte Praxis der Daniten zu diskreditieren. Amits Behauptung, daß die Infrastruktur der Szenen I und II analog zu der von Szene III sei, weckt jedoch Bedenken bzw. muß präzisiert werden: 1. Die Analogie zwischen dem Verhalten Michas und dem der Daniten bezüglich des Diebstahls (der Silberstücke bzw. der Kultgeräte) sowie der „Zerstörung“ der beiden Heiligtümer bestätigt und entkräftet zugleich Amits Behauptung der analogen Infrastruktur. Die Analogie der ersten beiden Szenen gegenüber der dritten stimmt in bezug auf den Diebstahl Michas und den der Daniten. Sie stimmt nicht in bezug auf die „Zerstörung“ der jeweiligen Heiligtümer – von einer *Zerstörung* der Heiligtümer, insbesondere des Heiligtums Michas, steht nichts im Text; besser ist von dem Ende des Kultbetriebs zu sprechen –, denn beides wird in Szene III erzählt. 2. Die Analyse der Zeitstruktur in Ri 17-18 hat gezeigt, daß Szene I und II je für sich Analogien zu Szene III aufweisen (s. 5.1). Dieser Sachverhalt findet seine Bestätigung auch durch die Rolle, die der Levit spielt. Sein Verhalten in Szene III ist nämlich in Szene II präfiguriert, nicht in Szene I. In Szene II und III läßt er sich, aufgrund von finanziellen Erwägungen, in opportunistischer Weise für einen illegitimen Kult anwerben, um „Vater“ und „Priester“ zu sein. Amits Behauptung, daß die ersten beiden Szenen die Infrastruktur der dritten Szene präfigurieren, ist dahingehend zu präzisieren, daß es mindesten zwei sich überlagernde analoge Infrastrukturen gibt und daß schärfer zwischen Szene I und II zu unterscheiden ist.

²⁷ Amit, „Hidden Polemic“, 9f. Im Kern wurde die These, daß Kap. 17 Kap. 18 präfiguriert, bereits von Goslinga vertreten.

7.1.2 Der Dialog: 17,2-3

Der Dialog besteht aus drei Redeeinleitungen und drei Reden²⁸, einer Rede Michas (2b-d) und einer zweifachen Rede seiner Mutter (2f; 3c-e). In dieser doppelten Rede der Mutter drückt sich ihr qualitatives Übergewicht im ersten Teil von Szene I aus, obwohl sie faktisch weniger Worte (13) gebraucht als Micha (16). Alle drei Redeeinleitungen (2a; 2e; 3b) sind ähnlich bzw. gleich formuliert (וַיֹּאמֶר לְאָמֹן, 2a; וַיֹּאמֶר אָמֹן, 2e.3b). Der aus einer Abfolge von Redeeinleitung und Rede bestehende Dialog wird nur in 3a durch einen VS unterbrochen, der äußerst geschickt in den Dialog eingebunden ist – der Text ist hier keineswegs korrumpiert, wie häufig behauptet wird (s. u.) –, denn שׁוֹב כֶּסֶף וְאָמֹן in 3a sind Teile der den Dialog übergreifenden Strukturen in Szene I, genauer in 17,2a-5b.

כֶּסֶף (a) und אָמֹן (b) kommen in 17,2a-4b jeweils 6x und jeweils verteilt auf drei Blöcke vor. Im ersten Block (2a-e) nach dem Schema b-a-a'-b' (2a.b.d.e), im zweiten und dritten Block (3a-c; 4a.b) nach dem umgekehrten Schema a-b-b'-a' (3a.a.b.c; 4a.a.b.b). Die Parallelität von כֶּסֶף und אָמֹן legt die Interpretation nahe, daß Geld im Leben von Michas Mutter eine entscheidende Rolle spielt.²⁹ Das findet auch darin seine Bestätigung, daß es sich um eine erhebliche Summe handelt und daß die Mutter von den 1100 ursprünglich Jhwh geheiligten Silberstücken aller Wahrscheinlichkeit nach 900 für sich behält (s. u.).

In etwa schließen die drei Blöcke jeweils unter Verwendung von Substantiven, die sich auf Jhwh bzw. den Bilderdienst beziehen.

17,2f לַיהוָה

17,3c.d לַיהוָה ... פֶּסֶל וּמַסַּכָּה

17,4d פֶּסֶל וּמַסַּכָּה

Zunächst ist nur von יהוה die Rede, dann kommen פֶּסֶל וּמַסַּכָּה zu יהוה hinzu, und schließlich ist nur noch von פֶּסֶל וּמַסַּכָּה die Rede. Darin drückt sich eine progressive Bewegung weg von Jhwh und hin zum Bilderdienst aus.³⁰ Diese Bewegung wird noch dadurch verstärkt,

²⁸ Die Kategorie Rede im Bedeutungsniveau Dialog ist zu unterscheiden von dem Bedeutungsniveau Rede (s. Anm. 1).

²⁹ Bei Cassel, 156, heißt es zu Recht: „Beim Geld war ihre Seele.“

³⁰ Ähnlich Organ, *Judges 17-21*, 29f.

daß מיכיהו (a) ליהוה (b) nach dem Schema a-b-b'-a'(1; 2f; 3c; 4e) rahmt, und zwar so, daß die Anzahl der Wörter zwischen מיכיהו in 1 und ליהוה in 2f bzw. ליהוה in 3c und מיכיהו in 4e fast identisch ist (22 Wörter bzw. 23 Wörter) und die Anzahl der Wörter zwischen ליהוה in 2f und ליהוה in 3c (12 Wörter) die zuvor genannte Zahl in etwa halbiert. Diese Struktur hat ironische Bedeutung. Michajehu, der anti-jhwhistische Bilderdiener, umringt bzw. umzingelt sozusagen Jhwh, gegen den er sich mit seiner Kultpraxis diametral stellt.

הַף, das 3x vorkommt, läßt, zusammen mit den ebenfalls 3x vorkommenden Verben לקח und שוב, eine Struktur in 17,2a-5b erkennen.

17,2b	לקח		
17,2d	לקחחו		
17,3a		וישב	
17,3d			לעשות
17,3e		אשיבנו	
17,4a		וישב	
17,4b	ותקח		
17,4d			ויעשהו
17,5b			ויעש

Diese Struktur wird von Klein mit folgenden Worten ausgezeichnet kommentiert:

The first verb is לקח, 'to take', which Micah uses twice in his first statement (17.2). The repetition intensifies the fact of taking (actually stealing) and, by contrast, makes his mother's response seem admirable. In 17.3, the silver is שוב, 'restored' twice, and the verb עשה, 'to make', is introduced. ... In the following verse, the full range of these verbs – 'to take', 'to restore', 'to make' – is used, once each. Finally, the last verse of the narrative has only 'made'. The force of the verbs shifts. It is balanced in 17.4, but in 17.5, a final 'made' is decisive. Each of these verbs is used three times, but there is only one action of 'taking' and one of 'restoring'. Only the last verb, 'making' actually describes three actions: making an 'image', and an 'idol', and an 'ephod'. The tripled repetition suggests ethical equivalence in the verbs. ... The two verbs associated with condemnable actions, 'to take' (steal) and 'to make' (an idol or an image) surround the apparently redeeming verb of 'restore', or 'to give back'. The 'restoring' is revealed to be not only empty words (nine hundred of the silver pieces are *not* given back) but worse: the silver, contaminated by theft, is *restored* to be *reformed* into a non-holy, anti-Yahwist, forbidden image. In this context, then, all three verbs have negative connotations. The

verbs, each used three times, range from taking (from within the family) to making (images as idols), from sacrilege within the family to sacrilege before Yahweh. The pattern of these verbs also anticipates the widening significance of the following narratives – from family sin to community idolatry to tribal apostasy.³¹

Klein behauptet fälschlicherweise, עשה bezöge sich auf drei Fertigungen (Schnitz-, Gußbild und Efod), obwohl es vier sind, denn Micha fertigt sich auch Terafim. Die Beobachtung Kleins, daß sich לקח und שרר je auf eine Aktion beziehen, während עשה sich auf mehrere Aktionen bezieht, stimmt nach wie vor; es kann allerdings nicht von einer *tripled repetition* gesprochen werden.

Eine besonderes stilistisches Phänomen zeigt sich in 17,1-4b, denn hier werden die Buchstaben נ (27x) und מ (20x) – teils in der Kombination מנ (3x), teils in der Kombination מנ (10x) – überproportional häufig gebraucht. Ob dieser Stil mehr als eine ästhetische Bedeutung hat, läßt sich nicht sagen, weil heute unbekannt ist, ob und welche Assoziationen mit dem Klang der beiden Buchstaben bzw. der Buchstabenkombination verbunden waren.

7.1.2.1 Literarkritische Probleme in Ri 17-18, insbesondere in 17,2-4

Seit Vatke (1835) sind Ri 17-18 – besonders von den Exegeten der kritischen Schule um die Jahrhundertwende analog der in der Regel mit weiteren ÜbH verknüpften UrH zur Entstehung von Ri – in zwei Quellen (A und B) aufgeteilt und meist J und E zugeordnet worden.³² (Diese Zuordnung erfolgte jedoch nicht einheitlich; während

³¹ Klein, 147f. Die im englischen Original ursprünglich transkribierten hebräischen Worte sind hier untranskribiert wiedergegeben.

³² So im wesentlichen Vatke, *Die biblische Theologie*, 268 (zu seiner Quellenaufteilung s. 2.1.1; Budde, 110-113; Wellhausen, *Composition*, 363-371, vgl. jedoch 227f.; Moore, 366-372; Nowack, 140f.; Kittel, 370; Burney, 408-417; Greßmann, 249-252; Vincent, 115 (eventuell 2 Quellen); zuletzt Simpson, 63-73. Budde, 110ff. (zusammengestellt bei Moore, 367) z. B. bietet folgende Analyse (traditionelle Verszählung): A: 17,1.5.8-11a.12aα.13; 18,1b.2*.3*.4b*.5.6a. 8*.9*.10*.11*.12.13*.15*.17*.18*.19-20.31; B: 17,2a.3bβ.4a.2b.3bα.4b.7.12b.11b.12aβ; 18,1b.2*.3*.4a.6b.7*.8*.9*.10*.11*.13*.14.17*.15*.18*....30. Bertheau (1883), 241, der eine FH vertritt, spricht von zwei Berichten, allerdings nur in

z. B. Budde A als E identifiziert und B als J, verfährt Moore genau umgekehrt.) Generell wird bei dieser Quellenscheidung davon ausgegangen, daß beide Erzählstränge sehr ähnlich waren.³³ Moore faßt die wichtigsten Gründe für eine Quellenscheidung – die immer wieder vorgebracht werden – kurz zusammen:

The inventory of Micah's idols, אפוד, תרפים, פסל, מסכה, in various permutations, is confusing. The origin of the last two is related in 17²⁻⁴; that of the other two is apparently independent (v.5). Micah's priest is a wandering Levite from Bethlehem, whom he hires to make his home with him (v.8-11a); while in v.7 he is a young Levite who was living in the neighbourhood (cf. 18¹⁵). In the account of the sending out of the Danite spies (18²) there is a manifest plethora, as there is also in v.7 and in v.8-10; in the verses which describe the robbery of Micah's sanctuary (v.13-21) we find not only redundancy but conflicting representations, and the confusing resulting from the attempt to combine them has been increased by various glosses. Finally, the two statements concerning the duration of the cultus at Dan (v.30³¹) cannot both come from the same source.³⁴

Diese Quellenscheidung, die bereits 1912/13 von Bewer³⁵, der Ri 17-18 als einheitlich konzipierten Text mit wenigen redaktionellen Zusätzen (17,6; 18,1a.b β und eventuell 18,29a α .b) betrachtet, überzeugend kritisiert worden ist, wird seit der extremen Literarkritik um die Jahrhundertwende praktisch nicht mehr vertreten.³⁶

Unterhalb der Stufe der Quellenscheidung, die zwar um die Jahrhundertwende dominierte, insgesamt betrachtet, sich jedoch nur bei einer

18,15-29.

³³ Vgl. z. B. Budde, 111.

³⁴ Moore, 366. Die im englischen Original ursprünglich transkribierten hebräischen Worte sind hier untranskribiert wiedergegeben.

³⁵ "The Composition", 261-283. Bewer faßt seine grundsätzliche Kritik der Quellenscheidung mit folgenden Worten zusammen: "Indeed, I venture to say that the argument for the two-source theory is in this story so little cogent that it would probably never have been resorted to by anyone, if it were not for our knowledge of the well-known habit of compilation on the part of Hebrew writers. It is this that has made the explanation of the difficulties of our story by amalgamation of two originally independent versions appear so plausible to so many scholars" (262).

³⁶ Explizit nur noch 1957 von Simpson, *Composition*, 63-73.

Minderheit der Kommentatoren findet, arbeiten die meisten Exegeten – im wesentlichen analog der FH/ÜbH und der ÜgH/ÜbH zur Entstehung von Ri – in literarkritischer Hinsicht mit Interpolationen³⁷, Glossen und Korruptionen bzw. mit einer Kombination dieser literarkritischen Prinzipien. Theoriebedingt finden sich bei den Exegeten, die in bezug auf die Entstehung von Ri mit einer HoH arbeiten, kaum literarkritische (bzw. redaktionskritische) Argumente, denn sie interessiert weniger die Genese des Textes als seine literarische Gestalt.

Am Beispiel der Literarkritik in Ri 17-18 zeigt sich deutlich, daß die jeweilige literarkritische Analyse in der Regel mit der jeweiligen Theorie der Entstehung von Ri bzw. mit der jeweils vorherrschenden exegetischen Methode bzw. der dahinterstehenden Theorie innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft korrespondiert und umgekehrt. Dieser hermeneutische Zirkel ist jedoch keineswegs negativ zu bewerten, sondern muß als notwendig angesehen werden, denn es gibt keine voraussetzungslose, wissenschaftlich verantwortbare Exegese eines individuellen Textes, die nicht in den Rahmen der jeweils zeitgenössischen wissenschaftlichen Theorie eingebunden wäre. Das gilt natürlich auch für die hier vorgelegte synchrone Exegese mittels der Stil- und Strukturanalyse (s. 1).

Ein Teil der Exegeten³⁸ betrachtet 17,2-4 – und zwar unabhängig davon, ob sie eine mit ÜbH gekoppelte UrH, FH oder ÜgH vertreten – als korruptiert. Ein anderer Teil³⁹ – zu dem auch die Vertreter der

³⁷ So explizit Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, 28, u. Wellhausen, *Composition*, 227f., vgl. jedoch 363-371.

³⁸ So im wesentlichen R. Tanchumi, Ed. Haarbrücker, 41f.; Wellhausen, *Composition*, 363f.367f.; Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, 28; Budde, 113f.; Moore, 372-378; Sloet, 272f.; Nowack, 142f.; Kittel, 370; Bewer, "The Composition", 261-269; Burney, 417f.; Greßmann, 252; Schulz, 89f.; Keulers, 75; Nötischer, 65f.; Myers, 799f.; Vincent, 115; Täubler, *Biblische Studien*, 45-55; Martin, 184; Boling, 254-256; Soggin, 265; Webb, 183; Becker, *Richterzeit*, 230; Görg, 88.

³⁹ So im wesentlichen Studer, 362-366; Bertheau (1845/1883), 201f., 243f.; Casse, 156f.; Keil, 348f.; Oettli, 283f.; Breuer, 172f.; Zapletal, 255-257; Goslinga, 58-60; Hertzberg, 238f.; de Fraine, 103-105; Gray, 363f.; Polzin, *Moses*, 195-197; Blok/Deurloo, *Geen koning*, 89-92; Fishelis, 137f.; Niemann, *Die Daniten*,

HoH gehören, die versuchen, die *vorliegende* Textgestalt von Ri 17-18 stilistisch-literarisch zu erklären – hält am MT fest, teils, weil sie den Text als stimmig ansehen, teils, weil sie die Alternativen nicht für überzeugend halten.

Der Korrumpierungsverdacht entzündet sich vor allem an zwei Beobachtungen: 1. 3a (3a)⁴⁰ und 4a (4a) seien als Doppelungen zu betrachten, die den geradlinigen Textfluß störten. 2. 3e (3bβ) sei zwar Teil der Rede der Mutter, könne aber sinnvollerweise nur von Micha gesagt sein, weil diese Ankündigung der Rückerstattung mit der auf Micha bezogenen Feststellung der Rückerstattung in 3a bzw. 4a korrespondiere. Zur Lösung der vermeintlichen Korrumpierung in 17,2-4 gibt es im wesentlichen fünf Vorschläge: Wellhausen⁴¹ bietet eine recht simple Lösung: 2e-3d (2b.3abα), die aus Quelle B (= jüngere Rezension) stammten, seien hier eingeschoben. Ursprünglich habe 3e unmittelbar an 2d angeschlossen. Buddes (113) Lösungsvorschlag ist komplizierter: 3e.4a (3bβ.4a) hätten als Fortsetzung der Rede Michas hinter 2d (2a) gehört; 3a.b (3a und das folgende והאמר אמו) seien zu streichen. Einen noch komplizierteren Lösungsvorschlag macht Moore (373. 377f.): Zunächst plazierte er 3c.d (3bα ohne והאמר אמו) hinter 2c (2a, hinter באוני), wobei er analog der LXXA-Lesart ἐκ τῆς χειρὸς μου κατὰ μόνας לבני (für meinen Sohn) durch לבדי (gemäß meiner Hand) ersetzt. Bei dieser Form der Textherstellung wirke das Gelübde der Heiligung zusätzlich zu dem Fluch wie ein weiteres Tabu, das Micha zur Rückerstattung des Silbers nötige. Sodann fügt er 3e (3bβ) hinter 2d (2a) und streicht 3a.b (3a und das folgende והאמר אמו). Eine interessante, auf einer Buchstabenverwechslung basierende Lösung bietet Bewer⁴²: Statt ועתה לך אשיבנו לך müsse es in 3e ועתה אשימו לך (und jetzt werde ich es für dich aufstellen) heißen; eine Umstellung des Textes sei dann nicht

62f.; Organ, *Judges 17-21*, 28-31; Klein, 141ff.; Pennant, *The Significance*, 253-255; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 82-85; Hamlin, 143-150; Amit, *The Book*, 297-301.

⁴⁰ In Klammern wird die traditionelle Verzählung angegeben, soweit es notwendig ist, um Verwirrungen zu vermeiden.

⁴¹ *Composition*, 367f.

⁴² Bewer, "The Composition", 265-267.

mehr notwendig. Zu dieser Lösung passe es besser, mit Ehrlicher⁴³ in 3d (3b α) statt לבני den Vokativ בני zu lesen. Das erste וישב in 3a müsse im Sinne einer Bereitschaft zur Rückerstattung übersetzt werden, wenn kein Widerspruch zu 4a entstehen solle.⁴⁴ Werde jedoch an einer einheitlichen Übersetzung von וישב in 3a und 4a festgehalten, sei ganz 4a als Glosse aufzufassen, die notwendig geworden sei, nachdem versehentlich aus אשיבנו אשימו geworden wäre und sich ein Kopist veranlaßt gesehen habe, ... וישב (4a) hinzuzufügen. Einen fünften Lösungsvorschlag bietet schließlich Schulz (89f.): 3e (3b β) habe ursprünglich nur am Rand des Textes gestanden und sei irrtümlich an den Schluß von 3 geraten; 3b-d (3b α) seien ebenfalls als „Beischrift“ zu betrachten. Beide Sätze könnten wegen des knappen hebräischen Stils wegfallen, so daß 4b (4b) unmittelbar an 3a (3a) anschliesse. Diese fünf skizzierten Lösungsvorschläge der vermeintlichen Korrumpierung des Textes werden von den nachfolgenden Kommentatoren, die 17,2-4 ebenfalls für korrumpiert halten, lediglich wiederholt bzw. unwesentlich variiert.

M. E. ist der Korrumpierungsverdacht in 17,2-4 unbegründet: 1. Die skizzierten Lösungsvorschläge haben keine Grundlage im Text.⁴⁵ 2. Bis auf die Lesart לבדי statt לבני unterstützt keiner der alten Textzeugen die dargebotenen Texteingriffe.⁴⁶ 3. Die unter 7.1.2 bereits herausgearbeiteten Schemata und Strukturen in Szene I würden bei Texteingriffen zum Teil zerstört. 4. Der Text ist in seiner vorliegenden Gestalt – wie jetzt im Anschluß an den Exkurs noch zu zeigen ist – sinnvoll.

* * *

17,2a: ויאמר לאמו. Die knappe Einleitung der Rede Michas führt die zweite zentrale Figur der ersten Szene ein, Michas Mutter, אמו. Sie spielt als Initiatorin des anti-jhwhistischen Kultes eine entscheidende

⁴³ *Randglossen*, 143.

⁴⁴ So übernimmt Beyer es von Ehrlicher, *Randglossen*, 143; ebenso Rashi, zitiert bei Fishelis, 137c.

⁴⁵ So auch D. Barthélemy, *Critique Textuelle de L'Ancien Testament*, 1. Josué-Ester (Fribourg/Göttingen, 1982), 113.

⁴⁶ Interessant, wenn auch im Gesamtkontext unpassend, ist die Pesch-Lesart in 17,3e: „Und nun erstatte es mir!“

Rolle. Die vorliegende literarische Konzeption stellt sie in Beziehung zu Simsons Mutter und zu Hanna (wahrscheinlich hat Hanna als einzige einen Namen, weil sie eine besonders positive Rolle spielt). Einerseits bestehen Gemeinsamkeiten zwischen allen drei Müttern, andererseits ist Michas Mutter gegenüber den beiden anderen als Antityp konzipiert. Die Gemeinsamkeit zwischen den drei Müttern besteht vor allem darin, daß sie alle drei einen entscheidenden Einfluß auf ihre jeweiligen Söhne ausüben. Simsons Mutter übt einen starken Einfluß aus, indem sie die Nasiratsanordnung des Boten Jhwhs (Ri 13,3-5) hinsichtlich Simsons, die sie gegenüber ihrem Mann wiederholt, durch die Formulierung *עד יום מותו* (13,7) erweitert. Das normalerweise zeitlich befristete Nasirat wird so zu einer Bestimmung, die Simsons ganzes Leben betrifft.⁴⁷ Michas Mutter verflucht den Dieb des Silbers, der sich als identisch mit ihrem Sohn erweist, und nötigt ihn damit, das gestohlene Silber zurückzugeben (17,2f.); sie läßt Schnitz- und Gußbild anfertigen, die sie Micha zur Verfügung stellt (17,3f.), und animiert ihn damit regelrecht zu seiner anti-jhwhistischen Kultpraxis. Hanna schließlich legt ein Nasiratsgelübde bezüglich ihres Sohnes Samuel ab und wünscht ihn (*שואל*) Jhwh zu, und zwar – ähnlich der Mutter Simsons – *כל הימים אשר היה הוא* (1 Sam 1,28).

Darüber hinaus haben Simsons Mutter und Hanna eine Reihe von Gemeinsamkeiten, durch die sie sich von Michas Mutter unterscheiden: 1. Beide Mütter sind an Hand des Motivs der „unfruchtbaren Frau“ stilisiert (Ri 13,2; 1 Sam 1,5). 2. Beide Mütter geben ihren Söhnen den Namen (Ri 13,24; 1 Sam 1,20); außerdem werden die zu den Müttern gehörigen Väter erwähnt und mit Namen genannt (Manoach, Ri 13,2; Elkana, 1 Sam 1,1). 3. Im Kontext beider Mütter und beider Söhne spielt das Nasirat eine Rolle. Es beinhaltet das Verbot, Wein oder andere berauschende Getränke zu sich zu nehmen, Unreines zu essen und sich die Haare zu schneiden. Simsons Mutter wird verpflichtet, keinen Wein oder berauschende Getränke zu trinken, nichts Unreines zu essen, damit der Sohn bereits im Mutterleib das Nasirat

⁴⁷ Bal, *Death and Dissymmetry*, 203, spricht davon, daß diese Aussage einem Fluch gleichkommt, der Simsons Leben überschattet. M. E. gibt es jedoch dafür keinen Anhaltspunkt im Text.

erfüllt (Ri 13,4f.7.14), und ihrem Sohn nicht die Haare zu schneiden (Ri 13,5). In bezug auf Hanna kommen der Wein und die berauschenden Getränke nur indirekt vor, indem Hanna zu Unrecht verdächtigt wird, davon genossen zu haben (1 Sam 1,13-15). Das Verbot, Unreines zu essen, wird nicht erwähnt, und das Gelübde, ihrem Sohn nicht die Haare zu scheiden, legt Hanna von sich aus ab (1 Sam 1,11). Je ein weiterer Gegensatz besteht zwischen Michas Mutter und Simsons Mutter einerseits und Michas Mutter und Hanna andererseits. Simsons Mutter akzeptiert die göttliche Bedingung der Geburt eines von der Empfängnis an als Nasiräer vorgesehenen Sohnes, ohne einen Eid zu schwören. Hanna legt ein Gelübde ab und übergibt ihren Sohn an Jhwh. Michas Mutter hingegen schwört (anders als Simsons Mutter, die vertraut, ohne zu schwören) einen Eid der Weihe (bzw. der Heiligung) des Silbers (statt wie bei Hanna der Übergabe des Sohnes) für Jhwh, verfolgt dabei jedoch das unheilige Ziel der Bereicherung und des Götzendienstes.⁴⁸

Der Mutter Simsons und Hanna können eine positive, d. h. hier jhwhistische Intention unterstellt werden, denn sie werden als gute Israelitinnen charakterisiert, denen das Nasirat als eine auf Jhwh bezogenen Institution wichtig ist. Zu dieser positiven Charakterisierung trägt auch bei, daß das Motiv der unfruchtbaren Frau bei beiden Frauen Anwendung findet und sie damit auf eine mit den Erzmüttern Israels vergleichbare Ebene gehoben sind. Sie stehen somit in klarem Gegensatz zum anti-jhwhistischen Verhalten der Mutter Michas.⁴⁹

⁴⁸ Vgl. Klein, 230, Anm. 10, u. Organ, *Judges 17-21*, 113.

⁴⁹ Bal, *Death and Dissymmetry*, 203-206, versucht in einer psychologisierenden Deutung eine Parallelität zwischen der Mutterschaft der Mutter Simsons und der Mutterschaft der Mutter Michas herauszuarbeiten. Sie besteht Bal zufolge darin, daß beide Mütter das Leben ihrer Söhne so sehr bestimmen, daß sie sich in einer Art Befreiungsversuch den „fremden“ Frauen (Simson) bzw. den „fremden“ Göttern (Micha) zuwenden. Somit seien die beiden Mütter faktisch für die Handlungsweise ihrer Söhne verantwortlich (Bal geht es nicht darum, dieses negative Bild von Mutterschaft in seiner Negativität herauszustellen, sondern es als patriarchaler Ideologie entsprungen zu demaskieren.) In psychologischer Hinsicht mag die Parallelität bestehen, auf der primär literarischen Ebene sind beide Mütter jedoch eindeutig gegensätzlich stilisiert.

17,2b-d: Die ganz in *qatal* gehaltene rückblickende Rede Michas ist konzentrisch nach dem Schema a-b-a' konstruiert.

ב 2 אלה ומאה הכסף אשר לקח לך
 c ואחנין אליה וגם אמרת באוני
 d הנה הכסף אתי אני לקחתי

הכסף und לקח in 2b rahmen zusammen mit הכסף und לקחתי in 2d die auf den Fluch der Mutter bezogene Aussage in 2c. 2b und d sind darüber hinaus durch den Gegensatz zwischen לך und אחי aufeinander bezogen, der die Bewegung des Silbers von der Mutter zu Micha kennzeichnet. Der nominale Satzbau in 2b.d hebt הכסף hervor, der ebenfalls nominale Satzbau in 2c betont durch das vorangestellte Personalpronomen ואחנין Michas Mutter. Die umständlich wirkende syntaktische Konstruktion der Rede Michas ist beabsichtigt, wie zu Recht Satterthwaite bemerkt:

I think that this awkwardness is intentional: the writer suggests that Micah is embarrassed as he comes to confess to his mother. The successive clauses describing the circumstances of the theft are formally unnecessary, as Micah's mother does not (of course) need to be told these things, but they effectively suggest a man unwilling to bring himself to the point of confession. Even when Micah does confess, he first does so obliquely (הנה הכסף אחי), and then has to make it plain that the money does not come to be in his possession by chance (אני לקחתי). (82L)

אלה ומאה הכסף – eine stattliche Summe, Micha hätte seinen levitischen Priester 110 Jahre lang davon bezahlen können – kommt in der ganzen Hebräischen Bibel nur noch in Ri 16,5 (ohne ה; vgl. 16,18) vor.⁵⁰ Cassel (157) hält 1100 bezüglich der damaligen Zeit für eine „rechnungsmäßige Quantität“ bzw. eine runde Zahl, dafür gibt es jedoch keinen Beweis. Oettli⁵¹ meint, daß 1100 einfach eine Größenordnung über 1000 bedeutet – ein unwahrscheinliches Argument. Hertzberg (238) erwägt, ob der Verräterlohn von 1100 Stück Silber für Delila nicht, ähnlich dem Judaslohn (Mt 27,6), in der Volksvorstellung zu einem „Fluchgeld“ geworden war, und weiter: „Es wäre

⁵⁰ Einige jüdische Exegeten schlossen daraus auf die Identität von Michas Mutter und Delila, eine Meinung, die bereits von Rashi mit dem Argument der chronologischen Unvereinbarkeit zurückgewiesen worden ist; vgl. Rosenberg, 286f.

⁵¹ 283; ähnlich Görg, 88.

eine gute Pointe, wenn die Summe, die für den Richter aus Dan erlegt wurde, nun dazu dienen muß, auf Umwegen das gotteslästerliche Heiligtum für Simsons Stamm zu bauen!“ (239). Die von Hertzberg behauptete Pointe liegt sicher in der Intention derer, die Ri 13-16 und 17-18 verknüpft haben. Hertzbergs Theorie des Fluchgeldes geht jedoch von einer problematischen Voraussetzung aus, nämlich davon, daß die Zahl 1100 aus der Simson-Erzählung in die Erzählung von Michas Schnitzbild gelangt ist. Bezüglich der literarischen Abhängigkeit zwischen 13-16 und 17ff. behauptet van Daalen genau das Umgekehrte wie Hertzberg:

Es entsteht der Eindruck, daß die Simsonerzählung später als der Kontext komponiert wurde: Die Beziehung zwischen den Daniten und Zora scheint in den Kapiteln 18 und 19 deutlicher als in Ri. 13-16. Auch Machane-Dan, in Ri. 13,25 im Zusammenhang der danitischen Herkunft Simsons (Manoach) erwähnt, ist enger mit Ri. 18 verbunden. Die „tausendeinhundert Silberstücke“ in 16,5 scheinen aus Ri. 17,2 entlehnt zu sein.⁵²

Daß Ri 13-16 insgesamt später verfaßt wurde als 17-18, ist m. E. damit nicht bewiesen, die invertierte Stilisierung der Mutter Michas gegenüber der Mutter Simsons läßt eher einen umgekehrten Schluß zu (vgl. auch die Exegese zu 18,12b; 25c.d), wohl aber, daß Elemente aus 17-18 in 13-16 integriert wurden, um beide Texte zu verknüpfen. Offen bleibt bei van Daalen, was konkret unter „später“ zu verstehen ist. Selbst wenn 13-16 später verfaßt sein sollte als 17-18 – m. E. deuten jedoch die beiden sich scheinbar widersprechenden Befunde (Michas Mutter ist gegenüber der Mutter Simsons invertiert; die Beziehung zwischen den Daniten und Zora, Machane-Dan sowie die 1100 Silberstücke wirken in 17-18 organischer als in 13-16) eher darauf hin, daß die Texte mehr oder weniger gleichzeitig entstanden –, spräche das nicht gegen eine einheitliche Konzeption von Ri. Eine einheitliche Konzeption meint nämlich nicht, daß ganz Ri sozusagen zu einem bestimmten Zeitpunkt wie an einem Stück entstand, sondern daß das gesamte Buch unter einem einheitlichen Leitgedanken verfaßt wurde. Dieser Prozeß kann durchaus mehrere Jahre gedauert haben, sicherlich jedoch nicht mehrere Jahrzehnte. Eine die 1100 Silberstücke betreffende Argumentation, die mit der Deterioration in Ri zusammenhängt, findet sich bei Klein:

⁵² A. G. van Daalen, „Simson verwijst“, Blok, *Geen koning*, 86.

The sum of eleven hundred pieces of silver is a tangible link to the foregoing Judges narrative. Delilah takes just this amount of silver as bribe money from each of the Philistine lords, and by so doing demonstrates her personal values. In the Micah-mother episode, the negative implications are even intensified. The high price of betrayal – perhaps warranted by personal values and/or danger from Delilah’s perspective – remains the same, but bribe money becomes stolen money. In the Micah narrative, the money is stolen, not exchanged between consenting parties. Worse, Micah betrays the trust of blood-tie, of the mother-son kinship. The former exchange was between Philistines, not Israelites, on a ‘business basis’: a set fee for a specific service. There is no call for Micah, as there is for Delilah, to protect his people from a threatening force, and there is no financial need. The silver (a material entity) is esteemed for its own sake, and that value apparently overrides all others. Delilah, the gauge of evil – foreigner, seductress, betrayer – is surpassed by Micah, Israelite betrayer of Israelite values without reason. The commandment of Exod. 20.15 is broken among *Israelites*, and it is broken within the most intimate sphere, the family. When family members covet and appropriate each other’s goods, Yahweh has no family, no chosen people. This is the crux of the action of the book of Judges, and it is manifested in these concluding chapters with ever widening and deepening ramifications. (143f.)

Sieht man einmal davon ab, daß auch für Delila keine Situation finanzieller Not erkennbar ist und daß Diebstahl nicht unbedingt moralisch verwerflicher ist als Bestechung, so ist Kleins Argumentation zweifellos überzeugend.

Die bereits von Boling (255) festgestellte Extravaganz der Zahl 1100 soll meiner Meinung nach das aus dem Rahmen – nämlich dem der Tora – fallende Verhalten Michas zusätzlich betonen.

לָקַח (8x) (2b) אִשָּׁר לָקַח לָךְ (2b) strukturiert nicht nur zusammen mit anderen Verben Szene I, sondern fungiert im gesamten Text als Leitwort. Alle wesentlichen Protagonisten bzw. Antagonisten in 17-18 sind „Nehmer“, meist mit der Konnotation „Diebe“. Micha bekennt, das Silber seiner Mutter gestohlen zu haben (לָקַחְתִּי; 17,2d; vgl. 17,2b). Die Mutter nimmt das Silber und gibt es dem Schmied (וַתִּקַּח; 17,4b). Die fünf danitischen Kundschafter stehlen die Kultgeräte aus Michas Haus (לָקַחוּ, 18,17b; וַיִּקְחוּ, 18,18b). Der Priester nimmt sie mit ins Innere des Volkes (וַיִּקַּח; 18,20b). Die Daniten schließlich nehmen mit, was Micha gemacht hat (לָקַחְתֶּם; 18,24b; לָקַחוּ; 18,27a). Ganz 17-18 wird durch das Leitwort לָקַח und die Ironie des bestohlenen

Stehlers (die Daniten bestehen den Dieb Micha) als Erzählung des permanenten, torawidrigen Diebstahls (Ex 20,15; Dtn 5,19) stilisiert.⁵³

ל leitet in der Formulierung לך לקח einen Dativ incommodi ein, der die Bedeutung des Diebstahls für die Mutter hervorhebt.⁵⁴ Damit korrespondiert Moores Interpretation der Formulierung: "The interest of the possessor in the loss of the money is uppermost in the writer's mind, rather than the fact that the money is taken away (מאחזק)" (377).

ואחתי [ואחתי] (2c). Das *Ketib* ואחתי ist eine alte Femininform der 2. Person des Personalpronomens, die sich durch auslautendes ך auszeichnete. Die Massoreten punktierten ואחתי als Hinweis auf das *Qere* ואחתי, das hier zu lesen ist.⁵⁵

אלה kommt in Ri außer in 17,2 weder als Verb (im Kal in Ri 17,2; Hos 4,2; 10,4 und im Hif in 1 Sam 14,24; 1 Kön 8,31; 2 Chr 6,22) noch als Substantiv (36x im MT) vor; es bedeutet „einen bedingten Fluch aussprechen“⁵⁶. Die Verfluchung, deren sich Michas Mutter zum Schutz ihres Eigentums bedient, ist vor dem Hintergrund von Lev 5,1 zu verstehen: „Wenn eine Person sich vergeht, indem sie, obwohl sie den lauten Fluch (קול אלה) gehört hat oder Augenzeuge war oder darum weiß, keine Anzeige erstattet, dann muß sie ihre Schuld tragen.“⁵⁷ Die Bedingtheit des Fluchs besteht darin, daß dem Verfluchten, also Micha, Gelegenheit gegeben wird, die Wirkung des Fluchs aufzuheben dadurch, daß er sich selbst anzeigt, d. h. den Diebstahl gegenüber seiner Mutter bekennt und das gestohlene

⁵³ Vgl. Davis, "Comic literature", 159, der allerdings וחקק in 17,4b übersieht.

⁵⁴ Vgl. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, völlig umgearb. v. E. Kautzsch, 5. Aufl. d. 28. verb. u. vermehrten Aufl. Leipzig 1909 (Hildesheim, Zürich, New York, 1985), § 119s, Kurzbeleg: Ges-K, u. Budde, 114.

⁵⁵ Vgl. Ges-K, § 32h u. 44h.

⁵⁶ J. Schabert, „אלה“, *ThWAT*, I, 279.

⁵⁷ Übersetzung Schabert, ebd., 280. Schabert meint, Lev 5,1 werde von Ri 17,2 her verständlich. Unklar bleibt, ob er damit sagen will, Ri 17,2 sei der ältere Text.

Silber zurückgibt. Gelegentlich geäußerte Behauptungen⁵⁸, der Fluch sei nicht auf Micha zu beziehen, sondern hafte auf quasi magische Weise am Silber, sind durch die mit אלה verknüpfte, an menschliches Verhalten gebundene Bedingtheit des Fluches von vornherein ausgeschlossen. Aus demselben Grund ist eine wortmagische Vorstellung des Fluchs ausgeschlossen, wie sie u. a. von Nötscher vertreten wird: „Fluch und Segen sind ja wirksam wie eine reale Macht.“⁵⁹ Zwei weitere Gründe sprechen gegen eine solche wortmagische Vorstellung: 1. Schabert macht deutlich, daß das ursprünglich magische Element, das einst mit einem Fluch verbunden war, in der Hebräischen Bibel durch den Glauben an Jhwh weitgehend aufgefangen und neutralisiert sei. „In der Regel waren ... die als אלה bezeichneten Flüche im AT bereits Bitten an JHWH, er möge über den Übeltäter Unheil bringen und ihn so zur Rechenschaft ziehen.“⁶⁰ Es gibt also keine direkte und unmittelbare Beziehung zwischen der Äußerung eines Fluchs und dessen Wirkung auf das verfluchte Objekt. 2. Thiselton hebt hervor, daß seit de Saussure kein Zweifel mehr daran bestehen könne, daß die Beziehung zwischen einem sprachlichen Zeichen und seinem Referenten arbiträr sei, d. h. auf Gebrauch, sozialer Tradition oder Konvention beruhe.⁶¹ Zur Wirksamkeit eines Fluches oder eines Segens bedürfe es einer bestimmten Konvention: „Acts of blessings [and cursings] in the Old Testament rest on accepted *conventions*; on procedures or institutions accepted within Israelite society, and usually involving conventionally accepted formulae. They are effective, in most cases, only when performed by the appropriate person in the appropriate situation.“⁶² Der bedingte Fluch von Michas Mutter ist wirksam – Micha gibt ja das

⁵⁸ Studer, 362; Moore, 373; Sloet, 273, u. bes. Täubler, *Biblische Studien*, 47-50.

⁵⁹ Nötscher, 47; ähnlich Cassel, 156; Moore, 373; Schulz, 89; Greßmann, 252, u. de Fraine, 103. Vgl. die Kritik an der wortmagischen Vorstellung bei A. C. Thiselton, „The Supposed Power of Words in the Biblical Writings“, *JThS*, N.S., 25 (1974), 283-299.

⁶⁰ Schabert, „אלה“, 283. Vgl. auch Thiselton, „The Supposed“, 295f.

⁶¹ Thiselton, „The Supposed“, 287.

⁶² Ebd., 294.

gestohlene Silber zurück –, weil Mutter und Sohn offenbar die in Lev 5,1 beschriebene Konvention kennen und akzeptieren.

Auf eine spezielle Referenz des Substantivs אלה zu „Bund“ in den dem Buch Ri vorausgehenden Büchern, die den Wortgebrauch des Verbs אלה in Ri 17,2c zusätzlich erhellt, weist Klein hin:

Abraham has caused his servant to swear, שבע, to bring back a bride for Isaac only from Abraham's family, but in his recounting of the event the servant elevated the occasion to a covenantal oath, אלה, (Gen. 24.41). The term is used by Abimelech in his recognition of Yahweh when he asks Isaac for a covenant of peace (Gen. 26.28). Finally, at the threshold of the promised land, Moses calls the entire people to him that they may enter into the covenant and the oath with Yahweh, to establish them on that day as Yahweh's people (Deut. 29.12, 14).⁶³

Die von Klein zuletzt genannte Bedeutung von אלה im Kontext der Sanktionierung des zwischen Israel und Jhwh geschlossenen Bundes hebt auch Schabert hervor: „Weil derartige Flüche fester Bestandteil des Rituals des Bundesschlusses sind, kann אלה fast als Synonym von ברית oder mit diesem zusammen als Hendiadyoin gebraucht werden in den Wendungen ‘sich in Bund und Fluch begeben’ (עבר כרת) und ‘Bund und Fluch schneiden’ (כרת) Deut 29,11) und ‘Bund und Fluch schneiden’ (כרת) Deut 29,13 ...“.⁶⁴ Klein zufolge karikiert Michas Mutter diesen Sinnzusammenhang von Fluch (Segen) und Bund:

She has apparently invoked a covenant with Yahweh without benefit of a priest, and for mundane rather than ethical purposes: to regain her silver. A few verses later, the woman blesses the thief, her son, by Yahweh because he has returned the stolen goods. Micah's mother apparently uses Yahweh's name much as Micah seeks to use Yahweh, for her own convenience: she assumes the right to make oaths and invoke blessings, and to do these on behalf of a worldly tangible – silver. (149)

Der Gebrauch des Verb אלה – das in der Rede Michas zur Charakterisierung des Verhaltens seiner Mutter verwendet wird, – ist hier an sich skandalös, wie Klein ausführt: “The import here rests not with the contents of the oath, but that the woman took it upon herself to

⁶³ Klein, 148. Die im englischen Original ursprünglich transkribierten hebräischen Worte sind hier untranskribiert wiedergegeben.

⁶⁴ Schabert, „אלה“, 282f.

make an oath *with this word*" (149). Dieses Argument Kleins entzieht zugleich der häufig vorgebrachten Behauptung, der Inhalt des Fluches sei in 17,2c nach באני versehentlich ausgefallen,⁶⁵ die Basis, denn wenn die Mutter durch den Gebrauch des Wort אלה negativ skizziert werden soll, kommt es auf den genauen Inhalt des Fluchs nicht an. Jedoch auch dann, wenn man der Argumentations Kleins nicht folgen will, bleibt ein weiteres Argument bestehen, das den Inhalt des Fluchs als überflüssig erscheinen läßt. Wie bereits oben gesagt, zielt die Bedingtheit des Fluches auf eine Verhaltensänderung des Diebs ab. Nur diese Information zählt für den Leser, der genaue Inhalt des Fluchs brächte keine weitere Erkenntnis.⁶⁶

Einmal mehr wird an dieser anti-jhwhistische Stilisierung der Mutter Michas der anti-erzählerische Charakter von Ri 17-18 gegenüber der Tora, die ins Gegenteil verkehrt wird, deutlich. Die Mutter verstößt gegen das Verbot, den Namen Jhwh zu mißbrauchen (Ex 20,7 / Dtn 5,11), indem sie Fluch (und Segen, einschließlich des Namens Jhwh) nach ihrem Belieben verwendet und bei der Weihe der 1100 Silberstück unter Gebrauch des Namens Jhwh lügt.⁶⁷ Im weiteren Verlauf der Erzählung verletzt sie zusätzlich das Verbot der Anfertigung von Idolen (Ex 20,4 / Dtn 5,8; פסל). Bezieht man das Verhalten Michas in die Betrachtung ein, wird der Eindruck der ins Gegenteil verkehrten Tora noch verfestigt und verstärkt. Micha verstößt gegen das Elterngebot (Ex 20,12 / Dtn 5,16) sowie das Verbot zu stehlen (Ex 20,15 / Dtn 5,19), und er mißachtet das Verbot des Götzendienstes (Ex 20,3 / Dtn 5,7), indem er das vom Goldschmied

⁶⁵ Moore, 373; Nowack, 143; Burney, 417; Schulz, 89; Goslinga, 59, u. Hertzberg, 239.

⁶⁶ Eine interessante psychologische Erklärung dafür, daß der Inhalts des Fluchs fehlt, findet sich bei Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 131: "We may suppose that the sentence momentarily breaks off here, Micah passing in silence over his mother's words (of oath or curse), faltering and then rallying himself and coming to the central point of his confession (דנה הכסף איתי). This is psychologically understandable (one would hardly dwell on words whose implication was that one was likely to suffer some form of retribution); and fits well with a certain sheepishness which, as argued above, may be detected in Micah at this point."

⁶⁷ Klein, 15, spricht deshalb zu Recht von: "Anti-Yahwism in the name of Yahweh." Ähnlich Cassel, 158.

gefertigte Schnitz- und Gußbild in seinem Haus aufstellt. Wie seine Mutter verstößt er gegen das Verbot der Anfertigung von Idolen (Ex 20,4 / Dtn 5,8), indem er seinen anti-jhwhistischen Kult durch die Anfertigung von Efod und Therafim vervollständigt, und schließlich mißbraucht er im weiteren Verlauf der Erzählung ebenfalls den Namen Gottes (Ex 20,7 / Dtn 5,11), indem er zu wissen vorgibt, daß Jhwh ihm wohlzutun wird (17,13b). Damit verstoßen Micha und seine Mutter zusammengenommen gegen fünf der zehn Worte, teils doppelt. Diese Verkehrung der Tora spricht auch Klein in ihrem zusammenfassenden Urteil zu Ri 17,1ff. mit ähnlichen Worten an: "The high standards established by Yahweh for his people have degenerated to the point – at the opening of the final chapters – that members of an Israelite family break holy commandments among themselves" (150).

וגם אמרה באוני (2c). Die Formulierung וגם אמרה באוני wird von Budde (114) und Täubler (49) zu Recht als steigernd bezeichnet. Unter der Voraussetzung, daß der Fluch der Mutter vor dem Hintergrund von Lev 5,1 zu verstehen ist – dort ist von einem lauten Fluch (קול אלה) die Rede (s. o.) – muß nämlich die öffentliche Hörbarkeit des Fluchs als notwendige Bedingung seiner Wirkung angesehen werden. Ohne וגם אמרה באוני wäre der Fluch ohne Biß. Es liegt auf der Hand, daß die Mutter den Fluch in Unkenntnis des Diebs nicht ausschließlich vor den Ohren Michas, sondern vor einer weiteren Öffentlichkeit geäußert hat. Andernfalls müßte die Mutter als so geldgierig angesehen werden, daß sie nicht davor zurückschreckt, wissentlich ihren eigenen Sohn zu verfluchen.

... הנה (2d). Das Aufmerksamkeit erregende הנה (3א) hebt den sich anschließenden Satz hervor.

17,2f: ברוך בני ליהוה. Die erste Rede der Mutter Michas besteht aus einem kurzen NS, der sogenannten ברוך-Formel, die nach dem Satzbauschema ברוך-x-ליהוה gebildet ist. Die vorangestellte *qatul*-Form, die in Ri nur hier vorkommt (ברך im Kal nur als *qatul*; im Pi in Ri 5,2.9; 13,24; im Pual in 5,24.24 und als Substantiv in 1,15), betont dabei das Segnen.

Im Fall einiger ברוך-Formeln, zu denen auch die nach dem Satzbauschema ברוך-x-ליהוה gebildete gehört, scheint es Schabert zufolge

„weniger um ein Segnen zu gehen, wie die übliche Übersetzung ‘gesegnet’ besagen würde, sondern eher um ein rühmendes, dankbares Lobpreisen, das sowohl Gott als auch Menschen gelten kann (Charbel). Das *lejhwh* ... deutet dann an, daß das Rühmen vor JHWH im Sinn eines empfehlenden Rühmens der betreffenden Person geschieht, offenbar mit der Absicht, JHWH zu entsprechenden Konsequenzen in seinem Verhalten gegenüber dem Gerühmten zu veranlassen.“⁶⁸

An anderer Stelle seines Artikels betont Schabert, daß eine Reihe von ברוך-Formeln, zu denen auch die nach dem vorliegenden Satzbauschema gebildete gehört, wahrscheinlich als Konstatierung und nicht als Wunsch oder Appell zu verstehen sind (817). So entsteht bei Schabert jedoch ein Widerspruch, denn wenn בני ליהוה als ein empfehlendes Rühmen Michas zu verstehen ist, kann es sich nicht zugleich um eine Konstatierung handeln. Für den Fall, daß die Formel im Sinn einer Empfehlung verstanden wird, kann Micha nur *vor*, nicht durch Jhwh *gepriesen werden* (d. h. in dem ins Aktive umgewandelten Satz wäre Jhwh nicht das Subjekt). Eine Übersetzung müßte in diesem Fall lauten: „Gepriesen ist mein Sohn vor JHWH.“ Berücksichtigt man jedoch, daß ל zusammen mit einem Verb im Passiv den Urheber einer Handlung bezeichnet (d. h. in dem ins Aktive umgewandelten Satz wäre Jhwh das Subjekt),⁶⁹ dann kann Micha nur *durch Jhwh gesegnet* sein und nicht vor Jhwh gepriesen werden. Eine Übersetzung müßte in diesem Fall lauten: „Gesegnet ist mein Sohn durch JHWH.“ *Letzteres liegt m. E. auch inhaltlich näher*, denn so wird deutlich, daß Michas Mutter den Namen Jhwh für ihre Zwecke (s. u.) konstatierend instrumentalisiert, statt daß sie ihr Anliegen in Form eines Wunsches vor Jhwh bringt.

Neben dem auf Jhwh bezogenen Aspekt der ברוך-Formel ist ihr zentraler Inhalt, wie Schabert betont „eine Bekundung enger Solidarität mit demjenigen, dem sie gilt“ (819). Bezüglich Ri 17,2 heißt das:

Die Mutter spricht die *bāruk*-Formel zugunsten ihres Sohnes aus, weil sie ihrem Sohn dankbar dafür ist, das Verschwinden ihres Geldes aufgeklärt zu haben, und hebt damit den Fluch auf, der andernfalls, ohne daß sie es ahnte,

⁶⁸ J. Schabert, „ברך“, *ThWAT*, I, 818.

⁶⁹ *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, v. L. Koehler u. W. Baumgartner, 3. Aufl., neu bearb. v. W. Baumgartner u. J. J. Stamm, Lieferg. I-IV (Leiden, 1967, 1974, 1983, 1990), 485; Kurzbeleg: Koe-B, I-IV.

ihr eigenes Kind getroffen hätte...; so stellt sie die Solidarität mit ihm wieder her, die durch den Fluch gegen den Dieb zerstört war... (815)

Zwar ist dem Gedanken der Wiederherstellung der Solidarität zwischen Mutter und Sohn durch die ברוך-Formel zuzustimmen; Bedenken erweckt jedoch die auch von anderen⁷⁰ geäußerte Behauptung, daß die ברוך-Formel den Fluch aufhebt. Wie oben ausgeführt und im Kontext von אלה auch von Schabert ausdrücklich betont, handelt es sich um einen *bedingten* Fluch, d. h. der Fluch hebt sich von selbst auf, sobald die Bedingungen, also die Anzeige, in diesem Fall die Selbstanzeige, und die Rückerstattung erfüllt sind.⁷¹ Eine formale Aufhebung ist nicht notwendig⁷², und es existiert Thiselton zufolge auch keine Konvention der Zurücknahme einer solchen performativen Rede.⁷³

Es bleibt festzuhalten, daß Michas Mutter mit der konstatierenden Segensformel den Fluch nicht aufhebt, sondern, daß es ihr in erster Linie um ein Zeichen der Solidarität mit ihrem Sohn geht. Es schwingen jedoch je eine weitere diffuse Ursache und Absicht des Segens mit, die ihn als illegitim kennzeichnen, weil der Name Jhwh mißbraucht wird: 1. Der Fluch kam Michas Mutter aus Verdruß offenbar

⁷⁰ Explizit Wellhausen, *Composition*, 363; Oettli, 283; Nowack, 143; Sloet, 273; Kittel, 370; Greßmann, 252; Zapletal, 256; Schulz, 89; Hertzberg, 239; de Fraine, 104; Vincent, 116; Martin, 184; Görg, 88; ähnlich Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 83.

⁷¹ So bereits Fishelis, 137c, Malbim folgend.

⁷² Vgl. Goslinga, 59, wo von einer formalen Aufhebung des Fluchs zu Recht nicht die Rede ist, sondern wo es heißt: „Doch als er seinen Fehler bekannt hat, wünscht seine Mutter ihm den Segen des Herrn zu, worin ihre Vergebung enthalten ist...“; wenige Zeilen weiter heißt es jedoch im Zusammenhang mit der Weihe des Silbers an Jhwh: „(...sie übergibt das Geld dem Herrn), und zwar zugunsten ihres Sohnes, d. h. um seine Schuld wegzuwischen und die Auswirkung der ausgesprochenen Verfluchung zunichte zu machen.“

⁷³ Thiselton, „The Supposed Power“, 294; J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962), 5f., folgend, versteht Thiselton Segen und Fluch als eine untergeordnete Klasse der performativen Rede: „A man who pronounces blessing is not primarily describing his own feelings; his word have ‘power’ in as far as they constitute an *act of blessing*: ‘The performance should be doing something as opposed to just saying something’” (293).

schnell über die Lippen (im Sinne von Jak 3,9ff.), als es um etwas sehr Wichtiges in ihrem Leben ging, ihr gestohlenen Silber. Ebenso kann der Segen als spontane und freudige Reaktion über ihr wiedererlangtes Silber verstanden werden. Fluch und Segen stehen nicht zuletzt im Interesse des privaten Wohlstandes der Mutter, obwohl sie ihren primären Ort im Kontext der bundesgemäßen Existenz Israels haben (vgl. z. B. Dtn 28). 2. Obwohl der Fluch durch das Bekenntnis und die Rückerstattung Michas bereits aufgehoben ist, spielt hier vielleicht ein abergläubischer⁷⁴ Gedanke der Mutter eine Rolle: „Besser ist besser, man weiß ja nie.“ Der Name Jhwh wird außerdem dadurch mißbraucht, daß die an Segen und Fluch beteiligten Personen diskreditiert sind; 1. Michas Mutter ist als Segnende diskreditiert, weil sie mehr oder weniger im gleichen Atemzug mit dem Segen ihr Silber an Jhwh weiht, diese Weihe sich jedoch als Lüge entpuppt, denn sie behält das meiste Silber für sich. 2. Das Objekt des Segens, Micha, ist ebenfalls diskreditiert, denn es muß erwartet werden, daß „der zu segnende Mensch in der Gemeinschaft mit Gott steht, sie sucht oder ihrer würdig ist.“⁷⁵ Von diesen drei Bedingungen läßt allenfalls das Schuldbekenntnis Micha als würdig erscheinen; diese Würde verspielt Micha jedoch sogleich, indem er seinen anti-jhwhistischen Kult etabliert.

Der ganze illegitime, weil den Namen Jhwh mißbrauchende, Vorgang von Fluch und Segen in 17,2-4 enthält drei wesentliche Aspekte, nämlich 1. den bedingten Fluch der Mutter über den ihr unbekanntem Dieb ihres Silbers, den Micha als Bruch der Solidarität erfahren haben muß, 2. das durch den bedingten Fluch erwirkte Bekenntnis des Diebstahls und die Rückgabe des Silbers durch Micha und 3. die daraufhin neu ausgedrückte Solidarität der Mutter mit Micha, begleitet von der Freude der Mutter über ihr wiedererlangtes Geld sowie eventuell von dem abergläubischen Gedanken, ihren Sohn vor dem bereits aufgehobenen Fluch schützen zu wollen.

Der Mißbrauch des Namens Jhwh durch den Segen der Mutter Michas steht im Gegensatz zur Segnung Simsons durch Jhwh selbst in Ri 13,24: ויברכנו יהוה. Simson ist von Geburt an ein Gesegneter

⁷⁴ Vgl. Cassel, 156f.

⁷⁵ Schabert, „ברך“, 836.

Jhwhs, während Micha seit dem Geschehen um den Diebstahl unter einem ungünstigen Stern, sprich: einem illegitimen Segen steht, in dem der Name Jhwsh nur instrumentalisiert ist, was nichts Gutes erwarten läßt. Hierin drückt sich die bereits öfter angesprochene Deterioration in Ri aus, die im vorliegenden Fall darin besteht, daß selbst Simson, der problematischste aller Richter, noch unter dem Segen Jhwhs steht, Micha aber nicht mehr.

Vergleicht man die ברוך-Formel mit Gen 14,19, der einzigen Stelle vor Ri 17,2, an der sie nach einem beinahe gleichen Satzbauschema vorkommt (statt ליהוה steht עליון לאל), dann wird ein anti-erzählerischer Aspekt erkennbar, denn in Gen 14,19 stehen der Segnende, Melchisedek, und der Gesegnete, Abram, in hohem Ansehen (Typ A). Der Segen ist hier legitim und authentisch, während in 17,2 das genaue Gegenteil zutrifft: die Segnende, Michas Mutter, und der Gesegnete, Micha, sind diskreditiert (Typ B1). Ri 17,2 zeigt, wie der Segen gerade nicht gebraucht werden darf. Bezieht man in die Betrachtung die Stellen ein, an denen die ברוך-Formel nach dem gleichen Satzbauschema nach Ri 17,2 (bis 2 Kön 25,30) vorkommt, nämlich 1 Sam 15,13; 23,21 und 2 Sam 2,5, ergibt sich folgendes Bild: In 1 Sam 15,13 ist der Segnende, Saul (er fiel bereits in Ungnade), diskreditiert, während der Gesegnete, Samuel, in hohem Ansehen steht (Typ B2); in 23,21 sind sowohl der Segnende, Saul, als auch die Gesegneten, die Sifiter (sie sind Verräter), diskreditiert (Typ B1), und in 2 Sam 2,5 schließlich stehen der Segnende, David, und die Gesegneten, die Bewohner von Jabesch-Gilead, in Ansehen (die Bewohner von Jabesch-Gilead ausnahmsweise, weil sie Saul begruben) (Typ A). Innerhalb von Gen-2 Kön bilden die ברוך-Formeln nach dem Satzbauschema לאל עליון / ברוך-ג-ליהוה demnach eine konzentrische Struktur nach dem Schema A-B1-B2-B1-A, d. h. die beiden ausschließlich positiv besetzten ברוך-Formeln (zur Erinnerung: Melchisedek ist der Prototyp Davids; s. 4.1.1, Anm. 8) rahmen die übrigen mehr (B1) oder weniger (B2) negativ besetzten und

lehren den Leser⁷⁶ mittels des Kontrasts, was ein authentischer Segen ist und was nicht.

יהוה (4x) kommt ausschließlich im Mund dreier Protagonisten der Erzählung vor, deren bundespartnerschaftliche Beziehungen zu Jhwh (wie die der übrigen Protagonisten auch) mehr als zweifelhaft sind. Außer in der בריך-Formel gebraucht Michas Mutter den Namen Jhwh noch einmal (17,3c), ebenso Micha (17,13b) und der Levit (18,6c) (s. u.). Der Erzähler selbst vermeidet es in der erzählenden Rede offenbar bewußt, von Jhwh zu sprechen, so als wolle er Jhwh nicht in einem Atemzug mit den anti-jhwhistischen Ereignissen im Gebirge Efraim und in Lajisch nennen.⁷⁷ (Zum Verhalten Jhwhs/Elohims in Ri 17-18 s. die Exegese zu אלהים in 17,5a.)

17,3a: וישב את אלה ומאה הכסף לאמו. Wie bereits gezeigt, ist der den Dialog (17,2-4) unterbrechende VS in 3a äußerst geschickt mit dem Dialog verknüpft. Auf die Funktion von שוב in Szene I (17,3a.e.4a) habe ich ebenfalls bereits hingewiesen. Außer in Szene I kommt das Verb noch in 18,26c vor, jedoch ohne eine besondere Funktion zu erfüllen.

Die Rückerstattung des Silbers wird als Tatsache berichtet. Es gibt im Text keinen Anhaltspunkt dafür, וישב im Sinne einer Bereitschaft zur Rückerstattung zu verstehen, um einen Widerspruch zu 4a zu vermeiden, wie Rashi, Bewer und Ehrlicher meinen (s. Anm. 44).

17,3b: Die Formulierung ותאמר אמו ist eine wörtliche Wiederholung aus 2e und leitet die zweite Rede der Mutter ein.

17,3c-e: Die zweite Rede der Mutter besteht wie die Rede Michas aus einer dreifachen Aussage. Die performative Äußerung in 3c ist durch eine *figura etymologica* eingeleitet. Durch dieses Stilmittel und seine erste Position im Satz wird die feierliche Zusicherung der Mutter, das Silber Jhwh zu weihen, besonders betont. Diese hervorgehobene Absicht steht in diametralem Kontrast zu ihrer tatsächlichen Ausführung, denn die Mutter „weihet“ Jhwh faktisch nur 200 Silberstücke – es darf angenommen werden (Unbestimmtheit), daß sie die

⁷⁶ Ob jeder empirische Leser diesen oder einen vergleichbaren Schematismus, der einen sehr großen Textkomplex umfaßt, erkennen kann, ist zwar fraglich, stellt jedoch das Phänomen selbst nicht in Frage.

⁷⁷ Vgl. Davis, „Comic literature“, 159.

lehren den Leser⁷⁶ mittels des Kontrasts, was ein authentischer Segen ist und was nicht.

יהוה (4x) kommt ausschließlich im Mund dreier Protagonisten der Erzählung vor, deren bundespartnerschaftliche Beziehungen zu Jhwh (wie die der übrigen Protagonisten auch) mehr als zweifelhaft sind. Außer in der ברוך-Formel gebraucht Michas Mutter den Namen Jhwh noch einmal (17,3c), ebenso Micha (17,13b) und der Levit (18,6c) (s. u.). Der Erzähler selbst vermeidet es in der erzählenden Rede offenbar bewußt, von Jhwh zu sprechen, so als wolle er Jhwh nicht in einem Atemzug mit den anti-jhwhistischen Ereignissen im Gebirge Efraim und in Lajisch nennen.⁷⁷ (Zum Verhalten Jhwhs/Elohims in Ri 17-18 s. die Exegese zu אלהים in 17,5a.)

17,3a: וישב אח אלה ומאה הכסף לאמו. Wie bereits gezeigt, ist der den Dialog (17,2-4) unterbrechende VS in 3a äußerst geschickt mit dem Dialog verknüpft. Auf die Funktion von שוב in Szene I (17,3a.e.4a) habe ich ebenfalls bereits hingewiesen. Außer in Szene I kommt das Verb noch in 18,26c vor, jedoch ohne eine besondere Funktion zu erfüllen.

Die Rückerstattung des Silbers wird als Tatsache berichtet. Es gibt im Text keinen Anhaltspunkt dafür, וישב im Sinne einer Bereitschaft zur Rückerstattung zu verstehen, um einen Widerspruch zu 4a zu vermeiden, wie Rashi, Bewer und Ehrlicher meinen (s. Anm. 44).

17,3b: Die Formulierung ותאמר אמו ist eine wörtliche Wiederholung aus 2e und leitet die zweite Rede der Mutter ein.

17,3c-e: Die zweite Rede der Mutter besteht wie die Rede Michas aus einer dreifachen Aussage. Die performative Äußerung in 3c ist durch eine *figura etymologica* eingeleitet. Durch dieses Stilmittel und seine erste Position im Satz wird die feierliche Zusicherung der Mutter, das Silber Jhwh zu weihen, besonders betont. Diese hervorgehobene Absicht steht in diametralem Kontrast zu ihrer tatsächlichen Ausführung, denn die Mutter „weihet“ Jhwh faktisch nur 200 Silberstücke – es darf angenommen werden (Unbestimmtheit), daß sie die

⁷⁶ Ob jeder empirische Leser diesen oder einen vergleichbaren Schematismus, der einen sehr großen Textkomplex umfaßt, erkennen kann, ist zwar fraglich, stellt jedoch das Phänomen selbst nicht in Frage.

⁷⁷ Vgl. Davis, „Comic literature“, 159.

übrigen 900 für sich selbst zurückbehält (s. u.) –, die zudem noch zur Herstellung eines anti-jhwhistischen Schnitz- und Gußbildes verwendet werden. Aufgrund des performativen Charakters der Äußerung ist die *qatal*-Form הקרשתי (קרש in Ri nur hier) im Deutschen im Präsens wiederzugeben;⁷⁸ die Mutter weihet das Silber erst, als sie es wieder in Händen hat. Wegen des klaren grammatischen Befunds meint Zapletal deshalb m. E. zu Unrecht, הקרשתי sei im Deutschen mit Perfekt wiederzugeben, weil die Mutter sich gleich nach dem Diebstahl durch ein Gelübde verpflichtet habe, das Geld für religiöse Zwecke zu verwenden, falls sie es wiedererlangen sollte.⁷⁹

מִיָּדִי לְבָנִי (3d). מִיָּדִי לְבָנִי bedeutet, wie von den meisten Exegeten vertreten, „aus meiner Hand für meinen Sohn“ (im Sinn von zugunsten), nämlich, um von dem Silber ein Schnitz- und Gußbild anzufertigen, das Micha zu kultischen Zwecken in seinem Gotteshaus zur Verfügung gestellt wird. Gegenüber dem diebischen Micha versucht die Mutter sich einen seriösen Anstrich zu geben, indem sie durch das Possessivpronomen י die Rechtmäßigkeit ihres Handelns betont;⁸⁰ schließlich gehört das Silber ja wirklich ihr. Diese vermeintliche Seriosität wird jedoch dadurch karikiert, daß sie das Silber zwar Jhwh weihet, aber dann in direktem Verstoß gegen das 2. Gebot (Ex 20,4 / Dtn 5,8) Schnitz- und Gußbild anfertigen läßt. Ohne Anhalt am MT entscheiden sich Moore (377) und Burney (419) für die LXXA-Lesart κατά μόνας, d. h. sie lesen לבדי statt לבני. Ebenfalls ohne Anhalt am Text lassen Ehrlicher und Zapletal die Präposition ל ausfallen und verstehen בני als Vokativ;⁸¹ ähnlich Boling

⁷⁸ Schneider, *Grammatik*, 208; vgl. Ges-K, § 106,3a; Studer, 363; Bertheau (1845), 201; Cassel, 157; Keil, 348f.; Oettli, 283; Wellhausen, *Composition*, 363; Burney, 418f.; Goslinga, 59; Hertzberg, 235; de Fraine, 104; Gray, 363; Martin, 163.

⁷⁹ Zapletal, 256; vgl. Auberten, „Die drei Anhänge“, 548; Breuer, 172f.; Nötscher, 66; Myers, 799; Boling, 254; Soggin, 265; Fishelis, 137c.

⁸⁰ Vgl. Studer, 363; Oettli, 283; Bertheau (1883), 243.

⁸¹ Ehrlicher, *Randglossen*, 143; Zapletal, 256f. Zapletal beruft sich dabei auf die Pesch und meint außerdem, „daß מִיָּדִי aus יָדִי, ‚mein Liebling‘ verschrieben ist, das ursprünglich da stand und durch בני erklärt werden konnte.“

(254.256), der לבני einschließlich der Präposition als Vokativ versteht: "From my own hand my son" (254).

עשה kommt, außer an den bereits oben erwähnten drei Stellen in Szene I (17,3d.4d.5b), im Text weitere 9x vor (17,6b.8b; 18,3e.4b.14d.18d.24b.27a.31a; alle 12 Stellen im Kal). An sechs (17,3b.4d.5b; 18,24b.27a.31a) dieser zwölf Stellen hat das Verb die Konnotation „Götzenbilder fertigen“. Der Gebrauch des Verbs עשה in 17-18 signalisiert eine Ringstruktur nach dem Schema A-A-A-B-B-B-B-B-B-A'-A'-A' (A = Konnotation Götzenbilder, B = andere). In Szene I wird עשה ausschließlich in bezug auf Kultgegenstände verwendet. Michas Mutter beabsichtigt ein im biblischen Kontext diskreditiertes Schnitz- und Gußbild anzufertigen (לעשות; 17,3d), der Goldschmied führt die Arbeit konkret aus (ויעשהו; 17,4d), und Micha fertigt sich Efod und Terafim (ויעש; 17,5b), die im Kontext des Schnitz- und Gußbildes eine negative Konnotation besitzen. Im letzten Teil von Szene III wird Rückbezug auf die in Szene I gefertigten Kultgegenstände genommen. Micha spricht von „meinem Gott, den ich gemacht habe“ (עשיתי; 18,24b), und die Daniten nehmen, „was Micha gemacht hatte“ (עשה; 18,27a), und stellen, was „er gemacht hatte“ (עשה; 18,31a), in der neu errichteten Stadt Dan auf. Die in Szene I gefertigten, verwerflichen Kultgegenstände erreichen sozusagen am Ende von Szene III, repräsentiert im פסל, ihr verwerfliches Ziel, indem sie von den Daniten und deren Priestern zum Götzendienst genutzt werden.

Über den Kontext der Kritik des Götzendienstes hinaus wird עשה im Text in dezidierter Weise gebraucht, um – außer Michas Mutter, Micha, dem Goldschmied und den Daniten – auch den Leviten und die fünf Kundschafter in ein negatives Licht zu setzen. Diese Personen bzw. Personengruppen spezifizieren die in bezug auf ganz Israel getroffene Aussage עשה בעיני יעשה (17,6b; איש איש allein läßt, wie gesagt [s. 17,1], Micha, den Leviten, die Kundschafter, die Daniten und die Genossen Michas in einem negativen Licht erscheinen). Michas Mutter, Micha, der Goldschmied und die Daniten sind bereits wegen der Fertigung bzw. des Gebrauchs der Kultgegenstände als solche diskreditiert, die mit ihrer anti-jhwhistischen Praxis tun, was in ihren Augen recht ist. Der Levit, aus Juda unterwegs ins Nord-

reich, macht seinen opportunistischen, nicht-judäischen und damit anti-jhwhistischen Weg (לעשות דרכו; 17,8b). Dadurch, daß er *seinen* (י) Weg macht, tut er, was in *seinen* (י) Augen recht ist. Die Kundschafter schließlich fordern ihre kriegsgerätungsgürteten Stammesgenossen zum Raub der Kultgegenstände aus der Siedlung Haus-von-Micha auf (ועתה דעו מה תעשו; 18,14d). Daran ist erstens verwerflich, daß sie überhaupt zum Diebstahl auffordern, und zweitens, daß ihr Interesse sich auf Objekte des Götzendienstes richtet.

פסל (= P, 8x) und מסכה (= M, 5x) kommen als Bezeichnung der Kultgegenstände zusammen mit אפר (= E, 5x) und תרפים (= T, 5x) im Text nach folgendem Schema⁸² vor (die Stellen, an denen der Artikel steht, sind kursiviert; die Stellen, an denen die *nota accusativi* steht, sind unterstrichen):

- 17,3d P - M
 4d P - M
 5b E - T
 18,14c E - T - P - M
 17b P - E - T - M
 18b P⁸³ - E - T - M
 20b E - T - P
 30a P
 31a P

Die Art der Zusammenstellung dieser vier Begriffe in Ri 17-18 wirft eine Reihe von Fragen auf: 1. Was bedeuten die vier Wörter je für sich genommen bzw. in der paarweisen Zusammenstellung, und in welchem Verhältnis stehen die öfter paarweise vorkommenden Wörter פסל ומסכה zu den immer paarweise vorkommenden Wörtern אפר ותרפים? 2. Der Singular וידי in 17,4e scheint zu signalisieren, daß es sich bei מסכה und פסל um einen einzigen Gegenstand handelt. Wieso stehen פסל und מסכה aber in 18,17b.18b getrennt, und wieso steht פסל in 18,20b.30a.31a ganz ohne מסכה? 3. Weshalb stehen alle vier Begriffe mit und ohne Artikel bzw. mit und ohne *nota accusativi*?

⁸² Vgl. Becker, *Richterzeit*, 251.

⁸³ Die Formulierung אפר מסכה האפר macht im Kontext von ganz 17-18 keinen Sinn; ich ergänze deshalb zu אפר [ה]אפר [ה]אפר.

פסל (im Sing. 31x im MT; als Pluraletantum 23x, allerdings nicht von פסל, sondern von der hypothetischen Grundform פסיל, von der auch פסל selbst abgeleitet ist) bedeutet ein ausschließlich im religiösen Bereich vorkommendes Kult- (vorrangig) oder Götterbild aus behauenenem Stein bzw. geschnitztem Holz, wobei der Kontext immer polemisch ist.⁸⁴ Das Nomen im Singular steht häufig im Zusammenhang mit Verben des Fertigers oder der kultischen Verehrung (während das Pluraletantum nie im Kontext dieser Verben steht; die פסלים sind entweder bereits vorhanden oder sollen vernichtet werden, die Bedeutung der Pluralform kann auf „Fremdgötterbilder“ eingegrenzt werden), es deckt ein relativ weites semantisches Feld ab, gilt als häufigster Kult- oder Götterbildterminus der Hebräischen Bibel und steht, im Gegensatz zu מסכה (s. u.), nicht nur in Constructus- (meist als *nomen regens*) oder ו-Verbindungen (z. B. פסל האשרה, 2 Kön 21,7; פסל ומסכה, Ri 17,3), sondern auch allein.

מסכה (28x im MT, davon 25x im Kontext der Kult- oder Götterbildterminologie) bezeichnet eine, ebenfalls nur im religiösen Bereich vorkommende – in Silber oder Gold – getriebene Arbeit oder, was wahrscheinlicher ist, eine Edelmetallplattierung an einem Kult- oder Götterbild, d. h. die מסכה ist selbst keine bildliche Darstellung, sondern wird auf einem aus Holz oder Metall bestehenden Kern einer solchen angebracht.⁸⁵ In der Regel kommt מסכה in festen Constructus- (fast immer als *nomen rectum* = attributive Kennzeichnung) oder ו-Verbindungen vor (z. B. עגל מסכה, Ex 32,4; אלהי מסכה, Lev 19,4); allein steht das Wort nur in Dtn 9,12; 1 Kön 14,9 (Plur.); 2 Kön 17,16 und Hos 13,2, an den letzten beiden Stellen wird es jedoch durch עגלים bzw. מסכפם כתבונם עצבים näher erklärt; dort, wo מסכה allein steht, liegt wahrscheinlich eine metonymische Bedeutung von „geschmiedetem Götterbild“ vor. Eventuell besteht zwischen מסכה

⁸⁴ Zu פסל vgl. C. Dohmen, „פסל“, *ThWAT*, VI, 688ff., u. S. Schroer, *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Freiburg Schweiz, Göttingen, 1987), 304-314. Zur gesamten Problematik von P, M, E und T finden sich bei Schroer, 136-158.304-3145, weitere Literaturhinweise.

⁸⁵ Zu מסכה vgl. Ch. Dohmen, „מסכה“, *ThWAT*, IV, 1009ff., u. Schroer, *In Israel*, 310-314.

und מסכה (Ri 16,13f.) eine paronomastische Verknüpfung mit der Simsonerzählung.⁸⁶

אפוד (49x im MT) bezeichnet zwei bzw. drei verschiedene Objekte:⁸⁷ 1. Meist ist ein für den Dienst des Hohenpriesters bestimmtes Kleidungsstück gemeint (z. B. Ex 28,4), manchmal auch ein einfacheres leinenes Kleidungsstück (אפוד ברד) für die übrigen Priester (z. B. 1 Sam 2,18; 22,18). 2. In 1 Sam 23,6.9; 30,7.7 ist erkennbar, daß das אפוד die Funktion eines Orakelinstruments zur Befragung Jhwhs hat, und daß es sich um kein Kleidungsstück handelt; unklar bleibt jedoch, wie seine äußere Gestalt beschaffen war. Aus der Beobachtung, daß, wie für die Losentscheidung mittels der Lossteine Urim und Tummim, auch für die Befragung mittels des Efod die alternative Fragestellung (Ja/Nein) charakteristisch ist (z. B. 1 Sam 23,9ff.), schließt Dommershausen, daß beides dasselbe bezeichnet. Da die Wortwurzel von Efod sehr wahrscheinlich im weitesten Sinn „Stoff“ bedeute, sei unter Efod als Orakelinstrument eine größere Tasche bzw. ein Behältnis zu verstehen, in dem sich die Lossteine befänden. 3. Bezüglich Ri 8,27, wo davon die Rede ist, daß Gideon sich ein Efod anfertigt und es aufstellt, und bezüglich 1 Sam 21,10, wo es heißt, daß ein Schwert hinter einem Efod versteckt ist, wird häufig die Meinung vertreten, אפוד stehe für ein Idol. Dommershausen jedoch ist der Auffassung, in Ri 8,27 handele es sich um einen Stoff, der einen Gegenstand umhülle⁸⁸, und in 1 Sam 21,10 sei die erwähnte größere Tasche gemeint, während Schroer erwägt, ob an beiden Stellen ein metallbeschlagener kastenförmiger Gegenstand gemeint sei, der Urim und Tummim enthalte.

תרפים (15x im MT) wird in zwei Kontexten gebraucht, die zumindest etwas von dessen äußerer Gestalt ahnen lassen:⁸⁹ 1. In Gen 31,19. 34.35 meint תרפים ein Haus- oder Familiengötterbild, das offensichtlich unter oder in einem Kamelsattel (כר) versteckt werden konnte.

⁸⁶ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 114.

⁸⁷ Zu אפוד vgl. G. F. Moore, „Ephod“, *EB(C)*, II, 1306-1309; W. Dommershausen, „תפוד“, *ThWAT*, I, 991-998, u. Schroer, *In Israel*, 155-158.

⁸⁸ So z. B. auch Zapletal, 135-138.

⁸⁹ Zu תרפים vgl. K. Seybold, „תִּרְפִּים“, *THAT*, II, 1057-1060, u. Schroer, *In Israel*, 136-154.

Da כר jedoch ein Hapaxlegomenon ist, kann über dessen Größe und somit auch über die Größe des תרפים wenig gesagt werden. Allzu groß kann der תרפים nicht gewesen sein, denn sonst wäre er wohl kaum vor Laban verborgen geblieben. (Die Diskussion, ob es sich bei תרפים um einen Pluralis majestatis handelt oder ob mehrere Idole gemeint sind, ist Schroer zufolge inzwischen zugunsten eines Singulars mit Schluß-Mimation entschieden.) 2. In 1 Sam 19,13.16 bezeichnet תרפים einen Gegenstand von der ungefähren Größe und Form einer menschlichen Gestalt (die Theorie, daß es sich bei תרפים um eine Gesichtsmaske handelt, ist Schroer zufolge eher unwahrscheinlich). Alle übrigen Stellen lassen nur erkennen, daß תרפים als Orakelspender zu betrachten sind (vgl. Hos 3,4; 2 Kön 23,24; Ez 21,26; Sach 10,2), daß sie im dtr Kontext klar als anti-jhwhistisch verurteilt werden (vgl. 1 Sam 15,23; 2 Kön 23,4) und daß sie im Vergleich mit anderer Polemik gegen Götzen weniger Aufmerksamkeit erfahren, also offenbar auch als weniger bedeutsam eingestuft wurden. Preuß ist der Ansicht, תרפים stehe in bewußter Kakophonie zu אלהים.⁹⁰

פסל ומסכה kommt in dieser Formulierung im MT 5x vor (Dtn 27,15; Ri 17,3.4; 18,14; Nah 1,14); das Wortpaar findet sich jedoch, aus stilistischen Gründen aufgespalten und im Parallelismus membrorum einander gegenüberstehend, weitere 4x (Jes 42,17; Jer 10,14!; 51,17!; Hab 2,18; vgl. Jes 30,22). Ein Teil der Exegeten⁹¹ faßt פסל ומסכה als Hendiadyon auf im Sinne eines hölzernen oder steinernen Kerns eines Idols, der mit Metall umkleidet oder umgossen worden war; ein anderer Teil⁹² meint, daß ursprünglich nur פסל im Text stand und מסכה im Sinne einer erläuternden Glosse nachgetragen worden ist (um, unter der Voraussetzung, daß das פסל wegen der

⁹⁰ H. D. Preuß, „אליל“, *ThWAT*, I, 306.

⁹¹ Cassel, 158; vgl. Keil, 349, der M als Fuß (Piedestal) des P versteht; Wellhausen, *Composition*, 364; Kittel, 370, M eventuell Glosse; Bewer, "The Composition", 262f.; Zapletal, 257; Schulz, 90; Goslinga, 59f.; Nötscher, 66; Hertzberg, 239f.; Myers, 800; de Fraine, 104; Noth, "The Background", 72; Gray, 364; Martin, 185; Boling, 256; Soggin, 265; Webb, 183; Becker, *Richterzeit*, 250-253; Görg, 88.

⁹² Budde, 114; Moore, 375f.; Sloet, 273; Burney, 419; ähnlich Greßmann, 252; Vincent, 116; ähnlich Niemann, *Die Daniten*, 96-99.

200 Silberstücke aus Silber angefertigt sein müsse, einen präziseren Begriff zu wählen; Moore, 376); ein dritter Teil⁹³ schließlich ist der Auffassung, es handelte sich um zwei separate Idole, die jeweils die beiden Hauptarten von Götterbildern repräsentierten, nämlich geschnitzte und gegossene, von welchen פסל das wichtigere gewesen ist.

אפוד תרפים kommt in dieser Formulierung außer 5x in Ri 17-18 nur noch in Hos 3,4 vor. Bei den meisten Exegeten besteht Einigkeit darüber, daß es sich bei תרפים um eine Art Hausgötterbilder handelt; die Bedeutung des אפוד wird entsprechend den drei aufgezeigten Möglichkeiten unterschiedlich gesehen. Ein Teil der Exegeten⁹⁴ spricht von אפוד als einem Priesterkleid; andere⁹⁵ denken bei אפוד an ein Idol; noch andere⁹⁶ meinen, אפוד sei ein nicht eindeutig identifizierbares transportables Objekt. Einigkeit besteht im wesentlichen darüber, daß אפוד und תרפים zusammen "as a designation of the implements of the oracle, as a complete oracle outfit"⁹⁷ zu betrachten sind, wie Bewer es ausdrückt.

Eine Analyse des Gebrauchs von P, M, E und T in Ri 17-18, die auf der skizzierten Bedeutung der einzelnen Wörter und ihrer paarweisen Zusammenstellung aufbaut, führt zu folgendem Ergebnis:

1. P und M können aufgrund des Singulars יהי in 17,4e nicht als zwei selbständige Objekte betrachtet werden; weil sie jedoch in 18,17b.18b getrennt stehen und P in 18,20b.30a.31a ganz ohne M vorkommt, sind sie als ein Objekt aus zwei Teilen anzusehen – nämlich als hölzerner oder steinerner Kultbildkern und dessen Edel-

⁹³ Studer, 363-366; ähnlich: Bertheau (1845), 201f., der von Bild und Gußbild spricht; Bertheau (1883), 243; Oettli, 283f.; Nowack, 143; Rosenberg, 287; Fishelis, 138; Organ, *Judges 17-21*, 115f.; Klein, 150; Hamlin, 146-148.

⁹⁴ Studer, 367-370, der meint, daß sich in den Taschen des אפוד die תרפים (= Urim und Tummim) befunden haben; Bertheau (1845), 203; Keil, 350; Bertheau (1883), 242; Oettli, 284; Breuer, 174; Zapletal, 135-138.257f; Goslinga, 60f.; de Fraine, 105; Gray, 364; Boling, 256; Fishelis, 139.

⁹⁵ Cassel, 157-159 (?); Budde, 67f.115; Nowack, 81f.143f.; Burney, 236-243.420f.; Soggin, 160.265.

⁹⁶ Moore, 379f.; Nötscher, 66.

⁹⁷ Bewer, "The Composition", 265.

metallplattierung – von denen P das wichtigere ist, das die alleinige Bedeutung auf sich ziehen kann. Die Trennung von P und M in 18,17b.18b erklärt sich ähnlich wie bei der Gegenüberstellung der beiden Begriffe im Parallelismus membrorum als ein stilistisches Phänomen, und zwar als “envelope construction”⁹⁸: P-[E-T]-M.

Diese Interpretation der Beobachtung des Vorkommens von P und M wirft zwei Fragen auf: Wenn das Silber ausschließlich zu Herstellung der M benutzt wird, weshalb heißt es dann, daß der Goldschmied P und M anfertigt (17,4d), und wie kann P die alleinige Bedeutung auf sich ziehen (18,20b.30a.31a), obwohl M der eigentlich wertvolle Teil des gesamten Objekts ist?

Die Aussage, daß der Goldschmied P und M anfertigt, kann so verstanden werden, daß damit nicht die Anfertigung der beiden Einzelteile je für sich betont werden soll, sondern daß er aus P und M zusammen ein einheitliches Idol herstellt (diese Sichtweise wird durch den Sing. וְיָרִי in 17,4e unterstützt). Hinzu kommt, daß sich Schroer⁹⁹ zufolge im Prozeß der sprachgeschichtlichen Entwicklung das Bedeutungsfeld von P in jüngeren Texten ausgedehnt hat, so daß auch P direkt mit נָסַךְ (= schmieden) oder צוּרָף verbunden werden kann (z. B. Jes 40,19; Jer 10,14).

Daß P die alleinige Bedeutung auf sich ziehen kann, ist unter theologischem Aspekt erklärbar. Die bildliche Darstellung¹⁰⁰ Jhwhs – und um eine solche handelt es sich zweifellos, denn Micha praktiziert seinen Anti-Jhwhismus unter dem Deckmantel des Jhwhismus¹⁰¹ – ist das eigentlich frevelhafte Vergehen; ob diese bildliche Darstellung

⁹⁸ Boling, 264.

⁹⁹ *In Israel*, 313.

¹⁰⁰ Studer, 366, meint, die Darstellung sei eventuell menschenähnlich gewesen; Keil, 349, hält P für ein Stierbild; Oettli, 284, meint, daß P ein „nicht näher zu bestimmendes Symbol der Gottheit war.“

¹⁰¹ Vgl. Cassel, 158: „Weil er [Micha] dies wollte, mußte das Haus, das er gründete, dem Stifftszelt ähnlich werden, aber doch nicht so ganz, daß es bloß für die völlig frommen Diener des יְהוָה Anziehung gehabt hätte. In solchem Falle hätte das Haus seinen Zweck nicht erfüllt, denn diese gingen gewiß auch dann nur nach Schilo. Es konnte einen Reiz nur dadurch ausüben, daß er dem Aberglauben der sinnlichen Anbetung Nahrung gab und diesen in den Formen des Dienstes, welcher dem יְהוָה gewidmet war, einschloß.“

„glanzvoll“ eingekleidet ist oder nicht, spielt dabei eine sekundäre Rolle und betont m. E. vor allem die mit dem Anti-Jhwhismus verbundene religiöse Eitelkeit.

2. E und T bilden gegenüber der lockereren Wortkombination P und M eine festes Wortpaar, das kultische Orakelinstrumente bezeichnet. Die häufig genannte und an ein Sammelsurium des Götzendienstes erinnernde Gerätschaft von Michas anti-jhwhistischem Kult besteht also aus einem mit Silber verkleideten Kultbild und zwei Orakelinstrumenten. Von den vier Objekten ist P das primäre, denn P kann repräsentativ für alle vier stehen (18,30a.31a), es kommt im Text am häufigsten vor (8x statt jeweils 5x), und es eröffnet die Reihe der 23 Stellen, an denen die Objekte erwähnt werden (17,3d), und schließt sie durch dreimaliges Vorkommen ab (18,20b.30a.31a). Gegenüber P(-M) sind E-T von minderer Bedeutung: a) Erst nachdem 2x von der Anfertigung von P und M die Rede war (17,3d.4d) und Micha bereits ein Gotteshaus besitzt (17,5a), stellt er sozusagen nur noch zur Vervollständigung und offenbar nicht aus wertvollem Material – wenigstens hören wir davon nichts – E und T her (17,5b). Ein mehr oder weniger spiegelbildlicher Befund zeigt sich am Ende der Erzählung. Nachdem in 18,20b, wo es um die Kultgeräte geht, die der Priester mitnimmt, E-T nochmals (wie bereits in 18,14c.17b.18b, hier einschließlich M) zusammen mit P erwähnt wurden, genügt es in den letzten beiden Versen (18,30a.31a), nur noch P als das entscheidenden Kultobjekt zu nennen. b) Betrachtet man die lineare Abfolge der vier Begriffe P, M, E und T im ganzen Text, fällt auf, daß M-P bzw. P-M immer E-T rahmen: P-M-P-M-E-T-E-T-P-M-P-E-T-M-P-E-T-M-E-T-P-P-P (M/P funktionieren in diesem Schema doppelt, denn sie rahmen mit P bzw. M nicht nur einzelne Wortpaare von E-T, sondern auch deren gesamtes Vorkommen; M funktioniert ebenfalls doppelt, denn es rahmt mit dem letzten vor ihm vorkommenden und mit dem folgenden P zugleich E-T). Diese Beobachtung kann als Hinweis darauf gewertet werden, daß E-T gegenüber P(-M) eine unselbständigere Rolle spielen.

3. Untersucht man den Gebrauch der *nota accusativi* und des bestimmten Artikels bei den vier Begriffen P, M, E und T (s. das Schema oben), so fällt auf, daß die *nota accusativi* bis einschließlich

18,14c nie, aber ab 18,17b immer steht. Entsprechendes gilt auch für den Artikel, mit der einen Ausnahme von 18,31a, wo er fehlt. Diese Beobachtung kann so interpretiert werden, daß die Bedeutung der Kultgeräte im Laufe der Erzählung zunimmt. Bis 18,14c handelt es sich sozusagen um Geräte eines privaten „Winkelkultes“ eines gewissen Micha, ab 18,17b jedoch gehen die Geräte in den Besitz des Stammes Dan über bzw. werden zunächst von den fünf danitischen Kundschaftern gestohlen und anschließend dem Leviten übergeben, der für den Priesterdienst der Daniten abgeworben worden ist. Sie werden damit zu einer religionspolitisch äußerst skandalösen Angelegenheit, denn jetzt praktiziert nicht mehr ein Individuum seinen anti-jhwhistischen Kult, sondern ein ganzer Stamm in Israel.

Von den vier Begriffen P, M, E und T kommen in Ri (außer in 17-18) nur der von פסילים* abgeleitete Plural פסילים (3,19.26) und das אפוד (8,27) vor. Zwar handelt er sich bei פסילים in Ri 3,19.26 in erster Linie nicht um einen polemischen, gegen Fremdgötterbilder gerichteten Kontext, sondern um eine geographische Angabe mit einer schwer zu bestimmenden Grundbedeutung¹⁰², der Gebrauch von פסילים am Anfang und von פסל am Ende des Richterbuches kann jedoch trotzdem als Strukturelement im Kontext der religiösen Deterioration in Ri interpretiert werden: Während nämlich am Anfang von Ri פסילים gebraucht wird – und hier ist die Konnotation Fremdgötterbild mitzuhören, denn in dieser Bedeutung wird der Plural auch sonst immer gebraucht – ein Fremdgötterbild also, das Israel folglich nicht angefertigt hat und mit dem Israel nichts zu tun hat, wird am Ende von Ri פסל gebraucht, ein Kult- oder Götterbild, das Michas Mutter anfertigen ließ und das zum Idol eines ganzen Stammes in Israel wird. Zu Recht schreibt Hamlin zu פסילים und פסל ähnlich: “There [in 3,19.26] they are symbols of foreign domination, signifying that the land and people belong to Molech rather than Yahweh. In the Micah story, the ‘graven image’ symbolizes not foreign oppression but internal alienation from the God of the covenant” (147). Eine ähnliche kompositionelle Funktion von אפוד in Ri 8,27 und in Ri 17-18 ist nicht erkennbar. Allenfalls läßt sich sagen, daß bereits Gideons Aufstellung des אפוד die religiöse Deterioration erkennen läßt.

¹⁰² Dohmen, „פסל“, 692.

In Gen-2 Kön kommt פסל außer in Ri 17-18 noch 8x vor, und zwar immer in Verbindung mit dem Verb עשה. Vor Ri 17-18 findet sich פסל ausschließlich 7x in Ex-Dtn (Ex 20,4; Lev 26,1; Dtn 4,16.23.25; 5,8; 27,15). Der Kontext ist jeweils das Verbot, ein פסל anzufertigen (עשה). Die kleine Reihe des siebenmaligen Verbots der Anfertigung von פסל erreicht in Dtn 27,15 mit dem ersten ארור-Spruch ihren Höhepunkt:

ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה
תועבת יהוה מעשה ידי חרש
ושם בסתר

Verflucht der Mann, der Schnitzgebild, Gußwerk machen läßt,
IHM ein Greuel, Gemächt von Bildhauers Händen,
es im geheimen aufstellt.

Daß an dieser letzten Stelle innerhalb der Tora פסל im ארור-Spruch zusammen mit מסכה vorkommt und dann erst wieder in Ri 17-18, und zwar 5x zusammen mit מסכה, davon 2x in Verbindung mit עשה (17,3d.4d) und weitere 3x allein, davon 1x in Verbindung mit עשה (18,31a), zeigt deutlich den anti-erzählerischen Charakter der Erzählung von Michas Schnitzbild, denn jetzt geschieht genau das, was die Tora unter Androhung der Fluchwirkung explizit verbietet und was im Kontext der bundesgemäßen Existenz Israels nicht hätte geschehen dürfen (s. auch die Exegese zu 18,31a). Neben פסל, מסכה und עשה wird aus Dtn 27,15 in Ri 17-18 auch אִישׁ (ה) (vor allem in 17,1.5a; zu אִישׁ s. die Exegese 17,1), die Thematik der Fertigung des פסל durch einen Künstler (17,4c.d.) und שֵׁם (18,31a) aufgegriffen. Unter anti-erzählerischem Gesichtspunkt wird בסתר gerade nicht aufgegriffen. Die Daniten stellen das פסל in der neu aufgebauten Stadt Dan zweifellos öffentlich auf, und auch Michas Kult zielt mit אפרודיט sowie dem eigens engagierten Leviten sicher auf eine orakelbegierige Öffentlichkeit ab. Gegenüber dem Verbot, P und M im Verborgenen aufzustellen, handelt es sich in Ri 17-18 um eine anti-erzählerische Steigerung, denn wenn bereits der im Verborgenen betriebene Bilderdienst verboten war, um wieviel mehr dann der Bilderdienst in aller Öffentlichkeit. Unter der Voraussetzung, daß anti-erzählerische Züge eines Textes in der Regel einen anderen Text voraussetzen, gegenüber dem sie als anti-erzählerisch konzipiert sind (vgl.

