

Die Gestalt des Mal'ak Jahwe im Alten Testament

**Thèse présentée
à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel,
pour obtenir le grade de docteur en théologie.**

**La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse,
sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions
qu'elle contient.**

Neuchâtel, 13 mars 1979

P. Barthel, doyen

FRITZ GUGGISBERG
Pfarrer in Lengnau, BE

**Die Gestalt des Mal'ak Jahwe
im Alten Testament**

**Die Dissertation wurde am 13. März 1979
von der Evangelisch-theologischen Fakultät in Neuenburg
angenommen**

Druck: von Dach Druck AG, 3250 Lyss

Die Gestalt des Mal'ak Jahwe im Alten Testament

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doctor theologiae
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Neuenburg

vorgelegt von

Fritz Guggisberg

Vorbemerkungen

Diese Arbeit ist die Frucht jahrelanger Bemühungen. Schon zu meiner Studienzeit an der Universität Bern, wo es Herr Prof. Dr. Max Haller in verdankenswerter Weise verstanden hat, mir die Arbeit am Alten Testament zur Freude werden zu lassen, hat mich das Problem des Gottesboten interessiert. Damals habe ich ihm eine Akzessarbeit mit dem Titel „Die Gestalt des Mal'ak Jahwe“ vorgelegt. Dass mich diese Frage auch weiterhin beschäftigt hat, geht ferner daraus hervor, dass ich sie ein Jahrzehnt später während meiner Studienzeit an der Universität Neuenburg wieder aufgegriffen und mich mit der inzwischen erschienenen Literatur vertraut gemacht habe. Angesichts der Fülle der Neuerscheinungen zu diesem Thema und unter der Belastung weitläufiger oder zahlenmässig grosser Kirchgemeinden, die ich als Pfarrer zu betreuen hatte, musste für die Abfassung dieser Dissertation mit einer langen Arbeitszeit gerechnet werden. Ich konnte jedoch in allen diesen Jahren wissenschaftlichen Bemühens mit der hilfreichen Unterstützung von Herrn Prof. Dr. Robert Martin-Achard rechnen. Er hat meine Arbeit als Dissertationsleiter stets mit innerer Anteilnahme verfolgt und sie mit Hinweisen und Ratschlägen sowohl auf die zu verwendende Literatur als auch auf ihre thematische Ausgestaltung gefördert, wofür ihm hier der beste Dank ausgesprochen sei. Ihm ist es vorallem zu verdanken, dass ich diese Dissertation am 13. März 1979 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Neuenburg unter dem Vorsitz von Herrn Prof. Dr. Pierre Earthel (Dekan) und den Herren Professoren Dr. Robert Martin-Achard, Albert de Pury und Jean-Louis Leuba als Jury öffentlich vertreten konnte. Neben meiner lieben Frau, die die Arbeit stets mit Interesse verfolgt hat, gedenke ich in Dankbarkeit vorallem meiner Eltern, die mir einst durch ihr finanzielles Opfer mein Studium ermöglicht haben.

Lengnau, im August 1979

Fritz Guggisberg

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkungen	4
Abkürzungen	8
Einleitung	14

ERSTER TEIL

1. Etymologie	16
2. Vorkommen	16
a) Der mal'ak als menschlicher Bote	17
b) Mal'ak für Volk, Priester und Propheten	18
c) Mal'ak als Bezeichnung für die Winde	18
d) Mal'ak als Schreibfehler für mäläk (König)	19
e) Mal'ak in den Vergleichen mit David	19
f) Mal'ak als Bezeichnung für Engel	19
3. Streuung	21
4. Der mal'ak und das Verb	23
a) Mit menschlichen Boten als Subjekt verbundene Verben	23
b) Mit menschlichen Boten als Objekt verbundene Verben	24
c) Mit Gottesboten als Subjekt verbundene Verben	25
d) Mit Gottesboten als Objekt verbundene Verben	26
5. Die Wiedergabe von mal'ak in den Versionen	28
a) Die Wiedergabe von mal'ak in der LXX	28
b) Die Wiedergabe von mal'ak in der Vulgata	29
c) Die Wiedergabe von mal'ak in den modernen Sprachen	30