4.1), ist Ri 17-18 in diachroner Hinsicht von Dtn 27,12 abhängig. Eine umgekehrte Abhängigkeit käme nur dann in Betracht, wenn es klare Anzeichen eines hohen Alters in Ri 17-18 gäbe. Nach Ri 17-18 kommt פסל nur noch in der Constructus-Verbindung פסל האשרה in 2 Kön 21,7 vor, wo es von Manasses frevelhafter Tat, die ebenfalls die Tora in ihr Gegenteil verkehrt, heißt: וישם את פסל האשרה אשר עשה. Auch hier steht neben פסל und עשה wieder שים, und es läßt sich gut nachvollziehen, wie die Soferim auf die Idee kamen, משה in 18,30b in משה zu verändern (s. die Exegese zu 18,30b).

In Gen-2 Kön kommt מסכה außer in Ri 17-18 noch 10x vor, davon 4x im Kontext von עגל als עגל מסכה (Ex 32,4.8; Dtn 9,16) sowie alleinstehend mit Apposition als מסכה שנים עגלים (2 Kön 17,16), 2x als אלהי מסכה (Ex 34,17; Lev 19,4), als צלמי מסכחם (Num 33,52), als פסל ומסכה (Dtn 27,15) und alleinstehend als מסכה bzw. מסכות (Dtn 9,12; 1 Kön 14,9). Obwohl מסכה gleich 4x im Kontext von עגל begegnet, wäre es falsch, auch in Ri 17-18 einen Zusammenhang von מסכה und עגל herzustellen. Wäre ein derartiger Zusammenhang intendiert, müßte עגל explizit genannt sein. Gleichwohl ist Oorths¹⁰³ Argumentation im Sinne einer Konnotation von פסל ומסכה nicht ganz von der Hand zu weisen; er meint, daß es sich bei dem Idol in Dan um eine Antizipation des Stierbildes Jerobeams I. handle. מסכה weist auf dieses Stierbild hin, und פסל sei zugefügt, um analog dem Verbot des Dekalogs, ein פסל anzufertigen, die Verdammungswürdigkeit des Idols in Dan zu verdeutlichen. Eine ähnliche Argumentation findet sich häufig bei älteren Exegeten¹⁰⁴, sie ist jedoch bereits

¹⁰³ „De heiligdommen“, 289-290.

¹⁰⁴ Z. B. bei Auberlen, „Die drei Anhänge“, 545; Keil, 349; Nötscher, 66; Hertzberg, 238.

von Cassel¹⁰⁵ entschieden zurückgewiesen worden – es kann hier, wie gesagt, nur um eine Konnotation gehen.

Aus dem Gebrauch von אפוד und חרפים in Gen-2 Kön ergibt sich gegenüber dem bisher Gesagten nichts Neues.

Das Problem der Übersetzung bzw. Nichtübersetzbarkeit der vier Begriffe P, M, E und T ist schwierig. Die Etymologie und die Bedeutung von P und M sind zwar einigermaßen klar, aber eine wörtliche Übersetzung, z. B. mit „edelmetallüberzogene Skulptur“ wirkt sperrig und führt außerdem überall dort zu Schwierigkeiten, wo P und M getrennt vorkommen, bzw. wo P allein steht. M. E. gibt die Übersetzung „Schnitz- und Gußbild“, die den hölzernen bzw. metallenen Aspekt des Idols ausdrückt, den Sachverhalt im Deutschen einigermaßen richtig und zugleich stilistisch annehmbar wieder. Da die Etymologie von E und T nach wie vor ungelöst ist und die Bedeutung ebenfalls noch Fragen offen läßt, erscheint es mir mit den meisten Exegeten hier sinnvoll, sie in der Übersetzung als Nomen proprium bzw. als Appellativ wiederzugeben.

Wie bereits unter 7.1.2.1 gesagt, sahen diejenige Exegeten, die mit einer UrH zur Entstehung von Ri arbeiten, in dem ihrer Meinung nach verwirrenden Vorkommen der vier verschiedenen Bezeichnungen für die Kultgegenstände einen Anlaß zur Quellenscheidung. P und M wurden dabei der einen Quelle zugeordnet, E und T der anderen. Becker geht in einer der jüngsten redaktionskritischen Untersuchungen unter der Überschrift „Literarkritische Analyse“ (230ff.) von einer ähnlichen Voraussetzung aus, nämlich daß P, M, E, und T ohne eine bestimmte Ordnung im Text vorkommen. Zunächst sei der

¹⁰⁵ 158; ebenso von Noth, „The Background“, 77f., der schreibt: „Whereas the earlier sanctuary was a recognized tribal sanctuary according to the explicit notation in Jg. 18:19b, the one established by Jeroboam I at Dan was a royal sanctuary. ... The same applies to the priesthood. According to Jg. 17-18, the tribal sanctuary attached great importance to having a ‘Levitical’ priesthood; but Jeroboam I, according to I Kg. 12:31b, installed non-Levites as priests in his state sanctuaries. Thus very little remains of concrete agreements between the two reports: only a general polemic against cultic establishments in the city of Dan and perhaps agreement that these establishments were located in the same place. For the rest we are dealing with phenomena of a quite different character and from different times.“

gesamte V. 17,5 einschließlich E und T nachgetragen worden, und dann hätte ein späterer Redaktor E und T in Kap. 18 ergänzt (251). Da seine Argumentation auf der redaktionellen Ergänzung von V. 5 aufbaut, werde ich unter 7.1.3.1 „Ist 17,5 eine redaktionelle Ergänzung?“ auf diese Problematik zurückkommen.

לך ועתה אשיבנו (3e). אשיבנו (mit Nun energicum; das Personalpronomen *הו* bezieht sich auf הכסף in 3c) drückt die eindeutige Absicht der Mutter aus, Micha das Geld zurückzugeben, natürlich über den Umweg der Fertigung von פסל ומסכה (s. die Exegese zu 17,4a).

7.1.3 Die Sequenz: 17,4-5

Die Sequenz setzt sich aus einer Kette von acht mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS (17,4a-e.5b-d) zusammen, die nur in 5a durch einen ZNS unterbrochen ist, der die durch die fünf VS in 4a-e ausgedrückte Bewegung zum Stillstand bringt und eine Folge ausdrückt bzw. ein Resümee zieht. Durch die Transformation von בית מיכיהו in בית אלהים erreicht die Sequenz ihren Höhepunkt, denn jetzt ist offenbar, daß Micha *ein* illegitimes weiteres Gotteshaus (בית אלהים, ohne Artikel) etabliert, während sich in Schilo *das* legitime Gotteshaus befindet¹⁰⁶ (בית האלהים; 18,31b, mit Artikel), und daß er aufgrund dessen nicht länger מיכיהו heißen kann, sondern nur noch מיכה. Ausgehend von der Existenz des Gotteshauses Michas (5a), schließen sich die drei VS in 5b-d im Sinne einer Vervollständigung dieses Gotteshauses an.

17,4a-e: וישב את הכסף לאמו (4a). Von denjenigen Exegeten, die an der vorliegenden Textgestalt von 17,2-4 festhalten (s. Anm. 39), wird V. 4a, sofern sie sich dazu äußern, unterschiedlich interpretiert: Studer¹⁰⁷ meint zu Recht, 4a sei eine Rekapitulation dessen, was be-

¹⁰⁶ Die Parallelität der beiden Gotteshäuser kommt sehr schön im bSanhedrin 103b zum Ausdruck, wo es heißt: „Von Gareb bis Silo waren es drei Mil, und der Rauch des Altars und der Rauch des Götzendienstes des Mikha vermischten sich miteinander“ (*Der Babylonische Talmud*, IX, neu übertr. durch L. Goldschmidt (Berlin, 1934). Vgl. auch Becker, *Richterzeit*, 249.

¹⁰⁷ 366; ebenso Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 86; ähnlich Bertheau (1845), 202; Keil, 349; Auberlen, „Die drei Anhänge“, 548, versteht 3e offenbar als Angebot der Mutter an Micha und 4a als Zurückweisung dieses Angebots.

wirklich an Micha übergeben – dazu bestände auch kein Anlaß, denn Micha habe ja nachher die daraus angefertigten Götterbilder angenommen –, folglich habe Micha das Silber in 4a auch nicht abermals erstattet. Um den rekapitulierenden Charakter von V. 4a in der deutschen Übersetzung auszudrücken, gebraucht Studer für die Konjunktion ו ein Adverb: „er gab *also* das Geld seiner Mutter zurück.“ Dieses „also“ gibt m. E. die Intention des Textes ganz ausgezeichnet wieder.¹⁰⁸ Andere gehen davon aus, daß Micha das Geld wirklich von seiner Mutter erhalten hat (3e) und es nun zurückgibt, um ihr die Ehre und Freude zukommen zu lassen, selbst für die Anfertigung der Götterbilder zu sorgen.¹⁰⁹ Zum Teil wird als Motiv für die Rückgabe des Silbers an die Mutter auch Michas Angst oder Scheu vor der Fertigung des Götterbildes / der Götterbilder genannt,¹¹⁰ bzw. werden beide Motive erwogen.¹¹¹ Diejenigen, die in 3a lediglich eine Absichtserklärung Michas sehen, halten konsequenterweise 4a für die eigentliche Rückerstattung des Silbers (s. Anm. 44).

חָקַק אִמּוֹ מֵאַחַד כֶּסֶף (4b). חָקַק אִמּוֹ מֵאַחַד כֶּסֶף fällt in zweifacher Hinsicht aus dem Rahmen: 1. Statt von 1100 Silberstücken (2b.3a) ist jetzt nur noch von 200 die Rede. M. E. haben diejenigen recht, die meinen, daß die Mutter die übrigen 900 aus Geiz oder Habsucht für sich behält.¹¹² Auf die enge Beziehung der Mutter zum Silber/Geld (jeweils כֶּסֶף אִמּוֹ und חָקַק אִמּוֹ) wurde ja bereits hingewiesen. Einige Exegeten meinen, die 900 Silberstücke seien für die Ausstattung des Gotteshauses (Efod, Terafim, Priester usw.) verwendet worden.¹¹³ Andere neh-

¹⁰⁸ Vgl. Richterens: *een vertaling om voor te lezen*, 51.

¹⁰⁹ So Bertheau (1883), 243f.

¹¹⁰ Breuer, 173; Radak nach Fishelis, 138.

¹¹¹ Oettli, 284. Hertzberg, 239, meint zwar, daß das Silber wirklich ein zweites Mal zwischen Mutter und Sohn ausgetauscht wird, nennt jedoch keine Motive, so auch Martin, 184f.

¹¹² So Auberlen, „Die drei Anhänge“, 548; Cassel, 157; Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, 28; Burney, 420; Blok/Deurloo, *Geen koning*, 91. Hertzberg, 239, u. Martin, 185, erwägen, ob es sich so verhält, oder ob die 900 Silberstücke zur Ausstattung des Gotteshauses benutzt werden.

¹¹³ Studer, 366; Keil, 349; Bertheau (1883), 244; Oettli, 284; Keulers, 75; de Fraine, 104.

men, indem sie die Ironie völlig verkennen, an, die Mutter habe eben nur so viele Silberstücke verwendet, wie zur Anfertigung von Schnitz- und Gußbild notwendig gewesen seien.¹¹⁴ In der jüdischen Tradition geht man meist davon aus, die 200 Silberstücke seien der Lohn für den Goldschmied und von den übrigen 900 seien Schnitz- und Gußbild gefertigt worden.¹¹⁵ Eine originelle Theorie vertritt Bertheau (1845, 202). Da 200 ungefähr der fünfte Teil von 1100 sei, müsse es sich dabei um die zusätzlich zur Rückerstattung von Gestohlenem zu zahlende Strafe nach Lev 5,24 handeln. Michas Mutter hätte von Micha 200 Silberstücke Entschädigungssumme erhalten und von den 1100, wie angekündigt, das Götterbild anfertigen lassen. Obwohl Bertheaus Theorie ziemlich unwahrscheinlich klingt, ist er der einzige, der explizit mit dem fehlenden Artikel in der Formulierung כסף מאתים argumentiert, den er zum Unterscheidungskriterium zwischen den 1100 und den 200 Silberstücken macht. Und damit komme ich zum zweiten Aspekt, der כסף מאתים aus dem Rahmen fallen läßt. 2. Von den sechs Stellen, an denen כסף vorkommt (17,2b.2d. 3a.3c.4a.4b), steht es nur an der letzten ohne den Artikel, und auch nur dort ist von 200 statt von 1100 Silberstücken die Rede. Offenbar soll die Determination die Bedeutung der Summe und das Skandlöse des Diebstahls hervorheben, während die Ausführung des mütterlichen Schwurs, das Silber Jhwh zu weihen und davon Schnitz- und Gußbild zu machen, durch die fehlende Determination etwas Beiläufiges erhält und der Leser sofort an *die* 900 Silberstücke denkt, von denen er nichts erfährt.

צורה (4c). וחתהו צורה (10x im MT; in Gen-2 Kön nur hier) kommt, Ri 17,4 zunächst ausgenommen, 6x im Kontext der prophetischen Götterbildpolemik vor (Jes 40,19; 41,7; 46,6; Jer 10,9.14; 51,17 [=10,9]), davon 1x zusammen mit פסל (Jes 40,19) und 2x zusammen mit פסל und מכסה (Jer 10,14; 51,17). Dieser Befund macht deutlich, daß צורה auch in Ri 17,4c, wo das Wort ebenfalls zusammen mit פסל und מכסה steht (4d), mit der negativen Konnotation des Götzendienstes belegt sein muß. צורה ist damit ein weiteres Element, mit dem der anti-jhwhistische Charakter der Ereignisse im Gebirge

¹¹⁴ Budde, 114; Nowack, 143; Zapletal, 257.

¹¹⁵ Breuer, 173; Kimchi nach Moore, 376; Radak nach Fishelis, 138.

men mit פסל und מכסה steht (4d), mit der negativen Konnotation des Götzendienstes belegt sein muß. צורף ist damit ein weiteres Element, mit dem der anti-jhwhistische Charakter der Ereignisse im Gebirge Efraim rund um Micha und dessen Mutter herausgearbeitet wird. In diachroner Hinsicht zeigt der Befund, daß Ri 17,4c.(d) aller Wahrscheinlichkeit nach von der Götterbildpolemik der Propheten abhängig ist, da der Goldschmied und sein Werk in erster Linie im Kontext dieser prophetischen Kritik eine Rolle spielen. Damit ist zugleich ein Indiz für einen Terminus a quo gegeben, denn die besagte prophetische Götterbildpolemik steht jeweils in literarischen Kontexten (Dtjes, Gerichtsworte über Babel in Jer 50-51), die den Untergang Babels 539 v. Chr. unmittelbar bevorstehen sehen bzw. voraussetzen.¹¹⁶ Die vorliegende Form des Textes von Ri 17-18 kann also kaum früher entstanden sein.

ויהי בבית מיכהו (4e). Der Satz besagt, daß sich das Schnitz- und Gußbild, nachdem der Goldschmied es fertiggestellt hat, jetzt im Privathaus Michas befindet.

17,5a: והאיש מיכה לו בית אלהים hebt als ZNS das Subjekt והאיש מיכה besonders hervor. War in 17,1 noch ganz unbestimmt von *einem* Mann (איש ohne Artikel) namens Michajehu die Rede, hören wir jetzt etwas über *den* Mann Micha (איש mit Artikel), der ein Gotteshaus besitzt und sich als götzdienerisch entpuppt hat. Die sich auf Jhwh beziehende Endung seines Namens, -יהו, muß deshalb entfallen (s. 7.1.1). Die Überlegung Buddes (114f.), daß statt מיכה vielleicht besser בנה (er baute) zu lesen sei, die Meinung Ehrlichers (143), daß statt והאיש מיכה לו ויעש לו מיכה stehen müsse, oder die Erwägung Zapletals¹¹⁷, daß, der LXX^B folgend, איש durch בית

¹¹⁶ Von den übrigen drei Stellen, an denen צורף nicht im Kontext der prophetischen Götterbildpolemik steht, setzen Neh 3,8.32 bereits die Rückkehr der Deportierten (genauer eines Teils der Deportierten, denn seit dem Exil existierte in Babylonien permanent eine jüdische Diasporagemeinde) ins Land Israel voraus, d. h. צורף kommt hier in einem Zusammenhang vor, der etwas später als 539 v. Chr. anzusetzen ist. Die Datierung von Spr 25,4 ist schwer zu bestimmen. Die Endredaktion des Buches der Sprüche ist jedoch mit Sicherheit erst in der Periode des zweiten Tempels erfolgt. Zu צורף vgl. Becker, *Richterzeit*, 230.

¹¹⁷ 257, Zapletal folgt letztenendes jedoch Ehrlicher. Schulz, 90, ergänzt בית aus LXX^B: ... הבית האיש.

tion von מיכָה zu מיכָה bzw. der Nicht-Determination/Determination von אִישׁ.

V. 5a wird von einer Reihe von Exegeten als Neueinsatz aufgefaßt, weil sie den ZNS so verstehen, als beschreibe er eine Situation, die bereits vor oder während der in 17,2-4 erzählten Ereignisse bestanden habe. Demzufolge habe Michas Gotteshaus bereits vor der Anfertigung des Schnitz- und Gußbildes existiert und sei mit Efad, Terafim und einem Priester, sprich Michas Sohn, ausgestattet gewesen. Die *wajjiqtol*-Formen ויעש (5b), וימלא (5c) und ויהי (5d) müßten deshalb im Deutschen mit Plusquamperfekt wiedergegeben werden.¹¹⁸

Der ZNS drückt hier jedoch nicht Vor- oder Gleichzeitigkeit aus, sondern hat konsekutive Bedeutung. Dem entspricht es, wenn die Konjunktion ׀ im Deutschen mit „so“ wiedergegeben wird (s. 3.2).¹¹⁹

Eine m. E. zutreffende psychologische, auf der linearen Abfolge der Ereignisse basierende Erklärung der V. 4e-5d gibt Malbim: „One sin leads to another. Because Micah allowed the idol to remain in his house, this led to his making a special house of idolatry. This in turn led to the making of more idolatrous objects and finally to the appointment of priests.”¹²⁰

Die beiden in Ri 17-18 vorkommenden Gotteshäuser in 17,5a, בֵּית אֱלֹהִים (ohne Artikel; in Gen-2 Kön nur noch in Gen 28,17.22), und 18,31b, בֵּית הָאֱלֹהִים (mit Artikel; 1x in Gen-2 Kön), bilden einen starken Kontrast, der darin besteht, daß Micha *ein* illegitimes zweites Gotteshaus etabliert, während sich in Schilo *das* legitime Gotteshaus

¹¹⁸ So Bertheau (1845), 203; Keil, 349f.; Oettli, 284; Bewer, „The Composition“, 267f.; ähnlich Auberlen, „Die drei Anhänge“, 548; Kittel, 370; u. Veijola, *Das Königtum*, 25. Nowack, 143, interpretiert den ZNS ebenfalls vorzeitig und schlägt vor, hinter bzw. anstatt (Position Budde) בֵּית אֱלֹהִים einzufügen, um die vermeintliche Vorzeitigkeit durch die Hinzufügung eines Verbs, das er im deutschen Imperfekt wiedergibt (baute), zu umgehen, so daß eine lineare Abfolge entsteht; ähnlich wie Nowack argumentiert auch Ehrlicher, 143, der wie gesagt מיכָה statt לו ויעש לו מיכָה liest, und ihm folgend Zapletal, 257. Auch Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 86, interpretiert den ZNS in 5a vorzeitig, jedoch nicht die auf ihn folgenden *wajjiqtol*-Formen.

¹¹⁹ Vgl. Richter: *een vertaling om voor te lezen*, 51.

¹²⁰ Malbim nach Fishelis, 138. Mit „priests“ im Plural bezieht Malbim wahrscheinlich die spätere Anstellung des Leviten in die Betrachtung ein.

befindet. Der Gebrauch von בית אלהים in 17,5 gegenüber dem Gebrauch von בית אלהים in Gen 28,17.22 läßt einen weiteren anti-erzählerischen Effekt erkennen. Jakob befindet sich an einem Ort, den er als בית אלהים identifiziert (28,17), mit Bet-El benennt und an dem er einen Stein errichtet, von dem er sagt, er werde zu einem בית אלהים werden (28,22). Micha, dessen Wohnort aufgrund der Argumentation in 7.1.1 mit Bet-El identifiziert werden kann (diese Identifizierung ist jedoch für den anti-erzählerischen Effekt nicht konstitutiv), verwirklicht sozusagen die Ankündigung Jakobs unter negativem Vorzeichen, indem er zwar ein בית אלהים etabliert, jedoch nicht zum Gottes-, sondern zum Götzendienst (Anti-Jhwhismus im Namen Jhwhs).

אלהים (5x) kommt, außer in den Formulierungen בית אלהים (17,5a; 18,31b), die Teil der erzählenden Rede sind, nur im Mund Michas (18,24b) und der fünf danitischen Kundschafter (18,5b.10c) vor. Ausschließlich in der Formulierung בית האלהים in 18,31b bezeichnet אלהים eindeutig den Gott Israels,¹²¹ während in den Formulierungen בית אלהים in 17,5a und את אלהי אשר עשיתי in 18,24b (s. die Exegese zu 18,24b.c) das genaue Gegenteil, nämlich ein selbstgefertigter Götze (Schnitz- und Gußbild) unter dem Deckmantel des Gottes Israels, gemeint ist. An den beiden verbliebenen Stellen (18,5b.10c) bleibt die Gottesbezeichnung אלהים etwas diffus. Daß die danitischen Kundschafter nur אלהים statt יהוה gebrauchen, drückt offenbar aus, daß sie den eigentlichen Namen des Gottes Israels, יהוה, nicht bzw. nicht mehr kennen – was m. E. die wahrscheinlichere Variante ist – oder daß sie sich darüber im klaren sind, den Namen יהוה im Zusammenhang ihrer beabsichtigten „imperialen“ Landnahme nicht gebrauchen zu dürfen, weil sich ihr Ansinnen keinesfalls mit den Geboten Jhwhs verträgt.¹²² Wenn die danitischen

¹²¹ Breuer, 174, betont, daß אלהים, außer in 18,31, immer Götze bedeute.

¹²² Einige Exegeten meinen, daß die Kundschafter in 18,5b die Gottesbezeichnung אלהים gebrauchen, weil sie bezweifeln, daß an Michas Heiligtum wirklich der Bundesgott יהוה verehrt werde; vgl. Cassel, 161; Sloet, 277; Goslinga, 67. Diese Interpretation setzt jedoch seitens der Kundschafter eine gewisse Kenntnis Jhwhs, eventuell sogar ein Vertrauen zu Jhwh voraus, von dem m. E. keine Rede sein kann. Eine interessante, wenn auch unwahrscheinliche Interpretation bietet Rashi, demzufolge sich באלהים (5b) auf die Terafim beziehe; vgl. Fishelis, 143.

Kundschafter die Gottesbezeichnung אלהים gebrauchen, weil sie den Namen יהוה nicht bzw. nicht mehr kennen – in diesem Fall muß angenommen werden, daß sie nicht verstehen und daß es für sie auch nicht wichtig ist, in wessen Namen der Levit ihnen das Orakel erteilt (18,6c) – bleibt immer noch die Frage offen, ob sie mit der Bezeichnung אלהים irgendeine Ahnung des Gottes Israels verbinden oder nicht. M. E. legt der gesamte Duktus der Erzählung nahe, daß dies nur in sehr begrenztem Maß der Fall ist, denn die fünf Kundschafter werden, zusammen mit den übrigen Daniten, so skizziert, als wären sie dem Götzendienst total verfallen.

Die Beobachtungen zu den Gottesbezeichnungen יהוה (s. 7.1.2, besonders die Exegese zu 17,2f und die Exegese zu 17,13b) und אלהים zeigen zum einen, daß der Gott Israels in der Erzählung von Michas Schnitzbild beinahe ausschließlich ihm wesensfremden Interessen dienstbar gemacht wird¹²³, und zum zweiten, daß er – anders als in fast allen anderen Erzählungen des Richterbuches – weder unter seinem spezifischen Namen יהוה noch unter dem Begriff אלהים als handelndes Subjekt vorkommt.¹²⁴

In bezug auf die menschlichen Protagonisten der Erzählung ist damit ein erster Höhepunkt¹²⁵ der religiösen und politischen Deteriora-

¹²³ Ausgenommen von dieser Instrumentalisierung ist nur die Stelle in 18,31, wo der Begriff אלהים als Teil der Bezeichnung ביה האלהים gebraucht wird.

¹²⁴ Als handelndes Subjekt kommt אלהים/יהוה auch in Ri 19 nicht vor; gegenüber Ri 17-18 bestehen jedoch zwei wichtige Unterschiede: 1. In Ri 19 kommt יהוה/אלהים überhaupt nicht vor (wenn man die in textkritischer Hinsicht problematische Stelle in 19,18 einmal außer Betracht läßt), also auch nicht in seiner Instrumentalisierung für ihm wesensfremde Interessen. 2. Ri 19 ist keine selbständige Erzählung, sondern bildet eine Einheit mit den Kap. 20-21, in denen zumindest יהוה aktiv eingreift.

¹²⁵ Als zweiter Höhepunkt dieser Deterioration sind die in Ri 19-21 erzählten Ereignisse anzusehen, die eine Vergewaltigung einer Frau durch die benjaminitischen Männer Gibeas vor den Augen ihres – gegenüber den Vergewaltigern komplizenhaft agierenden – Ehemanns, einen daraus folgenden Bürgerkrieg *innerhalb* Israels und einen groß angelegten Frauenraub in Schilo durch die Benjaminer zum Inhalt haben.

tion¹²⁶ erreicht. In bezug auf den Gott Israels geht es dem ersten Eindruck nach um eine entsprechende Deterioration auf der Ebene der göttlichen Führung¹²⁷, die sich darin ausdrückt, daß er selbst nicht aktiv in das Geschehen eingreift, was als ein Verbergen Gottes interpretiert werden kann, mit der Konsequenz, daß er die handelnden Protagonisten sowie die Einwohner Lajischs ihrem sehr unterschiedlichen Schicksal überläßt, wie er es Dtn 31,16-18 zufolge in gewisser Weise bereits angekündigt hat:

ER sprach zu Mosche: Nun da du dich bei deinen Vätern hinlegst, wird dieses Volk sich erheben, wird nachhuren den Fremdtumsgöttern des Landes, in das mittinnen es hinkommt, es wird mich verlassen, wird meinen Bund zersprengen, den ich mit ihm schloß, mein Zorn entflammt wider es, an jenem Tag, ich verlasse sie, ich berge mein Antlitz vor ihnen, es wird zum Fraß, Übel viel und Drangsale treffen es, es spricht, an jenem Tag: Ists nicht darum, weil mein Gott nicht drinnen bei mir ist, daß mich diese Übel traf? Ich aber berge, ich verberge mein Antlitz an jenem Tag um all das Übel, das es tat, daß es zu anderen Göttern sich wandte.

Ri 17-18 kann als Realisation dieser Ankündigung verstanden werden, wenn man die folgenden drei Einschränkungen gelten läßt: 1. In Ri 17-18 wird nicht explizit von fremden Göttern gesprochen, sondern es ist ein Anti-Jhwhismus unter dem Deckmantel des Jhwhismus gemeint. 2. Die Ereignisse beziehen sich ab 18,27 auf Lajisch, d. h. auf einen Ort außerhalb des Verheißenen Landes (s. 7.4.1.1). 3. Die besagten Drangsale und Übel treffen nicht die Israel repräsentierenden Daniten als das wichtigste handelnde Subjekt¹²⁸ der religiösen (Götzendienst) und politischen („imperiale“ Landnahme) Verfehlung – zumindest nicht während eines Zeitraums von mehreren Jahrhunderten (s. 5.1) –, sondern die Bewohner Lajischs. Vor allem Letzteres ist interessant, denn die Lajischianer werden ausgesprochen positiv dargestellt (18,7.27f.), gerade so, als praktizierten sie eine

¹²⁶ Die Bezeichnung „politische Deterioration“ bezieht sich in bezug auf Ri 17-18 in erster Linie auf die „imperiale“ Landnahme der Daniten.

¹²⁷ Vgl. Exum, „The Centre Cannot Hold“, 413.

¹²⁸ Der Götzendienst des Individuums Micha (u. a.) ist in diesem Zusammenhang nicht allzu wichtig, denn zum einen handelt es sich bei seinem Heiligtum um einen unbedeutenden Winkelkult, und zum anderen antizipiert Micha als literarische Figur nur die Praxis der Daniten.

bundes- und toragemäÙe Lebensweise, die eigentlich von Israel zu erwarten wäÙe.

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz für das Verständnis des Handelns Jhwhs im Kontext der in Ri 17-18 erzählten Ereignisse: Das Sichverbergen bzw. das Nichteingreifen Jhwhs kann nicht als StraÙe interpretiert werden, wie es aufgrund von Dtn 31,16-18 naheläÙe, denn gestraft wüÙden in diesem Fall nicht die Täter, sondern die mehr oder weniger vorbildlich, also bundes- und toragemäÙ lebenden Opfer, deren Ermordung als Vollzug eines vermeintlichen¹²⁹ Banns (18,27) gerade dadurch möglich wird, daÙ Jhwh sich verbirgt bzw. nicht eingreift.¹³⁰ Exum spricht in bezug auf das gesamte Richterbuch m. E. zu Recht davon, daÙ nicht nur eine sukzessive Deterioration in bezug auf die religiöÙe und politische Existenz Israels zu beobachten sei, sondern daÙ die Gottheit selbst eine "increasingly ambiguous role"¹³¹ spiele und sich in Ri eine schleichende "crisis of leadership on human and divine levels" (413) zeige. Die Handlungsweise Jhwhs angesichts der in Ri 17-18 erzählten Ereignisse, wäÙe demnach zumindest als problematisch, wenn nicht sogar als Unterlassungs(straf)tat zu interpretieren.

Vielleicht muÙ man jedoch bei der Interpretation des Handelns Jhwhs noch einen Schritt weiter gehen als Exum, zumindest, wenn man die Erzählung von Michas Schnitzbild für sich betrachtet. Vielleicht ist es eher so, daÙ Jhwh angesichts seiner massiven Instrumentalisierung für die den Bund und die Tora ins Gegenteil verkehrenden Ziele der Protagonisten der Erzählung nichts tun kann. Vielleicht ist Jhwh durch den dreisten Götzendienst und die damit verbundene, durch Raub, Gewalt und Mord charakterisierte Lebenspraxis vor allem der Daniten wie gelähmt. M. a. W., vielleicht kann Jhwh nicht Jhwh

¹²⁹ Vermeintlich deshalb, weil alle Elemente der Genres Kundschaftererzählung, Landnahmeerzählung und Krieg-Jhwhs-Erzählung, zu denen auch der Bann gehört, in Ri 17-18 invertiert verwendet sind, um den Text als Anti-Erzählung zu stilisieren (s. 7.4.1.1 und die Exegese zu 18,27b.c).

¹³⁰ Webb, 75, macht es sich vielleicht zu einfach, wenn er in bezug auf eine ähnliche Situation, nämlich das Nichteingreifen Jhwhs im Fall der Opferung der Tochter Jiftachs, formuliert: "His silence is the other side of his anger."

¹³¹ "The Centre Cannot Hold", 411.

sein, wenn seine eigentlichen Bundespartner ihn mit ihrer Lebensweise nicht mehr bezeugen, wie es auf dem Gebirge Efraim und in Lajisch (soweit es die Täter betrifft) offensichtlich der Fall ist. Das Verhalten Jhwhs bzw. das der menschlichen Akteure wäre also analog der Interpretation von R. Schimon ben Jochai zu Jes 43,12 zu verstehen: „Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Jhwh; wenn ihr meine Zeugen nicht seid, bin ich – sozusagen – nicht Jhwh.“¹³²

So gesehen, läge in der Erzählung von Michas Schnitzbild ein Text vor, der – anders als die meisten übrigen Erzählungen des Richterbuches – den Gedanken der Ohnmacht statt der souveränen Macht des Gottes Israels gegenüber seinen Bundespartnern sowie damit in Zusammenhang stehenden anderen Gruppierungen – wenn nicht explizit thematisiert, so doch implizit – anklingen läßt.

Die hier vorgeschlagene Interpretation des Handelns Gottes nach Ri 17-18 führt in gewisser Weise bis an die Grenzen des noch Möglichen bzw. schon darüber hinaus. *Eine* Grenze der Interpretation¹³³ besteht m. E. in dem Verzicht darauf, einen Text isoliert von seinem literarischen Kontext, im vorliegenden Fall dem des gesamten Buches Ri, zu betrachten. Die hier vorgeschlagene Interpretation führt insofern über diese Grenze hinaus, als im übrigen Richterbuch kaum von einer Ohnmacht Gottes gesprochen werden kann, sondern, wie Exum m. E. richtig herausgearbeitet hat, eher von “God’s complicity in the dissolution that takes place in Judges” (411) gesprochen werden muß.

Die Rechtfertigung der vorliegenden Interpretation liegt, neben der Tatsache, daß sie dem Text von Ri 17-18 selbst nicht widerspricht und ein möglicher Widerspruch zwischen Ri 17-18 und dem übrigen Richterbuch aufgrund einer mangelnden Stringenz in der literarischen Komposition nicht von vornherein ganz auszuschließen ist, darin,

¹³² S. Buber, פסיקתא (Lyck, 1868), 102b (אם אחם עדי אני ה', ואם אי אחם עדי), (בביטול אין אני ה').

¹³³ Vgl. U. Eco, „Interpretation und Geschichte“, 47, bei dem es heißt: „Ich möchte jedoch betonen, daß es gewisse Kriterien gibt, um die Interpretation zu begrenzen.“

daß die Exegese erst richtig interessant wird, wenn man in ihre Grenzbereiche vordringt.¹³⁴

17,5b-d: וימלא את יד אחד מבניי (5c). Die Formulierung **יד אח** ist Terminus technicus der Investitur eines Priesters in sein Amt (so 15x im MT, z. B. Ex 28,41).¹³⁵ Die ältere Hypothese, daß der Formulierung die Praxis des Einhändigens von Opferteiilen zugrunde liege, wird von Snijders mit gewichtigen Argumenten bestritten (z. B. übersetzt die LXX **מלא** in **יד אח מלא** nicht wie sonst mit πληρώω oder πύμπλημι, sondern mit τελειώω, „vervollkommen, vollenden“). Snijders kommt zu dem Schluß, daß **יד אח מלא**

„entweder eine allgemeine Bezeichnung der Priesterweihe ist oder ein wichtiger Teil davon, nämlich Blutapplikation, Zuteilen von Opferfleisch und Mahlzeit. Der Handfüllungsritus ist pars pro toto die Priesterweihe. ... Im Ritus der Handfüllung handelt es sich um Verstärkung der Priesterkraft, Be-voll-mächtigung, Anfüllung der ‚Seele‘, die den Dienst am Altar ermöglicht. Das Wort *jād* ist also in der Bedeutung von ‚Kraft, Macht‘ zu verstehen ...“ (883)

Sieht man einmal davon ab, daß in Ri 17,5.12a nicht an den Dienst am Altar und die damit zusammenhängenden Praktiken gedacht ist (s. die Exegese zu **כהן** in 17,5d), kann die von Snijders beschriebene Bedeutung von **יד אח מלא** im Sinne der Bevollmächtigung und Verstärkung der Priesterkraft zweifellos auch für diese beiden Stellen in Anspruch genommen werden.

וימלא את יד אחד מבניי betont nochmals die gegen die Tora gerichtete Privatwillkür Michas: 1. Vor Ri 17-18 kommt **יד אח מלא** ausschließlich in Ex-Num vor. 5x beauftragt Jhwh Mose damit, Aaron und dessen Söhne als Priester einzusetzen (Ex 28,41; 29,9.29.33.35), 2x hören wir, daß Mose diese Anordnung ausführt (Lev 8,33.33),¹³⁶ 1x bezieht sich die Formulierung auf den Priester, der das Ritual des Jom Kippur jeweils vollzieht (Lev 16,32), 1x auf den Hohenpriester (Lev 21,10) und 1x schließlich auf Aarons Söhne. Die nächste Stel-

¹³⁴ Vgl. J. Culler, „Ein Plädoyer für die Überinterpretation“, *Eco, Zwischen Autor und Text*, 121, der meint: „Die Interpretation selbst muß man nicht rechtfertigen, begleitet sie uns doch auf Schritt und Tritt. Aber wie die meisten anderen Geistestätigkeiten ist sie nur ins Extrem getrieben interessant.“

¹³⁵ Zu **יד אח מלא** vgl. L. A. Snijders, „מלא“, *ThWAT*, IV, 876-886, bes. 881-884.

¹³⁶ Vgl. auch Ex 32,29 **מלאו ידם** (Kal).

le, an der wieder ein Priester eingesetzt wird, ist bereits Ri 17,5.12. Der Gegensatz könnte kaum größer sein. In Ex-Num wird die Formulierung **מִלֵּא אִתּוֹ יְיָ** im Kontext äußerst wichtiger biblischer Figuren gebraucht, nämlich zusammen mit Jhwh, Mose, Aaron und dessen Söhnen, dem Hohenpriester und dem Priester, der das Ritual des Jom Kippur vollzieht. Micha hingegen, ein unbekannter Mann vom Gebirge Efraim, setzt, ohne von irgend jemandem dazu beauftragt zu sein, seinen Sohn ein, von dem man noch weniger gehört hat als von Micha selbst.¹³⁷ Nach Ri 17 hören wir bis einschließlich 2 Kön 25,30 nur noch in 1 Kön 13,33 (vgl. 1 Kön 12,31) von Priestereinsetzungen durch Jerobeam I., die mindestens so willkürlich und die Tora verkehrend anmuten wie die Priestereinsetzung Michas: **וַיֵּשֶׁב מִקְצוֹת הָעָם כַּהֲנֵי בְמֹת הַחֶפֶץ יִמְלֵא אִתּוֹ יְיָ וַיְהִי כַּהֲנֵי בְמֹת** „... [Jerobeam] kehrt sich wieder dazu, vom Umkreis des Volkes Koppelpriester zu machen, wer Lust hatte, dessen Hand füllte er dar, so wurden sie Koppelpriester.“ Wie Micha handelt auch Jerobeam ohne Auftrag. Die Frage der Qualifikation zum Priesteramt (Levit) stellt sich für Jerobeam genauso wenig wie für Micha; die Auswahl der Priester erfolgt hier nach dem Lustprinzip (der Interessenten). Die Strafe Jerobeams, nämlich mit seinem gesamten Haus von der Oberfläche der Erde ausgetilgt und vernichtet zu werden, läßt auch die Praxis Michas in einem extrem negativen Licht erscheinen. 2. Michas Einsetzung eines Laien (= Nicht-Leviten) zum Priester verstößt klar gegen die Vorschriften der Tora, der zufolge ausschließlich die Leviten (nach dem Dtn sind alle Mitglieder des Stammes Levi berechtigt, Priester zu sein [z. B. Dtn 10,8; 18,1.5]) bzw. nur das levitische Geschlecht der Aaroniten (nach Ex-Num sind nur die Nachkommen Aarons berechtigt, Priester zu sein, denen die übrigen nicht-aaronitischen Leviten zur Unterstützung zugeordnet sind [z. B. Num 3,1-10]) als Priester tätig werden dürfen. Obwohl es in der Richter- und Königszeit offenbar durchaus üblich war, Laien als Priester anzustellen (vgl. z. B. 1 Sam, 1,1ff.: Samuel, ein Efraimit, wirkt als Priester bei Eli; 1 Sam 7,1: der Sohn Abinadabs, Eleasar, wird als Priester zur Verwahrung der Lade bestellt; 2 Sam 8,18: die Söhne

¹³⁷ Bertheau (1845), 203, spricht zu Recht von „einem starken Verfall der durch Mose geordneten Gemeinde-Verhältnisse, und Zustände.“

Davids waren Priester; 1 Kön 12,31: Jerobeam stellt Nicht-Levitiden als Priester an;¹³⁸ in keinem dieser Fälle wird allerdings der Terminus *technicus* der Priesterweihe gebraucht, vgl. aber 1 Kön 13,33), reflektiert Ri 17-18 eine historische Situation, in der vorausgesetzt ist, daß es besser sei, einen Leviten (s. die Exegese zu לוי in 17,7b) zum Priester zu haben als einen Laien. Nur aus diesem Grund wird nämlich verständlich, weshalb Micha seinen Sohn durch einen Leviten ersetzt, sobald sich dazu eine Gelegenheit bietet (Szene II). In diachroner Hinsicht bedeutet dies, daß Ri 17 bezüglich des Priestertums vom Dtn abhängig ist, weil erstens der Levit dem Laien vorgezogen wird und weil zweitens der Levit als Priester arbeiten kann, ohne aaronitische Abstammung zu sein. 3. Daß Micha einen seiner Söhne (אחד מבניו) als Priester einsetzt, ist, zusammen mit seiner übrigen Handlungsweise, dazu angetan, das Mißtrauen des Lesers zu wecken. Zwar ist das Priesteramt generell erblich, weshalb die Einsetzung eines Sohnes nicht sofort als gegen die Tora gerichtet interpretiert werden darf, aber erstens ist Micha weder Levit noch Priester, und zweitens assoziiert der Leser mindestens drei Negativbeispiele der Einsetzung von Söhnen ins Priesteramt. Zwei von den vier Söhnen Aarons, Nadab und Abihu, bringen fremdes Feuer vor Jhwh dar, woraufhin sie Feuer von Jhwh verzehrt (Lev 10,1f.; vgl. Num 3,4; 26,61). Die zwei Söhne Elis, Hofni und Pinhas, zweigen (u. a.) für sich selbst Teile des Opferfleisches ab, noch bevor das Fleisch gekocht ist bzw. das Fett als Rauch aufsteigt, und schrecken dabei auch vor Gewaltanwendung nicht zurück. Zur Strafe sterben sie beide an einem Tag durch die Hand der Philister (1 Sam 2,12-17.22-25.27-36; 4,4.11). In 2 Sam 8,18 hören wir, daß David seine Söhne als Priester einsetzt, in 20,25f. ist davon jedoch keine Rede mehr. Zu Recht bezeichnet Hertzberg (240) diese Änderung als „stille Kritik“, die auch für Ri 17 vermutet werden darf.

ויהי לו לכהן (5d). כהן (15x, in Ri ausschließlich in den Kap. 17-18) wird nur 1x in bezug auf den Sohn Michas gebraucht (17,5d), 13x bezeichnet das Wort den Leviten (17,10c.12b.13c; 18,4c.6a.17c.

¹³⁸ Diese Aussage ist allerdings als klare jüdische Polemik zu werten, wie der Vergleich mit 2 Kön 23,9 zeigt, wo sicher levitische Priester gemeint sind; vgl. D. Kellermann, „לוי“, *ThWAT*, IV, 515f.

18c.19e.f.g.20a.24c.27a) und 1x, im Plural, Jonatan und seine Söhne (18,30c).¹³⁹ Was die Aufgabe des Priesters in Michas Gotteshaus war, läßt sich aufgrund der Hinweise im Text nur unvollkommen beschreiben. Die Existenz von Schnitz- und Gußbild sowie vor allem von Efod und Terafim deuten daraufhin, daß es primär darum ging, Orakel zu erteilen. Die in 18,5f. erzählte Orakelbefragung deutet natürlich ebenfalls in diese Richtung. Ob wie in Schilo auch Opfer dargebracht wurden (vgl. 1 Sam 2,12-17), läßt sich nicht sagen.

7.1.3.1 Ist 17,5 eine redaktionelle Ergänzung?

Sieht man einmal von der Aufteilung von Ri 17-18 in zwei Quellen ab, die sich schon lange als unhaltbar erwiesen hat (s. 7.1.2.1), bleibt vor allem der redaktionskritische Versuch Beckers übrig – der im wesentlichen der Argumentation Veijolas folgt¹⁴⁰ –, 17,5 als redaktionellen Zusatz zu erweisen. Seine Argumente sollen jetzt vorgestellt und diskutiert werden:

V.5 aber macht den Eindruck eines Nachtrages: (1) Die Casus-pendens-Konstruktion $\text{וְהָיָה אֵלֶיךָ מִיָּדָי}$ leitet einen offenbar sekundären Zwischengedanken ein, der im Anschluß an v.4b β nachklappt. – (2) Daß Micha ein “Gotteshaus” besitze, steht in keiner Beziehung zum sonstigen Erzählungsablauf und erscheint hier überraschend. Indes ist diese Vorstellung einem Ergänzer zuzutrauen, der die Angabe in v.4b β nicht nur präzisieren wollte, sondern besonderen Wert auf die Bezeichnung “Gotteshaus” (indeterminiert) legte. – (3) Die Einsetzung des *Sohnes* als Priester dient gewiß der Unterstreichung der Frevelhaftigkeit von Michas Tun (vgl. die Söhne Elis in Schilo!), steht aber in einer gewissen sachlichen Konkurrenz zu 17,12, obwohl sicher auch in v.5 ein Heiligtumsverwalter vorausgesetzt werden kann. – (4) Schließlich treten hier etwas unvermittelt die Kultgeräte Efod und Terafim auf, die im weiteren Ablauf der Erzählung wohl vorkommen (18,14.17.18.20), aber keine konstitutive Rolle spielen (vgl. 19,30f.) (231).

Zu (1): Durch einen Vergleich mit der Argumentation Veijolas, der von der Voraussetzung ausgeht, der ZNS in 5a beschreibe eine Situation, die bereits vor oder während der in 17,2-4 erzählten Ereignisse bestanden habe, zeigt sich, daß offenbar auch Becker von dieser fal-

¹³⁹ Zu $\text{וְהָיָה אֵלֶיךָ מִיָּדָי}$ vgl. J. Bergmann, H. Ringgren, W. Dommershausen, „ $\text{וְהָיָה אֵלֶיךָ מִיָּדָי}$ “, *ThWAT*, IV, 62-79.

¹⁴⁰ Veijola, *Das Königtum*, 25-27; vgl. auch Boling, 256, u. Görg, 88.

schen Voraussetzung ausgeht. Wird der ZNS jedoch konsekutiv verstanden, klappt hier nichts nach, 5a ist eine direkte Folge von 4e. Zu (2): Daß Micha ein Gotteshaus besitzt, ist hier keineswegs überraschend. Im Gegenteil, ohne בית אלהים fehlte in Szene I der Höhepunkt. Das Argument, בית אלהים stehe in keiner Beziehung zum sonstigen Erzählungsablauf, ist schwach, denn die gezielte und zugleich sparsame Verwendung der Formulierung kann gerade beabsichtigt sein, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Gegensatz zwischen *einem* Gotteshaus und *dem* Gotteshaus zu lenken. Käme Gotteshaus noch öfter vor, wäre dieser Effekt verdorben. Vor allem bleibt bei Becker jedoch unklar, weshalb die Präzisierung von 4e durch 5a und die indeterminierte Bezeichnung Gotteshaus von einem Ergänzer stammen sollte und nicht vom Erzähler selbst. Zu (3): Von einer sachlichen Konkurrenz kann überhaupt keine Rede sein. Erstens räumt Becker selbst ein, daß in V. 5 ein Heiligtumsverwalter vorausgesetzt werden kann, weshalb also dann nicht Michas Sohn? Seine Investitur ist widerspruchsfrei in den Verlauf der Ereignisse integriert. Zweitens wird Michas Verhalten nicht zuletzt durch die Investitur seines Sohnes als frevelhaft gekennzeichnet (s. o.), wie auch Becker betont. Zudem zeigen gerade die Investitur des Sohnes und des Leviten *zusammen* den opportunistischen Wesenszug Michas. Das heißt, die Investitur des Sohnes erweist sich auch bzw. gerade unter stilistischem Aspekt als sehr sinnvoll. Zu (4): Unklar bleibt, weshalb Efod und Terafim „etwas unvermittelt“ auftreten; dasselbe könnte man dann auch von Schnitz- und Gußbild behaupten bzw. von allen Objekten, die zu Beginn einer Erzählung eingeführt werden. Efod und Terafim spielen zwar in der Erzählung nicht eine so zentrale Rolle wie פסל, sie sind jedoch unabdingbar, um zu verstehen, daß der Kult des Gotteshauses Michas aller Wahrscheinlichkeit nach vorrangig darin bestand, Orakel zu erteilen.

Es zeigt sich, daß keines der Argumente Beckers für die redaktionelle Zufügung von V. 5 zu überzeugen vermag. Das ist so überraschend nicht, wenn man berücksichtigt, daß die Behauptung der redaktionellen Zufügung von V. 5 in Wirklichkeit eine Konsequenz aus einer Entscheidung ist, die Becker bezüglich der redaktionskritischen Ver-

hältnisse in 18,30-31 getroffen hat.¹⁴¹ Becker hält nämlich 18,31b für eine redaktionelle Zufügung zur Grunderzählung und versucht, von 18,31b ausgehend, auch 17,5f. und 18,1a als Teil derselben Überarbeitungsschicht zu erweisen.¹⁴²

¹⁴¹ Siehe Becker, *Richterzeit*, 246-250.

¹⁴² „Dem ursprünglichen Erzählungsschluß in v.31a folgt eine ... nur sehr locker angefügte [was immer das heißen mag] Zeitangabe, die gewiß einer späteren Hand zu verdanken ist“ (246). Schilo gehe, wo es „in der Funktion eines religiösen und – damit verbunden – militärischen Zentrums des vorstaatlichen Stammverbandes“ (248) vorkomme, auf spätere Eintragungen zurück. Die betreffenden Belege, vor allem in Jos 18f., stammten von einem Redaktor im Stil und im Sinn von P (Noth). „Es liegt somit der Schluß nahe, auch für Ri 18,31b vorläufig an einen Redaktor ‘im Stile und im Sinne von P’ (Noth) zu denken, ohne die Jos-Stellen gleich auf eine redaktionelle Ebenen mit diesem Vers stellen zu wollen. ... Von daher gesehen erscheint die Aussage, daß Micha ein ‘Gotteshaus’ (בית אֱלֹהִים 17,5) ... besessen habe, in einem neuen Licht. Das Gotteshaus des Micha, das im Gegensatz zu v.31b indeterminiert erscheint, war schon deshalb illegitim, weil es nur *einen* בית אֱלֹהִים geben konnte, und zwar in Schilo. Interessanterweise ist auch 17,5 als Zusatz erkannt worden; der Vers dürfte auf derselben redaktionellen Ebene liegen wie v.31b. Nun gehört aber offenbar auch der als Zusatz erkannte promonarchische Kommentar in 17,6 und 18,1a zu dieser Überarbeitungsschicht. Ein wesentliches Argument liefert dabei zunächst die *Stellung* des Kehrverses. Er steht nicht nur direkt hinter dem sekundären Vers 17,5, sondern folgt auch in 19,1a unmittelbar auf die Schilo-Notiz 18,31b. Als weiteres Indiz kommt hinzu, daß zwischen 18,31b und dem Kehrvers eine Verwandtschaft auch darin besteht, daß an beiden Stellen *zeitlich zurückgeblickt* wird (בְּיָמֵינוּ / ... קָדְמָי). Die Zusammengehörigkeit von 17,5.6 und 18,31b darf damit als wahrscheinlich gelten“ (248f.). Bereits Veijola, *Das Königtum*, 25-27, begründete die Behauptung der redaktionellen Zufügung von 17,5 in Abhängigkeit von seiner Argumentation in bezug auf 18,31b.

7.2 Das Zwischenstück: Die Königsformel in 17,6

Auf die vier Varianten, die bezüglich der Königsformel (Ri 17,6; 21,25; Langversion; 18,1a; 19,1a; Kurzversion) in redaktionskritischer Hinsicht vertreten werden, wurde bereits hingewiesen (1. Die Formel ist in 17-18 und in 19-21 ursprünglich. 2. Sie ist in beiden Texten redaktionell. 3. Sie ist in 17-18 ursprünglich und von dort in 19-21 redaktionell übernommen [Noth]. 4. Sie ist in dem späteren Text 19-21 ursprünglich und von dort nachträglich redaktionell in 17-18 übernommen [Becker]. Zu der jeweiligen Position der einzelnen Exegeten¹⁴³ s. den forschungsgeschichtlichen Überblick in 2.1.1, 2.1.2 und 2.1.3, insbesondere die 12. Spalte der Tabellen.), ebenso auf ihre chiasmatische Konstruktion nach dem Schema A-B-B'-A' (s. 4.2, zu 3., c[17-18/19-21]) und ihre Funktion in Ri sowie den Vorderen Propheten insgesamt (s. 6). Alle relevanten Argumente für die Abgrenzung der Formel als Zwischenstück wurden bereits unter Punkt 6 genannt. Eine gute, bisher nicht genannte Erklärung dafür,

¹⁴³ Ich nenne hier zunächst die entsprechenden Seitenzahlen, bezogen auf die relevanten Exegeten des tabellarischen Überblicks: Studer, 425.454-457; Ewald, *Einleitung*, 186-188.218-220; Bertheau (1845), XXIX; Auberlen, „Die drei Anhänge“, 551; Keil, 196-198; Cassel, IX.159; Gudemann, „Tendenz“ 359-368; Bleek/Wellhausen, *Einleitung*, 203; Bertheau (1883), XI-XXXI.238f.; Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, 2f.28; Oettli, 215.284; Moore, 382; Eißfeldt, *Die Quellen*, 88f.; Schulz, 10; Buber, *Königtum*, 565-574; Nötscher, 6; Noth, „The Background“, 78-81; Lilley, „A Literary Appreciation“, 100; Cundall, 25-28.185; Fohrer, *Einleitung*, 132; Boling, 29-38.256.258f.273.293f. (theokratische Interpretation der Königsformel); Polzin, *Moses*, 195f.204; Blok/Deurloo, *Geen koning*, 91f.; Gooding, „The Composition“, 72-79; Jüngling, „Propaganda“, 64f.; Peckham, *The Composition*, 35-38.133; Organ, *Judges 17-21*, iv-vi.1-22.31.118-122; Webb, 181f.; Klein, 11-21; Becker, *Richterzeit*, 231f.234.258f.292-299; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 87f.94.309-312.315-324; Görg, 88f.; es folgen die entsprechenden Seitenzahlen bezogen auf die relevanten Exegeten des nicht-tabellarischen Teils des forschungsgeschichtlichen Überblicks in 2.1.3: Crüsemann, *Der Widerstand*, 156f.; Veijola, *Das Königtum*, 15-29; Dumbrell, „In Those Days“, 23-33 (theokratische Interpretation der Königsformel); Niemann, *Die Daniten*, 64.71.73.131-133; Amit, *The Book*, 293-297.300.303; weitere Exegeten, die nicht explizit in den forschungsgeschichtlichen Überblick aufgenommen sind, jedoch sonst häufiger berücksichtigt werden, liefern keine weiterführenden Erkenntnisse.

daß die Königsformel nicht bereits am Anfang des Textes steht, wie z. B. in 19,1a (Kurzversion), sondern erst hinter 17,5, gibt J. Pidanki: "The reason for this is that the presence of a king could not have helped prior to this point, since the situation was generally unknown. However, now that a house of idolatry and a priest were being established in public, the presence of a king might have prevented them."¹⁴⁴

בימים ההם אין מלך בישראל / איש הישר בעיניו יעשה. Die Königsformel in 17,6 setzt sich, wie gesagt, aus einem NS und einem ZNS zusammen und wird durch die distanzierende Formulierung בימים ההם (anaphorisches Demonstrativpronomen) als Kommentar des Erzählers erkennbar.¹⁴⁵ Durch den ZNS in 6b wird das Subjekt des Satzes, איש, „jeder“, besonders hervorgehoben. Die *jiqtol*-Form, יעשה, drückt eine sich wiederholende Handlung in der Vergangenheit aus (*modus rei repetitae*).¹⁴⁶

מלך kommt außer in der Königsformel (17,5; 18,1a; 19,1a; 21,25) in Ri weitere 32x vor, davon bezieht sich das Wort 30x auf nicht-israelitische Könige (Kuschan-Rischatajim, Eglon usw.) und 1x direkt (9,6) sowie 1x indirekt (9,15; Jotamsfabel) auf Abimelech. Abimelech (40x מלך im Wort אבימלך in Ri 8,31-10,1) wird von den Bürgern von Sichem und den Bewohnern des Millo zum König „gekönigt“ (וימליכו את אבימלך למלך; 9,6; das Verb מלך kommt in 8,31-10,1 4x im Kal und 3x im Hif vor) und herrschte drei Jahre über Israel. Zwei Beobachtungen sind auffallend: 1. Die Wurzel מלך kommt im Kontext von Abimelech 49x vor. Zusammen mit der ironischen Bedeutung seines Namens (אבימלך, „mein Vater ist König“), die bereits besagt, daß Abimelech selbst eigentlich *nicht* König in Israel ist (wie ein König in Israel König zu sein hat), dient auch der übertriebene Gebrauch der Wurzel מלך der ironischen Diskreditierung des tyrannisch-gewalttätigen Königtums Abimelechs. Mit anderen Worten, Abimelech ist deutlich als Antityp des Königs in Israel stilisiert. Hinsichtlich des Königtums Abimelechs besteht in Ri keinerlei Wider-

¹⁴⁴ Pidanki nach Fishelis, 139.

¹⁴⁵ Zu בימים ההם als distanzierender Formulierung vgl. Bar-Efrat, *Narrative Art*, 25f.

¹⁴⁶ Ges-K, § 107e.

spruch (pro- und antimonarchische Tendenz), denn ein König wie Abimelech ist mit **בִּישְׂרָאֵל מֶלֶךְ אֵין מַלְךְ** gerade nicht gemeint. (In bezug auf Gideon wird die Wurzel **מֶלֶךְ** nicht gebraucht. Ri 8,22f. handelt zwar von der Herrschaft [**משל**], womit nur das Königtum gemeint sein kann, aber es geht ebenfalls um deren Mißbrauch, der dann eintritt, wenn vergessen wird, daß Jhwh der eigentliche Befreier [**שׁוֹטֵר**] Israels ist, wie es bei dem Wunsch der Israeliten nach einem Herrscher offenbar der Fall ist. Davor, daß Jhwh als der eigentliche Befreier vergessen wird, warnt Ri 7,2: „... sonst möchte sich Jißrael über mir berühmen, sprechend: Meine Hand hat mich befreit!“; daß sich genau die mit dieser Warnung einhergehende Befürchtung dadurch bewahrheitet, daß Israel die Befreiung Gideon und nicht Jhwh zuschreibt, zeigt Ri 8,22: „Die Mannschaft von Jißrael, sie sprachen zu Gideon: Walte über uns ..., denn du hast uns aus der Hand Midjans befreit.“) 2. Wie auch an anderen Stellen in Ri, an denen Israel durch ein Individuum (z. B. in Ri 13-16 durch Simson¹⁴⁷), einen Stamm oder mehrere Stämme repräsentiert wird (z. B. in Ri 4 durch Sebulon und Naftali), hören wir von Abimelech, daß er zwar von den Bürgern Sichems und den Bewohnern des Millo als König eingesetzt wird, zugleich jedoch über ganz Israel herrscht.

Das letztere Phänomen der Repräsentanz ganz Israels durch ein Individuum, einen Stamm oder mehrere Stämme, läßt sich auch in Ri 17-18 beobachten, und zwar in der Variante der Repräsentanz durch einzelne Individuen und einen ganzen Stamm. Daß es keinen König in Israel gibt und „jeder tat, was recht war in seinen Augen“, wird nämlich in der Erzählung von Michas Schnitzbild an Hand der handelnden Subjekte exemplifiziert.¹⁴⁸ Wie bereits gesagt, wird das Wort **שׂוֹטֵר**, „jeder“, dadurch spezifiziert, daß es auch bezogen auf Michas, die fünf Kundschafter, die Daniten, den Leviten und die Genossen Michas gebraucht wird (s. die Exegese zu **שׂוֹטֵר** in 17,1). Von den handelnden Figuren der Erzählung sind also nur Michas Mutter, die

¹⁴⁷ Zur Identifikation Simsons mit Israel s. Webb, 172.

¹⁴⁸ Die nach Fishelis, 139, von einigen jüdischen Exegeten vertretene Meinung, daß „in jenen Tagen gab es keinen König in Israel“ im Sinne eines Resultats zu verstehen ist: „This was caused by the fact that every man wanted to do ‘what was right in his eyes’“, ist zwar als eine mögliche Interpretation bedenkenswert, gibt m. E. jedoch nicht die primäre Intention der Königsformel wieder.

nicht mit **שׂא** bezeichnet werden kann, und der Goldschmied ausgenommen. Entsprechendes gilt auch von dem Verb **עשה**, das, außer als Prädikat zu **שׂא** in 6b, auch bezogen auf Michas Mutter, Micha, den Goldschmied, den Leviten, die Daniten und die fünf Kundschafter gebraucht wird (s. die Exegese zu **עשה** in 17,3d). Ausgenommen sind hier nur die Genossen Michas. D. h. durch den Gebrauch entweder von **שׂא** oder von **עשה** werden alle handelnden Subjekte der Erzählung als solche spezifiziert bzw. demaskiert, die tun, was recht ist in ihren Augen. Diese Beobachtung findet darin eine Bestätigung, daß **שׂא** und **עשה** nicht im Zusammenhang mit den passiven Figuren der Erzählung gebraucht werden, nämlich weder in bezug auf Jhwh (mit **שׂא** kann er allerdings nicht bezeichnet werden), dessen Passivität darin besteht, daß er sich offenbar ganz verborgen hat bzw. nichts tun kann und die Akteure ihrem eigenen Schicksal überläßt, noch in bezug auf die Bewohner Lajjischs, deren Passivität darin besteht, friedfertig und wehrlos zu leben.

Genau genommen funktioniert das Phänomen der Repräsentanz in Ri 17-18 auf zwei Ebenen. Zum einen repräsentieren die Raumstrukturen des Textes das Nordreich bzw. steht die anti-jhwhistische Praxis der innerhalb dieser Raumstrukturen handelnden Subjekte prototypisch für die anti-jhwhistische Praxis der Nordstämme insgesamt (s. 5.2); zum andern repräsentiert die anti-jhwhistische Praxis der handelnden Subjekte in Ri 17-18 die anti-jhwhistische Praxis ganz Israels. Diese doppelte Repräsentanz hat ihre Ursache in zwei sich überlagernden Strukturen innerhalb des Richterbuches: Zum einen weist Ri nämlich eine sukzessive religiöse und politische Deterioration auf, die weitgehend mit einem geographischen Süd-Nord-Gefälle vom allein positiv besetzten südlichsten Stamm Juda (3,7-11; die Kenasiter gehören zu Juda) bis zum von allen Nordstämmen am negativsten besetzten nördlichsten Stamm Dan [18])¹⁴⁹ einher geht. Gerade als Stamm, der den Höhepunkt dieser negativen Entwicklung der Nordstämme darstellt, steht Dan repräsentativ.¹⁵⁰ Zum anderen wird in Ri

¹⁴⁹ Vgl. Brettler, "The Book", 404.

¹⁵⁰ Eine ähnliche Struktur zeigt sich z. B. auch bei Lk hinsichtlich der Zöllner. Nachdem in Lk 1-18 10x von Zöllnern (**τελώνης**) die Rede war, folgt in 19,1-10 die Erzählung von *dem* repräsentativen Oberzöllner (**ἀρχιτελώνης**) Zachäus.

ganz Israel durch einen Stamm oder mehrere Stämme bzw. durch einzelne Individuen repräsentiert.

Das Phänomen der Repräsentanz ganz Israels durch ein Individuum, einen Stamm oder mehrere Stämme in Ri wird in diachroner Hinsicht in der Regel damit erklärt, daß, im wesentlichen im Hauptteil und im Schluß, lokale Stammesüberlieferungen von Redaktoren mittels eines meist als dtn oder dtr angesehenen schematischen Rahmens (wichtige Elemente dieses Rahmens sind Israels Ungehorsam gegenüber Jhwh, Israels Unterdrückung durch fremde Völker, sein Schrei um Hilfe zu Jhwh und seine erneute Befreiung, s. Ri 2,11-23 sowie die Beschreibung des paradigmatischen Richters Otniel in 3,7-11) bzw. der meist als dtr angesehenen Königsformel (die etwas anders lautet als die Elemente des schematischen Rahmens im Hauptteil und deshalb mit dazu beitrug, Ri 17-21 als einen vom Hauptteil getrennten Anhang zu bezeichnen) vereint und auf ganz Israel¹⁵¹ bezogen wurden (zu den einzelnen Positionen der Exegeten, auch denen der Minderheit, die meint, die Formel habe von Anfang an zum Text gehört, s. in 2.1 die jeweils 1. und 12. Spalte des tabellarischen Überblicks).

Daß die Wörter שׂא bzw. עשׂה in Ri 17-18 so im Kontext aller handelnden Subjekte verwendet werden, daß jedes Subjekt mindesten mit einem dieser Worte in Zusammenhang gebracht wird, läßt sich durch eine redaktionelle Hinzufügung der Königsformel jedoch schlecht erklären, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß ein Redaktor zunächst diese Beobachtung im Text anstellte und dann eine Formel schuf, die die Worte שׂא bzw. עשׂה aufgriff. Diese Annahme ist vor allem deshalb unwahrscheinlich, weil der zweite Teil der Königs-

¹⁵¹ Als Terminus a quo dafür, daß die Bezeichnung שׂא als Ausdruck einer panisraelitischen Ideologie funktioniert hat, ist Lemche, *Ancient Israel*, 108, zufolge *frühestens* die Zeit Davids anzunehmen, sehr wahrscheinlich sei sogar "that such an ideology was first effective at a much later date" (108). B. J. Diebner, „Juda und Israel“, *Landgabe*, 102, nimmt sogar „die Zeit zwischen dem 5. und dem 2. Jh vC als den Zeitraum an, in dem die primär ekklesiologisch interpretierte Übernahme des Namens ‚Israel‘ durch jüdische Kreise geschah.“ Unter der Voraussetzung, daß Letzteres richtig ist, wäre die vorliegende Gestalt von Ri 17-18 erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil entstanden, eine Erkenntnis, die sich im Laufe der weiteren Untersuchung auch von anderer Seite her bestätigen wird.

formel der Langversion, אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו יֵעָשֶׂה, in ähnlicher Formulierung auch sonst häufig gebraucht wird (z. B. Dtn 12,8; 1 Kön 11,33). Viel wahrscheinlicher ist deshalb der umgekehrte Vorgang, nämlich daß, ausgehend von der Königsformel, die fiktionale Erzählung von Michas Schnitzbild zu deren Exemplifikation konzipiert wurde. Diese Theorie, die der traditionellen Entstehungstheorie des Textes diametral entgegensteht, findet eine indirekte Bestätigung durch eine Untersuchung Smeliks¹⁵² zu den Königsbüchern.

Smelik vertritt darin die Auffassung, der schematische Rahmen der Königsbücher sei Ausgangspunkt für deren narrative Partien gewesen. Ein Autor / eine Autorengruppe habe zunächst ein strukturierendes Rahmenschema erarbeitet, das aus der Chronologie, den Bewertungen und den Quellenverweisen bestanden habe. Diese knappen, zusammenfassenden Berichte über Leben und Taten der einzelnen Könige seien dann allmählich in teils ausführlichen Erzählungen entfaltet worden, die im wesentlichen fiktionalen Charakter hätten (was nicht ausschließe, daß historische Sachverhalte verwendet worden seien) und in die sicherlich Elemente aus Volkserzählungen aufgenommen worden seien. Das reichhaltige Beziehungsgeflecht zwischen den narrativen Partien komme dadurch zustande, daß diese Texte nicht als isolierte Erzählungen, sondern immer im Blick auf den schematischen Rahmen konzipiert worden seien.¹⁵³

Angesichts der Theorie Smeliks und des Befunds hinsichtlich der Königsformel in Ri 17-18 wäre es sicher lohnend, auch das Verhältnis

¹⁵² K. A. D. Smelik, „De dynastieën van Omri en Jehu: De compositie van het boek Koningen (I)“, *AmstCah*, 6 (1985), 43-69.

¹⁵³ Da der gesamte literarische Produktionsprozeß des DtrG bzw. der Königsbücher ungefähr in der Zeit zwischen 600-550 v. Chr. stattgefunden habe, sei der Untergang Jerusalems von einem Teil der Autoren miterlebt worden, was zu Veränderungen des ursprünglichen Konzepts und damit zu gewissen Inkonsistenzen geführt habe. Weitere Inkonsistenzen erklärten sich daraus, daß Autoren einer späten Phase dieses Prozesses nicht unbedingt immer bereit waren, sich an den bereits vorliegenden schematischen Rahmen zu halten, sondern auch Erzählungen verfaßten, die ursprünglich gar nicht vorgesehen waren (z. B. 1 Kön 22). Schließlich seien einige Elemente des schematischen Rahmens überhaupt nicht in Erzählungen ausgestaltet worden (z. B. 2 Kön 14,25-27), was auf einen unvollendeten Charakter der Königsbücher schließen lasse.

zwischen dem schematischen Rahmen / der Königsformel und den übrigen Erzählungen in Ri daraufhin zu untersuchen und zu prüfen, ob die Theorie der literarischen Abhängigkeit der Erzählungen von den rahmenden Stücken auch an anderen Stellen verifiziert werden kann – eine Aufgabe, die im Kontext meiner Untersuchung nicht geleistet werden kann.

Die Wurzel **ישר** kommt 4x in Ri vor, davon 2x als Nomen (Königsformel; 17,6; 21,25) und 2x als Verb (14,3.7). An allen vier Stellen steht **ישר** in Verbindung mit **עין**, und in allen vier Fällen wird dadurch, daß in jemandes „Augen“ etwas „recht“ ist, Willkür ausgedrückt. Im Fall der beiden identischen Königsformeln bezieht sich das willkürliche Verhalten auf ganz Israel, repräsentiert durch Individuen und Stämme, und in 14,3.7 bezieht es sich auf Simson, der ebenfalls Israel repräsentiert. Simson beabsichtigt, eine philistäische Frau zu heiraten, und sagt zu seinem Vater: **קח לי כי היא ישרה בעיני**, „Die nimm mir, denn gerade sie ist in meinen Augen recht“ (14,3). Wenig später rekapituliert der Erzähler das Ansinnen Simsons mit den Worten: **והישר בעיני שמשון**, „sie war in Schimschons Augen recht“ (14,7). Das Willkürliche im Verhalten Simsons besteht darin, daß er ganz nach seinem privaten Belieben eine Verbindung mit einer Frau eingehen möchte, die zu den „Insassen dieses Landes“ (**ליושבי הארץ הזאת**; 2,2) zu rechnen ist. Diese Form der Koexistenz mit einer Philisterin ist jedoch in der Ideologie der Autoren/Redaktoren von Ri gefährlich, denn sie bietet unter Umständen eine gute Voraussetzung dafür, auf der Familienbeziehung aufbauend letztlich einen Bund mit den Bewohnern des Landes zu schließen, was Israel aber ausdrücklich untersagt ist: **ולא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת** (2,2).

עין (20x in Ri) kommt in Verbindung mit **יסק/עשה** in einer ähnlichen Formulierung wie **יעשה** (17,6; 21,25) weitere 10x in Ri vor (3x in **יהוה את הרע בעיני יהוה** 2,11; 3,7; 6,1; 1x in **ויספו בני ישראל לעשות הרע בעיני** 3,12; 4x in **כי עשו את הרע בעיני יהוה** 3,12; 4,1; 10,6; 13,1, 1x in **הטוב בעיניך** 10,15 und 1x in **ועשו להם הטוב בעיניכם** 19,24). In 10,15 wird Jhwh als Subjekt des Handelns angerufen; diese Stelle scheidet deshalb aus der Betrachtung aus. Der Befund zeigt, daß bis einschließlich 13,1 8x davon die Rede ist, daß Israel das Böse in den Augen Jhwhs tut

bzw. fortführt, es zu tun. Danach wird das Böse (הרע) dahingehend spezifiziert, daß es als totale Willkür erscheint. Das betrifft die Stellen, an denen עין zusammen mit der Wurzel ישר vorkommt (14,3,7; 17,5; 21,25; s. o.) und 19,24, wo עין zusammen mit הטוב steht. 19,24 ist ein negativer Extremfall. Die benjaminitischen Männer Gibeas wollen den Leviten, der mit seiner Nebenfrau für die Nacht bei einem in Gibeas wohnenden Fremden Aufnahme gefunden hat, vergewaltigen. Der Gastgeber bietet den Männern daraufhin seine Tochter und die Nebenfrau des Gastes an, um diese beiden Frauen an Stelle des Mannes zu vergewaltigen: „Tut mit ihnen, was euren Augen wohl dünkt.“ Die angestellten Beobachtungen können so interpretiert werden, daß offenbar die Aussagen über das Böse, das Israel in den Augen Jhwhs tut, im Kontext der Deterioration des Richterbuches durch die totale Willkür an dessen Ende noch gesteigert werden sollen.

ישר (33x in Gen-2 Kön) kommt in Gen-2 Kön (ohne Ri) in einer ähnlichen Formulierung wie איש הישר בעיני יעשה zusammen mit עין 23x und zusammen mit עין und עשה 22x vor (והישר בעיניו תעשה) Ex 15,26; לא תעשון ככל [והישר בעיניו תעשה]; Dtn 6,18; 1 Kön 11,38; ויעשה הישר [והטוב] בעיני [יהוה] כי תעשה [הטוב]; Dtn 12,8; אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו [לעשות] [רק] הישר בעיני [יהוה]; Dtn 12,25,28; 21,9; ו-י הישר בעיני יהוה [ולא] עשה [רוד]; 2 Kön 10,30; 14,8; 22,43; 1 Kön 11,33; ויעש [יהואש/אסא] הישר; 1 Kön 15,5; 2 Kön 16,2; 18,3; 22,2; Jos 9,25 [vgl. Jer 26,14; 40,4,5] und 1 Sam 19,7 [ohne עשה] können im vorliegenden Kontext außer Betracht bleiben). Aus dem Befund lassen sich drei Folgerungen ziehen: 1. איש הישר בעיני יעשה ist offenbar zusammen mit ähnlichen Formulierungen eine typische Ausdrucksweise in Gen-2 Kön, besonders in Dtn-2 Kön. In diachroner Hinsicht deutet dies darauf hin, daß die Formulierung zunächst ein Element des DtrG war und im Zuge der dtr Verknüpfung des DtrG mit dem Komplex Gen-Num auch in Ex gelangte. 2. Die engste Beziehung von 17,6b besteht zu Dtn 12,8:¹⁵⁴

Ri 17,6 איש הישר בעיניו יעשה

Dtn 12,8 לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו

¹⁵⁴ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 118-122.

Tut nicht, allwie wir heuttags hier tun, jedermann alles in seinen Augen gerade, ...

Nur an diesen beiden Stellen (und natürlich in 21,25) wird אִישׁ in der Bedeutung „jeder“ zusammen mit dem anaphorischen Personalsuffix יי- der constructus-Form עֵינִי gebraucht. Das Verbot ... לֹא תַעֲשֶׂן wird den Israeliten – aufgrund der literarischen Konzeption des Dtn – vor dem Durchzug durch den Jordan in Transjordanien gesagt und bezieht sich auf die kultische Praxis im Verheißenen Land. Was gemeint ist, wird vor dem Hintergrund der positiven Bestimmung in 12,11 deutlich: Der gottesdienstliche Kult Israels soll stattfinden „an dem Ort, den ER euer Gott erwählen wird, seinen Namen dort einwohnen zu lassen“, sprich: am Zentralheiligtum in Jerusalem. Wo und in welcher Weise der Kult also nicht stattfinden soll, hören wir gleich zu Beginn des 12. Kap. in V. 2f.:

Schwendet, ausschwendet alle Orte, wo die Stämme, die ihr beerbt, ihren Göttern dienten, auf den hohen Bergen, auf den Hügeln, unter alledem üppigen Baum, schleift ihre Schlachtstätten, trümmert ihre Schandmale, ihre Pfahlbäume verbrennt im Feuer, die Schnitzbilder ihrer Götter [וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם] zerhackt, laßt deren Namen schwinden von jenem Ort.

Offenbar wird in 12,8 mit „allwie wir heuttags hier tun“ eine mit dem Kult der Kanaaniter vergleichbare Praxis Israels vor dem Einzug in das Verheißene Land vorausgesetzt – als deren realer Hintergrund sicher eine mit der Praxis der Kanaaniter vergleichbare Praxis Israels im Land, und zwar vor oder während der Konzeption des Dtn, anzusehen ist –, die mit dem Einzug ihr Ende finden soll. Gegenüber Dtn 12,1-11, insbesondere gegenüber V. 8 ist Ri 17-18 anti-erzählerisch konzipiert, denn hier hören wir von einer Kultpraxis Israels im Verheißenen Land (diese Aussage bezieht sich auf das Gebirge Efraim, denn Lajisch gehört nicht zum Verheißenen Land; s. 7.4.1.1), die es nach dem Einzug dort eigentlich nicht mehr hätte geben dürfen. Hinsichtlich des anti-erzählerischen Charakters von Ri 17-18 gegenüber Dtn 12,1-11 sind jedoch zwei Einschränkungen zu machen: a) In Dtn 12 ist als Kontrast zu אִישׁ כָּל הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו nicht das Königtum gesetzt wie zu אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו יְעֹשֶׂה in Ri 17,6a, sondern die Zentralisation des Kultes in Jerusalem (Dtn 12,5-7.11). Zwischen dem Königtum und der Zentralisation des Kultes gibt es allerdings eine Beziehung, denn nach Dtn 17,18-20 ist es die wichtigste Aufgabe des Königs,

dafür zu sorgen, daß die Weisungen Gottes, einschließlich der Bestimmung über die Zentralisation des Kultes, in Israel eingehalten werden,¹⁵⁵ d. h. die Bestimmung der Zentralisation des Kultes und die Bestimmung über einen König (Dtn 17,18-20) bzw. die Forderung nach einem König in Israel (17,6 u. a.) sind zwei Seiten derselben Medaille. b) In Dtn 12,2f. ist von אלהיהם, „ihren Göttern“, und von פסילי אלהיהם, „ihren Fremdgötterbildern“, die Rede, während es in Ri 17-18 vorrangig um פסל ומסכה, also um ein Abbild Jhwhs geht. Auch hier besteht jedoch eine Beziehung, denn, wie gesagt, ist der Kult Michas als ein anti-jhwhistischer Bilderdienst unter dem Deckmantel des Jhwhismus anzusehen, d. h. sowohl in Dtn 12,2f. als auch in Ri 17-18 geht es um Götzendienst.

3. Bezieht man in die Betrachtung des Vorkommens von ישר in Gen 2 Kön die Frage ein, wo und wie oft das Wort zusammen mit einem König in Israel oder Juda gebraucht wird, ergibt sich ein interessantes Bild. Der erste König, in bezug auf den ישר gebraucht wird, ist David. Bereits in 1 Sam 29,6, als David noch gar kein König ist, hören wir aus dem Mund des Philisters Achisch über David: ישר אצח. Im Gegensatz zu allen anderen Königen in den Königsbüchern, von denen es nur jeweils 1x heißt, daß sie „taten, was recht war in den Augen Jhwhs“ (1 Kön 11,38[s. auch 33]; 14,8[indirekt]; 15,11; 22,43; 2 Kön 10,30; 12,3; 14,3; 15,3.34; 16,2; 18,3; 22,2; vereinzelt wird bei der Beurteilung ihrer jeweiligen Söhne darauf Bezug genommen), wird etwas Entsprechendes von David im Vergleich mit anderen Königen Israels oder Judas 2x direkt (1 Kön 14,8; 15,5) und 7x indirekt (1 Kön 11,33.38; 15,11; 2 Kön 14,3; 16,3; 18,3; 22,2) gesagt. Diese Beobachtung zeigt klar, daß die Königsformel in Ri 17-21 als den *idealisierten* König (s. 3.1) ganz Israels, der „tut, was recht ist in den Augen Jhwhs“, David¹⁵⁶ bzw. einen David *redivivus* (s. die Exegese zu 18,31b) im Blick hat.

Als Ergebnis der Untersuchung zur Königsformel in Ri 17,6 ist festzuhalten: 1. Die in einer gesamtisraelitischen Perspektive stehende Königsformel ist der Erzählung von Michas Schnitzbild nicht redaktionell zugefügt, sondern umgekehrt ist die Erzählung als Exemplifi-

¹⁵⁵ Vgl. Goslinga, 61.

¹⁵⁶ Vgl. Auberlen, „Die drei Anhänge“, 550f.

kation der Formel konzipiert (zugleich verknüpfen die Lang- und Kurzversion der Formel Ri 17-21 inhaltlich und kompositionell). 2. Auf eine Deterioration in Ri deutet hin, daß bis 13,1 in den schematischen Rahmenstücken Formulierungen mit *הרע עין* und *הטוב עין* gebraucht werden und danach entsprechende Formulierungen mit *ישר/הטוב* und *עין* vorkommen, die das Böse in Jhwhs Augen als das, was recht ist in den Augen der jeweiligen menschlichen Subjekte, nämlich als absolute Willkür und Verkehrung der bundesgemäßen Existenz Israels, erscheinen lassen. 3. Die Königsformel gibt keinen Anlaß zu einem Widerspruch zwischen einer vermeintlich anti- und promonarchischen Tendenz in Ri. Das Beispiel Abimelechs zeigt die Art von Königtum, die mit der Königsformel gerade nicht gemeint ist. 4. Gegenüber Dtn 12,1-11, insbesondere V. 8 und indirekt gegenüber Dtn 17,18-20 ist die Königsformel mit ihrer narrativen Exemplifikation anti-erzählerisch konzipiert und drückt in politischer (illegitime Landnahme, s. die Exegese zu Kap. 18) und religiöser Hinsicht im Kontext von Ri die absolute Willkür und die Verkehrung der bundesgemäßen Existenz Israels aus, insbesondere während der letzten richterlosen Periode und darüber hinaus hinsichtlich der gesamten Epoche der Richter. 5. Die Königsformel zielt auf David bzw. einen David *redivivus* als den *idealisierten* König in Israel ab.

7.2.1 Intermezzo: Drei aktualisierte Interpretationsmöglichkeiten der Kurzversion der Königsformel (Ri 17,6a; 18,1a)

Angesichts der besonderen Bedeutung und Problematik der Kurzversion der Königsformel¹⁵⁷ soll an dieser Stelle kurz darauf eingegangen werden, wie die Formel in einem gegenwärtigen Kontext rezipiert und interpretiert werden kann – eine notwendige Bemühung, wenn der Vers bzw. der gesamte Text in seiner Bedeutung für die jüdische bzw. christliche Gemeinschaft¹⁵⁸ in den Blick genommen

¹⁵⁷ Überall dort, wo innerhalb von 7.2.1 von der Königsformel die Rede ist, ist deren Kurzversion gemeint.

¹⁵⁸ Ob der Text überhaupt eine autoritative Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft hat und worin sie zu sehen wäre, vermag ich als christlicher Theologe nicht zu beurteilen. Es geht hier nur darum, Möglichkeiten der Interpretation aufzuzeigen.

wird und nicht nur primär historisch interessant sein soll (zu einem rein historischen Objekt kann der Text aufgrund der Intersubjektivität von Text und Leser prinzipiell nicht werden, s. 1.2.5.1).

Eine aktualisierte Interpretation der Erzählung von Michas Schnitzbild ohne die Königsformel fällt in gewissem Sinn leicht. Beispielsweise läßt der brutale Landraub der Daniten, wie er in Ri 18 geschildert wird, an vergleichbare, ideologisch-religiös begründete Praktiken in Geschichte und Gegenwart denken, etwa an die „Landnahme“ der niederländischen Buren in Südafrika, die „Landnahme“ der Nordamerikaner im Gebiet der indianischen Urbevölkerung (in beiden Fällen mit einer biblisch-religiösen Begründung, die das Konzept von Erwählung in sein Gegenteil verkehrt), die imperiale „Landnahme“ der deutschen Armee zur Zeit des Nationalsozialismus in ganz Europa (ideologisch-ethnisch-pseudoreligiöse Begründung; „Gott mit uns“ stand auf den Koppelschlössern der Soldaten) oder die „Landnahme“ der bosnischen Serben auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens (ideologisch-ethnische Begründung, die die Unterstützung der orthodoxen Kirche fand¹⁵⁹).

Wesentlich mehr Schwierigkeiten macht eine aktualisierte Interpretation der Königsformel, denn aufgrund des modernen, zu Recht bestehenden Ideals einer demokratischen Gesellschaft erscheint ein in der Regel nicht demokratisch legitimierter König – sofern es ihn in einer anderen als repräsentativen Funktion noch gibt – als Garant dafür, daß eine Ri 17-18 entsprechende Krise vermieden wird, nicht akzeptabel. Adäquater zu sein scheint eine demokratisch legitimierte Regierung. Beide Varianten können allerdings nicht das Prädikat „theologisch“ für sich in Anspruch nehmen, denn sowohl ein König als auch eine demokratisch legitimierte Regierung regieren in der Regel nach einer im wesentlichen profanen Verfassung, und beide Formen der Machtausübung haben den Nachteil, daß sie die Individuen in unterschiedlichem Grad vertreten und sie in gewisser Weise sich selbst entfremden, indem sie deren eigene Verantwortung einschränken.

¹⁵⁹ Vgl. P. Hockenos, „Die ‚gekreuzigten Brüder‘ in Bosnien“, *die tageszeitung*, 8.6.95, 9.

Von diesen profanen Interpretationsmöglichkeiten abgesehen, bieten sich in explizit theologischer Hinsicht drei Möglichkeiten einer aktualisierten Interpretation der Königsformel an: 1. *Das Königtum Gottes*: Eine theokratische Interpretation der Königsformel, die allerdings nicht aktualisiert gemeint ist, sondern vorgibt, dem *plain sense* des Textes gerecht zu werden – wie die Exegese der Königsformel in 7.2 gezeigt hat, jedoch zu Unrecht –, findet sich bei Boling (258. 273.293f.) und Dumbrell¹⁶⁰ (s. 2.1.3). Der Autor der Formel in Ri 21,25¹⁶¹ ist Dumbrell zufolge “suggesting that the pattern of direct divine intervention, with theocratic leadership, upon which Israel’s wellbeing had always hung, had been never so really demonstrated as it had been in the age of the Judges. It is the revival of this manner of leadership [im Exil] which alone would hold the key to Israel’s future” (31). Wie aber soll man sich eine solche Theokratie als göttliche Intervention konkret vorstellen? Offenbar denkt Dumbrell an eine Art *deus ex machina*, ein Gottesbild, das für eine aktualisierte Interpretation der Königsformel nach dem Massenmord an den Juden in diesem Jahrhundert m. E. wenig tauglich ist. Eine aktualisierte Interpretation der Königsformel im theokratischen Sinn ist jedoch möglich, wenn sie als Auftrag an den Menschen, dem Königtum Gottes in der Welt Gestalt zu verleihen, verstanden wird, zum einen dadurch, daß der Mensch Gott als den König der Welt anerkennt, und zum anderen dadurch, daß der Mensch nach den Weisungen Gottes lebt (Übernahme des „Jochs der Gebote“).¹⁶² So erwiese sich der Mensch als Partner Gottes bei der Vollendung der Schöpfung, und zwar in der Perspektive des Involviertwerdens der gesamten Menschheit in diesen Prozeß, so daß Wirklichkeit wird, was der Prophet Sacharja (14,9) verheißt: „Und der Ewige wird zum König über die ganze Erde sein, an jenem Tage wird der Ewige einzig und sein Name

¹⁶⁰ “In Those Days”, 23-33, insbes. 30-33.

¹⁶¹ Dumbrell folgt Boling, der 17-18 als Ergänzung einer RDtn zur Zeit Joschijas und 19-21 als Ergänzung einer RDtr zur Zeit des Exils betrachtet, d. h. 21,25 ist die letzte Hinzufügung der Königsformel (Langversion).

¹⁶² Vgl. Y. Aschkenasy, D. van Uden, „Die messianische Erwartung im Judentum“, *Tun und Erkennen*, FS für A. Weyer zum 65. Geburtstag, hg. v. H.-J. Barkenings, M. Peek-Horn, S. Wolff (Duisburg, 1994), 85-98, bes. 86-88.

einzig sein.“¹⁶³ Diese theokratische Interpretation der Königsformel findet ihre Bestätigung in der Praxis Jesu, der alle diesbezüglichen auf ihn projizierten Königswünsche und Königsphantasien seiner Anhänger zurückwies und das Königtum Gottes bekräftigte. Zu Recht schreibt Marquardt:

Gerade indem Jesus sich seinen Königsmachern entzieht, sich als König verschweigt, denunzieren und exekutieren läßt (ohne dagegen seine Diener kämpfen zu lassen, wie es Joh 18,36 ausdrücklich heißt), erweist er sich als der, der das Königtum an Gott *zurückgibt*, dem es allein gebührt.¹⁶⁴

2. *Das messianische Königtum*: Eine nicht aktualisierte gemeinte Interpretation der Königsformel im Blick auf das davidische Königtum als des theokratisch-messianischen Mittelpunkts der Geschichte Israels findet sich bei Auberlen.¹⁶⁵ Auberlen ist insofern Recht zu geben, als die Königsformel wirklich auf David (bzw. einen David *redivivus*, s. o.) als den idealisierten König Israels verweist (s. 7.2). M. E. ist es jedoch falsch, David und das davidische Königtum bereits in den Vorderen Propheten als theokratisch-messianischen Mittelpunkt der Geschichte Israels zu bezeichnen, denn so wird eine spätere Vorstellung¹⁶⁶ in die Texte hineingelesen, in der das davidische Königtum zum Symbol¹⁶⁷ des Königtums Gottes geworden ist oder, anders gesagt, die Davididen als irdische Stellvertreter Gottes gesehen werden. Einer aktualisierten Interpretation der Königsformel in einer theokratisch-messianischen Perspektive, wie sie sich in der rabbinischen Tradition (z. B. in der 15. Bitte des Achtzehn-Bitten-Ge-

¹⁶³ Übersetzung nach סידור שפת אמת *Sidur Sefat Emet*, m. deutscher Übers. v. S. Bamberger (Basel, 1986), 65.

¹⁶⁴ F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, II (München, 1991), 153.

¹⁶⁵ „Die drei Anhänge“, 543.550.

¹⁶⁶ M. van Loopik, *Het Messiaanse Perspectief van de Synagogale Liturgische Cyclus*, Diss. (Amsterdam, 1992), 30, zufolge wird die hervorgehobene Position, die die Vorstellung eines messianischen Königs aus dem Haus Davids bereits früh inmitten von anderen Vorstellungen eingenommen hat, in der Regel beurteilt als Reaktion auf den Anspruch der Nicht-Davididen Aristobul I. (104-103 v. Chr.) und Alexander Jannai (103-76 v. Chr.) auf das Königtum und die Entwertung des davidischen Königtums aufgrund ihrer Intrigen.

¹⁶⁷ So van Loopik, ebd., 30.

bets) und zum Teil in der neutestamentlichen Tradition (z. B. Mt 28,18; Offb 1,5; die Wirkweise des auferweckten Jesus zur Rechten Gottes ist jedoch in erster Linie eine fürbittende, nicht eine herrschende¹⁶⁸) findet, ist jedoch möglich. Der Weg zur Vermeidung einer Ri 17-18 entsprechenden Krise bestünde danach in der Herrschaftsausübung eines messianischen Königs bzw. des Messias als Stellvertreter Gottes (wobei nach jüdischen und christlichen Vorstellungen zu differenzieren ist). Die Herrschaft einer messianischen Autorität beinhaltet jedoch das gleiche Problem, das bereits in bezug auf eine demokratisch legitimierte Regierung bzw. einen profanen König deutlich geworden ist: sie verträte die Individuen und entfremdete sie in gewisser Weise sich selbst, indem sie deren eigene Verantwortung einschränkte.¹⁶⁹

3. *Der messianische Mensch*: Eine indirekte aktualisierte Interpretation der Königsformel im Sinne des messianischen Menschen findet sich bei E. Lévinas in einer Auslegung eines Ausspruch von Raw Nachman bezüglich des Messias: „Raw Nachman sagte: Gehört er zu den Lebenden, so bin ich es, denn es heißt (Jeremia 30,21): ‚Sein Machthaber wird ihm selbst entstammen, sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen.‘“¹⁷⁰ Nachdem Lévinas eine traditionelle Auslegung des Textes (von Marchaa) vorgestellt hat, heißt es:

Ich gestatte mir, eine weniger spezifische Interpretation dieses Textes vorzuschlagen. ... Jeremias Text bezieht sich auf eine Epoche, in der Israels Herrschaft wiederhergestellt wird. Der Messias ist der Fürst, der so regiert, daß er die Herrschaft Israels nicht mehr entfremdet. Er ist die absolute Interiorität der Regierung. Gibt es eine radikalere Interiorität als diejenige, bei der das Ich sich

¹⁶⁸ Marquardt, *Das christliche Bekenntnis*, 370ff.

¹⁶⁹ Vgl. E. Lévinas, „Messianische Texte“, ders., *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, a. d. Franz. v. E. Moldenhauer (Frankfurt, 1992), 85-89, der den Ausspruch von Rabbi Hillel interpretiert, der sagte: „Israel hat keinen Messias mehr (zu erwarten), denn es hat die messianische Zeit schon in den Tagen des Königs Hiskia genossen“ (89); der Text stammt aus bSanhedrin 98b. Lévinas macht deutlich, daß Rabbi Hillel mit seinem Ausspruch Israel nicht die Hoffnung nehmen möchte, sondern skeptisch gegenüber der messianischen Idee ist und die Erlösung von Gott selbst erwartet.

¹⁷⁰ Ebd., 93; der Text stammt ebenfalls aus bSanhedrin 98b.

selbst befiehlt? Und die Nichtfremdheit schlechthin ist die Selbstheit¹⁷¹. Der Messias ist der König, der nicht mehr von außen befiehlt. Diese Idee Jeremias wird von Raw Nachman bis zu ihrem logischen Ende gedacht. Der Messias ist Ich, Ich-Sein heißt Messias sein. Wie wir sahen, ist der Messias der Gerechte, der leidet, der das Leid der anderen auf sich geladen hat. Wer läßt letztlich das Leid der anderen auf sich, wenn nicht das Sein, das ‚Ich‘¹⁷² sagt? Gerade die Tatsache, sich der Last, die das Leid der anderen auferlegt, nicht zu entziehen, definiert die Selbstheit. Alle Personen sind Messias. Das Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt, bestimmt sich ganz allein für diese Rolle. Sich auf diese Weise bestimmen, sich nicht entziehen, so daß man antwortet, noch bevor der Ruf ertönt, genau das heißt Ich sein. Das Ich ist derjenige, der sich selbst dazu ernannt hat, alle Verantwortung der Welt zu tragen. ... Und daß er das Leid aller auf sich nehmen kann, hat folgenden Grund: er kann nur in dem Maße ‚Ich‘ zu sich sagen, wie er dieses Leid bereits auf sich genommen hat. Der Messianismus ist nichts anderes als jener Höhepunkt des Seins, den die Zentralisierung, die Konzentration oder das Wenden auf sich des Ichs bildet. Und das bedeutet konkret, daß jeder so handeln muß, als wäre er der Messias. Der Messianismus ist also nicht die Gewißheit der Ankunft eines Menschen, der die Geschichte anhält. Er ist der Augenblick, in dem ich diese Fähigkeit und meine universale Verantwortung erkenne.¹⁷³

Lévinas Interpretation des messianischen Königs als radikale, nicht-entfremdete Herrschaft des Ich, das sich selbst befiehlt, ist sozusagen das indirekte Pendant zu der theokratischen Interpretation (die das Königtum Gottes vom Menschen abhängig sein läßt) der Königsformel auf der philosophischen Ebene des Subjekts. Beiden gemeinsam ist, daß die Aktivität des Individuums im Mittelpunkt der Betrachtung steht und daß es keinen „Mittler“ gibt, der die Individuen in gewisser Weise sich selbst entfremdet, indem deren eigene Verantwortung eingeschränkt wird. Der Weg zur Vermeidung einer Ri 17-18 entsprechenden Krise wäre in Analogie zu Lévinas, daß jedes Individuum sich seiner universalen, asymmetrischen und messiani-

¹⁷¹ Diese Selbstheit ist nicht ein Zusammenfallen mit sich selbst, sondern ein Sichselbst-Zurückfinden durch die Verfremdung hindurch; vgl. M. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias: Messianse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, 2. Aufl. (Hilversum, 1993), 149.

¹⁷² Lévinas spielt hier auf das Ich-Sagen der prophetischen Berufung an (z. B. Jes 6,8); vgl. Poorthuis, ebd.

¹⁷³ Lévinas, „Messianische Texte“, 94f.

sehen Verantwortung bewußt wird und sich als „Geisel des anderen“ nehmen läßt.

7.3 Szene II: 17,7-13

Szene II kann weiter untergliedert werden in eine Sequenz mit expositionellem Charakter (17,7-8), einen Dialog (17,9-10d) und eine weitere Sequenz einschließlich einer kurzen Rede¹⁷⁴ (17,10e-13). Aufgrund der leichten Abgrenzbarkeit des Dialogs durch die Redeeinleitung in 9a und das letzte Kolon der wörtlichen Rede Michas in 10d ist auch die Abgrenzung des Endes der dem Dialog vorausgehenden in 8b und des Beginns der ihm folgenden Sequenz in 10e unmittelbar deutlich.

7.3.1 Die erste Sequenz: 17,7-8

Die erste Sequenz erlaubt eine Feineinteilung in einen A- (17,7) und einen B-Teil (17,8). Der A-Teil wird durch das Verb היה des VS in 7a und durch die beiden NS in 7b.c als statisch charakterisiert, der B-Teil wird durch die beiden Verben הלך und בוא, die als *wajjiqtol*-Formen die jeweiligen VS in 8a.b dominieren, als dynamisch charakterisiert. Der A- und der B-Teil sind durch die Formulierung מבית לחם יהודה in 7a/8a und durch das Verb גר in 7c/8a verknüpft.

17,7: ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה (7a). Szene II wird ähnlich wie Szene I eröffnet. Wie in 17,1 wird auch in 17,7a als erstes Wort ויהי gebraucht, und zwar ebenfalls in erster Linie nicht als mikrosyntaktisches Zeichen, sondern als „volles“ Verb (s. Anm. 4). Wie in 17,1 mit איש schließt sich auch in 17,7a mit נער die Einführung einer Person an, wie in 17,1 mit מהר אפרים folgt auch in 17,7a mit מבית לחם יהודה eine Bestimmung des Aufenthaltsortes der Person (in 17,7a ist zusätzlich die genealogische Formulierung ממשפחת יהודה eingefügt), und wie in 17,1 mit ושמו מיכיהו folgt auch in 17,7b mit והוא לוי und in 17,7c mit והוא גר שם eine eingehendere Beschreibung der eingeführten Person, nämlich die Vorstellung ihres Namens bzw. die Vorstellung ihrer Funktion und Lebensweise.

היה kommt in Szene II 6x vor (17,7a.10c.11b.12b.c.13c). Das Verb wird 2x in bezug auf den Leviten und 4x in bezug auf das, was der Levit für Micha sein soll bzw. für ihn ist (לי in 17,10c.13c; לו in

¹⁷⁴ In Übereinstimmung mit Fokkelman, *NAPS II*, 5, Anm. 5, fasse ich kurze Reden von 1-2 Kola Länge nicht als eigene Bedeutungseinheit, sondern (in der Regel) als Teil einer Sequenz auf.

17,11b.12b) gebraucht und drückt den Werdegang des Leviten im wesentlichen bezogen auf Micha aus. Die *wajjiqtol*-Formen in 17,7a und 12c informieren über die beiden geographischen Pole dieses Werdegangs. Zunächst hält sich der Levit in Betlehem auf (7a) und gelangt dann nach seiner Wanderschaft in Michas Haus (12c). Man kann hier von einer Inklusion durch ויהי und die jeweilige Ortsbestimmung sprechen (betrachtet man מביח in 7a und בבית in 12c vom Kontext isoliert, dann drücken die Präpositionen מן und ב genau die Bewegung des Leviten von Betlehem in das Haus Michas aus), allerdings wird diese Inklusion nicht durch ויהי in 7a und das *doppelte* ויהי in 12b.c gebildet, wie Boling (257f.) meint, denn ויהי in 12b gehört zu den vier Verbformen von היה, die den Werdegang des Leviten auf Micha beziehen (לו). Die *qetol*-Form in 17,10c zeigt, was Micha gern hätte, daß es der Levit für ihn sein solle, nämlich Vater und Priester. Die *wajjiqtol*-Formen in 17,11b und 12b drücken aus, daß es Micha gelungen ist, den Leviten wie einen Sohn (11b) bzw. als Priester (12b) zu gewinnen. Die *qatal*-Form in 17,13c schließlich drückt rückschauend nochmals aus, daß der Levit für Micha zum Priester geworden ist. Dadurch, daß der Werdegang des Leviten im wesentlichen bezogen auf Micha (4x לי bzw. לו) erzählt wird, wird Micha trotz des numerischen Übergewichts des Leviten als die dominierende Persönlichkeit¹⁷⁵ erkennbar (s. u.) und offenbart sich die instabil-opportunistische Persönlichkeit des Leviten.

נער (5x) kommt in Szene II 3x vor (17,7a.11b.12b) und gehört neben לוי (8x, davon 6x in Szene II), כהן (13x ohne den Plur. in 18,30c, davon 5x als präpositionaler Ausdruck לכהן; von den 13x 3x als präpositionaler Ausdruck in Szene II) und איש (1x, nur in Szene II) zu den vier Bezeichnungen, die für den Leviten verwendet werden. Zu diesen vier kommen die vergleichende Bezeichnung כאחד מבני (1x, nur in Szene II) und der präpositionaler Ausdruck לאב (2x, davon 1x in Szene II) hinzu. Die Statistik zeigt, daß die Figur des Leviten im wesentlichen in Szene II thematisiert wird, denn von allen dreißig Bezeichnungen für den Leviten (einschließlich der präpositionalen Ausdrücke) kommen fünfzehn in der kurzen Szene II vor und

¹⁷⁵ Mit einer etwas anderen Begründung kommt Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 88, zu demselben Ergebnis.

fünfzehn in der umfangreichen Szene III, außerdem werden alle sechs bezüglich des Leviten gebrauchten Bezeichnungen zusammen nur in Szene II verwendet. Von den beiden handelnden Figuren in Szene II (Micha/Levit) kommt Micha einschließlich der zweimaligen Bezeichnung Haus Michas 6x vor und der Levit, wie gesagt, 15x. Wie bereits angedeutet, dominiert trotz dieses numerischen Übergewichts des Leviten letztendlich doch Micha die zweite Szene, weil der Werdegang des Leviten im wesentlichen in bezug auf Micha erzählt wird, die wörtliche Rede Michas im Vergleich mit der des Leviten den 2,8fachen Umfang hat und die Szene in markanter Weise mit einer Rede Michas schließt.

Aus dem Gang der Ereignisse heraus erklärt sich ganz natürlich, daß die Bezeichnung נער zunächst (17,7a) ohne bestimmten Artikel gebraucht wird, denn der Levit ist noch nicht vorgestellt. Nachdem der Leser einige Einzelheiten bezüglich seines Aufenthaltsortes, seiner Funktion usw. erfahren hat, wird נער die übrigen vier Male (17,11b. 12b; 18,3b.15.) mit dem bestimmten Artikel verwendet.

Es gibt m. E. vier Gründe dafür, daß neben den beiden wichtigsten Bezeichnungen לוי und כהן überhaupt נער gebraucht wird: 1. נער betont die Jugend des Leviten und macht seine instabile Persönlichkeit ein Stück weit erklärbar. 2. נער spielt auf das zwischen Micha und dem Leviten zunächst (s. die Exegese zu 18,15b) bestehende asymmetrische Verhältnis an (Dienstbarkeit des Leviten / Dominanz Michas, s. o.). 3. Die Persönlichkeit des Leviten wird dadurch charakterisiert, daß überhaupt verschiedene Bezeichnungen für ihn verwendet werden. Diese unterschiedlichen Bezeichnungen korrespondieren in gewissem Sinn mit seinem unsteten Verhalten. 4. Der entscheidende Grund dafür, daß נער gebraucht wird, ist jedoch, daß dem Leser zwei andere נערים, von denen einer ebenfalls aus Betlehem in Juda stammt, ins Bewußtsein gerufen werden, gegenüber denen der Levit anti-erzählerisch konzipiert ist: Samuel und David.

Samuel: Der nicht-levitische נער Samuel ist offensichtlich ein weitaus besserer Priester als der levitische נער aus Betlehem, dessen eigentliche Aufgabe als Levit der korrekte jhwhistische Priesterdienst gewesen wäre (zum Verhältnis Levit - Priester s. u.). Von Samuel heißt es: „Der Knabe [נער] aber wurde beamtet vor IHM vorm Antlitz Elis

des Priesters“ (1 Sam 2,11), und: „Der Knabe Schmuel aber ward fortgehend größer und wohlgefälliger, so bei IHM, so bei den Menschen“ (1 Sam 2,26), während wir von dem Leviten hören, daß er zunächst maßgeblich am anti-jhwhistischen Kult Michas und anschließend am anti-jhwhistischen Kult der Daniten partizipiert. Der anti-erzählerische Effekt, um den es geht, liegt auf der Hand. In einer Zeit, in der „jeder tat, was recht war in seinen Augen“, kehren selbst Leviten, die als besondere Jhwh-Eiferer gelten (Dtn 33,8-11), dem rechtmäßigen Gottesdienst den Rücken; wie es hätte sein sollen und welche Alternative es selbst auf dem Gebirge Efraim, d. h. außerhalb Judas, gegeben hätte, macht Samuel in Schilo deutlich.

David: Eine erste Verbindung zwischen David und dem Leviten ist durch die Formulierung בית לחם יהודה geschaffen, die nur in Ri 17-21 (17,7.8.9; 19,1.2.18.18), 1 Sam 17,12 (Herkunftsort Davids) sowie in Rut (1,1.2) vorkommt.¹⁷⁶ Berücksichtigt man zusätzlich, daß נער als eine aus Betlehem in Juda stammende Figur nur in bezug auf den Leviten in Ri 17 und David (נער in bezug auf David wird nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit בית לחם יהודה in 1 Sam 17,12, sondern im Zusammenhang mit בית הלחמי in 1 Sam 17,58 verwendet, der Argumentation tut dies jedoch keinen Abbruch) gebraucht wird, kann kaum ein Zweifel an der gezielten Bezugnahme zwischen diesen beiden נערים bestehen. Die anti-erzählerische Konzeption des Leviten gegenüber David wird deutlich, wenn man Dtn 18,6f. mit in Betracht zieht:

Und wenn der Lewit aus einem deiner Tore, aus allem Jißrael, wo er gastet, kommt ... zu dem Ort, den ER erwählen wird, amte er mit SEINEM seines Gottes Namen wie alle seine Brüder, die Lewiten, die dort vor SEINEM Antlitz stehen.

David, der נער aus Betlehem in Juda, erobert schließlich Jerusalem (2 Sam 5,6-12), holt die Bundeslade in die Stadt (2 Sam 6,12-17a), opfert als erster vor Jhwh in Jerusalem (2 Sam 6,17b) und legt damit den Grund für die Zentralisation des Kultes an „dem Ort, den ER erwählen wird“. Der levitische נער aus Betlehem in Juda hingegen verläßt Betlehem nicht, um sich „zu dem Ort, den ER erwählen wird“

¹⁷⁶ Das Vorkommen von בית לחם יהודה in Ri 17-21 und in Rut ist einer der Gründe, die Auberlen dazu veranlassen, Rut als den dritten Anhang zu Ri zu bezeichnen; vgl. Auberlen, „Die drei Anhänge“, 536-568.

zu begeben, sondern um im Nordreich nach der Zwischenstation in Michas Haus maßgeblich an der Etablierung eines anderen, anti-jhwhistischen Kultes in Dan mitzuwirken.¹⁷⁷ Der anti-erzählerische Effekt liegt auch hier klar auf der Hand: Dem Begründer des legitimen Zentralkultes in Jerusalem, David, wird der Levit als (Mit-)Begründer des in den Augen der jüdischen Autoren absolut illegitimen Kultes in Dan gegenübergestellt.

משפחה (17,7a; 18,2a.11b.19g) kommt ebenso wie שבט (18,1b.c. 19g.30c) 4x vor. Beide Begriffe werden in Ri 17-18 mehr oder weniger synonym gebraucht, in 18,19g stehen sie sogar explizit synonym (לשבט ולמשפחה), ein Unterscheidungskriterium ist nicht erkennbar.¹⁷⁸ Niemann folgend, meint Becker¹⁷⁹, משפחה sei in 18,2.11.19 sekundär (in 17,7 hat Becker משפחה bereits als Glosse identifiziert), da sich die vermeintlich überladenen Textstellen ohne משפחה wesentlich flüssiger läsen. Die Bezeichnung משפחה aus Ri 13,2 (משפחה) sei zusammen mit צרעה und אשתאל (13,2.25) von einem Redaktor in Ri 18 nachgetragen worden. Gegenüber dieser Argumentation Beckers sind zwei Einwände vorzubringen: 1. Seine Argumentation impliziert, daß Ri 13-16 bereits zu Ri gehörte, als Ri 17-18 zugefügt wurde, und daß Zora, Eschtaol und auch Machane-Dan (238) in der Simsonerzählung organischer wirken als in der Erzählung von Michas Schnitzbild. Demgegenüber steht die Position van Daalens¹⁸⁰, Ri 13-16 sei später als der Kontext entstanden, Zora, Eschtaol und Machane-Dan wirkten in 17-18 organischer als in 13-16. Die literarische Abhängigkeit scheint also alles andere als eindeutig zu sein. 2. Die Behauptung, der Text sei in 18,2.11.19 überladen und משפחה könne zusammen mit צרעה und אשתאל (18,2.11) leicht herausgelöst werden, überzeugt m. E. nicht. Würde צרעה und אשתאל aus 18,2.11 entfernt, fehlte der Erzählung mit dem geographischen Ausgangspunkt eine ganz entscheidende Komponente: Der Weg der fünf Kundschafter bzw. der Raubzug der Daniten startete sozusagen im luftleeren Raum. Erweisen sich jedoch צרעה und אשתאל als notwendige Be-

¹⁷⁷ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 122-124; Becker, *Richterzeit*, 232; Görg, 89.

¹⁷⁸ Vgl. H.-J. Zobel, „משפחה“, *ThWAT*, V, 88f.

¹⁷⁹ *Richterzeit*, 235f.; Niemann, *Die Daniten*, 81f.94.135.

¹⁸⁰ „Simson verwijst“, 86.

standteile des Textes, ist damit gleichzeitig Beckers Argumentation bezüglich משפחה hinfällig. Läßt man einmal die auf צרעה und אשתאל bezogene Argumentation außer Betracht, bleibt nur Beckers Beobachtung übrig, daß משפחה leicht aus dem Text herausgelöst werden könnte. Dieses Argument allein ist jedoch keine hinreichende Begründung für die Behauptung, משפחה habe nicht zur ursprünglichen Erzählung gehört.¹⁸¹ Der Gebrauch von משפחה neben שבט erklärt sich m. E. am besten als stilistische Wortvariation.

גר. ממשפחת יהודה / לוי / נר. Ein Indiz dafür, daß die genealogische Formulierung ממשפחת יהודה schon immer Interpretationsprobleme bereitere bzw. nachgetragen wurde, ist es, daß die entsprechenden Wörter in LXXB und Pesch fehlen. Ohne ממשפחת יהודה wäre V. 7 problemlos zu verstehen: Ein levitischer junger Mann wohnt – weil ohne Landbesitz (Dtn 18,1f.) – in einem geregelten Gaststatus in Betlehem in Juda. Mit ממשפחת יהודה stellen sich folgende zwei Fragen: 1. Wie kann ein Levit zur Sippe Juda gehören? 2. Wenn der Levit zur Sippe Juda gehört, wieso wohnt er dann in Betlehem nur in einem Gaststatus?

Es gibt im wesentlichen drei Lösungsvorschläge zur Beantwortung dieser Fragen: 1. ממשפחת יהודה sei so aufzufassen, als bedeute es, der Levit gehöre zu den auf dem Sippengebiet Judas wohnenden Leviten, „aus der Sippe in Juda“.¹⁸² Eine ähnliche Lösung besteht darin, ממשפחת יהודה als eine rein geographische Angabe zu betrachten, „aus dem Gebiet Judas“¹⁸³. Wenn der Levit genealogisch nicht aus der Sippe Juda stammt, besteht im Text kein Widerspruch. 2. ממשפחת יהודה sei als Glosse anzusehen, deren Hinzufügung im Zusammenhang mit der Änderung von משה in משה in 18,30b notwen-

¹⁸¹ Vgl. Noth, „The Background“, 79, der die bloße Herauslösbarkeit einer Textstelle ebenfalls nicht als hinreichendes Argument für die Leugnung ihrer Ursprünglichkeit akzeptiert.

¹⁸² Vgl. Bertheau (1845), 203; Auberlen, „Die drei Anhänge“, 558f.; Cassel, 159; Keil, 350; Bertheau (1883), 245; Oettli, 284, hält diese Interpretation für richtig, falls die Formulierung keine Glosse ist; Schulz, 90 („Der clericus vagans war gebürtig aus einer der Städte, die im Stammgebiet von Juda den Leviten zugewiesen waren [Jos 21,9ff.]. Bethlehem gehörte nicht dazu; also ist er dort Fremdling.“)

¹⁸³ Niemann, *Die Daniten*, 66.

dig geworden sei, denn stamme der Levit nicht aus der Sippe Judas, könne er auch nicht Enkel des judäischen Königs Manasse sein.¹⁸⁴ Würde ממשפחת יהודה gestrichen, wäre der Text, wie gesagt, problemlos zu verstehen. 3. לוי sei nicht als Bezeichnung einer Stammes-, sondern als Bezeichnung einer Berufszugehörigkeit aufzufassen.¹⁸⁵ In diesem Fall stände die levitische Existenz des Jünglings in keinerlei Widerspruch zu seiner judäischen Abstammung, es müßte jedoch angenommen werden, daß die berufsmäßige levitische Existenz mit einem Leben im Gaststatus einhergeht. Ich nenne noch drei weitere, weniger wichtige Lösungsvorschläge: 4. Von einigen Exegeten der literarkritischen Schule wird eine Zwei-Quellen-Lösung favorisiert, in deren einer der Jüngling kein Levit, sondern ein Laie gewesen sei, der als solcher problemlos judäischer Abstammung sein könne.¹⁸⁶ Andere möchten יהודה durch משה oder לוי ersetzen.¹⁸⁷ 5. Budde (115) und Moore (385) meinen, שם in 7c beziehe sich nicht auf Betlehem, sondern auf das Umfeld der Siedlung Michas. Demnach wäre der Levit judäischer Abstammung und hätte nur außerhalb des Stammesgebietes Judas einen Gaststatus. 6. Schließlich gibt es auch Versuche, ממשפחת יהודה anders zu verstehen, z. B. will Halévy¹⁸⁸ in יהודה die levitische Familie dieses Namens sehen, die in Neh 12,8 und Esra 3,9 begegnet, während Satterthwaite¹⁸⁹ meint, ממשפחת

¹⁸⁴ Studer, 371, erwägt diese Möglichkeit (eine vergleichbare Interpretation findet sich bereits in bBaba Batra 109b, wo hervorgehoben wird, daß der Levit in seinen Taten, die denjenigen Manasses ähneln, auf die Sippe Juda bezogen wird; vgl. Breuer, 174, u. Rosenberg, 288); vgl. auch Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, 28f.; ohne Erklärung ihres Zustandekommens sprechen Zapletal, 260; Soggin, 266; Meyer, *BHS*, mit Fragezeichen, u. Becker, *Richterzeit*, 233, von einer Glosse.

¹⁸⁵ Moore, 383f.; Ehrlicher, *Randglossen*, 143f.; Hertzberg, 240; Martin, 187; Veijola, 18; vgl. A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (Göttingen, 1965), 14-23.

¹⁸⁶ Wellhausen, *Composition*, 368; Nowack, 144f.; vgl. Moore, 382-385.

¹⁸⁷ Budde, 116; Greßmann, 250, u. als jüngerer Vertreter Hertzberg, 235.240.

¹⁸⁸ „Recherches Bibliques“, 213.

¹⁸⁹ *Narrative Artistry*, 90; vgl. auch 147-152.

יהודה suggeriere, daß der Levit aufgrund seines Status gewisse Rechte in Juda erworben habe.

Zur Lösung des offenkundigen Widerspruchs¹⁹⁰ in V. 7 gehe ich von folgender Überlegung aus: Es gibt nur fünf Stellen, an denen לוי zusammen mit dem Verb גור gebraucht wird, und zwar in 17,7.8.9; 19,1 und Dtn 18,6; das Substantiv גר bleibt dem in Israel wohnenden Fremden vorbehalten und wird in bezug auf einen Leviten nie benutzt.¹⁹¹ Insbesondere die wörtliche Übereinstimmung in Dtn 18,6: מכל ישראל אשר הוא גר שם und Ri 17,7c: והוא גר שם ist auffallend und zeigt die Abhängigkeit des Richtertextes von Dtn 18 (eine umgekehrte Abhängigkeit ist wegen des anti-erzählerischen Effekts, auf den ich unter dem Stichwort David hingewiesen habe, ausgeschlossen). Unter dieser Abhängigkeitsvoraussetzung kann ebenfalls angenommen werden, daß Ri 17-18 die gesamte dtn Konzeption der Leviten übernimmt: 1. Leviten bilden einen Stamm und leben ohne Erbteil in einem geregelten Gaststatus überall im Land Israel (Dtn 18,1). 2. Leviten und Priester stehen aufgrund der Identitätsformel לוי לכהנים הלויים כל שבט לוי (Dtn 18,1) synonym (s. die Exegese zu 17,10c). Dies besagt jedoch nicht, daß grundsätzlich alle Leviten Priester sind und umgekehrt, vielmehr wird so der grundsätzliche theoretische Anspruch formuliert, daß Priester nur Leviten sein sollen und können.¹⁹² Setzt Ri 17-18 jedoch in Analogie zu Dtn 18 einen levitischen Stamm voraus, kann der Widerspruch in Ri 17,7 nicht dadurch gelöst werden, daß והוא לוי als Berufsbezeichnung verstanden wird (Lösung 3), was wiederum zur Folge hat, daß ממשפחת יהודה Glosse sein muß (Lösung 2), will man nicht die uneigentliche geographische Interpretation (Lösung 1) favorisieren.

Durch die Hinzufügung von ממשפחת יהודה infolge der Veränderung von משה in משה wurde nicht nur versucht, wenn auch ohne Erfolg, einen stimmigen Text zu erzeugen. Die Formulierung ממשפחת יהודה und der nun doppelte Gebrauch von יהודה in 7a impliziert eine starke

¹⁹⁰ Bei ממשפחת יהודה handelt es sich nicht um eine Unbestimmtheit. Unbestimmtheiten machen einen Text mehrdeutig, jedoch nicht widersprüchlich.

¹⁹¹ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 124.

¹⁹² Kellermann, „לוי“, 513.

Verbundenheit des Leviten mit Juda, vor deren Hintergrund seine „Emigration“ ins Nordreich sich um so negativer abhebt.¹⁹³

Daß keine andere Lösung als die Auffassung von *ממשפחת יהודה* als Glosse in Frage kommt, findet seine Bestätigung auch darin, daß von den vier expositionellen Angaben bezüglich des Leviten in V. 7 nur auf *ממשפחת יהודה* verzichtet werden kann. Daß der Levit aus Betlehem in Juda stammt, ist wegen der anti-erzählerischen Konzeption gegenüber David unverzichtbar. Daß er ein Levit ist, ist ebenfalls unverzichtbar, weil der levitische Priesterdienst ein Hauptmotiv der gesamten Erzählung von Michas Schnitzbild bildet. Schließlich ist die levitische Existenz im Gaststatus unverzichtbar, denn nur so ist verständlich, weshalb der Levit ohne weiteres seinen Wohnort verlassen kann, um sich in vagabundierender Weise ein neues Wirkungsfeld zu suchen. Außerdem wird die Formulierung *גַּר שָׁמ* für das Wortspiel mit *גַּר שָׁמ* in 18,30b benötigt.¹⁹⁴

וְהוּא לֵוִי (7b). Wie bei *נַעַר* erklärt sich auch bei *לֵוִי* aus dem Gang der Ereignisse ganz natürlich, daß die Bezeichnung zunächst ohne den bestimmten Artikel gebraucht wird. So in 17,7b, wo der Levit gerade vorgestellt wird. Auch in 17,9d steht *לֵוִי* ohne den bestimmten Arti-

¹⁹³ Vgl. Auberlen, „Die drei Anhänge“, 558f.

¹⁹⁴ Veijola, *Das Königtum*, 18, hält *וְהוּא גַּר שָׁמ* in 7c (7b β) für eine ungeschickte stilistische Doppelung gegenüber *וְהוּא לֵוִי* in 7b (7b α), die im Zuge einer dtr Redaktion von Dtn 18,6 her übernommen worden sei. Ohne 7c enthalte der Text unter der Voraussetzung, daß *לֵוִי* eine Berufsbezeichnung sei, keinen Widerspruch. Mit 7c kämen in V. 7 zwei widersprüchliche Vorstellungen eines Leviten nebeneinander zu stehen, nämlich eine ältere Vorstellung, nach der *לֵוִי* eine Berufsbezeichnung sei (7a.b), und eine jüngere dtr, nach der die Leviten einen eigenen Stamm bildeten und eine Existenz im Gaststatus führten (7c). Veijolas Sicht ist m. E. jedoch aus zwei Gründen falsch. 1. Die beiden NS in 7b.c sind keineswegs als stilistisch mangelhafte Doppelungen anzusehen, denn beide enthalten jeweils ein Element (jeweils mit Absicht durch *וְהוּא* eingeleitet), das für den weiteren Verlauf der Erzählung unentbehrlich ist. 2. Auch ohne 7c ist der Text keineswegs widerspruchsfrei, denn es bleibt unklar, welche Funktion *ממשפחת יהודה* für den weiteren Gang der Ereignisse haben sollte. 3. Die bisherige Untersuchung zu Ri 17 hat gezeigt, daß es keine Hinweise auf einen vdtr Ursprung des Textes gibt, vielmehr deutet alles auf den fiktionalen Charakter der Erzählung als Exemplifikation der dtr Königsformel hin.

kel, denn hier geht es ebenfalls um die Vorstellung des Leviten, in diesem Fall die Selbstvorstellung gegenüber Micha (auf eine noch unbekannte Person kann nicht mit einem bestimmten Artikel hingewiesen werden). An den übrigen sechs Stellen (17,10e.11a.12a.13c; 18,3b.15b) werden Aussagen über den inzwischen bekannten Leviten gemacht, die den bestimmten Artikel rechtfertigen.

Möglicherweise ist eine Paronomasie zwischen לחי in Ri 15,14ff. und לוי in Ri 17,7ff. intendiert, die mit dazu beiträgt, die fortschreitende Deterioration in Ri auszudrücken: Während Simson in Lehi nämlich noch vom Geist Jhwhs ergriffen wird, um seine Funktion als Richter wahrzunehmen, spricht: tausend Philister zu töten, trägt der Levit nur noch zur Perfektion des anti-jhwistischen Kultes Michas bei.

שם ויהוה נר שם (7c). ויהוה נר kommt 3x in drei aufeinanderfolgenden Versen vor (17,7c.8a.9e) und meint, wie gesagt, in Abhängigkeit von Dtn 18 die geregelte Existenz eines – qua dtr Konzept – landlosen Leviten im Gaststatus. Dieser levitische Gaststatus ist eine Existenzweise zwischen der genealogischen Zugehörigkeit zu einem der übrigen elf Stämme Israels und der Existenz als nichtisraelitischer Fremder, denn ein Levit gehört zwar einerseits genealogisch nicht zu einem der übrigen Stämme, kann aber andererseits auch nicht zu einem anderen Volk als Israel gerechnet werden.¹⁹⁵ נר in 7c ist entweder Partizip oder 3. Pers. Sing., beides im Kal. Die parallele Konstruktion der Sätze in 7b und c läßt vermuten, daß es sich wie in 7b auch in 7c um einen NS handelt, dessen Prädikat von einem Partizip gebildet wird. Faßte man 7c als ZNS auf, ließe sich die aufgrund der Satzkonstruktion bedingte Hervorhebung des Subjekts יהוה inhaltlich nicht erklären.

Daß נר bezogen auf den Leviten in drei aufeinanderfolgenden Versen von Szene II gebraucht wird, davon 2x in Verbindung mit der Formulierung באשר אמצא/מצא (17,8a.9e), dient dazu, die Lebensweise des Leviten als vagabundierend zu charakterisieren.

Eine Reihe von Exegeten stoßen sich an der Tatsache, daß der Name des Leviten nicht bereits in 17,7c, sondern erst in 18,30b genannt wird. Im wesentlichen werden zwei Erklärungsmodelle angeboten,

¹⁹⁵ Vgl. Kellermann, „לוי“, 983; Görg, 89.

die eine vermeintliche Korruption des Textes mit einer Konjektur beheben möchten: 1. Bewer¹⁹⁶ meint, in 7c habe es ursprünglich יהוא בן גרשם geheißen, בן sei versehentlich ausgefallen, und daraufhin habe man גרשם בן statt גרשם בן gelesen. Jonatan habe in 7c jedoch nicht gestanden, denn in dem Fall hätte es יהוא בן statt יהוא בן heißen müssen. Jonatan sei explizit nicht genannt worden, um den Namen dieses mißbratenen Enkels Moses möglichst selten zu erwähnen, und wenn, dann nur dort, wo es sich überhaupt nicht vermeiden ließ. 2. Burney¹⁹⁷ meint, יהוא בן גרשם könne Relikt eines ursprünglichen יהוא בן גרשם sein. Wie demnach יהוא בן גרשם zustande gekommen sein müßte, liegt, auch ohne daß Burney es explizit erwähnt, auf der Hand. יהוא בן und יהוא בן גרשם wären ausgefallen, von יהוא בן wäre übriggeblieben, und יהוא בן גרשם wäre als יהוא בן gelesen worden.

Die vorgeschlagenen Konjekturen sind m. E. aus zwei Gründen abzulehnen: 1. Sie haben keinen Anhalt am Text, sondern beruhen auf einer „besserwisserischen“ Überlegung, wie der Text eigentlich hätte lauten müssen. 2. יהוא בן גרשם in 17,7c und יהוא בן גרשם in 18,30b sind mittels eines Wortspiels (vgl. Ex 2,22) aufeinander bezogen (der Name des Leviten, Jonatan, „Jhw hat gegeben“, wird mit Bedacht in 7c noch nicht genannt, um die damit verbundene beißende Ironie bis zum Schluß aufzusparen). Bei יהוא בן גרשם in 7c kann der Leser den Namen יהוא בן assoziieren, beispielsweise folgendermaßen: a) der Leser, der den Text zum ersten Mal liest: „Ist es denkbar, daß dieser Levit, der plötzlich in dieser Erzählung auftaucht, die so skandalös angefangen hat und von der ein noch skandalöserer Fortgang zu erwarten ist, etwas mit Gerschom, dem Sohn Moses, zu tun hat?“ oder b) der Leser, der den Text kennt: „Ist dieser Skandal *wirklich denkbar*? Sollte dieser Levit, von dem ich weiß, daß er sich frevelhaft verhalten wird (schließlich kenne ich die Erzählung bereits), wirklich etwas mit Gerschom, dem Sohn Moses, zu tun haben (was ich ebenfalls bereits weiß)?“

Die Existenz im Gaststatus bildet einen der sprachlichen Bezüge in Ri 17-21. 3x wird יהוא בן bezogen auf den Leviten aus Betlehem gebraucht,

¹⁹⁶ „The Composition“, 273.

¹⁹⁷ 422; ähnlich Zapletal, 260; Hertzberg, 240; de Fraine, 105f.; Martin, 187; Soggin, 266.

1x in bezug auf den am äußersten Ende des Gebirges Efraim lebenden Leviten (19,1) und 1x bezogen auf den vom Gebirge Efraim stammenden Mann, der in Gibeon unter den Benjaminiten als Gast wohnt (19,16).¹⁹⁸ Diese sprachlichen Bezüge scheinen nicht zugleich thematischer Art zu sein – eher ist an eine Art Stichwortassoziation zu denken –, denn eine innere Verbindung der Gastexistenz der drei Personen ist nicht erkennbar, vor allem nicht zwischen dem Leviten in Ri 17 einerseits sowie dem Leviten und dem alten Mann in Ri 19 andererseits. In Ri 17 wird mittels des Verbs **נָטַח** in erster Linie die vagabundierende Lebensweise des Leviten betont, während in Ri 19 **נָטַח** im Kontext des Motivs des Gastes und der Gastfreundschaft (der gastfreundliche Schwiegervater des als Gast wohnenden Leviten; der gastfreundliche Gast in Gibeon; die die Gastfreundschaft verkehrenden Benjaminiten in Gibeon) gebraucht wird.

17,8: V. 8 informiert den Leser darüber, daß der Levit Betlehem verläßt, um sich ein neues Wirkungsfeld zu suchen, und mehr oder weniger zufällig zu Michas Haus gelangt. Weder eine Begründung für das Verlassen Betlehems wird gegeben, noch werden weitere Details der Reise erwähnt, vielmehr steuert die Erzählung zielgerichtet auf die Begegnung des Leviten mit Micha hin.

וַיֵּלֶךְ הַלֵּוִי (8a). **וַיֵּלֶךְ (8a).** wird 4x in bezug auf den Leviten (17,8a.9e.10e; 18,19d), 7x in bezug auf die fünf Kundschafter (18,2d.5c.6b.c.7a.14a.17a) und 4x in bezug auf die Daniten gebraucht (18,9f.21a.24d.26a), **וַיָּבֹאוּ** kommt, bezogen auf genau dieselben handelnden Subjekte, vor, nämlich 1x in bezug auf den Leviten (17,8b), 2x in bezug auf die fünf Kundschafter (18,5c.6c) und 1x in bezug auf die Daniten (18,26a). Das Verhältnis der statistischen Verteilung auf die jeweiligen handelnden Subjekte ist bei beiden Wörtern fast identisch: 4:7:4

¹⁹⁸ Mittels des Motivs der Existenz im Gaststatus sieht Klein (144) auch einen Bezug zur Simsonerzählung. Simsons Leben sei mit Machane-Dan verknüpft (Ri 13,25; vgl. 16,31), Machane-Dan werde in Ri 18,12 mit Kirjat-Jearim in Juda identifiziert, was bedeute, daß der Danit Simson (13,2) nie in danitischem Gebiet gelebt habe, sondern in einer Stadt in Juda, mit anderen Worten: Simson habe ebenfalls eine Existenz im Gaststatus geführt. Diese Argumentation Kleins kann nicht überzeugen, weil Machane-Dan in 18,12a(ב).c(אחרֵי) gerade nicht mit Kirjat-Jearim identifiziert wird (s. meine Argumentation in 5.2 sowie die Exegese zu 18,12a).

(הלך), 1:2:1 (דרך). Auffallend ist, daß דרך ausschließlich mit Personalsuffixen (ו-, 17,8b; נו-, 18,5c; כם-, 18,6c; ם-, 18,26a) vorkommt, die sich jeweils auf den Leviten, die fünf Kundschafter oder die Daniten beziehen. Dieser Befund ist so zu interpretieren, daß הלך und דרך im Text als Leitworte fungieren, um den „Weg“, d. h. hier die gesamte Lebenspraxis des Leviten und der Daniten, einschließlich der fünf Kundschafter, als einen strikt autonomen, anti-jhwhistischen gegen einen heteronomen, jhwhistisch gerichteten zu charakterisieren. Diese skizzierte Konnotation bezüglich des Verbs הלך springt besonders dort ins Auge, wo הלך in unmittelbarem Zusammenhang mit דרך gebraucht wird (17,8a/b; 18,5c.6c.26a). Sie ist jedoch an allen Stellen, an denen הלך vorkommt, vorhanden, weil die Basis dieser Konnotation gleich in 17,8a.b gelegt ist, wo הלך und דרך sowohl jeweils für sich betrachtet als auch in ihrer Zusammenstellung zum ersten Mal vorkommen.

Eine interessante psychologische Erklärung dafür, daß in 17,8a als Bezeichnung für den Leviten האיש gewählt wurde und nicht נער wie im vorhergehenden Vers, gibt Breuer:

Der Jüngling ging als Mann aus der Stadt. Nicht als ob er erst in reiferen Jahren seine Wanderung begonnen hätte. Denn nicht blos in V. 7, sondern auch weiter in V. 11 und 12 wird er נער genannt. Vielmehr scheint in diesem האיש die jugendliche Wanderlust als ein Charakteristikum erwachender Mannbarkeit angedeutet zu sein. An der Grenzscheide zwischen Knaben- und Mannesalter lockt die blaue Ferne mit solch bezaubernder Gewalt, daß innerlich nur schwach gehemmte Jünglingsseelen dem übermächtigen Trieb, die heimatliche Enge zu verlassen und לנור באשר ימצא, nicht widerstehen können. (175)

Sieht man einmal von der pathetischen Redeweise ab, begründet Breuer m. E. gut, weshalb האיש an dieser spezifischen Stelle des Textes gebraucht wird. Die Notwendigkeit, die Bezeichnung איש in bezug auf den Leviten überhaupt zu verwenden, bestand, weil איש, „jeder“, in der Königsformel (17,6b) wie durch die anderen handelnden Subjekte auch durch den Leviten spezifiziert werden sollte (s. die Exegese zu איש in 17,1a).

מהעיר מן יהודה (8a). מהעיר מן יהודה ist Apposition zu מהעיר, bei der die Präposition מן erneut aufgegriffen wird.¹⁹⁹ Diese Konstruktion hat bei einigen Exegeten aus stilistischen Gründen Befrem-

¹⁹⁹ Vgl. Schneider, *Grammatik*, 175.

den ausgelöst. Andere meinen den Text verbessern zu müssen, weil bereits in einigen alten Übersetzungen Umstellungen (z. B. LXXA: ἐκ τῆς πόλεως Ἰουδα ἐκ Βηθλεεμ; LXXB: ἀπὸ Βηθλεεμ τῆς πόλεως Ἰουδα) bzw. Auslassungen (z. B. Vg: de civitate Bethleem) bezeugt sind. Nowack (145) betrachtet מביח לחם als Einschub und meint, ursprünglich habe es nur מעירו geheißt. Zapletal (260) verweist auf Exegeten, die מהעיר streichen, und möchte selbst בעיר, „aus Zornesglut“, lesen, um auf diese Weise gleich das Motiv dafür zu liefern, weshalb der Levit Betlehem verlassen hat, nämlich aus irgendeiner Unzufriedenheit. Becker schließlich betrachtet מביח לחם יְהוּדָה als Glosse.²⁰⁰ Die Vorschläge Nowacks und Zapletals haben keine Basis im Text. Beckers Lösung ist zwar denkbar, aber nicht zwingend. Die appositionelle Konstruktion mag nicht elegant sein, sie läßt sich jedoch gut erklären, denn es kam den Autoren offensichtlich darauf an, den Leser im Sinne einer Verstärkung nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß der Levit nicht irgendeine Stadt verläßt, sondern eine Stadt in *Juda*, und zwar *Bethlehem*, die Stadt *David's* (s. die Exegese zu 17,7a).

בְּאִשֶׁר אֲמָצָא (בְּאִשֶׁר יִמְצָא, 17,9e) drückt die Zufälligkeit des Wegs des Leviten aus. Innerhalb der erzählenden Rede ist in dem abhängigen Nebensatz בְּאִשֶׁר יִמְצָא (8a) eine *jiqtol*-Form gebraucht, um eine vorausschauende Perspektive auszudrücken.

... וַיָּבֹא (8b). בּוֹא (15x) wird in bezug auf dieselben handelnden Subjekte wie הָלַךְ (ebenfalls 15x) und דָּרַךְ gebraucht, nämlich 4x bezogen auf den Leviten (17,8b.9b; 18,3e.20c), 6x bezogen auf die fünf Kundschafter (18,2e.7a.8a.15b.17b.18a) und 5x bezogen auf die Daniten (18,9f.10a.10a.13b.27a). Das Verhältnis der statistischen Verteilung auf die jeweiligen handelnden Subjekte ist bei בּוֹא ähnlich wie bei הָלַךְ (4:7:4) und דָּרַךְ (1:2:1), nämlich 4:6:5. Meine Bemerkungen zu dem „Weg“ des Leviten, der fünf Kundschafter und der Daniten können durch Beobachtungen zum Gebrauch von בּוֹא ergänzt werden. 1. הָלַךְ und בּוֹא kommen in dieser Reihenfolge in un-

²⁰⁰ *Richterzeit*, 233, die Formulierung hinke nach; Moore, 385, meint, מביח לחם יְהוּדָה sei aus V. 7 der 1. Quelle – der Vers sei zugunsten der 2. Quelle ausgefallen – in V. 8, in dem sich die 1. Quelle fortsetze, übernommen worden; Schulz, 90, hält die Formulierung für eine „Beischrift“ aus V. 7.

mittelbarem Zusammenhang 4x vor (17,8a/b; 18,2d/e; 18,7a; 18,9f); ein weiteres Mal (18,26a/27b) sind zwei kurze Bemerkungen (18,26b-27a) eingeschoben. Auf diese Weise wird die erzählte Zeit gerafft; außer im letzten Fall wird auf alle für die Stringenz der Erzählung unwichtigen Einzelheiten verzichtet, die zwischen dem jeweiligen Losgehen und dem jeweiligen Ankommen hätten erzählt werden können. 2. Im Gegensatz zu הָלַךְ, in dessen Kontext in der Regel gerade kein konkretes Ziel genannt wird – allenfalls ist ganz allgemein von Land die Rede (18,2d.14a.17a) –, ist בּוֹא fast immer mit einem konkreten Ziel verbunden (Haus Michas, 17,8b; 18,3e [הַלֵּם].15b.17b[שָׁמָּה].18a.; Haus-von-Micha, 18,2e.13b; Lajisch, 18,7a.27b; Zora und Eschaol, 18,8a; Innre des Volkes, 18,20c; Land [um Lajisch], 18,9f; Volk [in Lajisch], 18,10a). 3. Betrachtet man nochmals gesondert das erste und letzte Vorkommen von הָלַךְ und בּוֹא im gesamten Text, wird der soeben gewonnene Befund in gewisser Weise bestätigt und verstärkt. הָלַךְ in 17,8a, das von den beiden Verben zuerst vorkommt, und בּוֹא 18,27b, das von den beiden Verben zuletzt vorkommt, markieren sozusagen die beiden geographischen Pole des Wegs von Betlehem bis Lajisch, um den es in der Erzählung – neben dem Weg der Daniten von Zora/Eschaol bis Lajisch (s. 5.2) – geht. Dieser Weg beginnt vermeintlich harmlos und ohne bestimmtes Ziel, ein Levit geht, „um als Gast zu wohnen, wo er etwas fände“; dieser Weg endet als brutaler danitischer Überfall, „sie kamen über Lajisch.“

Aus diesen Beobachtungen kann folgender Schluß gezogen werden: הָלַךְ trägt in der Erzählung zusammen mit דָּרַךְ (דָּרַךְ wird, außer in 17,8b, wo das Wort in unmittelbarem Zusammenhang mit בּוֹא steht, die übrigen 3x nur in unmittelbarem Zusammenhang mit הָלַךְ verwendet) zur anti-jhwahistischen Konnotation dieses Wegs an sich bei, den der Levit, die fünf Kundschafter und die Daniten gehen, während בּוֹא diesem Weg die notwendige Konkretion, letztlich die Konkretion eines brutalen Eroberungsraubzuges gibt.

לַעֲשׂוֹת דְּרָכּוֹ (8b). Zwei verschiedene Interpretationen der Formulierung stehen sich gegenüber: 1. Eine Minderheit der Exegeten meint, לַעֲשׂוֹת דְּרָכּוֹ müsse in Analogie zu מַעֲשֵׂה דְּרָכֶיךָ (Jes 58,13) im Sinn des Objekts einer Reise verstanden werden. Das hieße, der Levit wä-

re zielgerichtet aufgebrochen, um „ein Geschäft zu machen“, spricht: in bezug auf eine neue Anstellung mit einem Arbeitgeber handelseinig zu werden.²⁰¹ Mehrheitlich besteht unter den Exegeten jedoch zu Recht Einigkeit darüber, daß לעשות דרכו schlicht im Sinn von „eine Reise machen“ aufzufassen ist, d. h. die Formulierung betont den Weg selbst und nicht ein mit diesem Weg verbundenes anderes Ziel.²⁰² Es kann zwar nicht gelegnet werden, daß der Levit früher oder später eine Anstellung benötigt; die Untersuchung des Gebrauchs von דרך und דרך hat jedoch gezeigt, daß gerade die Thematik des Wegs im gesamten Text besonders akzentuiert ist.

Im Deutschen kann לעשות דרכו am besten mit „indem“ wiedergegeben werden, denn die Konstruktion eines Infinitiv-Constructus mit לֹ drückt eine begleitende Näherbestimmung aus.²⁰³

7.3.2 Der Dialog: 17,9-10d

Der Dialog setzt sich zusammen aus drei Redeeinleitungen und drei Reden, einer kurzen Rede Michas als Frage (9b), einer Rede des Leviten als Antwort (9d.e) und einer weiteren Rede Michas (10b-d). Micha dominiert den Dialog, denn seine zweifache Rede umschließt sozusagen die Rede des Leviten, der in seiner Antwort fast nichts Eigenes (s. u.) einbringt, sondern ausschließlich auf die Frage Michas reagiert. Zudem übersteigt die Anzahl der Wörter, die Micha gebraucht (17), deutlich die Anzahl der Wörter, die der Levit gebraucht (10). Außer den beiden *qetol*-Formen in 10b.c werden in den drei Reden nur *jiqtol*-Formen als das Haupttempus besprechender Rede gebraucht. Alle drei Redeeinleitungen (9a; 9c; 10a) sind gleich (וַיֹּאמֶר לוֹ מִיכָה, 9a; 10a) bzw. ähnlich (וַיֹּאמֶר אֵלָיו, 9c) formuliert. Es fällt auf, daß in der Redeeinleitung der Rede des Leviten das Personalpronomen die Bezeichnung Levit vertritt (grammatisch könnte לוֹ in 9d allerdings auch zur Redeeinleitung in 9c gerechnet werden; s. u. und

²⁰¹ So Moore, 385f.; Ehrlicher, *Randglossen*, 144; Zapletal, 260; Burney, 423. In einer analogen Interpretation wird dabei gern auf 18,5c und 6c verwiesen.

²⁰² Um hervorzuheben, daß der Aufenthalt in Michas Haus wirklich nur ein „Nebenprodukt“ der Reise selbst ist, fügt z. B. Kittel, 371, „dann“ ein: „und kam auf das Gebirge Ephraim zum Hause Michas, um (dann) seine Reise fortzusetzen.“

²⁰³ Vgl. Ges-K, § 114o.

3.1.4), während in der Redeeinleitung der Rede Michas dessen Name explizit genannt wird. Die Korrespondenz zwischen der zweifachen Rede Michas bzw. der einen Rede des Leviten und dem zweimaligen Gebrauch des Namens Micha bzw. dem einmaligen Gebrauch der Bezeichnung Levit bleibt jedoch erhalten.

17,9b: מאין חבוא. Es ist merkwürdig, daß Micha mit den ersten Worten, מאין חבוא, die er an den Leviten richtet, nicht danach fragt, wer der Levit ist, sondern danach, woher er kommt. Als Erklärung dieses Befundes kann vermutet werden, daß es den Autoren darauf ankam, eine weitere Gelegenheit zu schaffen, um להם יהודה hören zu lassen (s. o.).

17,9c.d: ויאמר אליו לוי אנכי מבית לחם יהודה. In diesen beiden Kola ist strittig, ob לוי zu 9c oder zu 9d zu rechnen ist. Wird לוי zu 9c gerechnet, ויאמר אליו לוי, dann ergibt sich eine klarere Parallelität zu den beiden Redeeinleitungen in 9a und 10a (ויאמר לו מיכה). Außerdem beantwortet der Levit dann präzise Michas Frage nach dem Woher, ohne sich erst zusätzlich als Levit vorzustellen. Wird לוי zu 9d gerechnet, לוי אנכי מבית לחם יהודה, stellt der Levit sich als Levit vor, ohne danach gefragt zu sein. Außerdem wird die Parallelität der Redeeinleitungen beeinträchtigt. Wichtiger – und ausschlaggebend für die Entscheidung, לוי zu 9d zu rechnen – jedoch ist, daß der Levit mit seiner Selbstvorstellung das entscheidende Stichwort für den weiteren Verlauf der Erzählung gibt. Gerade der Umstand, daß es sich um einen Leviten handelt, macht die zufällig vorbeikommende Person für Micha erst interessant.²⁰⁴ Seitens des Leviten macht seine Selbstvorstellung außerdem deutlich, daß er nicht nur ein willenloser Statist im Spiel Michas ist, sondern seine Interessen geschickt einzubringen versteht, denn offenbar hat er bereits erkannt, daß seine Existenz als Levit der entscheidende Anknüpfungspunkt ist, um Micha für sich zu gewinnen. Noch bevor er Michas Frage nach dem Woher korrekt beantwortet, stellt er sich deshalb als Levit selbst vor. Die Worte des Leviten in 17,9e, die die eigentliche Frage Michas beantworten, wiederholen fast wörtlich, was der Leser bereits in 17,8a erfahren hat.

²⁰⁴ Bei Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 91, heißt es dazu: "He thus stresses his most marketable asset."

17,10b-d: Die zweite Rede Michas setzt sich aus zwei mit *qetol* eingeleiteten VS (10b.c) und einem ZNS (10d) zusammen. Die beiden mit der Konjunktion ׀ verbundenen Imperative drücken aus, daß das eine aus dem anderen sicher folgt.²⁰⁵ Die grammatische Struktur des ZNS betont das erste Wort des Satzes, אָנֹכִי. Damit wird die Selbstverpflichtung Michas zur umfassenden Unterhaltssicherung des Leviten unterstrichen, falls er sich entschließt, bei Micha zu bleiben.

שָׁבָה עִמָּדִי (10b). יֵשֶׁב (5x) wird in Ri 17-18 in zwei verschiedenen Kontexten gebraucht. Zum einen kommt das Wort im vorliegenden Kontext der Bemühung Michas vor, den Leviten für eine Anstellung zu gewinnen. Der Aufforderung Michas in 10b, שָׁבָה עִמָּדִי, entspricht die Zustimmung des Leviten in 11a, וַיֹּאמֶר הֲלוֹא לִשְׁבָח. Zum anderen spielt יֵשֶׁב in Kap. 18 eine wichtige Rolle. Die drei Stellen, an denen das Verb vorkommt, zeigen kurz und bündig eines der beiden Hauptmotive des 18. Kapitels, die „Anti-Landnahme“ (s. 7.4.1.1): Die Daniten suchen einen neuen Lebensraum, um dort zu wohnen (18,1b), die Bevölkerung Lajischs wohnt still und sorglos in ihrer Stadt (18,7b), die Daniten bewohnen Lajisch (18,28e), nachdem sie die von ihnen selbst zerstörte Stadt wieder aufgebaut haben.

In der Übersetzung werden die beiden verschiedenen Kontexte von יֵשֶׁב dadurch unterschieden, daß das Wort im ersten Zusammenhang mit „bleiben“ und im zweiten mit „wohnen“ wiedergegeben wird.

וְהָיָה לִי לְאֹב וּלְכֹהֵן (10c). אָב ist hier eine ironische Ehrenbezeichnung²⁰⁶, denn erstens will Micha den Leviten eigentlich gar nicht ehren, sonder instrumentalisieren²⁰⁷, und zweitens kann dieser bilderdienende Levit in den Augen der Autoren diesen Titel in einer

²⁰⁵ Ges-K, § 110,2 u. 2a.

²⁰⁶ Zu אָב als Ehrenbezeichnung vgl. Koe-B, I, 1f.

²⁰⁷ Treffend heißt es bei Breuer, 176: „Blitzartig durchfuhr es da Micha: Wie wäre es, wenn ich mir diesen naiven, so zwecklos in der Welt umherstreichenden Levitenjüngling zu meinem priesterlichen Gewissensbeschwichtiger und geistlichen Ja- und Amensager erwürbe? Ist nicht der Levitenstamm berufen, in Israel göttliches Gesetz und göttliche Lehre zu vertreten und zu verbreiten? Und wird mir Gott etwas antun können, ja wird mir Gott nicht wohl tun müssen, wenn ein levitischer Hausgeistlicher seine segnende Priesterhand über mein Götzentum breitet?“

nicht-ironischen Bedeutung wohl niemals rechtfertigen. Es ist als ein weiterer ironischer Zug der Erzählung anzusehen, wenn die Daniten den Leviten mit fast identischen Worten **והיה לנו לאב ולכהן** (18,19e) abwerben. Die Ironie der Ehrenbezeichnung **אב** ist hier noch gesteigert, weil ihr gegenüber keine bittende Aufforderung steht wie im Fall Michas, sondern ein brutales „halt den Mund“ (18,19b).

Die Aufforderung Michas, der Levit solle ihm außer zum Vater auch zum Priester werden, zeigt den – dem Dtn nachgebildeten – Zusammenhang zwischen Leviten und Priestern²⁰⁸ (s. die Exegese zu 17,7a): Nicht alle Leviten sind automatisch Priester, aber die Leviten und niemand sonst sind diejenigen, die für den legitimen Priesterdienst in Frage kommen. Dies weiß auch Micha, und er nutzt deshalb die Gelegenheit, seinem offensichtlich nicht legitimierten Kult, an dem sein nicht-levitischer Sohn als Priester fungiert, dadurch einen legitimen Anstrich zu geben, daß er seinen Sohn durch einen Leviten zu ersetzen versucht.

עשרת כסף לימים (10d). Zusammen mit den übrigen Zuwendungen scheint die Summe von 10 Silberstücken jährlich ausreichend gewesen zu sein, um den Leviten zum Bleiben zu bewegen. Der Betrag ermöglicht es, zu einer realistischen Einschätzung der Summe zu kommen, die Micha seiner Mutter gestohlen hat. Mit den 1100 verwendeten Silberstücken hätte er den Leviten 110 Jahre lang bezahlen können.

וערך בגדים ומחיתך (10d). Fast alle Exegeten verstehen **וערך בגדים** zu Recht in der Bedeutung von „Ausstattung an Kleidern“. Lediglich eine Minderheit erwägt²⁰⁹ bzw. meint²¹⁰, **וערך** müsse – wohl in Analogie zu Lev 27,4 und Ijob 28,13 – im Sinn eines Gegenwerts interpretiert werden; **וערך בגדים** bedeute daher eine „Aufwandsentschädigung für Kleider“ in Geld. Bereits Nowack (146) hat jedoch darauf hingewiesen, daß die Trennung von **עשרת כסף** und **וערך בגדים** in diesem Fall sinnlos wäre.

²⁰⁸ Görg, 89, spricht von einer „dtr Konzeption“.

²⁰⁹ Oetli, 284; Sloet, 275.

²¹⁰ Kittel, 371.

7.3.3 Die zweite Sequenz: 17,10e-13

Die zweite Sequenz setzt sich aus einer Kette von sieben (einschließlich der Redeeinleitung in 13a) relativ kurzen, jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS (17,10e-13a) und einer kurzen Rede Michas (17,13b.c) zusammen.

17,10e-13a: Die Formulierung וילך הלוי (10e) wird von der überwiegenden Mehrheit der Exegeten als Verschreibung²¹¹ bzw. explizit als Dittographie²¹² aufgefaßt. Drei Gründe haben zu letzterer Annahme geführt: 1. Das Subjekt הלוי werde auf ungewöhnliche Weise in 11a wiederholt. 2. וילך ergebe im vorliegenden Kontext keinen rechten Sinn. 3. וילך und ויאל hätten die Buchstaben ו, י und ל gemeinsam. Gegen die Annahme einer Dittographie spricht allerdings, daß zwischen ויאל in ויאל und וילך in וילך absolut keine Ähnlichkeit besteht, die erklären könnte, wie es zu einer versehentlichen Doppelschreibung hat kommen können.

Acht weitere Lesarten bzw. Lösungsvorschläge finden sich in der Tradition: 1. Die LXX^L bezeugt die Lesart καὶ εὐδόκησεν ὁ Λευίτης καὶ ἐπορεύθη καὶ ἤρξατο παροικεῖν παρὰ τῷ ἀνδρὶ; sie nimmt mit εὐδόκησεν den Entschluß des Leviten vorweg und gibt, wie LXXA+B, die Wurzel יאל mit der üblichen Übersetzung ἀρχεσθαι, „anfangen“, wieder, was im vorliegenden Fall zu einer Minimalisierung der inhaltlichen Spannung zwischen 10e und 11a führt. 2. Kittel (371), de Fraine (106) und Vincent (118) lesen, indem sie sich auf die Vetus Latina, „Et coegit eum Et abiit Levites et coepit habitare cum viro“, stützen, ויאץ בלוי, „er bedrängte den Leviten“, statt וילך הלוי. 3. Bertheau (1845, 204) möchte, LXXA+B und Pesch folgend, הלוי in 11a ausfallen lassen. 4. Raschi fügt אחר עצו hinzu, „der Levit ging auf seinen (Michas) Vorschlag

²¹¹ Ohne eingehenderer Begründung Studer, 373; Bertheau (1883), 246; Nowack, 146; Bewer, „The Composition“, 274; vgl. Niemann, *Daniten*, 68; Moore schreibt: „Possibly a scribe wrote by mistake, וילך הלוי לשבח וג', which was afterwards corrected by himself, or a later hand, by the insertion of the correct ויאל הלוי“ (386).

²¹² Ehrlicher, *Randglossen*, 144; Burney, 423; Zapletal, 261; Schulz, 91; Nötischer, 67; Martin, 187; Meyer, *BHS*; Boling, 257; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 91, Anm. 49; Becker, *Richerzeit*, 233 (Glosse). Wellhausen, *Composition*, 364, u. Goslinga, 58, erwägen diese Möglichkeit.

ein“,²¹³ 5. Keil (351) interpretiert וילך הלוי im Sinn von „zog zu Micha“²¹⁴. 6. Oettli (284f.) möchte statt וילך וילך „er blieb über Nacht“, lesen. 7. Driver²¹⁵ schlägt vor, statt einer Form von הלך eine hebräische Form לכה zu lesen, die der nur im Arabischen bezeugten Form *lakka*, „langsam sein (im Sprechen), zögern“, entspricht, also וילך הלוי „er zögerte“. 8. Malbim versteht וילך הלוי so, daß der Levit zunächst empört wegging und sich später entschloß, zu Micha zurückzukehren.²¹⁶ Auf der Linie Malbims liegt auch der Lösungsvorschlag Barthélemys.²¹⁷ Nach einer Diskussion der alten Textzeugen (LXX^{L+A+B}, Vetus Latina, Pesch und Vg [die 10e ausläßt]), kommt er zu dem Ergebnis, daß es am besten sei, die schwierigere Lesart des MT zu respektieren. Barthélemy zufolge setzt der Levit zunächst seinen Erkundungsweg fort (10e) und entscheidet sich danach, Michas Angebot anzunehmen (11a).

Ich gehe davon aus, daß Barthélemy zu Recht an der schwierigeren Lesart des MT festhält und daß keiner der angebotenen Lösungsvorschläge zwingend ist. Die Wiederholung des Subjekts הלוי aus 10e in 11a – die Bezeichnung Levit ist gewählt, weil der Levit auch in bezug auf sein Levit-Sein von Micha zum Bleiben aufgefordert worden ist –, die stilistisch ungeschickt wirkt, zeigt, daß die beiden VS zwei unterschiedliche Vorgänge ausdrücken.²¹⁸ Im vorliegenden Text muß וילך הלוי demnach eine eigenständige Bedeutung haben, deren konkrete Einfüllung allerdings dem Leser überlassen bleibt (Unbestimmtheit). M. E. drückt וילך הלוי aus, daß der Levit den Vorschlag Michas zunächst – vielleicht während eines Spaziergangs – bedenkt, bevor er sich entscheidet. Die Formulierung וילך הלוי kann an dieser Stelle auch deshalb als sinnvoll betrachtet werden, weil die Aufmerk-

²¹³ Zitiert bei Breuer, 177.

²¹⁴ Ähnlich Goslinga, 58; Myers, 802; Täubler, *Biblische Studien*, 59f, וילך (אחר), הלוי.

²¹⁵ G. R. Driver, „Problems in Judges Newly Discussed“, *ALUOS*, IV, 1962-63 (Leiden, 1964), 18; ihm folgend Soggin, 266.

²¹⁶ Zitiert bei Breuer, 177.

²¹⁷ *Critique Textuelle*, 113.

²¹⁸ Vgl. Keil, 251.

samkeit des Lesers so nochmals auf das Motiv des Wegs des Leviten gelenkt wird (s. die Exegese zu 17,8a).

וַיֹּאֵל הַלֵּוִי לְשִׁבְתָּ אִתִּי הַיּוֹם (11a). Die Formulierung kommt in beinahe wörtlicher Übereinstimmung in Ex 2,21 vor (וַיֹּאֵל מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אִתִּי הַיּוֹם, vgl. auch Ri 1,27.35) und wurde vielleicht von dort übernommen.²¹⁹ וַיֹּאֵל (1x) drückt den Entschluß des Leviten aus. Pennant weist zu Recht auf eine Paronomasie (er selbst spricht von Alliteration) zwischen וַיֹּאֵל und הַלֵּוִי hin und gibt ihr eine Deutung:

This use of alliteration may be thought insignificant, and perhaps difficult to detect by ear; however, it is noteworthy that a characteristic of this Levite is his willingness to do anything, irrespective of God's will. He serves in an idolatrous shrine without demur; he tells the spies what they want to hear, namely that their journey will succeed, and he is content to desert Micah and steal his gods when a better opportunity presents itself.²²⁰

Mit לשבת kommt die mit Ausnahme von 17,7 bisher in Szene II zu beobachtende Bewegung des Leviten (17,8.10e) bzw. der Bericht über seine Bewegung (17,9) zum Stillstand. Die übrigen Verse der Szene (17,11b-12) werden in Analogie zu לשבת von Verben dominiert, die eher Bewegungslosigkeit ausdrücken (מלא 1x, היה 4x, אמר 1x; ידע 1x; ישב 1x).

In den Versen 17,11b-12 sind Formulierungen aufgenommen, wie sie bereits in Szene I bezüglich Michas Haus (17,4e) und Michas Sohn (17,5c.d) verwendet worden waren. Die sprachliche Parallelität der Investitur des Sohnes Michas bzw. des Leviten zum Priester drückt aus, daß die beiden als Personen für Micha austauschbar sind. Micha geht es in erster Linie um die Funktionalität seines Kultes, die in seinen Augen mit einem Leviten besser gewährleistet ist als mit einem seiner Söhne. Dies schließt ein gutes persönliches Verhältnis zwischen Micha und dem Leviten nicht aus, wie das folgende Kolon zeigt.

וַיְהִי הַנֶּעַר לֹא כְאֶחָד מִבָּנָיו (11b) greift אחד מבני aus 17,5c auf. Der Satz drückt aus, daß sich ein inniges Verhältnis zwischen Micha und dem Leviten entwickelt²²¹ – weshalb hier auch nicht die funktionale

²¹⁹ Vgl. Täubler, *Biblische Studien*, 59f.; Boling, 257.

²²⁰ Pennant, *The Significance*, 255.

²²¹ Ähnlich Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 92.

Bezeichnung Levit, sondern Jüngling verwendet wird –, allerdings nicht auf völlig gleichberechtigter Basis, sondern in einem dem leiblichen Vater-Sohn Verhältnis vergleichbaren Verhältnis, das an eine gewisse Abhängigkeit des Leviten von Micha denken läßt (s. auch die Exegese zu 18,15b). Damit wirkt die Tatsache, daß der Jüngling für Micha wie einer seiner Söhne wird, zugleich ironisch gegenüber Michas Angebot in 17,10c; Micha hatte den Leviten hier mit der ehrenhaften Aufgabe gelockt, ihm zum Vater zu werden.

וּמְלֵא אֶת יָד הַלֵּוִי (12a) greift וּמְלֵא אֶת יָד הַלֵּוִי ebenfalls aus 17,5c auf. Die Formulierung bezeichnet die eigentliche „Investitur“ – weshalb hier die für eine Investitur relevante Bezeichnung Levit gebraucht wird.²²²

וַיְהִי לוֹ לַכֹּהֵן (12b) greift וַיְהִי לוֹ לַכֹּהֵן aus 17,5d auf. Der Levit wird hier als Jüngling bezeichnet, obwohl im Kontext seiner neuen Priesterfunktion Levit passender wäre. Die Formulierung וַיְהִי לוֹ לַכֹּהֵן soll jedoch für die reflektierende Rede Michas (17,13b.c) aufgespart werden, die den Höhepunkt der Szene bildet.

וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה (12c) greift וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה aus 17,4e auf (וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה kann jetzt nicht mehr heißen; s. die Exegese zu 17,1). In 17,4e wird ausgedrückt, daß sich das Schnitz- und Gußbild nun in Michas Haus befindet, in 17,12c wird Entsprechendes von dem Leviten ausgesagt. Diese Parallelität macht deutlich, daß es sich – neben Efod, Terafim und Michas Sohn, die sich ebenfalls in Michas Haus befinden – bei dem Schnitz- und Gußbild sowie dem levitischen Priester um die beiden wesentlichen Elemente seines anti-jhwhistischen Kultes – handelt, der nun aus Michas Sicht wegen des Ersatzes seines Sohnes durch einen Leviten nicht mehr nur vollständig, sondern vollkommen ist.²²³

²²² Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 93, sieht in Szene II eine Inklusion durch die Begriffe נָעַר und לֵוִי in 17,7 und 12 “as the section draws towards a resolution”, m. E. jedoch zu Unrecht, denn es handelt es sich in 17,13 nicht um eine *resolution* (hier wird ja kein Konflikt gelöst), sondern um den Höhepunkt der Szene, der sich ganz konsequent ergibt. V. 13 darf deshalb nicht isoliert von den V. 7-12 betrachtet werden, was wiederum zu Folge hat, daß וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה in 13c die Behauptung einer Inklusion zwischen 7 und 12 als falsch erweist.

²²³ Ähnlich ebd.

וַיֹּאמֶר מִיכָה (13a). Die Redeeinleitung der Rede Michas, וַיֹּאמֶר מִיכָה, enthält im Vergleich mit den anderen Redeeinleitungen der Szene II (17,9a.c.10a) kein Objekt, weil Micha zu sich selbst spricht bzw. laut denkt.²²⁴

17,13b.c: Michas Rede setzt sich aus einem ZNS²²⁵ (13b) und zwei davon abhängigen, mit כִּי eingeleiteten Sätzen zusammen – einem Objektsatz (13b) und einem Kausalsatz (13c). Die *qatal*-Form יִדְעָתִי (13b) hat eine nur in besprechender Rede vorkommende performative Bedeutung und ist in der Übersetzung im Präsens wiedergegeben, die *qatal*-Form הָיָה (13c) hat dem üblichen Gebrauch von *qatal* in besprechender Rede entsprechend eine rückschauende Bedeutung hat und ist in der Übersetzung im Perfekt wiedergegeben. Die *jiqtol*-Form יִשִּׁיב hat im Kontext der bekräftigenden Partikel כִּי futurische Bedeutung (üblicherweise hat *jiqtol* in besprechender Rede präsensische Bedeutung).

עָתָה יִדְעָתִי כִּי יִשִּׁיב יְהוָה לִי (13b). Mit der Formulierung עָתָה יִדְעָתִי gebraucht Micha ein Verb, das meist ein besonders intensives inniges Erkennen ausdrückt. Am Ende der Szene II korrespondiert diese Art Erkenntnis jedoch mit keiner realen Erfahrung, denn der bisherige Verlauf der Erzählung gibt keinen Hinweis in diese Richtung. Damit deutet sich die selbstzufriedene Verblendung Michas bereits an. Der mit כִּי eingeleitete Objektsatz macht das vollends offenbar.²²⁶ Micha etabliert nicht nur einen anti-jhwhistischen Kult, sondern besitzt auch die wahnwitzige Kühnheit, diesen Kult für legitim und des Segnens wert zu halten, weil eine formale Voraussetzung erfüllt ist, nämlich daß ein Levit zum Priester avancierte (13c).

יִדְעָ (4x) wird 1x in direktem Bezug auf יְהוָה gebraucht (17,13b), 1x in indirektem Bezug auf יְהוָה/אֱלֹהִים (18,5c[5b-6c]) und 2x in rein profanem Kontext (18,14c.d; s. die Exegese zu 18,14c). Micha instru-

²²⁴ Es ist m. E. falsch und zeugt von einem mangelnden Verständnis der 2. Szene, die mit V. 13 ihren Höhepunkt erreicht, wenn Veijola, *Das Königtum*, 19, aus dem fehlenden Objekt ableitet, es handele sich bei V. 13 um einen Nachtrag.

²²⁵ Zur Definition eines ZNS s. 3.1.1, Anm. 2; Schneider, *Grammatik*, 240, folgend, betrachte ich עָתָה als Adverb; vgl. Niccacci, *The Syntax*, 101.

²²⁶ Cassel, 159, spricht in diesem Zusammenhang von völliger subjektiver Selbsttäuschung.

mentalisiert Jhwh, indem er vorgibt, zu wissen, daß Jhwh ihm Gutes tun wird. Angesichts des faktischen Götzendienstes ist dies jedoch ein fataler Irrtum, wie auch der weitere Verlauf der Erzählung zeigt. Auch der Levit instrumentalisiert Jhwh, um gefällig zu sein, denn als er in seiner Funktion als Priester von den fünf Kundschaftern aufgefordert wird, Gott (אלהים) zu befragen, ob ihr Weg gelingt (18,5b.c), bestätigt er diesen Weg im Namen Jhwhs, obwohl er zur Vorbereitung eines Raubzuges aus der Sicht Jhwhs niemals hätte bestätigt werden dürfen (18,6b.c).

יטב (2x) wird 1x in bezug auf Jhwh gebraucht, der Micha, wie nur Micha selbst behauptet, wohl tun wird (17,13b, Hif), und 1x in bezug auf den Leviten, dem wohl wird (18,20a[19-20a], Kal), nachdem die Daniten ihn für eine attraktivere Stellung abgeworben haben. Dieser Gebrauch von יטב dient dazu, die beiden Protagonisten als egoistisch zu charakterisieren, denn sowohl Micha als auch der Levit sind in erster Linie an ihrem persönlichen Vorteil interessiert. In bezug auf Micha wird die Ich-Bezogenheit durch das zweimalige לי in 13b und c zusätzlich unterstrichen.

כי היה לי הלוי לכהן (13c). Dieser Kausalsatz in 13c reflektiert den bereits in 17,12b ausgedrückten Sachverhalt. Hier auf dem Höhepunkt der Szene heißt es nicht mehr הגער לכהן, sondern הלוי לכהן, denn gerade in der Tatsache, daß ein Levit zum Priester wurde, sieht Micha, wie gesagt, den Grund dafür, daß Jhwh ihm vermeintlich gewogen sein wird.

Eine Reihe von Exegeten²²⁷ interpretieren den Gebrauch des Artikels bei הלוי offensichtlich als Bezeichnung eines Gattungsbegriffs²²⁸ von Levit, denn sie übersetzen הלוי mit „ein“ Levit. Inhaltlich ist dies insofern verständlich, als es Micha ja gerade nicht auf einen bestimmten Leviten ankommt, sondern darauf, daß es überhaupt ein Levit ist, der ihm zum Priester wird. Andererseits bezieht sich 13c jedoch so eindeutig zurück auf die Anstellung dieses speziellen Leviten, daß der Artikel hier nur ein bestimmter sein kann.

²²⁷ Vgl. Oetli, 285; Bewer, "The Composition", 276; Greßmann, 250; Schulz, 91; Myers, 802; de Fraine, 106; Gray, 366; Martin, 186; Rosenberg, 289; Fishelis, 141.

²²⁸ Vgl. Ges-K, § 126,3.

7.4 Teilszene III,1: 18,[1a]1b-10

Nach der auf die gesamte Szene III bezogenen Überschrift in 18,1a (s. 6) folgt die Teilszene III,1, die sich aus einer Sequenz einschließlich der kurzen Rede der Daniten (18,1b-2d), einer weiteren Sequenz (18,2e-3c), einem Dialog (18,3d-6), einer dritten Sequenz (18,7-8a) und einem weiteren Dialog (18,8b-10) zusammensetzt. Die erste und die zweite Sequenz sind durch den Wechsel des handelnden Subjekts (erste Sequenz: Daniten; zweite Sequenz: fünf danitische Kundschafter) in 2d/e voneinander unterschieden. Aufgrund der leichten Abgrenzbarkeit des Dialogs durch die Redeeinleitung in 3d und das letzte Kolon der wörtlichen Rede des Leviten in 6c ist auch die Abgrenzung des Endes der dem Dialog vorausgehenden zweiten Sequenz in 3c und des Beginns der ihm folgenden dritten Sequenz in 7a unmittelbar deutlich. Die Redeeinleitung des zweiten Dialogs in 8b markiert schließlich das Ende der dritten Sequenz in 8a, und das letzte Kolon der wörtlichen Rede der Daniten in 10d beendet diesen letzten Dialog und damit zugleich die gesamte Teilszene.

7.4.1 Die erste Sequenz: 18,1b-2d

Die erste Sequenz erlaubt eine Feineinteilung in einen A- (18,1b.c) und einen B-Teil (18,2a-d). Im A-Teil wird expositionelle Information gegeben. Mit diesem Inhalt korrespondieren auf der grammatischen Ebene der NS (Hintergrundinformation in erzählter Rede) in 1b und der mit einer *qatal*-Form gebildete und damit rückschauende Kausalsatz in 1c. Die konkrete Handlung setzt im B-Teil ein. Diesem Übergang zum ereignishaften Erzählen entsprechen die verbalen Satzkonstruktionen und der Gebrauch der *wajjiqtol*-Formen in 2a.c sowie der *qetol*-Formen in 2d.

18,1b.c: In 1b wird die expositionelle Information gegeben, daß sich der Stamm der Daniten auf der Suche nach einem Erbteil befindet, um dort zu wohnen. 1c liefert die Begründung für 1b. Der Leser erfährt rückblickend, den Daniten sei ihr Erbteil inmitten der übrigen Stämme Israels bisher nicht zugefallen. 1b und c sind durch die jeweils in 1b und c vorkommenden Worte **עַר הַיּוֹם הַהוּא / בִּימֵי הָהֵם**, **שָׁבַט / שְׁבַטֵי שְׁבַט**, **לְלֹד / לְלַחֵם בְּנַחֲלָה/נַחֲלָה** eng verknüpft. In 1b und c findet sich darüber hinaus je eine Paronomasie, **שָׁבַט - לְשַׁבֵּת - נַפְלָה**, **נַחֲלָה - נַפְלָה**, die 1b

und 1c zusätzlich miteinander verbindet, weil je eines der an der Paronomasie beteiligten Wörter (נחלה bzw. שבת) auch in 1b bzw. 1c vorkommt (alle betroffenen Wörter sind im folgenden Text kursiviert):

1b ובימים ההם שבת הדני מבקש לו נחלה לשבת
1c כי לא נפלה לו עד היום ההוא בחוך שבטי ישראל בנחלה

ההם. Die zweimalige zeitliche Bestimmung *ההם* in 18,1a und 1b hat Anlaß dazu gegeben, 18,1a als redaktionelle Ergänzung zu betrachten, die die Hinzufügung der Konjunktion *ו* in 1b nach sich gezogen habe.²²⁹ (Zu den vier grundsätzlichen Positionen hinsichtlich der Königsformel in Ri 17,6; 18,1; 19,1 und 21,25 s. 2.1.1-2.1.3 und den Beginn von 7.2.) Eine derartige redaktionelle Ergänzung könnte in dem Sinn erfolgt sein, daß 18,1a von 17,6a ausgehend hinzugefügt wurde; diese Möglichkeit ist aber keineswegs zwingend. M. E. ist es wahrscheinlicher, daß 1a von Anfang an zum Text gehörte, denn als Wiederholung aus 18,1a hat *ההם* in 1b eine äußerst wirkungsvolle Funktion. Auf diese Weise wird nämlich nachdrücklich betont, daß ein innerer Zusammenhang zwischen jener königslosen Zeit und jenen Ereignissen um den Stamm Dan besteht, und zwar dergestalt, daß ersteres letzteres bedingt bzw. 18,1b-31 18,1a exemplifiziert. Eine Notwendigkeit, anzunehmen, daß erst Bearbeiter besagten Effekt hätten erreichen wollen und nicht bereits die Autoren selbst, besteht nicht.

דני (3x) kommt zusammen mit *שבת* (zu *שבת* s. auch die Exegese zu *משפחה* in 17,7a) jeweils 1x am Anfang (18,1b) und 1x am Ende (18,30c, hier mit *ל*) des 18. Kap. sowie 1x in Verbindung mit *משפחה* (18,11b) vor. *שבת* in 18,1b und *לשבת* in 18,30c, die erste und die letzte Stelle, an denen das Gentilicum *דני* gebraucht wird, haben die Funktion einer Inklusion (ן)

²²⁹ So etwa Moore, 387; Budde, 117; Nowack, 147; ohne die Konjunktion *ו* explizit zu erwähnen Oettli, 285; Ehrlicher, *Randglossen*, 145; Bewer, "The Composition", 276; Burney, 424; Becker, *Richterzeit*, 234-236. Niemann, *Die Daniten*, 71-77, hält 1b.c als Teil einer 2. Bearbeitung gegenüber 1a als Teil einer 1. Bearbeitung für sekundär (zur Kritik dieser Position s. Becker). Veijola, *Das Königtum*, 15-17.19.25, hält 17,13 und 18,1 insgesamt für eine dtr Bearbeitung. Die wiederholte Zeitbestimmung erkläre sich daher, daß das zweite *ההם* ursprünglich 18,2 eingeleitet habe.

taucht erst innerhalb dieser Inklusion auf; s. die Exegese zu דן in 18,2a), deren Bedeutung sich erhellt, wenn man zusätzlich die Beobachtung mit in Betracht zieht, daß שבט an den übrigen zwei Stellen, an denen es im Text vorkommt, zusammen mit ישראל steht (שבטי ישראל; 18,1c; לשבט [למשפחה] בישראל; 18,19g). Die Wortkombination שבט/דני (A) bildet zusammen mit שבט/ישראל (B) das Schema A-B-B'-A'. Der Sinn dieses Schematismus liegt darin, die Daniten explizit als Stamm (bzw. Sippe) Israels vorzustellen (A-B) – hier besonders deutlich, weil A und B eng beieinander stehen – bzw. dem Leser diese Tatsache ins Gedächtnis zu rufen (B'-A'). Die erwähnte Inklusion in 18,1c und 30c stellt das ganze 18. Kap. unter das Vorzeichen einer Erzählung über einen Stamm Israels. Der Effekt wird dadurch verstärkt, daß das mit שבט synonyme משפחה 1x in Verbindung mit Daniten (ממשפחת הדני; 18,11b) und 1x in Verbindung mit Israel (למשפחה בישראל; 18,19g) gebraucht wird (s. auch 18,2a).

מבקש לו נחלה לשבט. Diese Formulierung (1x בקש; zu ישב s. die Exegese zu 17,10b) wird verständlich, wenn man die Begründung in 18,1c mit einbezieht und 18,1b.c zusammen vor dem Hintergrund von Jos 19,40-47a und Ri 1,34 betrachtet. Nach Jos 19,40-46 war dem Stamm Dan zwar durch das Los ein Erbteil in der nördlichen Schefela zugefallen, Jos 19,47a jedoch informiert darüber, daß dieses Gebiet den Daniten wieder verloren ging, und Ri 1,34 nennt den Grund dieses Verlustes: die Amoriter drängten die Daniten aus der Schefela ins Gebirge bzw. ließen erst gar nicht zu, daß die Daniten ihr Erbteil in der Schefela antraten. Der den Daniten verbliebene Siedlungsraum um Zora und Eschaol (Ri 13,25 [vgl. 13,2]; 16,31; 18,2.8.11) reichte ihnen offenbar nicht aus, so daß sie sich nach einem anderen Siedlungsraum umsahen. Die Begründung für die Suche nach einem Erbteil in 18,1c, den Daniten sei kein Erbteil unter den Stämmen Israels zugefallen, muß deshalb mit einer Reihe von Exegeten dahingehend interpretiert werden, daß ihnen „tatsächlich“ kein bzw. kein ausreichend großes Erbteil zugefallen war.²³⁰ Andere meinen,

²³⁰ Vgl. Keil, 351; Schulz, 91; Goslinga, 66; Nötscher, 67: „Daß Dan überhaupt keinen Erbesitz bekommen hätte, ist gegenüber Jos 19,40-48 hyperbolisch“; Hertzberg, 241; de Fraine, 107. Moore, 387, ergänzt anything: „For there had not fallen to it, up to that time, among the tribes of Israel [anything] as a

die Beschreibung des danitischen Erbteils in Jos 19,40-46 sei nur theoretisch-idealer Art, während 19,47a, Ri 1,34 und 18,1c der realen Situation der Daniten wesentlich näher komme.²³¹ So wird jedoch ein sehr unterschiedlicher Grad von Fiktionalität behauptet, dessen einer Pol theoretisch-ideal geartet ist und dessen anderer bis in die Nähe historischer Realität führt. M. E. wird damit jedoch verkannt, daß die gesamte danitische Stammesgeschichte in Jos und Ri fiktionalen Charakter hat. Vertreter einer dritten Position schließlich möchten 18,1c als Glosse streichen²³², jedoch zu Unrecht, denn die Erbteilsuche der Daniten bliebe in dem Fall unmotiviert.

נחלה (2x) bedeutet väterliches unveräußerliches Erbteil, d. h. Anteil an dem Erbe, nicht das Erbe selbst. Dies setzt voraus, daß das Land נחלה ישראל (Ri 20,6) bzw. נחלה יעקב (Jes 58,14) war, im Unterschied etwa zur נחלה der Völker (Jer 12,15).²³³

כי לא נפלה לו עד היום שהוא בתוך שבטי ישראל בנחלה (1c). Von einigen Exegeten wird die richtige grammatische Konstruktion dieses Satzes in Frage gestellt. Das Subjekt fehle, und ארץ²³⁴ bzw. ein zweites נחלה²³⁵ müsse als Subjekt ergänzt werden. Unterschiedlich wird בנחלה beurteilt, einige; darunter fast alle, die ein Subjekt ergänzen, verstehen das ב as *essentiae*²³⁶; andere streichen die Präposition und verstehen dann נחלה als Subjekt.²³⁷ Boling meint, der Satz sei in der vorliegenden Form grammatisch korrekt: "The final word in

possession."

²³¹ Vgl. de Fraine, 107; Gray, 366; Soggin, 271.

²³² Budde, 117; Moore, 387, erwägt diese Möglichkeit; Nowack, 147; Bewer, "The Composition", 276; Zapletal, 262; Keulers, 77;

²³³ Vgl. E. Lipiński, „נחלה, נחלה“, *ThWAT*, V, 342-360.

²³⁴ Studer, 374; Bertheau (1845), 205; Budde, 117; ähnlich Moore, 388; Nowack, 147; Burney, 424; Greßmann, 250; Zapletal, 262.

²³⁵ Keil, 351; Bertheau (1883), 246; Oettli, 285; Goslinga, 66.

²³⁶ Studer, 374; Bertheau (1845), 205; Keil, 351; Bertheau (1883), 246; Oettli, 285; Budde, 117; Moore, 388; Nowack, 147; Burney, 424; Schulz, 91; Goslinga, 63.66; Boling, 258; zu ב *essentiae* vgl. Ges-K, §119i.

²³⁷ Nötscher, 67; Soggin, 271; Ehrlicher, *Randglossen*, 145, hat diese Möglichkeit bereits erwogen, entschied sich jedoch dafür, בנחלה am Schluß zu streichen und statt נפלה לו zu lesen; vgl. auch Zapletal, 262.

Hebrew, 'plot,' must be the subject of the sentence. It is placed last for emphasis and identified as subject of the verb at the beginning of the long clause by use of the particle *b* (called the *beth essentiae*)" (258). Demzufolge lautet Bolings Übersetzung: "since no plot had as yet fallen to it among the Israelite tribes" (255). Demgegenüber ergeben sich zwei Einwände: 1. Wäre es, um *בנחלה* besonders zu betonen, nicht sinnvoller gewesen, das Wort an die Spitze des Satzes zu stellen? 2. Ges-K, § 119i, Anm. 2, zufolge ist mehr als fraglich, ob ein *ב essentiae* ein Nomen als Subjekt identifizieren kann. Auch Driver, der m. E. die beste Erklärung gibt, hält den Satz in seiner vorliegenden Form für korrekt:

The text can perfectly well be translated 'there fell not to him (anything) ... by inheritance'; the expression is a variation of *חפל לכם בנחלה* (Num. xxxiv 2) in negative form. The fem. form of the verb has impersonal force (cf. Jud. x 9, xvi 19). So especially, when the implicit subject of an impersonal phrase is feminine, the verb is put in that gender, as in *אז אמרה* 'then one (sc. a woman) says' (Ex. iv 26) and *אזו ילדה* 'one (sc. a woman) bore him', i.e. 'he was born' at such and such time (I Kgs i 6).²³⁸

Ex 4,26 ist allerdings als Beispiel nicht überzeugend, und 1 Kön 1,6 erscheint mir zweifelhaft.

עד היום הזה. Das anaphorische Demonstrationspronomen *הוא* hat die gleiche distanzierende Funktion wie *הם* in der Formulierung *בימים ההם* (17,6a; 18,1a,b; s. die Exegese zu 17,6) und macht neben 18,1a,b auch 1c als Kommentar des Erzählers erkennbar.

בנתח שבטי ישראל erfährt eine interessante Interpretation durch Malbim²³⁹, wonach die Unzufriedenheit der Daniten darin gewurzelt habe, daß sie ein Gebiet in ungünstiger Lage außerhalb der Grenzen der übrigen Stammesgebiete erhalten hätten.

18,2a-d: Vers 18,2a-d, der von der Auswahl und der Aussendung der fünf danitischen Kundschafter handelt, enthält bereits zwei der typischen Merkmale des in Ri 18 verarbeiteten Genres einer Kundschaftererzählung. Wie dieses Genre hier als Anti-Kundschaftererzählung im Kontext der übergeordneten Kategorie einer Anti-Landnah-

²³⁸ Driver, "Problems", 18.

²³⁹ Nach Breuer, 178.

meerzählung²⁴⁰ zur Anwendung kommt, soll zunächst gesondert gezeigt werden.

7.4.1.1 Ri 18 als Anti-Kundschaftererzählung im Kontext einer Anti-Landnahmeerzählung

Wagner²⁴¹ hat alles relevante Textmaterial für das Genre Kundschaftererzählung in der Hebräischen Bibel (Num 13-14; 21,32-35; Dtn 1,19ff.; Jos 2; 7,2-4a; 14,7f.; Ri 18) mit Ausnahme der apokryphen Notiz in Ri 1,23a untersucht und sechs typische Elemente dieses Genres herausgearbeitet:

1. Auswahl bzw. Benennung von Kundschaftern.
2. Aussendung [mit Imperativ, 259] unter genauer Mitteilung des Auftrages.
3. Bericht über die Ausführung des Auftrags. Dieser Punkt kann der umfangreichste sein, da in ihm auch Erzählungen über Art und Weise der Auftragsausführung untergebracht werden. Zu diesem Formteil gehört außerdem auch das Motiv der Vergewisserung durch die Orakelbefragung oder durch die Rückverweisung auf heilsgeschichtliche Zusammenhänge. Dieses Glied des Kundschafterberichtes könnte also – wenn man wollte – noch stärker differenziert werden.
4. Meldung der Rückkehr und des Ausforschungsergebnisses.
5. Feststellung der Landgabe durch Jahwe in perfektischer Formulierung.
6. Schlußfolgerung aus 1.-5.: Aufnahme der Einwanderungs- bzw. Eroberungsaktionen. (261f.)

Diesen sechs Elementen lassen sich in Ri 18 folgende Verse zuordnen: *Element 1*: 18,2a.b. *Element 2*: 18,2c.d. Eine genaue Mitteilung des Auftrags fehlt hier. *Element 3*: 18,2e-7e. Hierin eingeschlossen ist eine Orakelbefragung in 18,5f. *Element 4*: 18,8-10b.10d. *Element 5*: 18,10c. *Element 5* schließt sich hier nicht chronologisch an, sondern ist in *Element 4* integriert. *Element 6*: 18,11ff.

Die allen Kundschaftererzählungen gemeinsamen Merkmale – also der kleinste gemeinsame Nenner –, reichen jedoch nicht aus, um die spezifische Verarbeitung des Genres als Anti-Kundschaftererzählung in Ri 18 zu verstehen. Folgendes muß zusätzlich in Betracht gezogen werden. 1. Im Kontext der voll ausgearbeiteten anderen Kundschaftererzählungen (Num 13-14; Dtn 1,19ff.; Jos 2) ist bereits vor dem

²⁴⁰ So auch S. Wagner, „Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament“, ZAW, 76 (1964), 258, dem zufolge Kundschaftergeschichten Bestandteil der Landnametraditionen sind.

²⁴¹ Ebd., 255-269.

1. Element davon die Rede, daß das zu erkundende Land von Jhwh „gegebenes“ Land sei (Num 13,1 [Sprecher Jhwh]; Dtn 1,20f. [Sprecher Mose]; Jos 1,2f.6.11.13.15 [Sprecher Josua]). Entsprechendes wird vor dem 1. Element der danitischen Kundschaftererzählung bezüglich der Stadt Lajisch und ihres Umlandes nicht gesagt. (Die Stadt Lajisch, einschließlich ihres Umlandes, wird auch an keiner anderen Stelle explizit zum Verheißenen Land gerechnet, wenn man die hyperbolischen Beschreibungen der Größe des Landes in Gen 15,18 [„vom Strom Ägyptens bis an den ... Euphrat“], in Jos 1,4 [„von der Wüste und diesem Libanon bis zum ... Euphrat ... bis zum großen Meer im Eingang der Sonne“] u. a. einmal außer Betracht läßt, in der Lajisch implizit enthalten ist. Unter der Voraussetzung der literarischen Abhängigkeit zwischen Jos 19,47b und Ri 18,27-29 [Jos → Ri; s. die Exegese zu 18,29c] zeigt insbesondere das System der Stammesgrenzen in Jos 13-19²⁴², daß Lajisch und dessen Umland den Daniten gerade nicht zugefallen ist [19,40-46]. Daß sich nach Ri 17-18 in Gen-2 Kön eine Beschreibung des Landes in den Grenzen „von Dan bis Beerscheba“ findet [Ri 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Kön 5,5], zeugt von einem faktischen Anspruch, dessen Rechtmäßigkeit Ri 17-18, aus einer Perspektive, die die assyrische Deportation von 733 bzw. 722/21 v. Chr. und die babylonische von 586 v. Chr. als „Ende des Lieds“, gerade in Frage stellt.) Ausschließlich die fünf Kundschafter behaupten in ihrem Bericht (Element 4), das Land sei von Elohim „gegeben“, eine unabhängige Bestätigung dafür gibt es nicht – bezeichnenderweise gebrauchen sie wie bei ihrer Bitte um ein Orakel nicht den eigentlichen Gottesnamen Jhwh, den sie offenbar nicht bzw. nicht mehr kennen oder den sie aufgrund eines Bewußtseins ihrer frevelhaften Handlungsweise lieber vermeiden. – 2. Die Orakelbefragung (innerhalb des 3. Elements) geschieht durch einen dubiosen Priester an einem anti-jhwhistischen Heiligtum und kann so zwar der Selbstvergewisserung der Kundschafter dienen, jedoch gerade nicht den Beistand Jhwhs vergewissern und die Legitimität der beabsichtigten

²⁴² Die ebenfalls hyperbolische Beschreibung (vgl. R. G. Boling, *Josua* [Garden City, 1982], 337) der Nordgrenze des Landes in 13,5, „von Baal Gad unterm Berg Hermon bis wo man nach Chamat kommt“, einmal ausgenommen.

Landnahme nicht sicherstellen. – 3. Die Bewohner des zu erobernden Landes werden im Gegensatz zu den Völkern, die in den anderen Kundschaftererzählungen vorkommen (meist jedoch außerhalb der Kundschaftererzählungen charakterisiert werden), als ausgesprochen friedfertige Menschen beschrieben, die offensichtlich auch keinerlei Götzendienst betreiben, und stellen damit zusätzlich die Legitimität der Landnahme in Frage, weil ihr so die ideologische Grundlage entzogen wird. Die ideologische Grundlage der legitimen Landnahme des Landes Kanaan besteht nämlich nicht zuletzt darin, daß die dort lebenden Völker (in den Kundschaftererzählungen werden die Enakiter, die Amalekiter, die Hetiter, die Jebusiter, die Amoriter und die Kanaaniter genannt [Num 13,18f.]; an anderen Stellen werden auch die Girgaschiter, die Anakiter, die Perisiter und die Hiwiter als Bewohner des Landes erwähnt; häufig findet sich eine Auswahl von sechs oder sieben „typischen“ Völkern²⁴³ [Dtn 7,1]) eine kaum als positiv zu bezeichnende Existenz führen. Die Enakiter werden als berüchtigte, halbgöttliche Giganten der Urzeit (נפילים, Num 13,33; LXX: οἱ γίγαντες) beschrieben, d. h. sie sind die mythologischen Kontrastfiguren des torageleiteten israelitischen Menschen;²⁴⁴ die Amalekiter werden als feige Gewalttäter, die Gott nicht fürchten, dargestellt (Dtn 25,17-19), die meisten anderen werden als Götzendiener mit allen damit verbundenen Implikationen skizziert. Die Bewohner Lajischs jedoch weisen alle diese Negativmerkmale gerade nicht auf.

Zunächst ist festzuhalten: Im Gegensatz zu den übrigen Kundschaftererzählungen weist die danitische Erkundung deutliche Züge einer Anti-Erzählung auf. Von Jhwh oder einem seiner Sprecher gibt es weder einen Auftrag, das Land zu erkunden, noch eine authentische Zusage, dieses Land sei gegeben; auch die Existenzweise der dortigen Bewohner rechtfertigt die Landnahme nicht. Die Daniten beauftragen

²⁴³ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 24.