ZWEITES TEIL

A) Der mal'ak in der jahwistischen Ueberlieferung	32
1. Gen 16,1-16: Hagar und Ismael	32
2. Gen 18-19: Der Besuch dreier Männer bei Abraham und Lot	34
3. Gen 24,7.40: Die Werbung um Rebekka	39
4. Ex 3,1-17: Die Berufung des Mose	40
5. Num 22,22-35: Bileam	41
6. Jos 5,13-15: Der Heeresoberst Jahwes	43
B) Der mal'ak in der elohistischen Ueberlieferung	45
1. Gen 21,8-21: Hagars und Isaels Verstossung	45
2. Gen 22,1-19: Isaaks Opferung	47
3. Gen 28,10-22: Jakobs Traum in Bethel	50
4. Gen 31,1-16: Jakobs Reichtum	52
5. Gen 32,2-3: Jakob in Mahanaim	54
6. Gen 48,15.16: Der Segen Jakobs	55
7. Ex 14,15-31: Der Durchzug durch das Schilfmeer	57
8. Num 20,14-21: Die Erinnerung an den Auszugsengel	59

C) Der mal'ak im deuteronomistischen und anderen, quellennässsig nicht bestimmmbaren Schrifttum	60
1. Ex 23,20-23: Der Führerengel	60
2. Ex 32,30-35: Der Führerengel beim Gottesberg	62
3. Ex 33,1-3: Der Führerengel beim Wegzug vom Gottesberg	62
4. Ri 2,1-5: Der mal'ak in Bokim	64
5. Ri 5,23: Der mal'ak im Deborahlied	65
6. Ri 6,11-24: Der mal'ak bei der Berufung Gideons	66
7. Ri 13,1-25: Der mal'ak bei der Berufung Simsons	69
8. 2Sam 24,15-25: David und der MJ als Pestengel	72
9. 2Kön 19,35: Die Vernichtung der Assyrier	73
Jes 37,36-37: Der MJ bei Elia in der Wüste	74
10. 1Kön 19,1-8: Der MJ und Elia zur Zeit Ahasjas	75
11. 2Kön 1,2-17: Der MJ und Elia zur Zeit Ahasjas	75
12. 1Sam 29,9: David wird mit dem MJ verglichen	77
2Sam 14,17.20: David wird mit dem MJ verglichen	77
2Sam 19,28: David wird mit dem MJ verglichen	77
D) Der mal'ak im chronistischen Geschichtswerk	79
1. 1Chr 21,7-22: David und der MJ als Pestengel	79
2. 2Chr 32,20-23: Die Vernichtung der Assyrier	80
E) Der mal'ak im prophetischen Schrifttum und in den Daniellegenden	81
1. Hos 12,3-7: Jakobs Kampf mit dem mal'ak	81
2. Sach 1,7-15: Der MJ als himmlischer Minister	83
3. Sach 3,1-7: Der MJ als Verteidiger Josuas	85
4. Jes 63,9: Der MJ im Gegensatz zum Angesicht Jahwes	87
5. Mal 2,17-3,5: Der mal'ak als Vorläufer Jahwes	88
6. Sach 12,8: Der MJ an "jenem Tage"	91
7. Dan 3,28: Die drei Männer im Feuerofen	92
8. Dan 6,23: Daniel in der Löwengrube	93
F) Der mal'ak im poetischen Schrifttum	94
1. Ps 34,8: Der MJ beschützt den Gottesfürchtigen	94
2. Ps 35,5.6: Der MJ als Verfolger der Feinde	95
3. Ps 78,49: Die mal'akim als Bringer der äg. Plagen	96
4. Ps 91,11-13: Der mal'ak als Beschützer des Wanderers	96
5. Ps 103,20: Preiset Jahwe, ihr seine Engel	97
6. Ps 148,2: Lobset ihm, alle seine Engel	97
7. Hi 4,18: Seine Engel können irren	98
8. Hi 33,23-25: Der mal'ak als Fürsprecherengel	99
9. Spr 16,14: Der Grimm des Königs als Todesbote	101
10. Spr 17,11: Der mal'ak als Bestrafer der Auflehnung	101