²⁴⁴ Die נפילים kommen ausschließlich in Num 13,33 und in Gen 6,4 vor. Zu den נפילים als Kontrastfiguren vgl. F. H. Breukelman, „Het verhaal over de zonen Gods die zich de dochters des mensen tot vrouw namen“, *AmstCah*, 1 (1980), 9-21; ders., „Die Erzählung von den Söhnen Gottes, die sich die Töchter des Menschen zur Frau nahmen“, a. d. Niederl. übers. v. K. Butting, *TeKo*, 61 (1994), 53-63.

und vergewissern sich selbst. Stattdessen hätten sie eigentlich das ihnen durch das Los zugefallene Gebiet in der Schefela einnehmen sollen.

Wie gesagt, sind Kundschaftererzählungen eine untergeordnete Kategorie der Landnahmeerzählungen. Über die Beschreibung des Genres Kundschaftererzählung hinaus macht Wagner auf die für unseren Zusammenhang interessante Tatsache aufmerksam, daß es Gemeinsamkeiten zwischen diesem Genre und dem des Kriegs Jhwhs gibt, die es zulassen, das Genre Kundschaftererzählung auch als untergeordnete Kategorie des Genres Krieg Jhwhs zu verstehen.²⁴⁵ Das Genre Krieg Jhwhs seinerseits sei eine untergeordnete Kategorie des Genres Landnahmeerzählung, so daß sich folgendes in Wagners Ausführungen implizit enthaltenes Stufenschema ergibt: Kundschaftererzählung → Krieg-Jhwhs-Erzählung → Landnahmeerzählung.

Die Elemente des Genres Kundschaftererzählung wurden bereits genannt, als Elemente des Genres Krieg Jhwhs – von Rad nennt fünfzehn: 1. das Aufgebot des Heeres durch das Stoßen in die Posaune; 2. das versammelte Heer heiße Volk Jhwhs; 3. das Heer stehe unter sakraler Ordnung, die Männer seien geweiht; 4. Opfer würden dargebracht; 5. Gott werde befragt; 6. zugesichert werde: Jhwh (selten Gott) hat ... in euere Hand gegeben; 7. vor dem Heer ziehe Jhwh her; 8. die Kriege seien Kriege Jhwhs; 9. die Feinde Jhwhs Feinde; 10. Israel solle sich nicht fürchten, sondern glauben; 11. die Feinde verlasse der Mut; 12. das Kriegsgeschrei eröffne die Schlacht; 13. der Gottesschreck komme über die Feinde; 14. die Beute werde im

²⁴⁵ Vgl. Wagner, „Die Kundschaftergeschichten“, 265-267, u. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich, 1951), 6-13. Wagner gebraucht die Bezeichnung „heiliger Krieg“ in Anlehnung an von Rad. In der Hebräischen Bibel ist jedoch nirgends von einem „heiligen Krieg“ die Rede. Zur Kritik des Begriffs „heiliger Krieg“ s. C. Colpe, „Zur Bezeichnung und Bezeugung des ‚Heiligen Kriegs‘“, *BThZ*, 1 (1984), 45-57.189-214, bes. 199-202. In Anlehnung an S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Berlin, New York, 1989), 1 („YHWH war“); H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments, I: JHWHs erwehlendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1991), 145 („JHWHkrieg“); W. Dietrich / C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes: Willkür und Gewalt* (Neukirchen-Vluyn, 1995), 188 („Kriege JHWHs“), verwende ich die Bezeichnung „Krieg Jhwhs“.

Bann Jhwh übereignet; 15. Entlassung des Heerbanns mit dem Ruf: Zu deinen Zelten, Israel!²⁴⁶ – lassen sich folgende identifizieren: die Gottesbefragung in 18,5f (5. Element); die Zusicherung: „Gott hat es in eure Hand gegeben“ in 18,10c (6. Element); der Bann in 18,27d.e (14. Element).

Zwar kommen in Ri 18 – einem mit militärischer Terminologie durchsetzten Kap. (אנשים בני חיל, 2b; רגל, 2b.14a.17a; חקר, 2b.d; עלה, 9b.12a.17a; שש מאות איש חגור כלי מלחמה, 10c; נתנה אלהים בידכם, 11c, leicht variiert 16a.17c; חנה, 12a; מחנה דן, 12b; ויבאו על ליש, 27b; ויכו אותם לפי חרב, 27d; ואח העיר שרפו באש, 27e)²⁴⁷ – nur drei Elemente des Genres Krieg Jhwhs vor, von denen die beiden ersten zugleich Elemente des Genres Kundschaftererzählung sind, jedoch gerade die Tatsache, daß die übrigen zwölf Elemente, die einen Krieg als Krieg Jhwhs kennzeichnen, nicht verarbeitet sind, zeigt, daß die Daniten nicht an einem „heiligen Krieg“ teilnehmen, dessen Subjekt Jhwh ist, sondern einen eigenen, „unheiligen“ Eroberungskrieg führen, der mit Jhwh nichts zu tun hat. Auch die drei Elemente des Genres Krieg Jhwhs, die in Ri 18 eine Rolle spielen, sind anti-erzählerisch umfunktioniert, denn die Gottesbefragung hat einen höchst zweifelhaften Charakter; die Zusicherung ist offensichtlich unbegründet, und der Bann findet ohne die kultische Dimension der Übereignung der Beute an Jhwh ausschließlich als reiner Gewaltakt an den Bewohnern von Lajisch statt (s. die Exegese zu 18,27f.).

Mit anderen Worten: in Ri 18 sind die wesentlichen Elemente des Genres Kundschaftererzählung und einzelne, teils mit letzteren identische Elemente des Genres Krieg Jhwhs auf anti-erzählerische Weise verarbeitet, um die gesamte danitische Landnahme als Anti-Landnahme zu stilisieren. Becker, der in seiner Untersuchung zu Ri 17-18 zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, spricht davon, „daß Ri 18 eine raf-

²⁴⁶ von Rad, *Der Heilige Krieg*, 6-13. Zur Kritik der Position von Rads, s. Preuß, *Theologie*, 145-159, bes. 151ff.; J. A. Soggin, „Krieg. II. Altes Testament“, *TRE*, XX, 19-25; Colpe, „Zur Bezeichnung“, 199-202 (amphiktyonistische Hintergrund der Theorie von Rads).

²⁴⁷ Weitere, ironisch gebrauchte militärische Begriffe, die sich allerdings nur auf Micha und die Männer seiner Siedlung beziehen, sind זעק (18,22f.) und דבק (18,22); s. die Exegese zu 18,22b.c.

finiert komponierte 'Gegengeschichte' zu den traditionellen Landnahmen darstellt"²⁴⁸.

Neben Wagner hat sich auch Malamats²⁴⁹ zu dem hier verhandelten Fragenkomplex geäußert. Um seine These zu beweisen, Ri 18 sei das Miniaturmodell eines Siedlungsfeldzuges, „dessen Muster auf nationaler Ebene im Exodusbericht und dem panisraelitischen Landnahmezyklus wiederkommt“ (249), nennt Malamats zehn wesentliche Themen, die Ri 18 und die gesamte Auszugs- und Landnahmeerzählung (von der m. E. gesagt werden muß, daß sie eine ganze Reihe einzelner Landnahmeerzählungen enthält) gemeinsam hätten:

1. Direkte Verbindung mit Mose oder seinen Nachkommen.
2. Aussendung von unter den Stammesnotablen ausgewählten Kundschaftern und Einziehung von Informations-Material vor der militärischen Operation.
3. Der Bericht der Kundschafter und deren begeisterte, beziehungsweise pessimistische Haltung.
4. Die Besorgnis des Volkes als Reaktion auf den Kundschafterbericht.
5. Der ethnische Charakter des Feldzuges mit der besonderen Erwähnung der Nichtkämpfenden und des Viehs in der Begleitung der Krieger.
6. Die besondere Anzahl der bewaffneten Krieger.
7. Orakelbefragung durch einen Levitenpriester über den Verlauf des Feldzugs.
8. Verschaffung von Kultgegenständen während des Zuges und ihre schließliche Aufstellung am Ziel des Feldzuges.
9. Fortdauer des Priestertums gesichert durch einen Priester der dritten Generation.
10. Umnennung von Ortschaften, die von den Israeliten erobert und wiederbesiedelt wurden. (250)

Zu 1.: Malamats weist zu Recht darauf hin, daß „die Familie des Mose als historische Größe in der Bibel *nur* in den beiden Episoden, die den Gegenstand dieser Untersuchung bilden“ (250), erscheinen.²⁵⁰

Zu 2.-4.: Beim Vergleich der Elemente des Genres der Kundschaftererzählung in besagten Erzählungen geht Malamats von zwei fragwürdigen bzw. irreführenden Voraussetzungen aus: 1. Die Erzählungen, in

²⁴⁸ Richterzeit, 237.

²⁴⁹ „Die Wanderung“, 249-265.

²⁵⁰ Wobei er die Lesart משה statt מיש, also ohne η -suspensum, als richtig voraussetzt. Zu den genealogischen Listen in 1 Chr vgl. Malamats, „Die Wanderung“, 261, Anm. 28.

denen es um die Auskundschaftung des Landes mit dem Ziel der Eroberung um eines Erbteils willen gehe (Num 13f., Ri 18), stünden im Gegensatz (strategisch \leftrightarrow taktisch) zu den Erzählungen, die von der Auskundschaftung von Orten (z. B. Jericho, Ai) mit dem Ziel, sie militärisch zu überfallen und zu zerstören, handelten. Dieser Gegensatz ist m. E. jedoch künstlich, weil beispielsweise auch die Kundschaftererzählung zur Vorbereitung des „Überfalls“ auf Jericho (der ja gerade keine militärische Aktion ist) und dessen Zerstörung in Jos 2 im übergeordneten Kontext der Landnahme steht, wie sie das Buch Josua thematisiert. Hinzu kommt, daß es in Jos 2,1 explizit heißt: „Geht, beseht das Land, zumal Jericho!“ also steht Jericho für das ganze Land.²⁵¹ 2. Schema und Gegenschema als Teil der Typologie der Erzählungen in Num 13f., Dtn 1 und Ri 18 bestünden in dem angsterfüllten, pessimistischen Bericht der Kundschafter in Num 13f. (mit Ausnahme von Josua und Kaleb) sowie Dtn 1 einerseits und dem begeisterten optimistischen Bericht der Kundschafter in Ri 18 andererseits. Diese Beschreibung Malamats ist zwar richtig, sie verdeckt aber zugleich den eigentlichen Gegensatz (s. o.) zwischen den Kundschaftererzählungen im Kontext des von Jhwh gegebenen Landes (Num 13f., Dtn 1,19ff.) und der Kundschaftererzählung im Kontext des angeeigneten Landes (Ri 17-18). Außer diesen beiden fragwürdigen bzw. irreleitenden Voraussetzungen enthält Malamats Katalog unter 2.-4. drei weitere problematische bzw. falsche Behauptungen: 1. Von einer Besorgnis des Volkes als Reaktion auf den Kundschafterbericht (4.) ist zumindest in Ri 18 nirgends die Rede. 2. Die Auffassung von מַקְצוּתָם als Ehrenbezeichnung im Sinn von „unter den Stammesnotablen ausgewählten Kundschaftern“ an Stelle von „aus ihrer Gesamtheit“ (2.) ist mehr als unwahrscheinlich (s. die Exegese zu 18,2a.b). 3. Von einer „Einbeziehung von Informationsmaterial vor der militärischen Operation“ (2.) ist in allen Kundschaftererzählungen die Rede, nicht nur in den beiden besagten Episoden. Malamats trägt so selbst dazu bei, den von ihm behaupteten Gegensatz (strategisch \leftrightarrow taktisch) innerhalb der Kundschaftererzählungen zu nivellieren.

²⁵¹ Vgl. K. A. Deurloo, *Josua* (Kampen, 1981), 67ff.

Zu 5.-6.: Zwar bleibt unklar, was Malamut bei seinem Vergleich der danitischen mit der panisraelitischen Erzählung hinsichtlich des eigentlichen Feldzuges mit dessen „ethnischem Charakter“ meint; die Beobachtung „der besonderen Erwähnung der Nichtkämpfenden und des Viehs in der Begleitung der Krieger“ trifft jedoch zu (vgl. Ex 12,37-38 und Ri 18,21). Als weitere Gemeinsamkeit weist Malamut zu Recht darauf hin, daß 1. die Frauen bei dieser Aufzählung nicht explizit genannt werden (vgl. die Exegese zu טף in 18,21b), daß 2. mit ויסעו, ויעלו, ויחזו, ויעברו, ויבאו (Ri 18,11-13; s. 7.5.1) eine Phraseologie gebraucht wird, die sich auch im „Exodus-Landnahme-Zyklus“ (256) findet (u. a. in Ex 12,37; 13,20; 19,2), und daß 3. das ätiologische Motiv vorkommt, mehreren israelitischen²⁵² bzw. einem danitischen²⁵³ Lager Namen zu geben. Schließlich sieht Malamut eine Korrelation zwischen den 600 bewaffneten Daniten (Ri 18,11.16f.) und den 600000 Mann Fußvolk (Ex 12,37; Num 11,21), die aus Ägypten auszogen. 600 Krieger bildeten im biblischen Kontext eine Heeresinheit, die mit einem „Regiment“ zu vergleichen sei. Die 600000 Krieger, die aus Ägypten ausgezogen seien, entsprächen einer tausendfachen Vielzahl einer solchen Heeresinheit. Da 1000 eine typologische Zahl für eine riesige Menge sei, weise „das numerische Element ganz deutlich auf den makrokosmischen Charakter der Exodus-Landnahme-Episode hin, verglichen mit der Miniatur-Wanderung von Dan“ (258). Dieses letztere Argument wird dadurch eingeschränkt, daß eine Heeresinheit von 600 Krieger auch sonst öfter begegnet (z. B. Ri 3,31; 20,47; 1 Sam 14,2) und der spezifische Zusammenhang zwischen der Zahl 600000 in Ex/Num und der Zahl 600 in Ri 18 an sich nicht zwingend ist, sondern erst durch den jeweiligen Kontext entsteht.

Zu 7.-9.: Bei dem Vergleich der danitischen mit der panisraelitischen Erzählung unter dem Gesichtspunkt des Priesteramtes und der Kultgegenstände stellt Malamut zu Recht viererlei fest: 1. Ein gemeinsames Element in den beiden Episoden sei „die Beanspruchung eines

²⁵² Mara, Ex 15,23; Massa/Meriba, 17,7; Tabera, Num 11,3; Kibrot-Taawa, 11,34.

²⁵³ מחנה דן; Ri 18,12; zu der Frage, ob es sich hier wirklich um eine Ätiologie handelt, s. 7.5.1.

levitischen Priesters zur Orakel-Befragung über den zukünftigen Verlauf des Feldzuges – Eleasar, Sohn des Aaron mittels der Urim [Num 27,21] und andererseits der junge Levit durch ähnliche mantische Mittel, d. h. Efod und Terafim [Ri 18,5f.]“ (259) (7.). 2. Beide Erzählungen enthielten nicht nur die Hinzuziehung eines Priesters nebst kultischem Zubehör, sondern auch die Tatsache, daß Priester und Kultobjekte während eines Zwischenstadiums des Feldzuges erworben worden seien (8.). Während des panisraelitischen Zuges sei dies auf zweifache Weise geschehen, die jeweils eine verschiedene Ausprägung der religiösen Praxis unter den Israeliten darstellten: Zum einen seien die legitimen kultischen Symbole, die Stiftshütte mit der Lade usw. angefertigt und Aaron als Priester Israels geweiht worden, zum anderen hätten die Israeliten sich das häretische goldene Kalb gegossen. Demgegenüber hätten die Daniten während ihres Zuges die Kultgeräte Michas geraubt und den Leviten zum Priesterdienst in ihrem Stamm gezwungen. Malamats sieht eine besondere Analogie des Kultes in der danitischen und der panisraelitischen Erzählung, und zwar zwischen der Häresie auf dem Gebirge Efraim bzw. in Dan (פסל ומסכה, Ri 17-18) und der Häresie in der Wüste (עגל מסכה, Ex 32), die noch verstärkt würde, wenn man der Hypothese zustimmte, daß das später in Dan aufgestellte Bildnis die Gestalt eines Kalbes oder Stieres gehabt habe. Letzteres ist meiner Analyse zufolge (s. die Exegese zu 17,3d) jedoch nicht der Fall. Die Analogie besteht nur darin, daß beide Kulte an sich häretischen bzw. anti-jhwhistischen Charakter haben. 3. Beiden Erzählungen gemeinsam sei ein Bericht darüber, daß die Kultobjekte gegen Ende der jeweiligen Landnahme aufgestellt worden wären (8.), und zwar bezogen auf den panisraelitischen Feldzug in Schilo (Jos 18,1) und bezogen auf den danitischen in Dan (Ri 18,31). Diese Typologie werde vom Erzähler der danitischen Erzählung explizit angedeutet: „Er schließt seine Geschichte mit der Erwähnung der schicksalhaften Bindung zwischen den beiden Kultzentren, Dan und Schilo: ‚Und so stellten sie das Schnitzbild, das Micha gemacht hatte, bei sich auf, solange das Haus Gottes zu Schilo stand‘“ (261). Malamats Beschreibung der Typologie ist zwar richtig, m. E. verdeckt sie jedoch zu-

gleich deren eigentliches Anliegen²⁵⁴, die m. E. in dem anti-erzählerischen Effekt zu suchen ist, daß die Israeliten in Schilo gerade nicht das häretische goldene Kalb, sondern die legitime Stiftshütte aufstellen, während die Daniten in Dan sehr wohl ihr häretisches, anti-jhwhistisches Schnitzbild errichten. 4. Schließlich spielten sowohl in der danitischen als auch in der panisraelitischen Erzählung ein Priester der dritten Generation eine wichtige Rolle, und zwar Jonatan, der Enkel des Mose (Ri 18) und Pinhas, der Enkel Aarons (Num 25,7ff., 31,6; Jos 22,13), die jeweils Ausgangspunkt einer Sukzession von Priestern geworden seien (9.).

Zu 10.: Der letzte Punkt des Katalogs ist etwas unklar formuliert. Malamats nennt zunächst vier Beispiele von Ortsnamenänderungen in Ri durch einzelne Stämme²⁵⁵. Diese Umbenennungen ständen im Gegensatz zu Ri 18,29, denn in keinem der Fälle mit Ausnahme von Horma werde explizit Israel als Subjekt der Namensänderung erwähnt (das Argument ist unklar), und in keinem der Fälle sei der jeweils neue Name vom Stammesnamen der Eroberer abgeleitet. Typologisch am nächsten kämen der Umbenennung in Ri 18,29 Ortsnamenänderungen im nördlichen Ostjordanland durch einzelne Stammeseinheiten²⁵⁶.

Offensichtlich will Malamats jedoch darauf hinaus, daß die eigentliche strukturelle Gemeinsamkeit zu Ortsumbenennungen in Ri 18,29 in der auf gesamtisraelitischem Niveau stattfindenden allmählichen Umbenennung von Land Kanaan in Land Israel zu suchen sei, und zwar deshalb, weil die Umbenennung des jeweils kanaänischen Namens in beiden Fällen eponymischen Charakter habe und sich im Fall der Umbenennung Kanaans direkt auf den Eponym Israel und im Fall der Umbenennung Lajischs indirekt auf Israel beziehe. Die ganze Argumentation bleibt jedoch undurchsichtig, wie folgender symptomatische Satz verdeutlichen kann: „Tatsächlich ist der makrokosmische

²⁵⁴ Eine analoge Vorgehensweise Malamats fiel bereits oben auf.

²⁵⁵ Kirjat-Arba → Hebron, Ri 1,10 (Juda), vgl. Jos 14,15; Kirjat-Sefer → Debir, Ri 1,11 (Juda), vgl. Jos 15,15; Zefat → Horma, Ri 1,17 (Juda/Simeon), vgl. Num 21,3; Lus → Bet-El, Ri 1,23 (Haus Josef), vgl. Gen 28,19.

²⁵⁶ Baschan → Zeltdörfer Jairs, Dtn 3,14; Num 32,41 (Jair); Kenat → Nobach, Num 32,42 (Nobach); das Summarium in Num 32,38.

Charakter des Namens ‚Land Israel‘ aus dem Wortlaut des Lajisch/Dan-Namenswechsels in Ri 18,29 zu erschließen, der die Abstammung Dans (Stammeseponym) vom Eponym des ganzen Volkes – ‚der dem *Israel* geboren war‘ – deutlich unterstreicht“ (264).

Zwar gelingt es Malamats, einige gemeinsame Strukturelemente des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus und der danitischen Landnahmeerzählung nachzuweisen, er übersieht jedoch den anti-erzählerischen Gebrauch eines Teils dieser Elemente in der danitischen Erzählung gegenüber dem panisraelitischen Zyklus, die jedoch gerade die „Pointe“ der Typologie ausmachen. Statt von einem Miniaturmodell eines panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus müsste deshalb in bezug auf die danitische Landnahmeerzählung von einem Anti-Miniaturmodell des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus gesprochen werden.

Satterthwaite²⁵⁷, der sich auf Malamats bezieht, spricht in diesem Zusammenhang, die „Pointe“ erkennend, von „a conquest gone wrong“ (73) bzw. von „a travesty“ (77). Er hält allerdings lediglich die von Malamats unter den Punkten 2., 3., 8. und 10. genannten gemeinsamen Elemente der danitischen und der panisraelitischen Erzählung für überzeugend.²⁵⁸

Pennant²⁵⁹, der sich ebenfalls auf die Argumentation Malamats bezieht, nennt zu Recht ein weiteres gemeinsames Element der danitischen und der panisraelitischen Erzählung: eine Verfolgung. Pharao und seine Streitmacht hätten die Israeliten verfolgt (Ex 14,8ff), während Micha und seine Genossen die Daniten verfolgt hätten (Ri 18,22). Dieses Element sei jedoch invertiert gebraucht, denn in Ex 14 verfolge der mächtige Pharao die ohnmächtigen Flüchtlinge, während in Ri 18 die ohnmächtigen Bewohner des Hauses-von-Micha den militärisch weit überlegenen Daniten hinterherjagten. Dementsprechend liege die Sympathie des Lesers in Ex 14 bei den Israeliten und in Ri 18 bei Micha und seinen Genossen, also gerade nicht bei den

²⁵⁷ *Narrative Artistry*, 73-79.

²⁵⁸ Ebd., 75, behauptet er selbst zwei weitere Elemente hinzuzufügen, von denen das eine bereits bei Wagner genannt ist (*Element 5*), auf den er sich nicht bezieht, und das andere bei Malamats (Namensgebung israelitischer Lager).

²⁵⁹ *The Significance*, 262-265.

Daniten. Diese Beobachtung (neben anderen) führt Pennant zu einer Kritik an Malamats These, daß Ri 18 ein Miniaturmodell des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus sei:

The way in which the Danites moved into their inheritance seems on the face of it to be in line with the instructions given to Moses and Joshua. However, the text is written in such a way that our attitude towards the Danites is one of disapproval rather than approval. ... It could be, however, that the author of Judges 18 wished to make a comment on the nature of the Pan-Israelite conquest by presenting the story of the Danite conquest in a bad light. Israel was to have inherited the land in covenant with the lord, blotting out all traces of heathen idolatry, in total trust and obedience (Judges 2:1f). In practice, the reality was different, especially as portrayed in the book of Judges; instead of destroying the foreign gods, Israel has become enmeshed in their snare (2:1-3). ... Now, however, as a result of Israel's behaviour, the conquest has become a mockery of what was originally intended; the conquerors in Judges 18 are more wicked than the inhabitants of the land. It seems that the writer may have chosen to point this out by writing a microcosm of the conquest story in a way that puts the conquering force in bad light. It is easier to see the thematic link in this way than as an aesthetic feature. (262.264)

Dieser Analyse Pennants, die Malamats Überlegungen in dem entscheidenden Punkt weiterführt, daß Ri 18 nicht ein rein ästhetisches, sondern ein antithetisches Miniaturmodell darstellt, stimme ich weitgehend zu. M. E. birgt jedoch Pennants Bemerkung, Ri 18 beabsichtige die panisraelitische Landnahme im Sinne eines Kommentars zu diskreditieren, die Gefahr des Mißverstehens. Nicht die israelitische, heteronome, weil mit der göttlichen Landgabe korrespondierende Landnahme soll nämlich diskreditiert werden – in den Augen der Autoren war sie eine absolute Notwendigkeit, um eine bundesgemäße Existenz im Unterschied zur Praxis der Völker leben zu können – sondern vor deren Verkehrung in eine autonome, nicht mit einer göttlichen Landgabe korrespondierende Landnahme, wie die Daniten sie praktiziert haben – und wie sie irgendwann erneut praktiziert werden könnte – soll gewarnt werden. Nähme man z. B. an, die Erzählung sei während des babylonischen Exils entstanden, könnte ihr Sinn darin liegen, vor einer anti-jhwhistischen Landnahme und einem anti-jhwhistischen Götzendienst im Kontext der Rückkehr ins Land zu warnen. Nähme man an, die Erzählung stamme aus der nachexilischen Zeit, könnte ihr Sinn darin liegen, vor einem anti-jhwhi-

stischen Verständnis des Besitzes des Landes und einem anti-jhwhistischen Götzendienst im Land zu warnen.

* * *

18,2a-d: 18,2a.b ist mit sechzehn Wörtern der längste Satz des gesamten Textes. Die Behauptung Beckers, der Satz wirke überladen, sowohl ממשפחה als auch מצרעה ומשחאל seien sekundär ergänzt worden, erwies sich als unbegründet (s. die Exegese zu משפחה in 17,7a). Insbesondere צרעה und משחאל sind vielmehr zur notwendigen Konkretion der Erzählung unverzichtbar.

דן (2a). וישלחו בני דן (2a). וישלחו im Kal (1x) ist typischer Bestandteil der Kundschafterterminologie und kommt in allen Kundschaftererzählungen der Hebräischen Bibel vor, insgesamt 15x (Num 13,2.2f.16f.27; 14,36; 21,32; Dtn 1,22; Jos 2,1.3; 7,2; 14,7.11; Ri 18,2).

דן (10x) kommt bezogen auf die Daniten 7x in Verbindung mit בני דן (18,2a.16b[-מ].22c.23a.25a.26a.30a) vor. An den verbliebenen drei Stellen wird דן 1x als Element einer Ortsbezeichnung (מחנה דן; 18,12b), 1x als Bezeichnung einer Stadt (העיר דן; 18,29a) und 1x in bezug auf Dan, den Sohn Jakobs (בשם דן; 18,29b), verwendet. Zusammen mit den drei Stellen, an denen das Gentilicum דני steht (18,1b.11b.30c), ist von den Daniten als handelndem Subjekt 10x die Rede, d. h. hinsichtlich der meisten anderen in Szene III handelnden Subjekte (12x Levit, 18,3b bzw. Priester, 18,4c.6a.17c.18c.19e.f.g.20a.24c.27a bzw. Jüngling, 18,3b [ohne „Haus des Jünglings, des Leviten“]; 5x Micha, 18,4b.23b.26b.27a.31a [ohne „Haus-von-Micha“ bzw. „Haus Michas“]; 5x fünf Kundschafter, 18,2a.b.7a.14a.17a; 1x Genossen Michas, 18,22b) dominieren die Daniten. Einzig der Levit kommt häufiger vor, wenn man die verschiedenen für ihn gebrauchten Bezeichnungen addiert, jedoch spielt er seine Rolle nur innerhalb der durch die Bezeichnungen שבט הדני und דן vorgegebenen Klammer der Szene III ([1b] שבט הדני - [2a] בני דן - [30a] בני דן - [30c] לשבט הדני - Schema A-B-X-B'-A'; s. auch die Exegese zu 18,1a.b [שבט הדני]).

חמש (2a). Die Zahl חמש (4x; 18,2a.7a.14a.17a) ist auffallend, denn in den anderen Kundschaftererzählungen ist – sofern überhaupt eine Zahl genannt wird – entweder von zwölf (Num 13f.; Dtn 1,19ff.; Jos 14,7f. [Anspielung auf zwölf]) oder von zwei (Jos 2)

Kundschaftern die Rede. Sowohl die Zwölf als auch die Zwei sind bedeutungsvolle Zahlen, denn zwölf Kundschafter repräsentieren die zwölf Stämme Israels, und zwei Kundschafter sind mindestens als Zeugen einer Angelegenheit notwendig. Demgegenüber scheint die Zahl fünf willkürlich²⁶⁰ gewählt zu sein, und zwar korrespondierend mit der Willkür der gesamten danitischen Erkundung und Eroberung des Landes bzw. Lajischs. In der jüdischen Tradition findet sich der Versuch, die Zahl fünf auf fünf Familien innerhalb der Sippe der Daniten zu beziehen und ihr insofern eine Bedeutung zu geben.²⁶¹ Einen Anhaltspunkt für diese Deutung gibt es im Text allerdings nicht. Im Gegensatz zu den anderen drei Stellen (18,7a.14a.17a), an denen אנשים und חמש als Wortkombination vorkommen, ist אנשים durch den Artikel determiniert und, wohl aus Gründen der stilistischen Variation, mit חמש eine Constructus-Verbindung bildet, steht חמש hier in appositioneller Stellung zu dem nicht-determinierten אנשים. Der determinierende Artikel bei אנשים fehlt, weil die Kundschafter erst eingeführt werden und noch nicht als bekannt vorauszusetzen sind.

Mit מצרעה ומאשתחאל und אנשים בני חיל, מקצותם folgen drei appositionelle Attribute; die Präposition מן vor משפחתם ist bei dem ersten und dritten appositionellen Attribut wiederholt.

מקצותם (von קצוח * 1x) wird von den meisten Exegeten zu Recht im Sinn von „aus ihrer Gesamtheit“ verstanden. Im Unterschied zu משפחתם soll damit ausgedrückt werden, daß es sich bei den Fünfen um eine repräsentative Auswahl handelt. Eine Minderheit der Exegeten²⁶² meint, מקצותם bedeute – um eine falsche Interpretation von משפחתם und מקצותם als Dubletten auszuschließen –, wohl in Analogie zu נשיא in Num 13,2, „aus den tüchtigsten (Männern).“

אנשים בני חיל (2b). אנשים בני חיל (1x) ist appositionelles Attribut zu אנשים. Die fünf Kundschafter sollen so – im Unterschied zu allen anderen Kundschaftererzählungen, wo die ausgesandten Männer weder als בני חיל noch mit etwas Vergleichbarem bezeichnet werden – explizit

²⁶⁰ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 93.

²⁶¹ Vgl. Fishelis, 142. Budde, 117, erwägt, ob sich die Zahl fünf auf fünf Abteilungen bezieht; ähnlich bereits Studer, 374.

²⁶² Vgl. Ehrlicher, *Randglossen*, 145; Bewer, „The Composition“, 276; Breuer, 178; Zapletal, 263; Fishelis, 142.

als kriegstüchtig charakterisiert werden, um den danitischen Raubzug gleich zu Beginn unter das Vorzeichen der militärischen Gewalt zu stellen. Demgegenüber ist z. B. in bezug auf die Kundschafter, die Ai ausspionieren sollen, schlicht von אנשים die Rede (Jos 7,2), und erst im Kontext der eigentlichen Eroberung Ais wird die Bezeichnung חיל verwendet (שלשים אלף איש גבורי החיל; Jos 8,3).

צרעה (8x in Gen-2 Kön; Jos 15,33; 19,41; Ri 13,2.25; 16,31; 18,2.8.11) und אשתאל (7x im MT; Jos 15,33; 19,41; Ri 13,25; 16,31; 18,2.8.11) werden in Jos und Ri, wo אשתאל ausschließlich und צרעה fast ausschließlich vorkommen, fast immer zusammen gebraucht (Ausnahme: Ri 13,2, wo nur צרעה steht). Sie gehören zu den Städten, die dem Stamm Dan ursprünglich als Siedlungsgebiet zugefallen waren (vgl. Jos 19,41-46), und verbinden Ri 17-18 sprachlich und thematisch mit der Simsonerzählung. Ihre genaue Lage ist unbekannt. Sagen läßt sich nur, daß beide Orte in der nördlichen Schefela gelegen haben müssen, zirka fünfundzwanzig Kilometer westlich von Jerusalem, und daß sich צרעה in Abstand von wenigen Kilometern südwestlich von אשתאל befunden haben muß.²⁶³ Die genaue Lage der beiden Orte ist jedoch nicht allzu wichtig, weil geographische Präzision offensichtlich ohnehin nicht im Interesse der Autoren von Ri 17-18 gelegen haben kann.²⁶⁴ Alle topographischen Angaben der Erzählung sind dafür einfach zu knapp und unspezifisch; ihr Sinn besteht einerseits in ihrer Symbolik (s. 5.2) und andererseits in der notwendigen Mindestkonkretion.

רגל (Pi) wird in der Hebräischen Bibel 12x, davon 11x in Gen-2 Kön (Gen 42,30; Num 21,32; Dtn 1,24; Jos 6,22.25; 7,2.2; 14,7; Ri 18,2.14.17; 2 Sam 10,3 [1 Chr 19,3]) gebraucht, und zwar ausschließlich im Kontext der Kundschafterthematik. חקר (Kal) hingegen taucht in demselben Kontext nur 4x auf (Ri 18,2.2; 2 Sam 10,3; 1 Chr 19,3), und zwar jeweils zusammen mit רגל. Die vorliegende Verbindung ist singular.

²⁶³ Vgl. O. Keel, M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, II: Der Süden (Zürich u. a., 1982), 802-805.

²⁶⁴ Vgl. Soggin, 267.

ארץ (10x) wird 1x in der Bedeutung „Erde“ (-ב; 18,10d) und 9x in bezug auf das Nordreich bzw. einen Teil davon gebraucht (-ה; 18,2b.d.9c.f.10b.14a.17a.30c; -ב; 7c). In 18,2b.d geht es um die Aussendung der Kundschafter, das „Land“ zu erforschen. ארץ ist gleich an der ersten Stelle (wie an allen anderen Stellen auch), an der es vorkommt, determiniert, d. h. die Daniten haben ein ganz bestimmtes Land vor Augen, um in ihm ihren zukünftigen Siedlungsraum zu finden, offensichtlich das Gebiet des Nordreiches bzw. einen Teil davon. Bereits hier wird eine Schwierigkeit erkennbar, die sich als Folge des Entschlusses der Autoren, den Text nach dem Schema einer Kundschaftererzählung (s. 7.4.1.1) zu konzipieren, wie von selbst einstellt: Die Formulierung der Kundschafteraussendung in den traditionellen Kundschaftererzählungen bezieht sich immer auf das ganze Land Israel (Nord- und Südreich), es muß jedoch fast zwangsläufig zu einer Verwirrung führen, wenn die gleiche Formulierung in einer Anti-Kundschaftererzählung gebraucht wird, die sich auf das Nordreich bzw. einen bestimmten Teil davon bezieht. In 18,7c.9c.f.10b meint ארץ das Umland und die Stadt Lajisch (s. auch die Exegese zu ליש הארץ in 18,14a). In 18,14a.17a wäre הארץ ohne das appositionelle ליש in 14a zweideutig, denn es könnte sowohl das Nordreich als auch das Umland Lajischs bedeuten. Durch das appositionelle ליש entsteht Eindeutigkeit: הארץ meint so das Umland Lajischs. In 18,30c schließlich wird ארץ in der Bedeutung von Nordreich (im Gegensatz zu Südreich) gebraucht, und zwar im Kontext der Deportation der Nordreichstämme im Jahr 733 bzw. 722/21 v. Chr.

Nach der Redeeinleitung in 18,2c folgt in 2d eine knappe Rede der Daniten, mit der sie die fünf Kundschafter aussenden. Ein Vergleich mit den anderen Kundschafteraussendungen in wörtlicher Rede (Num 13,17b[ab עלו]-20a; Jos 2,1aβ; 7,2aβ) zeigt, daß die eigentliche Aussendung nur in Num 13,17b(ab עלו)-20a ausführlich beschrieben wird, während es sich in Jos 2,1aβ; 7,2aβ und Ri 18,2d jeweils um die Konstruktion eines doppelten Imperativs mit dem Objekt את הארץ (in Jos 2 folgt noch die Apposition יריחו) handelt.

לכו ראו את הארץ ואת יריחו Jos 2,1aβ

עלו ורגלו את הארץ Jos 7,2aβ

Der Gebrauch der unterschiedlichen Verben erklärt sich als stilistische Variation. (In Jos 7,2a β sind die beiden Imperative mit der Konjunktion ו verbunden [d. h., das eine folgt sicher aus dem anderen]²⁶⁵, eventuell weil עלו einen gewissen Zeitraum des Hinaufstiegens voraussetzt, bevor die eigentliche Auskundschaftung beginnt.)

7.4.2 Die zweite Sequenz: 18,2e-3c

Die zweite Sequenz wird aus einer kleinen Reihe von drei mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS (18,2e.f.3c) gebildet, die nach dem zweiten VS von einem NS (3a) und einem ZNS (3b) unterbrochen ist. עש (A) und המה (B) sind nach einem chiasmatischen Schema angeordnet (A-B-B'-A'; 2f;3a.b.c), dessen Bedeutung rein ästhetischer Natur zu sein scheint.

Die Kohärenz und Konsistenz dieser Verse wurde häufig angezweifelt; man betrachtete 2e.f als eine im Widerspruch zu 3a-c stehende Doppelung.²⁶⁶ 2e.f berichte von der Ankunft der Kundschafter im Haus Michas, während 3a-c voraussetze, daß sich die Kundschafter noch nicht im Haus Michas befänden, sondern, nachdem sie die Stimme des Leviten gehört hätten, erst dorthin abbögen.

Unter der Beachtung zweier Voraussetzungen ergibt der Text jedoch auch in seiner vorliegenden Form (für die auch das chiasmatische Schema spricht) einen im wesentlichen widerspruchsfreien Sinn: 1. Die Bezeichnung בית מיכה meint in 2e und 3a die Siedlung „Haus-von-Micha“ (zu Haus-von-Micha vs. Haus Michas s. 5.2). 2. Vers 18,2e.f ist in Analogie zu Jos 2,1b konzipiert. 18,2e-3c kann unter diesen Voraussetzungen folgendermaßen verstanden werden: Der Weg der Kundschafter bis in das Haus-von-Micha hinein (עד) und damit in die Nähe des Hauses Michas, das als in dessen Innerem liegend angenommen werden muß, wird in dem kurzen VS in 2e zusammengefaßt – die Erzählung steuert zielstrebig auf die Begegnung der Kundschafter mit dem Leviten zu; weitere Einzelheiten über den Weg der Kundschafter würden den Erzählfluß stören. Die nächste Information wird in dem äußerst kurzen VS in 2f gegeben: die Kund-

²⁶⁵ Vgl. Ges-K, § 110,2 u. 2a.

²⁶⁶ Vgl. z. B. Budde, 118; Nowack, 147; Schulz, 91.

schafter übernachten im Haus-von-Micha. Die beiden folgenden, nominal konstruierten Sätze unterbrechen den eigentlichen Handlungsablauf. Der NS in 3a drückt eine gewisse Verweildauer der Kundschafter im (עם) Haus-von-Micha aus; zu denken wäre etwa an den auf die Nacht folgenden Vormittag. Der ZNS in 3b ist in bezug auf den eigentlichen Handlungsfaden, der mit dem ebenfalls äußerst knappen VS in 3c: „sie bogen dorthin ab“, wieder aufgegriffen wird, rückblickend und muß im Deutschen als temporaler Nebensatz wiedergegeben werden: „als sie die Stimme ... erkannt hatten.“ Hierbei ist vorauszusetzen, daß sich der Levit im Haus Michas aufhält (s. u. und 17,12c) und laut spricht. Die unterschiedliche Funktion (gleichzeitig/rückblickend) der beiden nominalen Sätze erklärt, weshalb המה aus 3a in 3b wiederholt ist.

Der etwas holperige Stil des Textes erklärt sich aus dem offensichtlichen Umstand, daß die Autoren in Analogie zu Jos 2,1b erwähnen wollten, daß die danitischen Kundschafter in einem „Haus“ ankommen (kursiviert) und dort schlafen (unterstrichen):²⁶⁷

וילכו ויבאו בית אשה זונה ושמה רחב וישכבו שמה Jos 2,1b

וילינו שם רי 18,2e.f

Nicht zuletzt aufgrund dieser Analogie meint ער in 2e nicht „in die Nähe“, wie öfter behauptet wird,²⁶⁸ sondern, unter Einschluß des Zielpunktes, „in ... hinein“ (vgl. z. B. Gen 11,31; Ri 11,16).

שם (2f). לין (1x) gehört zu den sprachlichen Bezügen innerhalb der Schlußkapitel des Rib, denn nur dort kommt das Verb innerhalb von Ri vor (18,2f; 19,4.6f.9.9-11.13.15.15.20; 20,4).

והמה הכירו את קול הנער הלוי (3b). Die *qatal*-Form הכירו (1x in Ri) in erzählter Rede drückt eine rückschauende Perspektive aus und muß im Deutschen im Plusquamperfekt wiedergegeben werden.

²⁶⁷ Vgl. Becker, *Richterzeit*, 236f.

²⁶⁸ Z. B. von Bertheau (1845), 205; Cassel, 161; Keil, 352; Bertheau (1883), 246; Bewer, „The Composition“, 276f.; Burney, 425; Schulz, 91; Gray, 367 (die meisten anderen Exegeten halten offen, ob ער „in ... hinein“ oder „bis an“ meint). Wird der Unterschied zwischen Haus-von-Micha und Haus Michas nicht gesehen, bleibt nur die Möglichkeit ער und עם (3a) im Sinn von „in die/der Nähe“ zu interpretieren, um den Text einigermaßen folgerichtig zu erklären.

Zum Verständnis von קָל אַחַד הַכִּיֹּרִים (2x קָל) werden von den Exegeten drei unterschiedliche Lösungen vorgeschlagen: 1. Die Kundschafter hätten den Leviten an seinem Dialekt erkannt, weil auch sie selbst wie der Levit aus einer südlich des Gebirges Efraim liegenden Gegend stammten.²⁶⁹ Unterstützung findet diese Interpretation darin, daß die Thematik des Dialekts mit dem סבלה/שבילה Wortspiel (Ri 12,6) in Ri – und nirgends sonst – bereits angelegt ist. Reicht jedoch der gemeinsame Dialekt aus, um die offensichtliche Vertrautheit der Kundschafter mit dem Leviten zu erklären, die sich in den drei recht persönlichen Fragen in 18,3e ausdrückt? 2. Die Kundschafter hätten den Leviten an seinem liturgischen Sprachgebrauch bzw. an dem Klang der Glöckchen an seinem Amtsgewand erkannt.²⁷⁰ Entweder das eine oder das andere sei ihnen, die ebenfalls aus dem Süden stammten, vertraut gewesen. Sollte man in diesem Fall jedoch nicht erwarten, daß von הנער הלוי statt von הכהן gesprochen würde? 3. Die Kundschafter hätten den Leviten, dem sie bereits früher persönlich begegnet wären, an der Stimme wiedererkannt.²⁷¹ Diese Interpretation ist m. E. am wahrscheinlichsten, denn sie erklärt erstens, weshalb die Kundschafter dem Leviten sofort eher persönlich zu nennende Fragen stellen, und sie erklärt zweitens, weshalb es הנער הלוי statt הכהן heißt. Der Grund dafür ist, daß der Erzähler deutlich machen will, die Kundschafter hätten noch nicht wissen können, daß der Levit inzwischen zum Priester Michas avanciert sei.

Es ist ein weiterer ironischer Zug der Erzählung, daß ausgerechnet der Levit, von dem Micha dachte, daß er ihm zum Segen gereicht, die Aufmerksamkeit der Kundschafter auf das Haus Michas ein-

²⁶⁹ So Studer, 376; Keil, 352; Budde, 118; Ehrlicher, *Randglossen*, 145; Greßmann, 253; Bewer, "The Composition", 277; Zapletal, 263; Schulz, 91; Martin, 189; Boling, 263; Blok/Deurloo, *Geen koning*, 93f.; Klein, 154; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 97.

²⁷⁰ Vgl. Cassel, 161; Oettli, 285; Bertheau (1883), 246; de Fraine, 107.

²⁷¹ So Wellhausen, *Composition*, 365; Moore, 389; Kittel, 371; Burney, 425; Breuer, 178; Keulers, 77; Soggin, 272; Niemann, *Die Daniten*, 84, zur Diskussion des gesamten Fragenkomplexes vgl. 82-84.

schließlich – wie aufgrund von 18,14c angenommen werden kann – des Inventars lenkt.²⁷²

שם ויסרו (3c). סור (2x, 86x im Kal in Gen-2 Kön) meint zum einen eine konkrete Bewegung in Richtung des Hauses Michas. Hierbei muß, wie gesagt, angenommen werden, daß sich der Levit im Haus aufhält, denn hätte sich der Levit nicht in einem Gebäude befunden, hätten die Kundschafter ihn gesehen und nicht an der Stimme erkannt. Theoretisch denkbar wäre natürlich auch der umgekehrte Fall, daß sich die Kundschafter als Gäste in irgendeinem Gebäude aufhielten und den Leviten draußen sprechen hörten. In diesem Fall käme es jedoch nicht zu dem der Stringenz der Erzählung dienenden Kontakt der Kundschafter mit dem Leviten *einschließlich* seines bzw. Michas Orakelkult. Sofern סור in der Bedeutung „abweichen, abbiegen, sich hinwenden“ vorkommt, werden in der Regel die Präpositionen אל oder ל gebraucht, um das Ziel der Richtungsänderung anzugeben.²⁷³ An fünf Stellen in Gen-2 Kön wird dafür jedoch das Adverb שם bzw. שמה verwendet (ויסרו שם, Ri 18,3c; ויסרו שמה, 18,15a; ויסרו שם לבוא ללון בנבעה, 19,15; ויסר שמה לאכל להם, 2 Kön 4,8; ויסר שמה, 4,10), und an zwei dieser fünf Stellen ist explizit bzw. implizit die Rede davon, daß es sich bei dem Ziel der Richtungsänderung um ein Haus handelt (2 Kön 4,8.10). Hier in 18,3c kann שם ויסרו kaum ein Abbiegen vom Weg meinen, denn die Kundschafter befinden sich bereits in Haus-von-Micha, und die Siedlung darf sicherlich nicht als so groß vorgestellt werden, daß sie eine Art Hauptstraße enthielt, von der abzubiegen wäre. שם ויסרו meint vielmehr, daß sich die Kundschafter zu dem Haus Michas hinwenden, aus dem sie die Stimme des Leviten hörten. Zum anderen hat סור hier die Konnotation der Hinwendung zum Götzendienst.²⁷⁴ In diesem Sinn wird סור in Gen-2 Kön explizit (z. B. Ex 32,8; Dtn 9,12.16; 11,16.28; Ri 2,17; 1 Sam 12,20f.) und implizit (z. B. Dtn 4,9; 28,14) häufig verwendet. In Ri 18,3c.15a wenden sich sowohl die Kundschafter als auch die nach Norden ziehenden Daniten zum Haus Michas hin – die Wiederholung der Formulierung שם ויסרו (3c) in

²⁷² Vgl. Webb, 184; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 97.

²⁷³ Vgl. L. A. Snijders, „סור“, *ThWAT*, V, 804f.

²⁷⁴ Vgl. Klein, 154, u. Pennant, *The Significance*, 263.

der fast identischen Form ויסרו שמה (15a) drückt die Parallelität des Wegs der Kundschafter und des Wegs der Daniten aus – und kommen infolgedessen in Kontakt mit dem anti-jhwhistischen Kult Michas und seines Priesters, den sie sich schließlich zu eigen machen. Die konkrete Richtungsänderung der Kundschafter und der Daniten ist also zugleich als prinzipielle Hinwendung zum Götzendienst zu verstehen.

7.4.3 Der erste Dialog: 18,3d-6

Der Dialog setzt sich aus zwei Redeeinleitungen (3d, 5a) und zwei Reden der Kundschafter (3e, 5b.c) sowie aus zwei Redeeinleitungen (4a, 6a) und zwei Reden des Leviten (4b.c, 6b.c) zusammen. Alle vier Reden sind etwa gleich lang, die Initiative liegt jedoch eindeutig bei den Kundschaftern. Sie stellen in ihrer ersten Rede drei kurze Fragen, auf die der Levit, soweit das hinsichtlich der Inhalte der Fragen möglich ist (s. u.), korrekt antwortet, ohne von sich aus etwas hinzuzufügen. In ihrer zweiten Rede bitten die Kundschafter den Leviten um ein Orakel, und wieder reagiert der Levit korrekt, indem er das Orakel erteilt, wieder ohne von sich aus etwas hinzuzufügen. In der besprechenden Rede werden zwei *qatal*-Formen (3e.4b) gebraucht, die eine rückschauende Perspektive signalisieren. Die *qatal*-Form in 4b wird in 4c mit einer *wajjiqtol*-Form fortgeführt, d. h. aus der Rückschau heraus beginnt sich eine sekundäre Erzählung zu entwickeln (Sproßerzählung). Mit Ausnahme der *qetol*-Formen in 5b.6b finden sich sonst als Haupttempus der besprechenden Rede ausschließlich *jigtol*-Formen. Alle vier Redeeinleitungen sind mit Ausnahme der Nominalisierung in 6a ähnlich formuliert (ויאמרו לו, 3d; ויאמר אלהם, 4a; ויאמרו לו, 5a; ויאמר להם הכהן, 6a). In 6a wird *הכהן* explizit erwähnt, um zu verdeutlichen, daß der Levit das Orakel in seiner Funktion als Priester erteilt.

18,3e: Die drei nominalen Fragen drücken die Überraschung und die daraus folgende spontane Reaktion der Kundschafter aus. Obwohl die Fragen nacheinander gestellt werden, wirken sie so, als hätten die Kundschafter durcheinander gesprochen. Mit dieser Spontaneität korrespondiert die inhaltliche Verworrenheit zumindest der ersten und der dritten Frage. Die erste Frage, מי הביאך הלא, zielt auf

irgend jemanden ab, der den Leviten veranlaßt hat (Hif), sich in das Haus-von-Micha zu begeben. Viel näher läge jedoch die Frage „wie bist du hierher gekommen?“. Die dritte Frage, ומה לך פה, ist insofern verworren, als unklar bleibt, was eigentlich präzise erfragt werden soll. Wird hier nach dem Befinden des Leviten gefragt oder vielleicht nach seinem Verdienst²⁷⁵ oder danach, was er bei Micha zu schaffen hat (negative Konnotation)²⁷⁶ oder danach, worin seine Tätigkeit besteht²⁷⁷? Einzig die mittlere Frage, ומה אתה עשה בזה, ist der Situation wirklich angemessen. Der Gebrauch der unterschiedlichen Bezeichnungen הלם בזה, הלאם בזה und פה in jeweils einer Frage erklärt sich als stilistische Variation.

18,4b.c: An den Regeln der deutschen Grammatik gemessen, wäre die aus einem ZNS²⁷⁸ (4b) und zwei VS (4c) gebildete Antwort des Leviten nicht korrekt, denn die zusammenfassende Formulierung, כזה וכזה, dessen was Micha ihm getan hat, dürfte nicht wörtliche, sondern müßte indirekte Rede sein. Offensichtlich besteht für die hebräische Sprache hierin jedoch kein Problem (vgl. 1 Kön 14,5). Den Autoren war diese knappe, zusammenfassende Formulierung wohl wichtig, um einerseits die Symmetrie von Frage und Antwort nicht zu stören und andererseits den Leser nicht mit Wiederholungen zu langweilen. Inhaltlich beantwortet der Levit, wie nicht anders zu erwarten (s. o.), im wesentlichen die zweite Frage der Kundschafter und gibt mit כהן das richtige Stichwort, um die Kundschafter auf die Idee der Orakelbefragung zu bringen, auf die die erste Begegnung mit dem Leviten erzähltechnisch hinauslaufen soll.

²⁷⁵ So Bewer, "The Composition", 277; Zapletal, 263; Schulz, 91; de Fraine, 107; Fishelis, 142.

²⁷⁶ So Keil, 352; Bertheau (1883), 246; Oettli, 285; Sloet, 256. Goslinga, 67, versteht die zweite Frage so und interpretiert die dritte neutral im Sinn der konkreten Tätigkeit des Leviten.

²⁷⁷ So Wellhausen, *Composition*, 365.369; Moore, 389; Burney, 425; Gray, 367; Martin, 188; Soggin, 271; Boling, 260. Wellhausen, Moore u. Burney verstehen die dritte Frage erst so, daß sie mehr oder weniger identisch mit der zweiten ist, und ordnen die beiden Fragen in einer Art Zirkelschlußargumentation dann unterschiedlichen Quellen zu; vgl. Budde, 118; Nowack, 148.

²⁷⁸ Zur Definition eines ZNS s. 3.1.1, Anm. 2; כזה וכזה = Adverb.

תָּהָה וְקָוָה (4b). Die Zusammenstellung der seltenen femininen Form תָּהָה mit der maskulinen Form תָּהָה hat bei einigen Exegeten Befremden ausgelöst. Budde (118) beispielsweise meint, es müsse קָוָה וְקָוָה punktiert werden, weil sich auch an anderen Stellen eine gleichgeschlechtliche Zusammenstellung (כֹּזֵבִים וְכֹזֵבֹת; z. B. Jos 7,20) finde. Aufgrund einer ähnlichen Argumentation kommt beispielsweise Nowack (148) zu dem Ergebnis, es müsse קָוָה וְקָוָה heißen. Diese Argumentation ist jedoch nicht zwingend; die Formulierung ist in ihrer vorliegenden Form korrekt.

וישכרני (4c). שכר (1x) hat an den wenigen Stellen, an denen es sonst in Gen-2 Kön vorkommt (Kal; Gen 30,16; Dtn 23,5; Ri 9,4; 2 Sam 10,6; 2 Kön 7,6) eine meist negative Konnotation. Becker (237) zieht aus diesem Befund den Schluß, „dingen“ habe auch hier eine negative Konnotation, durch die sich bereits andeute, daß der Levit nicht mehr lange bei Micha bleiben werde. Für eine negative Konnotation bei וישכרני gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt (im Zusammenhang des Dingens eines Priesters [oder Leviten] gibt es dafür auch keinen weiteren Beleg). Im Gegenteil: der Levit wird angemessen bezahlt und ausgestattet (17,10d), sein persönliches Verhältnis zu Micha ist ausgezeichnet (17,11b). Weshalb sollte er also den Kundschaftern seine Anstellung mit einem negativen Beiklang schildern?

18,5b.c: Die zweite Rede der Kundschafter enthält zwei VS, die mittels der Konjunktion ו in finaler Bedeutung verknüpft sind. Der zweite VS (5c) besteht aus einer finiten Verbform, an die sich eine indirekte Frage anschließt; es folgt ein abhängiger Relativsatz. Das Stichwort כִּדֹּן bringt die Kundschafter, wie gesagt, auf die Idee der Gottesbefragung.

שאל ב-x (5b). שאל ב-x (x = Name der Gottheit, in Gen-2 Kön ist immer der Gott Israels gemeint, d. h. אלהים ist immer Pluralis majestatis [s. Ri 20,18; 1 Sam 14,37; 22,13.15]; שאל ל- in 18,15c) ist Terminus technicus einer solchen Gottesbefragung, hier verstärkt durch נא, die man sich als Entscheidungsorakel (ja/nein) vorzustellen hat.²⁷⁹ Im vorliegenden Fall ist sicher daran zu denken, daß der Levit das Orakel mit Hilfe von Efod (bzw. der im Efod befindlichen Lossteine Urim und Tummim) und Terafim einholte. (Zu dem Ge-

²⁷⁹ Vgl. G. Gerleman, „שאל“, *THAT*, II, 843.

brauch des Gottesnamens אלהים in 5b s. die Exegese zu אלהים in 17,5a.)

ונדעה החצליןך דרכנו אשר אנתנו הלכים עליה (5c). (Zur Funktion von ידע [18,5c.14c.d] s. die Exegese zu 18,14c.) Die Hif-Form הצליח (צלח 1x; in Gen-2 Kön 10x im Kal und 12x im Hif) muß nach Überzeugung fast aller Exegeten zu Recht als Kal-Form הצלח gelesen werden. Die feminine Form zeigt klar, daß nur das ebenfalls feminine דרך als Subjekt in Frage kommt. Eine dem Hif entsprechende kausative Bedeutung, die דרכנו als Objekt voraussetzte, scheidet somit aus. Einzig Boling hält mit einer nicht recht nachzuvollziehenden Begründung an הצליח fest, denn die feminine Form wird so nicht erklärt: "The verb is הצליח with no object, an example of the hiphil elative, used to give emphasis to the root idea."²⁸⁰ Interessant ist die Beziehung, die mittels צלח (Num 14,41; Ri 18,5c) zwischen Num 13-14 und Ri 18 besteht. In Num 14,39-45 hören wir, daß die über den Kundschafterbericht murrende Generation der Israeliten sich schließlich anschickt, das Verheißene Land zu erobern, obwohl Jhwh wegen ihres Murrens eine vierzigjährige Wüstenexistenz verordnet hat, um das Land erst der folgenden Generation zu geben. Mose warnt denn auch: ודוא לא תצלח, „es wird euch nicht gelingen“, denn: כי אין ייחה בקרבכם, „denn JHWH ist nicht in eurer Mitte“. Die Israeliten läßt diese Warnung unbeeindruckt, und die Eroberung scheitert wegen der militärischen Überlegenheit der Amalekiter und Kanaaniter. Der gesamte Duktus dieser Erzählung legt es nahe, zu glauben, daß Jhwh die vorzeitige Landnahme verhindert, um das Projekt einer bundesgemäßen Existenz im Verheißenen Land mit einer neuen Generation zu realisieren. Ganz anders ist die Situation in Ri 18. Auf die Frage nach dem Gelingen des beabsichtigten Wegs gibt das Orakel, das der Levit im Namen Jhwhs erteilt, einen positiven Bescheid (s. u.), und wirklich, die Daniten vereinnahmten die friedfertige Stadt Lajisch mit Mord und Totschlag. Hier legt der gesamte Duktus der Erzählung jedoch nahe zu glauben, daß Jhwh sich völlig zurückgezogen hat, daß das Orakel ein Leerformel ist und daß die Praxis der Daniten mit einer bundesgemäßen Existenz absolut nichts mehr zu tun hat. Mit anderen Worten: Ri 18 ist gegenüber Num 13-14 anti-erzählerisch kon-

²⁸⁰ Boling, 263; im Original steht הצליח transkribiert.

zipiert. In Num 14,39-45 ist die Verhinderung der vorzeitigen Landnahme als vorübergehende „erzieherische Maßnahme“ zu verstehen, um das positive Ziel einer bundesgemäßen Existenz Israels im Verheißenen Land doch noch zu erreichen. In Ri 18 hingegen hält Jhwh sich völlig heraus, weil das gesamte danitische Projekt mit einer bundesgemäßen Existenz im Verheißenen Land absolut nichts mehr zu tun hat.

Die Formulierung *אשר אנחנו הלכים עליה* wird mit *אשר* *דרככם* *אשר* *בה* in 18,6c, stilistisch leicht verändert und mit dem Personalpronomen der 2. Pers. Plur. statt der 1. Pers. Plur. versehen, in der Antwort des Leviten aufgegriffen. Dieser intensive Gebrauch von *דרך* und *הלך* in der Zusammenstellung *דרך/הלך* (jeweils in 5c und 6c), in der Doppelung von *2x הלך* (5c.6c) und *2x דרך* (5c.6c) sowie zusätzlich durch *הלך* in 6b, verstärkt die den beiden Worten in Ri 17-18 eigene negative Konnotation des „Wegs“ als der gesamten anti-jhwhistischen Lebenspraxis der Daniten (s. die Exegese zu 17,8a).

18,6b.c: Die zweite Rede des Leviten setzt sich aus einem VS (6b) und einem mit einem abhängigen Relativsatz fortgeführten NS (6c) zusammen. Die Erzählzeit ist gegenüber der erzählten Zeit gerafft. Scheinbar unmittelbar auf den Wunsch der Kundschafter nach einer Gottesbefragung teilt der Levit den Orakelspruch bereits mit, so als habe die eigentliche Befragung, die wohl vorausgesetzt werden muß, nicht erst durchgeführt werden müssen (oder soll man annehmen, daß der Levit seinen eigenen Kult so wenig ernst nahm, daß er auf die praktische Befragung verzichtete?²⁸¹).

לכו לשלום (6b). Das Wort *שלום* stellt den zweiten Satz des Orakels, der sonst doppeldeutig²⁸² sein könnte, unter ein positives Vorzeichen und erlaubt deshalb nur ein den Weg der Kundschafter bestätigendes Verständnis.²⁸³ Nichtsdestotrotz wird das Wort *שלום* an den beiden Stellen, an denen es in Ri 18 (6b.15c) vorkommt, zur Leerfor-

²⁸¹ Vgl. Boling, 263.

²⁸² Eine Doppeldeutigkeit des Orakels behaupten: Cassel, 161; Sloet, 277; Breuer, 180; Hertzberg, 241, demzufolge die Kundschafter das Orakel allerdings positiv interpretieren.

²⁸³ So de Fraine, 108. Im Kontext der Interpretation von *נכח* (s. u.) spricht sich auch die Mehrheit der übrigen Exegeten für ein bestätigendes Verständnis aus.

mel. Der Levit erteilt den Kundschaftern nämlich genau das Orakel, das sie hören wollen, um mehr geht es ihm nicht. In der Grußformel **וישאלו לו לשלום** (18,15c) verhält es sich ähnlich. Die ehemaligen Kundschafter nehmen zwar gegenüber dem Leviten das Wort **שלום** in den Mund, in Wirklichkeit sind sie zusammen mit den übrigen Daniten jedoch in der wenig friedfertigen Absicht gekommen, die Kultgeräte Michas unter Androhung von Gewalt (18,16a) zu stehlen. Der Gebrauch des Wortes **שלום** trägt in der Erzählung mit dazu bei, den Eindruck von Verwerflichkeit, der dem ganzen Geschehen anhaftet, zu untermauern.

נכח יהוה (6c). Das Wort **נכח** gehört zu denjenigen sprachlichen Bezügen, die sich in Ri ausschließlich in den Schlußkapiteln finden (18,6; 19,10; 20,43; s. 3.2, zu 3., f[17-18/19-21]). Im vorliegenden Fall ist **נכח** in der Funktion einer Präposition verwendet und meint im Zusammenhang mit **לכו לשלום**, daß der Weg der Daniten in den Augen Jhwhs wohlgefällig ist. Wollte man das Orakel als doppeldeutig interpretieren, müßte angenommen werden, **נכח** meine, daß der Weg der Daniten Jhwh allein bekannt sei.²⁸⁴

7.4.4 Die dritte Sequenz: 18,7-8a

Die dritte Sequenz ist nach dem Schema A-B-A' strukturiert. A (7a) und A' (8a) sind zwei die erzählte Zeit raffende itinerarische Notizen, die den Weg der Kundschafter vom Haus-von-Micha bis nach Lajisch (A) bzw. von Lajisch zurück bis Zora und Eschtaol zu ihren Brüdern (A') beinhalten. Beiden Notizen gemeinsam ist die Formulierung **ויבאו** + die jeweilige Ortsbestimmung (zu **בוא** und **הלך** s. die Exegese zu 17,8). In B (7b-e) wird, ebenfalls in einer die erzählte Zeit raffenden Weise, vom Aufenthalt der Kundschafter in Lajisch berichtet. Die Passage, die sich aus einem VS (7b), der mit einem abhängigen Relativsatz (der einen Einschub enthält, s. u.) fortgesetzt wird, und drei NS (7c.d.e) zusammensetzt, enthält nur ein einziges finites Verb, und zwar eine *wajjigtol*-Form in 7b. Der Text zeigt infolgedessen wenig Dynamik und gibt im wesentlichen, grammatisch signalisiert durch vorwiegend nominale Satzkonstruktionen, Hintergrundinformation.

²⁸⁴ Vgl. Studer, 377.

18,7a: לַיִשׁ, hier mit ה-locale, kommt, bezogen auf eine Lokalität (*tell el-quadi*) in der Nähe einer der Jordanquellen 40 km nördlich des Einflusses des Jordans in den See Gennesaret, ausschließlich 3x in Ri 18 (7a, 27b, 29c) vor und wird in Jos 19,47 2x mit לַיִשׁ bezeichnet. Die Existenz der Stadt ist auch in ägyptischen Texten bezeugt (*r-w-š*).²⁸⁵ Der Name לַיִשׁ hat in der Erzählung eine ironische Funktion, wie bereits Klein gesehen hat:

This very city was named in Josh. 19.47, but there it was spelled *Leshem*, which translates as 'ligure', a precious stone, possibly a yellow jacinth. In this tale, 'Leshem' is called 'Laish'; the precious jewel becomes a 'lion', certainly an ironic name for the situation and behavior described.²⁸⁶

Die Ironie besteht darin, daß das „Juwel“ einer friedlich und sorglos auf der Basis des Rechts existierenden Stadt (7b) mit dem Namen eines aggressiven Raubtieres, Löwe, belegt wird, ein Name, der viel eher auf die Daniten – דָן bedeutet bezeichnenderweise Rechtschaffer (s. die Exegese zu 17,1 [וַיִּשְׁמַר מִיַּדֵּיהֶן]) – zuträfe, die Lajisch brutal erobern (18,27b-e). Mit anderen Worten: in etwa das, was aus der dtn/dtr konzipierten Perspektive Jhwhs als bundesgemäße Existenz im Verheißenen Land anzusehen wäre, leben die Bewohner Lajischs, während die Daniten dieses Ideal prototypisch für ganz Israel gerade pervertieren, indem sie sich imperial gebärden:

The people of Laish are not living according to the *way* of life or 'fixed' customs, but according to *right* or *judgement*. They are living 'within' their city, their customs – not wandering from them as the Israelites are wont to do. Their 'custom' both emphasizes their contentment and the unethical, anti-Yahwist action of the Israelites, who destroy 'right' living. The Laishites are described as 'הָעָם בְּטָחָה', 'a people secure', with implications of 'trusting'. They are also said to live far from the Sidonians and to have no דְּבָר, 'words', 'connections' with others. The people of Laish apparently are content without conquest of or power over other peoples. Implicitly, these are the qualities Yahweh upholds and would not have destroyed: certainly not by the hand of the Israelites, the chosen people whom Yahweh had repeatedly rescued from

²⁸⁵ J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* (Leiden, 1937), 209 (Thutmosis III.). A. Biran, "Tel Dan", *BA*, 37 (1974), 26, zufolge findet sich die Bezeichnung Lajisch auch in den Mari-Dokumenten.

²⁸⁶ Klein, 157. לַיִשׁ in der Bedeutung „Juwel/Edelstein“ in Ex 28,19; 39,12 und לַיִשׁ in der Bedeutung „Löwe“ in Jes 30,6; Hiob 4,11.

slavery and oppression, the chosen people who should further righteous and peaceful living. When the spies report at Zorah and Eshtaol, they tell the Danites of a people 'secure, and the land large of both hands; for God gave it in our power – a place without lack in the land' (18.10). The people of Laish live *secure* and *content* lives; that destruction of this contentment is considered 'God-given' augments the irony of the Israelite action. Yahweh had delivered the Israelites from oppression in Egypt and from other oppressors. How pointed that the Israelites oppress a peaceful people in the name of Yahweh, who is against this oppression.²⁸⁷

Die mit der Ortsbezeichnung Lajisch und der Orts- bzw. Stammesbezeichnung Dan verbundene Ironie zeigt einmal mehr, daß Ri 17-18 gegenüber der Tora (Auszug) und im vorliegenden Fall gegenüber dem Beginn der Vorderen Propheten (legitime Landnahme unter Josua) anti-erzählerisch konzipiert ist, denn die jhwistischen Inhalte von Auszug und Landnahme werden von den Daniten in ihr Gegenteil verkehrt.

Diese anti-erzählerische Invertierung wird durch zwei Paronomasien – eventuell handelt es sich jedoch nur um zufällige Phänomene – unterstützt:²⁸⁸ 1. Die Formulierung ליש שם in 18,29c läßt לשם in Jos 19,47 assoziieren und umgekehrt, weil ליש שם und לשם die Buchstaben ל, ש und נ in gleicher Reihenfolge gemeinsam haben. Unter der Voraussetzung, daß es sich um ein beabsichtigtes Wortspiel handelt, wird zweierlei erkennbar: a) der Namenswechsel zwischen Leschem und Lajisch hat selbst ironische Bedeutung, denn er nimmt auf einer Hyperebene bereits vorweg, daß aus einem „Juwel“ ein „Löwe“, aber ein *besiegter* Löwe wird; b) der thematische Komplex Jos 19,47 / Ri 18 ist literarisch stilisiert (es hat deshalb nur eine begrenzte Bedeutung, nach der Historizität Leschems bzw. Lajischs zu fragen). 2. Es besteht eine Paronomasie zwischen ליש ולישראל – ליש (18,29c) ist hinsichtlich der Konsonantenfolge Teil des Wortes לישראל (18,29b) –, die Pennant zu Recht folgendermaßen deutet: "The idolatry that came to be set up at Laish matches the idolatry that had been set up by Israel in Canaan after the pan-Israelite conquest."²⁸⁹ Gewissermaßen in Analogie dazu kann der Untergang La-

²⁸⁷ Klein, 156f.; im Original stehen דבר דעם בסח und דבר דעם transkribiert.

²⁸⁸ Vgl. Pennant, *The Significance*, 238.266-268.

²⁸⁹ Ebd., 267.

jischs/Dans, auf den im Kontext des Tags des Exils (18,30c) angepielt ist, als Warnung an Israel interpretiert werden, sich, aus dem babylonischen Exil zurückgekehrt, nicht erneut dem Götzendienst hinzugeben und das gleiche Schicksal zu erleiden.

Schließlich besteht an Hand des Wortes Lajisch auch eine Verbindung der Simsonerzählung mit der von Michas Schnitzbild, und zwar zwischen der Zerstörung Lajischs und dem Kampf Simsons mit einem Löwen. Die Daniten schlagen und verbrennen die Stadt Lajisch (Ri 18,27b-e); metaphorisch gesprochen, töteten sie auf diese Weise den Löwen, Lajisch; Simson, der Daniter, hingegen kämpft mit einem Löwen und tötet ihn real (אריה; Ri 14,5f.). Oder anders gesagt, der Kampf Simsons mit dem Löwen antizipiert metaphorisch die reale Zerstörung Lajischs durch die Daniten.

18,7b-e: Die meisten Exegeten hegen hinsichtlich des Textes in 7b einen Korruptierungsverdacht, der sich vor allem an zwei Beobachtungen festmacht: 1. Das feminine Partizip יושבת könne nicht Prädikat zu dem maskulinen עם sein. Ein ausnahmsweise feminines Genus von עם liege nicht vor, denn die anderen Prädikate zu עם seien ebenfalls maskulin. 2. Selbst wenn יושבת in dieser Form und an dieser Stelle erklärt werden könne, wäre שקט ובטח eine Tautologie zu יושבת לבטח.²⁹⁰ Zur Lösung dieses Problem gibt es im wesentlichen fünf Vorschläge: 1. יושבת sei Apposition bzw. Prädikatsnomen zu dem femininen Suffix von בקרבה,²⁹¹ eine grammatische Unmöglichkeit, die nur mit der Akzeptanz eines ausgesprochen schlechten Stils erkaufte werden kann. 2. יושבת sei doch Prädikat zu עם, denn dem Autor schwebte bei der femininen Form die Einwohnerschaft vor.²⁹² Richtig an dieser Position scheint mir, daß יושבת als ein Kollektivum in Femininform²⁹³ aufgefaßt wird, es kann jedoch trotzdem nicht Prädikat zu עם sein (s. u.). 3. Der gesamte Ausdruck יושבת לבטח כמשפט יושבת צדנים beziehe sich wegen des femininen Partizips auf eine Stadt oder ein Land und gehöre einer anderen Quelle an, in der יושבת את הריע

²⁹⁰ Vgl. Studer, 377f.

²⁹¹ Vgl. Bertheau (1845), 206; Bertheau (1883), 247; Oettli, 285f.; Ehrlicher, *Randglossen*, 146; Bewer, "The Composition", 277; Breuer, 180; Goslinga, 68.

²⁹² Keil, 353.

²⁹³ Ges-K, § 122s.

oder etwas Vergleichbares vorangegangen sein müsse.²⁹⁴ Hier ist zwar richtig erkannt, daß צדנים ... יושבת in 7b als Fremdkörper wirkt, und die Argumentation würde auch das Zustandekommen der Tautologie erklären, jedoch kann die Zuweisung zu unterschiedlichen Quellen hier wie auch an anderen Stellen des Textes nicht überzeugen (s. 7.1.2.1). 4. צדנים ... יושבת müsse wegen des femininen Partizips hinter ליש in 7a stehen.²⁹⁵ Die sich daraus ergebende grammatische Konstruktion ist jedoch sehr ungewöhnlich, denn in der Regel steht יושבת im status constructus zu der Stadt, auf die es sich bezieht (z. B. יושבת ציון, Jes 12,6; יושבת שפיר, Mi 1,11). Hier jedoch ergäbe sich eine stilistisch bedenkliche appositionelle Stellung. Zudem würde die erste der beiden kurz formulierten itinerarischen Notizen in 7a.8a durch die Hinzufügung von צדנים ... יושבת verhältnismäßig lang. 5. Die feminine Form יושבת sei schlicht ein Versehen, richtig müsse es ישב heißen²⁹⁶. So macht man es sich jedoch recht einfach, und das Problem der Tautologie besteht nach wie vor.

Eine Lösung des Problems, die alle Widersprüche beseitigt, wird es wohl nie geben, auch die hier gebotene Lösung, die mangels Alternative am vorliegenden Text festhält, erhebt diesen Anspruch nicht. M. E. handelt es sich bei צדנים ... יושבת um einen selbständigen NS, der – in der Übersetzung durch Gedankenstriche signalisiert – in den abhängigen Relativsatz eingeschoben ist. Das feminine Kollektivum יושבת steht selbständig, es ist weder von dem femininen Personalsuffix ה־ noch von dem Substantiv עַם abhängig. Eine strikt wörtliche Übersetzung, „eine Einwohnerschaft (sie war) sorglos nach dem Recht der Sidonier“ kann das Gemeinte jedoch nur unpräzise ausdrücken. Ich übersetze daher mit „man wohnte sorglos nach dem Recht der Sidonier.“²⁹⁷

²⁹⁴ Vgl. Budde, 118f.; Moore, 390f.; Nowack, 148; Kittel, 371; Burney, 412. 427; Schulz, 92.

²⁹⁵ Vgl. Schulz, 92; W. Rudolph, „Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch“, *Festschrift Otto Eißfeldt*, hg. v. J. Fück (Halle, 1947), 207; Meyer, *BHS*; Soggin, 272, der jedoch nur יושבת לבבחה umstellen möchte.

²⁹⁶ Vgl. Studer, 378; Zapletal, 265; Goslinga, 68; Nötscher, 68; Soggin, 272.

²⁹⁷ Vgl. *Richteren: een vertaling om voor te lezen*, 53.

In stilistischer Hinsicht bleibt auch diese Lösung unbefriedigend, sie kommt jedoch, anders als die meisten anderen Vorschläge, ohne eine mit weiteren Hypothesen belastete Veränderung des Textes aus. Auch kann die besagte Tautologie so nicht aufgehoben werden – der Eindruck, daß der Text irgendwie beschädigt ist, bleibt. Es bietet sich jedoch an, aus der Not eine Tugend zu machen, d. h. die Tautologie stilistisch als Verstärkung zu interpretieren. Der Gebrauch von לבטח und בטח in einem Kolon dient unter dieser Voraussetzung dazu, die Existenzweise der Bewohner Lajischs noch stärker zu idealisieren.

העם אשר בקרבה (7b). Das Verb ראה (3x) wird wieder aufgegriffen, als die Kundschafter berichten, daß sie das Land „gesehen“ haben (18,9c), erfüllt jedoch darüber hinaus keine besondere Funktion im Text.

עם kommt 3x als Bezeichnung der Bewohner Lajischs (18,7b.10a.27c) und 1x als Bezeichnung der Daniten (18,20c) vor. An zwei dieser vier Stellen steht עם in Verbindung mit קרב (2x): העם אשר בקרבה (18,7b) und בקרב העם (18,20c; בקרב ist hier Präposition, die etymologische Bedeutung ist jedoch mitzuhören). Im ersten Fall geht es darum, die ruhige und sorglose Lebensweise der Einwohner Lajischs zu charakterisieren (Konnotation Wärme, Geborgenheit), im zweiten Fall darum, die Brutalität der Daniten zu demaskieren. Unter der Voraussetzung, daß der Leser die positive Konnotation von קרב in 18,7b noch im Bewußtsein hat, funktioniert קרב in 18,20c ironisch. Während nämlich die Idylle, bezogen auf die Einwohnerschaft Lajischs, stimmt, ist sie hinsichtlich des Inneren der Daniten trügerisch. Der Levit gelangt zwar ins Innere des danitischen Stammes, der engere Kontext von 18,20c zeigt jedoch, daß er auf eine nicht gerade freundliche Art abgeworben wird (18,19b.c), die dieses Innere wohl kaum als einen Ort des Friedens erscheinen läßt. Im weiteren Kontext erweisen sich die Daniten zudem als eine Gemeinschaft, die eine ruhige und sorglose Lebensweise anderer in deren Innerem nicht akzeptiert, sondern vernichtet, was zugleich jegliche Illusion über ihr eigenes Inneres zerstört.

יושב לבטח כמשפט צדנים (7b). (Zu יושב s. die Exegese zu 17,10b; zu לבטח s. u.) Unter den Exegeten besteht weitgehende Einigkeit dar-

über, daß die nur hier vorkommende Formulierung *כמשפט צדנים* eine friedfertige, städtisch-händlerische Lebensweise meint und daß der Begriff *משפט* (1x) in einer sehr allgemeinen Bedeutung gebraucht ist. Johnson schlägt deshalb vor, mit „nach der Weise der Sidonier“²⁹⁸ zu übersetzen. Aus zwei Gründen übersetze ich jedoch mit „nach dem *Recht* der Sidonier“: 1. *צדנים* läßt „*Rechtschaffer*“ assoziieren und unterstützt damit die Bedeutung von *משפט* im Sinn von *Recht*. 2. *משפט* in bezug auf die Einwohner Lajischs erinnert daran, daß die Daniten eigentlich verpflichtet wären, ebenfalls nach dem *משפט* zu leben, und zwar nach dem *משפט יהוה*, dem „*Recht Jhwhs*“ (Jer 8,7), bzw. den *משפטי יהוה*, „den *Rechtsbestimmungen Jhwhs*“ (Ps 19,10).²⁹⁹ Das Gentilicum *צדנים* (7b.d) bezieht sich auf die ehemals phönizische Stadt Sidon (heute Saida), die zwischen dem Ende des 6. Jh. v. Chr bis etwa 400 v. Chr. in besonderer Blüte stand³⁰⁰ und deren hohe Bedeutung mit ihrem Vorkommen als Referenzstadt in Ri 18 korrespondiert. Möglicherweise ist *צדנים* – an Stelle beispielsweise von *צרי* – jedoch nur deshalb verwendet, weil das Wort in einer paronomastischen Beziehung zu *דני* steht (s. die Exegese zu *ושמו מיכיהו* in 17,1).

בטח (1x; *בְּטַח* 3x) und *שקט* (2x) (7b) kommen in Gen-2 Kön (8x; *שָׁקֵט* 14x; *בְּטַח* 11x) zusammen ausschließlich in 18,7b und 27c vor (vgl. Jes 32,17; Ez 38,11). *שקט* und das adverbiale *בְּטַח* bezeichnen in Gen-2 Kön (und darüber hinaus) vor allem den Inhalt der Verheißung Jhwhs, nämlich eine umfassende Ruhe und Sicherheit für Israel im gegebenen Land. *שקט* findet sich beinahe ausschließlich in den stereotypen Formulierungen *והארץ שקטה* und *וחשקט הארץ* x *שנה* (Jos 11,23; 14,15; vgl. 2 Kön 11,20) und bezieht sich in Jos auf die Ruhe vor Krieg nach der Einnahme des Landes und in Ri auf die Ruhe vor äußeren Feinden. *בְּטַח* wird in Lev 25,18f.; 26,5 gebraucht, um die Sicherheit im Land zu verheißen, jedoch abhängig von der Einhaltung der Satzungen (*חקתי*; 25,18), der Rechtsgeheiß (*משפטי*; 25,18)

²⁹⁸ B. Johnson, „*משפט*“, *ThWAT*, V, 106.

²⁹⁹ Vgl. Boling, 263.

³⁰⁰ Vgl. K. Günther, „Sidon“, *Das große Bibellexikon*, III, hg. v. H. Burkhardt u. a. (Wuppertal, Zürich, 1989), 1437f.

und der Gebote Jhwhs (מצות; 26,3). In Dtn 12,10 wird die Sicherheit im Land als von Jhwh selbst garantierte Freiheit von äußeren Feinden verheißen, und im Kontext des Segens der zwölf Stämme wird, sowohl bezogen auf Benjamin (33,12) als auch auf ganz Israel (33,28), Sicherheit unter dem umfassenden Schutz Jhwhs angekündigt. 1 Sam 12,11 schließlich blickt auf die konkreten Befreiungstaten einiger Retter zurück, die dem Volk Sicherheit vor äußeren Feinden einbrachten, und 1 Kön 5,5 skizziert die Realisation der Verheißungen aus Lev und Dtn unter Salomo: „Jehuda und Jisrael saß in Sicherheit, unter seinem Rebstock, unter seinem Feigenbaum jeder-mann, von Dan bis Berscheba, alle Tage Schlomos.“

Dieser Befund zeigt klar, daß שקט und בטח in Ri 18 in anti-erzählerischer Weise verwendet sind, denn die Heilsgüter der Ruhe und der Sicherheit Israels im Verheißenen Land werden in bezug auf die Einwohner Lajischs ausgesagt, und diejenigen, denen sie an sich gelten, nämlich Israel, hier repräsentiert in den Daniten, zerstören gerade diese als bundesgemäß zu bezeichnende Lebensform.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Ez 38, denn hier wird eine Art endzeitliches Israel in Ruhe und Sicherheit skizziert (השקטים השקטים; 38,11), das von Gog, dem Repräsentanten der widergöttlichen Mächte, mit einer Art endzeitlichem Krieg überzogen wird, der gewisse Parallelen zu dem Verhalten der Daniten gegenüber Lajisch aufweist. Die Strafe apokalyptischen Ausmaßes, die Gog angesichts dieser Untat trifft, liefert zugleich auch ein bezeichnendes Bewertungskriterium für das Verhalten der Daniten.

ואין מכלים דבר בארץ יורש עזר (7c). Daß dieser Satz extreme Verständnisschwierigkeiten bereitet, wird mehr oder weniger von allen Exegeten gesehen. Prinzipiell wird die Lösung dieser Schwierigkeiten entweder in einer Konjektur (A) gesucht oder in dem Versuch, den vorliegenden Text bis an die Grenze des Möglichen und sogar darüber hinaus zu strapazieren (B).

Zu A: Sehr häufig findet sich der Vorschlag בארץ דבר מכלים ואין von 18,10d her zu korrigieren: ואין מחסור כל דבר אשר בארץ.³⁰¹ Daneben

³⁰¹ Vgl. Bertheau (1845), 207; Bertheau (1883), 248; Wellhausen, *Composition*, 365; Budde, 119; Sloet, 277; Nowack, 148f.; Kittel, 371; Bewer, "The Composition", 277f.; Greßmann, 251; Burney, 427f.; Zapletal, 265; Keulers, 77; Nöt

gibt es noch einzelne andere Vorschläge: Moore (392) plädiert für וַאֲיִן מֶלֶךְ מְדַבֵּר (oder מְדַבֵּר וַאֲיִן מְדַבֵּר מֶלֶךְ וַאֲיִן מְדַבֵּר בְּאֶרֶץ בְּאֶרֶץ.303 Zusätzlich zu oder unabhängig von diesen Konjekturen lesen einige statt des Hapaxlegomenons עֶצֶר entweder אוֹצֵר, „Vorrat“ oder עֶשֶׂר, „Reichtum“ bzw. denken bei עֶצֶר an eine Kombination aus אוֹצֵר und עֶשֶׂר.304 Andere halten עֶצֶר יוֹרֵשׁ für eine Glosse305 oder lesen עֶצֶר נוֹגֵשׁ, „als drückender Fronvogt“ bzw. עֶצֶר נוֹגֵשׁ וְעֶצֶר, „als Bedränger und Bedrucker“306. All diese Konjekturenvorschläge bieten wegen ihres spekulativen Charakters genausowenig eine glaubhafte Alternative zum MT wie Barthélemy307 zufolge die alten Textzeugen selbst, von denen sie teilweise inspiriert sind.

Zu B: Diejenigen, die am vorliegenden Text festhalten, interpretieren den Satz in der Regel so, als bezöge er sich auf eine Art Tyrannenherrschaft, z. B. Cassel: „Kein erblicher Machthaber ist im Land, der irgendwie drückte“ (162), Keil: „Und nicht tat ihnen irgend ein Leid an im Lande ein die Herrschaft an sich Reißender“ (353) oder Bolding: „Without anyone perverting anything in the territory or usurping

scher, 68; Hertzberg, 236; de Fraine, 108; Myers, 804; Soggin, 272. Vgl. auch Raschi, zitiert bei A. A. Macintosh, „The Meaning of *mklym* in Judges xviii 7“, VT, 35 (1985), 68.

302 „Textkritische Anmerkungen“, 207, u. ihm folgend Meyer, BHS. Rudolph seinerseits folgt H. Junker, „Konsonantenumstellung als Fehlerquelle und textkritisches Hilfsmittel im MT“, *Werden und Wesen des Alten Testaments*, hg. v. J. Hempel, G. F. Stummer u. P. Volz (Berlin, 1936), 172.

303 Ein weiterer Vorschlag findet sich bei Gray, 368.

304 Vgl. Studer, 379, der עֶצֶר als weiteres Partizip zu עָם betrachtet und עֶצֶר „in der Bedeutung des arabischen عِצْر, ‚Überfluß an Lebensgütern‘“, versteht; Bertheau (1845), 207; Bertheau (1883), 248; Budde, 119; Oettli, 286; Moore, 392; Sloet, 277; Nowack, 148; Kittel, 371; Greßmann, 251; Zapletal, 265; Keulers, 78; Nötscher, 68; Myers, 804; Hertzberg, 236; de Fraine, 108; Soggin, 271.

305 Wellhausen, *Composition*, 365; Burney, 428; Schulz, 92.

306 Rudolph, „Textkritische Anmerkungen“, 207, u. ihm folgend Meyer, BHS.

307 *Critique Textuelle*, 113.

coercive power" (260)³⁰⁸. Gegen diese Interpretation spricht vor allem zweierlei: 1. Das Partizip Hif von כלם (כלם 1x), „belästigen, in Schande bringen“, scheint hier nicht so recht zu passen; eine stärker negative Bedeutung im Sinn von „unterdrücken, entstellen“ usw. ist jedoch sonst nirgends belegt. 2. Hätte es keine geeignetere Bezeichnung für eine Despotie/Tyrannie gegeben als die hier verwendete Formulierung?

Der m. E. überzeugendste Lösungsvorschlag³⁰⁹ stammt von Macintosh³¹⁰, der meint, מכלים müsse im vorliegenden Kontext von dem arabischen Verb *klm*, “to speak with authority” (73), her verstanden werden. “The meaning is not simply speech but authoritative speech, speech in the context of rule or government. If this interpretation is correct then the phrase which follows it (יִרְשׁ עֶצֶר) may be seen to be virtually synonymous with it.”³¹¹ Die richtige Übersetzung laute demnach: “There was no one speaking with any authority in the land, no one possessing control (i. e. power to rule)” (73). Dies setze zugleich voraus, daß דבר nicht als Objektakkusativ in der Bedeutung „Wort“ fungiere – das Hif von כלם habe auch normalerweise ein personales Objekt –, sondern: “The word מכלים may be used absolutely and דבר may constitute an accusative of respect following the negative אין: ‘there was no one speaking authoritatively on a(ny) matter’” (75) (hinsichtlich der Konstruktion existiere hierzu mit דבר כי אין המלך יוכל אחכם דבר in Jer 38,5 eine exakte Parallele), woraus die Schlußfolgerung gezogen werden könne, מכלים sei hier ein innerliches bzw. intensives³¹² Hif mit der präzisen Bedeutung “displaying the quality of authoritative speech” (76). Da es zu der skizzierten Bedeutung von מכלים keine direkte Parallele in der Hebrä-

³⁰⁸ Ähnlich Breuer, 180; Rosenberg, 291; *Richteren: een vertaling om voor te lezen*, 53; Barthélemy, *Critique Textuelle*, 113f.

³⁰⁹ So auch Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 136; zur gesamten Diskussion vgl. 132-139.

³¹⁰ “The Meaning”, 68-77.

³¹¹ Ebd., 73. In diesem und in den folgenden Zitaten stehen die hebräischen Worte im Original transkribiert.

³¹² Ges-K, § 53d.

ischen Bibel gebe, handele es sich um eine Phrase sui generis oder um Dialekt.

Zu Recht meint Macintosh, daß sich seine Interpretation von 7c gut in den Kontext füge: "The men of Laish are at ease and off their guard; they lack any competent or effective leadership and are consequently prime targets for dispossession by the migrating Danites" (73). Zwar fügt sich auch die von anderen vertretene Interpretation im Sinn einer nicht vorhandenen Tyrannenherrschaft einigermaßen in den Kontext ein, aus der Sicht der Kundschafter ist es jedoch nicht so interessant, *welche* Art von Herrschaft nicht vorhanden ist, sondern *daß* es sie – zumindest als starke Zentralgewalt – nicht gibt.

דבר (4x) wird 1x in der Bedeutung von etwas/irgendein (18,7c) und 3x in der Bedeutung von Sache/Angelegenheit (18,7e.10d.28c) gebraucht. (עצר) ירש heißt wörtlich „Erbe (der Macht)“ (ירש 2x; s. die Exegese zu 18,9f).

ורחקים המה מצדנים (7d). Die Formulierung, die in stilistisch variiert Form in 18,28b (כי רחוקה היא מצידון) wiederholt ist, besagt, daß Lajisch zu weit von Sidon entfernt war, um gegebenenfalls mit schneller Hilfe rechnen zu können. Dieser Umstand verstärkt den Eindruck der Kundschafter, es handele sich bei Lajisch um eine „leichte Beute“.

ודבר אין להם עם אדם (7e). Der Satz kann, in Abhängigkeit des Verständnisses von דבר, so interpretiert werden, daß er entweder die friedliche oder die isolierte Lebensweise der Bewohner Lajischs meint. Wird דבר in der Bedeutung „Streit“ verstanden,³¹³ betont der Satz die friedliche Lebensweise der Einwohner Lajischs; wird דבר in der Bedeutung von „zu tun haben mit, Verkehr, Beziehung“ bzw. explizit von „Bündnis“³¹⁴ verstanden, betont er die Isolation der Lajischianer. Letzteres ist aus zwei Gründen wahrscheinlicher: 1. דבר meint Streit in der Regel nur im eingeschränkten Sinn von Rechtsstreit. Daß die Lajischianer mit niemandem einen Rechtsstreit hätten, ergibt hier jedoch wenig Sinn. 2. Die friedfertige Lebensweise der Bewohner Lajischs wurde bereits in 7b überdeutlich (לבטח, שקט)

³¹³ So BubR mit „Ausbedingung“; vgl. Moore, 392; Nowack, 149.

³¹⁴ So Studer, 380; Oettli, 286; Breuer, 181; Martin, 190; Boling, 263; Rosenberg, 291; Rashi, zitiert bei Fishelis, 144; Bartholémy, *Critique Textuelle*, 114.

הוציא) herausgestellt. Es entspräche dem Gewicht dieser Ausführungen, wenn sich neben 7d auch 7e auf die isolierte Lebensweise der Einwohner Lajischs bezöge, die sie zur „leichten Beute“ macht, und nicht erneut die Friedfertigkeit der Lajischianer hervorhobe.

In textkritischer Hinsicht liefert ארם Diskussionsstoff, denn von den in unserem Zusammenhang interessanten Textzeugen bieten ein Teil der griechischen, z. B. LXXA und Symmachus, die Lesart Συρίας (= ארם) statt κρὸς ἄβρωπων (= ארם). In der wörtlich wiederholten Formulierung ארם עם להם אין ודבר aus 7e in 28c, die die isolierte Lebensweise der Bewohner Lajischs nochmals unterstreicht, bieten dieselben Textzeugen jedoch nicht Συρίας sondern κρὸς ἄβρωπων (= ארם) wie MT. Budde³¹⁵, der in 7e ארם aus inhaltlichen Gründen für die bessere Lesart hält – Sidon wäre zu weit entfernt von Lajisch, so daß sich Bündnisse mit den Syrern geradezu anböten –, meint, daß ארם aus 28c des MT nachträglich in besagte Textzeugen eingebracht sei und zu κρὸς ἄβρωπων statt Συρίας geführt habe. In diesem Fall könnte/müßte vorausgesetzt werden, daß LXXA und Symmachus eine promassoretische Lesart ארם bewahrt hätten und LXXB an den MT angeglichen worden sei. Diese Möglichkeit ist zwar denkbar, wegen ihres stark hypothetischen Charakters allerdings unwahrscheinlich, denn es ist wesentlich einfacher, anzunehmen, daß die Lesart Συρίας in 7e auf eine versehentliche Verwechslung der sehr ähnlichen hebräischen Buchstaben ד und ר, entweder bereits in der als Übersetzungsvorlage gebrauchten promassoretischen oder massoretischen Handschrift oder im Übersetzungsprozeß selbst zurückzuführen ist.

³¹⁵ 119; ähnlich Wellhausen, *Composition*, 365; Sloet, 277; Nowack, 149; Kittel, 371; Bewer, "The Composition", 279; Großmann, 251; Burney, 428, der meint, daß die konkrete Angabe Sidon in 7d eine ebenso konkrete Angabe in 7e erwarten läßt; Zapletal, 265; Nötscher, 68; Hertzberg, 236; de Fraine, 188; Vincent, 120; Gray, 368; Martin, 190; Meyer, *BHS*; Boling, 263; Soggin, 272; Bartholémy, *Critique Textuelle*, 114; Niemann, *Die Daniten*, 86f. An ארם halten fest: Studer, 380; Bertheau (1845), 207; Cassel, 160; Keil, 353; Bertheau (1883), 248; Oettli, 286; Moore, 392; Schulz, 92; Breuer, 180; Goslinga, 63.69; Myers, 804; Täubler, *Biblische Studien*, 84; Malamat, „Die Wanderung“, 254, Anm. 13; Rosenberg, 291; Fishelis, 144.

18,8a: ויבאו אל אחיהם צרעה ואשתתאל (אחי + הם; 3x) werden in 8a und b die in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet verbliebenen Daniten bezeichnet, zu denen die fünf Kundschafter von Lajisch aus zurückkehren. In 18,14b wird dieselbe Bezeichnung für diejenigen Daniten verwendet, jedoch mit Ausnahme der fünf ehemaligen Kundschafter, die sich auf den Raubzug in Richtung Lajisch begeben haben. Aufgrund der patriarchal geprägten Gesellschaftsform geraten in beiden Fällen offenbar nur die männlichen Mitglieder des danitischen Stammes in den Blick.

7.4.5 Der zweite Dialog: 18,8b-10

Der zweite Dialog setzt sich aus zwei Redeeinleitungen (8b, 9a), die jeweils aus einem mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten (8b) bzw. gebildeten (9a) VS bestehen, sowie einer knappen Rede der Daniten (8c) und einer wesentlich längeren der fünf Kundschafter (9b-10) zusammen.

18,8c: מה אחם. Die extrem kurz formulierte Frage מה אחם hat bei einer Reihe von Exegeten den Verdacht genährt, der Text sei nicht in Ordnung. Es finden sich verschiedene Konjekturenvorschläge: 1. Wellhausen³¹⁶ meint, es müsse in Analogie zu dem arabischen *ma varâakum* מה אתכם „was bringt ihr mit?“ (Präposition את + Suffix כם) heißen. 2. Moore³¹⁷ schlägt vor, indem er eine Bemerkung von Raschi³¹⁸ aufgreift, etwas in der Art von מה אחם משיבים דבר zu ergänzen. Er sieht sich darin durch die LXX^{A+B}-Lesart τί ὑμεῖς ἀπέθισθε bestätigt, die er als Haplographie aus מה אחם משיבים und nachträgliche falsche Korrektur durch ישיבים erklärt. Ein ursprüngliches ישיבים als LXX-Vorlage macht aber nur dann Sinn, wenn die Frage von den Kundschaftern und nicht von den zurückgebliebenen Daniten gestellt worden wäre, wie es LXX^B bezeugt³¹⁹ (Moore's Argument weiterdenkend, müsste angenommen werden, LXX^D hätte sich, aufgrund des fälschlicherweise vorgefundenen ישיבים, gezwungen ge-

³¹⁶ *Composition*, 365; ihm folgend Kittel, 371; Burney, 428; vgl. Nowack, 149.

³¹⁷ 393; ihm folgend Sloet, 277; Zapletal, 265; Keulers, 78; Täubler, *Biblische Studien*, 75.

³¹⁸ Siehe Fishelis, 144.

³¹⁹ Vgl. dazu auch Budde, 119.

sehen, die Frage den Kundschaftern in den Mund zu legen): καὶ εἶπον τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν τί ὑμεῖς κάθησθε (= ויאמרו לאהיהם (מה אתם יושבים)). In diesem Fall, so Burney (428), wäre jedoch אתם יושבים redundant zu ואתם מחשים (18,9e), und außerdem müßte es wohl eher למה statt מה heißen. Es ist offensichtlich, daß Moores Vorschlag mehr neue Fragen aufwirft als alte beantwortet. 3. Budde (119f.) hält drei verschiedene Ergänzungen für möglich, die jedoch nirgends belegt sind: מה [מצ] אתם, „was habt ihr gefunden“ (Raschi) oder מה [ר] אתם, „was habt ihr gesehen“ oder מה [ראים] אתם, „was habt ihr im Auge“.

Unter Hinweis auf מי את בתי in Ruth 3,16 halten die meisten Exegeten den vorliegenden Text für akzeptabel.³²⁰ Driver spricht m. E. zu Recht von einem umgangssprachlichen Idiom in der Bedeutung „how have you fared“³²¹, und bereits Breuer³²² hat gesehen, daß die äußerst knappe Formulierung מה אתם die Hast bzw. die neugierige Spannung ausdrückt, mit der die Daniten dem Bericht ihrer Kundschafter entgegensehen. Was gemeint ist, kommt meiner Meinung nach in der deutschen Übersetzung „Und ...?“ gut zum Ausdruck.³²³

18,9b-10: Die lange und aufschlußreiche Rede der Kundschafter setzt sich aus zwei VS (9b), einem verbalen Kausalsatz (9c), einem mit einer Interjektion eingeleiteten NS (9d), einem weiteren NS (9e), einem weiteren VS (9f), einem verbalen Bedingungssatz mit vorangehendem Partizip im *casus pendens* (10a), einem weiteren NS (10b), einem weiteren verbalen Kausalsatz (10c) und einem ZNS (10d) zusammen, dessen zweites Satzglied aus einem nominalen Relativsatz besteht. Außer den drei *jigtol*-Formen (9b.9f.10a) als dem Normaltempus der besprechenden Rede und der *qetol*-Form in 9b wird in

³²⁰ Vgl. Bertheau (1845), 207; Cassel, 160; Keil, 353; Bertheau (1883), 248; Oettli, 286; Ehrlicher, *Randglossen*, 146; Breuer, 181; Goslinga, 69; Rudolph, „Textkritische Anmerkungen“, 207; Nötscher, 68; Hertzberg, 236; de Fraine, 108; Gray, 368; Meyer, *BHS*; Soggin, 273; Rosenberg, 291; Niemann, *Die Daniten*, 88; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 100.

³²¹ Driver, „Problems“, 18; ihm folgend Boling, 363f.

³²² 181; ähnlich Goslinga, 69; Boling, 364.

³²³ Vgl. „En ...?“ in *Richteren: een vertaling om voor te lezen*, 53.

den beiden Kausalsätzen (9c.10c) jeweils eine *qatal*-Form gebraucht, die beide eine rückschauende Perspektive ausdrücken. Mit Ausnahme des NS in 9e (s. u.) liefern die drei übrigen nominal konstruierten Sätze (9d.10b.d) Hintergrundinformationen. Trotz des unlogischen Aufbaus der Rede (s. u.) läßt sich eine konzentrische Struktur (A,B,x,B',A'; 9b,9c,9d-10b,10c, 10d) erkennen. Das erste Wort des ersten Kolons, קומה (A), und das erste Wort des letzten Kolons, מקום (A'), sind paronomastisch aufeinander bezogen, denn beide Worte haben bei gleicher Buchstabenanzahl מ, ק und ו gemeinsam. Das zweite Kolon (B) und das vorletzte Kolon (B') bestehen jeweils aus einem mit ו eingeleiteten und mit einer *qatal*-Form fortgesetzten Kausalsatz.

An sich wäre zu erwarten, daß die Kundschafter zunächst das Objekt ihrer Erkundung beschrieben hätten und ihre Genossen dann abschließend mit קומה ונעלה עליהם (9b) zur Eroberung des Landes auffordern würden. Darin, daß sie stattdessen ihre Rede mit ... קומה eröffnen, drückt sich ihre maßlose Begeisterung aus.³²⁴ Das Wichtigste kommt ihnen sofort und spontan über die Lippen, zu einem logischen Aufbau ihrer Rede sind sie vor Aufregung nicht fähig.³²⁵ Der weitere Verlauf der Rede bestätigt diesen Eindruck: Die wiederholten, eilig wirkenden Aufforderungen, das Land zu erobern (9b.e.f) und dessen überschwengliche Beschreibungen (9c.d.10a.b.d) laufen durcheinander; die Behauptung, daß אלהים das Land in die Hand der Daniten gegeben habe (10c), wirkt zwischen 10b und d irgendwie deplaziert, so als handele es sich um einen hastigen Einwurf, der in der Erregung beinahe vergessen worden wäre (s. u. zu 10b).

Gegenüber den Versen 18,7b-e, in denen der Erzähler spricht, enthält die Beschreibung des erkundeten Objekts aus der Perspektive der Kundschafter (9c.d.10a.b.d) einige Akzentverschiebungen: 1.

³²⁴ Vgl. Goslinga, 69.

³²⁵ Aufgrund dieses Umstandes ist es auch unnötig, mit Bertheau (1845), 207, anzunehmen, daß die Kundschafter bereits bei ihrer Aussendung explizit nach Lajisch geschickt worden seien und diesen Ort deshalb jetzt als bekannt voraussetzen könnten; vgl. auch Bertheau (1883), 248; Wellhausen, *Composition*, 365; Moore, 393; Nowack, 149. Demgegenüber heißt es zu Recht bei Schulz, 92: „In ihrem Eifer beachten sie gar nicht, daß ihre Landsleute den entdeckten Ort noch nicht kennen.“

Gleich 3x ist von הָאָרֶץ (9c.f.10b) die Rede, Lajisch jedoch wird nicht genannt. Der Grund dafür könnte darin liegen, daß die Kundschafter ihre Genossen gar nicht erst mit dem Gedanken an einen möglichen Widerstand konfrontieren möchten, der natürlich – wenn überhaupt – eher von einer Stadt als von einem mehr oder weniger besiedelten Landstrich zu erwarten wäre. 2. Das Land wird den verbliebenen Daniten in überschwenglicher Weise als „sehr gut“ (9d), als geräumig (10b) und – beinahe utopisch – als Ort ohne irgendeinen Mangel (10d) vor Augen gestellt. 3. Die beabsichtigte Landnahme wird als göttlich legitimiert behauptet. Der Sinn dieser Art von Bericht liegt auf der Hand: die Autoren lassen die Kundschafter instinktiv die richtigen Worte wählen, um ihre Stammesgenossen zur spontanen Zustimmung zu der geplanten Aktion zu bewegen und skeptische Rückfragen gar nicht erst aufkommen zu lassen.

קוֹמָה (קום 2x) fällt insofern aus dem Rahmen, als es sich um einen Imperativ Singular handelt, obwohl unter grammatischem Aspekt ein Imperativ Plural zu erwarten wäre. Eine Reihe von Exegeten lesen deshalb in Analogie zu einigen Mss und vielen Übersetzungen קוֹמוּ statt קוֹמָה.³²⁶ Bei der Aufgeregtheit der Kundschafter ist קוֹמָה jedoch im Sinn einer Interjektion, „auf!“ oder „los!“ durchaus vorstellbar; eine Korrektur ist überflüssig.³²⁷

וְנַעֲלָה עִלֵיהֶם (9b). Ausschließlich in dieser Formulierung gebrauchen die Kundschafter die 1. Person Plural so, daß sie selbst und die zurückgebliebenen Daniten darin eingeschlossen sind. Das beweist m. E., daß wirklich, wie oben behauptet, gleich der Anfang der Rede (9b) das Wichtigste ausdrückt, nämlich das, was sie alle zusammen als Stamm bzw. als kriegstüchtige Männer jetzt zu tun haben.

עַל עֵלָה ist ein militärischer Terminus und meint „in den Kampf gegen jemanden ziehen.“³²⁸ Auch an den beiden anderen Stellen, an denen עַל עֵלָה, allerdings nicht in Verbindung mit der Präposition עַל, vorkommt (18,12a.17a), wird es mit militärischer Konnotation bzw. als militärischer Terminus gebraucht (s. die Exegese zu 18,12a.17a).

³²⁶ Z. B. Oettli, 286; Moore, 393; Nowack, 150; Meyer, *BHS*.

³²⁷ Vgl. z. B. Studer, 380; Bertheau (1883), 248; Burney, 429; de Fraine, 108; Soggin, 273.

³²⁸ Vgl. H. F. Fuhs, „עֵלָה“, *ThWAT*, VI, 92; Burney, 429.

עליה. Bereits Budde³²⁹ hat gesehen, daß שׁל in der Rede der Kundschafter nicht vorkommt. Er meint jedoch, der Name der Stadt könne nicht gefehlt haben, und schlägt vor, statt עליה (und statt לבא in 9f) פלישׁ zu lesen. Diese Lesart ist jedoch nirgends bezeugt. Andere³³⁰, die sich ebenfalls an dem fehlenden שׁל stören, glauben, zwischen 9b und c sei ein Teil des Verses ausgefallen, der in LXX^A bewahrt sei: ὅτι εἰσήλαμεν καὶ ἐνεπεριπατήσαμεν ἐν τῇ γῆ ἕως Λαισα καὶ εἶδομεν τὸν λαὸν τὸν κατοικοῦντα ἐν αὐτῇ ἐν ἐλπίδι κατὰ τὸ σύγκριμα τῶν Σιδωνίων καὶ μακρὰν ἀπέχοντες ἐκ Σιδῶνος καὶ λόγος οὐκ ἦν αὐτοῖς μετὰ Συρίας. Daß der entsprechende hebräische Text ursprünglich zwischen 9b und c gestanden hätte, ist jedoch, ganz abgesehen von der begrenzten Bedeutung von LXX^A als Textzeuge, unwahrscheinlich, denn die Rede der Kundschafter würde durch diesen Einschub, der im wesentlichen wiederholt, was der Leser bereits weiß, langweilig. Der Umstand, daß Lajisch in der Rede der Kundschafter nicht steht, erklärt sich entweder inhaltlich (s. o.) – was m. E. am wahrscheinlichsten ist – oder es muß angenommen werden, daß die Autoren bei der Konzeption des Textes nach dem Schema einer Kundschaftererzählung oberflächlich zu Werk gingen, indem sie die Spannung zwischen ארץ als Bezeichnung für das gesamte Land Israel, wie sie in den traditionellen Kundschaftererzählungen gebraucht wird, und ihrem Anliegen, eine Anti-Kundschaftererzählung mit Blick auf Lajisch und dessen Umland zu schreiben, nicht aufzulösen vermochten.

Der Umstand des fehlenden Beziehungswortes zum Suffix ה- erklärt sich, wie die Stellung der gesamten Phrase am Anfang der Rede der Kundschafter, aus ihrer Erregung (s. o.).

Eine mit dem Verb עליה (häufig in Gen-2 Kön) gebildete Aufforderung ist typischer Bestandteil der Terminologie von Kundschaftererzählungen und wird sowohl in bezug auf die Kundschafter (K) als auch auf das gesamte Volk Israel (I) bzw. die Daniten (D) gebraucht:

(K) עלו זה בנבג ועליהם את ההר וראיתם את הארץ מה הוא (K) Num 13,17f.

(I) עליה נעלה וירשנו אותה (I) Num 13,30

³²⁹ 120; ihm folgend Nowack, 149f.; Burney, 429; Meyer, *BHS*; vgl. Rudolph, „Textkritische Anmerkungen“, 207.

³³⁰ Vgl. Zapletal, 267f.; Keulers, 78; de Fraine, 108.

- (I, negativ) אל תעלו Num 14,42
 (I) ראה נתן יהוה אלהיך לפניך את הארץ עלה רש Dtn 1,21
 (I) אנהו נעלה ונלחמנו Dtn 1,41
 (I, negativ) לא תעלו ולא תלחמו Dtn 1,42
 (K) עלו ורגלו את הארץ Jos 7,2
 (D) ונעלה עליהם כי ראינו את הארץ Ri 18,9

Bezeichnenderweise heißt es jedoch nur in Ri 18,9b *ונעלה עליהם*³³¹, d. h. nur hier ist explizit gesagt, daß es darum geht, *gegen jemanden* (die Lajischianer) in den Kampf zu ziehen. Zwar heißt es in Dtn 1,41 *אנהו נעלה ונלחמנו* (vgl. Dtn 1,30.42), aber hier wird nur allgemein von „kämpfen“ gesprochen, ohne eine bestimmte Gruppe von Menschen zu benennen, gegen die gekämpft werden soll. In Num 13,17f.30; 14,42; Dtn 1,21 und Jos 7,2 ist *עלה* auf die Route durch den Negev, das Gebirge oder direkt auf das Land bezogen (in Dtn 1,41f. ist implizit das Land gemeint). Einzig in Ri 18 ist von vornherein klar, was sich in den übrigen Erzählungen erst sekundär aus dem primären Ziel der Inbesitznahme des Landes ergibt, nämlich daß sie sich gegen andere richtet. Dieser Befund kann als weiterer Beleg für die anti-erzählerische Konzeption von Ri 17-18 gewertet werden.

9d). Der Aufmerksamkeitserreger *ונה* hebt die Formulierung *טובה מאד* hervor. Die feminine Form von *טוב* (2x; *טובה* 1x) bezieht sich zurück auf *הארץ* in 9c. In Gen-2 Kön kommt *טוב* 11x (davon 1x zusammen mit *מאד*) zur Charakterisierung des von Gott verheißenen Landes (*ארץ*) vor, davon 1x in Ex, 1x in Num und gleich 9x in Dtn, und zwar in den Formulierungen *ארץ טובה* (Ex 3,8; Dtn 8,7), *הארץ הטובה* (Dtn 1,35; 3,25; 4,21; 6,18; 8,10; 9,6; 11,17), *טובה הארץ* (Dtn 1,25) und *טובה הארץ מאד מאד* (Num 14,7). Die weitestgehende Parallelität dessen, was die danitischen Kundschafter berichten, *... הארץ ונה טובה מאד*, besteht zu der Charakterisierung des Verheißenen Landes durch die von Jhwh ausgesandten Kundschafter, *טובה הארץ מאד מאד*, in Num 14,7, denn nur an diesen beiden Stellen wird sowohl *טוב* als auch *מאד* gebraucht. Das heißt, die Autoren der Erzählung von Michas Schnitzbild haben in 9c.d wahr-

³³¹ Außerhalb einer Aufforderung wird *עלה על* innerhalb von Kundschaftererzählungen nur in Jos 2,8 (*עללה עליהם*) gebraucht, jedoch handelt es sich hier um keinen militärischen Kontext.

scheinlich bewußt eine Anlehnung an Num 14,7 gesucht, und zwar in anti-erzählerischer Absicht. Sie besteht darin, zu zeigen, daß die danitischen Kundschafter die Verheißung Jhwhs verfälschen – es ist schwer vorstellbar, daß Jhwh den Daniten den Landstrich um Lajisch als Ort einer bundesgemäßen Existenz verheißen könnte, weil die dort lebende Bevölkerung bereits eine Lebensweise praktiziert, die analog zu dem ist, was Jhwh als bundesgemäße Existenz vor Augen steht – und ausschließlich ihren eigenen „imperialen“ Interessen dienstbar machen.

וַאֲתֵם מַחֲשִׁים (9e). Nowack³³² ist, Budde aufgreifend, der Ansicht, daß der NS וַאֲתֵם מַחֲשִׁים (1x חשה) nur ein Zustandssatz und keine Frage sein könne; es müsse daher ein Textfehler vorliegen, der durch die Ergänzung des Fragepronomens מַה (מה אַתֶּם) leicht zu beheben sei. Diese Korrektur ist jedoch unnötig, denn kurze NS, insbesondere wenn sie mit ו an einen vorherigen Satz angeknüpft sind, können durchaus als Frage fungieren,³³³ im vorliegenden Fall als auffordernde Frage.

אַל תַּעֲזֹבוּ לֵלֶכֶת לְבָא לְרִשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ (9f). Dieser VS ist von dem literarischen Kunstgriff der drei asyndetischen Infinitive לְרִשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ geprägt, die – vergleichbar mit Caesars *veni, vidi, vici* – quasi einen schnellen Automatismus der beabsichtigten Landnahme ausdrücken.³³⁴ Wie gesagt, meint Budde (120), לְבָא sei hinter לֵלֶכֶת überflüssig; stattdessen müsse es לִישָׁא heißen. Er erkennt damit jedoch die bewußt triassische Konstruktion der Infinitive.

Das Verb עָצַל ist ein Hapaxlegomenon mit der Bedeutung „zaudern“; die Wurzel עָצַל findet sich sonst nur in der Weisheitsliteratur.³³⁵

Die beiden Infinitive לֵלֶכֶת und לְבָא können im Rahmen des auffordernden Satzes als äußerst knappe itinerarische Notiz aufgefaßt werden. יְרֵשׁ mit dem von Jhwh verheißenem Territorium als Objekt findet

³³² 150; vgl. Budde, 120; Zapletal, 266. Bewer, „The Composition“, 278, meint, וַאֲתֵם מַחֲשִׁים müsse von חוֹשׁ kommen; der Satz laute richtig וַאֲתֵם חוֹשׁ „beeilt euch!“.

³³³ Ges-K, § 150,1.

³³⁴ Vgl. Cassel, 162; Bertheau (1883), 248; Oettli, 286; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 101.

³³⁵ Vgl. F. Reiterer, „עָצַל“, *ThWAT*, VI, 305f.

sich häufig nach derartigen Ortswechselbezeichnungen (עבר, עלה),³³⁶ בוא).

לרש אה הארץ (2x; im Kal 107x in Gen-2 Kön) ist im Kontext des Verheißenen Landes ein theologischer Schlüsselbegriff.³³⁷ In Gen-2 Kön kommt ירש zusammen mit ארץ, seltener mit ארמה (in der folgenden Aufzählung der Stellen kursiviert), 54x vor, und zwar hauptsächlich im Dtn (Gen 15,7; 28,4; Lev 20,24.24; Num 33,53; Dtn 1,8.21; 2,12; 4,1.5.14.22.26; 5,31.33; 6,1.18; 7,1; 8,1; 9,4.5.6.23; 10,11; 11,8.10.11.29.31; 12,1.29; 15,4; 16,20; 17,14; 19,2.14; 21,1; 23,21; 25,19; 26,1; 28,21.63; 30,5.16.18; 31,13; 32,47; Jos 1,11.15; 13,1; 18,3; 21,43; Ri 2,6; 18,9; die Formulierung לרש אה הארץ findet sich in Dtn 9,4; 11,31; Jos 1,11; 18,3; Ri 2,6; 18,9)³³⁸. 24x steht ירש zusätzlich in Verbindung mit בוא (Dtn 1,8; 4,1.5; 6,18; 7,1; 8,1; 9,5; 10,11; 11,8.10.29.31; 12,29; 17,14; 23,21; 26,1; 28,21.63; 30,5[Hif].16.18; Jos 1,11; 18,3; Ri 18,9) und 28x in Verbindung mit נתן (Gen 15,7; 28,4; Lev 20,24; Num 33,53; Dtn 1,8.21; 2,12; 4,1; 5,31; 9,6.23; 10,11; 11,9.29.31; 12,1; 15,4; 16,20; 17,14; 19,2.14; 21,1; 25,19; 26,1; Jos 1,11.15; 18,3; 21,43), das im vorliegenden Text erst drei Kola später in 18,10c steht (s. u.). Als exemplarische Phrase, die בוא, ירש, ארץ und נתן vereint, kann Dtn 1,8 gelten: ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ.

Der Gebrauch der Formulierung לרש אה הארץ in direkter Verbindung mit בוא und in indirekter Verbindung mit נתן hat eine mit der Formulierung הארץ והנה טובה מאד (9c.d) vergleichbare, anti-erzählerische Funktion. Die fünf danitischen Kundschafter beschreiben das Objekt ihrer illegitimen Begierde in Kategorien des von Jhwh verheißenen Landes, obwohl in bezug auf Lajisch und dessen Umland von einer derartigen Verheißung keine Rede sein kann. In Ri signalisiert der Gebrauch von לרש אה הארץ in 2,6 und 18,9 die fort-

³³⁶ N. Lohfink, „ירש“, *ThWAT*, III, 959.

³³⁷ Vgl. ebd., 953-985, bes. 970f.

³³⁸ Die Stellen, die sich auf das Ostjordanland beziehen, und diejenigen, an denen ein Pronomen ארץ bzw. ארמה vertritt, sind nicht aufgeführt. Ein doppelter Gebrauch von ירש (בוא, נתן, s. u.) in einem Vers wird nur dann erwähnt, wenn die gesamte Phrase doppelt steht.

schreitende Deterioration. Ist in 2,6 noch von dem legitimen Erbteil der einzelnen Stämme die Rede, das in Besitz genommen werden soll, bezieht sich die entsprechende Formulierung in 18,9 auf ein illegitimes, nur von den Kundschaftern bzw. allen Daniten postuliertes Erbteil.

Der Satz כבאכם תבאו אל עם בטח (10a) greift nochmals das Motiv der Sorglosigkeit der Bevölkerung im Land auf, d. h. in und um Lajisch, das bereits in 18,7b eindringlich thematisiert worden ist.

והארץ רחבת ידיים (10b) (vgl. Gen 34,21), wörtlich „weit nach beiden Händen“, kann treffender mit „weit nach allen Seiten“ übersetzt werden. Mit der Information, das Land sei geräumig, schaffen die Kundschafter einen zusätzlichen Anreiz zu dessen Einnahme.³³⁹

בית רחוב (1x רחב) steht in paronomastischer Beziehung zu בית רחוב in 18,28d. Das nach allen Seiten weite Land (10b) liegt nach 28d in der Talebene nach Bet-Rechob, „Haus des weiten Raums.“

In der Verheißung Jhwhs in Ex 3,8 wird das Land ebenfalls als weit beschrieben (רחבה [שיבה] ורחבה). Die anti-erzählerische Konzeption der Rede der Kundschafter zeigt sich erneut, und zwar darin, daß sich die Kundschafter die Terminologie der Verheißung Jhwhs zu eigen machen und sie geschickt verdrehen, um sie für ihre eigenen Pläne zu nutzen.

יד בידכם (6x יד) ist mittels eines Wortspiels mit בידכם in 10c verknüpft. Zur Bedeutung dieses Wortspiels liefert Deurloo³⁴⁰ eine interessante Interpretation, die zugleich erklärt, weshalb die Formulierung כי נתנה אלהים בידכם (10c) überraschenderweise gerade an dieser Stelle der Rede der Kundschafter steht: Im Kontext der Beschreibung des Landes als רחבת ידיים hätten die Kundschafter an Hand des Stichwortes ידיים die gebräuchliche Bekenntnisformel zur Feststellung der Landgabe כי נתנה אלהים בידכם assoziiert (gemeint ist, daß die Autoren die Kundschafter die Formel haben assoziieren lassen) und so gleich, zwecks zusätzlicher Legitimation des beabsichtigten Raubzuges, etwas unvermittelt in ihre Rede einfließen lassen. Nimmt man zu Deurloos Argumentation die oben beschriebene Ringstruktur der Re-

³³⁹ Vgl. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 101f.

³⁴⁰ Vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 94.

de der Kundschafter hinzu, in der 10c einen festen Platz hat (10c = B'), dann erscheint es als überflüssig, mit Moore³⁴¹ 10c hinter 9f zu plazieren bzw. mit Ehrlicher³⁴² 10c hinter 10d zu stellen.

כי נתנה אלהים בידכם (10c). Das feminine Suffix ה- bezieht sich zurück auf הארץ in 10b. Die vorliegende Phrase kommt wörtlich ausschließlich in 18,10 vor. Die Verbindung des Verbs נתן mit Jhwh/Elohim als Subjekt und ארץ als Objekt findet sich hingegen sehr häufig in Gen-2 Kön (ca. 113x, davon ca. 105x vor Ri 17-18), und zwar im wesentlichen im Dtn und in Jos. Die Aussage הארץ ... כי נתנה ... בידכם (10b.c) ist der analogen Aussage der Kundschafter, die Jericho ausspioniert haben, in Jos 2,24 את כל הארץ כי נתן יהוה בידנו nachgebildet, weil an diesen beiden Stellen zusätzlich zu נתן und ארץ das Substantiv יד in Verbindung mit der Präposition ב gebraucht wird (בידנו/בידכם). Aus demselben Grund sind Ri 1,2 יהוה ... הנה ... בידו (בידכם/בידו) und 18,10b.c aufeinander bezogen (נתתי את הארץ בידו). Diese beiden Verse sind nicht nur Teil des Rahmens des Richterbuches, sondern drücken, wie im Fall von את הארץ לרשע (s. o.), eine fortschreitende Deterioration aus, die darin besteht, daß es in Ri 1,2 noch heißt, Jhwh habe das Land gegeben, während in 18,10 deutlich wird, daß die Kundschafter nur unter Vorspiegelung falscher Tatsachen behaupten, daß das Land von Elohim gegeben sei. Letzteres ist zugleich als ein weiterer anti-erzählerischer Zug der Erzählung zu betrachten, der noch dadurch verstärkt wird, daß sowohl in Jos 2,24 als auch in Ri 1,2 Jhwh als Subjekt der Landgabe genannt wird, während die danitischen Kundschafter von Elohim sprechen. Der spezifische Name des Gottes Israels ist ihnen also entweder nicht bzw. nicht mehr bekannt, oder sie scheuen sich, den Namen Jhwh mit ihrem anti-jhwhistischen Ansinnen in einem Atemzug zu nennen (s. die Exegese zu אלהים in 17,5a). Deutlich wird jedenfalls auch in 10c,

341 393; vgl. Niemann, *Die Daniten*, 89.

342 *Randglossen*, 146. Becker, *Richterzeit*, 238, meint, 10c (10a β) bilde das ursprüngliche Ende der Rede der Kundschafter und 10d (10b) sei später hinzugefügt worden. Auch dagegen spricht die Ringstruktur der Rede, in der 10d ebenfalls einen festen Platz hat (10d = A'). Es ist unwahrscheinlich, anzunehmen, daß von der Ringstruktur ursprünglich nur die Elemente A, B, x und B' existiert hätten und erst später A' hinzugekommen sei.

daß die danitischen Kundschafter die legitime Landverheißung in illegitimer Weise ihren eigenen Interessen dienstbar machen.

מקום אשר אין שם מחסור כל דבר אשר בארץ (10d). Die gesamte Phrase ist die negativ formulierte Entsprechung zu der metaphorischen Beschreibung des verheißenen Siedlungsraums als eines Landes, das von Milch und Honig überfließt, ארץ זבת חלב ודבש (Ex 3,8)³⁴³. מקום (2x) steht hier synonym für ארץ (vgl. Jos 1,3)³⁴⁴. Das Substantiv מחסור (1x; 4x in Gen-2 Kön) kommt nur hier, bezogen auf das Verheißene Land, vor; an der einzigen zu 18,10d parallelen Stelle in Dtn 8,9 steht das Verb חסר כל בה, „nichts von allem wird dir drin mangeln.“ Dadurch, daß בארץ im vorliegenden Text „auf Erden“³⁴⁵ meint und כל דבר in ganz allgemeiner Bedeutung gebraucht ist, erhält die Phrase hyperbolischen Charakter. Wie bereits in 9c/d, f, 10b und 10c, wird auch im letzten Kolon der Rede der Kundschafter in 10d der anti-erzählerische Effekt erkennbar, der darin besteht, daß die Fünf die Verheißung Jhwhs für sich instrumentalisieren.

³⁴³ Weitere Stellen sind Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lev 20,24; Num 16,13f.; Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; Jos 5,6; vgl. Num 13,27; 14,8; Dtn 31,20.

³⁴⁴ Weitere Stellen sind: Ex 3,8; 18,23; 23,20; Num 10,29; 32,17; Dtn 26,9; Jos 1,3.

³⁴⁵ Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 102, behauptet m. E. zu Unrecht, אשר בארץ bezöge sich auf das Land (Kanaan) und nicht auf die Erde "as though the spies (further seeking to encourage their brothers by arousing a spirit of tribal rivalry) were saying: 'What we will have will be as good as anything any of the other tribes have got.' A further parallel would thus be created between the main conquest traditions and this account."

7.5 Teilszene III,2: 18,11-26

Die Teilszene III,2 setzt sich zusammen aus einer Sequenz (18,11-13), einer kurzen Rede der Kundschafter (18,14), einer weiteren Sequenz (18,15-17), einem Dialog (18,18-19), einer dritten Sequenz (18,20-23a), einem weiteren Dialog (18,23b-25) und einer letzten Sequenz (18,26). Die erste Sequenz beinhaltet die Wegstrecke, die die Daniten von ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet um Zora und Eschtaol bis zum Haus-von-Micha zurücklegen. Die Sequenz wird durch die Redeeinleitung (14a.b) der Rede der Kundschafter zum einen formal und zum anderen inhaltlich abgegrenzt, letzteres dadurch, daß die Redeeinleitung voraussetzt, daß das erste wichtige Etappenziel erreicht worden ist. Die relativ kurze Rede der Kundschafter rechtfertigt, anders als es in 18,2c.d der Fall ist, die Kategorie Rede (die Alternative wäre 14 zur ersten Sequenz zu rechnen), weil die Redeeinleitung ungewöhnlich lang ist, die Rede selbst zumindest zwei Kola füllt und ihr ein Ortswechsel zugrunde liegt – man ist nicht mehr unterwegs, sondern hat das Etappenziel erreicht. Der Beginn der zweiten Sequenz in 15a ist aufgrund des letzten Kolons der wörtlichen Rede in 14d unmittelbar deutlich. Aufgrund der leichten Abgrenzbarkeit des Dialogs durch die Redeeinleitung in 18a-c und des letzten Kolons der wörtlichen Rede der Daniten in 19g ist auch die Abgrenzung des Endes der dem Dialog vorausgehenden zweiten Sequenz in 17c und des Beginns der ihm folgenden dritten Sequenz in 20a unmittelbar deutlich. Entsprechendes gilt für den zweiten Dialog und dessen Redeeinleitung in 23b in bezug auf das Ende der dritten Sequenz in 23a sowie das letzte Kolon der wörtlichen Rede in 25d in bezug auf den Anfang der letzten Sequenz in 26a.

7.5.1 Die erste Sequenz: 18,11-13

Die erste Sequenz setzt sich aus einer Kette von fünf, jeweils mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS (11a-c.12a.12a.13a.13b) zusammen. Sie ist in 12b.c von zwei nominalen Konstruktionen³⁴⁶ unterbrochen. Im Kontext der erzählenden Rede signalisieren diese nominalen Konstruktionen Hintergrundinformation. Die fünf VS haben

³⁴⁶ Einem ZNS in 12b (zur Definition eines ZNS s. 3.1.1, Anm. 2; על כן = Adverb) und einem mit einer Interjektion eingeleiteten NS in 12c.

itinerarischen Charakter; sie enthalten fünf finite Verben (נסע, עלה, חנה, עבר, בוא), die häufig in vergleichbaren Situationen der Bewältigung von Wegstrecken verwendet sind, z. B. beim Zug Israels durch die Wüste.

ויסעו משם ממשפחת הדני מצרעה ומאשחאל (11a.b). ניסע (1x) kommt in einem itinerarischen Kontext häufig zusammen mit חנה (1x, 12a) vor, meist in der Konstruktion ויחן ב + ויסעו מן. Diese Konstruktion findet sich 44x, fast ausschließlich in Ex und Num (Ex 13,20; 17,1; 19,2; Num 21,11; 33,5.6.7 [statt ב steht ל].8.11.12.13.14.15.16.17.18.19.20.21.22.23.24.25.26.27.28.29.30.31.32.33.34.35.36.37.41.42.43.44.45.46.47.48; Ri 18,11)³⁴⁵. In Ex 19,2, Num 33,7 und Ri 18,11f. steht zwischen den *wajjiqtol*-Formen ויסעו und ויחן jeweils eine weitere *wajjiqtol*-Form eines Verbs der Bewegung (ויבאו, וישב, ויעלו, ויעלו), in Num 33,8 sind es sogar zwei (ויעברו, ויעברו). Diese Ähnlichkeit zwischen Ri 18,11f. und den Stellen in Ex und Num – die noch dadurch verstärkt ist, daß in Ri 18,13 zusätzlich zu ויעלו-ויסעו ויחן in 11f. ויעברו wie in Num 33,8 und ויבאו wie in Ex 19,2 vorkommen – zeigt, daß die Erzählung von Michas Schnitzbild, insbesondere Kap 18, als eine Art Anti-Miniaturmodell – anti, weil unter negativem Vorzeichen stehend – des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus konzipiert ist (s. 7.4.1.1).

Einige Exegeten stören sich an der doppelten Ortsangabe משם und מצרעה ומאשחאל. Budde³⁴⁶ sieht darin ein Zeichen der Zusammensetzung des Verses aus zwei Quellen. Bewer³⁴⁷ meint, משם sei eine Ditographie von ממשפחה. Schulz (92f.) hält nicht nur מצרעה ומאשחאל, sondern auch ממשפחה הדני für eine Glosse; es ist nur konsequent, wenn er eigentlich als einziger meint, ursprünglich sei hier von der Auswanderung des gesamten Stamms Dan die Rede gewesen. Niemann³⁴⁸ schließlich betrachtet מצרעה ומאשחאל als späteren, störenden und trennenden Einschub. „Sachlich und grammatisch“ (90) ge-

³⁴⁵ Weitere Stellen, an denen sich eine ähnliche, teils invertierte Konstruktion findet, sind z. B. Gen 33,17/18; Ex 14,9/10; Num 2,17.34; 9,17f.20.22.23; 12,16; 21,10.12.13; 22,1; 33,7.9.10.

³⁴⁶ 120; vgl. Nowack, 150.

³⁴⁷ „The Composition“, 279; ebenso Rudolf, „Textkritische Anmerkungen“, 208.

³⁴⁸ Die Daniten, 90; ähnlich Görg, 92.

höre ממשפחה שש מאות איש חגור כלי מלחמה (11c) unmittelbar hinter ממשפחה הדני. In grammatischer Hinsicht bleibt diese Behauptung leider unbewiesen; vielleicht, weil es einfach keinen überzeugenden Grund gibt, die grammatische Korrektheit des appositionellen Attributs מצרעה ומאשהאל anzuzweifeln. In inhaltlicher Hinsicht argumentiert auch Niemann mit der doppelten Ortsangabe.

Klar ist, daß מצרעה ומאשהאל die Funktion hat, משם zu präzisieren. Muß deswegen jedoch angenommen werden, daß die Formulierung später hinzugefügt wurde? משם kommt in Kombination mit נסע öfter vor (ויסע משם), Gen 20,1; משם נסעו, Num 21,12.13; Dtn 10,7). Es ist also nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, den Autoren sei zunächst die Formulierung ויסע משם eingefallen – das Wort שם erfreute sich offensichtlich besonderer Beliebtheit der Autoren, denn es kommt gleich 6x vor (17,7c; 18,2f.3c.10d.11a[-מ].13a[-מ]) –, und sie hätten die zu allgemein wirkende Ortsangabe anschließend durch מצרעה ומאשהאל präzisiert. Stilistisch mag das, zumindest nach heutiger Vorstellung, nicht besonders geglückt sein, aber genießen nur Redaktoren das „Privileg“ des schlechten Stils? Die Auffassung von מצרעה ומאשהאל als Glosse ist jedenfalls alles andere als zwingend.

Die Präposition מן hat vor משפחה, wie bereits vor משפחה in 18,2a, partitive Bedeutung.

שש מאות איש חגור כלי מלחמה (11c). (Zur Zahl 349 [3x] s. 7.4.1.1 [zu 5.-6.]). איש wird, außer in 17,6b, nur in bezug auf die sechshundert Daniten – wie bei Zahlwörtern häufig – als Kollektivum verwendet, vielleicht, um ihrer Einigkeit zu demonstrieren.

Die aus איש חגור gebildete Formulierung ist an den drei Stellen, an denen sie in Ri 18 vorkommt, jeweils unterschiedlich: איש חגור, 11c; איש חגורים, 16a; האיש החגור, 17c. Der Wechsel zwischen der Singular- (11c,17c) und der Pluralform (16a) des Partizip Passiv von חגור ist als stilistische Variation zu erklären. Ähnlich verhält es sich mit dem Gebrauch (17c) bzw. Nicht-Gebrauch (11c; 16a) des bestimmten Artikels. Daß er in 11c nicht gebraucht wird, leuchtet un-

349 Ein interessante Erklärung dafür, daß nur sechshundert Daniten aufbrechen, geben Raschi und Joseph Karo (s. Fishelis, 145). Ihnen zufolge handelt es sich um die sechshundert Familien, die im ursprünglichen danitischen Siedlungsgebiet nicht genügend Land hatten.

mittelbar ein, denn die sechshundert bewaffneten Daniten werden hier zunächst eingeführt. Nach deutschem Sprachempfinden wäre zu erwarten, daß in 16a der bestimmte Artikel steht, weil gerade die sechshundert als bekannt vorausgesetzten Männer gemeint sind. In der hebräischen Sprache unterliegt der Gebrauch des bestimmten Artikels jedoch keinen festgelegten Kriterien. Der Artikel muß nicht stehen, denn der Kontext läßt eindeutig erkennen, daß es sich um eben die sechshundert Daniten handelt, die von Zora und Eschaol auszogen (die deutsche wie die griechische [vgl. LXX^{A+B}] Übersetzung erfordern jedoch den bestimmten Artikel). Zusammen mit dem Plural von חָנָר ist der fehlende Artikel in 16a m. E. als stilistische Variation gegenüber 17c zu verstehen.³⁵⁰ In 17c steht der Artikel wahrscheinlich, weil dieselben sechshundert Männer in genau derselben Situation wie in 16a gemeint sind.

חָנָר kommt in Gen-2 Kön 26x vor, davon 16x in militärischer Bedeutung (in Verbindung mit כָּלֵי מִלְחָמָה in Dtn 1,41 [ותַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶחָד כָּלֵי מִלְחָמָתוֹ]; Ri 18,11.16.17; in Verbindung mit חָרֵב in Ri 3,16; 1 Sam 17,39; 25,13.13.13; 2 Sam 20,8; die übrigen Stellen sind 2 Sam 21,16; 1 Kön 20,11; 2 Kön 3,21) bzw. mit militärischer Konnotation (Ex 12,11; 2 Kön 4,29; 2 Kön 9,1).

כָּלֵי kommt in Gen-2 Kön 145x vor, davon 34x in der militärischen Bedeutung von Kriegswaffen bzw. Troß des Heerlagers (Gen 49,5; Dtn 1,41; Ri 9,54; 18,11.16.17; 1 Sam 8,12; 14,1.6.7.12.12.13.13.14.17; 17,22.54; 20,40; 21,9; 25,13; 30,24; 31,4.4.5.6.9.10; 2 Sam 1,27; 18,15; 23,37; 2 Kön 7,15; 11,8.11). Eine Verbindung von כָּלֵי und מִלְחָמָה findet sich außer in Ri 18,11.16.17 nur noch in Dtn 1,41; 1 Sam 8,12 und 2 Sam 1,27. Daß bei כָּלֵי מִלְחָמָה konkret an das Schwert (חָרֵב) zu denken ist, legt sich nahe, weil es in 18,27d

³⁵⁰ Oettli, 286, meint, der Artikel bei אִישׁ sei ausgefallen, weil eine längere Determination nachfolge; grammatisch kann das partizipielle Attribut כָּלֵי מִלְחָמָה jedoch אִישׁ nicht determinieren. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 108, Anm. 118, argumentiert, m. E. jedoch nicht überzeugend, so: "I am inclined to think that the omission of the article with the first mention of the 600 armed men (though it is not omitted on the second occasion) may serve a purpose ... The 600 men are thus momentarily left unidentified, which has the effect of making the reader realise with more force than would otherwise be the case that this is precisely what the Danite group was: 600 armed men, full of menace."

heißt, die Daniten hätten Lajisch mit der „Schärfe des Schwertes“ (לפי חרב) geschlagen.

Die weitestgehende Parallelität zu der Formulierung *איש (שש מאות) ותחגרו איש את כלי מלחמתו* findet sich mit *חגור כלי מלחמה* ganz offensichtlich in Dtn 1,41. Dieser formalen Parallelität entspricht eine inhaltliche, denn wie in Dtn 1,41, wo Mose auf den Versuch der Landnahme Israels gegen die ausdrückliche Anordnung Jhwhs anspielt (Num 14,40-45), steht auch die Formulierung in Ri 18,11c im Kontext einer nicht legitimierten Landnahme, diesmal der der Daniten. Diese Parallelität zeigt einen weiteren anti-erzählerischen Akzent der Erzählung, der jedoch ohne eine Invertierung der Aussage auskommt, weil das Motiv der Landnahme gegen den Befehl Jhwhs innerhalb des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus bereits selbst negativ besetzt ist.

Obwohl sich die Konstruktion *ויסעו מן* (11a) + *ויחן ב* (12a) häufig in itinerarischen Zusammenhängen findet, wirkt V. 12 auf den ersten Eindruck befremdlich, denn die Rast in Machane-Dan bei Kirjat-Jearim erfüllt hinsichtlich des direkten Laufs der Ereignisse in der Erzählung keine Funktion.³⁵¹ Über andere Etappenstationen während des Zugs der Daniten, die es zweifellos gegeben haben muß, erfährt der Leser ja zu Recht auch nichts, denn sie würden den Duktus der Erzählung nur stören. Die entscheidende Antwort auf die Frage, weshalb die Rast in Machane-Dan bei Kirjat-Jearim erwähnt wird, habe ich bereits in 5.2 gegeben (der nicht-judäische und damit anti-jhwhistische Weg der Daniten). Damit ist deutlich, daß es sich hier weder darum handelt, daß die Erzählung ein bestimmtes reales Phänomen, hier Machane-Dan, erklärt (traditionelle Definition einer Ätiologie) noch um das Umgekehrte, nämlich, daß ein bestimmtes reales Phänomen, hier Machane-Dan, der Erzählung Glaubhaftigkeit verleiht (rhetorical device³⁵²).

Auch Satterthwaite ist aufgefallen, daß V. 12 für den direkten Fluß der Ereignisse in der Erzählung keine Funktion hat. Unter Einschluß der Beobachtung, daß während der panisraelitischen Wanderung öf-

³⁵¹ Becker, *Richterzeit*, 238, hält den Vers deshalb für eine spätere Ergänzung.

³⁵² P. J. van Dyk, "The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives", *ZAW*, 102 (1990), 26f.; vgl. Bar-Efrat, *Narrative Art*, 25.

heißt, die Daniten hätten Lajisch mit der „Schärfe des Schwertes“ (לפי חרב) geschlagen.

Die weitestgehende Parallelität zu der Formulierung *איש מאותו* (שש מאותו) findet sich mit *איש את כלי מלחמתו* ganz offensichtlich in Dtn 1,41. Dieser formalen Parallelität entspricht eine inhaltliche, denn wie in Dtn 1,41, wo Mose auf den Versuch der Landnahme Israels gegen die ausdrückliche Anordnung Jhwhs anspielt (Num 14,40-45), steht auch die Formulierung in Ri 18,11c im Kontext einer nicht legitimierten Landnahme, diesmal der der Daniten. Diese Parallelität zeigt einen weiteren anti-erzählerischen Akzent der Erzählung, der jedoch ohne eine Invertierung der Aussage auskommt, weil das Motiv der Landnahme gegen den Befehl Jhwhs innerhalb des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus bereits selbst negativ besetzt ist.

Obwohl sich die Konstruktion *ויסעו מן* (11a) + *ויחן ב* (12a) häufig in itinerarischen Zusammenhängen findet, wirkt V. 12 auf den ersten Eindruck befremdlich, denn die Rast in Machane-Dan bei Kirjat-Jearim erfüllt hinsichtlich des direkten Laufs der Ereignisse in der Erzählung keine Funktion.³⁵¹ Über andere Etappenstationen während des Zugs der Daniten, die es zweifellos gegeben haben muß, erfährt der Leser ja zu Recht auch nichts, denn sie würden den Duktus der Erzählung nur stören. Die entscheidende Antwort auf die Frage, weshalb die Rast in Machane-Dan bei Kirjat-Jearim erwähnt wird, habe ich bereits in 5.2 gegeben (der nicht-judäische und damit anti-jhwhistische Weg der Daniten). Damit ist deutlich, daß es sich hier weder darum handelt, daß die Erzählung ein bestimmtes reales Phänomen, hier Machane-Dan, erklärt (traditionelle Definition einer Ätiologie) noch um das Umgekehrte, nämlich, daß ein bestimmtes reales Phänomen, hier Machane-Dan, der Erzählung Glaubhaftigkeit verleiht (rhetorical device³⁵²).

Auch Satterthwaite ist aufgefallen, daß V. 12 für den direkten Fluß der Ereignisse in der Erzählung keine Funktion hat. Unter Einschluß der Beobachtung, daß während der panisraelitischen Wanderung öf-

³⁵¹ Becker, *Richterzeit*, 238, hält den Vers deshalb für eine spätere Ergänzung.

³⁵² P. J. van Dyk, "The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives", *ZAW*, 102 (1990), 26f.; vgl. Bar-Efrat, *Narrative Art*, 25.

ter Orte nach bestimmten Ereignissen benannt werden, die dort stattgefunden haben, sieht er den Sinn des V. 12 in "a deliberate reminiscence of exodus / conquest traditions."³⁵³ Diese Sichtweise steht in keinerlei Widerspruch zur Charakterisierung des danitischen Wegs als eines nicht-judäischen und damit anti-jhwhistischen, um die es m. E. in V. 12 in erster Linie geht, denn ein literarisches Phänomen kann durchaus innerhalb verschiedener Bedeutungsniveaus funktionieren und sich, wie im vorliegenden Fall, in der Wirkung ergänzen.

ויעלו ויחנו בקריה יערים ביהודה (12a). Die ehemalige Lage der Stadt Kirjat-Jearim („Stadt der Bäume“, 2x) kann mit dem 750 m hohen Gipfel des Hügels *tell el-azhar* 500m westnordwestlich von Abu Ghosch identifiziert werden.³⁵⁴ Von Zora und Eschaol in der nördlichen Schefela aus gesehen, lag Kirjat-Jearim demnach einige Kilometer weiter nordöstlich im judäischen Gebirge (vgl. Jos 15,33.48.60). Die eintägige Wegstrecke von Zora/Eschaol bis Kirjat-Jearim, die die Verse 11f. offensichtlich voraussetzen, ist realistisch. Da Kirjat-Jearim höher lag als Zora/Eschaol, bedeutet עלה hier in erster Linie „hinaufziehen“, die militärische Konnotation von „gegen jemanden ziehen“ ist jedoch mitzuhören.

קריה יערים kommt in Gen-2 Kön 11x vor, davon 5x zusammen mit konkreten Informationen über die Stammeszugehörigkeit der Stadt (Jos 15,9.60; 18,14.[15.]28[קריה יערים]; Ri 18,12). Außer Jos 15,28, eine Stelle, die, falls es sich bei קריה יערים wirklich um eine Haplographie von קריה יערים handelt, die Zugehörigkeit zu Benjamin erkennen läßt, zeigen alle Stellen die Zugehörigkeit Kirjat-Jearims zu Juda. Jos 15,9.60; 18,14.15 lassen darüber hinaus erkennen, daß Kirjat-Jearim eine Grenzstadt ist. Man wird deshalb mit Keel/Küchler (796) davon sprechen können, daß Kirjat-Jearim einen „Vorposten Judas in einer ‚Dreistämmecke‘ (Juda/Benjamin/Dan) darstellte.“ Zu Recht heißt es dann bei Keel/Küchler weiter:

Seine Berühmtheit hat Kirjat-Jearim aber nicht als solcher, sondern als „Rastort der Lade“ nach ihrer Rückkehr aus dem Philisterland und dem Unglück in → Bet-Schemesch erlangt. Dieser Titel scheint ihr jedoch erst vom deuteronomistischen Geschichtswerk (6.Jh.a) zugeschanzelt worden zu sein. Denn nach

³⁵³ *Narrative Artistry*, 104; Satterthwaite folgt Malamut (s. 7.4.1.1).

³⁵⁴ Keel/Küchler, *Orte*, 793f.

der älteren Version stand die Lade, als David sie nach Jerusalem holte, zwar im Waldgebiet (Ps 132,6), der genaue Ort scheint jedoch das alte Heiligtum (?) von Baala gewesen zu sein (1Sam 6,2; 1Chr 13,6). Erst der Deuteronomist hat das „heidnische“ Baala durch das in der Nähe liegende und zu seiner Zeit viel wichtigere Kirjat-Jearim ersetzt (1Sam 6,21; 7,1f ...). (796)

Der springende Punkt dieser Argumentation ist in unserem Zusammenhang, daß Kirjat-Jearim im dtr Konzept in erster Linie als Aufenthaltsort der Bundeslade eine Rolle spielt. M. E. wird Kirjat-Jearim auch in Ri 18,12a.c genau aus diesem Grund erwähnt, und zwar um zu zeigen, daß die Daniten sich von diesem Ort, mit dem die Lade und damit die jhwhistische Weisung verbunden ist, distanzieren und *bei* (ב) Kirjat-Jearim in Machane-Dan lagern, ein Ort, dessen Name für die gewalttätige anti-jhwhistische Praxis der Daniten steht. Daß die Präposition ב hier nur „an/bei“ bedeuten kann, wird in 12c deutlich, wo explizit gesagt wird, daß Machane-Dan *hinter*, d. h. westlich von Kirjat-Jearim liegt.

הזוה (12b). Aufgrund der Phrase על כן קראו למקום ההוא מחנה דן עד היום הזה, die sich auf die Zeit des Erzählers und nicht auf die Zeit der erzählten Ereignisse bezieht, ist dieser und der folgende Satz in 12c unmittelbar als Kommentar erkennbar.

דן, „Heerlager Dans“, kommt als konkrete Ortsbezeichnung nur 2x vor, und zwar in Ri 13,25 und 18,12; außerbiblische Belege gibt es nicht. Weil die geographische Lage von Machane-Dan in 13,25 (zwischen Zora und Eschtaol) und in 18,12 (unmittelbar hinter Kirjat-Jearim) nicht übereinstimmt, meinen einige Exegeten³⁵⁵, es müsse sich um verschiedene Orte handeln. Jedoch zeigt dieser geographische Widerspruch wahrscheinlich nur, daß es den Autoren insbesondere in 13,25 auf eine präzise Lokalisierung nicht ankam, sondern auf einen die Deterioration in Ri unterstreichenden Gegensatz zwischen 13,25 und 18,12, der darin besteht, daß Simson in Machane-Dan noch vom Geist Gottes ergriffen wird, während dies bei den Daniten in Machane-Dan nicht mehr der Fall ist; sie sind sozusagen von allen guten Geistern verlassen.³⁵⁶ Daneben besteht die Funktion

³⁵⁵ Bertheau (1883), 249; Oettli, 286; Zapletal, 267; Nötscher, 69; R. van der Hart, „The Camp of Dan and the Camp of Yahweh“, VT, 25 (1975), 720-728.

³⁵⁶ Vgl. Klein, 158.

von Machane-Dan in 18,12 vor allem darin, einmal mehr den kriegerischen, jedoch „unheiligen“ und damit anti-jhwhistischen Charakter der danitischen Operation hervorzuheben. Aufgrund dieser klaren Funktion der Bezeichnung Machane-Dan erscheint es mehr als fraglich, ob es einen solchen Ort jemals gegeben hat. Da sich der Gebrauch von Machane-Dan in 18,12 eindeutiger erklären läßt als in 13,25, ist in diachroner Hinsicht anzunehmen, daß die Ortsbezeichnung in 13,25 eingetragen wurde, um die Simson-Erzählungen mit der von Michas Schnitzbild zu verknüpfen und die besagte Deterioration zu unterstreichen (s. die Exegese zu 17,2b-d [1100]).³⁵⁷

הנה אחרֵי קריֵת יעֵרים (12c). Die Interjektion הנה weckt die Aufmerksamkeit des Lesers für die Formulierung אחרֵי קריֵת יעֵרים. Diese Formulierung macht zum einen deutlich, daß Machane-Dan westlich von Kirjat-Jearim liegt, d. h. außerhalb der „Stadt der Lade“, und zugleich außerhalb Judas. Die Bedeutung dieser Bemerkung für die Erzählung besteht im Kontext der generellen Polemik in Ri gegen das Nordreich, wie bereits in 5.2 gesagt, darin, zu zeigen, daß die Daniten einen nicht-judäischen und damit anti-jhwhistischen Weg gehen.³⁵⁸ Zum anderen wiederholt diese Formulierung den Namen Kirjat-Jearim, auf den es den Autoren offensichtlich in Vers 12 ankam, in der Absicht, ihn zu betonen.

ויעברו משם הר אפרים (13a). עבר (1x, 262x in Gen-2 Kön) ist ein häufig vorkommendes Wort, das ganz allgemein eine zielgerichtete Orts- bzw. Stellungsveränderung bezeichnet³⁵⁹ und in einer Fülle von unterschiedlichen Kontexten gebraucht wird, u. a. in einem Itinerarium der Wüstenwanderung in Dtn 2, beim Durchzug durch den Jordan ins Verheißene Land in Jos 3-5, in der Kundschaftererzählung in Num 13-14 sowie in vielen anderen auf die Landnahme bezogenen Aussagen vor allem in Dtn und Jos.

Wie in dieser Sequenz bereits an anderen Stellen zu beobachten war, wird auch עבר in anti-erzählerischer Weise verwendet. In Num 13-

³⁵⁷ Vgl. van Daalen, „Simson verwijst“, 86; Burney, 353.

³⁵⁸ Vgl. auch Fishelis, 145, wo es heißt: “To emphasize the fact that Judah had no part in the battle fought by Dan, the place where Dan had encamped in Judah’s territory was called ‘The camp of Dan’ [*Meam Loez*]”, u. Martin, 193.

³⁵⁹ Vgl. H. F. Fuhs, „עבר“, *ThWAT*, V, 1015-1033, bes. 1020.

14, der Erzählung von der legitimen Erkundung des Landes, die auf Initiative Jhwhs erfolgt, wird עבר 2x in konkreter und 1x in übertragener Bedeutung gebraucht. In Num 13,32, 14,7 berichten die Kundschafter bzw. Josua und Kaleb, sie hätten das Land durchzogen und erkundet. In 14,41 wirft Mose den Israeliten, die nach anfänglichem Murren nun doch das Land einnehmen wollen, vor, den Befehl Jhwhs „zu übertreten“, der die Einnahme seinerseits inzwischen untersagt hat. In der Erzählung von der illegitimen Erkundung des Landes, insbesondere des Umlandes von Lajisch, die die Daniten selbst initiiert haben, gebrauchen die Autoren mit עבר in Ri 18,13a die traditionelle Terminologie, wohl um der danitischen Praxis einen legitimen Anstrich zu geben und sie gerade so auf raffinierte Weise zu demaskieren. Mit genügend assoziativer Phantasie kann der Leser vielleicht bei עבר in Ri 18,13a das למה זה אחם עברים את פי יהוה, „Warum nur übertretet ihr SEIN Geheiß!“ (Num 14,41), mithören.

Mit dem kurzen Satz ויבאו עד בית מיכה (13b) wird die erste Sequenz abgeschlossen, das wichtigste Etappenziel auf dem Weg der Daniten nach Lajisch ist erreicht. בית מיכה meint hier die Siedlung Haus-von-Micha.

7.5.2 Die Rede der Kundschafter: 18,14

Zwei mit *wajjigtol*-Formen gebildete VS (14a.b) leiten die eigentliche Rede der Kundschafter an ihre Genossen ein. Die Rede selbst besteht aus einer verbal eröffneten und mit einem Objektsatz fortgesetzten Frage (14c) sowie einem ZNS³⁶⁰ (14d), dessen zweites Satzglied ebenfalls verbal eingeleitet und mit einem Objektsatz fortgesetzt ist. Der erste Objektsatz (14c) ist durch die Konjunktion כִּי eingeleitet, der zweite (14d) ist ohne Konjunktion angereiht. In der Rede sind eine *qatal*-Form, die eine rückschauende Perspektive ausdrückt (habt ihr erkannt = wißt ihr), eine *qetol*- und als Normaltempus der besprechenden Rede eine *jiqtol*-Form gebraucht.

ויענו חמש האנשים ההלכים לרגל את הארץ ליש ויאמרו אל אחיהם (14a.b). Im allgemeinen steht eine Verbindung von ענה (1x, 14a) und אמר (14b) als Erwiderung auf eine vorausgehende Frage. In einigen Fällen vor allem späteren Sprachgebrauchs jedoch (vgl. Dtn 21,7; 25,9;

³⁶⁰ S. Anm. 225.

27,15 [Jes 14,10; Sach 1,10; 3,4; 4,11f; Ijob 3,2; Hld 2,10]), zu denen offensichtlich auch Ri 18,14a.b zu rechnen ist, hat sich die Verbindung von ענה und אמר verselbständigt, und die Frage ist nicht mehr ausdrücklich erwähnt.³⁶¹ Die besagte Verbindung läßt Stendebach³⁶² zufolge in der Regel eine gehobene Sprache erkennen; auch ist der Kontext meist nicht alltäglich (vgl. z. B. Dtn 1,41). Zieht man die ungewöhnliche Länge der Redeeinleitung in 14a.b mit in Betracht, wird klar, daß die folgende Rede der Kundschafter als Anstiftung zum Diebstahl und zum Götzendienst besonders hervorgehoben werden soll. Gegenüber Dtn 1,41, einem Vers, der ebenfalls im Kontext einer Kundschaftererzählung steht, ist die Aussage in 18,14 anti-erzählerisch invertiert, denn während es von den Israeliten in Dtn 1,41 nach ותענו ותאמרו אלי heißt, daß sie ihre Schuld bekennen (um allerdings wenig später erneut gegen die Anordnung Jhwhs zu verstoßen), rufen die Kundschafter in 18,14 ihre Genossen nach ... ויאמרו ... ויענו zur frevelhaften Tat auf. Noch deutlicher ist der anti-erzählerische Effekt von 18,14 gegenüber Dtn 27,15:

ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה
 תועבת יהוה מעשה ידי חרש
 ושם בסתר
 וענו כל העם ואמרו אמן

Verflucht der Mann, der Schnitzbild, Gußwerk machen läßt,
 IHM ein Greul, Gemächt von Bildhauers Händen,
 es im geheimen aufstellt.

Alles Volk sage zu, sie sprechen: Jawahr!

In Dtn 27,15 ist das ganze Volk Israel aufgefordert, der Verfluchung desjenigen mit אמן zuzustimmen, der Schnitz- und Gußbild anfertigen läßt bzw. aufstellt. Die Redeeinleitung ist mit ויענו ... ואמרו analog zur Redeeinleitung (14a.b) der Rede (14c.d) formuliert, mit der die danitischen Kundschafter ihre Stammesbrüder zu eben dem Götzendienst auffordern, dem ganz Israel eigentlich abschwören soll.

הארץ ליש. Unter der Voraussetzung, daß הארץ ליש „das Land La-

³⁶¹ Vgl. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. F. Buhl, 17. Aufl. (Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1962), 603.

³⁶² F. J. Stendebach, „ענה“, *ThWAT*, VI, 235.

jisch“³⁶³ bzw. „das Land, nämlich Lajisch“³⁶⁴ bedeutet, halten fast alle Exegeten ליש für eine Glosse, wohl, weil es kein Land, sondern nur eine Stadt dieses Namens gibt.³⁶⁵ ליש ist – Glosse oder nicht – Apposition³⁶⁶ bzw. Permutativ³⁶⁷ zu הארץ; wäre die Formulierung als Genitivverbindung („das Land von/um Lajisch“) gedacht,³⁶⁸ müßte es ליש ארץ statt ליש הארץ heißen.³⁶⁹ An Stelle von „das Land, nämlich Lajisch“ sollte die Formulierung m. E. besser mit „das Land, insbesondere Lajisch“ übersetzt werden. Wird ליש als Verdeutlichung von הארץ interpretiert, besteht im Text kein Widerspruch mehr, der zur Annahme einer Glosse zwingt. Im Kontext des generellen Problems der Autoren, die traditionellen Elemente einer Kundschafter- bzw. Landnahmeerzählung in der Erzählung von Michas Schnitzbild auf Lajisch und dessen Umland zu beziehen, ist gut vorstellbar, daß sie selbst הארץ durch ליש präzisieren wollten.

(14c). Weil die Kundschafter aufgrund des Orakels zu „wissen“ glauben, daß ihr Weg gelingt (18,5f.; ונדעה, 5c), appellieren sie jetzt in Form einer rhetorischen Frage an das „Wissen“ (הידעתם, 14c) der Daniten um die Kultgeräte sowie an deren „Wissen“ (דעו, 14d) um das, was jetzt zu tun ist.

Der Plural בחים האלה zeigt klar, daß die Unterscheidung zwischen *Haus Micha* als dem Privathaus Michas und *Haus-von-Micha* als der aus mehreren Häusern bestehenden Siedlung um dieses private Haus herum gerechtfertigt ist (s. 18,22b und 5.2).

³⁶³ Vgl. Cassel, 163; Oettli, 286; Nowack, 150; Burney, 431; Greßmann, 251; Breuer, 183; Zapletal, 266; Nötscher, 69; de Fraine, 109; Gray, 369; Boling, 261; Rosenberg, 292.

³⁶⁴ Vgl. Keil, 354; Bertheau (1883), 250; Wellhausen, *Composition*, 366 („das Land, Laish“); Hertzberg, 236.

³⁶⁵ So Burney, 413. Kittel, 371, stellt um: „die nach Laish ausgezogen waren, um das Land zu erkunden.“

³⁶⁶ So explizit Keil, 354.

³⁶⁷ Ges-K, § 131,k.

³⁶⁸ So Goslinga, 64 („het land van Laish“); Martin, 191 („the country round Laish“), u. Fishelis, 146 („the area of Laish“).

³⁶⁹ Vgl. Burney, 413.

פסל ומסכה אפוד וחרפים vor dem an sich wichtigeren Kultgerät genannt werden, erklärt sich wahrscheinlich dadurch, daß die Kundschafter erst aufgrund des Orakels, das mittels Efod und Terafim eingeholt worden war, angespornt wurden³⁷⁰ und infolgedessen Efod und Terafim in ihrem Bewußtsein die erste Stelle einnahmen.

ועתה דעו מה תעשו (14d). Die nominale Struktur dieses Satzes betont, daß *jetzt* der Moment ist, an dem die Daniten wissen sollten, was sie zu tun haben, nämlich die Kultgeräte Michas zu stehlen.

7.5.3 Die zweite Sequenz: 18,15-17

Die zweite Sequenz hat den eigentlichen Diebstahl der Kultgeräte zum Inhalt, den die fünf ehemaligen Kundschafter konkret ausführen. Die Sequenz setzt sich aus einer Kette von vier mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS (15a-c.17a), die in 16 ein NS unterbricht, der mit einem Relativsatz (16b) fortgeführt ist, sowie aus einem weiteren, mit einer doppelten *qatal*-Konstruktion eingeleiteten und somit in erzählender Rede sehr ungewöhnlich konstruierten VS (17b) und einem letzten NS (17c) zusammen. Auf Einzelheiten der grammatischen und stilistischen Konstruktion der Verse 15-17 und den damit implizierten Gang der Ereignisse bin ich im Zusammenhang der Darstellung der Synchronisation paralleler Erzählstränge in 18,14-18 bereits eingegangen (s. 5.3[2.]).

Bevor im einzelnen auf die zweite Sequenz eingegangen werden soll, ist es m. E. sinnvoll und in forschungsgeschichtlicher Hinsicht aufschlußreich, die literar- bzw. redaktionskritische Problematik gesondert zu thematisieren, denn neben 17,2-4 und 18,30f. sind es vor allem die Verse 18,16f. bzw. 18,13-18, die in literar- bzw. redaktionskritischer Hinsicht seit über hundert Jahren heftig umstritten sind und intensiv diskutiert werden.

7.5.3.1 Literar- bzw. redaktionskritische Probleme in 18,13-18

Es sind im wesentlichen fünf als störend empfundene Beobachtungen, die die Exegeten an die Zusammenfügung zweier Quellen bzw. an Interpolationen, Glossen und Korruptionen denken lassen. 1.

³⁷⁰ Boling, 264.

Vielen scheint unklar, wo der Raub genau stattfand. Insbesondere die Formulierung בית הגער הלוי בית מיכה in 18,15 und שמה in 18,15. 17 sind hier Stein des Anstoßes. 2. Ebenfalls unklar scheint vielen, wer den eigentlichen Raub ausgeführt hat, die sechshundert Daniten oder die fünf ehemaligen Kundschafter; in diesem Zusammenhang ist strittig, auf wen sich אלה in 18,18 bezieht. 3. Die in erzählender Rede ungewöhnliche syntaktische Konstruktion eines *qatal* ohne ein vorausgehendes ו oder ein Subjekt am Anfang eines Satzes in 18,17aα (ab באו).αβ³⁷¹ betrachten eine Reihe Exegeten als Indiz der Unstimmigkeit des Textes. 4. Die Wiederholungen in 18,16a/17b und in 18,17aα(ab באו).αβ/18aβ haben die Zweifel an der Einheitlichkeit des Textes zusätzlich genährt. 5. Schließlich sind es die Formulierungen את הארץ לישראל in 18,14 (s. o.), אשר מבני דן in 18,16 (s. u.) und את פסל אהרן האפוד in 18,18 (s. die Exegese zu 18,19f.), die Befremden auslösten.

Zunächst möchte ich zwei prinzipielle und forschungsgeschichtlich interessante Lösungsvorschläge kurz skizzieren, die in unterschiedlichen Variationen im weiteren Verlauf der Auslegung von Ri 17-18 immer wieder vertreten worden sind, nämlich die „konservative“ (A) und die „kritische“ Position (B) (s. 2.1). Letztere Position existiert in zwei Varianten, von denen die eine nur mit Interpolationen, Glossen und Korruptionen arbeitet (B1), während die andere von zwei Quellen ausgeht und mit zusätzlichen Interpolationen, Glossen und Korruptionen rechnet (B2).

Bertheaus³⁷² Position, der 1845 wie Studer, Cassel, Keil und Oettli³⁷³ die Einheitlichkeit des Textes vertritt (A), jedoch 1883 in der 2. Auflage seines Kommentars als einer der ersten³⁷⁴ von zwei Berichten in 18,14-20 (also nicht im ganzen Kap. 18) spricht (ähnlich B2), ist in forschungsgeschichtlicher Hinsicht interessant, weil die Zäsur

³⁷¹ Um die Transparenz zur Argumentation der in 7.5.3.1 angesprochenen Exegeten zu gewährleisten und Verwirrungen möglichst zu vermeiden, ist es notwendig, ausschließlich die traditionelle Verszählung zu verwenden.

³⁷² Bertheau (1845/1883), 208f./249-251.

³⁷³ Studer, 381f.; Cassel, 164; Keil, 354f.; Oettli, 286f.

³⁷⁴ Von zwei „Relationen“ in Ri 17-18 spricht, wie bereits in 7.1.2.1 gesagt, als erster Vatke, *Die biblische Theologie*, 268f.

zwischen der 1. und 2. Auflage des Kommentars der forschungsgeschichtlichen Zäsur zwischen den „konservativen“ Exegeten und denen der „kritischen Schule“ entspricht. Bertheau (1845) versteht ער ביח מיכה in 13 als in die Gegend des Hauses Michas kommend und בבחיים האלה in 14 als in jenen Häusern, in deren Mitte sich das Heiligtum Michas befindet. Alle Daniten seien bis zum Eingang des Hauses Michas in der Mitte der Siedlung gelangt. Die sechshundert Daniten seien am Eingang stehengeblieben, während die fünf Männer, die sich von früher her auskannt hätten, hinaufgestiegen seien und die Kultgegenstände geraubt hätten.

Sodann wird V. 18. eben dieses noch einmal erzählt; es entsteht also die Frage, wie verhalten sich V. 16. 17. u. 18. zu einander? es könnte scheinen als wären die Worte 17. von באו שמה bis zu Ende des Verses ganz überflüssig, da ihr Inhalt in 16. u. 18. sich findet, aber richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Perfecta באו und לקחו so werden wir über die Bedeutung derselben Aufschluss gewinnen und sie nicht für überflüssig halten können; die Perf. nämlich bezeichnen das Kommen und Nehmen der fünf Männer nicht als Fortsetzung der vorhergehenden Erzählung sondern setzen das Kommen und Nehmen in dieselbe Zeitsphäre hinein, welcher der folgende Zustandssatz *indem der Priester stand u.s.w.* angehört: die 5 Männer *stiegen hinauf* in das Haus, *dorthin kommend*, *Pesel u.s.w. nehmend*, während der Priester *vor der Thüre stand mit den sechshundert Daniten*; so bezeichnen die Worte den heimlichen ohne Wissen des Leviten begangnen Diebstahl, von welchem dieser erst – V. 18. Kunde erhält; sobald er den Diebstahl bemerkt, richtet er die Frage des Tadels und der Verwunderung an die Daniten, מה ארם עשיתם. (208f.)

In der 2. Auflage seines Kommentars (1883) weist Bertheau Bericht A 18,13.15.17b α .18b.19.20 und Bericht B 18,14.16.17a zu. Die räumliche Vorstellung entspricht der der 1. Auflage. ליש in 14 sei eine Glosse; die *qatal*-Formen לקחו und באו in 17 deuteten auf einen lebhaften und schnellen Verlauf; in 17a β seien die Worte ואת הכהן zu ergänzen, sie seien zum Teil in וזהכהן in 17b α erhalten, durch welches Wort wahrscheinlich ein im ersten Bericht stehendes והוא verdrängt worden sei; 17b β sei ein überflüssiger Zusatz. Um der stringenten Erzählung willen nehme 18a 17a(ab באו) in veränderter Form wieder auf, wobei in 18a β ואת vor האפוד und ה vor פסל ausgefallen seien.

Wellhausens³⁷⁵ Lösungsvorschläge sind interessant, weil er nacheinander die beiden Varianten der „kritischen“ Position vertritt, die die Diskussion seit dem Ende des letzten Jahrhunderts im wesentlichen bestimmt haben. Er spricht 1878 (B1) von einem gründlich korrumpierten Text in 18,14-18³⁷⁶ und geht 1889 (B2) in bezug auf 18,16-18 bzw. ganz Ri 17-18 zu einer Zweiquellentheorie (älterer Bericht = A und jüngere Rezension = B) über³⁷⁷. 1878 meint Wellhausen, der Text sei korrumpiert und müsse wie folgt hergestellt werden: 14. 17aα(ab באו, באו = Imp.)אβ.בא.15.18. ליש ... ההלכים in 14a, מסכה und פסל in 14.17f., בית מיכה in 15 sowie 16.17aα(bis הארץ) würden wegfallen. Wellhausen gibt folgende Begründung:

Dass v. 17 unmittelbar an v. 14 anschliesst, verrät sowol das Subject (17a = 14a) als das Asyndeton באו לקחו, welches in altem Hebräisch nur bei Imperativen vorkommt, die dann notwendig דע v. 14 fortsetzen. Die letzten Worte in v. 17, von ויש an, gehören als (richtige) Glosse von ואלה zu v. 18; v. 15 folgt auf v. 14.17; v. 16 enthält wertlose Rudera aus v. 17. Es wird unterschieden zwischen den fünf Kundschaftern, die den Priester in ein Gespräch verwickeln, und den übrigen Daniten, die inzwischen den Raub ausführen, desgleichen zwischen dem Wohnhause des Priesters und dem Gotteshause Michas. (228)

Wellhausen zufolge kämen also alle Daniten in die Siedlung; die fünf Männer verwickelten den Leviten vor seinem Haus in ein Gespräch, während die übrigen Daniten in das Haus Michas (≠ Haus des Leviten) eindringen und Ephod und Terafim stählen.

1889 meint Wellhausen, daß in 18,16-18 16aα.b.אβ.17a(und והכהן aus 17bα) zu A und 17b(ohne והכהן).18a(und ו + והכהן aus 18bα) zu B gehören.³⁷⁸ Er gibt folgende Begründung: Die freischwebenden Formulierung ויש מאות האיש החגור כלי המלחמה (17bβ) habe ihr ei-

³⁷⁵ Wellhausen, *Composition*, 227f.363-371.

³⁷⁶ Darauf aufbauend Budde, 121f. (B2), u. Hertzberg, 236f.241 (B1).

³⁷⁷ Wellhausen folgend Nowack, 394-397 (B2); auf ihm aufbauend Bewer, "The Composition", 279-281 (B1), u. Nötscher, 69 (B1).

³⁷⁸ A: „Und die 600 Gewaffneten von den Kindern Dan stellten sich vor dem Tore auf, und die fünf Männer, die gegangen waren, das Land auszukundschaften, drangen dort ein und nahmen Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester.“ B: „Und die 600 Gewaffneten stellten sich vor dem Tore auf, und jene drangen ein in das Haus Michas und nahmen Ephod und Theraphim und das Gussbild. Und der Priester“ (370).

gentliches Prädikat in dem vorhergehenden נצבים פתח השער (16a β). Um die Zusammenfügung von A und B zu ermöglichen, sei das Prädikat von seinem wahren Subjekt getrennt und mit הכהן verbunden worden, הכהן seinerseits habe sein eigentliches Prädikat in ויאמר אליהם (18b α). Die räumliche Vorstellung Wellhausens hat sich, gegenüber seiner Sicht von 1878, umgekehrt. Er meint jetzt, daß die sechshundert Daniten den Priester in ein Gespräch verwickelten, während die fünf Männer Efad, Terafim und das Gußbild stählen. בית מיכה sei in A ein Eigenname für eine Siedlung und in B ein Name für das Haus Michas, in dem auch der Levit wohne.

An der Position Wellhausens kann exemplarisch verdeutlicht werden, welche argumentativen „Klimmzüge“ zur Verteidigung der Zweiquellentheorie notwendig waren. Wellhausen geht u. a. von der falschen Voraussetzung aus, daß אפוד וחרפים zu A zu rechnen sei und פסל ומסכה (Hendiadys) zu B. Um nun zu erklären, weshalb alle vier Bezeichnungen in 18,16-18 sowohl in A als auch in B vorkommen, heißt es: „Die Gleichheit der beiden Passus ist wol von Haus aus geringer gewesen und nachgehens vergrößert dadurch, dass in den einen das Gußbild, in den anderen Ephod und Terafim nachgetragen wurde“ (369, Anm. 2). Statt die falsche Voraussetzung zu hinterfragen, steigert sich Wellhausen in immer absurder wirkende Behauptungen.

Die hier skizzierten Positionen A, B1 und B2 haben, wie gesagt, den weiteren Verlauf der Forschung bestimmt, allerdings in unterschiedlichem Maße. A blieb seit dem Aufkommen der kritischen Schule (ca. 1880) marginal.³⁷⁹ Während der Phase der kritischen Schule (bis ca. 1925) dominierte klar die Position B2, und im Anschluß daran beherrscht die Position B1 das Feld (eine eindeutige Abgrenzung zwischen A und B1 ist nicht immer möglich, weil die Übergänge z. Tl. fließend sind), zuletzt vertreten von Becker³⁸⁰ und Schmoltdt³⁸¹.

³⁷⁹ Vgl. z. B. Goslinga, 70f.

³⁸⁰ Becker, *Richterzeit*, 238-240, der Täubler, *Biblische Studien*, 84f., u. Niemann, *Die Daniten*, 95-100, folgt; ähnlich die äußerst knapp formulierte Position von Görg, 92.

³⁸¹ H. Schmoltdt, „Der Überfall auf Michas Haus (Jdc 18,13-18)“, *ZAW*, 105 (1993), 92-98.

Becker rekonstruiert in 14-18 folgenden ursprünglichen Text: 14(ohne ליש, das Zusatz sei).15 (ohne בית מיכה).16(ohne אשר מביני דן).18. Subjekt von ויסורו in 15 seien die fünf Männer; אלה in 18 beziehe sich auf die sechshundert Daniten, die, vom Eingang des Tores des Hauses Michas kommend, ins Haus eindringen und den Diebstahl ausführten, während die fünf den Priester in seinem Privathaus in ein Gespräch verstrickten. Die Frage des Priesters מה אחם עשים in 18 sei an die Sechshundert gerichtet. Weil der Text so später nicht mehr richtig verstanden worden sei, habe man in 15 בית מיכה, in 16 אשר דן und 17 als Wiederaufnahme von 16 zugefügt, um Eindeutigkeit zu schaffen. Das Haus des Leviten werde auf diese Weise mit dem Haus Michas identifiziert; es werde klar gesagt, daß der Priester schließlich am Eingang des Tores bei den sechshundert Daniten stehe (nachdem er zuvor mit den fünf Männern an seinem Haus gesprochen habe), während die fünf Männer die Kultgeräte stählen. Auf wen sich jetzt אלה in 18 bezieht und an wen der Priester jetzt die Frage מה אחם עשים richtet, sagt Becker nicht.

Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von 13-18 hat Schmoldt vorgelegt. Sein Ansatzpunkt ist die vermeintliche Beobachtung, daß der Erzählablauf in diesen Versen erheblich gestört sei (92) bzw. daß der Abschnitt in seiner jetzigen Gestalt konfus wirke (98). Die vielen bisherigen literar- bzw. redaktionskritischen Lösungsversuche dieser Textpassage seit dem Ende des letzten Jahrhunderts bewiesen nur einmal mehr deren Uneinheitlichkeit und forderten zur Literarkritik heraus.

Nach Schmoldt bestand der ursprüngliche Text in 13-18a aus 13.17a (ויעלו statt ויעלו; לקחו und באו = Imp.).ba.18aβ (17.18 ohne האפור המסכה ...). Bearbeiter hätten 14(ohne ליש und ומסכה).15.16.17bβ ergänzt. Die Hinzufügung von 14 habe eine Veränderung in 17a nach sich gezogen, denn um Doppelungen zu vermeiden, habe man ויעלו in ויענו geändert, was zur Folge gehabt hätte, daß die Imperative nicht mehr als solche hätten verstanden werden können. Sekundär ergänzt worden sei ליש und ומסכה in 14 sowie המסכה ... האפור in 17.18. Subjekt von ויסורו in 15 seien die fünf Männer; אלה beziehe sich gleichsam rückblickend auf die Gesamtheit der Daniten, also einschließlich der fünf, die den eigentlichen Diebstahl begangen hätten.

Demgegenüber hat meine konsequent synchrone Analyse der Verse 18,14-18 in 5.3 (2.) unter Berücksichtigung der literarischen Technik der Synchronisation paralleler Handlungsstränge gezeigt, daß die Textpassage in ihrer vorliegenden Gestalt widerspruchsfrei verstanden werden kann und keineswegs „konfus“ ist, wie zuletzt Schmoltd behauptet hat.³⁸²

Auf einige Details, die mit dazu beigetragen haben, daß überhaupt literarkritische Überlegungen angestellt worden sind (s. o. die Punkte 1-5) und auf die ich in 5.3 (2.) noch nicht eingegangen bin, komme ich im weiteren Verlauf von 7.5.3 und 7.5.4 zu sprechen.

* * *

Zu **וּיסורו שמה** (15a) siehe die Exegese zu **וּיסורו שמה** in 18,3c. Subjekt des Satzes sind die fünf Kundschafter.³⁸³ **שמה** bezieht sich auf den Ort, an dem sich die Kultgeräte konkret befinden, nämlich Michas Haus, in dem auch der Levit wohnt.

וּיבאו אל בית הנער הלוי (15b). Viele Exegeten³⁸⁴ betrachten **וּיבאו אל בית הנער הלוי** neben **בית מִיכָה** m. E. zu Unrecht als eine Glosse, die, um Eindeutigkeit zu schaffen, hinzugefügt sei, denn unter einem er-

³⁸² Die synchrone Analyse findet interessante Anknüpfungspunkte bei den sprachlichen Beobachtungen der „konservativen“ Exegeten des letzten Jahrhunderts. Ein entscheidender Unterschied gegenüber der „konservativen“ Position besteht jedoch darin, daß jene Exegeten den Text mehr oder weniger als authentischen historischen Bericht auffaßten, während es sich m. E. um einen fiktionalen Text handelt, der allenfalls Spuren einer historischen Realität bewahrt hat.

³⁸³ Bei Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 106, heißt es: “The whole group ... greet the Levite, singling out his house among the houses that makes up Micah’s homestead (cf. v.14 **בבתי האלה**). Most of them apparently remain outside the gate that surrounds the entire homestead, and some contact is established between the Levite and this group, so that he comes out to them and leaves the shrine unattended. As will become clear, this is a diversionary tactic.” Bei dieser Argumentation bleibt unklar, wie *the whole group* den Leviten an seinem Haus im Inneren der Siedlung begrüßen können, wenn *most of them* außerhalb der Siedlung verblieben sind.

³⁸⁴ Vgl. Budde, 121 (**בית מִיכָה** stamme aus der zweiten Quelle), ähnlich Moore, 397; Sloet, 279; Nowack, 151; Bewer, “The Composition”, 279; Burney, 431; Zapletal, 267; Keulers, 78; Nötscher, 69; de Fraine, 109; Martin, 193; Meyer, *BHS*; Soggin, 274; Becker, *Richterzeit*, 239; Görg, 92.

zähltechnischen Gesichtspunkt macht die Formulierung an dieser Stelle Sinn: Nach 17,12 war der Levit im Haus Michas (die Situation ist also bereits eindeutig); noch ist er schlicht eine weitere Person, die mit Micha und eventuell dessen Familie sowie weiteren Angestellten unter einem Dach lebt. In 18,15a wird jetzt explizit בית הער mit בית מיכה identifiziert, um auszudrücken, daß das Haus Michas inzwischen auch zum Haus des Leviten geworden ist, d. h. der Levit hat an Bedeutung dazugewonnen und steht im gleichen Ansehen wie Micha selbst – seine unengagierte Passivität angesichts des Diebstahls fällt so umso stärker ins Gewicht.³⁸⁵ Als Glosse kann בית מיכה nur interpretiert werden, wenn der skizzierte Zusammenhang nicht gesehen wird.

וּשְׂאֵלוֹ לוֹ לְשָׁלוֹם (15c). Wie der Leser vom Erzähler erfährt, haben die fünf Kundschafter den Leviten mit der üblichen Grußformel³⁸⁶ freundlich begrüßt. Natürlich war diese Freundlichkeit geheuchelt, um den Leviten in Arglosigkeit zu wiegen und die eigentliche Absicht der Kundschafter möglichst lange zu verbergen. Hinsichtlich des Gebrauchs von Leerformeln steht der Levit den Kundschaftern jedoch in nichts nach, denn wie die Kundschafter sich nicht wirklich für das Wohlergehen des Leviten interessieren, hat sich der Levit, als er den Kundschaftern das Orakel erteilte, auch nicht wirklich dafür interessiert, ob sie sich auf einem Weg des Friedens befanden (s. 18,5f.).

וְשֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ חַגּוּרִים כְּלֵי מִלְחָמָהּ נֹצְבִים פָּתַח הַשַּׁעַר (16a). Der bestimmte Artikel (הַחַגּוּרִים) braucht hier nicht ergänzt zu werden, wie Meyer³⁸⁷ vorschlägt, denn eine grammatische Notwendigkeit dazu besteht nicht (s. die Exegese zu 18,11c).

נֹצְבִים פָּתַח הַשַּׁעַר. Das Partizip von נָצַב (2x, Nif) beschreibt einen Zustand, jedoch geht es „dabei nicht um einen dauernden Zustand, sondern um die Beschreibung dessen, was jetzt, in diesem Augenblick zu sehen ist: jem. hat sich hingestellt und steht nun da.“³⁸⁸

³⁸⁵ Hertzberg, 241, u. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 107, die בית מיכה ebenfalls nicht für eine Glosse halten, meinen, mit dieser Formulierung solle auf den eigentlich Geschädigten hinweisen werden.

³⁸⁶ Vgl. Gerleman, „שאל“, 842.

³⁸⁷ BHS; vgl. Burney, 432.

³⁸⁸ J. Reindl, „יצב/נצב“, *ThWAT*, V, 557f.

(2x) bezieht sich eindeutig auf den Eingangsbereich der Siedlung Haus-von-Micha, denn in bezug auf ein Privathaus wird eine entsprechende Formulierung nie gebraucht.³⁸⁹ Daß die Daniten nicht selbst die Kultgeräte stehlen, wie man aufgrund von 18,14c.d annehmen könnte, sondern an den Eingang des Tores treten, ist kein Widerspruch, denn ihre militärische Drohgebärde (vgl. 2 Sam 10,8) ist Teil des taktischen Szenarios und genauso wichtig wie der Diebstahl selbst.

Es kann wohl als ein weiterer ironischer Zug der Erzählung gewertet werden, daß die Daniten, deren Name Rechtschaffer bedeutet, um dem Unrecht freien Lauf zu lassen, ausgerechnet an den Eingang des Tores treten, an einen Ort, der in erster Linie mit Gerichtsbarkeit und Rechtsprechung assoziiert werden kann (vgl. z. B. Dtn 16,18 [שפטים שערך בכל שערך]; 17,8 [בשערך]; Jos 20,4 [פתח שער העיר]; vgl. auch Rut 4,1.10f. u. a.).³⁹⁰

דן אשר מבני דן (16b). Die meisten Exegeten betrachten דן אשר מבני דן als Glosse bzw. meinen, die Formulierung müsse (zumindest) hinter מלחמתם plaziert werden.³⁹¹ Becker (239) z. B. ist der Auffassung, דן אשר sei nachträglich hinzugefügt, um Eindeutigkeit zu schaffen. Jedoch ist durch die Zahl sechshundert in 16a bereits klar, wer am Eingang des Tores steht, nämlich die bewaffneten Daniten, und durch die Zahl fünf in 17a, wer ins Haus eindringt, nämlich die ehemaligen Kundschafter. Um Eindeutigkeit zu schaffen, scheint die Formulierung דן אשר מבני דן überflüssig. Welchen Sinn könnte sie also noch haben? Vielleicht den, daß דן אשר מבני דן doppeldeutig verstanden werden kann und soll (Unbestimmtheit). Zum einen macht die Präposition מן deutlich, daß ein Teil der danitischen Gesamtheit gemeint ist, nämlich die Sechshundert. Zum anderen könnten mit dieser For-

³⁸⁹ Vgl. Zapletal, 268; Goslinga, 70; Noth, "The Background", 74, Anm. 16; Organ, *Judges 17-21*, 140.

³⁹⁰ Vgl. Klein, 158f.

³⁹¹ Vgl. Wellhausen, *Composition*, 366; Oettli, 286; Budde, 122; Moore, 395; Nowack, 151; Kittel, 371; Bewer, "The Composition", 280; Burney, 432; Greßmann, 251; Zapletal, 267f.; Schulz, 93; Nötscher, 69; Hertzberg, 236; de Fraine, 109; Gray, 369; Martin, 191; Meyer, *BHS*; Boling, 264; Soggin, 274; Becker, *Richterzeit*, 239; Görg, 92, läßt sie einfach ausfallen.

mulierung auch *alle* Daniten negativ charakterisiert werden, und zwar als solche, die ein hohes Gewaltpotential besitzen und bereit sind, dieses Potential brutal einzusetzen. So sind die von den Daniten: Raubzügler.³⁹² So verstanden, wäre auch klar, daß eine Umstellung von *אשר מבני דן* hinter *מלחמתם* nicht in Frage kommen kann, denn der kommentierenden Formulierung würde direkt hinter *מלחמתם* die Doppeldeutigkeit genommen: eine negative Charakterisierung *aller* Daniten käme nicht mehr zum Ausdruck, weil *אשר מבני דן* sich ausschließlich auf die sechshundert bewaffneten Männer bezöge.

ויעלו (17a). Die meisten Exegeten verstehen *עלה* hier in der Bedeutung von hinaufsteigen³⁹³ bzw. hineingehen³⁹⁴. Da der Raub der Kultgeräte jedoch insgesamt als ein kriegerischer Akt dargestellt ist – die Szene wird überschattet von der Drohung, die von den sechshundert bewaffneten Männern ausgeht – meint *עלה* aller Wahrscheinlichkeit nach „(gewaltsam) eindringen“³⁹⁵. So gesehen, besteht auch kein Anlaß mehr zu der von Rudolph³⁹⁶ vorgeschlagenen, jedoch nirgends belegten Substitution von *ויעלו* durch *ויואלו*, die er damit begründet, daß *עלה* an dieser Stelle unverständlich sei.

7.5.4 Der erste Dialog: 18,18-19

Der Dialog setzt sich aus einer erweiterten Redeeinleitung (18a-c) und einer kurzen Rede des Leviten (18d) sowie aus einer zweiten Re-

³⁹² Auch Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 108, hält mit folgender, nicht ganz nachvollziehbarer Begründung an *אשר מבני דן* fest: “However, the unusual position of the phrase arguably draws attention to the fact that it is Israelites who are acting in this way.”

³⁹³ Studer, 381 (Obergemach); Bertheau (1845), 208; Keil, 354 (Obergemach); Bertheau (1883), 250; Oettli, 286; Moore, 396; Schulz, 93; Goslinga, 64.71; Hertzberg, 241 (Obergeschoß); de Fraine, 109 (Terrasse); Gray, 369; Rosenberg, 293; Fishelis, 146; vgl. Soggin, 274f.

³⁹⁴ Cassel, 161; Bewer, “The Composition”, 280; Sloet, 279; Breuer, 183; Martin, 191; Boling, 261; Görg, 92.

³⁹⁵ Vgl. Wellhausen, *Composition*, 366; Nowack, 151; Kittel, 371; Burney, 432; Zapletal, 267; Becker, *Richterzeit*, 239.

³⁹⁶ „Textkritische Anmerkungen“, 208; ihm folgend Meyer, *BHS*, u. Soggin, 275.

deeinleitung (19a) und einer längeren Rede der Daniten (19b-g) zusammen. Die Erweiterung der ersten Redeeinleitung in 18a.b ist eine aus einem ZNS (18a) und einem VS (18b) gebildete Retrospektive (s. 5.3[2.]). Die eigentliche Redeeinleitung (18c) besteht, genauso wie die zweite Redeeinleitung (19a), aus einem kurzen, mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS. Die knappe Rede des Leviten (18d) besteht aus einer nominal konstruierten Frage. Die längere Rede der Daniten setzt sich aus vier jeweils mit einer *qetol*-Form eingeleiteten VS (19b-e) und einer nominal konstruierten disjunktiven Frage (19f.g) zusammen.

18,18a-c: ואלה באו בית מיכה (18a). Das Demonstrativpronomen אלה, das aufgrund der Satzstruktur betont ist, bezieht sich zurück auf die fünf ehemaligen Kundschafter (s. 5.3[2.]).

את פסל (18b). ויקחו את [ה]פסל [ואת] האפוד ואת התרפים ואת המסכה את פסל macht im Kontext von Ri 17-18 keinen Sinn; es ist deshalb mit der Mehrheit der Exegeten zu האפוד [ואת] [ה]פסל zu ergänzen.³⁹⁷

ויאמר אליהם הכהן (18c). Wie gesagt (s. 5.3[2.]), beziehen sich das Personalsuffix אלה-, die Anrede אתם in 18d sowie die finite Verbform ויאמר in 19a m. E. am wahrscheinlichsten auf alle beim Haus-von-Micha befindlichen Daniten und nicht allein auf die fünf ehemaligen Kundschafter.³⁹⁸ Über subjektive Einschätzungen kommt man hier jedoch nicht hinaus, da sich erst die finite Verbform ויפנו in 21a wieder eindeutig auf alle Daniten bezieht, die nach Lajisch unterwegs sind.

18,18d: מה אתם עשים. Offensichtlich wird dem Leviten erst in dem Moment, als die fünf ehemaligen Kundschafter mit ihrer Beute zu den sechshundert am Eingang des Tores stehenden Daniten kommen, deutlich, daß die fünf inzwischen die Kultgeräte gestohlen haben, obwohl er längst hätte Verdacht schöpfen müssen. Sein Protest nimmt sich mit „was tut ihr“ äußerst bescheiden aus.³⁹⁹ Mit einer Einschränkung

³⁹⁷ LXXA+B lesen ebenso: τὸ γλυπτὸν καὶ τὸ εφουδ.

³⁹⁸ So z. B. auch Görg, 92.

³⁹⁹ Man könnte מה אתם עשים statt im Sinne eines Protestes auch im Sinne von „was habt ihr vor“ verstehen. Diese Möglichkeit ist m. E. jedoch unwahrscheinlich, weil die Frage in diesem Fall wohl eher mit einer *jiqtol*- als mit einer *qetol*

kung heißt es zu Recht bei Cassel: „Die Erzählung verhehlt schon hier die Lauheit des Priesters nicht. Er war nicht aufmerksam, als die Leute kamen, er ließ Micha nichts wissen, und er schrie jetzt nicht, um bei diesem Raube, den er durchschauen mußte. Lärm zu machen. Er war eben ein Miethling“ (164). Die Einschränkung betrifft die Tatsache, daß der Levit seine opportunistische „Lauheit“ bereits zuvor dadurch offenbart hat, daß er sich so mir nichts dir nichts aufgrund eines verlockenden finanziellen Angebots zum Dienst an dem anti-jhwhistischen Kult Michas gewinnen ließ.

18,19b-g: פִּיךָ עַל שֵׁם יְיָ (19b.c). Obwohl der Levit seinen Protest eher zaghaft vorgebracht hat, folgt eine massive Reaktion der Daniten. Mit הָחַרַשׁ (1x) fordern sie ihn zum Schweigen auf, und mit פִּיךָ עַל שֵׁם יְיָ (2x פה, 3x שים) fordern sie ihn auf, dieses Schweigen durch eine entsprechende Geste zu dokumentieren. Diese Aufforderung zu schweigen kann auf dreifache Weise verstanden werden: Die eine Möglichkeit ist, daß der Levit schweigen soll, um den Diebstahl nicht bekannt zu machen. Aber angesichts der militärischen Stärke der Daniten macht es wenig Unterschied, ob die Bewohner der Siedlung Haus-von-Micha jetzt oder später von dem Raub erfahren. Außerdem läßt sich bei dieser Interpretation schlecht erklären, weshalb der Levit seine Bereitschaft zu schweigen auch noch durch eine Geste ausdrücken soll. Die zweite Möglichkeit ist, daß die Daniten vermeiden möchten, daß der Levit ihr folgendes Angebot (das wirklich als Angebot und nicht als massive Aufforderung zu verstehen wäre) an die große Glocke hängt. Zwar macht es so gesehen Sinn, daß der Levit seine Bereitschaft zu schweigen selbst durch eine Geste ausdrücken soll, um sein Einverständnis zu zeigen, jedoch besteht angesichts der Machtverhältnisse zwischen den Daniten und den Bewohnern von Haus-von-Micha überhaupt kein Grund für irgendwelche Heimlichkeiten. Die dritte m. E. zutreffende Möglichkeit ist, daß die Daniten jetzt, nach dem gelungenen Diebstahl, ihr wahres Gesicht zeigen. הָחַרַשׁ ist dann im Sinn eines brutalen „halt den Mund“ zu verstehen, und פִּיךָ עַל שֵׁם יְיָ hat die Funktion, den Leviten zusätzlich dadurch zu demütigen, daß er das aufgezwungene Schweigen selbst (2x steht das Personalsuffix ך) bestätigt.

Form formuliert worden wäre.

ולכהן (19d.e). Nach der Peitsche folgt nun das Zuckerbrot. Die Daniten fordern den Leviten auf, mit ihnen zu kommen, und bieten ihm, mit fast denselben Worten, wie auch Micha es getan hat (והיה לי לאב ולכהן, 17,10c; s. die Exegese dort), eine Stelle als Vater und Priester. Dabei haben sie, genau wie es bei Micha der Fall gewesen war, natürlich nicht das Wohl des Leviten im Auge, sondern wollen ihn für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren (2x steht das Personalsuffix נ). Der Levit hat bereits zu diesem Zeitpunkt praktisch keine Wahl mehr, als mit den Daniten zu gehen, denn erstens ist das Heiligtum Michas nach dem Raub der Kultgeräte am Ende, und zweitens ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß Micha den Leviten für die Misere verantwortlich machen wird – schließlich war es der Levit, der den fünf Kundschaftern bereitwillig Auskunft über seine Tätigkeit im Haus Michas gegeben und sie mit dem dort praktizierten Kult vertraut gemacht hatte, und schließlich ist es auch jetzt wieder der Levit gewesen, der den Raub tatenlos hat geschehen lassen.

הטוב היותר כהן לבית איש אחד או היותר כהן לשבט ולמשפחה בישראל (19f.g). Die disjunktive Frage, deren zweites Glied mit der seltener gebrauchten Partikel או statt אם eingeleitet ist,⁴⁰⁰ soll dem Leviten die Entscheidung versüßen, denn es liegt auf der Hand, daß er als Priester aller Daniten in höherem Ansehen stehen und noch besser bezahlt werden wird als an Michas Heiligtum.

Der Grund dafür, daß hier die beiden synonym stehenden Bezeichnungen שבט und משפחה vorkommen, muß nicht mit Hilfe komplizierter redaktionkritischer Theorien gesucht werden (s. die Exegese zu משפחה in 17,7a). Beide Bezeichnungen werden hier gebraucht, um den Leviten auf möglichst eindrückliche Weise von den Vorteilen des danitischen Angebots zu überzeugen. Zu Recht spricht Satterthwaite deshalb von “an emphatic tautology”⁴⁰¹.

7.5.5 Die dritte Sequenz: 18,20-23a

Die dritte Sequenz erlaubt eine Feineinteilung in einen A- (18,20), einen B- (18,21) und einen C-Teil (18,22a-23a). Gliederungsprinzip

⁴⁰⁰ Vgl. Ges-K, § 150c.

⁴⁰¹ *Narrative Artistry*, 110, Anm. 123; vgl. auch 144-146.

der Feineinteilung ist das jeweils handelnde Subjekt, im A-Teil der Levit, im B-Teil die Daniten und im C-Teil die Männer aus Haus-von-Micha. Der A-Teil setzt sich aus drei mit *wajjiqtol*-Formen eingeleiteten VS (20a.b.c) zusammen. Fast genauso verhält es sich im B-Teil, der ebenfalls drei mit *wajjiqtol*-Formen eingeleitete VS (21a.b) enthält. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die beiden ersten VS des B-Teils (21a) nicht mehr als jeweils eine *wajjiqtol*-Form enthalten. Der C-Teil setzt sich aus zwei ZNS (22a.b) und zwei, jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS (22c.23a) zusammen. Der erste ZNS (22a) enthält eine *qatal*-Form, die gegenüber 22c eine nachgeholte Perspektive ausdrückt und gegenüber den in V. 21 erzählten Ereignissen Simultanität bedeutet (s. 5.3[3.]). Der zweite ZNS (22b) enthält ebenfalls eine *qatal*-Form, die gegenüber dem vorhergehenden Satz Gleichzeitigkeit signalisiert.

18,20: וַיִּטֵּב לֵב הַכֹּהֵן (20a). Dem levitischen Priester, der eigentlich keine andere Wahl mehr hat als mit den Daniten zu gehen, und dem die positive Entscheidung zusätzlich schmackhaft gemacht worden ist, wird es wohl ums Herz (לב, 1x). Er läßt sich ganz von dem verlockenden Angebot der Daniten umgarnen – übrigens nicht zu Unrecht, denn er wird erster Priester einer ganzen Priesterdynastie im Stamm Dan werden (18,30b.c) – und verdrängt die Erinnerung an das brutale „halt den Mund“ opportunistisch. Zugleich wird an der Figur des Leviten deutlich, wie eine Übertretung des Gebots Jhwhs die nächste, noch schwerer wiegende nach sich zieht. Hatte der Levit nach dem Angebot Michas (17,10b-d) noch gezögert – m. E. muß וַיִּלֶךְ הַלֵּוִי in diesem Sinn interpretiert werden (s. die Exegese zu 17,10e) – und sich dann erst entschlossen (17,11a) den Priesterdienst an Michas anti-jhwhistischem Heiligtum zu verrichten, so ist jetzt, wo der Levit aufgefordert ist, den anti-jhwhistischen Priesterdienst für einen ganzen Stamm zu verrichten, von Skrupeln keine Rede mehr. Zu Recht heißt es ähnlich bei Satterthwaite:

Yet instead he acquiesces more gladly than he did when Micah made his original offer (לב וַיִּטֵּב is much more positive than וַיִּיאֵל in 17.11). The opaque and largely passive character which he has displayed up to this point now takes on clearer and more obviously unpleasant lineaments: greed and disloyalty. (111)

פסל (20b). Als neuer Priester der Daniten nimmt er sogleich die soeben erst geraubten Kultgeräte in seine fachmännische Obhut. Von dem Begriffspaar פסל ומסכה hat hier offensichtlich פסל die Bedeutung auf sich gezogen, denn מסכה wird nicht genannt (s. die Exegese zu 17,3d). Der Grund für den Verzicht auf den Begriff מסכה ist m. E. in erster Linie in der Absicht einer stilistischen Variation zu suchen, denn es wirkt auf den Leser ermüdend, andauernd die Liste aller vier Götterbilder und Kultgeräte zu hören. Vielleicht hat aber auch Cassel recht, der schreibt: „Die Masecha, den Bildschmuck, worin der eigentliche Goldwerth steckt, den lassen die Daniten nicht aus den Händen“ (164). Eine Ergänzung von ואת המסכה, wie von einigen Exegeten⁴⁰² vorgeschlagen, ist nicht notwendig.

ויבא בקרב העם (20c). Der Levit begibt sich ins (vor Michas Zorn schützende?) Innere des danitischen Stammes (zu בקרב העם s. die Exegese zu עם in 18,7a). Gegenüber Ri 10,16 zeigt sich in 18,20b.c eine weitere Deterioration in Ri. Heißt es in Ri 10,16 noch von Israel: „Sie schafften die Götter der Fremde aus ihrem Innenkreis weg [מקרבם] und dienten Ihm“, so hören wir in 18,20b.c das Gegenteil, nämlich daß der Levit mit den anti-jhwhistischen Götterbildern und Kultgeräten ins Innere des Stammes Dan hineingelangt.

Eine interessante Beziehung besteht auch zwischen 18,20c und Num 2,17: “The place of the Levite in the midst of the people (v. 20) recalls the place of the Levites in the midsts [בְּחֵרֶךְ] of the tribes of Israel in the wilderness (cf. Num 2:17).”⁴⁰³ Ri 18,20c funktioniert gegenüber Num 2,17 anti-erzählerisch, und zwar deshalb, weil die Leviten mitten unter den Stämmen Israel zum Dienst für Jhwh ausgesondert sind, während der Levit, der eigentlich ebenfalls diese Aufgabe hätte, nicht Jhwh dient, sondern unter dem Deckmantel des Jhwhismus einen Götzenkult praktiziert.

18,21: ויפנו וילכו (21a). פנה (2x, im Kal ca. 66x in Gen-2 Kön) wird häufig gebraucht, wenn sich jemand vom bisherigen Schauplatz

⁴⁰² Z. B. Zapletal, 269; Martin, 192; Boling, 264. LXXA+B lesen καὶ τὸ χωνευτὸν.

⁴⁰³ Organ, *Judges 17-21*, 142.

einer Handlung abwendet und einem anderen zuwendet,⁴⁰⁴ so auch hier: für die Daniten gibt es in Haus-von-Micha nichts mehr zu tun, nachdem sie die Kultgeräte geraubt und den Priester abgeworben haben, sie wenden sich um und gehen (vgl. z. B. 1 Kön 10,13, וּתְפֹן וְהִלֵּךְ; 2 Kön 5,12, וַיִּפֶן וַיֵּלֶךְ), um Lajisch zu erobern und den Götzendienst zu etablieren. In diesem Zusammenhang ist die Warnung Israels vor dem Götzendienst in Dtn 29,17 interessant: „Fern seis, daß unter euch wese ein Mann oder ein Weib oder eine Sippe [משפחה] oder ein Zweig [שבט], dessen Herz sich heute von IHM deinem Gotte wendete [פנה], hinzugehen [ללכת], den Göttern jener Stämme zu dienen!“ In dieser Formulierung wird nicht nur משפחה und שבט gebraucht, wie in Ri 18,19g, sondern auch פנה und הלך, wie in 21a. Es handelt sich hierbei um einen weiteren anti-erzählerischen Effekt, der darin besteht, daß die Daniten genau das tun, was nach Dtn 29,17 explizit verboten ist. Und genau das, was Jhwh in Dtn 31,18 angekündigt hat, falls Israel sich doch dem Götzendienst zuwendet: „Ich aber berge, ich verberge mein Antlitz an jenem Tag um all das Übel, das es tat, daß es zu anderen Göttern sich wandte [פנה]“, tritt unter Berücksichtigung von drei Einschränkungen in Ri 17-18 ein (s. die Exegese zu אלהים in 17,5a).

פנה spielt außerdem in den Kundschafter- bzw. Landnahmeerzählungen eine besondere Rolle. Dazu heißt es bei Schreiner:

Nach dtr Auffassung leitet JHWH durch die Angabe von Weg und Ziel, dem sich Israel zuzuwenden hatte auf göttlichen Befehl, den Vollzug der Landnahme. Die Männer, die Mose (Num 13,1: auf Befehl JHWHs) zur Erkundung des Landes ausschickte, wandten sich dem Gebirge zu (Dtn 1,24), erkundeten das Bergland und berichteten. Der Herr hatte bereits den Beginn der Landnahme angeordnet und befohlen, ins Bergland der Amoriter hinaufzuziehen (1,7). Als das Volk nach dem Bericht der Kundschafter murrte und nicht glaubte, nahm JHWH den Auftrag, ins verheißene Land zu ziehen, zurück und ordnete an, daß sich Israel wieder der Wüste zuwende und den Weg zum Schilfmeer einschlage (Dtn 1,40; Num 14,25), was es auch tat (Dtn 2,1). Nachdem das Volk lange in einem leeren Kreislauf um das Gebirge Seir herumgezogen war, gab JHWH den Weg ins Ostjordanland frei (v. 3), und Israel entsprach der von seinem Gott verfügten Wende, zog den Weg zur Wüste Moab entlang (v. 8) und wandte sich dann nach Norden, dem Baschan zu (3,1; vgl. Num 21,33). In all diesen Wendungen, die von Gott angeordnet sind, zeigt und konkretisiert sich

404 Vgl. J. Schreiner, „פנה“, *ThWAT*, VI, 619.

seine Führung. Selbst das Weggehen vom erwählten Ort nach der Paschafeier (16,7) wird von ihm geregelt.⁴⁰⁵

Daß פנה auch in Ri 17-18 gebraucht wird, zeigt einmal mehr die anti-erzählerische Konzeption der Erzählung. Sie besteht im Falle von פנה darin, daß ein Wort aus den Erzählungen der legitimen, von Jhwh angeordneten Erkundung und Einnahme des Verheißenen Landes im Kontext eines vollkommen illegitimen Raubzuges benutzt wird, so daß der Raubzug einen legitimen Anstrich erhält und gerade so geschickt als illegitim entlarvt wird.

וישימו את הטף ואת המקנה ואת הכבודה לפניהם (21b). Dieser Satz läßt erkennen, daß die sechshundert bewaffneten Daniten das Gefolge, das Vieh (מקנה, 1x) und den kostbaren Besitz während des Raubs der Kultgeräte in sicherer Entfernung von Haus-von-Micha zurückgelassen haben. Jetzt stellen sie das Gefolge, das Vieh und den kostbaren Besitz (einschließlich der geraubten Kultgeräte)⁴⁰⁶ aus Sicherheitsgründen an die Spitze ihres Zuges, um eventuell nachrückende Verfolger aus Haus-von-Micha, die sich von hinten nähern würden, mit ihren Waffen leicht abwehren zu können.⁴⁰⁷

Das Kollektivum טף (1x, in Ri ausschließlich in 17-21 [18,20; 21,24], 33x in Gen-2 Kön) meint hier nicht, wie von fast allen Exegeten angenommen, „Kinder“, sondern „nichtkämpfendes Gefolge / Anhang“⁴⁰⁸. Die häufig verbreitete Annahme, טף bedeute ausschließlich „(Klein)Kinder“, ist zu altersspezifisch und deckt sich nicht mit dem Stellenbefund. Entsprechendes gilt für die immer noch zu spezifische Bedeutung der „nicht od. wenig Marschfähigen d. wandernden Stammes“⁴⁰⁹. Was טף jeweils konkret beinhaltet, ergibt sich aus

⁴⁰⁵ Ebd., 618f.

⁴⁰⁶ Wären mit הכבודה ausschließlich die geraubten Kultgeräte gemeint, hätte es vielleicht (wie an anderen Stellen auch) näher gelegen, deren Bezeichnungen zu gebrauchen bzw. das alle Kultgeräte repräsentierende פסל zu nennen.

⁴⁰⁷ Görg, 93, interpretiert das Verhalten der Daniten m. E. zu Unrecht so, als wären sie ernstlich beunruhigt, daß eine Handvoll Verfolger ihnen gefährlich werden könnte.

⁴⁰⁸ Vgl. C. Locher, „טף“, *ThWAT*, III, 372-375. Martin, 192, spricht von „dependants“.

⁴⁰⁹ Koe-B, II, 362; vgl. Locher, „טף“, 372.

dem Kontext; so werden an einer Reihe von Stellen neben טף explizit נשים genannt (spezielle Bedeutung von טף, z. B. Num 32,26; Dtn 31,12), an anderen jedoch nicht (generelle Bedeutung von טף, z. B. Ex 12,37; Num 32,16). Unter der Voraussetzung, daß טף in Ri 18,21 das „nichtkämpfende Gefolge“ (= Frauen, Kinder, Alte, Sklaven usw.) meint, sind alle Spekulationen darüber, daß ואת הנשים ergänzt werden müsse, wie Budde vorschlägt („sie werden aus der Wortgruppe אֶת-הַנָּשִׁים וְאֶת-הַטַּף durch die fast völlige Gleichheit mit den vorhergehenden Worten ausgefallen sein“⁴¹⁰), überflüssig.

Die Bedeutung von כבודה (3x im MT, Ri 18,21; Ps 45,14!; Ez 23,41!), ist hier unsicher. Zwei Alternativen werden genannt: Die einen⁴¹¹ meinen, כבודה müsse im Sinn von „kostbarem Besitz / Reichtum“ verstanden werden, die anderen⁴¹² denken eher an „schweres Gepäck / Habe / Troß“. Im Kontext der militärisch geprägten Expedition in Ri 18 würde die Bedeutung „Troß“ zwar Sinn machen, trotzdem halte ich die Bedeutung „kostbarer Besitz“ für zutreffender. Mit dem Gebrauch des Wortes כבודה wird nämlich ein weiterer anti-erzählerischer Effekt erreicht, der darauf fußt, daß כבודה die כבוד יהוה assoziieren läßt, die während des panisraelitischen Wüstenzugs eine wichtige Rolle spielt.⁴¹³ Dieser anti-erzählerische Effekt besteht im Kern in folgendem: Während יהוה bzw. die כבוד יהוה in der Wolke bzw. in der Wolkensäule (Ex 16,10 / 34,5, כבוד יהוה und יהוה stehen synonym; 24,16, כבוד יהוה und ענן stehen synonym; Num 14,14, ענן

⁴¹⁰ 122; vgl. Wellhausen, *Composition*, 366; Budde mehr oder weniger folgend, Nowack, 153; Kittel, 372; Greßmann, 251; Zapletal, 269; Keulers, 79; de Fraine, 110; Vincent, 122; Soggin, 275.

⁴¹¹ Keil, 355; Bertheau (1883), 251; Oettli, 287; Budde, 122; Moore, 397; Goslinga, 71; Keulers, 79; de Fraine, 110; Martin, 192; P. Stenmans, „כָּבֵד“, *ThWAT*, IV, 22f. Schulz, 94, meint, הכבודה bezöge sich auf das Gottesbild, und Organ, *Judges 17-21*, 41, ist der Auffassung, daß Schnitz- und Gußbild sowie Efof und Terafim gemeint seien.

⁴¹² Studer, 382; Bertheau (1845), 209; Cassel, 164; Wellhausen, *Composition*, 366; Nowack, 153; Kittel, 372; Burney, 433; Greßmann, 251; Breuer, 185; Nötischer, 70; Hertzberg, 237; Myers, 806; Gray, 370; Rosenberg, 294; Fishelis, 148; Soggin, 275; Boling, 264; Görg, 93.

⁴¹³ Auf diese Assoziation wies mich H. Utzschneider hin.

und עמוד ענן stehen synonym) wegweisend vor Israel her durch die Wüste zieht und das Volk auf diese Weise bei seiner Wanderung begleitet, stellen die Daniten bei ihrer „Wanderung“ den כבודה einschließlich des geraubten Götzenbildes an die Spitze ihres Zuges, also das, woran ihr Herz hängt. Ihre Jhwh-Vergessenheit kann kaum stärker ausgedrückt werden.

Der anti-erzählerische Effekt erscheint noch gesteigert, wenn man folgendes mit in Betracht zieht: Nur einmal, nämlich in Ex 14,19f., zieht die Wolkensäule hinter die Israeliten, um sie so vor der ägyptischen Streitmacht, die die Israeliten verfolgt, abzuschirmen, d. h. יהוה bzw. der מלאך האלהים (19,19) kämpft in einem Krieg Jhwhs für Israel und gegen die Ägypter. Die Daniten hingegen stellen ihren kostbaren Besitz einschließlich der Beute an die Spitze ihres Zuges, um die eventuelle von hinten angreifenden Verfolger mit ihren Waffen zurückschlagen zu können, mit anderen Worten, ihr Abwehrkampf wäre gerade kein „heiliger Krieg“, den Jhwh führt, sondern eine unheilige Begleiterscheinung ihres Diebstahls.

18,22-23a: המה הרחיקו מבית מיכה (22a). Der ZNS in 22a leitet mittels einer Retrospektive (anaphorisches המה, bezogen auf die Daniten) den C-Teil der dritten Sequenz ein, in dem die Männer aus Haus-von-Micha handelndes Subjekt sind (רחק, 1x). In diesem und dem folgenden ZNS stehen jeweils המה bzw. והאנשים betont an der Spitze des Satzes, um die handelnden Subjekte gut voneinander abzugrenzen.

והאנשים אשר בבחים אשר עם בית מיכה נזקקו (22b). Der zweite ZNS setzt die Retrospektive fort. Der Leser erfährt, daß die Männer aus Haus-von-Micha zusammengerufen werden, während sich die Daniten von der Siedlung entfernen. Rudolph⁴¹⁴ meint, vor והאנשים sei entweder והנה מיכה⁴¹⁵ (Homöoteleuton) oder והוא (Haplographie) ausgefallen und müsse ergänzt werden, weil in 23c Micha angesprochen wird. Ein solcher Texteingriff ist jedoch nicht notwendig, denn der Kontext zeigt, daß es absurd wäre, anzunehmen, Micha als wichtigster Mann der Siedlung gehöre nicht zu den zusammengeru-

⁴¹⁴ „Textkritische Anmerkungen“, 206; ähnlich Meyer, *BHS*, u. Niemann, *Die Daniten*, 101, die meinen, ומיכה sei zu ergänzen.

⁴¹⁵ Mit LXX(A+B), welche καὶ δὸν Μιχα liebt.

fenen Männern. Becker⁴¹⁶ hält den ersten der beiden Relativsätze, אשר בבחיים, aufgrund des doppelten אשר für sekundär. Die Zufügung sei durch den Plural בבחיים in 18,14 veranlaßt und habe den Sinn, zu erklären, woher plötzlich die erwähnten Männer kommen. Diese Argumentation kann nicht überzeugen, denn der zweite Relativsatz, אשר עם בית מיכה, bezieht sich zurück auf בבחיים des ersten. Fehlte der erste Relativsatz, hätte der zweite keinen Bezugspunkt mehr und hänge in der Luft.

זעק im Nif (Jos 8,16; Ri 6,34f.; 18,22f.; 1 Sam 14,20) ist an allen Stellen, an denen es vorkommt, militärischer Terminus technicus in der Bedeutung von „zum Heerbann zusammengerufen werden“⁴¹⁷ bzw. „dem Aufgebot folgend sich zusammenscharen“⁴¹⁸. Hier in 18,22f. hat diese militärische Bedeutung allerdings eine ironische Funktion, denn die Männer aus Haus-von-Micha haben keinerlei militärische Schlagkraft vorzuweisen. Mehr als einen verbalen Appell an die Daniten haben sie bzw. ihr Repräsentant Micha nach der „Verfolgung“ (22c) nicht vorzubringen (24b-g). Das zusammenrufende Subjekt wird wahrscheinlich nicht genannt, um die Personenkonstellation nicht zusätzlich zu komplizieren.

Bei den in unmittelbarem Zusammenhang stehenden Verben זעק (22f.), דבק (22c) und קרא (23a) ist jeweils eine auf Jhwh bezogene Konnotation mitzuhören, die den anti-erzählerischen Charakter von Ri 17-18 bzw. die Deterioration in Ri verstärkt.⁴¹⁹ In Ri kommt זעק im Kal 5x in einer Formulierung vor, die den Hilfeschrei Israels zu Jhwh ausdrückt (ויזעק בני ישראל אל יהוה), 3,9.15; 6,6.7[זעק]; 10,10; vgl. auch 1 Sam 7,8f.; 8,18; 12,8.10; 15,11). Hier in 18,22f. ist dieses Motiv sozusagen invertiert, denn die Männer aus Haus-von-Micha schreien nicht zu Jhwh, sondern werden zusammengerufen, um den Daniten nachzujagen, die gestohlenen Kultgeräte wiederzuerlangen und den anti-jhwhistischen Götzendienst fortzusetzen.

⁴¹⁶ Richterzeit, 240.

⁴¹⁷ *Lexicon in veteris testamenti libros*, hg. v. L. Koehler u. W. Baumgartner (Leiden, 1985), 263; Kurzbeleg: Koe-B.

⁴¹⁸ Vgl. Koe-B, I, 266.

⁴¹⁹ Vgl. *Organ, Judges 17-21*, 144.

דן וידביק אח בני דן (22c). Die *wajjigtol*-Form וידביק zeigt, daß nach der Retrospektive in 22a.b die Nullperspektive der Erzählung wieder erreicht ist. Wie זעק ist דבק (1x, in Ri ausschließlich in 17-21 [18,22; 20,42.45]) sowohl im Kal als auch im Hif an einigen Stellen *Terminus technicus* für eine militärische Verfolgung (im Kal: Jos 23,12; 2 Sam 20,2; 23,10; im Hif: Ri 18,22; 20,42.45; 1 Sam 14,22; 31,2; 2 Sam 1,6).⁴²⁰ Das Verb hat dieselbe, bereits bei זעק beobachtete, ironische Funktion (s. o.), weil auch hinter diesem militärischen Begriff kein entsprechendes militärisches Potential steht. Die Ironie ist noch dadurch gesteigert, daß statt des hebräischen Synonyms דדך hier דבק gebraucht ist, das „stärker die unmittelbar vernichtende Verfolgung ausdrücken soll“⁴²¹.

Auch bei דבק ist eine auf Jhwh bezogene Konnotation mitzuhören, die vor allem den anti-erzählerischen Charakter von Ri 17-18 verstärkt, denn das Verb wird verschiedentlich gebraucht, um auszudrücken, daß Israel Jhwh bzw. seiner Tora fest anhängen soll (vgl. Dtn 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; Jos 22,5; 23,8; 2 Kön 18,6). Die Männer aus Haus-von-Micha verhalten sich jedoch gerade gegensätzlich dazu, denn, wie gesagt, jagen sie den Daniten nach, um die Götterbilder und Kultgegenstände wiederzuerlangen und ihren anti-jhwhistischen Kult gemeinsam mit Micha fortzusetzen, d. h. Jhwh bzw. seiner Tora gerade nicht anzuhängen.

דן ויקראו אל בני דן (23a). Mit ויקראו אל בני דן ist die Verfolgung beinahe zu Ende, denn die Männer aus Haus-von-Micha haben die Daniten bis auf Hörabstand eingeholt. Der absolute Gebrauch von ויקראו (קרא 3x), ohne daß der Inhalt des Rufens bzw. Schreiens genannt ist, zeigt die eventuell mit Wut gepaarte nervöse Hast der Verfolger, die offensichtlich nicht warten können, bis sie nahe genug herangekommen sind, um mit den Daniten von Angesicht zu Angesicht zu reden, sondern anfangen zu rufen, sobald das irgend möglich ist.⁴²² Schließlich ist auch bei קרא eine auf Jhwh bezogene Konnotation mitzuhören, die vor allem die Deterioration in Ri ausdrückt (es handelt

⁴²⁰ Vgl. G. Wallis, „דבק“, *ThWAT*, II, 86.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 113, spricht in diesem Zusammenhang von „an inarticulate yell“.

sich hierbei zugleich um einen anti-erzählerischen Effekt). In Ri kommt קרא 2x in einer Formulierung vor, die den Hilfeschrei Simsons zu Jhwh ausdrückt (ויקרא אל יהוה, 15,18; ויקרא שמשון אל יהוה, 16,28). Auch dieses Motiv ist in 18,23 ähnlich wie das Motiv des Zusammengerufenwerdens (קעק, s. o.) invertiert.

7.5.6 Der zweite Dialog: 18,23b-25

Der zweite Dialog setzt sich aus zwei Redeeinleitungen (18,23b; 25a) und zwei Reden der Daniten (18,23c; 25b-d), die die eine Redeeinleitung (18,24a) und die eine Rede Michas (18,24b-g) rahmen, zusammen. Die erste Redeeinleitung (23b) besteht aus zwei kurzen, jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form (die zusammen eine Stilfigur bilden) eingeleiteten VS. Die beiden folgenden Redeeinleitungen (24a; 25a) bestehen ebenfalls aus jeweils einem kurzen, aus einer *wajjiqtol*-Form bestehenden (24a) bzw. mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten (25a) VS. Micha und die Daniten reden quantitativ etwa gleich viel.

18,23b: ויסבו פניהם ויאמרו למיכה. Die Daniten, die den Zuruf der Männer aus Haus-von-Micha gehört haben, wenden sich um (סבב, 1x) und sprechen Micha als deren Repräsentanten an.⁴²³ Offensichtlich ist vorausgesetzt, daß die Verfolger inzwischen so nahe herangekommen sind, daß eine normale Konversation ohne Zuruf möglich ist. Diese Redeeinleitung ist im Vergleich mit anderen Redeeinleitungen in Ri 17-18 auffällig, weil sie aus zwei kurzen VS besteht und nicht nur, wie im Regelfall, aus einem. Satterthwaite gibt, ohne explizit von Redeeinleitung zu sprechen, zu Recht folgende Erklärung:

ויסבו פניהם is not necessary; but it emphasises the untroubled calm of the Danites' response, and reminds us that the Danites have prepared for this confrontation by placing the armed men at the rear. The similarity of פניהם here and ויפץ in v.21 perhaps also suggests this connection. (113)

18,23c: מה לך כי נועקת. Die erste Rede der Daniten enthält eine nominal konstruierte Frage, die mit einem durch die Konjunktion כי

⁴²³ Vgl. Studer, 383: „Micha wird, als Haupt des von ihm zusammenberufenen und angeführten Trupps, wie eine Art von Kollektivbegriff behandelt“; ähnlich Bertheau (1845/1883), 209/251; Oettli, 287; Goslinga, 72.

eingeleiteten Konsekutivsatz fortgesetzt wird. Letzterer enthält eine *qatal*-Form, die eine rückschauenden Perspektive ausdrückt.⁴²⁴ Auf den Zuruf der Verfolger reagieren die Daniten ganz „cool“.⁴²⁵ Ihre an Micha gerichtete Frage ist so formuliert, als könnten sie sich gar nicht vorstellen, was Micha und seine Männer wohl von ihnen wollen. Auf diese Weise wird Micha erneut gezwungen, sich zu demütigen und das, was alle sowieso wissen, nochmals auszusprechen. Zugleich schafft sich der Erzähler so eine gute Gelegenheit, das gefertigte Schnitz- und Gußbild als anti-jhwhistisches Götzenbild zu demaskieren.

18,24b-g: Die Rede Michas enthält zunächst einen ZNS (24b.c), in den ein Relativsatz (אשר עשיתי) eingeschoben ist. Die beiden *qatal*-Formen drücken eine rückschauende Perspektive aus. Mit der *wajjiqtol*-Form וחלבו (24d) in besprechender Rede folgt aus der Rückschau heraus eine kurze, nur aus einer finiten Verbform bestehende sekundäre Erzählung (Sproß-Erzählung). Mit dem folgenden NS (24e) ist die Nullperspektive der Rede Michas wieder erreicht. Es schließt sich eine nominal konstruierte Frage an (24f), die mit der *jiqtol*-Form das Normaltempus der besprechenden Rede enthält. Michas Rede schließt mit einem kurzen NS (24g) in indirekter Rede.

ואח הכהן (24b.c). Wovon jemandes Herz voll ist, des geht sein Mund über. Dieses Sprichwort wird durch das Verhalten Michas eindrücklich bestätigt, denn als erstes kommt ihm mit der Formulierung את אלהי das für ihn Wichtigste über die Lippen.⁴²⁶ Die hohe Bedeutung von את אלהי spiegelt sich auf der grammatischen Ebene in ihrer ersten Position im Satz. Die etwas nachhin-

⁴²⁴ Es besteht keine Notwendigkeit hier statt der Nif-Form נועקה die Kal-Form ועקה zu lesen, wie von Schulz, 94; Nötscher, 70, u. Soggin, 275, vorgeschlagen.

⁴²⁵ Vgl. Cassel, 164. Zu Recht heißt es bei Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 113: “The cool effrontery of their question, when they are perfectly aware why he has come out, is most striking”, und bei Niemann, *Die Daniten*, 102, Anm. 150, auf den Satterthwaite verweist: „Bemerkenswert der (vom Erzähler beabsichtigte?!) Kontrast zwischen taktisch kluger Voraussicht (18,21) und unschuldiger ‚Ahnungslosigkeit‘ der Daniten (18,23b).“

⁴²⁶ Vgl. Goslinga, 72.

kende Formulierung וְאֵת הַכֹּהֵן wirkt wie ein erneuter Vorwurf an die Daniten, sie bleibt jedoch gegenüber אֱלֹהֵי אֵת zweitrangig.⁴²⁷

Die Constructus-Form אֱלֹהֵי mit dem Personalsuffix der 1. Person Singular kann hier grammatisch entweder ein Pluralis majestatis⁴²⁸, „meinen Gott“, oder ein normaler Plural⁴²⁹, „meine Götter“, sein. Für die letztere Möglichkeit spricht vor allem, daß neben dem Schnitz- und Gußbild auch der ebenfalls gestohlene Terafim als Gottheit zu betrachten ist, ein Plural also naheliegend erscheint. Letztlich ist es jedoch wahrscheinlicher, daß es sich bei אֱלֹהֵי um einen Pluralis majestatis handelt: Die bisherige Exegese hat gezeigt, daß אֱלֹהִים an den anderen Stellen, an denen das Wort im Text vorkommt (17,5; 18,5.10.31), immer als Pluralis majestatis gebraucht ist (s. die Exegese zu אֱלֹהִים in 17,5a, 18,5b und 18,10c). Der Gedanke legt sich nahe, daß auch Micha mit אֱלֹהֵי einen sich auf das Schnitz- und Gußbild beziehenden Pluralis majestatis gebraucht (vgl. die Bezeichnung בֵּית אֱלֹהִים in 17,5a, mit der sich der Erzähler ausschließlich auf das Schnitz- und Gußbild, jedoch nicht auf Efad und Terafim bezieht).

Daß Micha statt des Gottesnamens יְהוָה wie in 17,13b hier אֱלֹהִים gebraucht liegt auf der Hand, denn erstens ist selbst Micha offensichtlich nicht so götzendienerisch, sein gefertigtes Gottesbild (s. die Exegese zu עֲשֵׂה und פָּסַל [Gen-2 Kön] in 17,3d) direkt mit dem Namen Jhwh zu bezeichnen, und zweitens paßt er sich so der Redeweise der Daniten bzw. der danitischen Kundschafter an, die 2x von אֱלֹהִים (18,5b.10c), jedoch nie von יְהוָה sprechen – schließlich geht es Mi-

⁴²⁷ Dafür, daß וְאֵת הַכֹּהֵן eine Glosse sei, wie Becker, *Richterzeit*, 240, erwägt, sehe ich keinen hinreichenden Grund.

⁴²⁸ So Wellhausen, *Composition*, 366; Nowack, 153; Kittel, 372; Greßmann, 251; Breuer, 185; Zapletal, 268.270; Schulz, 94; Nötscher, 70; de Fraine, 110; Rosenberg, 294; Fishelis, 148; Boling, 265; Blok/Deurloo, *Geen koning*, 96; Niemann, *Die Daniten*, 102.

⁴²⁹ Bertheau (1845), 209; Cassel, 164; Keil, 355; Bertheau (1883), 251; Oettli, 287; Sloet, 280; Burney, 433; Goslinga, 65; Hertzberg, 237; Gray, 370; Martin, 192; Soggin, 275; Organ, *Judges 17-21*, 43; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 114, neigt zu dieser Auffassung. Budde, 122; Moore, 399, u. Becker, *Richterzeit*, 241, lassen die Frage offen; Görg, 93, übersetzt mit „meinen Gott“ und kommentiert mit „meine Götter“(?).

cha nicht um einen Disput über Gottes- oder Götzendienst, sondern darum, sein Gottesbild und seine Kultgeräte wiederzuerlangen.⁴³⁰

Mit אשר עשיתי spricht Micha in seiner Angst, die gestohlenen Objekte (zu לקח und der Ironie des bestohlenen Diebes s. die Exegese zu 17,2b) auf Nimmerwiedersehen zu verlieren, ganz offen aus, worum es ihm in seinem Gotteshaus geht, nämlich um einen Götzendienst mit Hilfe eines selbstgefertigten Gottesbildes (Anti-jhwhismus unter dem Deckmantel des Jhwhismus).⁴³¹

Ein Widerspruch zwischen der Tatsache, daß faktisch der Goldschmied das Schnitz- und Gußbild fertigte (17,4d), und der Behauptung Michas, er habe אלהי gefertigt, besteht m. E. nicht. In seinem Größenwahn, der sich auch in der aberwitzigen und angesichts der Machtverhältnisse sinnlosen Verfolgung der Daniten ausdrückt, kommt es Micha auf wahrheitsgemäße Details nicht an. Er sieht sich als den großen Chef, der die Fertigung veranlaßt hat (obwohl es in Wirklichkeit seine Mutter war [17,4b.c]), und gibt dies in einer großzügigen Uminterpretation als eigene Fertigung aus (obwohl er in Wirklichkeit nur Efod und Terafim selbst herstellte [17,5b]).⁴³²

⁴³⁰ Eine interessante Argumentation zu Michas Gebrauch von יהוה bzw. אלהים findet sich bei Cassel, 164: „Micha, der immer von יהוה geredet, der ihm wohlwolle, – ruft den Daniten jetzt ganz selbstvergessen zu: ‚Die Götter, die ich mir angeschafft habe‘, habt ihr genommen. Denn natürlich ‚Götter‘, nicht Jehovah kann weggenommen werden, und darauf, daß er sie hat machen lassen, gründet sich sein Recht.“

⁴³¹ Zu Recht heißt es bei Becker, *Richterzeit*, 241: „Micha spricht von seinen אלהים, die er ‚gemacht‘ habe (v.24). Nun gibt es eine Reihe von Parallelen, an denen ein פסל als אלהים bezeichnet wird, und zwar auffälligerweise ausschließlich in Götzenpolemiken (so 1 Kön 14,9; Jes 42,17; 44,10.15.17; 45,20). Es kann somit kein Zweifel darüber bestehen, daß Micha der Ausdruck ‚mein (!) Gott‘ (oder ‚meine Götter‘?) in polemischer Absicht in den Mund gelegt wurde: Micha trauert sogar einem von Menschenhand gemachten Götzen hinterher!“ Eine Notwendigkeit, hinter לי עשיתי zu ergänzen, wie Meyer, *BHS*, vorschlägt und wie es LXXA und Vg bezeugen, besteht nicht.

⁴³² Man fühlt sich an zwei Zeilen aus einem Gedicht von B. Brecht, „Fragen eines lesenden Arbeiters“, ders., *Ausgewählte Gedichte*, 10. Aufl. (Frankfurt, 1977), 50, erinnert: „Cäsar schlug die Gallier. Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich?“

ומה לי עור (24e). Die Frage *ומה לי עור* unterstreicht nochmals die hohe Bedeutung, die das gestohlene Gottesbild nebst dem Priester für Micha hat. Seiner Meinung nach zerstört der Diebstahl seine gesamte Existenz, ihm bleibt nichts mehr. Jetzt zeigt sich, in welchem hohem Maße Micha dem Götzendienst verfallen ist (oder geht es ihm in erster Linie um die Lukrativität seines Kultes, dem durch den Diebstahl die Basis entzogen ist?). Zugleich entpuppt sich die Behauptung Michas, daß Jhwh ihm Gutes tun wird (17,13b), endgültig als leere Floskel.

מה זה תאמרו אלי מה לך (24f.g). Selbst für denjenigen Leser, der bisher noch nichts gemerkt hat, macht diese zweite Frage Michas den tragikomischen Charakter seiner Rede offenbar. Die Argumente werden immer kraftloser: Michas „wohl empört und [wage]mutig begonnene Verfolgung mündet in kleinlaute, hilflose und vorwurfsvolle Worte. Der verhaltene Grimm des Unterlegenen hat sie geprägt.“⁴³³ Statt die Daniten anzugreifen, bleibt Micha ironischerweise nur noch, sich deren eigener Worte zu bedienen, indem er *מה לך* aus 23c aufgreift.⁴³⁴

18,25b-d: Die zweite Rede der Daniten setzt sich aus drei VS (25b-d) zusammen, von denen die beiden ersten (25b.c) verneinend sind. Der erste, eine *jiqtol*-Form enthaltende VS, ist mit der Negation *אֵל* eingeleitet. Der zweite, ebenfalls eine *jiqtol*-Form enthaltende VS, ist mit der Konjunktion *פֶּן* angeschlossen. Der dritte VS ist durch eine *wegatal*-Form, die in besprechender Rede eine Folge ausdrückt,⁴³⁵ an den zweiten angefügt.

אֵל תשמע קולך עמנו (25b). Obwohl *אֵל תשמע קולך עמנו* im Vergleich mit dem *הִחַרשׁ* (18,19b), mit dem die Daniten ihre Abwertung des Leviten einleiten, sogar noch einigermaßen freundlich klingt, drückt diese Formulierung bereits die ganze Verachtung der Daniten gegenüber Micha aus, denn ihre Antwort ist “not addressing

⁴³³ Niemann, *Die Daniten*, 102.

⁴³⁴ Zapletal, 270, u. Boling, 265, meinen, in Analogie zu 23b müsse in 24g *כִּי נִוּעַקָה* ergänzt werden (vgl. LXXA+B). Dazu besteht kein Anlaß, zudem wäre eine identische Formulierung in 23b und 24b nur ermüdend.

⁴³⁵ Vgl. Schneider, *Grammatik*, 190-193.

his complaints, but merely treating his words as a nuisance which was impertinent for him to have troubled them with.”⁴³⁶

Eventuell besteht wegen des Gebrauchs von קול in 18,3b und 25b eine Beziehung zwischen diesen beiden jeweils am Anfang und am Ende des Berichts von den Ereignissen im Haus-von-Micha stehenden Versen, und zwar dergestalt, daß die Kundschafter aufgrund der Stimme des Leviten in Haus-von-Micha überhaupt in Kontakt mit Michas Heiligtum gekommen waren, jetzt jedoch, nachdem die Daniten alle Kultgeräte geraubt und den Priester abgeworben haben, die Stimme einer Person aus Haus-von-Micha völlig überflüssig ist.

שמע (1x, häufig in Gen-2 Kön) kommt an einer Reihe von Stellen in Ex-Ri, vor allem in Dtn, im Kontext des Hörens bzw. Nicht-Hörens auf die Stimme Jhwhs vor (z. B. Ex 19,5; Dtn 8,20; 30,10). Bekennt Israel in Jos 24,24 noch eifrig: „IHM, unserem Gotte, wollen wir dienen, auf seine Stimme wollen wir hören [ובקולו נשמע]“, so klingt in Ri 2,2 bereits ein anderer Ton: „Ihr habt auf meine Stimme nicht gehört [לא שמעתם בקלי], was habt ihr da getan!“ (vgl. 6,10). Vielleicht kann man es als einen weiteren Höhepunkt der Deterioration interpretieren, daß diejenigen, nämlich die Daniten, die – wie inzwischen deutlich wurde – nicht auf die Stimme Jhwhs hören, anderen, nämlich Micha und den Seinen (die allerdings ebenfalls nicht auf die Stimme Jhwhs hören), auch noch den Mund verbieten (אל תשמע קולך עמו) und statt deren Argumenten nur noch ihre eigene Waffengewalt gelten lassen.

פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש ואספתה נפשך ונפש ביתך (25c.d). Das (un)ethische Handlungsprinzip der Daniten wird jetzt offenkundig. Ihre Devise lautet schlicht: „Vogel, friß oder stirb“ bzw. „Macht geht vor Recht“. Sie leben sozusagen wie „Desperados“ (vgl. 1 Sam 22,2) nach dem „Gesetz des Dschungels“ statt nach der Tora Jhwhs und spiegeln damit einen erheblichen Teil der gesellschaftlichen Realität aller Zeiten.

Im Gebrauch von פגע (1x, 32x in Gen-2 Kön, nur im Kal) und אספ (1x, im Kal 48x in Gen-2 Kön) zeigt sich ein weiterer anti-erzählerischer Zug der Erzählung. Ist in Jos 2,16 von den israelitischen Kundschaftern, die sich auf Anraten Rahabs im Gebirge verstecken sollen,

⁴³⁶ Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 114.

damit die Verfolger aus Jericho nicht über sie herfallen (פן יפגעו בככם), die Rede, so ist in 18,25c mit einer identischen Formulierung (פן יפגעו בככם) das Gegenteil ausgedrückt, nämlich daß die Daniten (einschließlich ihrer Kundschafter) drohen, über ihre Verfolger, nämlich Micha und seine Männer, herzufallen. Fordern die israelitischen Kundschafter in Jos 2,18 Rahab auf, ihre Verwandten in ihrem Haus zu versammeln (תאספי אליך הביתה), um gerettet zu werden, so drohen die Daniten (einschließlich ihrer Kundschafter) Micha und seinem Haus in 18,25d (ואספתה נפשך ונפש ביתך) mit dem Tod. Beide Invertierungen dienen einmal mehr dazu, die Daniten als anti-jhwistische Gewalttäter zu stilisieren.

Neben diesem anti-erzählerischen Effekt zeigt sich an Hand von פגע in Ri ein weiterer Aspekt der Deterioration. Möchte Simson in Ri 15,12 noch unbedingt vermeiden, daß statt der Philister die Judäer über ihn herfallen (פן הפגעון בי אחים), also daß ein Israelit dem anderen Gewalt antut, so haben die Daniten in 18,25c keine Skrupel, ihren Volksgenossen auf dem Gebirge Efraim ein Über-sie-Herfallen anzudrohen (פן יפגעו בככם).

נפש (3x) funktioniert in 25c.d ganz offensichtlich in einem Wortspiel. Zunächst ist von den Daniten als אנשים מרי נפש die Rede. Innerhalb von Gen-2 Kön findet sich die weitestgehende Parallele dazu in 2 Sam 17,8 (ואת אנשיו כי גברים המה ומרי נפש המה); vgl. auch 1 Sam 1,10; 22,2; 30,6). Die Gefahr und Aggressivität, die von den Männern bitteren Wesens um David ausgeht, wird hier verglichen mit einer Bäarin, der die Jungen geraubt wurden. Mit אנשים מרי נפש ist also keineswegs zu spaßen. Das Wortspiel – das im Deutschen kaum wiederzugeben ist, weil נפש in 25c anders als in 25d übersetzt werden muß – besteht nun darin, daß die Männer bitteren Wesens (מרי נפש) das Leben (נפש) Michas und das Leben seines (נפש) Hauses für den Fall bedrohen, daß er keine Ruhe gibt.

Ich möchte die Ausführungen zu diesem Dialog mit einem Zitat von Breuer abschließen, das – ohne jede einzelne Formulierung auf die Goldwaage zu legen –, einschließlich eines Ausblicks auf die kommenden Verse, gut zusammenfaßt, worum es hier geht:

Und es entspinnt sich da ein Gespräch, das für beide Teile ungemein bezeichnend ist. Wir erhalten da einen Einblick in die seelische Verfassung des damaligen

gen Geschlechtes. Wie da Micha, als ob es sich von selbst verstände, von seinem Gotte spricht, den er sich selbst fabriziert habe und wie er den Raub der Götzenbilder in erbitterten Worten als einen Raub seines ganzen Lebensglücks bezeichnet – „was hab ich denn noch“, wenn mir die Bilder fehlen, ich kann nicht leben ohne sie – und wie auf der anderen Seite die Söhne Dans zu dem Standpunkt „Macht geht vor Recht“ mit einer Offenherzigkeit sich bekennen, die sich nur aus der sittlichen Verwilderung einer in Götzentum und Machtmißbrauch versunkenen Zeit erklärt, und wie schließlich Micha, aus Angst vor den „Männern erbitterten Gemütes“ unter den Söhnen Dans, die mit ihm und seinen Leuten kurzen Prozeß machen würden, wenn er's versuchen wollte, sich mit Gewalt in den Besitz der ihm geraubten Heiligtümer zu setzen, die Übermacht der Gegner bedenkt, sich den Tatsachen beugt und verbittert und geknickt nach Hause geht, während die Söhne Dans, als ob nichts geschehen wäre, ruhig ihres Weges weiter ziehen –: in kurzen Strichen wird hier ein Zeitbild gezeichnet, in das man sich nur ein wenig zu versenken braucht, um das grausige Ereignis zu verstehen, von dem die folgenden Verse berichten. (186)

7.5.7 Die Schlußsequenz: 18,26

Die Schlußsequenz läßt sich in einen A- (18,26a) und einen B-Teil (26b.c) untergliedern, die jeweils die Reaktion der Daniten bzw. Michas auf ihre letzte Begegnung schildern. Der A-Teil besteht aus einem kurzen, mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS. Der B-Teil setzt sich aus drei jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS zusammen. Der erste VS in 26b wird durch einen mit der Konjunktion **ו** eingeleiteten Objektsatz fortgesetzt. Die beiden folgenden VS in 26c sind sehr kurz, der erste dieser beiden enthält nur eine einzige *wajjiqtol*-Form.

18,26a: וילכו בני דן לדרכם. Die Reaktion der Daniten bleibt weiterhin ganz „cool“. So als wäre nichts geschehen – für die Daniten ist faktisch auch nichts geschehen, außer daß eine Mücke einen Elefanten zu bedrohen versuchte –, setzen sie *ihren* inzwischen hinlänglich als anti-jhwhistisch erkennbaren Weg fort.

18,26b.c: וירא מיכה כי חזקים המה ממנו ויפן וישב אל ביתו. Micha muß erkennen, daß die Daniten stärker sind als er. Ohnmächtig fügt er sich *deren offenkundigem Lebensprinzip, dem „Gesetz der Stärke“*, wendet sich um (zu פנה s. die Exegeses zu 18,21a) und kehrt zu seinem Haus zurück.

Die sprachlich weitestgehende und inhaltlich interessanteste Parallele zu *כי חזקים הוּא מִמֶּנּוּ* findet sich mit *כי חזק הוּא מִמֶּנּוּ* in der ersten Kundschaftererzählung in Num 13,31 (*חזק 1x; 30x* in Gen-2 Kön). In Ri 18 ist die Aussage gegenüber Num 13 in anti-erzählerischer Absicht invertiert.⁴³⁷ Waren es im Kontext der ersten Erkundung noch die sechs „typischen“ Völker (vgl. 7.4.1.1), die Anakiter, die Amalekiter, die Hetiter, die Jebusiter, die Kanaaniter und die Amoriter (Num 13,22.29;), die als stärker als das Volk Israel beschrieben werden – sie sind nichts anderes als stark, d. h. sie kennen nur das Faustrecht –, so sind es jetzt in Ri 18 Teile Israels selbst, nämlich die Söhne Dans, denen dieses Prädikat gegenüber anderen Teilen Israels, nämlich Micha (und seinen Genossen), zugesprochen wird.

⁴³⁷ Vgl. Organ, *Judges 17-21*, 143f.

7.6 Teilszene III,3: 18,27-31

Die Teilszene III,3 enthält zwei Sequenzen. Die erste Sequenz (18,27-29) hat die Ereignisse in Lajisch zum Inhalt, die zweite Sequenz (18,30-31) thematisiert die Errichtung des Schnitzbildes.

7.6.1 Die erste Sequenz: 18,27-29

Die Sequenz beginnt mit einem resümierenden ZNS (27a), der einen eingeschobenen Relativsatz enthält und an den ein weiterer Relativsatz angehängt ist. Die drei *qatal*-Formen drücken eine rückschauende Perspektive aus. Daran schließen sich an zwei jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleitete VS (27b.c, 27d). Mit der *wajjiqtol*-Form in 27b ist die Nullperspektive der Erzählung wieder erreicht. Es folgt ein ZNS (27e), der eine *qatal*-Form enthält. Die *qatal*-Form drückt hier keine rückschauende Perspektive aus; offensichtlich ist sie nur deshalb gebraucht, weil am Anfang des Satzes pointiert *ואח העיר* steht und eine Fortsetzung des Satzes mit einer *wajjiqtol*-Form nicht möglich ist. Es folgen ein NS (28a), ein weiterer nominaler, mit der bekräftigenden Partikel *כי* eingeleiteter Satz (28b) sowie zwei weitere NS (28c, 28d) – an den NS in 28d ist ein Relativsatz angehängt –, die Hintergrundinformation liefern. Es schließen sich drei weitere, jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleitete VS an (28e, 29a.b). An den letzten VS ist ein Relativsatz angehängt. Die Sequenz schließt mit einem NS (29c), der weitere Hintergrundinformation (!) liefert. Läßt man den resümierenden Satz in 27a einmal außer Betracht, wird die Sequenz in 27b und 29c durch das Wort *יש* gerahmt; so drückt sich formal aus, worum es inhaltlich geht.

(27a) *והמה לקחו את אשר עשה מיכה ואח הכהן אשר היה לו*. Der Satz resümiert wichtige Aspekte der bisherigen Erzählung: 1. Die Daniten werden nochmals als Diebe (*לקח*) charakterisiert. 2. Mit der Formulierung *מיכה עשה מיכה* wird in leicht veränderter Form die Aussage *מיכה עשה מיכה* (18,24b) wieder aufgegriffen. Die Götterbilder und Kultgeräte, an die hier m. E. in ihrer Gesamtheit zu denken ist,⁴³⁸ werden nicht explizit genannt, sondern summarisch unter dem Gesichtspunkt ihres Gefertigtseins von Men-

⁴³⁸ So mit Zapletal, 270; Burney, 434, meint, daß nur an Efod und Terafim zu denken sei.

schenhand erwähnt (in gewisser Weise wird damit Szene I rekapituliert). Das Summarische der Aussage ginge verloren, folgte man Wellhausens⁴³⁹ Vorschlag, hinter אַח in Analogie zu 18,24ב האלהים zu ergänzen. 3. Schließlich wird neben den materiellen Objekten des Götzendienstes auch der dazugehörige levitische Priester in seinem Verhältnis zu Micha erwähnt, und zwar dadurch, daß die Formulierungen ויהי לו הנער לכהן (17,12b) und היה לי הלוי לכהן (17,13c) in leicht veränderter Form mit וַאֲחַת הַכֹּהֵן אֲשֶׁר הָיָה לוֹ wieder aufgegriffen werden (in gewisser Weise wird damit Szene II rekapituliert).

וַיִּבְאוּ עַל לִישׁ עַל עִם שִׁקְטָ וּבַטָּח (27b.c). Eine Verbindung von בוא und על kommt in Gen-2 Kön 19x vor, davon 8x in militärischem Kontext (Gen 34,25.27; Jos 11,7; Ri 18,27; 1 Sam 30,23; 2 Sam 17,2; 2 Kön 7,6; 24,11). Die sprachlich weitestgehende und inhaltlich interessanteste Parallele zu וַיִּבְאוּ עַל לִישׁ עַל עִם שִׁקְטָ וּבַטָּח findet sich mit וַיִּבְאוּ עַל הָעִיר בַּטָּח in Gen 34,25 (nur in Ri 18,27; Gen 34,25 und 2 Kön 24,11 [s. u.] steht die Verbindung von בוא und על im Kontext des Überfalls auf eine Stadt; Gen 34,25 und Ri 18,27 haben zusätzlich das Wort בטח gemeinsam). Sichem, der Sohn Hamors, hatte Dina, die Tochter Leas und Jakobs, vergewaltigt. Zwischen den Söhnen Jakobs und Sichem, Hamor sowie den Bewohnern der Stadt, in der letztere leben, kommt es trotzdem zu einem Abkommen, das jedoch seitens der Söhne Jakobs von vornherein in betrügerischer Absicht geschlossen wird. Das Bündnis beinhaltet ein friedliches Zusammenleben der Israeliten mit den Bewohner der Stadt Sichems und Hamors unter der Voraussetzung, daß letztere sich beschneiden lassen. Obwohl Sichem, Hamor sowie die Bevölkerung der Stadt die Bedingung erfüllen, überfallen (וַיִּבְאוּ עַל הָעִיר) Simeon und Levi die aufgrund des Bündnisses sich sicher (בטח) fühlende Stadt brutal und töten alle männlichen Bewohner. Diese von dem Wunsch nach Rache genährte und mit dem Recht des Stärkeren vertragsbrüchig ausgeführte Aktion wirft – weil die Terminologie in Ri 18,27b.c der Terminologie in Gen 34,25 weitgehend entspricht – ein negatives Licht auf den ebenfalls brutalen danitischen Überfall Lajischs, der eine ana-

⁴³⁹ *Composition*, 367; ihm folgend bzw. ähnlich Nowack, 154 (האלהים oder האפוד); Kittel, 372; Greßmann, 252; Schulz, 95; Nötscher, 70; Meyer, *BHS*; Niemann, *Die Daniten*, 103 (הפסל, so zwei Mss); Götz, 94 (הפסל).

loge Willkür zeigt. Interessant ist auch die sprachlich zweitweitestgehende Parallele zu 27b.c in 2 Kön 24,11: ויבא נבוכדנאצר מלך בבל על העיר. Hier ist davon die Rede, daß Nebukadnezzar über die Stadt Jerusalem kommt. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf den danitischen Überfall Lajischs, wenn er mit ähnlichen Worten wie die mit Sicherheit negativ besetzte Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezzar beschrieben wird.

Im Gegensatz zu den Formulierungen ויבאו אוחם לפי חרב (27d), ואחש (27e) und ויבנו את העיר (28e), die in ähnlicher Weise im Kontext des Banns vorkommen (s. u.), fällt auf, daß die Formulierung ויבאו על ליש על עם שקט ובטח bzw. eine ähnliche Aussage nie im Kontext des Banns gebraucht wird. Diese Beobachtung ist ein erster Hinweis auf einen weiteren anti-erzählerischen Zug der Erzählung. Zwar ist mit dem Bann ein Element des Genres Krieg Jhwhs in der Erzählung verarbeitet, jedoch zeigt eine nähere Betrachtung unter Berücksichtigung von 27b.c (und noch deutlicher von 28e, s. u.), daß es den Daniten in Wirklichkeit nicht um den Bann, also um die kultische Übereignung der Beute an Jhwh geht, sondern um pure Eroberung einer Stadt ihres Interesses (s. 7.4.1.1). Der Bann als Element des Genres Krieg Jhwhs ist in der Erzählung geschickt eingesetzt, um die Daniten als die zu demaskieren, die sich imperial gebärden und gerade *nicht* den Bann vollstrecken.

Die Beschreibung der Brutalität des Überfalls Lajischs in 27b.c ist dadurch verstärkt, daß es nicht nur ויבאו על heißt, sondern auch ויבאו על עם שקט ובטח, wobei ויבאו על עם שקט ובטח mit der identischen Formulierung in 18,7c korrespondiert. Eine Substitution des ersten ויבאו על durch ויבאו על, wie Schulz⁴⁴⁰ aufgrund vieler LXX-Mss vorschlägt, und eine weitere Substitution des zweiten ויבאו על durch ויבאו על, so ebenfalls Schulz, würde die intendierte Verstärkung durch das doppelte ויבאו על zunichte machen und hat zudem keinen Anhaltspunkt im MT. Zu der Behauptung Niemanns⁴⁴¹, ויבאו על עם שקט ובטח sei eine Glosse, besteht kein Anlaß.⁴⁴²

⁴⁴⁰ 95; auch von Meyer, *BHS*, erwogen. Soggins (275f.) Vorschlag, das erste ויבאו על in der Bedeutung von "near" zu verstehen (und das zweite ויבאו על offensichtlich ganz zu vernachlässigen), geht am Sinn des Textes vorbei.

⁴⁴¹ *Die Daniten*, 103, Anm. 156.

⁴⁴² So auch Becker, *Richterzeit*, 242.

באש (1x) לפי חרב. (27d.e) ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש kommt in Gen-2 Kön 32x vor, davon 23x zusammen mit נכה (1x, im Hif häufig in Gen-2 Kön), in der Regel im Kontext des Banns (Num 21,24; Dtn 13,16; 20,13; Jos 8,24; 10,28.30.32.35.37.39; 11,11.12.14; 19,47; Ri 1,8.25; 18,27; 20,37.48; 21,10; 1 Sam 22,19; 2 Sam 15,14[Bann?]; 2 Kön 10,25). שרף (1x, im Kal häufig in Gen-2 Kön) kommt in Gen-2 Kön 8x im Kontext des Banns vor, davon 6x zusammen mit באש (Num 31,10; Dtn 13,17; Jos 6,24; 7,25; 8,28[ohne באש]; 11,11.13[ohne באש]; Ri 18,27),⁴⁴³ d. h., daß לפי חרב, נכה באש und שרף im Kontext des Banns zusammen in Dtn 13,16f.; Jos 11,11 und Ri 18,27 vorkommen. Dabei handelt es sich in Dtn 13,16f. um die Anordnung des Banns durch Jhwh bzw. seinen Sprecher Mose für den Fall, daß eine Stadt in Israel dem Götzen dienst verfällt, in Jos 11,11 um eine exemplarische Vollstreckung des Banns durch Josua an der feindlichen Stadt Hazor und in Ri 18,27 um einen nur als Bann getarnten reinen Gewaltakt an Lajisch durch die Daniten. Der Kontrast zwischen Dtn 13,16f. und Ri 18,27(28) macht einmal mehr die anti-erzählerische Konzeption von Ri 17-18 deutlich. Ist in Dtn 13,16f. von einer dem Götzen dienst verfallenen Stadt die Rede, an der der Bann vollstreckt werden soll, so vollstrecken in Ri 18,27(28) die dem Götzen dienst verfallenen Daniten den „Bann“ an Lajisch, dessen Bewohner ein mehr oder weniger vorbildliches Leben führen (soweit das von einer nicht-israelitischen Stadt gesagt werden kann) – von irgendwelchen götzen dienerischen Praktiken hören wir jedenfalls nichts.

Ein anti-erzählerischer Kontrast besteht auch zwischen Dtn 20,10-18 und Ri 18,27 (לפי חרב, נכה in Dtn 20,13 und Ri 18,27). Der Text in Dtn enthält die Anordnung über die Kriegführung. Einer Stadt, der Israel sich in feindlicher Absicht nähert und die außerhalb des von Jhwh gegebenen Landes liegt, ist zunächst Frieden anzubieten. Schlägt sie dieses Angebot aus, soll die Stadt eingenommen und der Bann an allen männlichen Einwohnern vollstreckt werden. Explizit erwähnt wird, daß an einer Stadt innerhalb des gegebenen Landes in einem vergleichbaren Fall der Bann an der gesamten Bevölkerung

⁴⁴³ An weiteren drei Stellen, an denen שרף und באש im Kontext einer Art Bann stehen, sind die Amalekiter Subjekt (1 Sam 30,1.3.14).

und an allen Tieren vollstreckt werden soll. Das Verbrennen mit Feuer ist kein Bestandteil des Kriegsgesetzes. Die Kriegführung der Daniten steht in diametralem Gegensatz zu dieser Anordnung des Dtn. Sie bieten der Stadt Lajisch, die außerhalb des gegebenen Landes liegt (s. 7.4.1.1), keinen Frieden an, sondern überfallen sie ganz offensichtlich ohne jede Vorwarnung, um den Überraschungseffekt auf ihrer Seite zu haben; sie vollstrecken den Bann an der gesamten Bevölkerung, und sie verbrennen die Stadt mit Feuer.

Die anti-erzählerische Konzeption tritt noch deutlicher hervor, wenn man *וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיִּשְׁבוּ בָהּ* in 18,28e in die Betrachtung einbezieht. Nach Dtn 13,17 ist es explizit verboten, eine mit dem Bann belegte Stadt jemals wieder aufzubauen (בנה, Nif). Die Daniten jedoch bauen (בנה, Kal, 1x; im Kal häufig in Gen-2 Kön) Lajisch gleich nach der „Vollstreckung des Banns“ wieder auf, um in *ihrer* neuen Stadt zu wohnen. Vielleicht ist Jos 6,26 als Urteil über den Wiederaufbau einer anderen mit dem Bann belegten Stadt mitzuhören: „Verflucht der Mann vor IHM, der sich erhebt, und diese Stadt, Jericho, baut!“ (vgl. 1 Kön 16,34). (Zur Funktion der Verbindung von בנה und עיר im Rahmen von Ri s. 4.2, zu 2., i.)

Das Verbot, in einer mit dem Bann belegten Stadt zu wohnen, wird zwar weder in Dtn 13,16f. noch in 20,10-18 explizit erwähnt, ist jedoch in dem Verbot, eine Stadt, an der der Bann vollstreckt wurde, wieder aufzubauen, implizit enthalten. Bezeichnend ist, daß die Formulierung *וַיִּשְׁבוּ בָהּ* im Kontext des Banns nur in Jos 19,47 und Ri 18,28 vorkommt (שב kommt noch 1x in Num 21,24f. im Kontext des Banns vor), also an den beiden Stellen, die sich auf die danitische Vollstreckung des „Banns“ an Lajisch beziehen, d. h. die Gebotsübertretung der Daniten, die sich bereits darin manifestiert, daß sie Lajisch wieder aufbauen, wird nochmals gesteigert dadurch, daß sie nun auch noch dort wohnen.

Mit *וַיִּשְׂרֹף* und *בנה* verbundene Konnotationen in Ri 18,27f. führen auf weitere anti-erzählerische Spuren. *וַיִּשְׂרֹף* kommt in Gen-2 Kön 5x im Kontext einer Aufforderung zur Verbrennung von verschiedenem götzendienerischem Gerät (Dtn 7,5.25; 9,21; 12,3.31) und 7(9)x im Kontext einer analogen Praxis (1 Kön 15,13; 2 Kön 10,26; 23,4.6.11.15.15.[16.20]) vor. Statt jedoch ebenfalls das götzendienerische

Gerät, also Schnitz- und Gußbild sowie Efod und Terafim zu verbrennen, verbrennen die Daniten Lajisch und richten ihr Gottesbild in der wiederaufgebauten Stadt auf (18,30f.). נכה kommt in Gen-2 Kön 7x im Kontext des verwerflichen Bauens von götzendienerischen Höhen, Altären u. a. vor (1 Kön 11,7; 14,23; 2 Kön 17,9; 21,3.4.5; 23,13). Die Daniten zeigen ein vergleichbares anti-jhwhistisches Verhalten, indem sie die Stadt Lajisch (wiederauf)bauen, um in ihr schließlich dem Götzendienst zu frönen.

In Ri steht das Vorkommen der Verbindung von לפי חרב und נכה im Dienst der Deterioration. Am Anfang von Ri ist in 1,8.25 noch davon die Rede, daß der Bann an Städten innerhalb des von Jhwh gegebenen Landes legitim vollstreckt wird. Am Ende von Ri drückt die Verbindung von לפי חרב und נכה in doppelter Hinsicht eine Krise der bundesgemäßen Existenz Israels aus: 1. In 18,27 heißt es, daß eine illegitime Gewalttat unter dem Deckmantel des Banns gegen eine friedliche und wehrlose Stadt – außerhalb des gegebenen Landes – ausgeführt wird. 2. In 20,37.48 und 21,10 werden israelitische Städte von Israeliten mit dem Bann belegt, es herrscht also Bürgerkrieg (zur Funktion besagter Verbindung im Rahmen von Ri s. 4.2, zu 2., h).

Die in Ri 17-18 auf anti-erzählerische Weise verarbeitete Vorstellung des Banns liefert einen wichtigen Anhaltspunkt für den Entstehungszeitpunkt und den Grad der Fiktionalität der Erzählung. Nach übereinstimmender Auffassung der meisten Exegeten gibt es für die Vorstellung des Banns im AT „ausschließlich literarisch junge Belege.“⁴⁴⁴ Der Bann begegnet gehäuft in dtn-dtr Literatur, insbesondere im Zusammenhang der Darstellung der Landnahme (s. o.) und ist als Bestandteil der dtn-dtr Ideologie ein rückschauendes theologisch-theoretisches Wunschprogramm (hätten wir damals die Bevölkerung Kanaans ausgerottet, wären wir nicht zum Abfall von Jhwh verleitet worden ...).⁴⁴⁵ Mutatis mutandis gilt dies Soggin zufolge zu Recht auch für das Genre des Kriegs Jhwhs insgesamt:

⁴⁴⁴ P. Welten, „Bann. I. Altes Testament“, *TRE*, V, 161; vgl. Preuß, *Theologie*, 154-156; Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 195-201.

⁴⁴⁵ Vgl. Preuß, *Theologie*, 154f.

In den meist dtn. und dtr. ... Rekonstruktionen der Vor- und Frühgeschichte Israels ... bildet der von Jahwe ausgelöste, geführte und gewonnene Krieg gegen die Feinde Israels, welche eo ipso als seine Feinde betrachtet werden, einen wichtigen Bestandteil des Glaubens, aber auch einen beträchtlichen, propagandistischen Faktor im Dienst der nachexilischen Hierokratie. ... Die Häufigkeit, mit der der Kriegsgedanke vorkommt, erlaubt uns, in der Ideologie des Jahwekrieges einen wichtigen Bestandteil des israelitischen Glaubens der spätexilischen und nachexilischen Zeit zu erblicken ... Die Künstlichkeit dieser Vorstellungen erweist sich auch darin, daß sie sozusagen umgekehrt werden können; dann führt Jahwe durch andere Völker einen Krieg gegen Israel ... Daß es sich in solchen Fällen um Spätinterpretamente handelt, dürfte selbstverständlich sein und zeigt, daß die ganze spätere Jahwekriegsideologie, wenn sie sich auch auf ältere Modelle berufen konnte, hauptsächlich am Schreibtisch konzipiert wurde.⁴⁴⁶

In Analogie zu Letzterem ist die anti-erzählerische Inversion des Genre Krieg Jhwhs in einen „imperialen“ Eroberungskrieg der Daniten (Ri 18) m. E. ebenfalls als ein rein fiktionales, „am Schreibtisch konzipiertes Spätinterpretament“ zu betrachten.

אוחם. Das Personalsuffix der 3. Person maskulin Plural bezieht sich zurück auf Lajisch (27b), d. h. dessen Bewohner bzw. auf das Volk (27c), also dessen einzelne Glieder.

18,28a-d bringt gegenüber den ähnlichen Aussagen in 18,7, insbesondere 7c-e, wenig neue Information.

ואין מציל (28a). In der Formulierung ואין מציל steht מציל für die Phrase ואין מכלים דבר בארץ יורש עזר des Satzes ואין מכלים דבר בארץ יורש עזר in 18,7c. ואין מציל (נצל) 1x, Partizip Hif 4x in Gen-2 Kön [Dtn 32,39; Ri 8,34(-ה).18,28; 2 Sam 14,6]) meint folglich, daß keine Autorität vorhanden ist, die eine rettende Durchsetzungskraft besäße (s. die Exegese zu 18,7c).⁴⁴⁷

כי רחוקה היא מצידון (28b). Die Partikel כי kann hier, im Gegensatz zur Sichtweise fast aller Exegeten, nicht als kausale Konjunktion gebraucht sein, denn das hieße, daß bei מציל an einen Retter aus Sidon gedacht wäre; damit entstände jedoch ein Widerspruch zu 18,7c, wo die (nicht existierende) autoritative Figur klar auf Lajisch bzw.

⁴⁴⁶ „Krieg. II. AT“, 19.23.

⁴⁴⁷ Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 115, meint m. E. zu Unrecht, mit ואין מציל sei gegenüber der Beschreibung in 18,7 „an especially poignant note“ zugefügt.

dessen Umland bezogen ist. כִּי hat vielmehr bekräftigenden Charakter, um die bereits in 18,7d getroffene Aussage nochmals zu bestätigen bzw. zu verstärken (s. die Exegese zu 18,7d). הֵיאֵם bezieht sich am wahrscheinlichsten zurück auf הָעִיר in 27e (in Frage käme auch לֵישׁ in 27b).

Daß statt des Gentilicums צְדִינִים und der entsprechenden Pluralformen in 18,7d hier die Ortsbezeichnung צִדּוֹן mit den entsprechenden Singularformen gebraucht ist, erklärt sich als stilistische Variation.

וּדְבַר אֵין לְהֵם עִם אָדָם (28c). Die Formulierung אֵין לְהֵם עִם אָדָם stimmt wörtlich mit dem Kolon 18,7e überein. Der Sinn liegt – wie in 28b – darin, die bereits in 18,7e getroffene Aussage nochmals zu bestätigen bzw. zu verstärken. Zu der von einer Reihe von Exegeten⁴⁴⁸ vorgeschlagene Lesart אָדָם statt אָדָם besteht kein Anlaß (s. die Exegese zu 18,7e).

וְהָיָא בְעַמְק אֲשֶׁר לְבֵית רְחֹב (28d). Gegenüber 18,7, insbesondere 7c-e, bringt einzig 28d wirklich neue Information. Sie besteht darin, daß der Leser erfährt, wo Lajisch konkret liegt, nämlich in einer Talebene, die sich in Richtung Bet-Rehob erstreckt. Eine Minderheit der Exegeten⁴⁴⁹ meint m. E. zu Recht, die Präposition לֵי bedeute im vorliegenden Kontext „in Richtung auf“ Bet-Rehob und bezeichne nicht „die Zugehörigkeit zu“ Bet-Rehob, wie die Mehrheit der Exegeten⁴⁵⁰ annimmt. Schwierigkeiten bereitet nach wie vor die präzise Lokalisierung.

⁴⁴⁸ Wellhausen, *Composition*, 367; Sloet, 281; Kittel, 372; Burney, 434; Greßmann, 252; Zapletal, 270; Keulers, 80; Nötscher, 70; Hertzberg, 237; de Fraine, 111; Martin, 194; Meyer, *BHS*; Boling, 262; Soggin, 276; Niemann, *Die Daniiten*, 105; Götz, 94.

⁴⁴⁹ So Bertheau (1845/1883), 209/251; Cassel, 163; Keil, 356; Oettli, 288; Goslinga, 65; Niemann, *Die Daniiten*, 105f.; Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 116, Anm. 140.

⁴⁵⁰ Wellhausen, *Composition*, 367; Budde, 123; Moore, 399; Sloet, 281; Nowack, 154; Kittel, 372; Burney, 434; Breuer, 187; Zapletal, 270; Schulz, 95; Keulers, 80; Nötscher, 70; Myers, 807; Hertzberg, 237; Vincent, 123; Gray, 371; Boling, 262; Soggin, 276; Rosenberg, 295; Fishelis, 149; Götz, 94. Einen Mittelweg versuchen Greßmann, 252 („bei“); Martin, 194 („near“); de Fraine, 111 („niet ver van“). Vgl. auch M. Weippert; *Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen* (Tübingen, 1971), 268-271.

zung von בית רחוב⁴⁵¹ (im MT Ri 18,28; 2 Sam 10,6; nur רחוב Num 13,21; 2 Sam 10,8; da in 2 Sam 10,6.8 בית רחוב und רחוב offensichtlich identisch sind, kann angenommen werden, daß es sich auch bei רחוב in Num 13,21 um dieselbe Ortsbezeichnung handelt). Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, daß בית רחוב die Bezeichnung eines ehemaligen aramäischen Kleinstaates ist, der im südlichen Bereich der heutigen Beka-Talebene lag.⁴⁵² Es legt sich infolgedessen nahe, daß בעמק die Hule-Talebene meint, die fast bis an die südliche Beka-Talebene heranreicht. Diese Sichtweise findet darin ihre Bestätigung, daß es in 18,10b vom Umland Lajischs heißt, es sei weit nach allen Seiten; außer der ca. 25 km langen und ca. 8 km breiten Hule-Talebene kommt im vorgegebenen geographischen Raum dafür kein anderes mit עמק zu bezeichnendes Territorium in Frage.

ויקראו שם העיר דן בשם דן אביהם אשר יולד לישראל (29a.b). Die Daniten benennen Lajisch nach ihrem Stammvater in Dan um, um den Abschluß der (illegitimen) Besitzergreifung der Stadt zu besiegeln.⁴⁵³ Vergleichbare Ortsumbenennungen kommen in Gen-2 Kön im Kontext der Landnahme in Num 21,3 / Ri 1,17; Num 32,38 (Summary); Num 32,41 / Dtn 3,14; Num 32,42; Jos 14,15 / Ri 1,10; Jos 15,15 / Ri 1,11; Jos 19,47 / Ri 18,29; Ri 1,23⁴⁵⁴ vor (s. auch 7.4.1.1, zu 10.). Es fällt auf, daß sich alle Namensänderungen, mit Ausnahme der von Lajisch in Dan, auf Orte beziehen, die Teil des von Jhwh gegebenen Landes sind. Die Besitzergreifung dieser Orte, die durch die jeweilige Umbenennung zum Abschluß kommt, erscheint vor diesem Hintergrund als legitim. Dieses Motiv ist in Ri 18,29 anti-erzählerisch invertiert, denn die Inbesitznahme Lajischs und die abschließende Umbenennung von Lajisch in Dan (= Recht-

⁴⁵¹ Pennant, *The Significance*, 266 (440), Anm. 34, weist auf das Phänomen einer Konsonantenvertauschung in Bet-רחוב gegenüber רחוב (18,27d) hin, zieht jedoch zu Recht keine weiteren Konsequenzen aus dieser Beobachtung.

⁴⁵² Vgl. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden, 1959), 6f.; de Fraine, 111; Koe-B, 125; Martin, 195 ("between the two Lebanon mountain ranges"); Niemann, *Die Daniten*, 105f.

⁴⁵³ Zur Umbenennung von Örtlichkeiten vgl. A. S. van der Woude, „שם“, *THAT*, II, 943.

⁴⁵⁴ Vgl. Gen 28,19, wo der Kontext allerdings nicht die Landnahme ist.

schaffer; zu dieser mit der Umbenennung verbundenen Ironie s. die Exegese zu וְשֵׁם מִיכָיִהוּ in 17,1) ist hier illegitim, weil weder Lajisch noch dessen Umland Teil des gegebenen Landes sind (aus dem gleichen Grund sind die nur in Ri vorkommenden Ortsumbenennungen in Ri 1,17.23[1,10f.] einerseits und 18,29 andererseits Element der Deteriation in Ri). Daß ausgerechnet diese widerrechtliche Inbesitznahme durch die Umbenennung mit dem Namen einer der Söhne Jakobs abgeschlossen wird, steigert die Ironie, denn es wäre wohl eher zu erwarten, daß eine vergleichbare eponymische Umbenennung innerhalb des den Söhnen Jakobs gegebenen Landes stattfände.

Die Formulierung אֲשֶׁר יוֹלַד לְיִשְׂרָאֵל hat nicht nur in redaktionskritischer Hinsicht (s. u.) für Diskussionsstoff gesorgt, sondern auch dadurch, daß der Eponym der Daniten als יוֹלַד לְיִשְׂרָאֵל (1x ילד) statt als יוֹלַד לְעֵקֶב bezeichnet wird. Dazu heißt es bei Niemann:

Gewöhnlich werden die Eponymen der zwölf Stämme als „Söhne Jakobs“ bezeichnet. Daneben findet sich in einem leicht eingrenzbaeren literarischen Feld, der Joseferzählung, Jakob in 27 Fällen unter dem Namen „Israel“. Aber auch außerhalb der Joseferzählung kommt Jakob als „Israel“ vor. Dieser Namensgebrauch ist somit keine alleinige Eigenart der Joseferzählung. Für Ri 18,29a erhebt sich angesichts dieser Belege die schwer zu beantwortende Frage, ob hier ein so vereinzelter Einfluß der Joseferzählung bzw. von Pentateuchquellen angenommen werden muß. Die Auffassung dürfte vorzuziehen sein, daß der Sprachgebrauch „Israel“ für den Erzvater Jakob im 10./9. Jh. v. Chr. bekannt und verbreitet war, wenn diese Aussage auch sehr allgemein bleiben muß. Daneben muß aber berücksichtigt werden, daß sich der gleiche Namen-Sprachgebrauch noch in sechs Fällen innerhalb später, nachexilischer Listenrahmung findet. Das bedeutet, daß der Sprachgebrauch noch sehr spät (wieder) Verwendung fand, somit Ri 18,29aß ebenfalls so spätem Datums sein könnte. Eine Entscheidung ist kaum zu treffen, falls man nicht größeres Gewicht darauf legt, daß 18,29aß sich mit dem größten Teil der beiden vorhergehenden Verse in unmittelbarer Nähe sehr später Formulierungen befindet.⁴⁵⁵

Da ich im Kontext der vorliegenden synchronen Exegese jedoch gerade auf den von Niemann angesprochenen Zusammenhang von 18,29aß mit den vorausgehenden (und natürlich den folgenden) Versen Wert lege – die literarisch zu einem guten Teil (18,27b.d.e; 28e) vom Gedankengut des Dtn abhängig sind und daher am ehesten als dtr bzw. ndtr bezeichnet und zeitlich in der (exilisch-)nachexilischen

⁴⁵⁵ Die Daniten, 106f.; dort finden sich auch eine Reihe von Stellenangaben.

Periode angesiedelt werden können –, fällt eine Entscheidung zugunsten eines späten, d. h. ebenfalls in der nachexilischen Periode anzusetzenden Sprachgebrauchs von יִלְד לְיִשְׂרָאֵל leicht, nicht zuletzt deshalb, weil sich vier der sechs von Niemann als „nachexilische Listenrahmung“ bezeichneten Belege in dem sehr späten Buch 1 Chr finden (1 Chr 2,1; 5,1.1.3; die anderen Stellen sind Gen 46,8aα und Ex 1,1aα) und weil zudem mehr als fraglich ist, ob die Joseferzählung aus vorexilischer Zeit stammt, wie Niemann behauptet.⁴⁵⁶ Eine Gleichsetzung von Jakob mit Israel (Gen 46,8; 48,2; 49,2; Ex 1,1) bzw. eine Umbenennung von Jakob in Israel wird mehrmals in Gen-2 Kön erwähnt (Gen 32,29; 35,10; 1 Kön 18,31; 2 Kön 17,34). Unter der Voraussetzung – die die bisherige Exegese bereits weitgehend bestätigt hat – nämlich, daß Ri 17-18 anti-erzählerisch konzipiert ist und wesentliche Teile von Gen-2 Kön voraussetzt (s. 4.1), ist es nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, daß die Autoren dem literarisch vorgegebenen Namenswechsel schlicht folgten, falls die betreffenden Stellen bereits ganz oder teilweise zu Gen-2 Kön gehörten, bzw. falls die betreffenden Stellen ganz oder teilweise noch nicht zu Gen-2 Kön gehörten, in einem geistigen Klima arbeiteten, das sich (u. a.) durch die besagte Gleichsetzung von Jakob mit Israel bzw. durch die Umbenennung von Jakob in Israel auszeichnete. Vielleicht ist auch Malamats versuchsweise wiedergegebene Argumentation (s. 7.4.1.1, zu 10.) nicht ganz von der Hand zu weisen, es bestände eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen der Ortsumbenennung in Ri 18,29 und der auf gesamtisraelitischem Niveau stattfindenden allmählichen Umbenennung von Land Kanaan in Land Israel, und zwar deshalb, weil die Umbenennung des jeweils kanaänischen Namens (Kannan/Lajisch) in beiden Fällen eponymischen Charakter habe und sich im Fall der Umbenennung Kanaans direkt auf den Eponym Israel und im Fall der Umbenennung Lajischs indirekt auf Israel beziehe.

וְאוֹלָם לִישׁ שָׁם הָעִיר לְרֵאשֵׁנָה (29c). Diese Formulierung wirkt überflüssig, denn dem Leser ist bereits bekannt, wie die in Dan umbenannte Stadt früher hieß. Die weitestgehende Parallele zu 29c findet sich mit וְאוֹלָם לִזוֹ שָׁם הָעִיר לְרֵאשֵׁנָה in Gen 28,19. Diese Beobachtung führt je-

⁴⁵⁶ Vgl. Rendtorff, *Das Alte Testament*, 145f.

doch nicht weiter, denn in Gen 28,19 geht es zwar um eine Umbenennung (Lus → Bet-El), sie steht aber nicht im Kontext der Landnahme und weist auch sonst keine weiteren Übereinstimmungen zu Ri 18,29 auf.⁴⁵⁷ Von den Stellen, die eine Umbenennung im Kontext der Landnahme thematisieren (s. o.), enthalten fünf in Jos und Ri vorkommende eine mit 29c inhaltlich vergleichbare Formulierung (y-שם-א-לפני-ים; Jos 14,15; 15,15; Ri 1,10.11.23; das sind alle außer Jos 19,47 und Ri 1,17), die sich auf den früheren Namen des jeweiligen Ortes bzw. der jeweiligen Stadt bezieht. Eine bestimmte Systematik im Gebrauch bzw. Nicht-Gebrauch derartiger Formulierungen ist, mit Ausnahme einer gewissen Häufung in Jos und Ri, nicht erkennbar. Die einfachste Erklärung für den Gebrauch von וְאֵלֶּם לְרֵאשֶׁנָה scheint der Wunsch der Autoren nach einer möglichst vollständigen Umbenennungsterminologie in Übereinstimmung mit der Mehrheit von vergleichbaren Stellen in Jos und Ri zu sein, der offensichtlich stärker war als der Wunsch zur Wahrung der inneren stilistischen Stringenz der Erzählung. Vielleicht hat aber auch Satterthwaite recht, der in der Formulierung folgenden Sinn sieht:

By stressing so emphatically the former name of the city (וְאֵלֶּם is a strong adversative) the verse seems vigorously to repudiate the idea that it should ever have become Dan; as though one were to add to the end of the verse 'and it would have been better if its name had remained Laish, too'. (116f.)

Niemann⁴⁵⁸ betrachtet 29c als Glosse, obwohl die Formulierung ebensogut von den Autoren wie von späteren Redaktoren stammen kann. Für 29c als späteren Zusatz gibt es jedoch allenfalls Indizien, keine Beweise.

Andere gehen m. E. zu Unrecht noch weiter als Niemann und betrachten 29b(ab אשר).⁴⁵⁹ bzw. ganz 29b.c⁴⁶⁰ als redaktionelle Er-

⁴⁵⁷ Als einzige Gemeinsamkeit zwischen Gen 28,19 und Ri 18,29 betrachtet Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 117, Anm. 144, die Tatsache, daß in beiden Stellen mittels des adversativen וְאֵלֶּם eine starke Unterscheidung zwischen „vorher“ und „nachher“ signalisiert wird.

⁴⁵⁸ *Die Daniten*, 108; Nötscher, 70, erwägt diese Möglichkeit.

⁴⁵⁹ Budde, 123; Moore, 399, erwägt diese Möglichkeit; Zapletal, 270; Becker, *Richterzeit*, 242.

⁴⁶⁰ Nowack, 154; Burney, 434; Greßmann, 252; Boling, 265 (28b-29).

gänzung, bis auf Becker (s. u.) jedoch ohne ein einziges wirkliches Argument⁴⁶¹ zu nennen – z. B. heißt es bei Zapletal nur: „Was von אִשָּׁר an steht, hat das Aussehen eines späteren Zusatzes“ (271). In bezug auf 29b(ab אִשָּׁר) bzw. ganz 29b gibt es m. E. keinen Anhalt am Text, der es notwendig machte, von einem redaktionellen Zusatz zu sprechen.

Interessant ist Beckers⁴⁶² Position, weil sie die Frage nach der literarischen Abhängigkeit zwischen Jos 19,47b,

ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וילכדו אותה ויבן אותה לפי חרב
וירשו אותה וישבו בה ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם

die Söhne Dans zogen hinauf, sie kriegten gegen Leschem, eroberten es und schlugen es mit der Schneide des Schwerts,

sie erbt es und siedelten darin, und sie riefen Leschem: Dan, nach dem Namen Dans, ihres Vaters,

und Ri 18,27-29 aufwirft (die den beiden Stellen gemeinsamen Worte bzw. Phrasen sind kursiviert). Grundsätzlich gibt es drei Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung: 1. Es besteht keine literarische Abhängigkeit; 2. Jos 19,47b ist von Ri 18,27-29 abhängig; 3. Ri 18,27-29 ist von Jos 19,47b abhängig.

Diese erste Position wird von Niemann vertreten, der allenfalls zugeht, „daß die übereinstimmenden Redewendungen vermutlich aus der gleichen deuteronomistischen Sprach- und Ausdruckswelt stammen.“⁴⁶³ Zur Begründung der nicht vorhandenen literarischen Abhängigkeit heißt es bei Niemann:

Tatsächlich besteht aber sachlich-terminologische Übereinstimmung lediglich in den drei Redewendungen vom „Schlagen mit der Schneide des Schwertes“, vom „Niederlassen“ und vom „Nennen nach dem Namen ihres Vaters Dan“; zudem sind die erste und die dritte Wendung durchaus nicht wörtlich übereinstimmend und bei der zweiten vom „Niederlassen“ kann man kaum von einer „Wendung“ sprechen. (108, Anm. 179)

⁴⁶¹ Eine Andeutung eines Arguments findet sich bei Moore, 399 (“the last words, unnecessarily emphasizing the genealogical relation, may be a gloss”), und Bolling, 265 (“Verses 28b-29 and 30b interrupt the flow of the narrative and are best understood as historical comments in the Deuteronomic [late preexilic] edition of the book”).

⁴⁶² *Richterzeit*, 242.

⁴⁶³ *Die Daniten*, 108, Anm. 179.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß die erste Redewendung vom „Schlagen mit der Schneide des Schwertes“ bis auf den Gebrauch des Personalsuffixes ה- in Jos 19,47b gegenüber ם- in Ri 18,27 sehr wohl wörtlich übereinstimmt (in beiden Fällen heißt es ויכו אות-x לפי (חרב) und daß die Wendung vom „Niederlassen“ zwar kurz ist, jedoch im Kontext des Banns wörtlich (וישבו בה) nur an den beiden vorliegenden Stellen vorkommt. Eine literarische Abhängigkeit ist m. E. trotz des auffallenden Unterschieds zwischen der Bezeichnung לשם in Jos 19,47b und ליש in Ri 18,27.29 gegeben⁴⁶⁴ (Malamat⁴⁶⁵ betrachtet לשם als eine Textverderbnis, die möglicherweise aufgrund der Verschmelzung eines ursprünglichen שם und ליש am Ende von 19,47 zustande gekommen sei; m. E. handelt es sich jedoch eher um ein gezieltes Wortspiel, s. die Exegese zu 18,7a).

Die zweite Position wird zwar von Veijola nicht vertreten, jedoch zu Recht auch nicht ausgeschlossen: „Es fragt sich nun, ob ein Bearbeiter, der nur die Ortslisten des Josuabuches redigiert hat, die Geschichte von Ri 17-18 zur Verfügung gehabt hätte. Diese Möglichkeit ist natürlich nicht ganz von der Hand zu weisen“ (24). Der Sinn dieser redigierenden Bearbeitung von Jos wäre m. E. darin zu sehen, der fiktionalen Erzählung von Ri 17-18, insbesondere den Passagen, die Lajisch betreffen, durch die im dokumentarischen Stil abgefaßte Notiz in Jos 19,47b historische Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Die dritte Position wird von Veijola, Organ und Becker⁴⁶⁶ vertreten. Bei Veijola heißt es als Fortsetzung des zuletzt zitierten Satzes dazu: „Dennoch liegt der Gedanke näher, dass der dtr Redaktor, der später vom Schicksal der Daniten berichtet, bereits in seiner Aufzählung der danitischen Wohnsitze in der Schephela auch die spätere Entwicklung berücksichtigt. Eben hierin besteht ja die Aufgabe eines planmäßigen Redaktors.“⁴⁶⁷ Abweichend von Veijola müßte die litera-

⁴⁶⁴ So auch Veijola, *Königtum*, 24, u. Becker, *Richterzeit*, 242.

⁴⁶⁵ „Die Wanderung“, 264, Anm. 34.

⁴⁶⁶ *Königtum*, 24f.; *Judges 17-21*, 149; *Richterzeit*, 242.

⁴⁶⁷ *Königtum*, 24f. Im Gegensatz zu Veijola kommt E. Cortese in einer neueren Studie, *Josua 13-21: Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk* (Freiburg [Schweiz], Göttingen, 1990), bes. 75f., zu dem Ergebnis, daß die Beschreibung des danitischen Siedlungsgebiets in der Schephela

rische Abhängigkeit des Ri-Textes von der Jos-Notiz m. E. so verstanden werden, daß die in irgendeiner Weise eine historische Erinnerung enthaltende Notiz den Anlaß bzw. die Inspiration zur fiktionalen Erzählung von Ri 17-18, insbesondere der Lajisch betreffenden Passagen, lieferte.

Eine begründete Entscheidung zwischen den letzten beiden Alternativen ist schwer zu treffen (s. auch die Ausführungen zur stilistischen Bedeutung des Namenswechsels Leschem/Lajisch in 18,7a); mir erscheint die letztere Alternative, die durch Corteses vorexilische Altersbestimmung von 19,47 (s. Anm. 467) eine Unterstützung erfährt, als die wahrscheinlichste.

7.6.2 Die zweite Sequenz: 18,30-31

Die zweite Sequenz läßt sich in einen A- (18,30) und einen B-Teil (18,31) untergliedern. Das Gliederungsprinzip dieser Zweiteilung ist die Parallelität der Aussagen. Beide Verse beginnen mit inhaltlich identischen und formal sehr ähnlichen Formulierungen, ויקימו להם (30) / וישימו להם אח פסל מיכה (אשר עשה) / (31) und enden mit inhaltlich identischen (s. u.), jedoch formal wenig ähnlichen Zeitangaben, עד זום גלות הארץ (30) / כל ימי היות בית האלהים בשלה (31). Der A-Teil setzt sich aus einem mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS (30a) und einem ZNS (30b.c) zusammen, der Hintergrundinformation liefert. Die *qatal*-Form in (30c) signalisiert, bezogen auf den Zeitpunkt des Tags des Exils, eine rückschauende Perspektive. Der B-Teil besteht aus einem mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleiteten VS, in den ein Relativsatz eingeschoben ist. Die *qatal*-Form des Relativsatzes signalisiert eine rückschauende Perspektive, und zwar bezogen auf den Zeitpunkt, an dem das Gottesbild in Dan aufgestellt wurde.

ויקימו להם בני דן את הפסל (30a). Dadurch daß die Daniten sich das Gottesbild aufrichten (קום, 1x; 82x im Hif in Gen-2 Kön), verstoßen sie direkt gegen ein entsprechendes Verbot der Tora in Lev 26,1:

(19,40-46) Teil des erweiterten Priestercodex (PS) sei, während die Notiz in 19,47 zu einem vorexilischen geographischen Urdokument gehöre, das sich aus einem 1 Kön 4 vergleichbaren Verzeichnis der salomonischen Gauen und einer jüdischen Provinzliste zusammengesetzt habe (111).

ומפסל (ומצבה) לא תקימו לכם (vgl. Dtn 16,22). Eine Beziehung zwischen Lev 26,1 und Ri 18,30a – genauer eine anti-erzählerische Beziehung, denn die Daniten tun genau das, was explizit verboten ist – liegt auf der Hand, denn in Gen-2 Kön findet sich eine Verbindung von קום und פסל ausschließlich in diesen beiden Versen. Von ähnlichen verbotenen Aufrichtungen (קום) hören wir an zwei anderen Stellen, nämlich in 1 Kön 16,32 und 2 Kön 21,3 (Ahab bzw. Manasse errichtet dem Baal einen Altar bzw. gleich mehrere Altäre). Die Verurteilungswürdigkeit der danitischen Praxis tritt noch deutlicher hervor, wenn man in Betracht zieht, daß קום recht häufig in sieben ausgesprochen positiven Zusammenhängen gebraucht wird, nämlich im Kontext des Aufrichtens des Bundes (z. B. Gen 6,18; insgesamt 11x), des Zelts der Begegnung (Ex 26,30; insgesamt 9x), der Gedenksteine des Einzuges ins Land bzw. des Bundesschlusses (Jos 4,9; insgesamt 4x), des salomonischen Tempels (1 Kön 2,4; insgesamt 5x), der Worte der Tora (2 Kön 23,24) sowie des Aufrechterhaltens von Gottes Schwüren bzw. Verheißungen (Gen 26,3; insgesamt ca. 8x) und des Erstehenlassens von Richtern (Ri 2,16, insgesamt 4x).

ויהונתן בן גרשם בן מישה (30b). Erst hier, am Ende der Erzählung, erfahren wir den Namen des Leviten: Jonatan (יהו-נתן = Jhw hat gegeben; der Name wird in bezug auf den Leviten im MT nur hier gebraucht), der eine eindeutig ironische Bedeutung hat, denn einen derart suspekten Leviten hat Jhwh mit Sicherheit *nicht* gegeben.

Daß der Name des Leviten erst hier und nicht bereits in 17,7 genannt wird, hat viele Exegeten befremdet und (zusammen mit der Zeitangabe ער יום גלוח הארץ) Anlaß dazu gegeben, den gesamten V. 30 bzw. Teile davon als sekundär zu betrachten (s. u.). M. E. jedoch zu Unrecht, denn es ist ein gezielter Überraschungseffekt⁴⁶⁸ der Erzählung, daß sich der unstete, opportunistische und irgendwie nicht ganz ernst zu nehmende Levit jetzt als Enkel⁴⁶⁹ Moses (statt Manas-

⁴⁶⁸ So auch Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 152.

⁴⁶⁹ Keil, 356, meint, aus גרשם בן יחזקאל lasse sich nicht mit Sicherheit schließen, daß Jonatan ein Sohn Gerschoms gewesen sei, „da בן in solchen genealogischen Angaben öfter auch den Enkel bezeichnet, indem unberühmte Väter in den Genealogien übergangen werden“; ähnlich äußern sich Oettli, 288; Goslinga, 73 (Enkel Ger

ses, s. u.) entpuppt. Ganz plötzlich erscheinen die erzählten Ereignisse in einem völlig neuen Licht. Handelte es sich bisher eher um einen Winkelkult auf dem Gebirge Efraim und um das anti-jhwhistische Abtriften eines Stammes, so ist jetzt offenkundig, daß das Geschlecht Moses selbst in den Anti-Jhwhismus involviert ist, was sämtliche Alarmglocken eines jeden gottesfürchtigen Israeliten läuten lassen muß.⁴⁷⁰

Der Name גרשם wird in der kurzen Genealogie aus zwei Gründen erwähnt: 1. Aufgrund der biblischen Chronologie können die Ereignisse, von denen Ri 17-18 handelt, erst in der zweiten Generation nach Mose stattgefunden haben (die Zeit des positiv besetzten Nachfolgers Moses, Josua, muß zu Ende sein; s. auch 4.2, zu 3., d[17-18/19-21]); zwischen Mose und dessen Enkel Jonatan ist deshalb ein Zwischenglied notwendig. 2. Der Name גרשם verstärkt zum einen den Eindruck, daß die Ereignisse auf Mose bezogen sind, und trägt zum anderen in assoziativer Verbindung mit גר שם in 17,7c (zum Wortspiel גר שם / גרשם s. die Exegese zu 17,7c) dazu bei, seinen Sohn Jonatan negativ als vagabundierend zu charakterisieren.

Die Lesart משה, wie sie von vielen LXX-Mss, u. a. von LXXA und Vg bezeugt wird, ist gegenüber משה (sowie gegenüber מנשה, was viele hebräische Mss und Editionen bezeugen) aus zwei Gründen zweifellos die ursprünglichere und angemessenere:⁴⁷¹ 1. Die beißende Ironie der Erzählung besteht gerade darin, daß bereits die zweite Generation nach Mose dem Götzendienst verfallen ist; dieselbe Behauptung, bezogen auf den götzendienerischen jüdischen König Manasse (2 Kön 21,1-18), könnte niemanden überraschen. 2. Der Name Gerschom ist in Gen-2 Kön mit Mose verknüpft (Ex 2,22; 18,3)

schoms); Gray, 371; Martin, 195. So etwas mag vorkommen, hier jedoch liegt die Pointe der Genealogie gerade darin, daß Jonatan der direkte Enkel Moses ist, womit gesagt werden soll, daß bereits die zweite Generation nach Mose dem Götzendienst verfallen ist.

⁴⁷⁰ Ähnlich Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 152.

⁴⁷¹ So auch die überwiegende Mehrheit der Exegeten; anders: Schulz, 96, der an der Lesart משה festhält und Gerschom und Manasse für unbekannte Größen einer uns fremden Überlieferung hält; Nötscher, 71, der Manasse für eine unbekannte Persönlichkeit hält; die jüdischen Kommentatoren Breuer, 187; Rosenberg, 296, u. Fishelis, 150, übersetzen mit Manasse.

und erfüllt in dieser Verknüpfung auch in 18,30 eine Funktion (s. o.); im Kontext von Manasse kommt Gerschom nicht vor und würde auch in 18,30 keine Funktion erfüllen.⁴⁷² Eine überzeugende Erklärung dafür, weshalb das י-suspensum eingetragen wurde, findet sich bereits im Talmud: „Er stammte ja nicht von Menase, sondern von Mose, denn es heißt: *und die Söhne Moses waren Gersom und Eliezer*; die Schrift hängt ihn vielmehr deshalb Menase an, weil er nach der Handlungsweise Menases verfuhr, ebenso hängt sie ihm Jehuda an, weil er nach der Handlungsweise Menases verfuhr, der von Juda stammte [gemeint ist ממשפחת יהודה in 17,7; vgl. die Exegese zu 17,7a].“⁴⁷³

הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ (30c). In der Schlußsequenz von Szene III werden zwei Wörter und eine Präposition aus den jeweiligen Schlußformulierungen von Szene I und II (17,5d/17,13c) aufgegriffen, nämlich היה, כהן, und ל (לשבט/ל/לו) (s. 6). Die jeweiligen Formulierungen

17,5d ויהי לו לכהן
 17,13c כי היה לי הלוי לכהן
 18,30c הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני

lassen eine Klimax erkennen. Erst macht Micha, quasi improvisierend, einen seiner Söhne zum Priester, sodann gewinnt er, einen offizielleren Anschein erweckend, den Leviten als Priester, und schließlich handelt es sich um eine ganze, hochoffiziell auf Mose zurückgeführte levitische Priesterdynastie für den Stamm Dan.

Bevor ich im Detail auf die Formulierung עד יום גלות הארץ zu sprechen komme, ist es m. E. sinnvoll, zunächst auf die vermeintliche Widersprüchlichkeit der Zeitangabe in V. 30c und 31b einzugehen, zu deren Behebung bzw. zur Erklärung ihres Zustandekommens verschiedene harmonisierenden sowie literar- bzw. redaktionskritische Lösungen angeboten werden.

⁴⁷² Vgl. Goslinga, 65, Anm. 1.

⁴⁷³ bBaba Batra 109b; vgl. jBerachot 9,2.

7.6.2.1 Harmonisierende sowie literar- bzw. redaktionskritische Lösungsversuche zum Problem der vermeintlich widersprüchlichen Zeitangabe in 18,30-31

Der Anlaß zur Diskussion um die Verse 18,30-31 wird vor allem darin gesehen, daß sich die erste Zeitangabe עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ (30c) nach Meinung der meisten Exegeten auf die Deportation der Bevölkerung des Nordreiches durch die Assyrer im Jahr 733 (2 Kön 15,29) bzw. 722/21 v. Chr. (2 Kön 17,6) beziehe,⁴⁷⁴ während die zweite Zeitangabe כָּל יְמֵי הַיּוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשָׁלָה (31b) entweder mit dem Raub der Lade und der mutmaßlichen Zerstörung Schilos durch die Philister zur Zeit Samuels um die Mitte des 11. Jh. v. Chr. (vgl. 1 Sam 4) gleichzusetzen sei oder (seltener) mit Davids Überführung des Zelts der Begegnung (אוֹהֶל מוֹעֵד = בֵּית הָאֱלֹהִים/יְהוָה)⁴⁷⁵ von Schilo nach Jerusalem (2 Sam 6,17), bzw. letzten Endes mit Salomos Überführung der Lade und des Zelts in den neuen Tempel (1 Kön 8,4). Zwischen beiden Zeitangaben klaffe eine Lücke von ca. zweihundert Jahren oder mehr. Daneben haben auch die sehr ähnlichen Anfangsformulierungen der beiden Verse für Diskussionsstoff gesorgt.

Harmonisierende Lösungsversuche: Es gibt im wesentlichen fünf harmonisierende Lösungsversuche⁴⁷⁶ (einschließlich derjenigen, die mit kleineren Texteingriffen arbeiten): 1. Bertheau meint, es bestehe kein Widerspruch zwischen den beiden Zeitangaben, denn sie bezögen sich auf unterschiedliche Sachverhalte. V. 30c spreche von den Nachkommen Jonatans, die ihren Priesterdienst bis zum assyrischen Exil fortgesetzt hätten, während V. 31b die Existenz des בֵּית הָאֱלֹהִים in

⁴⁷⁴ Insbesondere diejenigen Exegeten, die den Kernbestand des Text für älter als 733/722 v. Chr. halten (s. 2.1), können nicht umhin, die Zeitangabe bzw. den ganzen V. 30 als späteren Zusatz aufzufassen.

⁴⁷⁵ Die Vertreter dieser Position meinen, nur die Lade sei von den Philistern geraubt worden, während das Zelt der Begegnung in Schilo blieb. Die ursprüngliche Identität des בֵּית יְהוָה (in 1 Sam 1ff. für בֵּית הָאֱלֹהִים) und des אוֹהֶל מוֹעֵד wird in 1 Sam 1ff. angezweifelt, weil in 1 Sam 1,9 und 3,3 von einem הֵיכָל, also einem festen Gebäude, die Rede ist (vgl. z. B. Moore, 400). Auf der Ebene der Letztgestalt des Textes kommt es offensichtlich jedoch gerade auf diese Identität an (1 Sam 2,22), zudem ist הֵיכָל an beiden Stellen unsicher.

⁴⁷⁶ Streng genommen bieten einige der hier aufgeführten Exegeten keinen Lösungsvorschlag, weil für sie eigentlich kein Anlaß zu Diskussion besteht.

Schilo bis zu dessen Ablösung durch den Tempel in Jerusalem meine.⁴⁷⁷ Die Parallelität der Versstruktur in 30/31 (s. o.) spricht m. E. jedoch gegen die Annahme, daß beide Verse auf unterschiedliche Ereignisse Bezug nehmen. 2. Soggin meint ebenfalls, es bestehe kein Widerspruch zwischen den beiden Zeitangaben, denn es gebe keinerlei Beweis dafür, daß Schilo im Zusammenhang mit der Fortführung der Lade durch die Philister zerstört worden sei. Im Gegenteil, der in 1 Kön 11,29 erwähnte Prophet Ahija aus Schilo zeige, daß der Ort noch zur Zeit Jerobeams I. existierte, bewohnt war und ein funktionierendes Heiligtum besaß.⁴⁷⁸ Letzteres wird durch die Existenz Ahijas aus Schilo zwar nicht eindeutig bewiesen (vgl. 1 Kön 11,29f.; 14,1-18); trotzdem weisen Soggins Überlegungen zur Lösung des (vermeintlichen) Problems in 18,30-31 in die richtige Richtung (s. u.). 3. Cassel hilft sich mit einem Texteingriff und liest statt ארץ, „Land“, ארון, „Lade“. Ein Widerspruch zwischen V. 30 und 31 bestehe nicht, denn der erste Vers beziehe sich auf die Wegführung der Lade durch die Philister und der zweite auf das damit mutmaßlich verbundene Ende des Gotteshauses in Schilo.⁴⁷⁹ Obwohl Satterthwaite an der vorfindlichen Lesart ארץ festhält, meint auch er, daß sich beide Verse auf die mit der Schlacht von Afek verbundenen Ereignisse im 11. Jh. v. Chr. bezögen, ein Widerspruch zwischen V. 30 und 31 folglich nicht bestehe.⁴⁸⁰ 4. Rudolph liest

⁴⁷⁷ (1845/1883), 210-212/253-256; so auch Wellhausen, *Composition*, 228; Veijola, *Königtum*, 26f.; ähnlich Nägelsbach, „Das Buch“, 31. Auberlen, „Die drei Anhänge“, 546, u. Breuer, 188, rechnen in bezug auf die Zeitangabe in 18,30 mit einer Unterbrechung des Kultes in Dan unter Saul, David und Salomo und dessen Wiederaufnahme unter Jerobeam I.

⁴⁷⁸ 276f.; vgl. hierzu vor allem J. van Rossum, „Wanneer is Silo verwoest?“, *NedThT*, 24 (1970), 321-332, u. R. A. Pearce, „Shiloh and Jer. vii 12, 14 & 15“, *VT*, 23 (1973), 105-108.

⁴⁷⁹ 165-167; ähnlich Ehrlicher, *Randglossen*, 147 („Diejenigen, die diese Emendation verwerfen, vergessen oder wissen nicht, dass ארץ, namentlich in der gemeinen Prosa, wohl die Bewohner der ganzen Erde, aber nicht die Bevölkerung eines einzigen Landes bezeichnen kann.“); Bewer, „The Composition“, 282f.; Burney, 415.435; Zapletal, 271 (הארץ statt ארץ); Schulz, 95. Der Lösungsvorschlag findet sich bereits bei Kimchi, s. Rosenberg, 296.

⁴⁸⁰ *Narrative Artistry*, 117-121.

בְּשֵׁלָה, „solange das Gotteshaus unversehrt war“⁴⁸¹, statt בשלה und ermöglicht es auf diese Weise, V. 31b ebenfalls auf die assyrische Deportation zu beziehen und die vermeintliche Widersprüchlichkeit der beiden Verse aufzuheben. 5. Zapletal⁴⁸² erreicht dasselbe Ziel, indem er בליש (gemeint ist wohl בלישה) an Stelle von בשלה liest.⁴⁸³ Die letzten drei Lösungsvorschläge haben jedoch, sofern sie Texteingriffe beinhalten, keinen echten Anhalt am Text und werden von keiner Variante gestützt.

Literar- bzw. redaktionskritische Lösungsversuche: Die Vertreter der kritischen Schule arbeiten in 18,30-31 wie auch an anderen Stellen (s. 7.1.2.1) mit der Quellentheorie. Budde rechnet V. 30 zu Quelle B und V. 31 zu Quelle A (אמר in 31 sei in Analogie zu פסל in 30 geändert worden).⁴⁸⁴ Die Zeitbestimmungen seien spätere Zufügungen, die erste beziehe sich auf 734 bzw. 722 v. Chr., die zweite sei wahrscheinlich rein theoretischen Ursprungs:

Es ist Theorie des Deuteronomiums (Cap. 12 u.s.w.), dass von der Stiftung des Heiligtums zu Jerusalem an alle übrigen Heiligtümer die Daseinsberechtigung verlieren; es ist ferner die Theorie der Quelle P (Jos 18 1 u.s.w.) und der Chronik, dass Silo der Sitz der Stiftshütte und das rechtmässige Jahweheiligtum war, ehe die Lade Jahwe's auf dem Zion Unterkunft fand, bezw. bis zu dem Augenblick, wo die Lade an die Philister verloren ging (I Sam 4). Dass damals das Gotteshaus zu Silo zerstört wurde, ist auch geschichtlich nicht unwahrscheinlich, da wir seine Priesterfamilie unter Saul zu Nob finden (I Sam 21 2ff.). Nun soll wahrscheinlich durch 31^b auf Grund dieser Theorie beschöni-

⁴⁸¹ „Textkritische“, 208; erwogen von Meyer, *BHS*.

⁴⁸² 272; so auch Nötscher, 71 (der V. 30 und 31 für zwei unterschiedliche Zusätze hält); Hertzberg, 242; erwogen von Gray, 372, u. Meyer, *BHS*.

⁴⁸³ Rudolph, „Textkritische“, 208, weist demgegenüber zu Recht darauf hin, daß nicht erklärt werden könne, wie aus dem verständlichen בלישה das unverständliche בשלה habe entstehen können.

⁴⁸⁴ 123f.; ähnlich in bezug auf die Quellenzuweisung Nowack, 154; Kittel, 372; Moore, 399, verfährt genau umgekehrt; Burney, 414f., rechnet 30a-ba.31b zu A und hält die übrigen Versteile für Glossen; Simpson, *Composition*, 73, meint, 30a stamme von Rje (aus E), 30b ebenfalls (aus J) und 31a und b seien zwei Glossen. Wellhausen, *Composition*, 370, meint, daß die V. 30 und 31 weder aus A noch aus B stammen können; er scheint sie als spätere Zufügungen zu betrachten, die den ursprünglichen Schluß ersetzt haben, so auch Kuenen, *Historisch-kritische*, 29, u. Zapletal, 271.

gend gesagt sein, dass das Heiligtum zu Dan so lange bestand, als Heiligtümer rings im Lande überhaupt gestattet waren, nämlich solange die Lade in Silo war (124).

Der auch von den Vertretern der kritischen Schule behauptete chronologische Widerspruch zwischen 30c und 31b bleibt auch nach dieser Begründung bestehen.

Unter den redaktionskritisch arbeitenden Exegeten finden sich im wesentlichen drei Positionen: 1. V. 30 (bzw. ein Teil davon) ist redaktioneller Zusatz. 2. V. 30 und 31b sind redaktionelle Zusätze. 3. V. 31 ist redaktioneller Zusatz. Zu 1.: Die Reihe der redaktionskritischen Lösungsversuche wird in gewisser Weise bereits mit Studer eröffnet, der zwar nicht von redaktioneller Überarbeitung spricht, jedoch 18,30 für ein späteres „Glossem“ hält.⁴⁸⁵ Oettli hält nur עַד יוֹם גָּלוּת הַאֲרֶזֶן für einen Zusatz der Schlußredaktion oder für eine Glosse.⁴⁸⁶ Statt den vermeintlichen chronologischen Widerspruch zu lösen, wird auch so nur sein Zustandekommen erklärt. Zu 2.: Noth u. a. betrachten V. 31a als den ursprünglichen Schluß der Erzählung und halten V. 30 und 31b für spätere Zusätze.⁴⁸⁷ Um den vermeintlichen chronologischen Widerspruch zwischen 30c und 31b zumindest etwas auszugleichen, unterscheidet Noth in bezug auf 31b zwischen einer zeitlichen und einer sachlichen Deklaration, was heißen soll, daß 31b in erster Linie nicht als Zeitangabe zu verstehen ist, sondern im Sinne einer theologischen Bewertung:

We may reasonably assume, therefore, that vs. 31b is concerned not only with temporal but also with a factual (*sachlich*) declaration; and for that reason the imprecision of the time indication was simply accepted as a matter of course, especially since certain objective (*sachlich*) connection existed between the two events [Zerstörung Schilos durch die Philister / Ersetzung des älteren Kul-

⁴⁸⁵ 384; ähnlich Wellhausen, *Composition*, 228, der von einer Interpolation spricht, u. Greßmann, 254.

⁴⁸⁶ 288f.; Goslinga, 76; Webb, 186; ähnlich Sloet, 281, u. Boling, 267, die 30b.c für einen Zusatz halten.

⁴⁸⁷ "The Background", 83-85; so auch Veijola, *Königtum*, 26f., der V. 30.31b für eine dtf Überarbeitung hält, u. Becker, *Richterzeit*, 242-250, der V. 31b für eine erste und V. 30 für eine spätere Zufügung hält; ähnlich, jedoch recht unpräzise, Görg, 94f. Einen noch wesentlich differenzierteren Vorschlag macht Niemann (s. 2.1.3).

tes in Dan durch Jerobeams Etablierung des königlichen Kultes] despite their separation in time. Since presumably the "house of God in Shiloh" is referred to in a positive sense, perhaps one may trace vs. 31b to a (North Israelite) adherent of the "good old times" who wanted to say something like this: As long as the central shrine at Shiloh was still in existence, as long as David had not yet appropriated the sacred Ark for his city of Jerusalem, as long as an Israelite king, Jeroboam I, had not yet had occasion to establish sanctuaries in Bethel and Dan as rivals to the Davidic sanctuary in Jerusalem and thereby bring to an end the old Danite cult; in short, as long as kings had not yet interfered with the cultic traditions of Israel, everything was better than it is today. (85)

Ähnlich wie Noth meint auch Becker, daß V. 31b in erster Linie nicht unter einem chronologischen Aspekt, sondern unter dem Aspekt einer theologischen Bewertung zugefügt sei, die darin bestehe, daß das Kultbild der Daniten zusätzlich zu seiner mehrfach negativen Charakterisierung auch noch als an einem illegitimen Ort befindlich dargestellt werde, denn in der Zeit vor dem Jerusalemer Tempel habe es im Prinzip nur *ein* legitimes Heiligtum geben dürfen, nämlich das zu Schilo.⁴⁸⁸ Obwohl es m. E. richtig ist, daß V. 31b unter dem Aspekt einer theologischen Bewertung zu sehen ist, besteht der vermeintliche chronologische Widerspruch auch bei dieser Deutung im Grunde nach wie vor. Zu 3.: de Fraine (111) erwägt, ob es sich bei V. 31 um einen Übergang zu 1 Sam 1,1 handelt. Was de Fraine nur erwogen hat, wird in jüngster Zeit explizit von Amit vertreten: V. 31 gehöre nicht mehr zum eigentlichen Text, sondern habe ausschließlich die Funktion, Ri 17-18 mit der Eingangserzählung des Buches Samuel zu verbinden, in der das Gotteshaus in Schilo das Zentrum

⁴⁸⁸ So bereits Veijola, *Königtum*, 26. Veijola sieht in dem Gegensatz zwischen dem Zentralheiligtum zu Schilo und dem illegitimen Kult zu Dan eine frühe Entsprechung des späteren Gegensatzes zwischen dem Zentralheiligtum in Jerusalem und den Höhenheiligtümern überall im Land; vgl. Auberlen, „Die drei Anhänge“, 546, der in dem Gegensatz zwischen dem Zentralheiligtum zu Schilo und dem illegitimen Kult zu Dan eine frühe Entsprechung des späteren Gegensatzes zwischen dem Zentralheiligtum in Jerusalem und dem Heiligtum in Dan, das Jerobeam etabliert hatte, sieht.

der Handlung bilde (1 Sam 1,7.24).⁴⁸⁹ Obwohl es m. E. falsch ist, V. 31 nicht mehr zu der Erzählung von Michas Schnitzbild zu rechnen (s. u.), hat Amit doch eines der entscheidenden Motive für den doppelten Schluß der Erzählung durch die Plazierung von V. 31 erkannt. Der vermeintliche chronologische Widerspruch, den Amit übergeht, weil sie die Erzählung einfach nach 18,30 kappt, wird jedoch auch so noch nicht gelöst.

Die Übersicht über die harmonisierenden sowie die literar- bzw. redaktionskritischen Lösungsversuche zum Problem der vermeintlich widersprüchlichen Zeitangaben in 18,30-31 zeigt, daß mehr oder weniger alle denkbaren Möglichkeiten bereits durchgespielt wurden, ohne daß ein Konsens erreicht worden ist. Der Versuch, eine eigene Position zu entwickeln, muß bis zum Abschluß der noch ausstehenden Beobachtungen zu V. 30c und 31 zurückgestellt werden.

* * *

Die im MT singuläre Constructus-Verbindung גלות הארץ in 18,30c ist insofern ungewöhnlich, als natürlich nicht das Land selbst, sondern die Bevölkerung des Landes exiliert wird. Es besteht jedoch kein Grund, die grammatische Richtigkeit der Formulierung anzuzweifeln, denn eine vergleichbare Constructus-Verbindung findet sich mit גלות ירושלם auch in Jer 1,3.

Außer in Ri 18,30 werden in Gen-2 Kön Formen von גלה (1x, insgesamt 69x) 4x im Kontext der assyrischen Deportation 733 bzw. 722/21 v. Chr. (2 Kön 17,6.23 [vgl. 27f.]; 15,29; 18,11) und 5x im Kontext der babylonischen Deportation 598 bzw. 586 v. Chr. (2 Kön 24,14.14.15; 25,11.21) gebraucht, d. h. die גלה-Terminologie findet sich, bezogen auf die beiden zentralen Deportationen aus dem Land Israel, etwa gleich häufig. Der Kontext des nördlichsten Stammes des Nordreiches legt nahe, daß sich die Zeitbestimmung עד יום גלות הארץ auf die assyrische Deportation der Bevölkerung eben dieses Nordreiches im Jahr 733 bzw. 722/21 v. Chr. bezieht. Als Konnotation zu גלות הארץ ist m. E. jedoch die babylonische Depor-

⁴⁸⁹ *The Book*, 294; Amit bezieht sich auf "העיקרון האסוציאטיבי בסידור יקביץ, יאיר, ספר שופטים ושימוש במכשיר לאבחנת שלבים בניבוש הספר", בתוך: ספר יצחק אריה זליגמן – מאמרים במקרא ובעולם העתיק, (ערכו: י' זקביץ, וא' רופא), כך א, ירושלים חשמ"ג, עמ' 161-183; vgl. Blok/Deurloo, *Geen koning*, 98; Organ, *Judges 17-21*, 46.

tation mitzuhören, denn ganz Ri 17-18 ist auch ein Gleichnis für den anti-jhwhistischen Bilderdienst und die falsch, d. h. „imperial“ verstandene Landnahme bzw. den falsch verstandenen Landbesitz (vgl. z. B. 1 Kön 21) ganz Israels in der Periode der Generation nach Josua bis zur Generation Zidkijas sowie deren Folgen.⁴⁹⁰

עשה (31a) וישימו להם את פסל מיכה אשר עשה (sehr häufig in Gen-2 Kön) kommt in Gen-2 Kön 2x zusammen mit פסל vor, und zwar in Dtn 27,15 und in 2 Kön 21,7; zugleich wird an diesen beiden Stellen auch die Formulierung אשר יעשה/עשה gebraucht. Gegenüber Dtn 27,15 ist Ri 18,31a – ähnlich wie Ri 18,30a gegenüber Lev 26,1 (s. o.) – in anti-erzählerischer Absicht formuliert, denn gerade das, was in der Tora mit dem Fluch belegt ist, ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה (Dtn 27,15), praktizieren die Daniten, und zwar mit der bezeichnenden Steigerung, daß sie das Gottesbild nicht im Verborgenen, sondern (mit größter Wahrscheinlichkeit) in aller Öffentlichkeit aufstellen. Die danitische Handlungsweise gerät zusätzlich dadurch in ein negatives Licht, daß der Leser leicht die götzendienerische Praxis des Königs Manasse assoziieren kann, von dem es in 2 Kön 21,7 heißt: וישם את פסל האשרה אשר עשה. Weitere, weniger direkte, aber ebenfalls negativ besetzte Assoziationen sind zu denjenigen Stellen möglich, an denen von der Aufstellung (שים) anderer Kultobjekte die Rede ist: Israel stellt den Baal-Berit auf (Ri 8,33); Jerobeam stellt das goldene Kalb auf (1 Kön 12,29); Manasse stellt Altäre für den Baal auf (2 Kön 21,4).

⁴⁹⁰ Vgl. Pennant, *The Significance*, 268. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 120f., kommt in bezug auf גלות הארץ zu einem ganz anderen Ergebnis: "It is in fact a somewhat anomalous phrase. This is not to say that a passage unambiguously referring to the exile of either of the kingdoms by the phrase גלות הארץ would be unintelligible (ארץ referring by metonymy to the inhabitants of the land); merely that such a passage is not to be found. It is even possible that גלות הארץ was thought a suitable phrase for a situation such as that found in the first half of 1 Samuel, in which, though no Israelites are said to have been taken captive, the land is subject to Philistine incursions, and parts of it at certain times occupied (1Sam 10.5; 13.3ff.; 14.1ff.);" ähnlich Cundall, 192, der גלות הארץ auf die Ereignisse im Zusammenhang mit der Schlacht bei Gilboa (1 Sam 31) bezieht.

Innerhalb von Ri 17-18 selbst greift אשר עשה vor allem die entsprechende Formulierung aus 18,24b, אשר עשיתי, auf (s. auch die Exegese zu עשה in 17,3d).

Aufgrund des exegetischen Befundes hinsichtlich der V. 30a (ויקמו וישמו להם את פסל מיכה אשר; s. o.) und 31a (ולחם בני דן את הפסל) (עשה kann jetzt die Frage nach dem Sinn dieser weitgehend parallelen Eingangsformulierungen folgendermaßen beantwortet werden: Offensichtlich soll mittels der inhaltlichen Inversion von 18,30a gegenüber Lev 26,1 und von 18,31a gegenüber Dtn 27,15 – also genau gegenüber den beiden einzigen Stellen, die innerhalb der Tora jeweils eine auffallende sprachliche Gemeinsamkeit mit den entsprechenden Stellen in Ri 18 haben – gezeigt werden, daß die Daniten die Tora Jhwhs ins Gegenteil verkehren.

בשלה (31b). Im Unterschied zu der Zeitangabe in 30c wird hier mit כל ימי היות kein Zeitpunkt, sondern ein bewußt vager Zeitraum (s. u.) genannt. Statt in bezug auf שלה (1x; 26x in Gen-2 Kön [ohne Gen 49,10]) die Bezeichnung בית יהוה zu gebrauchen wie in 1 Sam 1,7.24; 3,15, ist hier die Bezeichnung בית האלהים gewählt, um den starken Kontrast gegenüber Michas בית אלהים auszudrücken (zu בית האלהים vgl. die Exegese zu 17,5a).⁴⁹¹ Die beiden entscheidenden Fragen für die gesamte Prob-

⁴⁹¹ Eine interessante, allerdings auf falschen Voraussetzungen beruhende Erklärung für den Gebrauch von בית האלהים statt בית יהוה bietet Cassel, 166f.: „Wie denn nun in V. 30 die Dauer der Priester correspondirt mit der Zeit bis zum Fall der Lade, so steht in V. 31 das Bildhaus Micha's dem Hause des rechten Gottes in Schilo entgegen. Es ist derselbe Zeitpunkt. Denn mit dem Wegzug der Lade hörte Schilo's Bedeutung auf. Wo die Lade war, fragte man Gott. Mit dem Fall der Lade hörten in Dan die Priester auf; mit dem Heiligthum in Schilo galt das falsche Haus des Michabildes nicht mehr. Wäre in Schilo und an der Lade immer der rechte Gottesgeist gewesen, – das wird gelehrt, – würden solche Dinge, wie von Micha und in Dan geschahen, nicht moralisch denkbar gewesen sein. Sie mußten erst leiden, – das heißt die Priesterschaft mußte erst Buße thun, – ehe der Götzendienst wich. Während vom Hause Micha's vorher geredet war als ein Beth Elohim, was von jedem heidnischen Götterhause galt, wird hier freilich von Schilo gesagt: Beth haelohim, Haus des rechten und wahren Elohim. Doch ist bezeichnend genug, daß es ein בית יהוה nicht genannt wird. Während Schilo's Bestand war der Ruhm der Leviten befleckt genug. Die Söhne Aharons entheiligten ihr Amt, wie selbst die Söhne Eli's thaten, die Söhne Mose's dienten

lematik der V. 18,30-31 lauten: Ist der Zeitpunkt, an dem das Gotteshaus in Schilo aufhörte zu existieren, identisch mit dem Zeitpunkt, an dem Schilo selbst aufhörte zu existieren, und wenn ja, wann war das? Die erste Frage ist relativ leicht zu beantworten, denn daß Schilo zusammen mit seinem Heiligtum aufhörte zu existieren, nämlich daß beides zugleich zerstört wurde, geht klar aus Jer 7,12.14 hervor, wo *בשילו* (12) und *לשלו* (14) parallel stehen.⁴⁹² Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wann diese Zerstörung stattfand.

Die traditionelle Hypothese, der zufolge Schilo von den Philistern im Kontext des Raubs der Lade nach der Schlacht bei Afek um die Mitte des 11. Jh. v. Chr. zerstört worden sei (1 Sam 4), ist aus einer Reihe von Gründen kaum haltbar:⁴⁹³ 1. In 1 Sam 4 ist nirgends von einer militärischen Aktion der Philister gegen Schilo die Rede, geschweige von dessen Zerstörung. Selbst wenn man der Hypothese einer Zerstörung Schilos durch die Philister folgen wollte, bliebe unklar, wer das Heiligtum in Dan zerstört hat oder den Kultbetrieb unterbunden hat, aus welchem Grund dies geschah und worin der Zusammenhang der beiden Ereignisse, den V. 31 offensichtlich implizit voraussetzt, zu sehen wäre. Dafür, daß die Philister so weit in den Norden vorgestoßen wären, gibt es jedenfalls keinen Beleg. 2. Als wichtiges Argument für die Hypothese der Zerstörung Schilos durch die Philister wird häufig genannt, daß sich die elidische Priesterschaft zur Zeit Sauls in Nob befindet (1 Sam [14,3] 21,2ff; 22,9ff.). Zu Recht bedeutet dies Pearce zufolge jedoch nicht zwangsläufig, daß Schilo zer-

in Dan dem Götzen. Als aber die Zeit der Buße für die Priester aus Aharons Stamme mit dem Fall der Lade gekommen war, – hörte auch die Sünde der Kinder Mose's auf. So bringt die Buße wieder die Kinder zu ihren Vätern zurück.“

⁴⁹² Die unter 7.6.2.1 angesprochene Position, der zufolge mit der Zeitangabe in 31b die Ablösung des *בית האלקים* in Schilo durch den Tempel in Jerusalem gemeint sei, kann also von vornherein aus der weiteren Betrachtung ausgeschlossen werden, denn sie setzt zwar das Ende des Heiligtums in Schilo voraus, nicht jedoch das Ende Schilos selbst.

⁴⁹³ Vgl. zu folgendem van Rossum, „Wanneer is Silo verwoest?“, 321-332, u. Pearce, „Shiloh and Jer vii 12, 14 & 15“, 105-108, die die traditionelle Hypothese kritisieren, sowie J. Day, „The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah vii 12, 14“, *VT.S*, XXX (1979), 87-94, der erneut versucht, die Hypothese zu untermauern.

stört worden sei.⁴⁹⁴ Wegen der traditionell engen Beziehung zwischen den Benjaminern und Schilo⁴⁹⁵ sei auch eine enge Beziehung zwischen Nob und Schilo bereits vor dem Verlust der Lade denkbar. So würde zudem verständlich, wieso sich die Priesterschaft (bzw. ein Teil davon, s. u.) statt in Bet-El, Gilgal oder Gibeon an dem zuvor noch nicht erwähnten Ort Nob aufhalte. Gehe man von der These aus, daß Nob mit der zentralen Opferstätte Gibeons gleichzusetzen sei,⁴⁹⁶ wäre eine Übersiedlung der Priester dorthin naheliegend, denn Schilos Bedeutung sei durch den Verlust der Lade gesunken. Weder der Verlust der Lade noch eine Übersiedlung der Priester müsse jedoch dazu geführt haben, daß jeglicher Heiligtumsbetrieb in (einem existierenden) Schilo eingestellt worden sei; vielmehr sei denkbar, daß Zweige der elidischen Priesterschaft in Nob und Schilo tätig waren. Van Rossum, dessen Argumentation der von Pearce ähnelt bzw. sie ergänzt, sieht den Aufenthalt der Eliden in Nob vor allem im Wunsch Sauls begründet, die Priesterschaft zwecks der Orakelbefragung in der Nähe seiner Residenz in Gibeon zu haben. Davids spätere Überführung der Lade nach Jerusalem anstelle ihrer Rückführung nach Schilo sei in erster Linie als kluge politische Entscheidung zu interpretieren und sage – wie der Aufenthalt der Eliden in Nob – nichts über eine Zerstörung Schilos aus.⁴⁹⁷ 3. Ein weiteres, häufig genanntes Argument für die traditionelle Hypothese ist, daß Schilo in den Erzählungen, die auf 1 Sam 4 folgen, als zentrales Heiligtum nicht mehr erwähnt wird⁴⁹⁸ (so fehlt Schilo z. B. in 1 Kön

⁴⁹⁴ Vgl. J. H. Hayes, J. M. Miller, *A History of Ancient Israel and Judah* (London, 1986), 133: "The disastrous battle near Aphek which left Saul's kingdom in shambles likewise meant the end of Shiloh's brief heyday (although not necessarily the destruction of the village or abandonment of the shrine)".

⁴⁹⁵ E. Nielsen, "Some Reflections on the History of the Ark", *VT.S.*, VII (1960), 63.

⁴⁹⁶ Day, "The Destruction", 92, bestreitet diese Gleichsetzung.

⁴⁹⁷ Demgegenüber wendet Day, ebd., jedoch ein, daß so nicht erklärt werden könne, weshalb die Lade vor ihrer Überführung nach Jerusalem zunächst ca. zwanzig Jahre in Kirjat-Jearim verblieb und nicht wieder zurück nach Schilo gebracht worden sei.

⁴⁹⁸ Auch Day, ebd., 91f., kommt darauf zu sprechen.

12,29). Jedoch ganz abgesehen davon, daß Argumente *e silentio* selten große Beweiskraft besitzen, weist Pearce auf folgendes hin: "Attention naturally moves from the 'empty' shrine, with its disquieting memory of Yahweh's abandonment of the Ark and people, to the nationalist border sanctuaries. Bethel, Gilgal and Dan are the religious expressions of the new political reality and separatism. Even Shechem is eclipsed."⁴⁹⁹ Daß Schilo nicht erwähnt wird, zeugt also allenfalls von einem Bedeutungsschwund des Ortes, jedoch nicht von seiner Zerstörung. 4. Schließlich wird als Argument für die Hypothese der Zerstörung Schilos durch die Philister Ps 78,60 genannt. Kraus⁵⁰⁰ z. B. interpretiert V. 60a in diesem Sinn und übersetzt יָשַׁן mit „er zerschlug“ (701), obwohl נָשַׁן mindestens ebensogut, wenn nicht besser „aufgeben / sich nicht mehr kümmern“⁵⁰¹ bedeuten kann. M. E. besagt V. 60a nur, daß Gott seine Wohnstatt Schilo (מִשְׁכַּן שִׁלֹּה) bzw. seine Wohnstatt in Schilo (מִשְׁכַּן שִׁלֹּה), mit ה-lokale, wie es viele Mss bezeugen), welche in 60b mit dem Zelt (אֹהֶל), d. h. dem Zelt der Begegnung, gleichgesetzt wird, aufgegeben hat. Der Vers bezieht sich also nicht auf eine Zerstörung Schilos,⁵⁰² sondern ausschließlich darauf, daß sich das Zelt der Begegnung von einem bestimmten Moment an nicht mehr in Schilo befindet. Da V. 61 von dem Raub der Lade spricht, ist anzunehmen, daß der Psalm beide

⁴⁹⁹ "Shiloh and Jer vii 12, 14 & 15", 107. Demgegenüber heißt es bei Day, "The Destruction", 92f.: "However, it is difficult to believe that the matter can be so easily disposed of, since, the more it is pleaded that though continuing to exist the Shiloh sanctuary dwindled in importance, the harder it becomes to explain why it should be the destruction of an 8th century Shiloh sanctuary *in particular* to which Jeremiah appeals as an object lesson against Jerusalem (Jer. vii 12, 14, xxvi 6, 9), whereas, as was noted above, a threatened comparison with the destruction of 11th century Shiloh, the precursor of Jerusalem in significance, is fully understandable." Zu dieser Kritik Days s. u. die Ausführungen zu Punkt 6.

⁵⁰⁰ H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2. Teilbd., Psalmen 60-150, 5., grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. (Neukirchen-Vluny, 1978), 711.

⁵⁰¹ S. Koe-B, III, 657.

⁵⁰² Bereits bei H. Gunkel, *Die Psalmen*, 5. Aufl. (Göttingen, 1968 [1929⁴]), 346, heißt es dazu: „Eine Erzählung von Silos Zerstörung (Jer 7,12ff) braucht der Dichter nicht vorauszusetzen; und eine über 1 Sam 4 hinausgehende Erinnerung tritt aus seinen Worten nicht hervor.“

Ereignisse in eins sieht. 5. Gegen die traditionelle Hypothese spricht in gewissem Sinn auch, daß in 1 Kön 11,29⁵⁰³ der zur Zeit Salomos lebende Prophet Ahija aus Schilo erwähnt wird (s. o.), welcher van Rossum zufolge, wenn auch nicht als offizieller Kultbeamter, so doch – wie alle Propheten der alten Zeit – in der einen oder anderen Weise mit einem Heiligtum verbunden war, hier also mit dem Heiligtum in Schilo. Van Rossum sieht darin zu Recht ein Indiz für den Fortbestand eines wie auch immer gearteten Heiligtums in Schilo und damit natürlich auch für den Fortbestand Schilos überhaupt. 6. Eine wichtige Argumentation gegen die Hypothese der Zerstörung Schilos im 11. Jh. v. Chr. läßt sich aus dem Gerichtswort Jeremias (Jer 7,12-15) an Jerusalem bzw. ganz Juda ableiten. Dazu heißt es bei van Rossum:

Der Text setzt voraus, daß die Jerusalemer von ungefähr 600 v. Chr. von dieser Verwüstung wissen, daß der Prophet ihnen mit seinen Worten eine bekannte Szenerie in Erinnerung bringt, nämlich die Trümmerhaufen des alten Heiligtums. Ist es wahrscheinlich, daß Jeremia diese Worte gesprochen haben sollte, wenn die Verwüstung Schilos vor mehr als fünf Jahrhunderten stattgefunden hatte und damit gewiß aus der Erinnerung des Volkes verschwunden gewesen sein wird? Weiterhin fällt auf, wie eng in diesen Worten die Zerstörung Schilos und seines Tempels mit dem Untergang des Reiches Israel verbunden ist: „darum werde ich mit diesem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist ... und mit dem Ort, den ich euch und euren Vätern gegeben habe, ebenso verfahren, wie ich mit Schilo verfahren bin. Und ich werde euch von meinem Angesicht verwerfen, so wie ich alle eure Brüder, alle Nachkommen Efraims verworfen habe.“ Stellt sich, dies lesend, nicht der Eindruck ein, daß die Verwüstung Schilos und der Untergang des nördlichen Reiches ungefähr gleichzeitig stattgefunden haben? Die Tatsache, daß Jeremia die Zerstörung Schilos und den Untergang von „Efraim“ quasi in einem Atemzug nennt, beweist m. E., daß er diese beiden Ereignisse in einem gewissen Zusammenhang sieht, ein Zusammenhang, der viel weniger vor der Hand läge, wenn diese zwei Ereignisse durch fünf Jahrhunderte voneinander getrennt wären. (325f.)

⁵⁰³ Vgl. 1 Kön 11,30; 12,15; 14,2.4.5.6.18; 15,29.

Dieser Argumentation widerspricht Day mit folgender Begründung: In Jer 7,12-14 handele es sich nicht um authentische Worte Jeremias⁵⁰⁴, sondern um eindeutig dtr geprägte Sprache.⁵⁰⁵

According to the Deuteronomists there was only one legitimate place where Yahweh caused his name to dwell (cf. Deut. xii 14) and from the 10th century B.C. onwards this was Jerusalem, specifically its Temple. ... In view of this, the reference in Jer. vii 12 to the destruction of Shiloh, the place where Yahweh caused his name to dwell, cannot refer to an 8th century destruction but only one prior to the building of the Jerusalem Temple in the 10th century B.C.

It is illegitimate to seek to avoid this conclusion by arguing that the destruction of Shiloh in Jer. vii 12, 14 might have occurred in the 8th century B.C., several centuries after it had ceased being the place where Yahweh caused his name to dwell, for in that case the whole force of the parallel with the coming destruction of the Temple at Jerusalem, here referred to as the place "which is called by my name" (Jer. vii 14; cf 1 Kings viii 43), would be lost. (89f.)

Days Kritik ist jedoch ihrerseits in zweifacher Hinsicht zu kritisieren:

1. Die dtr geprägte Formulierung *מקומי ... אשר שכנתי שמי שם* (und zusätzlich *בראשונה* und *אשר ב*) kann als dtr Redaktion leicht aus Jer 7,12 herausgenommen werden, so daß der Vers *כי לכו נא אל שילו* וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל lautet und durchaus ein authentisches Jeremiawort sein kann, bei dem keine Veranlassung mehr besteht, es auf das 11. Jh. v. Chr. zu beziehen, weil nicht anzunehmen ist, daß der Prophet Jeremia die dtr Sichtweise Schilos (die vielleicht präziser als ndtr oder nachpriesterlich zu bezeichnen wäre; s. u.) teilte. 2. Selbst wenn der ganze Vers dtr ist, impliziert er keineswegs notwendigerweise die Zerstörung Schilos im 11. Jh. v. Chr., denn die Formulierung *מקומי אשר בשילו* („meinem Ort, der in Schilo war, wo ich früher meinen Namen wohnen ließ“) oder vorzeitig gemeint

⁵⁰⁴ Die Verse werden von W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (Neukirchen-Vluyn, 1973), 112-114, als authentische Jeremia Worte angesehen. K. Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1993), 96, äußert sich in gleicher Weise, allerdings nur bezogen auf V. 12.

⁵⁰⁵ Dies betraf insbesondere die Formulierung "The place ... where I caused my name to dwell at first" (*מקומי ... אשר שכנתי שמי שם*); Day [89] übersetzt so, als hieße es *מקום*), die mit den entsprechenden Formulierungen in Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11 und 26,2 zu vergleichen sei.

sein („meinem Ort, der in Schilo war, wo ich früher meinen Namen hatte wohnen lassen“). Im letzteren Fall wäre die Argumentation abgestuft, wie folgende Paraphrase verdeutlichen kann: „Geht doch zu meinem Ort, der in Schilo war, den ich erst verließ und zu guter Letzt zerstörte.“

Im selben Zusammenhang weist Day (90, Anm. 14) van Rossums Argument der relativen Gleichzeitigkeit aufgrund des engen textlichen Zusammenhangs zwischen der Zerstörung Schilos (7,12.14) und dem Untergang des Nordreiches (7,15) mit der jedenfalls nicht überzeugenderen Begründung zurück, letzteres diene „as a reinforcement of the earlier judgment on the sanctuary“.

Der archäologische Befund⁵⁰⁶ bringt hinsichtlich der Frage einer Zerstörung Schilos kaum neue Erkenntnisse. Kam Kjaer bei seinen Ausgrabungen in den Jahren 1926-1932 noch zu dem Ergebnis, daß Schilo in der Eisenzeit I (1200-900 v. Chr.) besiedelt war und irgendwann in dieser Periode durch Feuer zerstört wurde (als Beweis diente jedoch lediglich ein Haus sowie Reste von ein oder zwei anderen), haben erneute Ausgrabungen von Holm-Nielsen und Otzen im Jahr 1963 zu dem Ergebnis geführt, daß *tell-Seilun* (eine Ruinenstadt auf einem Hügel ca. 14 km nördlich von Bet-El [*Beitin*] und 5 km südöstlich von *el-Lubban*) – der Ort wird in der Regel mit Schilo identifiziert – um 1800 v. Chr. eine ummauerte Stadt war, die bis ca. 600 v. Chr. ununterbrochen existierte. Die jüngsten Ausgrabungen von Finkelstein in den Jahren 1981-1984 scheinen im Prinzip die Sicht von Kjaer zu bestätigen. Da Finkelsteins Bewertungen seiner archäologischen Ergebnisse nicht zuletzt von dem literarischen Befund in der Hebräischen Bibel beeinflusst sind⁵⁰⁷ und es ihm nicht möglich

⁵⁰⁶ Vgl. I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, chapter 5: The Shiloh Excavations: Preliminary Report (Jerusalem, 1988), 205-234; bei Finkelstein finden sich alle relevanten Literaturangaben.

⁵⁰⁷ Die Tatsache, daß es in der Eisenzeit I in Schilo offensichtlich einen großen Brand gegeben hat, bringt Finkelstein in direkten Zusammenhang mit einer angeblichen Zerstörung Schilos durch die Philister (1 Sam 4). So beweisen sich der archäologische und der biblische Befund gegenseitig, obwohl der archäologische Befund für sich genommen auch ganz anders interpretiert werden kann (ein Feuer in Schilo in der Eisenzeit I kann nämlich alle möglichen Ursachen haben) und in der Hebräischen Bibel von einer „Zerstörung“ Schilo durch die Philister nirgends

war, außer Spekulationen einen positiven Beweis für die Existenz eines Heiligtums in Schilo während der Eisenzeit I zu erbringen, ist mit Hilfe der Archäologie nichts gewonnen.

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Zerstörung Schilos ist damit dahingehend beantwortet, daß dieses Ereignis wahrscheinlich im Rahmen der assyrischen Eroberung des Nordreiches und der Deportation der Bevölkerung bzw. deren städtischer Oberschicht im Jahr 733 bzw. 722/21 v. Chr. stattfand.⁵⁰⁸ Eine hundertprozentige Klarheit kann es in dieser Frage aufgrund der in der Hebräischen Bibel vorliegenden Texte nicht geben.

Dieses Ergebnis hilft jedoch in bezug auf das Verständnis von 18,31b nur bedingt weiter. Einerseits ist zwar klar, daß sich V. 31b nur auf die Zerstörung Schilos im Kontext der assyrischen Eroberung beziehen kann, wie zu Recht van Rossum deutlich macht:

Fest steht jedenfalls, daß nach Meinung des Glossators oder des definitiven Redaktors des Buches die Worte *כל־ימי חיות ביתהאלהים בשלח* und *עד־יום גלות הארץ* Parallelen sind, andernfalls wäre eine von beiden gewiß gestrichen, und daß hier die Meinung wiedergegeben ist, daß das Gotteshaus in Schilo mindestens bis 734 oder 722 v. Chr. existiert hat. (329)

Andererseits jedoch ist der Grund dafür, daß das Haus Gottes in Schilo überhaupt erwähnt wird, in erster Linie nicht in der Chronologie der Ereignisse auf dem Gebirge Efraim und in Dan zu suchen, sondern in ihrer theologischen Bewertung und in der Eröffnung einer neuen Perspektive: *1. Die theologische Bewertung:* Mit Schilo soll der Ort (wie bereits Budde [s. o.] richtig gesehen hat, handelt es sich bei Schilo als dem Ort der Lade und des legitimen jhwhistischen Kultes um eine theoretische Konstruktion)⁵⁰⁹ ins Gedächtnis gerufen

die Rede ist.

⁵⁰⁸ Dem widerspricht nicht, daß Schilo zur Zeit Ismaels im Jahr 586 v. Chr. offensichtlich bewohnt war – in Jer 41,4-10 ist von achtzig Tempelpilgern aus Sichern, Schilo und Samaria die Rede. Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, daß Schilo nach seiner Zerstörung in irgendeiner Weise erneut besiedelt wurde.

⁵⁰⁹ Vgl. N. P. Lemche, *Early Israel*, VT.S, XXXVII (Leiden, 1985), 303, u. Hayes, *A History*, 134: "Still later, the compilers of Genesis-II Kings projected the Ark back into the wilderness period, represented Shiloh as the chief cultic center of their idealized Israel under Josua".

werden, an dem ganz Israel das Zelt der Begegnung zum ersten Mal im Land Kanaan aufgeschlagen hat (Jos 18,1) und wo es sich (mindestens) bis in die Tage Samuels befand (1 Sam 1-3), um dieses legitime Heiligtum dem Anti-Typ des Heiligtums, das Micha etablierte und das sich die Daniten aneigneten, entgegenzustellen (vgl. 7.4.1.1, zu 7.-9.). 2. *Die Eröffnung einer neuen Perspektive:* Die Erwähnung Schilos bereitet zugleich darauf vor, daß es trotz des scheinbaren Endes der bundesgemäßen Existenz Israels (repräsentiert durch den Stamm Dan und andere Protagonisten der Erzählung), wie es die Kap. 17-18 erkennen lassen, mit Samuel, der dem Heiligtum in Schilo verbunden ist (1 Sam 1-3), ein neuer Hoffnungsträger die Bühne des Gebirge Efraims betritt, der als Garant dafür steht, daß es „in jenen Tagen“ doch noch einen König geben wird, der die bundesgemäße Existenz Israels sicherzustellen vermag.

Die theologische Bewertung und die eröffnete Perspektive machen natürlich in erster Linie vor der fiktionalen Situation des 11. Jh. einen Sinn. Die Formulierung כל ימי היות בית האלהים בשילה, die bezüglich präziser Zeitpunkte bewußt unbestimmt bleibt, erklärt sich deshalb m. E. am besten aus einem unausgeglichenen Interessenkonflikt der Autoren, die das als legitimer jhwhistischer Kultort idealisierte Schilo primär im Kontext der theologischen Bewertung sowie der neu zu eröffnenden Perspektive benötigten (diese Sichtweise impliziert, daß 18,31b, und damit die Letztgestalt von Ri 17-18, die Schilo idealisierenden Texte in Jos und Sam voraussetzt oder gleichzeitig mit ihnen entstand und deshalb nicht älter als jene Texte sein kann, die in der Regel einer priesterlichen, nachpriesterlichen oder ndr Redaktion⁵¹⁰ zugewiesen werden) und denen daneben das historische im Kontext der assyrischen Deportation zerstörte Schilo als Parallele zu עד יום גלות הארץ (30c) geeignet erschien (s. auch oben die Ausführungen zu einer abgestuften Argumentation unter Punkt 6.).⁵¹¹

⁵¹⁰ Vgl. z. B. Cortese, *Josua 13-21*, 99-101, u. Görg, 94f.

⁵¹¹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Becker, *Richterzeit*, 250, aufgrund seiner redaktionsgeschichtlichen Analyse: „Die vage Zeitbestimmung ‘solange das Haus Gottes in Schilo war’, die eigentlich eine theologische Qualifizierung meinte, konnte für den Ergänzer von v.30 nur bedeuten: ‘solange das Nordreich existierte’, auf dessen Territorium Schilo ja lag. Nach dieser theologischen

Gegenüber der hier vertretenen Sichtweise, daß sich Ri 18,30-31, was die Chronologie der Erzählung betrifft, auf die assyrische Deportation bezieht, gibt es zwei gewichtige Einwände: 1. Wieso ignoriert die Erzählung von Michas Schnitzbild völlig, daß Jerobeam I. eins seiner zwei goldenen Kälber in Dan aufstellte (s. 1 Kön 12,26-33), obwohl dieses Ereignis in den fiktionalen Zeitraum fällt, den die Erzählung voraussetzt (ca. 1200-733 bzw. 722/21 v. Chr.)? 2. Wieso dauert der Heiligtumsbetrieb bis zur assyrischen Deportation an, wo doch inzwischen Könige, insbesondere David, auf der Bühne der Geschichte erschienen sind, von denen die Erzählung eine Beendigung der Mißstände erwartet hat, wie die Königsformel erkennen läßt (s. die Exegese zu 17,6)?⁵¹² Zu 1.: Die bisherige Exegese hat gezeigt, daß in bezug auf die jeweiligen Kultobjekte (עגלי זהב / פסל ומסכה; s. die Exegese zu 17,3d [מסכה in Gen-2 Kön]) keine Gemeinsamkeit zwischen dem Bilderdienst der Daniten und dem Jerobeams in Dan besteht, daß jedoch andererseits eine Reihe mit diesen Ereignissen verbundene Formulierungen sprachliche und inhaltliche Parallelen aufweisen (sowohl Micha als auch Jerobeam ernennen auf willkürliche Art und Weise nicht-levitische Priester und fertigen sich Gottesbilder an [s. die Exegese zu 17,1 (מחר אפרים) und 5c]; sowohl die Daniten als auch Jerobeam stellen ihr jeweiliges Gottesbild auf [s. die Exegese zu שים in 18,31a]). Das heißt, daß Ri 17-18 und 1 Kön 12,26-33 (13,33) auf der Ebene des literarischen Komplexes Gen-2 Kön hinsichtlich der Thematik des Bilderdienstes zwar strukturell miteinander in Beziehung stehen, was die eigentlichen Kultobjekte angeht jedoch als voneinander getrennte Ereignisse behandelt werden. Da beide Bilderdienste in Dan ausgeübt wurden, ist dieser Befund schwer verständlich und nur als Inkonsequenz zu erklären.

Konzeption, die sich in v.30b niederschlägt, nahm mit dem Ende des Nordreiches, das die totale Deportation der Bevölkerung einschloß, auch der dortige Kult ein Ende. V.31 wurde allerdings gegen seine eigene Intention gelesen.“ Day, “The Destruction”, 93, wird dem Problem der V. 30-31 nicht gerecht, wenn er meint, daß V. 31 nicht notwendigerweise impliziere, “that the sanctuary at Dan existed only as long as the house of God was at Shiloh and no longer. The Hebrew text certainly allows one to hold that the sanctuary at Dan could have persisted even after the House of God was at Shiloh.”

⁵¹² Vgl. Satterthwaite, *Narrative Artistry*, 120.

Geht man mit Satterthwaite davon aus, daß sich Ri 18,30-31 auf die mit der Schlacht von Afek verbundenen Ereignisse bezieht, besteht diese Inkonsequenz nicht, denn dann folgt der Bilderdienst Jerobeams im 10. Jh. v. Chr. chronologisch auf den der Daniten im 11. Jh. v. Chr. Diese Sichtweise führt jedoch zu anderen Inkonsequenzen (s. o.), insbesondere dazu, daß Satterthwaite die Formulierung *עַר יָמָה גְלוּת הָאָרֶץ* (18,31c) in einer m. E. nicht überzeugenden Weise⁵¹³ auf die in 1 Sam 4 berichteten Ereignisse bezieht.

Zu 2.: Die Tatsache, daß die Königsformel nicht redaktionell zugefügt ist, sondern einen integralen Bestandteil der Erzählung bildet, obwohl die Erzählung zugleich voraussetzt, daß die kultischen Mißstände bis zur assyrischen Deportation von den Königen nicht beseitigt wurden, ist m. E. als indirekter Beweis für eine (exilisch-)nachexilische Entstehung des Textes zu werten. Ich habe bereits gezeigt, daß die Königsformel in erster Linie den *idealisierten* König David im Blick hat (s. die Exegese zu 17,6). Bezöge sich die Königsformel ausschließlich auf diesen zwar idealisierten, jedoch immer noch historischen David, wäre die Erzählung widersprüchlich. Setzt man bei den Autoren der Erzählung jedoch die Erfahrung des letztendlichen Scheiterns des gesamten Königtums im Nord- und Südreich voraus (und nicht nur des Königtums bis zur assyrischen Deportation, denn danach tritt kaum Besserung ein; das heißt, daß die judäische Polemik gegenüber dem Nordreich auch selbstkritisch zu sein vermag), erweist sich die Formel auf einer zweiten Ebene als kritisch gegenüber der Geschichte der staatlichen Existenz Israels bis zur babylonischen Deportation. Die Formel bezieht sich also nicht nur auf den zwar idealisierten, jedoch noch immer historischen David, sondern auf einen noch stärker idealisierten David *redivivus*, der eine erneute, wirklich bundesgemäße staatliche Existenz Israels zu gewährleisten hätte.

An diesem Sachverhalt zeigt sich zugleich, daß Ri 17-18 kein fiktiver, sondern ein fiktionaler Text ist. Wäre der Text nur fiktiv, beinhaltete er im Kontext von Gen-2 Kön einen offenkundigen Widerspruch; weiß der Leser – für den die Erzählung konzipiert wurde – jedoch, daß der Text fiktiv ist und auch so verstanden werden soll

⁵¹³ Vgl. ebd., 119f.

(d. h., daß der Text fiktional ist; s. 1.2.3.2), kann er ihn auf der Ebene der fiktiven historischen Situation, d. h. der Richterzeit, *und* auf der Ebene seiner eigenen historischen Situation, d. h. der (exilisch-) nachexilischen Periode, interpretieren.

Abschließend möchte ich kurz auf die Frage eingehen, weshalb die Erzählung von Michas Schnitzbild in 18,30-31 mit einem doppelten Schluß endet. Zuvor sei nochmals daran erinnert, daß die Exegese der Verse u. a. zu dem Ergebnis geführt hat, daß sie inhaltlich (30a/31a; 30c[ab ער]/31b) und formal (30a/31a[ohne עשה עשר]) weitgehend identisch sind, daß mehr oder weniger alle Elemente Beziehungen zur übrigen Erzählung aufweisen (hier ist über 7.6.2 ganz 7 in den Blick zu nehmen), daß V. 30a Lev 26,1 und V. 31a Dtn 27,15 in anti-erzählerischer Absicht aufgreift, daß Unterschiede zum einen darin bestehen, daß V. 30c einen präzisen Zeitpunkt und V. 31b einen vagen Zeitraum nennt, und zum anderen darin, daß sich V. 30c auf die Fortexistenz der Priesterschaft und V. 31b auf die Fortexistenz des Gotteshauses in Schilo beziehen. Der doppelte Schluß der Erzählung hat m. E. im wesentlichen zwei Funktionen: 1. Die vollzogene Etablierung und der mindestens vierhundert Jahre währende Fortbestand des danitischen Bilderdienstes nebst seiner Priesterschaft bis zur assyrischen Deportation soll in einer Art Klimax besonders betont werden. 2. Zugleich soll dieser Bilderdienst durch die Erwähnung Moses und durch die Bezüge zu Lev 26,1 sowie Dtn 27,15 als anti-jhwhistische Verkehrung der Tora und durch den Kontrast zu Schilo als Anti-Typ des Heiligtums schlechthin gekennzeichnet werden.

Teil IV: Ergebnisse

8 Ergebnisse der synchronen Exegese von Ri 17-18 sowie daraus abgeleitete Implikationen für die alttestamentliche Exegese generell

Die Ergebnisse der synchronen Exegese der Erzählung von Michas Schnitzbild in Ri 17-18 (A) und der damit verbundenen Implikationen für die Exegese anderer, vorrangig narrativer, alttestamentlicher Texte (B) werden, so weit als möglich, so zusammengefaßt, daß innerhalb eines jeden Punktes ein Weg von dieser konkreten Erzählung hin zu jenen Implikationen besritten wird. Es schließt sich eine generelle Schlußreflexion über die vorliegende synchrone Exegese und ihre Bedeutung an.

1. Textkritik

A: In der Einleitung (1.2.6.1) habe ich die Aufgabe der synchronen Textkritik als Konstitution einer *lesbaren* Form des gewählten Textes bezeichnet. Die mit der Stil- und Strukturanalyse in dialektischer Dependenz stehende textkritische Prüfung des MT von Ri 17-18 nach dem Codex L hat zu dem Ergebnis geführt, daß an fünf Stellen (17,2c.7a[kein textkritisches Problem im engeren Sinn]; 18,5c.18b.30b) Korrekturen notwendig sind: In 17,2c ist statt des *Ketib* ואתי das *Qere* ואת zu lesen. In 18,5c muß es החצלה statt החצלה heißen, in 18,18b את פסל האפוד statt את הפסל ואת האפוד; in beiden Fällen handelt es sich um versehentliche Fehler im Überlieferungsprozeß des Textes. Etwas anders liegt der Fall in 17,7a und 18,30b. Aus einem „dogmatischen“ Interesse heraus veränderten die Soferim in 18,30b משה in מישה; infolgedessen erwies es sich als notwendig, den Leviten aus der Sippe Juda abstammen zu lassen; die Soferim ergänzten deshalb zusätzlich ממשפחת יהודה in 17,7a.

Aufgrund dieser vereinzelt textkritischen Korrekturen entstand ein Text mit nur geringfügig hypothetischem Charakter.

B: Unter der Voraussetzung der Wahl des MT von Ri 17-18 als Objekt der Exegese hat die konsequente Stil- und Strukturanalyse gezeigt, daß in textkritischer Hinsicht wesentlich zurückhaltender ver-

fahren werden muß, als es in der Vergangenheit oft der Fall war.¹ Dies betrifft in erster Linie Stellen wie וַיֵּלֶךְ הַלְוִי (17,10e), וְאִין מְכֻלִים (17,10e), דְּבַר בְּאֶרֶץ יִרְשָׁה עֲצָר (18,7c) oder קוֹמָה (18,9b), die innerhalb der Komposition des Textes durchaus einen Sinn ergeben, wird eine entsprechende Fragestellung erst einmal zugelassen.

In bezug auf die Exegese anderer (nicht ausschließlich narrativer) Texte der Hebräischen Bibel ergeben sich aus diesem Befund zwei Konsequenzen: 1. Eine stärkere Reflexion über die eigentliche Aufgabe, das konkrete Ziel und die jeweiligen Bedingungen² der Textkritik ist notwendig, und zwar sowohl hinsichtlich einer synchronen Methode (häufig wird der MT unreflektiert zum Ausgangspunkt genommen) als auch einer diachronen (häufig wird die Textkritik wenig reflektiert und gar nicht definiert betrieben). – 2. Die Textkritik muß – unabhängig von ihrer jeweiligen diachronen oder synchronen Definition – die Konsequenzen jeder ihrer konkreten Entscheidungen für die Gesamtbedeutung / das Gesamtverständnis des jeweiligen Textes berücksichtigen, d. h. sie muß vor allem in synchroner Hinsicht prinzipiell in dialektischer Dependenz mit anderen methodischen Schritten erfolgen.

2. Synchronie versus Diachronie

A: Der forschungsgeschichtliche Überblick (2) hinsichtlich des Richterbuches bzw. der Kap. 17-18 hat gezeigt, daß seit Noths Überlieferungsgeschichtlichen Studien so gut wie niemand mehr eine Urkundenhypothese, verknüpft mit weiteren Überarbeitungshypothesen, vertritt, wie sie besonders von den Exegeten der kritischen Schule – häufig in Gestalt einer Hexateuchhypothese – formuliert worden war (s. 7.1.2.1). In bezug auf Ri 17-18 hat Bewer bereits 1912/13 die Argumente der Vertreter der UrH im Detail diskutiert und zurückgewiesen. Es war deshalb im Rahmen der vorliegenden synchronen Exegese nicht notwendig, erneut darauf einzugehen.

¹ Ein Ergebnis, zu dem, ganz allgemein gesehen, in jüngster Zeit auch vorrangig textkritisch arbeitende Wissenschaftler wie Barthélemy gekommen sind; vgl. *Critique Textuelle*.

² Erarbeitung eines rekonstruierten Mischtextes oder Festlegung auf einen existierenden Text, Vergleichbarkeit von Mss, Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Rekonstruktion hebräischer Vorlagen aus alten Übersetzungen usw.

Anders verhält es sich mit der Fragmentenhypothese und der überlieferungsgeschichtlichen Hypothese, die – jeweils verknüpft mit weiteren Überarbeitungshypothesen – die Diskussion bis in die Gegenwart mehr (ÜgH/ÜbH) oder weniger (FH/ÜbH) bestimmen, sieht man einmal von der kritischen holistischen Hypothese ab (zu der die synchrone Exegese in größter Affinität steht). Die mit der FH/ÜbH und der ÜgH/ÜbH verbundene exegetische Methode ist in der Regel die Redaktionskritik. Neben der Auseinandersetzung mit anderen synchronen Ansätzen (und entsprechenden HoH) spielte deshalb die Diskussion der redaktionskritischen (diachronen) gegenüber den stil- und strukturanalytischen (synchronen) Argumenten für das Verständnis des Textes eine wichtige Rolle. Dabei wurde deutlich, daß einzelne Phänomene des Textes unterschiedlich interpretiert werden können, je nachdem, unter welcher Prämisse die Fragestellung steht. Ein typisches Beispiel ist folgendes: Becker³ betrachtet 18,31a als den ursprünglichen Schluß der Erzählung und hält 31b – u. a. mit der vagen Begründung, 31b „sei nur locker angefügt“ (246) – für einen redaktionellen Zusatz, der mit 17,5f. und 18,1a ein und derselben Überarbeitungsschicht zuzurechnen sei (s. 7.1.3.1, Anm. 142). Eines der entscheidendsten Argumente dafür ist, daß der beabsichtigte Kontrast zwischen dem illegitimen בית אלהים Michas (17,5) und dem legitimen בית האלהים in Schilo (18,31b) am wahrscheinlichsten demselben Redaktor zuzutrauen sei, der 18,31b ergänzt habe, da der בית אלהים Michas in keinerlei Beziehung zur übrigen Erzählung stehe.

Die vorliegende Stil- und Strukturanalyse hat jedoch zu einem genau entgegengesetzten Ergebnis geführt, nämlich daß 17,5f.; 18,1a.31b integrale Bestandteile der gesamten Textkomposition sind. Man kann den vermeintlich fehlenden Bezug von בית אלהים in 17,5 zur übrigen Erzählung (vermeintlich deshalb, weil der illegitime בית אלהים m. E. den Höhepunkt der Szene I bildet) zusammen mit dem Gebrauch von בית האלהים in 18,31b unter einem stil- und strukturanalytischen Gesichtspunkt als beabsichtigten Effekt im Sinn eines Seltenheitswerts

³ Beckers redaktionskritische Untersuchung von Ri 17-18 weist im Vergleich mit anderen diachronen Ansätzen die größte Nähe zur vorliegenden synchronen Exegese auf; insbesondere hinsichtlich der Feststellung, es handele sich bei Ri 18 um eine „raffiniert komponierte ‘Gegengeschichte’“ (237).

interpretieren; wichtiger ist jedoch etwas anderes: Wäre 17,5f. ein redaktioneller Zusatz, müßte die durch den Gebrauch des Verbs עשה in 17-18 angelegte Ringstruktur nach dem Schema A-A-A-B-B-B-B-B-B-A'-A'-A' (A = Konnotation Götzenbilder, B = andere) als im ursprünglichen Text nicht (zumindest nicht in der vorliegenden symmetrischen Vollkommenheit) vorhanden angesehen werden, denn das dritte Element A (עשה; 17,5b) und das erste Element B (עשה; 17,6b) fehlten.⁴

In bezug auf Ri 17-18 hat die in diachroner Hinsicht vor allem in Auseinandersetzung mit den redaktionskritischen Argumenten praktizierte Stil- und Strukturanalyse zu dem Ergebnis geführt, daß der Text im wesentlichen konsistent und kohärent ist. Einzelne damit scheinbar im Widerspruch stehende Stellen ließen sich auf unterschiedliche Weise als integrale Bestandteile erklären: 1. Die Formulierung מבית לחם יהודה in 17,8a scheint einigen als Apposition zu מהעיר überflüssig zu sein, weil sie bereits wörtlich im vorangehenden Vers (7a) steht, das heißt, daß eigentlich deutlich ist, woher der Levit kommt. Die Wiederholung zielt jedoch darauf ab, dem Leser nachdrücklich einzuprägen, daß der Levit nicht irgendeine Stadt verläßt, sondern eine Stadt in *Juda*, und zwar *Bethlehem*, die Stadt *David's*. – 2. In der Sequenz 18,2e-3c erklärt sich der etwas sperrige Stil aus der Tatsache, daß die Autoren 18,2e.f offensichtlich in Anlehnung an Jos 2,1b, einen Vers einer anderen Kundschaftererzählung, formulierten. Aus der Anlehnung an das traditionelle Genre Kundschaftererzählung erklärt sich der etwas verwirrend wirkende Gebrauch der Bezeichnung ארץ in Kap. 18. Offensichtlich vermochten die Autoren die Spannung zwischen ארץ als Bezeichnung für das gesamte Nord- und Südreich in den traditionellen Kundschaftererzählungen und ארץ als Bezeichnung nur für das Nordreich bzw. einen bestimmten Teil davon, nämlich das Umland Lajischs, nur in einer ungeschickten Art und Weise aufzulösen. – 3. In 18,7b wirkt der Text irgendwie beschädigt; es bot sich an, aus der Not eine Tugend zu machen und die Tautologie als Verstärkung zu interpretieren. – 4. In 18,11a.b wird

⁴ Die Argumentation ließe sich in ähnlicher Weise durch die Beschreibung der Funktion von אש in Ri 17-18 erweitern, das sowohl innerhalb (17,5a.6b) als außerhalb der von Becker als redaktionell ausgeschiedenen Verse vorkommt (s. die Exegese zu 17,6).

die Präzisierung der Ortsangabe משם (11a) durch מצרעה ומאשחאל (11b) von einigen als stilistisch unbeholfen angesehen. Selbst unter der Voraussetzung, daß dies zutrifft, liegt damit jedoch kein Beweis für eine redaktionelle Zufügung vor, denn der vermeintlich unbeholfene Stil kann durchaus den Autoren zugeschrieben werden – nichts macht es zwingend, stilistische Ungereimtheiten ausschließlich Redaktoren anzulasten. – 5. Die Formulierung ואולם ליש שם העיר in 18,29c wirkt überflüssig, denn dem Leser ist bereits bekannt, daß Dan vor seiner Umbenennung Lajisch hieß. Entweder kam es den Autoren mit dieser Formulierung auf eine die innere Stringenz der Erzählung vernachlässigende, möglichst vollständige Umbenennungsterminologie an, wie sie sich auch an anderen Stellen findet, oder der Name Lajisch sollte nochmals betont werden, um in kritischer Absicht anzudeuten, daß es besser bei dem der Eroberung vorausgegangenen Zustand geblieben wäre. – 6. Hinsichtlich der Konsistenz und Kohärenz der Erzählung stellen die Verse 18,30-31 eine besondere Herausforderung dar. Unter der Voraussetzung, daß sich כל ימי היות בית האלהים בשלה (30c) und כל ימי היות בית האלהים בשלה (31b) in chronologischer Hinsicht auf die assyrische Deportation im 8. Jh. v. Chr. beziehen, ergibt sich die Schwierigkeit, daß כל ימי היות בית האלהים בשלה im Kontext einer theologischen Bewertung nur vor dem fiktionalen Hintergrund des 11. Jh. v. Chr. Sinn macht. Die nicht wirklich befriedigende Lösung dieses Problems – eine wirklich befriedigende Lösung findet sich jedoch nirgends – besteht darin, einen unausgeglichenen Interessenkonflikt der Autoren zwischen der Chronologie der Erzählung und der Evaluation in der Erzählung anzunehmen.

In bezug auf diese der Konsistenz und Kohärenz des Textes scheinbar widersprechenden Stellen leitete mich die mit einem synchronen Ansatz korrespondierende hermeneutische Prämisse *in dubio pro reo* im Gegensatz zu der mit einem diachronen Ansatz korrespondierenden *in dubio contra reo*. Die hermeneutische Prämisse *in dubio pro reo* (die nicht mit einem blindem Vertrauen in den Text verwechselt werden darf) kann nicht mit dem Argument, es handele sich um ein Weginterpretieren von Widersprüchen, abgetan werden, denn erstens sind in Abhängigkeit von den der Exegese zugrunde liegenden Vor-

aussetzungen jeweils unterschiedliche Entscheidungen möglich, und zweitens geht es der synchronen Exegese gerade um das *Interpretieren* von Widersprüchen.

B: Die Feststellung, daß einzelne Phänomene des Textes unterschiedlich interpretiert werden können, je nachdem, ob die Fragestellung unter einer redaktionskritischen (diachronen) oder einer stil- und strukturanalytischen (synchronen) Prämisse steht, ist von einer über diesen individuellen Text hinausgehenden Bedeutung. Angesichts der Tatsache, daß die alttestamentliche Exegese bisher in der Regel diachron zu Werk ging, erscheint die synchrone Exegese als ein Desiderat, um erstens zu allgemeinverbindlicheren Kriterien dieses Ansatzes zu gelangen – bisher gibt es, allein was die Bezeichnung der Methode angeht, eine verwirrende Vielfalt⁵ – und zweitens genügend Material zusammenzutragen, um von dem bisherigen Übergewicht an diachronen Argumenten nicht schon erdrückt zu werden, bevor ein Diskurs begonnen hat.

Der mittels der Methode der Stil- und Strukturanalyse im wesentlichen gelungene Nachweis der Konsistenz und Kohärenz eines einzelnen narrativen Textes (Ri 17-18) läßt die synchrone Exegese innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft nicht nur als ein Desiderat erscheinen, um allgemeinverbindlichere Kriterien ihrer selbst zu gewinnen sowie Diskussionsmaterial zusammenzutragen, sondern auch als notwendiges Korrektiv hinsichtlich der Methoden und der Ergebnisse diachroner Exegesen (nicht ausschließlich)⁶ narrativer Texte generell. Wird ein Text nämlich unter der hermeneutischen Prämisse *in dubio pro reo* gelesen, eröffnen sich möglicherweise neue Perspektiven, die aufgrund einer zu einseitigen Sicht bisher noch nicht wahrgenommen werden konnten.

⁵ Z. B. Stil- und Strukturanalyse (Fokkelman), narrative criticism (Satterthwaite), rhetorical criticism (Muilenburg), total interpretation (Weiss).

⁶ Mit der im folgenden mehrmals vorkommenden Formulierung „nicht ausschließlich“ soll ausgedrückt werden, daß sich eine synchrone Exegese prinzipiell für alle Texte der Hebräischen Bibel eignet. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es jedoch nicht möglich, auf alle spezifischen Schwierigkeiten einzugehen, die sich aufgrund der verschiedenen Genres ergeben (können).

3. Bausteine einer synchronen Exegese

A: – Die Zeitstruktur: In der Einleitung habe ich das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit als wichtigstes Merkmal zur Unterscheidung der drei Hauptgenres der systematischen Literaturwissenschaft: Dramatik, Lyrik und Epik bezeichnet. Aufgrund des sich dauernd ändernden Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit – dem Kriterium der Epik – wurde Ri 17-18 als epischer Text erkennbar. Um die Zeitstruktur (Verhältnis von EZ und eZ) graphisch darzustellen, erwies sich eine x/y-Graphik als geeignet (s. 5.1). Die graphische Darstellung der Zeitstruktur lieferte zugleich einen ersten Überblick über die Gesamtstruktur des Textes und das Verhältnis seiner drei Szenen zueinander.

Die Raumstruktur: Ein wichtiges Ergebnis der Analyse der Raumstruktur im Detail war die Erkenntnis, daß die unvermittelt auftauchende Ortsbezeichnung Kirjat-Jearim in erster Linie eine theologische und keine geographische Funktion hat: Der Weg der Daniten soll als ein anti-jhwhistischer und anti-judäischer charakterisiert werden. Als wichtigstes Ergebnis der Analyse der Raumstruktur insgesamt zeigte sich, daß die beiden Heiligtümer Bet-El und Dan (vergleichbar zwei Brennpunkten einer Ellipse) sowie der Weg der Daniten von Zora und Eschaol über das Gebirge Efraim bis nach Lajisch (vergleichbar einer Diagonalen von Südwest nach Nordost) das gesamte Nordreich repräsentieren, bzw. daß die anti-jhwhische Praxis der Daniten prototypisch für die Praxis aller Nordreichstämme steht.

Das Textmodell: Zur Beschreibung und Interpretation des Stils und der Struktur von Ri 17-18 als Teil eines Systems einer Art hierarchisch geordneter Subsysteme erwies sich das der linguistischen Orientierung dienende Textmodell Fokkermans als hilfreich. Von den zwölf Bedeutungsniveaus des Modells (s. 1.2.5.1) habe ich explizit mit den Szenen, Teilszenen und Sequenzen bzw. Reden/Dialogen gearbeitet; die niedrigeren Bedeutungsniveaus spielten eine implizite Rolle. Für die höheren Bedeutungsniveaus verwendetet ich andere, innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft geläufige Bezeichnungen (Akt = Ri [13-16]17-21, Sektion = Ri, Komposition = Gen-2 Kön). Die Analyse des Verhältnisses der drei Szenen zueinander ließ erkennen, daß die Szenen I und II, einerseits jeweils für sich betrach-

tet und andererseits zusammengenommen, präfigurierende Analogiestrukturen zu Szene III beinhalten.

Die Gliederung nach Szenen, Teilszenen und Sequenzen bzw. Reden/Dialogen ergab folgende Gesamtstruktur (I / II / III = Szenen, III,1 / III,2 / III,3 = Teilszenen):

- | | |
|---------------------------|--|
| I | 17,1-5: Micha etabliert den Götzendienst |
| | 17,1 Exposition: Michajehu vom Gebirge Efraim |
| | 17,2-3 Dialog: Micha und seine Mutter |
| | 17,4-5 Sequenz: Der Götzendienst wird etabliert |
| Zwischenstück 17,6 | |
| II | 17,7-13: Ein Levit für den Götzendienst |
| | 17,7-8 1. Sequenz: Ein Levit aus Betlehem |
| | 17,9-10d Dialog: Micha und der Levit |
| | 17,10e-13 2. Sequenz Die Anstellung des Leviten |
| Eröffnung 18,1a | |
| III | 1 18,[1a]1b-10: Die Aussendung der Kundschafter |
| | 18,1b-2d 1. Sequenz: Die Daniten ohne Erbteil |
| | 18,2e-3c 2. Sequenz: Die Kundschafter unterwegs |
| | 18,3d-6 1. Dialog: Die Kundschafter und der Levit |
| | 18,7-8a 3. Sequenz: Die Kundschafter in Lajisch |
| | 18,8b-10 2. Dialog: Die Kundschafter zurück |
| | 2 18,11-26: Der Raubzug der Daniten |
| | 18,11-13 1. Sequenz: Die Daniten unterwegs |
| | 18,14 Rede: Die Kundschafter zu ihren Brüdern |
| | 18,15-17 2. Sequenz: Die Daniten berauben Micha |
| | 18,18-19 1. Dialog: Der Levit und die Daniten |
| | 18,20-23a 3. Sequenz: Micha verfolgt die Daniten |
| | 18,23b-25 2. Dialog: Micha und die Daniten |
| | 18,26 Schlußsequenz: Getrennte Wege |
| | 3 18,27-31: Die Zerstörung Lajischs und der neue Götzendienst in Dan |
| | 18,27-29 1. Sequenz: Die Zerstörung Lajischs |
| | 18,30-31 2. Sequenz: Der neue Götzendienst in Dan |

Wie bereits Fokkelman selbst sagt (s. 1.2.5.1, Anm. 67), liefert das Textmodell weder Anhaltspunkte zu einer historischen oder literaturgeschichtlichen Einordnung des Textes noch Kriterien zu dessen ästhetischer Bewertung.

Die Unterscheidung der Sprechhaltung und der Sprechperspektive: Die textlinguistische Unterscheidung zwischen erzählter und besprochener Welt bzw. zwischen erzählender und besprechender Rede (Sprechhaltung; Weinrich) und die entsprechende Zuordnung der Tempora des Hebräischen (Schneider) half die richtige Bedeutung der finiten (und davon abhängig auch der infiniten) Verbformen in einer systematischen Weise zu bestimmen. Z. B. konnten die beiden in besprechender Rede anzutreffenden Bedeutungen einer *qatal*-Form, nämlich die performative – so in Ri 17,13b (יִדְעֵתִי; im Deutschen Präsens) – und die rückschauende – so in 17,13c (הָיָה; im Deutschen Perfekt) –, leicht unterschieden werden. Ebenfalls leicht möglich war es, die Bedeutung der beiden in der besprechenden Rede vorkommenden *wajjiqtol*-Formen in 18,4c (וַיִּשְׁכַּרְתִּי) und 18,24d (וַחֲלֹכְתִי) als eine aus der Rückschau heraus sich sekundär entwickelnde Erzählungen (Sproßerzählung) zu bestimmen.

Die textlinguistische Unterscheidung zwischen nachgeholter Information, Nullperspektive und vorweggenommener Information (Sprechperspektive; Weinrich) half u. a. die Synchronisationstechnik paralleler Handlungsabläufe systematischer zu analysieren (s. 5.3).

Die kolometrische Typographie: Die kolometrische Typographie trug – zusammen mit der typographischen Unterscheidung zwischen erzählender und besprechender Rede – dazu bei, die stilistischen Besonderheiten und die Strukturen des Textes besser zu erfassen. Zu den stilistischen Besonderheiten, die die kolometrische Typographie deutlicher erkennen ließ, gehört z. B., daß לִי nicht die Redeeinleitung in 17,9c beendet, sondern die in 17,9d beginnende Rede des Leviten eröffnet. Zu den Strukturen des Textes, die die kolometrische Typographie deutlicher erkennen ließ, gehören z. B. die jeweils mit einer *wajjiqtol*-Form eingeleitete Verbalsatzkette in 17,4a-5d, die nur in 5a von einem ZNS unterbrochen wird, und das konzentrische Schema A-B-x-A'-B' in 18,9b; 9c; 9d-10b; 10c; 10d.

B: Diese „Bausteine einer synchronen Exegese“, nämlich die Analyse der Zeit- und Raumstruktur, das Textmodell, die Unterscheidung der Sprechhaltung sowie der Sprechperspektive und die kolometrische Typographie, liefern zusammen einen Beitrag zu einer Systematisierung der synchronen Exegese (nicht ausschließlich) narrativer Texte der Hebräischen Bibel. Ich überschrieb diesen dritten Punkt bewußt mit „Bausteine einer synchronen Exegese“ und sprach von „Systematisierung“, weil es *das* definitive System bzw. *die* definitive Methode der synchronen Exegese m. E. nicht geben kann, die generell auf alle narrativen bzw. szenisch-narrativen Texte, geschweige denn auf andere, z. B. chronistische Texte, anzuwenden wäre. Der besondere Charakter eines jeden individuellen Textes macht es vielmehr notwendig, jeweils eine adäquate Methode zu entwickeln und die genannten „Bausteine“ – sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie *mutatis mutandis* relativ leicht auch auf andere Texte, z. B. poetische, übertragen werden können – zusammen mit weiteren, textspezifischeren Schritten in Analogie zu der entwickelten Methode einzusetzen.

4. Die Charakterisierung eines Textes als literarisch

A: Um Kriterien zur Charakterisierung eines Textes als literarisch zu besitzen, habe ich – Maatje folgend – einen literarischen Text als fiktional (a) und wertvoll (b) bezeichnet. Ob ein Text fiktional ist, läßt sich an Hand von Indikationen der Fiktionalität feststellen. Die Frage nach dem Wert eines Textes ist demgegenüber viel schwieriger zu beantworten – will man den Text nicht einfach deshalb als wertvoll ansehen, weil er Teil der Bibel ist –, weil die religiöse Einstellung, die soziale Schicht oder die ethnische Zugehörigkeit (ein Chinese denkt über Ri 17-18 wahrscheinlich anders als ein Israeli) desjenigen, der den Text zu bewerten hat, eine entscheidende Rolle spielt; ein weiteres Kriterium ist deshalb notwendig (s. u.).

a) *Indikationen der Fiktionalität*: Neben der Komposition von Ri 17-18 als Anti-Erzählung, die jedoch nur vor dem Hintergrund anderer Texte erkennbar wird (s. u.), findet sich eine Reihe von textimmanenten Indikationen der Fiktionalität (den Text begleitende Indikationen sind keine vorhanden). Die wichtigsten sind folgende:

1. Chiastische Strukturen: a-b-b'-a' in 17,1-4 (a = מיכיהו; b = ליהוה); A-B-B'-A' in 18 (A = שבט/דני; B = שבט/ישראל); A-B-B'-A' in der Sequenz 18,2e-3c.
2. Ringstrukturen: a-b-a' in der Rede Michas in 17,2b-d; A-A-A-B-B-B-B-B-A'-A'-A' bezüglich עשה in 17-18 (A = Konnotation Götzenbilder, B = andere).
3. Konzentrische Strukturen: A-B-X-B'-A' in 18 (A = [ל]שבט הדני; B = בני דן; X = ככה/נער/לוי 12x); A-B-x-A'-B' in der Rede der Kundschafter in 18,9b-10.
4. Andere Schemata: b-a-a'-b' / b-a-a'-b' / a-b-b'-a' in 17,2a-4b (a = כסף; b = אמו; 2 x 6); 3 x 3 Verben (עשה, שוב, לקח) in 17,2b-5d.
5. Leitworte: לקח, עשה, דרך/הלך, בוא u. a.
6. Paronomasien: a) zwischen Worten innerhalb von Ri 17-18: מיכה / מסכה in 17,1ff./17,4ff.; דני/צדנים in 18,7/11 (u. a.); גר נחלה und לשבת - שבט in 17,7/18,30; הלוי/יוואל in 18,11; גרשם / שם נפלה - in 18,1b.c; לישראל in 18,29 (eventuell); רחוב / רחבת in 18,10/28; b) zwischen Worten innerhalb und außerhalb von Ri 17-18: מסכה/מסכת in Ri 16,13f./17,3ff. (eventuell); לוי/לחי in Ri 15,14ff./17,7ff. (eventuell); לשם / לישראל in Jos 19,47 / Ri 18,29 (eventuell).
7. Andere Wortspiele: a) zwischen Worten innerhalb von Ri 17-18: בית האלהים / בית אלהים in 17,5/ 18,31; בידכם/ידיים in 18,10; ונודעה/דעה/הידעתם in 18,5/14; קול in 18,3/25; b) zwischen Worten innerhalb und außerhalb von Ri 17-18: בית אלהים / בית אל in Ri 1,22; 20,18 (u. a.) / 17,5.
8. Onomatopoesie: Eine schwer zu deutende Häufung der Buchstaben ם und ן in 17,1-4b.
9. Konnotationen: a) auf einen anti-jhwhistischen Götzendienst bezogene: עשה in 17,3ff. → Götzendienstgeräte fertigen; פסל ומסכה in 17,4ff. → Stierbilder; צורף in 17,4 → Schmiedearbeit für den Götzendienst; דרך/הלך in 17,8ff. → eine anti-jhwhistische Lebenspraxis; סור in 18,3 → eine Hinwendung zum Götzendienst; שרף, בנה in 18,27f. → Verbrennen bzw. Bauen von götzendienerischem Gerät; b) andere: לקח in 17,2ff. → die wichtigsten Protagonisten sind Diebe; קרב in 18,7 → Wärme, Geborgenheit; זעק, דבק, קרא in 18,22f.

→ Bezug auf Jhwh; גלות הארץ in 18,30 → babylonische Deportation 598 bzw. 586 v. Chr.

10. Ironie: a) der ironische Gebrauch der Namen: מיכה/מיכיהו: als offenkundiger Götzendiener kann er nicht mehr מיכיהו (Wer ist wie Jhwh?), sondern nur noch מיכה heißen;⁷ der Name דן, der sich von דין ableitet und soviel wie „Rechtschaffer“ bedeutet, paßt nicht zu dem Unrecht, das die Daniten begehen; den götzendienerischen Leviten יהונתן (Jhw hat gegeben) hat Jhwh wohl kaum gegeben; der Name ליש (Löwe) für die überaus friedfertige Stadt am Fuß des Hermon wäre wohl eher für die Daniten passend, die dieses „Juwel“ (לשם; Jos 19,47) brutal erobern; b) sonstige Ironie: der Gebrauch des Motivs des bestohlenen Stehlers (Micha); die Ehrenbezeichnung אב für den jungen opportunistischen Leviten (17,10; 18,19);⁸ Michas Mutter weihet Jhwh 1100 Silberstücke, händigt dem Schmied jedoch nur 200 aus und behält die übrigen 900 für sich; gerade der Levit, von dem Micha annahm, daß er ihm zum Segen gereicht (17,13), lenkt die Aufmerksamkeit der Daniten auf das Inventar des Gotteshauses Michas und führt so dessen Ende herbei; das Innere (קרב; 18,20) des danitischen Stammes ist wohl kaum der Hort des Friedens, als den es die positive Konnotation von קרב in 18,7 erwarten läßt; die 600 Daniten stellen sich in einer militärischen Drohgebärde an den Eingang des Tores (18,16), einen Ort, der im biblischen Kontext in erster Linie Gerichtsbarkeit und Rechtsprechung assoziieren läßt; die Verben זעק und דבק, die in der Regel eine militärische Bedeutung haben, werden in bezug auf Micha und seine Genossen gebraucht (18,22f.), obwohl diese „Verfolgerstreitmacht“ gar kein entsprechendes militärisches Potential besitzt; Micha kann sich zur Beschreibung seiner eigenen Niederlage – zumindest teilweise – nur noch der Worte der Daniten bedienen (18,24g); eine eponymische Ortsumbenennung nach einem der Söhne Jakobs (18,29) wäre wohl eher innerhalb des legitim eingenommen Landes statt in bezug auf eine außerhalb des gegebenen Landes liegende, widerrechtlich eroberte Stadt zu

⁷ Die Paronomasie zwischen מיכה und מסכה demaskiert Micha zusätzlich.

⁸ Daß der Levit für Micha wie einer seiner Söhne wird (17,11), unterstützt diese Ironie.

erwarten; bereits die zweite Generation nach Mose ist dem Götzen-dienst total verfallen.

11. Leerstellen/Unbestimmtheiten: a) Leerstellen: Bei der Darstellung paralleler Erzählstränge bleibt an vier Stellen das Verhalten derjenigen, von denen gerade nicht erzählt wird (je einmal die Daniten, die 600 Daniten, der Priester, die 5 Kundschafter), völlig unerwähnt (s. 5.3); b) Unbestimmtheiten: Die wichtigste Unbestimmtheit des Textes ist der fiktionale Zeitverlauf (s. 5.1); Unbestimmte, zur Deutung durch den Leser anregende Formulierungen kommen außerdem vor in 17,1 (מִדֶּר אַפְרַיִם), 17,4b (מֵאַחַת כִּסְפָּה [gegenüber הַכֶּסֶף in 3a]), 17,10e (וַיֵּלֶךְ הַלִּוּי) und 18,16b (אֲשֶׁר מִבְּנֵי דָן).⁹

Wie sich an Hand diese Übersicht zeigt, sind Indikationen der Fiktionalität in Ri 17-18 reichlich vorhanden; das erste Kriterium des Literarischen ist damit erfüllt.¹⁰

b) Der Wert des Textes und sein spezifisches Kriterium: Man könnte Ri 17-18 als einen wertvollen Text bezeichnen, weil er ein Teil der Bibel ist, die von sehr vielen Menschen per se als wertvoll angesehen wird – dies wäre eine Bewertung nach einem vorrangig religiösen, auf eine sich zur Bibel als Heiliger Schrift bekennenden Gemeinschaft begrenzten Kriterium. Ich möchte eine offenerere, von dem der Bibel als Heiliger Schrift zuerkannten Wert unabhängige, an den Inhalten des Textes orientierte Bewertung versuchen. M. E. kann man den Text als wertvoll bezeichnen, weil er das Kriterium der Gleichnishaftigkeit¹¹ erfüllt (läßt man die spezielle Problematik bezüglich der Königsformel [s. 7.2.1] einmal außer Betracht). Das heißt, der Text – der in seinem literarischen Kontext gesehen werden muß, weil sonst die Gefahr besteht, ihn nicht anti-erzählerisch zu lesen, sondern als Beispiel dafür, wie Unverfrorenheit zum Erfolg führt – stellt jegliche (pseudo)religiös begründete, willkürliche territoriale Eroberung und

⁹ Bezöge man die Bezeichnung Unbestimmtheit generell auf mehrdeutige Phänomene des Textes (Konnotationen, Wortspiele usw.), ließe sich die Liste noch erweitern.

¹⁰ Über die Historizität des Textes ist damit allein jedoch noch kein Urteil gefällt (s. u.).

¹¹ Ihre Gleichnishaftigkeit hat Marcel Reich-Ranicki im *Literarischen Quartett* am 20.4.95 im ZDF als Kriterium der Literatur bezeichnet.

jegliche damit verbundene Spielart „ethnischer Säuberung“ unter Kritik und polemisiert gegen das Prinzip: Macht geht vor Recht. Das aktuellste Beispiel dafür ist die Situation im ehemaligen Jugoslawien vor dem Friedensabkommen Ende 1995. Im Sinne dieser Gleichnishaftigkeit hat der Text natürlich auch innerhalb der sich zur Bibel als Heiliger Schrift bekennenden religiösen Gemeinschaft seinen Wert. Es zeigt sich somit, daß mit der Gleichnishaftigkeit von Ri 17-18 auch das zweite Kriterium des Literarischen: das Wertvolle, erfüllt ist. Die Erzählung von Michas Schnitzbild kann infolgedessen als ein literarischer Text bezeichnet werden.

B: Eine vergleichbare systematische Untersuchung des Charakters eines Textes¹², der m. E. in der alttestamentlichen Wissenschaft nicht immer die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, könnte aus der Sackgasse einer vorrangig soziokulturellen Situierung eines Textbildungsmusters der *langue* und seiner Realisation als individueller Text der *parole* herausführen und es erleichtern, den literarischen¹³ Charakter eines solchen Textbildungsmusters und seiner Realisation zu erkennen. Auf einem solchen Weg wäre eine Korrektur der im wesentlichen auf Gunkel¹⁴ zurückgehenden literaturgeschichtlichen¹⁵ zugunsten einer ebenso wichtigen literaturkritischen Arbeitsweise möglich.

¹² Einschließlich anderer dazu notwendiger Schritte wie z. B. die Analyse des Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit oder die Feststellung des Grades an Fiktionalität.

¹³ Der Begriff literarisch meint hier ganz allgemein die Literatur betreffend (vgl. 1, Anm. 35).

¹⁴ Vgl. z. B. H. Gunkel, „Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments“, ders., *Reden und Aufsätze* (Göttingen, 1913), 11-29.

¹⁵ Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 125, gibt, Gunkel aufnehmend, folgende Definition der literaturgeschichtlichen Arbeitsweise: „*Literaturgeschichte* wird also nicht im landläufigen Sinn als Literaturkritik verstanden noch als kongeniales Einfühlen in überragende literarische Werke, sondern als *fortlaufende Geschichtserzählung*, die die Literatur im weitesten Sinn, *einschließlich des mündlichen Überlieferungsguts*, als *Lebensäußerung* einer menschlichen Gemeinschaft erfaßt.“

5. Die literarische¹⁶ Komposition

A: In der Einleitung (1.1.1) habe ich die These aufgestellt, daß es sich bei Ri 17-18 um eine in der Hebräischen Bibel selten vorkommende, als Anti-Erzählung zu bezeichnende literarische Komposition handelt. Mich leitete die Überlegung, daß ein anti-erzählerischer Text immer einen anderen Text, mehrere andere Texte oder einen ganzen Textkomplex voraussetzt, gegenüber dem bzw. denen er als Anti-Erzählung konzipiert ist. Eine umgekehrte Abhängigkeit schloß ich weitgehend aus, weil kaum damit zu rechnen ist, daß Autoren zuerst die Inversion beispielsweise eines Motivs, einer Erzählung oder eines Genres¹⁷ konzipieren, um daraus dann ein positives Gegenstück abzuleiten (s. 4.1). Weil sich Ri 17-18 faktisch als von Texten des literarischen Komplexes Gen-2 Kön literarisch abhängig¹⁸ erweist und weil ausschließlich dieser literarische Komplex die Geschichte Israels von der Schöpfung bis zum Ende der staatlichen Existenz – einschließlich der Periode der Richter – thematisiert, ist die Wahl von Gen-2 Kön als literarischer Kontext zu Ri 17-18 sowohl induktiv als auch deduktiv begründet. Die Untersuchung der (anti-erzählerischen) Abhängigkeit des Textes von diesem literarischen Kontext zeigt, daß der Text in erster Linie von den ihm vorausgehenden Texten bzw. Stellen (Gen-Ri 16) abhängig ist und erst in zweiter Linie von den ihm folgenden (Ri 19-2 Kön); hinzu kommt die Abhängigkeit von einigen wenigen, inhaltlich oder formal ähnlichen Texten bzw. Stellen, die über ganz Gen-2 Kön verteilt vorkommen.

a) Die wichtigsten Fälle anti-erzählerischer Abhängigkeit von Ri 17-18 gegenüber Texten bzw. Stellen in Gen-Ri 16 sind folgende:

1. Gegenüber der Deutung des Namens יָד (Rechtschaffer) als Derivat von יָדָה in Gen 30,6 erscheint das Unrecht, das die Daniten nach Ri 18 ausüben, als Inversion.
2. Micha und seine Mutter sind als gegen fünf (Ex 20,3.4.7.12.15; Dtn 5,7.8.11.16.19) der zehn Worte des Dekalogs verstoßend skizziert.

¹⁶ Siehe Anm. 13.

¹⁷ Im vorliegenden Fall des Genres Kundschaftererzählung, Krieg-Jhwhs-Erzählung und Landnahmeerzählung.

¹⁸ Zum Begriff der literarischen Abhängigkeit s. 4, Anm. 1.

3. Die in 17,3f. erzählte Fertigung von פסל ומסכה ist eine Inversion gegenüber dem diesbezüglichen expliziten Verbot des ארור-Spruchs in Dtn 27,15.
4. Gegenüber der Ankündigung Jakobs in Gen 28,22, daß der Stein, den er (in Bet-El) errichtet, zu einem בית אלהים werden wird, verwirklicht Micha diese Ankündigung (auf dem Gebirge Efraim = Bet-El) sozusagen unter negativem Vorzeichen, indem er zwar ein בית אלהים fertigt, jedoch nicht zum Gottes-, sondern zum Götzendienst.
5. Michas Einsetzung seines nicht-levitischen Sohnes zum Priester verstößt – neben der von jeglicher inhaltlichen Qualifikation absehenden Willkür – direkt gegen die diesbezüglichen Bestimmungen der Tora, insbesondere in Dtn, die besagen, daß nur Leviten den Priesterdienst ausüben dürfen (z. B. Dtn 10,8; 18,1.5).
6. Ri 17-18, ein Text, der erkennen läßt, daß „jeder tat, was recht war in seinen Augen“ (17,6), invertiert das diesbezügliche Verbot aus Dtn 12,8.
7. Ri 18 ist gegenüber dem panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus, der seinerseits eine Reihe einzelner Landnahmeerzählungen enthält, den Krieg-Jhwhs-Erzählungen¹⁹ und den Kundschaftererzählungen bzw. den entsprechenden Genres als Inversion konzipiert (zu den Einzelheiten s. vor allem 7.4.1.1).
8. Gegenüber Num 14,41 – es heißt dort, es werde den Israeliten, als zwischenzeitliche „erzieherische Maßnahme“ Jhwhs, nicht gelingen (לא הצלח), das Land einzunehmen – erscheint Ri 17,5 invertiert, denn die Daniten hören, ihr Raubzug werde gelingen (הצליח), jedoch ohne daß damit irgendeine positive Absicht Jhwhs verbunden wäre, ganz im Gegenteil: Jhwh hält sich verborgen.
9. Gegenüber dem Gebrauch von עלה in den Kundschaftererzählungen in Num 13-14, Dtn 1,19ff. und Jos 7,2-4a ist nur in Ri 18,9 mit der Formulierung ונעלה עליהם explizit gesagt, daß sich die Inbesitznahme des Landes gegen andere richtet, d. h. Ri 18 enthält gegenüber den anderen Kundschaftererzählungen einen negativen Akzent.
10. Gegenüber der Formulierung טובה הארץ מאד מאד in Num 14,7 steht die Formulierung טובה והנה מאד מאד הארץ in Ri 18,9 in einem in-

¹⁹ Sie sind eigentlich unter Punkt c einzuordnen.

vertierten Kontext; während nämlich in Num 14 von dem sehr guten Land im Zusammenhang der Verheißung Jhwhs die Rede ist, verfälschen die Daniten diese Verheißung für ihre eigene Eroberungsabsicht.²⁰

11. Der Gebrauch der Verben נסע und חנה in Ri 18,11f. gegenüber deren Gebrauch im gesamten Exodus- und Landnahmezyklus, vor allem während des Wüstenzuges, ist insofern invertiert, als Ri 18 u. a. mit Hilfe dieser Verben als ein Miniaturmodell des panisraelitischen Vorbildes erkennbar wird, das allerdings, wie der gesamte Duktus der Erzählung zeigt, unter einem negativen Vorzeichen steht und präziser als ein Anti-Miniaturmodell bezeichnet werden muß. Entsprechendes gilt für den Gebrauch von כבודה in 18,21 gegenüber כבוד יהוה.

12. In Dtn 1,41 (ותהגרו איש את כלי מלחמתו) und Ri 18,11 (איש חגורו כלי מלחמה) zeigt sich eine weitgehende formale Parallelität; ihr entspricht eine inhaltliche, denn wie in Dtn 1, wo Mose auf den Versuch der Landnahme Israels gegen die ausdrückliche Anordnung Jhwhs anspielt (Num 14,40-45), steht auch die Formulierung in Ri 18 im Kontext einer nicht legitimierten Landnahme, diesmal der der Daniten. Diese Parallelität zeigt einen anti-erzählerischen Akzent, der jedoch ohne eine Invertierung der Aussage auskommt, weil das Motiv der Landnahme gegen den Befehl Jhwhs innerhalb des panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus bereits selbst negativ besetzt ist.

13. Gegenüber Machane-Dan in Ri 13,25, einem Ort, an dem Simson noch vom Geist Jhwh ergriffen wird, ist das Vorkommen von Machane-Dan in 18,12 als Inversion zu verstehen,²¹ denn die Daniten sind sozusagen von allen guten Geistern verlassen.²²

²⁰ Entsprechendes gilt für die Formulierung לרשת את הארץ (18,9) gegenüber Dtn 1,8 (u. a.), für והארץ רחבת ידים (18,9) gegenüber Ex 3,8, für כי נצחה אלהים בידכם (18,10) gegenüber Jos 2,24 / Ri 1,2 und für אין שם מדסור (18,10) gegenüber Dtn 8,9.

²¹ Zum Problem der literarischen Abhängigkeit der beiden Stellen voneinander s. die Exegese zu 17,2b-d (אלף ומאה הכסף).

²² Hierbei handelt es sich gleichzeitig um einen anti-erzählerischen Effekt und ein Element der Deterioration in Ri.

14. Mit genügend assoziativer Phantasie wird erkennbar, daß Ri 18,13 (ויעברו משם הר אפרים) zusammen mit Num 14,41 (למה זה אחם) (עברים את פי יהוה) den gesamten (Raub)Zug der Daniten als Übertretung des Befehles Jhwh demaskiert, denn als Konnotation zu dem in konkreter Bedeutung gebrauchten ויעברו, „sie zogen weiter“, ist die übertragene Bedeutung, „sie übertraten“, mitzuhören.

15. Gegenüber Dtn 27,15, der Aufforderung an das Volkes, mit אמן zu bestätigen, daß derjenige, der ein Schnitz- und Gußbild anfertigt und aufstellt, verflucht sein soll, ist Ri 18,14 invertiert, denn die fünf Kundschafter fordern ihre Genossen zum Diebstahl des Schnitz- und Gußbildes Michas auf und damit implizit zu eben dem Götzendienst, dem das Volk in Dtn 27,15 abschwören soll.²³ Gegenüber Dtn 1,41 ist Ri 18,14 ebenfalls invertiert, denn während die Israeliten ihre Schuld bekennen (41), fordern die fünf Kundschafter ihre Genossen gerade zur frevelhaften Tat auf (14a.b).

16. Gegenüber den Stellen, an denen פתח השער im Kontext von Gerichtsbarkeit und Rechtsprechung gebraucht wird (z. B. Dtn 16,18; 17,8; Jos 20,4), ist Ri 18,16 invertiert, denn hier treten die 600 Daniten (= Rechtschaffer) in einer eindeutigen militärischen Drohgebärde an den Eingang des Tores und demonstrieren, daß ihnen Macht vor Recht geht.

17. Gegenüber Ri 10,16 zeigt sich in 18,20 eine Inversion (s. Anm. 22): Heißt es in Ri 10,16 noch von Israel: „Sie schafften die Götter der Fremde aus ihrem Innenkreis weg [מקרבם] und dienten Ihm“, so hören wir in 18,20 das genaue Gegenteil, nämlich, daß der Levit mit den anti-jhwhistischen Götterbildern und Kultgeräten ins Innere (בקרבו) des Stammes Dan (der Israel repräsentiert) gelangt. Gegenüber Num 2,17, wo vom Lager der Leviten in der Mitte (בחוץ) des Volkes Israel die Rede ist, ist Ri 18,20 ebenfalls invertiert; zwar ist auch hier von einem Leviten im Inneren des Volkes (der Daniten) die Rede, der allerdings nicht Gottes- sondern Götzendienst vollzieht.

18. Gegenüber Dtn 29,17, wo es explizit heißt, Israel solle sich nicht von Jhwh abwenden (פנה), um zu den Göttern zu gehen (ללכה), erscheint Ri 18,21 invertiert, denn hier erfährt der Leser, daß sich die

²³ Die Redeeinleitungen sind in beiden Fällen mit ויעברו ... ואמריו (Dtn 27,15b) bzw. ... ויאמרו ... ויענו (Ri 18,14a.b) analog formuliert.

Daniten abwenden und gehen (ויפנו וילכו) – um schließlich den Götzendienst in der Stadt Dan zu etablieren.

19. Gegenüber Stellen, an denen שמע im Kontext des Hörens auf Jhwh vorkommt,²⁴ ist Ri 2,2, ein Vers, der Ri 17-18 gewissermaßen zusammenfaßt, invertiert: Bekennt Israel in Jos 24,24 noch, auf Jhwh hören zu wollen (ובקולו נשמע), so heißt es in Ri 2,2 bereits, daß Israel nicht auf die Stimme Jhwhs gehört hat (ואתם לא שמעתם) (בקלי). Vielleicht kann man es als einen anti-erzählerischen Effekt und zugleich als ein Element der Deterioration in Ri interpretieren, daß diejenigen, nämlich die Daniten, die nicht auf die Stimme Jhwhs hören, anderen, nämlich Micha und den Seinen (die allerdings ebenfalls nicht auf die Stimme Jhwhs hören), auch noch den Mund verbieten (אל חשמע קולך עמנו) und statt deren Argumenten nur noch ihre eigene Waffengewalt gelten lassen.

20. Gegenüber Jos 2,16, wo es heißt, die israelitischen Kundschafter sollten sich verstecken, damit die Verfolger aus Jericho nicht über sie herfallen (פן יפגעו בכם), ist Ri 18,25 invertiert, denn hier ist davon die Rede, daß die Daniten (einschließlich ihrer Kundschafter) drohen, über ihre Verfolger, nämlich Micha und seine Genossen, herzufallen (פן יפגעו בכם). Entsprechendes gilt bezüglich der Aufforderung der israelitischen Kundschafter in Jos 2,18, Rahab solle ihre Verwandten in ihrem Haus versammeln (תאספי אליך הביתה), damit sie gerettet würden, gegenüber der Drohung der Daniten (einschließlich ihrer Kundschafter) in Ri 18,25, Micha und sein Haus sollten sich vorsehen, andernfalls könnten sie ihr Leben zusammenraffen (ואספתה נפשך ונפש ביתך). Schließlich ist Ri 18,25 noch gegenüber Ri 15,12 invertiert (s. Anm. 22): Möchte Simson noch unbedingt vermeiden, daß statt der Philister die Judäer über ihn herfallen (פן חפגעון בך; 15,12), also daß ein Israelit dem anderen Gewalt antut, so haben die Daniten keine Skrupel, ihren Volksgenossen auf dem Gebirge Efraim ein Über-sie-Herfallen anzudrohen (בכם פן יפגעו).

21. Ri 18,26 ist gegenüber Num 13,31 invertiert: Waren es im Kontext der ersten Erkundung noch die sechs „typischen“ Völker (Num 13,22.29), die als stärker als das Volk Israel beschrieben werden (כי חזק הוא ממנו) – sie sind nichts anderes als stark, d. h. sie kennen

²⁴ Z. B. Ex 19,5; Dtn 30,10; Jos 24,24.

nur das Faustrecht –, so sind es jetzt in Ri 18 Teile Israels selbst, nämlich die Söhne Dans, denen dieses Prädikat (כי חזקים המה ממנו) gegenüber anderen Teilen Israels, nämlich Micha (und seinen Genossen), zugesprochen wird.

22. Die in Ri 18,27 vorkommende Formulierung על (ליש) על ויבאו wird weder wörtlich noch ähnlich in Bannbestimmungen bzw. in Berichten über einen Vollzug des Bannes gebraucht.²⁵ Gegenüber der Theorie und Praxis des legitimen Bannes ist der „Bann“ in Ri 18 invertiert, denn er erhält, insbesondere wegen der Phrase על עם שקט ובטח, einen extrem negativen Akzent, der mit dazu beiträgt, ihn als einen reinen Gewaltakt gegenüber der Stadt Lajisch zu demaskieren.²⁶ Gegenüber der Anordnung des Bannes in Dtn 13,16f. ist der Vollzug des „Bannes“ in Ri 18,27(28) invertiert. Ist in Dtn 13 von einer dem Götzendienst verfallenen Stadt die Rede, an der der Bann vollstreckt werden soll, so vollstrecken in Ri 18 die dem Götzendienst verfallenen Daniten den „Bann“ an Lajisch, dessen Bewohner ein mehr oder weniger vorbildliches Leben führen – von Götzendienst ist keine Rede.²⁷

23. Gegenüber Stellen, die von der abschließenden und besiegelnden Umbenennung eingenommener Orte im Kontext der legitimen Landnahme handeln,²⁸ ist Ri 18,29 invertiert, weil die abschließende und besiegelnde Umbenennung der eroberten Stadt Lajisch im Kontext einer illegitimen Landnahme stattfindet.

25. Die in Ri 18,30 erzählte Errichtung des Schnitzbildes ist eine Inversion gegenüber dem diesbezüglichen expliziten Verbot in Lev 26,1.

26. Die in Ri 18,31 berichtete Aufstellung des Schnitzbildes ist eine Inversion gegenüber Dtn 27,15, denn gerade das, was in der Tora mit dem Fluch belegt ist, praktizieren die Daniten, und zwar mit der bezeichnenden Steigerung, daß sie das Gottesbild nicht im Verbor-

²⁵ Vgl. jedoch Gen 34,25.

²⁶ Diese Demaskierung wird durch die am weitestgehend parallelen, in einem ähnlich negativen Kontext stehenden Formulierungen ויבאו על העיר בטח (Gen 34,25) und ויבאו ויכרתו מצר מלך בבל על העיר (2 Kön 24,11) unterstützt.

²⁷ Mutatis mutandis ist Ri 18,27 gegenüber Dtn 20,10-18 invertiert.

²⁸ Z. B. Num 21,3; Jos 14,15.

genen, sondern (mit größter Wahrscheinlichkeit) in aller Öffentlichkeit aufstellen. Die danitische Handlungsweise gerät zusätzlich dadurch in ein negatives Licht, daß der Leser leicht die götzendienerische Praxis des Königs Manasse assoziieren kann (2 Kön 21,7).

b) Die wichtigsten Fälle anti-erzählerischer Abhängigkeit von Ri 17-18 gegenüber Texten bzw. Stellen in Ri 19-2 Kön sind folgende:

1. Die Bezeichnung des Leviten als נַעַר in 17,7ff. ist gegenüber zwei anderen נַעַרִים, Samuel und David, invertiert gebraucht. Gegenüber dem nicht-levitischen, jedoch in priesterlicher Hinsicht vorbildlichen נַעַר Samuel diskreditiert sich der levitische נַעַר selbst, indem er seiner eigentlichen levitischen Aufgabe des rechtmäßigen jhwhistischen Gottesdienstes den Rücken kehrt. Dem aus Betlehem stammenden נַעַר und späteren Begründer des legitimen Zentralkultes in Jerusalem, David, wird der levitische, aus Betlehem weggehende נַעַר als (Mit)Begründer des in den Augen der jüdischen Autoren absolut illegitimen Kultes in Dan gegenübergestellt.

2. Die Tatsache, daß die Daniten in Machane-Dan (a) bei (b) bzw. hinter (c) Kirjat-Jearim (Ri 18,12) lagern, drückt gegenüber den Stellen in 1 Sam (6,21; 7,1f.), an denen von der Grenzstadt Kirjat-Jearim als dem Ort der Bundeslade die Rede ist, aus, daß sie sich von diesem Ort, mit dem die jhwhistische Weisung verbunden ist, distanzieren und einen eigenen gewalttätigen (a) anti-jhwhistischen (b) bzw. anti-jüdischen (c) Weg gehen.

3. Gegenüber Stellen, wo von einem Hilfeschrei (זַעַק) Israels zu Jhwh die Rede ist,²⁹ ist Ri 18,22f. invertiert, denn hier werden die Genossen Michas zusammengeschrien (זַעַק), um die gestohlenen Kultgerät für den gegen Jhwh gerichteten Götzendienst wiederzuerlangen (Entsprechendes gilt in bezug auf קָרָא für Ri 18,23 gegenüber Ri 15,18 und 16,28 [s. Anm. 22]). Gegenüber Stellen, an denen davon die Rede ist, daß Israel der Tora Jhwhs fest anhängen soll (רַבֵּק),³⁰ ist Ri 18,22 invertiert, denn die Genossen Michas jagen (רַבֵּק) den Dieben der götzendienerischen Kultgeräte nach statt der Tora.

²⁹ Z. B. Ri 3,9,15; 1 Sam 7,8f.; 8,18.

³⁰ Z. B. Dtn 10,20; Jos 22,5; 2 Kön 18,6.

c) Die wichtigsten Fälle anti-erzählerischer Abhängigkeit von Ri 17-18 gegenüber Texten bzw. Stellen in ganz Gen-2 Kön sind folgende:

1. Gegenüber der ברוך-Formel in Gen 14,19 (Melchisedek/Abraham) und 2 Sam 2,5 (David / Bewohner von Jabesch-Gilead), in deren Kontext jeweils der Segnende und der Gesegnete bzw. die Gesegneten in Ansehen stehen, ist die ברוך-Formel in 17,2 (Michas Mutter / Micha) invertiert, weil die Segnende und der Gesegnete diskreditiert sind.

2. Michas Mutter ist gegenüber der Mutter Simsons (Ri 13) und noch deutlicher gegenüber Hanna (1 Sam 1f.) als Anti-Typ stilisiert.

3. Gegenüber dem Gebrauch der Begriffe שָׁמַח und בְּטָח, die an einer Reihe von Stellen in Gen-2 Kön die Heilsgüter der Ruhe und der Sicherheit Israels im Verheißenen Land bezeichnen, ist der Gebrauch dieser Begriffe in Ri 18,7.27 invertiert, denn hier werden diese Heilsgüter in bezug auf Lajisch und seine Bewohner ausgesagt, während Israel, repräsentiert durch die Daniten, diese Heilsgüter gerade zerstört.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß die konsequente, mit den Methoden der Stil- und Strukturanalyse ausgeführte synchrone Exegese – im Vergleich mit anderen, diachronen exegetischen Ansätzen und zum Teil mit Unterstützung weiterer, synchroner – in besonderer Weise vermochte, die literarische Abhängigkeit von Ri 17-18 gegenüber einer ganzen Reihe anderer, über Gen-2 Kön verstreuter Texte aufzuzeigen und so die spezifische literarische Komposition von Ri 17-18 als Anti-Erzählung zu erhellen³¹ und die brisante Botschaft des Textes im Dienst der christlichen Gemeinde klarer herauszuarbeiten.

B: Dieses Ergebnis läßt den konsequenten Einbezug des literarischen Kontextes – er kann deduktiv erschlossen werden, bzw. ergibt sich induktiv aus der synchronen Exegese selbst – zur Analyse eines Textes als weiteres Desiderat der alttestamentlichen Exegese erkennen.

³¹ Zwar kommt Becker, *Richterzeit*, (226-252)253-256, mittels seiner redaktionskritischen Analyse zu einem ganz ähnlichen Ergebnis, nämlich daß es sich bei Ri (17-)18 um ein „Gegenbild“ (253) handelt, die Dynamik und Brisanz der Erzählung vermag er jedoch nicht im vollen Umfang zu erkennen, wie sich zum Beispiel daran zeigt, daß er der Bedeutung der Namen Michahjehu/Micha, Dan, Lajisch/Leschem oder Jonatan gar keine Beachtung schenkt.

Häufig gewinnt nämlich ein Text erst vor dem Hintergrund eines anderen Textes bzw. Textkomplexes, zu dem er in Beziehung steht, an Profil. Dieser z. B. für Gen 12,10-20 gegenüber Gen 20, für die Bücher Samuel-Könige gegenüber den Büchern der Chronik oder für Gen 6-9 gegenüber Ex 2,1-10 (חברה) längst bekannte Effekt müßte konsequenter auch für Texte in Erwägung gezogen werden, bei denen bisher noch kein anderer dazu in Beziehung stehender Text bzw. Textkomplex auffiel. Die Kenntnis der Art und Weise der literarischen Abhängigkeit ist dabei hilfreich, aber unter einer synchronen Perspektive nicht in allen Fällen notwendig. Die Erkenntnis des anti-erzählerischen Charakters der Erzählung von Michas Schnitzbild bleibt z. B. unabhängig von der Bestimmung der vorhandenen literarischen Abhängigkeit zwischen Jos 19,47b und Ri 18,27-29 erhalten. Kraß gesprochen, wäre der anti-erzählerische Charakter von Ri 17-18 auch erkennbar, wenn der Text nicht von Texten seines literarischen Kontextes abhinge, sondern umgekehrt die Texte des literarischen Kontextes von Ri 17-18 abhingen. Erst die umfassende Aufgabenstellung der synchronen Exegese (sie stimmt darin mit der umfassenden Aufgabenstellung der strukturalistischen Literaturwissenschaft überein), zu der neben der literatursystematischen (Genre) auch die literarhistorische Einordnung eines Textes gehört, macht es notwendig, die literarischen Abhängigkeiten möglichst präzise zu bestimmen.

6. Thematik und Entstehung des Textes

A: Die Erzählung von Michas Schnitzbild enthält zwei thematische Schwerpunkte, nämlich den Götzendienst und die illegitime (anti-jhwhistisch gewendetet bzw. „imperial“ mißverständene) Landnahme.

Von diesen beiden Schwerpunkten kommt dem Götzendienst eine gewisse Priorität gegenüber der illegitimen Landnahme zu: Im Gegensatz zur letzteren Thematik, die nur in Szene III (die allerdings umfangreicher ist als die beiden ersten Szenen zusammen) verarbeitet ist, spielt das Thema Götzendienstes in allen drei Szenen eine Rolle; außerdem rahmt die Thematik des Götzendienst den gesamten Text (17,2-5; 18,30-31). Zieht man zusätzlich in Betracht, daß ausschließlich Micha als handelnde Figur in allen drei Szenen fungiert, scheint

es trotz des Übergewichts von Szene III, in der die Daniten dominieren, gerechtfertigt, mit Buber die Formulierung „Michas Schnitzbild“ als Titel der Erzählung von Ri 17-18 zu wählen.

Die beiden unterschiedlichen Schwerpunkte, Götzendienst und illegitime Landnahme, bzw. das Vorkommen zweier besonders wichtiger Protagonisten, Micha und die Daniten, haben seit jeher zu Schwierigkeiten bei der präzisen Bestimmung der Thematik der Erzählung geführt, wie sich z. B. an den teilweise deutlich unterschiedlichen Überschriften zeigt, mit denen einzelne Exegeten die Erzählung versehen.³² Dies offenbart m. E. eine Schwäche der Erzählung, die darin besteht, daß es den Autoren offensichtlich nur in ungenügender Weise gelungen ist, die gewählten Genres bzw. Elemente der gewählten Genres Kundschaftererzählung, Krieg-Jhwhs-Erzählung und Landnahmeerzählung so souverän zu handhaben (vgl. auch die Exegese zu 18,2e-3c und 18,9b) und mit der Thematik des Götzendienstes zu verbinden, daß eine thematisch wirklich eindeutige Erzählung entstanden wäre. Zugleich besteht jedoch in der Tatsache der Verknüpfung der besagten Themen an sich die besondere Stärke der Erzählung, denn mit den Themen Götzendienst und illegitime Landnahme werden in einer einzigen Erzählung zwei zentrale Probleme der Geschichte Israels prinzipiell geschickt miteinander in Beziehung gesetzt.

Unter der Voraussetzung, daß es sich bei dem Text im wesentlichen um eine konsistente und kohärente Konzeption handelt (s. o.), sind zumindest zwei Möglichkeiten vorstellbar, wie die vorliegende Erzählung konzipiert wurde: Ausgehend von der Königsformel, kann der Ansatzpunkt der eigentlichen Erzählung entweder die Idee gewesen sein, als ersten Höhepunkt der religiösen Deterioration in Ri einen Text über den Götzendienst in Israel zu schreiben – eventuell in-

³² Vgl. etwa die folgenden Titel: „Die Gründung des Heiligtums zu Dan Cap. 17 18“ (Budde, 110); „The migration of the Danites“ (Moore, 365); „Michas Bilderdienst wird nach Dan verpflanzt“ (Kittel, 370); „The Story of Micah and the Danites“ (Burney, 408); „Das Heiligtum der Daniten“ (Gießmann, 249); „Mikas Heiligtum und die Auswanderung der Daniten“ (Schulz, 89); „Vom Stamme Dan“ (Hertzberg, 235); „Le sanctuaire de Mika et le sanctuaire de Dan“ (Vincent, 115); „De volksverhuizing der Danieten“ (de Fraine, 103); „A local shrine“ (Boling, 254); „The Migration of Dan and the Origins of its Sanctuary“ (Soggin, 264).

spiriert von götzendienerischen Praktiken in Dan³³ bzw. im gesamten Nordreich und damit verknüpften Konflikten zwischen den Judäern und Proto-Samaritanern (s. u.) –, oder die Idee, als ersten Höhepunkt der politischen Deterioration in Ri einen Text, der den gesamten panisraelitischen Exodus- und Landnahmezyklus pervertiert, zu verfassen – eventuell inspiriert von der Notiz in Jos 19,47 bzw. einer entsprechenden, schriftlich nicht bewahrten Information (natürlich können die Autoren auch beide Ideen gleichzeitig gehabt haben).³⁴ Im ersten Fall müßte angenommen werden, die Autoren hätten, ansetzend bei dem Thema Götzendienst, im Kontext der religiösen Deterioration assoziiert, daß der panisraelitische Exodus- und Landnahmezyklus mit der Aufstellung der legitimen Kultgegenständen am Ziel des Wegs in Schilo (Jos 18,1) endet, und sie hätten sich, von dieser Überlegung angeregt, entschlossen, die Aufstellung des illegitimen Schnitzbildes in Dan – einschließlich einer darauf bezogenen ausführlichen Vorgeschichte (Ri 17,1ff.) – ebenfalls als Abschluß einer diesmal illegitimen Landnahme zu erzählen. Im zweiten Fall müßte angenommen werden, den Autoren sei, ansetzend bei dem Thema Landnahme (Ri 1), im Kontext der politischen Deterioration³⁵ der panisraelitische Exodus- und Landnahmezyklus in den Sinn gekommen, und sie hätten sich, von dieser Idee inspiriert, entschlossen, eine Anti-Landnahmegeschichte zu erzählen; da die panisraelitische Landnahme mit der Aufstellung von Kultgegenständen in

³³ A. Biran, "Tell Dan: Five Years Later", *BA*, 43 (1980), 168-182, zufolge, beweist der archäologische Befund die Existenz von Kulthöhen (במה) in Lajisch/Dan während der israelitischen Periode (eine erste במה stamme wohl aus der Regierungszeit Jerobeams I.) bis hin in die hellenistische und römischen Zeit. (Birans Methode, insbesondere hinsichtlich der israelitischen Periode, ist jedoch zweifelhaft, denn er datiert die archäologischen Befunde mit Hilfe biblischer Angaben.)

³⁴ Selbstverständlich handelt es sich hier ausschließlich um Hypothesen, denn nur über Texte können gesicherte Aussagen gemacht werden, nicht über Absichten von Autoren.

³⁵ D. h., daß Ri 17-18 einen Höhepunkt der politischen Deterioration weniger hinsichtlich des Hauptteils (3,7-16,31) – hier geht es in erster Linie um eine Krise der politischen Führung, die sich in Ri 17-18 darin ausdrückt, daß keine Führung vorhanden ist – als hinsichtlich des Anfangs von Ri (1,1-3,6) bildet, die die A-B-A'-Struktur des Buches Ri bestätigt (s. 4).

Schilo (Jos 18,1) endet, hätte sich daran anknüpfend auch eine gute Gelegenheit geboten, aus diesem legitimen Kult einen Götzendienst werden zu lassen und, die Thematik des Götzendienstes ausbauend, Anschluß an die religiöse Deterioration in Ri zu finden.

B: Die mit der Methode der Stil- und Strukturanalyse ausgeführte synchrone Exegese vermochte die beiden thematischen Schwerpunkte der Erzählung herauszuarbeiten und Stärken und Schwächen ihrer literarischen Verarbeitung aufzudecken. Neben der Feststellung des Charakters des Textes als literarisch lieferte die Stil- und Strukturanalyse damit einen weiteren Beitrag zu seiner literaturkritischen Bewertung. Obwohl nicht primär an Entstehungshypothesen eines Textes interessiert, zeigt sich zugleich, daß eine synchrone Exegese, die die Thematik eines Textes präzise analysiert und seine literarische Kontextualität konsequent in die Betrachtung einbezieht, auch in dieser Hinsicht aufschlußreich sein kann.

7. *Historizität und Fiktionalität*

A: In der Einleitung (1.2.3.2.2) sagte ich, daß sich das Problem der Historizität von Ri 17-18 auf zweifache Weise stellt: 1. Geklärt werden muß, welchen anderen Text bzw. welche anderen Texte Ri 17-18 voraussetzt und welcher andere Text bzw. welche anderen Texte Ri 17-18 voraussetzen, so daß eine relative Chronologie erkennbar wird. Ein absoluter Terminus a quo und ad quem der Entstehung von Ri 17-18 kann festgelegt werden, wenn es innerhalb des literarischen Beziehungsgeflechts der Texte an der einen oder anderen Stelle gelingt, eine dazu passende historische Situation plausibel zu machen oder *external evidences* (z. B. eine Inschrift, s. u.) zu finden. 2. Daneben müssen zwei historisch spezifischere Fragen beantwortet werden, nämlich die Frage nach dem historischen Gehalt des Textes in bezug auf die Ereignisse, von denen er handelt (a), und die Frage nach dem konkreten Kontext, in dem der Text ursprünglich funktionierte, bzw. aus dem heraus er erklärbar wird (b).

Zu 1.: Eindeutig fest steht, daß Ri 17-18 nicht älter sein kann als der doppelte Bezug auf die assyrische Deportation (733 bzw. 722/21 v. Chr.) in 18,30c.31b. Die synchrone Exegese hat darüber hinaus gezeigt, daß Ri 17-18 von einer ganzen Reihe von Texten in Gen-2 Kön literarisch abhängig ist, insbesondere von dtn-dtr geprägten,

aber auch von anderen, beispielsweise priesterlichen, wie Lev 26,1 oder nachpriesterlichen (d. h. nachexilischen) wie Jos 18,1³⁶. Das heißt, daß die Entstehung des Textes mehr oder weniger mit der Endphase der Entstehung des gesamten Komplexes Gen-2 Kön zusammenfällt. Folgt man der wohl etwas zu früh³⁷ ansetzenden These von Albertz, das DtrG sei in der exilisch-nachexilischen Periode (561-515 v. Chr.) verfaßt worden, und der These Crüsemanns³⁸, der Pentateuch sei wahrscheinlich im letzten Drittel des 4. Jh. v. Chr. abgeschlossen worden, kann die Fertigstellung des gesamten Komplexes Gen-2 Kön nicht vor diesem Zeitpunkt erfolgt sein. Da jedoch Ri 17-18 möglicherweise etwas früher fertiggestellt war als der Komplex Gen-2 Kön in seiner Letztgestalt, kann als vorsichtshalber früh angesetzter Terminus a quo ca. 500 v. Chr. angenommen werden. Dieser Terminus a quo findet (u. a.) eine Bestätigung durch den Gebrauch der Bezeichnung צורף außerhalb des Komplexes Gen-2 Kön. צורף kommt im MT, außer in Ri 17,4 und den spät zu datierenden Versen in Spr 25,4 sowie Neh 3,8.32, weitere 6x (Jes 40,19; 41,7; 46,6; Jer 10,9.14; 51,17 [=10,9]; Neh 3,8.32) in Texten der prophetischen Götterbildpolemik vor, die um das Ende des babylonischen Exils herum bzw. in der frühen nachexilischen Zeit anzusetzen sind. Da die Bezeichnung צורף offensichtlich ihren eigentlichen Ort in dieser prophetischen Götterbildpolemik hat, legt sich die Vermutung nahe, daß Ri 17,4 von diesem prophetischen Kontext abhängig ist und damit nicht älter sein kann als ca. 500 v. Chr. Texte der Hebräischen Bibel, die von Ri 17-18 literarisch abhängig sind, gibt es keine.³⁹ Ein Terminus ad quem ist aufgrund relativer

³⁶ Cortese, *Josua 13-21*, 99-101.116, macht Jos 18,1 als nachpriesterlich wahrscheinlich.

³⁷ Zu früh deshalb, weil beispielsweise das Genre Krieg Jhwš, das im DtrG eine wichtige Rolle spielt, eher der nachexilischen als der exilischen Periode zuzurechnen ist (s. die Exegese zu 18,27d.e).

³⁸ F. Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München, 1992), 387.

³⁹ Die Feststellung, daß die Ortsbezeichnungen Zora, Eschtaol und Machane-Dan wahrscheinlich von Ri 17-18 ausgehend in Ri 13-16 eingetragen wurden, um beide Texte zu verknüpfen, deutet nicht auf eine literarische Abhängigkeit der Simsonerzählung von Ri 17-18; vielmehr gibt es Anhaltspunkte, die es wahrschein

Abhängigkeit innerhalb der Hebräischen Bibel damit nicht zu benennen. Er läßt sich deshalb nur mit Hilfe der ältesten, mit einer gewissen Sicherheit zu datierenden (s. 1.2.6.2) Übersetzung, der Septuaginta, festlegen, als deren Terminus ad quem, zumindest was den Pentateuch und die Propheten betrifft, Tov⁴⁰ einen Zeitpunkt kurz vor dem Beginn des 1. Jh. v. Chr. annimmt.⁴¹ Mangels einer Alternative muß für Ri 17-18 als wahrscheinlich sehr spät angesetzter Terminus ad quem ebenfalls dieser Zeitpunkt angenommen werden.

Zu 2.: a) *Der historische Gehalt von Ri 17-18, bezogen auf die Ereignisse, von denen der Text handelt:* Über den historischen Gehalt des Textes bezüglich der Ereignisse, von denen er handelt, braucht nicht viel gesagt zu werden. Allein schon der zeitliche Abstand zwischen jenem Zeitpunkt (ca. 1200 v. Chr.) und dem Zeitpunkt der Entstehung des Textes (nach ca. 500 v. Chr.) macht es angesichts antiker Informationsverhältnisse unwahrscheinlich,⁴² daß irgendwelche authentischen Informationen bewahrt worden sind (möglich, m. E. aber eher unwahrscheinlich ist jedoch, daß der Text eine spätere Information über einen irgendwie gearteten, mit kriegerischen Auseinandersetzungen verbundenen Zug der Daniten nach Norden bewahrt hat). Ebenso trägt die Fülle der Indikationen der Fiktionalität dazu bei, jeglichen historischen Gehalt des Textes mit Blick auf die vorstaatliche Zeit in Zweifel zu ziehen. Neben den unumstößlichen Fakten, die in Ri 17-18 eine Rolle spielen, wie die Existenz des Volkes Israel, des Stammes Juda bzw. Dan, der Leviten, der Stadt Betlehem oder des Gebirges Efraim, steht eigentlich nur fest, daß es im 2. Jahrtausend v. Chr. einen Ort namens Lajisch gegeben hat, der irgendwann, wahrscheinlich bereits in der vorstaatlichen Zeit, die Bezeichnung Dan erhielt. Ein *external evidence* für die Existenz der Be-

lich machen, daß beide Texte mehr oder weniger gleichzeitig entstanden; s. die Exegese zu 17,2b-d (אֵלֶּי וּמֵאֵת הַכֹּהֵן) sowie 4.2, zu 1., u. zu 3.(13-16 / 17-18).

⁴⁰ "The Septuagint", 162.

⁴¹ Der gegenüber LXX^A ältere Text LXX^B entstand um die Zeitenwende herum, s. 1.2.6.2.

⁴² Sofern man nicht der idealistischen Sicht vom antiken Menschen als einem Träger einer über Jahrhunderte weitergegebenen mündlichen Tradition folgen will.

zeichnung Dan gibt es mit der in Dan gefundenen griechisch-aramäischen Inschrift⁴³ erst für das späte 3. oder das frühe 2. Jh. v. Chr.

b) *Der Kontext, in dem der Text ursprünglich funktionierte, bzw. aus dem er erklärbar wird:* Als Folge der jüdischen Polemik gegen das Nordreich, die sich u. a. in der geographischen Struktur des Textes ausdrückt (s. 5.2), und der Tatsache, daß die Bezeichnung Israel in Ri 17,6 und 18,1.19 bereits eine panisraelitische Ideologie voraussetzt, die erst ab dem 5. Jh. v. Chr. existiert haben kann (s. 7.2, Anm. 151), wird die Erzählung als eine rein nachexilische Rückprojektion jüdischer, wahrscheinlich in Jerusalem wirkender Autoren erkennbar. Der retrospektive Charakter des Textes dient in erster Linie dazu, das assyrische und das babylonische Exil u. a. als Folge des Götzendienstes und der anti-jhwhistisch mißverstandenen Landnahme bzw. des darauf folgenden anti-jhwhistisch mißverstandenen Landbesitzes Dans bzw. aller Nordreichstämme, ja sogar ganz Israels zu erklären und darauf hinzuweisen, daß dieser Anti-Jhwhismus durch einen König wie David hätte verhindert werden können. Zugleich enthält der Text eine zukunftsorientierte Warnung vor erneutem Götzendienst und einem erneuten anti-jhwhistisch mißverstandenen Landbesitz (man befindet sich im Land), bzw. drückt er die Hoffnung auf einen David *redivivus* aus, der Vergleichbares von vornherein zu verhindern wüßte.

Vielleicht enthält Ri 17-18 auch insofern ätiologische Elemente, als der Text auf Auseinandersetzungen zwischen den Judäern und den Proto-Samaritanern⁴⁴ der nachexilischen Zeit anspielt, über die sich allerdings nicht viel mehr sagen läßt, als daß sie stattgefunden haben, oder auf einen blühenden Götzenkult im nachexilischen Dan (s. o.). Ein konkreterer Zeitraum für die Entstehung des Textes als die Zeitspanne zwischen dem Anfang des 5. und dem Ende des 2. Jh. v. Chr. läßt sich an Hand von Fakten nicht benennen. Die Ursache da-

⁴³ Siehe Biran, "Tel Dan: Five Years Later", 171: "ΘΕΩΙ / ΤΩΙΕΝΔΑΝΟΙΣ / ΙΩΙΑΟΣΕΥΧΗΝ, 'to the god who is in Dan, Zoilos made a vow'".

⁴⁴ Die Bezeichnung Proto-Samaritaner für die dem Jhwhismus verpflichteten Nachkommen der ehemaligen nicht deportierten Nordreich-Israeliten hält Dexinger, „Der Ursprung“, 81f., wegen der spannungsgeladenen Auseinandersetzungen mit den Judäern seit der frühen nachexilischen Zeit für geeigneter als die Bezeichnung jhwhistische Nordreichbewohner.

für liegt nicht zuletzt im eher als *creatio* denn als *mimesis* zu bezeichnenden Charakter des Textes selbst. Es ist m. E. jedoch unwahrscheinlich, daß der Text wesentlich später als die Letztgestalt des Pentateuch entstanden sein kann, weil sein im wesentlichen (nach)deuteronomistisches Gepräge eher an das 5.-4. Jh. als an das 3.-2. Jh. v. Chr. denken läßt.

Wie bereits in der Einleitung unter Berücksichtigung der Tatsache gesagt, daß zur Fiktionalität als einem Kennzeichen des literarischen Charakters eines Textes ein historischer Ort und Zeitpunkt gehört, an dem der Text als Fiktion präsentiert und erlebt wird, besteht das Problem des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität im Kern in der Wechselwirkung zwischen den folgenden drei Eckwerten: a) der Feststellung des Grades an Fiktionalität des Textes mit Hilfe von Indikationen der Fiktionalität; b) dem historischen Gehalt des Textes hinsichtlich der Ereignisse, von denen er handelt; c) der historischen Situation, die ihn entstehen ließ, bzw. dem historischen Kontext, in dem der Text ursprünglich funktionierte. Dabei ist – stark vereinfacht gesagt – der Grad an Fiktionalität (sofern überhaupt Indikationen der Fiktionalität vorliegen) meist dem zeitlichen Abstand zwischen dem Entstehungszeitpunkt des Textes und den Ereignissen, über die der Text berichtet, proportional. – Zu a: Indikationen der Fiktionalität von Ri 17-18 sind wie aufgelistet (s. o. Punkt 4) reichlich vorhanden. Der Grad an Fiktionalität des Textes ist folglich relativ hoch. Hinsichtlich des historischen Gehalts des Textes in bezug auf die Ereignisse, von denen er handelt, bestehen daher berechtigte Zweifel. – Zu b: Der historische Gehalt des Textes hinsichtlich der Ereignisse, von denen er handelt, tendiert wegen des großen zeitlichen Abstandes zwischen dem Zeitpunkt seines Entstehens und dem Zeitpunkt, von dem er handelt (mindestens 700 Jahre), gegen null. Der relativ hohe Grad an Fiktionalität deutet in dieselbe Richtung. – Zu c: Die historische Situation, die den Text entstehen ließ, bzw. der historische Kontext, in dem der Text ursprünglich funktionierte, ist im weitesten Sinn als ein Kontext bzw. eine Situation besonders selbstkritischer Identitätsstiftung Israels bzw. einer Gruppe innerhalb Israels zu beschreiben. Ein zur Fiktionalität gehörender Ort, nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach Jerusalem, und ein Zeitpunkt bzw. Zeit-

raum, nämlich die frühe Phase der Zeit des zweiten Tempels, an dem der Text ursprünglich als Fiktion präsentiert und erlebt wird, ist folglich gegeben. Daß der Text wirklich als Fiktion und nicht als Tatsachenbericht präsentiert und erlebt wird, geht u. a. daraus hervor, daß er innerhalb von Gen-2 Kön widersprüchlich wäre, würde er ausschließlich auf der Ebene der fiktiven historischen Situation, d. h. der Richter- und Königszeit verstanden und nicht auch auf der Ebene der eigenen historischen Situation, d. h. der Zeit des zweiten Tempels (idealisierte David – idealisierte David redivivus; s. die Exegese zu 18,31b, zu 2.).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Verhältnisbestimmung von Fiktionalität und Historizität in bezug auf Ri 17-18 zu dem Ergebnis geführt hat, daß der Grad der Fiktionalität des Textes hoch ist und der Grad seiner Historizität gering.

B: Auch um bezüglich des Verhältnisses von Fiktionalität und Historizität anderer (nicht ausschließlich) narrativer Texte der Hebräischen Bibel Klarheit zu gewinnen, ist eine entsprechende Analyse an Hand der Wechselwirkung der skizzierten drei Eckwerte hilfreich. Eine solche Analyse kann als weiterer „Baustein“ (s. o.) einer synchronen Exegese gelten.

Ich schließe mit einer generellen Schlußreflexion über die vorliegende desynchrone Exegese und ihre Bedeutung:

1. Unter 7.1.2.1 sprach ich, bezogen auf das Beispiel der Literarkritik, von einem notwendigen hermeneutischen Zirkel, der zwischen jeder wissenschaftlich verantwortbaren Exegese eines individuellen Textes und der jeweils vorherrschenden Methode bzw. der dahinterstehenden Theorie innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft besteht. Nicht die Existenz eines solchen hermeneutischen Zirkels an sich ist das Problem, sondern daß die Prämissen⁴⁵, die den hermeneutischen Zirkel bestimmen, häufig nicht explizit benannt werden, insbesondere wenn es sich um exegetische Methoden⁴⁶ handelt, die

⁴⁵ Vgl. Utzschneider, „Die Renaissance“, 197ff., der in einem ähnlichen Zusammenhang von der „Textvorstellung des Lesers“ und von „Referenzmodellen“ spricht.

⁴⁶ Sofern hier von Methoden die Rede ist, sind die dahinterstehenden Theorien immer mitgemeint.

den *mainstream* repräsentieren.⁴⁷ Dadurch entsteht häufig der falsche Eindruck, eine exegetische Methode sei *die* exegetische Methode schlechthin. Ein solcher Eindruck ist schon deshalb falsch, weil es innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft des deutschsprachigen Raumes eine Pluralität von exegetischen Methoden gibt, und erst recht, wenn man die internationale Situation mit in Betracht zieht. Diese bereits real existierende Pluralität exegetischer Methoden ist m. E. prinzipiell begrüßenswert, denn jegliche Methode, die dazu beiträgt, einen Text umfassender zu verstehen, sollte willkommen sein – methodische Anleihen bei den der Exegese benachbarten Disziplinen sind deshalb ebenfalls prinzipiell begrüßenswert (im Kontext der synchronen Exegese wäre dabei in erster Linie an die Literaturwissenschaft, die Linguistik und die Semiotik zu denken). Die einzige Forderung, die an alle exegetischen Methoden zu stellen ist, lautet, daß die jeweiligen Prämissen offenzulegen sind, oder anders gesagt, keine Methode darf für sich den Eindruck des Sakrosankten erwecken.

2. Die synchrone Exegese des vorliegenden Textes machte es, insbesondere wegen seines anti-erzählerischen Charakters, absolut notwendig, seinen literarischen Kontext festzulegen (Gen-2 Kön) und in die Untersuchung einzubeziehen. Zwar habe ich in diesem Zusammenhang Theorien zur Entstehung des Richterbuches, des DtrG bzw. des literarischen Komplexes Gen-2 Kön skizziert, jedoch möglichst vermieden, mich explizit auf eine spezielle Theorie festzulegen, wenn man einmal davon absieht, daß ich die kritische HoH prinzipiell als die der synchronen Exegese von Ri 17-18 adäquateste für die Entstehung des Richterbuches bezeichnet habe. Dieses Nicht-Festlegen geschah bewußt, denn die synchrone Exegese von Ri 17-18 sollte so weit als möglich unabhängig von dem vorgegebenen Ballast an übergreifenden Theorien erfolgen. Nur so war zu gewährleisten, daß die Exegese eines individuellen Textes zu überraschend neuen Einsichten führen konnte wie zu der, daß die fiktionale Erzählung von Michas

⁴⁷ Vgl. z. B. den neuesten Kommentar zum Richterbuch von Görg, der in der Einleitung des Kommentars seine exegetische Methode nicht explizit reflektiert, sondern nur einige Thesen formuliert, die sich seiner Meinung nach aus der jüngeren Forschungsgeschichte ergeben, wobei er jedoch wie selbstverständlich Forschung mit diachroner Forschung gleichsetzt.

Schnitzbild sehr wahrscheinlich als Exemplifikation der Königsformel konzipiert ist. Konsequenzen hinsichtlich übergreifender Theorien waren von vornherein nicht intendiert, denn dazu wären zunächst eine Reihe weiterer vergleichbarer synchroner Exegesen notwendig.⁴⁸

3. Der an Hand der Kriterien fiktional und wertvoll diagnostizierte Charakter des Textes als literarisch impliziert, daß es sich bei Ri 17-18 im weitesten Sinn um ein literarisches Kunstwerk handelt. Als ein solches literarisches Kunstwerk ist der Text prinzipiell mehrdeutig (s. auch 1.2.3.2.3) bzw. „„offen““⁴⁹. Unter Berücksichtigung der analytischen Aufgabenstellung der synchronen Exegese, die ich als Beschreibung und Interpretation des wechselseitigen Verhältnisses zwischen dem gesamten literarischen Text und seinen Teilen, m. a. W. seines Stils und seiner Struktur bezeichnet habe (s. 1.2.5.1), heißt das erstens, daß die vorliegende synchrone Exegese als Beitrag zu einer noch zu entwerfenden deskriptiven Poetik der Hebräischen Bibel verstanden werden kann, sofern man mit Vertretern der strukturalistischen Literaturwissenschaft unter Poetik „die Untersuchung der sprachlichen Strukturen des literarischen Werkes“⁵⁰ versteht, und heißt das zweitens, daß eine synchrone Exegese eines als literarisch diagnostizierten Textes der Hebräischen Bibel notwendigerweise ein Element von Subjektivität in sich trägt.

⁴⁸ Vgl. Rabe, *Vom Gerücht zum Gericht*, 439, der, als Ergebnis seiner vom literarischen Kontext des Pentateuchs bewußt isolierten literarkritischen Einzelstudie von Num 13-14, ebenfalls keine übergreifenden Thesen – in diesem Fall bezogen auf die Entstehung des Pentateuchs – ableiten möchte, bevor nicht eine Reihe weiterer mit seinem Ansatz vergleichbarer Studien vorliegen.

⁴⁹ U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, übers. v. G. Memmert (Frankfurt, 1977), 29, s. auch 29-31.

⁵⁰ Ebd. 10.

Bibliographie

- Albertz, R. „Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks“. Ders. (Hg.). *Schöpfung und Befreiung*. FS für C. Westermann. Stuttgart, 1989, 37-53.
- Alexander, Ph. S. „Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures“. *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Hg. v. M. J. Mulder. Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988, 217-254.
- Amit, Y. *The Art of Composition in the Book of Judges*. Diss. Tel Aviv, 1984 (hebr.).
- , *The Book of Judges: The Art of Editing*. Jerusalem, 1992 (hebr.).
- , „The End of the Book of Judges“. *PWCJS IX, Division A, The Period of the Bible*. Jerusalem, 1986, 73-80 (hebr.).
- , „Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII“. *VT*, 60 (1990), 4-20.
- Aristoteles. *Poetik*. Übers. u. hg. v. M. Fuhrmann. Stuttgart, 1991.
- Armerding, C. E. „Judges“. G. C. D. Howley (Hg.). *A Bible Commentary for Today*. London, Glasgow, 1979, 337-368.
- Aschkenasy, Y., D. van Uden. „Die messianische Erwartung im Judentum“. *Tun und Erkennen*. FS für A. Weyer zum 65. Geburtstag. Hg. v. H.-J. Barkenings, M. Peek-Horn, S. Wolff. Duisburg, 1994, 85-98.
- Auberlen, C. A. „Die drei Anhänge des Buchs der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit: Ein Beitrag zur theol. Charakteristik der biblischen Geschichtsschreibung“. *ThStKr*, 33 (1860), 536-568.
- Auerbach, E. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Kultur*. Bern, 1946.
- Auld, A. G. „Review of Boling's Judges: The Framework of Judges and the Deuteronomists“. *JStOT*, 1 (1976), 41-46.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford, 1962.
- Der Babylonische Talmud*, IX. Neu übertr. durch L. Goldschmidt. Berlin, 1934.
- Bacon, G. „Judges (Heb. שופטים), the Book of“. *EJ*, X. Jerusalem, 1972, 442-450.
- Bal, B. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago, London, 1988.
- Bar-Efrat, Sh. *Narrative Art in the Bible*. *JStOT Suppl.*, 70. Sheffield, 1989.
- Barr, J. *Comparative Philology and the Text of the OT*. London, 1968.
- Bartelmus, R. *Einführung in das biblische Hebräisch: ausgehend v. d. grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoretenschule des Ben Ascher*. Zürich, 1994.
- , „Forschung am Richterbuch seit Martin Noth“. *ThR*, 56 (1991), 221-259.
- Barthélemy, D. *Critique Textuelle de L'Ancien Testament*, 1. Josué - Ester. OBO, 50/1. Fribourg/Göttingen, 1982.

- Bauer, U. F. W. כל דברים האלה: *Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam; expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31* = *All diese Worte*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1991.
- , „Die kolometrische Wiedergabe der Texte und die idiolekte Übersetzung als ‚conditio sine qua non‘ für das Verständnis der Bibel“. *The Bible in Cultural Context*. Hg. v. H. Pavlincová u. D. Papousek. Brno, 1994, 31-40.
- Becker, U. *Richterzeit und Königtum: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*. Berlin, New York, 1990.
- Beel, A. „Sanctuarium Michae et Danitarum“. *CBrug*, 35 (1935), 257-263.
- Bergmann, J., H. Ringgren, W. Dommershausen. „כָּהֵן“. *ThWAT*, IV. Stuttgart, Berlin, Köln, 1984, 62-79.
- Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. BiLiSe, 9. Sheffield, 1983.
- Bertheau, E. *Das Buch der Richter und Ruth*. KEH. Leipzig, 1845.
- , *Das Buch der Richter und Ruth*. KEH. Neubearb. 2. Aufl. Leipzig, 1883.
- Bewer, J. „The Composition of Judges, Chaps. 17, 18“. *AJSL*, 29 (1912/13), 261-283.
- La Bible*. Traduite et présentée par A. Chouraqui. Paris, 1985.
- The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and printed Texts*. Ed. by A. Sperber, II, The Former Prophets According to Targum Jonathan. Leiden, 1959.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Hg. v. K. Elliger u. W. Rudolph. Stuttgart, 1976/77.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Editio tertia emendata, edition minor. Stuttgart, 1984.
- Biran, A. „Tel Dan“. *BA*, 37 (1974), 26-51.
- , „Tell Dan: Five Years Later“. *BA*, 43 (1980), 168-182.
- Bleek, F. *Einleitung in das Alte Testament*. Hg. v. J. Bleek u. A. Kamphausen, n. d. v. A. Kamphausen besorgten 3. Aufl. bearb. v. J. Wellhausen. Berlin 1878.
- Blok, H. u. a. *Geen koning in die dagen: over het boek Richteren als profetische geschiedschrijving*. Baarn, 1982.
- Blum, E. „Die Komplexität der Überlieferung – Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33“. *DBAT*, 15 (1980), 2-55.
- Bodine, W. R. *The Greek Text of Judges: Recensional Developments*. HSM, 23. Chico, 1980.
- Boling, R. G. *Josua*. AncB. Garden City, 1982.
- , *Judges*. AncB. Garden City, 1975.
- , „‘In Those Days There Was No King in Israel’“. *A Light Unto My Path*. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers. Hg. v. H. M. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore. Philadelphia, 1974, 33-48.
- Brecht, B. „Fragen eines lesenden Arbeiters“. Ders. *Ausgewählte Gedichte*. 10. Aufl. Frankfurt, 1977, 49f.

- Brettler, M. "The Book of Judges: Literature as Politics". *JBL*, 108 (1989), 395-418.
- Breuer, R. *Das Buch der Richter*. Frankfurt, 1922.
- Breukelman, F. H. *Bijbelse Theologie: I,1, Schrift-Lezing: Een verhandeling over de kolometrische weergave van bijbelse teksten als hulp bij het lezen en als grondslag voor de exegese*. Kampen, 1980.
- . „Die Erzählung von den Söhnen Gottes, die sich die Töchter des Menschen zur Frau nahmen“. A. d. Niederl. übers. v. K. Butting. *TeKo*, 61 (1994), 53-63.
- . „Het verhaal over de zonen Gods die zich de dochters des mensen tot vrouw namen“. *AmstCah*, 1 (1980), 9-21.
- Bruce, F. F. "Judges". *The New Bible Commentary*, Rev. Leicester, 1970, 252-276.
- Buber, M. *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Ders. *Werke*, II, Schriften zur Bibel. O. O., 1964 (489-723).
- . *Werke*, II, Schriften zur Bibel. O. O., 1964.
- Buber, S. *ספר שופטים*. Lyck, 1868.
- Budde, D. K. *Das Buch der Richter*. KHC. Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1897.
- . *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*. Giessen, 1890.
- Bünting, K.-D. *Einführung in die Linguistik*. 13. Aufl. Frankfurt, 1990.
- Burney, C. F. *The Book of Judges*. Neudr., Prolegomena v. W. F. Albright. LBS. New York, 1970 (London, 1918¹).
- Cassel, P. *Das Buch der Richter und Ruth*. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Bielefeld, 1865.
- Cazelles, H. „Le Livre des Juges“. *DBS*, IV. Paris, 1949, 1394-1414.
- Childs, B. S. *Exodus: A Commentary*. OTL. London, 1974.
- . *Introduction to the Old Testament as Scripture*. 3. Druck. Philadelphia, 1982 (1979¹).
- Colpe, C. „Zur Bezeichnung und Bezeugung des ‚Heiligen Kriegs‘“. *BTZ*, 1 (1984), 45-57 u. 189-214.
- Cooke, G. A. *The Book of Judges*. Cambridge, 1918.
- Cortese, E. *Josua 13-21: Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk*. Freiburg (Schweiz), Göttingen, 1990.
- Cross, F. M. "The Structure of the Deuteronomic History". *Perspectives in Jewish Learning*, 3 (1968), 9-24.
- Crossan, D. M. "Judges". *JBC*. London, 1968, 149-162.
- Crüsemann, F. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München, 1992.
- . *Der Widerstand gegen das Königtum: Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn, 1978.
- Culler, J. „Ein Plädoyer für die Überinterpretation“. U. Eco. *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation*. M. Einwüfen v. R. Rorty, J.

- Culler, C. Booke-Rose u. St. Collini, a. d. Englischen v. H. G. Holl. München, Wien, 1994, 120-134.
- Cundall, A. E. *Judges*. TOTC. London, 1968.
- . "Judges – An Apology for the Monarchy?" *ET*, 81 (1970), 178-181.
- Daalen, A. G. van. „Simson verwijst“. H. Blok u. a. *Geen koning in die dagen: over het boek Richteren als profetische geschiedschrijving*. Baarn, 1982, 76-88.
- Davis, D. R. "Comic Literature – Tragic Theology: A Study of Judges 17-18". *WThJ*, 46 (1984), 156-163.
- . *A Proposed Life-Setting for the Book of Judges*. Diss. (1978). Ann Arbor, London, 1980.
- Day, J. "The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremia vii 12, 14". *VT.S*, XXX (1979), 87-94.
- Deurloo, K. A. *Jozua*. Verklaring van een Bijbelgedeelte. Kampen, 1981.
- . „Omdat ge gehoord hebt naar mijn stem (Gen.22)“. *AmstCah*, 5 (1984), 41-60.
- . *Waar gebeurt: over het onhistorisch karakter van bijbelse verhalen*. Baarn, 1981.
- Dexinger, F. „Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen“. *Die Samaritaner*. Hg. v. F. Dexinger u. R. Pummer. WdF, 604. Darmstadt, 1992, 67-140.
- Diebner, B. J. „Juda und Israel“. *Landgabe*. FS für J. Heller zum 70. Geburtstag. Prag, 1995, 86-132.
- Dietrich, W., C. Link. *Die dunklen Seiten Gottes: Willkür und Gewalt*. Neukirchen-Vluyn, 1995.
- Dirksen, P. B. "The Old Testament Peshitta". *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Hg. v. M. J. Mulder. Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988, 255-297.
- Dohmen, Ch. „Das Heiligtum von Dan: Aspekte religionsgeschichtlicher Darstellung im Deuteronomistischen Geschichtswerk“. *BN*, 17 (1982), 17-22.
- . „דָּבָר“, *ThWAT*, IV. Stuttgart, Berlin, Köln, 1984, 1009-1015.
- . „פֶּסַל“. *ThWAT*, VI. Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 688-697.
- Dommershausen, W. „גִּרְלָה“. *ThWAT*, I. Stuttgart, Berlin, Köln, 1973, 991-998.
- Dornseiff, F. „Das Buch der Richter“. *AfO*, 14 (1941-44), 319-328.
- Driver, G. R. "Problems in Judges Newly Discussed". *ALUOS*, IV, 1962-63. Leiden, 1964, 6-25.
- Driver, S. R. "The Origin and Structure of the Book of Judges". *JQR*, 1 (1889), 258-270.
- Dumbrell, W. J. "'In Those Days there Was No King in Israel; Every Man Did what Was Right in His Own Eyes': The Purpose of the Book of Judges Reconsidered". *JSOT*, 25 (1983), 23-33.
- Dyk, P. J. van. "The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives". *ZAW*, 102 (1990), 19-33.

- Eco, U. „Interpretation und Geschichte“. Ders. *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen v. R. Rorty, J. Culler, C. Booke-Rose u. St. Collini, a. d. Englischen v. H. G. Holl. München, Wien, 1994, 29-51.
- , *Lector in fabula: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München, 1990.
- , *Das offene Kunstwerk*. Übers. v. G. Memmert. stw, 222. Frankfurt, 1977.
- Ehrlicher, A. B. *Randglossen zur Hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, III, Josua, Richter, I. u. II. Samuelis. Hildesheim, 1968 (Leipzig, 1908/10).
- Eißfeldt, O. *Die Quellen des Richterbuches*. Leipzig, 1925.
- Enns, P. P. *Judges*. Bible Study Commentary. Grand Rapids, 1982.
- Ewald, H. *Geschichte des Volkes Israel bis Christus, I: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel*. 2. Ausg. Göttingen, 1851 (18431).
- Exum, J. Ch. "The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges". *CBQ*, 52 (1990), 410-431.
- Fausset, A. R. *A Critical and Expository Commentary on the Book of Judges*. London, 1885.
- Finkelstein, I. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Chapter 5: The Shiloh Excavations, Preliminary Report. Jerusalem, 1988, 205-234.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, 1988.
- Fishelis, A. u. Sh. *Judges: A New English Translation: Translation of Text, Rashi and Commentary*. Hg. v. A. J. Rosenberg. New York, 1983.
- Fohrer, G. *Einleitung in das Alte Testament*. Begr. v. E. Sellin, 11., durchges. u. erw. Aufl. Heidelberg, 1969 (1965¹⁰ = 1. Aufl. v. Fohrer).
- Fokkelman, J. P. "Is the Literary Approach to the Bible a New Paradigm?" E. G. L. Schrijver, N. A. van Uchelen a. I. E. Zwiep (Hg.). *The Literary Analysis of Hebrew Texts*. Papers read at a Symposium held at the Juda Palache Institute. Amsterdam, 1992, 11-34.
- , „Klassiek-hebreeuwse vertelkunst: een structurele aanzet“. *FdL*, 21 (1980), 155-176.
- , *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses*, I, King David (II Sam 9-20 & I Kings 1-2). Assen, 1981.
- , *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses*, II, The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1). Assen/Maastricht, Dover (New Hampshire), 1986.
- , *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stilistic and structural analyses*, IV: Vow and Desire (I Sam.1-12). Assen, 1993.
- Fraine, J. de. *Rechtens*. BOT. Roermond, Maaseik, 1955.
- Frankenberg, W. *Die Composition des deuteronomistischen Richterbuches (Richter II, 6-XVI)*. Diss. Marburg, 1895.
- Fuhs, H. F. „יָבֹרֵךְ“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 1015-1033.

- , „*לְיָהוָּ*“. *ThWAT*, VI. Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 84-105.
- Garstang, J. *Joshua, Judges*. London, 1931.
- Gerbrandt, G. E. *Kingship According to the Deuteronomistic History*. Atlanta, 1986.
- Gerleman, G. „*לְיָהוָּ*“. *THAT*, II. München, Zürich, 1976, 841-844.
- Gesenius, W. *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearb. v. E. Kautzsch, 5. Aufl. d. 28. verb. u. vermehrten Aufl. Leipzig 1909. Hildesheim, Zürich, New York, 1985.
- , *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearb. v. F. Buhl, 17. Aufl. Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1962.
- Gooding, D. W. "The Composition of the Book of Judges". *ErIs*, 16 (1982), 70-79.
- Görg, M. *Richter*. NEB. Würzburg, 1993.
- Goslinga, C. J. *Het boek der Richteren*. Tl. II, Kap. 13-21. KVHS. 2. Aufl. Kampen, 1952 (1938¹).
- Gray, J. *Joshua, Judges, Ruth*. NCeB. London, Edinburgh, 1967.
- Greenberg, M. "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text". *VT*, XXIX (1978), 131-148.
- Greifmann, H. *Die Anfänge Israels (Von 2. Mose bis Richter und Ruth)*. SAT. 2., verb. Aufl. Göttingen, 1922.
- Gros Louis, K. R. R. "The Book of Judges". *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Hg. v. K. R. R. Gros Louis m. J. S. Ackerman u. T. S. Warsaw. Nashville, 1974, 141-162.
- Güdemann, M. „Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter“. *MGWJ*, 18 (1869), 357-368.
- Gunkel, H. *Die Psalmen*. 5. Aufl. Göttingen, 1968 (1929⁴).
- , „Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments“. Ders. *Reden und Aufsätze*. Göttingen, 1913, 11-29.
- Gunn, D. M. "Joshua and Judges". *The Literary Guide to the Bible*. Hg. v. R. Alter u. F. Kermonde. Cambridge (MA), 1987, 102-121.
- Gunneweg, A. H. J. *Levitien und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*. FRLANT, 89. Göttingen, 1965.
- Günther, K. „Sidon“. *Das große Bibellexikon*, III. Hg. v. H. Burkhardt u. a. Wuppertal, Zürich, 1989, 1437f.
- Gutbrod, K. *Das Buch vom Lande Gottes: Josua und Richter*. BAT. 4., neu bearb. Aufl. Stuttgart, 1985 (1951¹).
- Haarbrücker, Th. R. *Tanchumi Hierosolymitani commentarii in prophetas Arabici specimen*. Edition Th. Haarbrücker. Diss. Halle, 1842.
- Halévy, J. „Recherches Bibliques“. *REJ*, 21 (1890), 207-223.
- Hamlin, E. J. *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges*. ITC. Grand Rapids, Edinburgh, 1990.
- Hart, R. van der. "The Camp of Dan and the Camp of Yahweh". *VT*, 25 (1975), 720-728.

- Hayes, J. H., J. M. Miller. *A History of Ancient Israel and Judah*. London, 1986.
- Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Von L. Koehler u. W. Baumgartner, 3. Aufl., neu bearb. v. W. Baumgartner u. J. J. Stamm, Lieferg. I-IV. Leiden, 1967, 1974, 1983, 1990.
- Hemelsoet, B. „Nächstes Jahr in Jerusalem“, *Landgabe*. FS für J. Heller zum 70. Geburtstag. Prag, 1995, 187-197.
- Hertzberg, H. W. *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*. ATD. Göttingen, 1953.
- Hockenos, P. „Die ‚gekreuzigten Brüder‘ in Bosnien“. *die tageszeitung*, 8.6.95, 9.
- Hoffmann, H.-D. *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*. Zürich, 1980.
- Hoogewoud, F. J. „Bij een nieuwe vertaling van Richteren“. H. Blok. u. a. *Geen koning in die dagen: over het boek Richteren als profetische geschiedschrijving*. Baarn, 1982, 159-177.
- Huesman, J. „Judges“. *CCHS*. 2. Aufl. London, New York, 1969, 294-302.
- Hummelauer, Fr. de. *Commentarius in libros Iudicum et Ruth*. Paris, 1888.
- Imschoot, P. van. „La composition du livre des Juges (I)“. *CGAn*, 21 (1934), 153-160.
- Ingarden, R. *Das literarische Kunstwerk*. Halle, 1931.
- Iser, W. „Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“. R. Warning (Hg.). *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis*. München, 1975, 228-252.
- . *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt, 1991.
- Jenni, E. „Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige“. *ThR NF*, 27 (1961), 1-32 u. 97-146.
- Jepsen, A. *Die Quellen des Königsbuches*. Halle, 1953.
- Jobling, D. *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, II. JStOT Suppl., 39. Sheffield, 1986.
- Johnson, B. „כִּשְׁמֹרֶת“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 93-107.
- Jüdisches Lexikon*, I. Berlin, 1927.
- Jüngling, H.-W. „Propaganda für das Königtum: Die Tendenzgeschichte in Ri 19“. *BiKi*, 2 (1983), 64f.
- . *Richter 19 - Ein Plädoyer für das Königtum: Stilistische Analyse einer Tendenz Erzählung: Ri 19,1-30a; 21,25*. Rom, 1981.
- Junker, H. „Konsonantenumstellung als Fehlerquelle und textkritisches Hilfsmittel im MT“. *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Hg. v. J. Hempel, G. F. Stummer u. P. Volz. Berlin, 1936, 162-174.
- Kalkoff, G. „Zur Quellenkritik des Richterbuches“. *Jahresbericht des Gymnasiums*. Ascherlsleben, 1893, 3-37.
- Kang, S.-M. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin, New York, 1989.
- Kaufman, Y. *ספר שופטים*. Jerusalem, 1962.
- Kayser, K. *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. 20. Aufl. Tübingen, Basel, 1992 (1948¹).

- Kedar, B. "The Latin Translations". *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Hg. v. M. J. Mulder. Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988, 299-338.
- Keel, O., M. Küchler. *Orte und Landschaften der Bibel: Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, II: Der Süden. Zürich u. a., 1982.
- Keil, C. F. *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, I, Josua, Richter und Ruth*. BC. 2., verb. Aufl. Leipzig, 1874 (18631).
- Kellermann, D. „לך“. *ThWAT*, IV. Stuttgart, Berlin, Köln, 1984, 499-521.
- Keulers, J. *Het Boek der Rechters*. Brugge, 1932.
- Kittel, D. „Das Buch der Richter“, *HSAT(K)*, I, 1 Mose bis Ezechiel. 3., völlig neugearb. Aufl. Tübingen, 1909, 340-377.
- Kittel, R. „Die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel“. *ThStKr*, 65 (1892), 44-71.
- Klein, L. R. *The Triumph of Irony in the Book of Judges*. JStOT Suppl., 68. BiLiSe, 14. Sheffield, 1988.
- Knierim, R. "Criticism of Literary Features, Form, Tradition and Redaction". *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. D. A. Knight a. G. M. Tucker. Philadelphia, Chico, 1985, 123-165.
- Koch, K. „Linguistik und Formgeschichte: Ein Nachwort“. Ders. *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*. 5., durchges. u. erg. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1989, 271-324.
- , *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*. 5., durchges. u. erg. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1989.
- Kraft, C. F. "Judges, Book of". *IDB*, II. New York u. a., 1962a, 1013-1023.
- Kraus, H.-J. *Psalmen*, 2. Teilbd., Psalmen 60-150. BKAT. 5., grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1978.
- Kuenen, A. *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung*. Aut. deut. Ausg. v. Th. Weber, I. Tl., 2. Stück. Die historischen Bücher des alten Testaments. Leipzig, 1890.
- Lämmert, E. *Bauformen des Erzählens*. 4., unveränd. Aufl. Stuttgart, 1970.
- Lagrange, P. M.-J. *Le livre des Juges*. Paris, 1903.
- Leb, G., Y. T. Radday, Sh. Talmon, D. Wickmann. "The Book of Judges Examined by Statistical Linguistics". *Bib.*, 58 (1977), 469-499.
- Lemche, N. P. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. BiSe. Sheffield, 1988.
- , *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*. VT.S, XXXVII. Leiden, 1985.
- Lévinas, E. „Messianische Texte“. Ders. *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*. A. d. Franz. v. E. Moldenhauer. Frankfurt, 1992, 58-103.
- Lexicon in veteris testamenti libros*. Hg. v. L. Koehler u. W. Baumgartner. Leiden, 1985.
- Licht, J. *Storytelling in the Bible*. 2. Aufl. Jerusalem, 1986 (1978¹).

- Lilley, J. P. U. "A Literary Appreciation of the Book of Judges". *TyndB*, 18 (1967), 94-102.
- Lipiński, E. „נהלה, נהל“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 342-360.
- Locher, C. „סוף“. *ThWAT*, III. Stuttgart, Berlin, Köln, 1982, 372-375.
- Lohfink, N. „רש“. *ThWAT*, III. Stuttgart, Berlin, Köln, 1982, 953-985.
- Loopik, M. van. *Het Messiaanse Perspectief van de Synagogale Liturgische Cyc-lus*. Diss. Amsterdam, 1992.
- Loretz, O. „Kolometrie ugaritischer und hebräischer Poesie: Grundlagen, informationstheoretische und literaturwissenschaftliche Aspekte“. *ZAW*, 98 (1986), 249-266.
- Maass, F. „Richterbuch“. *RGG*, V. 3., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen, 1961, 1095-97.
- Maatje, F. C. *Literatuurwetenschap: Grondslagen van een theorie van het literaire werk*. 4. Aufl. Utrecht, 1977.
- Macintosh, A. A. "The Meaning of *mklym* in Judges xviii 7". *VT*, 35 (1985), 68-76.
- Malamat, A. „Die Wanderung der Daniten und die panisraelitische Exodus-Landnahme: ein biblisches Erzählmuster“. *Meqor Hajjim*. FS für G. Molin zu seinem 75. Geburtstag Hg. v. I. Seybold. Graz, 1983, 249-265.
- Manley, G. T. "The Deuteronomic Redactor in the Book of Judges". *EvQ*, 31 (1959), 32-37.
- Marquardt, F.-W. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, II. München, 1991.
- Martin, J. D. *The Book of Judges*. Cambridge u. a., 1975.
- Mayes, A. D. H. *Judges*. Sheffield, 1985.
- , *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomic History*. London, 1983.
- Moore, G. F. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. ICC. Edinburgh, 1895.
- , „Ephod“. *EB(C)*, II. London, 1901. 1306-1309.
- Moulton, R. G. *The Literary Study of the Bible: An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings*. New York, 1970 (1899², revised and partly rewritten).
- Muilenburg, J. "Form Criticism and Beyond", *JBL*, 88 (1969), 1-18.
- Mulder, H. „De onstaanstijd van de beide aanhangsels van het boek Richteren (cap. 17-21)“. *GThT*, 48 (1948), 99-114.
- Mulder, M. J. "The Transmission of the Biblical Text". *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Hg. v. M. J. Mulder. Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988, 87-136.
- Müller, G. *Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst*. Bonner Antrittsvorlesung 1946. Bonn, 1947.
- Murtonen, A. "Some Thoughts on Judges XVII sq". *VT*, 1 (1951), 223f.

- Myers, J. M. "The Book of Judges". *IntB*, II. New York, Nashville, 1953, 677-826.
- Nägelsbach, E. „Richter, das Buch der“. *RE*, XIII. Gotha, 1860, 29-32.
- Neteler, B. *Das Buch der Richter der Vulgata und des hebräischen Textes*. Münster, 1900.
- Niccacci, A. *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. Transl. by W. G. E. Watson. *JStOT Suppl.*, 86. Sheffield, 1990. Ital. Erstausg.: A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. Jerusalem, 1986.
- Nielsen, E. "Some Reflections on the History of the Ark". *VT.S*, VII (1960), 61-74.
- Niemann, H. M. *Die Daniten: Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*. FRLANT, 135. Göttingen, 1985.
- Nooteboom, C. *Der Umweg nach Santiago*. M. Fotos v. S. Sassen, aus d. Niederl. v. H. v. Beuningen. Frankfurt, 1992.
- North, R. *Elenchus of Biblica: 1991*. Rom, 1994.
- Noth, M. "The Background of Judges 17-18". *Israel's Prophetic Heritage*. Essays in honor of James Mullenburg. Hg. v. B. W. Anderson u. W. Harrelson. London, 1962, 68-85.
- , *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. 3., unveränd. Aufl. Darmstadt, 1967 (1943¹).
- Nötscher, F. *Das Buch der Richter*. EB. Würzburg, 1950.
- Nowack, D. W. *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis*. HK. Göttingen, 1902.
- Oettli, D. S. *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter*. KK. München, 1893.
- Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*. Hg. v. den kath. Bischöfen Deutschlands, dem Rat der EKD und der Deutschen Bibelgesellschaft – Ev. Bibelwerk. 2. Aufl. Stuttgart, 1981.
- The Old Testament in Syriac: According to the Peshitta Version*. Ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament, Part II, 2, Judges – Samuel. Leiden, 1978.
- Oeming, M. „Bedeutung und Funktion von ‚Fiktionen‘ in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung“. *EvTh*, 44 (1984), 254-266.
- Organ, B. E. *Judges 17-21 and the Composition of the Book of Judges*. Diss. Toronto, 1987.
- Oorth, Th. T. „De heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel voor Jerobeam I.“ *ThT*, I (Amsterdam, 1867), 285-294.
- Pearce, R. A. "Shiloh and Jer. vii 12, 14 & 15". *VT*, 23 (1973), 105-108.
- Peckham, B. *The Composition of the Deuteronomistic History*. HSM, 35. Atlanta, 1985.
- Pennant, D. F. *The Significance of Rootplay, Leading Words and Thematic Links in the Book of Judges*. Diss. Bristol, 1988.
- Pfeiffer, C. F. "Judges". *The Wycliffe Bible Commentary*. London, 1969 (Chicago, 1962¹), 233-265.

- Philo. *On the Confusion of Tongues (De Confusione Linguarum)*. The Loeb Classical Library, Philo, IV. Hg. v. E. H. Warmington, m. einer engl. Üb. v. F. H. Colson u. G. H. Whitaker. London, 1932, repr. 1968.
- Preuß, H. D. „אֵלֵלִי“. *ThWAT*, I. Stuttgart, Berlin, Köln, 1973, 305-308.
- „Linguistik – Literaturwissenschaft – Altes Testament“. *VuF*, 27 (1982), 2-28.
- *Theologie des Alten Testaments, I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart, Berlin, Köln, 1991.
- „Zum deuteronomistischen Geschichtswerk“. *ThR*, 58 (1993), 229-264 u. 341-395.
- Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of Deuteronomic History, Part One, Deuteronomy, Joshua, Judges*. New York, 1980.
- Poorthuis, M. *Het gelaat van de Messias: Messianse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*. 2. Aufl. Hilversum, 1993.
- Power, E. „Judges“. *CCHS*. London u. a., 1953, 291-302.
- Rabe, R. „Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik“. *BN*, 52 (1990), 64-97.
- *Vom Gerücht zum Gericht: revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz der Pentateuchforschung*. THLI, 8, Tübingen, Basel, 1994.
- Rad, G. von. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Zürich, 1951.
- Radday, Y. T., H. Shore, „An Inquiry into Homogeneity of the Book of Judges by Means of Discriminant Analysis“. *LingBib*, 41/42 (1977), 21-34.
- Reindl, J. „יצב/וצב“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 555-565.
- Reiterer, F. „עָצַל“. *ThWAT*, VI. Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 305-310.
- Rendtorff, R. *Das Alte Testament: Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, 1983.
- Richter, W. *Die Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der Deuteronomistischen Epoche*. Bonn, 1964.
- „Richter (Buch)“, *Bibel-Lexikon*. Hg. v. H. Haag. Tübingen, 1968, 1475-78.
- Richteren: een vertaling om voor te lezen*. Op verzoek van de Societas Hebraica Amstelodamensis uitgegeven door het NBG en het KBS. Haarlem, 1982.
- Rogers, M. G. „Judges, Book of“. *IDB*, Suppl. Vol. Nashville, 1976, 509-514.
- Rosenberg, A. J. (Überarb.). *Joshua, Judges*. SBBS. Hg. v. A. Cohen. 2. Druck. d. rev. Aufl. v. 1982. London u. a., 1987 (19501).
- Rosenzweig, F. „Der Ewige‘: Mendelssohn und der Gottesname“. Ders. *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*. Hg. v. K. Thieme. Königstein/Ts., 1984, 34-50.
- Rossum, J. van. „Wanneer is Silo verwoest?“ *NedThT*, 24 (1970), 321-332.
- Rowley, H. H. „The Danite Migration to Laish“. *ET*, 51 (1939/40), 466-471.
- Rudolph, W. „Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch“. *Festschrift für Otto Eißfeldt*. Zum 60. Geburtstag 1.9.47. Hg. v. J. Fück. Halle, 1947, 199-212.
- Sabatier, P. *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica*, I. Reims, 1743.

- Satterthwaite, P. E. *Narrative Artistry and the Composition of Judges 17-21*. Diss. Manchester, 1989.
- . "‘No King in Israel’: Narrative Criticism and Judges 17-21". *TyndB*, 44 (1993), 75-88.
- Saussure, F. de. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. v. Ch. Bally u. A. Sechehaye, unt. Mitw. v. A. Riedlinger, übers. v. H. Lommel. 2. Aufl., Berlin, 1967. Franz. Erstausgabe: Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*. Hg. v. Ch. Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger. Lausanne, Paris, 1916.
- Schabert, J. „אֵלֶּה“. *ThWAT*, I. Stuttgart, Berlin, Köln, 1973, 279-285.
- . „בִּרְךְ“, *ThWAT*, I. Stuttgart, Berlin, Köln, 1973, 808-841.
- Schlauri, I. „Wolfgang Richters Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches“. *Bib.*, 3 (1973), 367-403.
- Schmoldt, H. „Der Überfall auf Michas Haus (Jdc 18,13-18)“. *ZAW*, 105 (1993), 92-98.
- Schneider, W. *Grammatik des biblischen Hebräisch*. Völlig neue Bearb. d. „Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht“ v. O. Grether. 6. Aufl. München, 1985.
- Schreiner, J. „פָּקֵדָה“. *ThWAT*, VI. Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 617-625.
- Schreiner, J. *Septuaginta-Massora des Buches der Richter: Eine textkritische Studie*. Rom, 1957.
- Die Schrift*, I-IV. Verdeutschte v. M. Buber gemeinsam m. F. Rosenzweig. I, *Die fünf Bücher der Weisung*. 9., abermals durchgesehen. u. verb. Aufl. d. Neubearb. Ausg. v. 1954. Heidelberg, 1976. II, *Bücher der Geschichte*. 7., abermals durchgesehen. u. verb. Aufl. d. Neubearb. Ausg. v. 1955. Heidelberg, 1979. III, *Bücher der Kündigung*. 7., abermals durchgesehen. u. verb. Aufl. d. Neubearb. Ausg. v. 1958. Heidelberg, 1978. IV, *Die Schriftwerke*. 4., verb. Aufl. d. Neubearb. Ausg. v. 1962. Heidelberg, 1976.
- Schroer, S. *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*. OBO, 74. Freiburg (Schweiz), Göttingen, 1987.
- Schulz, A. *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*. HSAT. Bonn, 1926.
- Schweizer, H. *Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986.
- Schwertner, S. M. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und ihre Grenzgebiete*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York, 1992.
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Edidit A. Ralphs, I, Leges et historiae. Editio nona. Stuttgart, 1935.
- Seybold, K. *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*. Stuttgart, Berlin, Köln, 1993.
- . „תְּרַפִּים“. *THAT*, II. München, Zürich, 1976, 1057-1060.
- Sidur Sefat Emet*. Mit deutscher Übers. v. S. Bamberger. Basel, 1986.
- Simons, J. *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*. Leiden, 1959.

- *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*. Leiden, 1937.
- Simpson, C. A. *Composition of the Book of Judges*. Oxford, 1957.
- Sloet, D. A. W. H. *Het Boek der Rechters*. De heilige boeken van het oude verbond. 's Hertogenbosch, 1897.
- Smelik, K. A. D. „De dynastieën van Omri en Jehu: De compositie van het boek Koningen (I)“. *AmstCah*, 6 (1985), 43-69.
- Smend, R. *Die Entstehung des Alten Testaments*. 2., durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart u. a., 1981 (1978¹).
- „Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte“. *Probleme biblischer Theologie*. G. v. Rad zum 70. Geburtstag. Hg. v. H. W. Wolff. München, 1971, 494-509.
- Snijders, L. A. „קָטָא“. *ThWAT*, IV. Stuttgart, Berlin, Köln, 1984, 876-886.
- „סִיר“.
— „סִיר“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 803-810.
- Soggin, J. A. *Judges: A Commentary*. 2. Aufl. London, 1987 (1981¹).
- „Krieg. II. Altes Testament“, *TRE*, XX. Berlin, New York, 1990, 19-25.
- Stade, B. „Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomistischen Richterbuches“. *ZAW*, 1 (1881), 339-343.
- Stendebach, F. J. „עָנָה“. *ThWAT*, VI. Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 233-247.
- Stenger, W. *Biblische Methodenlehre*. Düsseldorf, 1987.
- Stenmans, P. „קָבֵר“. *ThWAT*, IV. Stuttgart, Berlin, Köln, 1984, 13-23.
- Studer, G. L. *Das Buch der Richter*. 2., verb. Aufl., Bern, Chur, Leipzig, 1842 (1835¹).
- זקוביץ, יאיר, „העיקרון האסוציאטיבי בסידור ספר שופטים ושימוש במכשיר לאבחנת שלבים בניבוש הספר“, בתוך: ספר יצחק אריה זליגמן – מאמרים במקרא ובעולם העתיק. (ערבו: י' זקוביץ, וא' רופא), כרך א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 161-183.
- Talmon, Sh. „In jenen Tagen gab es keinen מלך in Israel' (Ri 18 [sic]-21)“.
Ders. *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*, I. Neukirchen-Vluyn, 1988, 44-55.
- „The Old Testament Text“. *Qumran and the History of the Biblical Text*. Ed. by F. M. Cross a. Sh. Talmon. 3. Aufl. Cambridge (MA), London, 1978, 1-41.
- „The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative“. *ScrHie*, 27 (1978), 9-26.
- Talstra, E. *Het gebed van Salomo: Synchronie en Diachronie in de compositie van I Kon.8,14-61*. Amsterdam, 1987.
- „Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory“. *BiOr*, 35 (1978), 169-174.
- „Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics“, *BiOr*, 39 (1982), 26-38.
- *II Kön. 3: Etüden zur Textgrammatik*. Amsterdam, 1983.
- Tamisier, R. *Le livre des Judges*. SB(PC), III, Josué, Judges, Ruth (Samuel). Paris, 1949.

- Täubler, E. *Biblische Studien: Die Epoche der Richter*. Hg. v. H.-J. Zobel. Tübingen, 1958.
- Thiel, W. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. WMANT. Neukirchen-Vluyn, 1973.
- Thiselton, A. C. "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings". *JThS NS*, 25 (1974), 283-299.
- Tov, E. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem, 1981.
- . "The Text of the Old Testament". *The World of the Bible*, I. Hg. v. M. J. Mulder u. a. Grand Rapids, 1986, 156-190.
- Utzschneider, H. „Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte - dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33)“. *EvTh*, 48 (1988), 182-198.
- . „Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus: Überlegungen zu Hermeneutik und Geschichte der Forschung“. *ZAW*, 106 (1994), 197-223.
- Vatke, W. *Die biblische Theologie, I: Die Religion des Alten Testaments*, 1. Tl. Berlin, 1835.
- Veijola, T. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: Eine redaktionskritische Untersuchung*. Helsinki, 1977.
- Verdenius, J. W. *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Immitation and its Meaning to Us*. Leiden, 1962.
- Vincent, A. *Le livre des Juges, Le livre de Ruth*. SB(J). Paris, 1952.
- Wagner, S. „Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament“. *ZAW*, 76 (1964), 255-269.
- Wallis, G. „קריק“. *ThWAT*, II. Stuttgart, Berlin, Köln, 1977, 84-89.
- Webb, B. G. *The Book of the Judges: An Integrated Reading*. JStOT Suppl., 46. Sheffield, 1987.
- Weinrich, H. *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. 4. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1985.
- Weippert, H. „Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung“. *ThR*, 50 (1985), 213-249.
- Weippert, M. *Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen*. Diss. Tübingen, 1971.
- Weiss, M. *The Bible from Within: the Method of Total Interpretation*. Rev. and engl. translation of: ha Mi:kra ki-demuto. Jerusalem, 1984.
- . „Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel“. *Bib.*, 46 (1965), 181-206.
- Wellek, R., A. Warren. *Theorie der Literatur*. Königstein/Ts., 1985.
- Wellhausen, J. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. 4., unveränd. Aufl. Berlin, 1963 (18891).
- . *Geschichte Israels*. I. Berlin, 1878.
- Welten, P. „Bann. I. Altes Testament“. *TRE*, V. Berlin, New York, 1980, 159-161.

- Westermann, C. *Die Geschichtsbücher des AT: Gibt es ein DtrG?* Gütersloh, 1994.
- Wiener, H. M. *The Composition of Judges II 11 to I Kings II 46*. Beigabe z. OLZ, 32. Leipzig, 1929.
- Wiese, K. *Zur Literarkritik des Buches der Richter*. Stuttgart, 1926.
- Williams, J. G. "The Structure of Judges 2.6-16.31". *JStOT*, 49 (1991), 77-85.
- Woude, A. S. van der. „דָּפּוּסָה“. *THAT*, II. München, Zürich, 1976, 935-963.
- Zakovitch, Y. "The Associative Principle in the Arrangement of the Book of Judges and its Usage as a Tool for the Diagnosis of Stages in the Construction of the Book". *Isac Leo Seeligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World*. 3. Bd. Hg. v. A. Rofe u. Y. Zakovitch. Jerusalem, 1983, 161-183 (hebr.).
- Zapletal, V. *Das Buch der Richter*. EHAT. Münster, 1923.
- Zobel, H.-J. „מִשְׁפָּטֵי הַדָּפּוּסָה“. *ThWAT*, V. Stuttgart, Berlin, Köln, 1986, 86-93.
- Zuber, B. „Die ‚Geschichts‘-Traditionen der alttestamentlichen ‚Königszeit‘“. *Landgabe*. FS für J. Heller zum 70. Geburtstag. Prag, 1995, 133-172.

Das Thema des Buches, mit dem ein Beitrag zur Methodologie der Exegese narrativer biblischer Texte geliefert werden soll, ist eine synchrone Exegese der Kapitel 17-18 des Richterbuches. In Abgleichsetzung mit den diachronen Methoden und Ergebnissen wird Kap. 17-18 auf der Methode der Stil- und Strukturanalyse untersucht, wobei einerseits die Problematik des Verhältnisses von diachroner und synchroner Exegese Beachtung findet und andererseits die Problematik des Verhältnisses von Historizität und Fiktionalität thematisiert wird. Inhaltlich geht es vor allem darum, die anti-erzählerische Konzeption der Erzählung nachzuweisen, die darin besteht, daß der Gottesdienst Israels als ein in sein Gegenteil verkehrter Götzendienst erscheint und die Landnahme Israels als ein in ihr Gegenteil verkehrter „imperialer“ Raubzug.

Uwe F. W. Bauer, geboren 1936, studierte Evangelische Theologie in Berlin, Amsterdam, Bonn und Wuppertal. Von 1984 bis 1990 arbeitete er als Vikar, Pastor im Hilfsdienst und Pastor im Sonderdienst (Aufgabenbereich: Verhältnis Christen-Juden) in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Ab 1990 war er zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Theologie und ihre Didaktik der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln. Seit seiner Promotion im Fach Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Amsterdam 1991 arbeitet er in Köln als wissenschaftlicher Assistent. 1997 wurde er an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau im Fach Altes Testament habilitiert.