DRITTER TEIL

1. Der mal'ak in seiner himmlischen Umwelt	104
2. L'k und ml'k im Ugaritischen	113
3. Der mal'ak und die mesopotamischen Texte	116
4. Der mal'ak und die Vergewärtigungen Gottes	118
A) Das Antlitz (panim) Gottes	118
B) Die Herrlichkeit (kabod) Gottes	123
C) Der Name (schem) Gottes	130
5. Darstellung und Kritik der über den mal'ak und sein Verhältnis zu Jahwe bisher entwickelten Theorien	133
I. Die Logostheorie	134
II. Die Identitätstheorie	135
III. Die Repräsentationstheorie	141
IV. Die Interpolationstheorie	144
V. Der religionsgeschichtliche-stilpsychologische Lösungsversuch von Stier	149
VI. Schlussbetrachtung zu den Theorien	154
6. Theologische Betrachtungen über den MJ/ME	156
A) Die Existenz	156
B) Die Substanz	158
C) Die Funktionen des MJ/ME	160
D) Die Stellung des Engels im AT und heute	162

LITERATURVERZEICHNIS	168
----------------------	-----

ANMERKUNGEN	179
-------------	-----

ABKÜRZUNGEN

Biblische Bücher

Gen Ex Lev Num Dtn Jos Ri 1Sam 2Sam 1Kön 2Kön Jes Jer Ez Hos Jo
Am Ob Jon Mi Nah Hab Zeph Hag Sach Mal Ps Hi Spr Ruth Hhld Pred
Rlgl Est Dan Esr Neh 1Chr 2Chr
Mt Mk Lk Joh Apg Röm 1Kor 2Kor Gal Eph Phil Kol 1Thess 2Thess
1Tim 2Tim Tit Phlm Hebr Jak 1Petr 2Petr 1Joh 2Joh 3Joh Jud Apk

Texte aus Ugarit

Die Stellenangabe erfolgt in diesem Abschnitt, wenn nichts Spezielles erwähnt wird, nach der Textbezeichnung von J. Aistleitner, die sich mit derjenigen von O. Eissfeldt deckt. Es bedeuten:

AB	Anat-Baal-Zyklus.
Aqht	Aqhat-Text.
D	Aqhat-Text.
K; Krt	Keret-Text.
MF	Mythologische Fragmente.
NK	Nikkal-Gedicht.
SS	Šahr- und Šalim-Text.

Allgemeine und bibliographische Abkürzungen

a.a.O.	am angegebenen Ort.
AB	The Anchor Bible, Garden City, New York.
abs.	absolutus.
act.	activus, -a, -um.
AdA	R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, Neuchâtel, 1969.
Adj.; adj.	Adjektiv; adjektivisch.
γγ.	Angelos.
äg.	ägyptisch.
äth.	äthiopisch.
AHw	W.v. Soden: Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1965ff.
akk.	akkadisch.
ANET	J.B. Pritchard: Ancient Near Eastern Texts... Princeton, 1955.
Anm.	Anmerkung.
arab.	arabisch.
aram.	aramäisch.
ARM	Archives royales de Mari, Paris, 1946ff.
Art.	Artikel.

ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig, 1916ff.
AT	Altes Testament; Ancien Testament.
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
atl.	alttestamentlich.
Aufl.	Auflage.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn.
Bd.	Band.
bearb.	bearbeitet.
betr.	betreffend.
BH; BHK ³	Biblia Hebraica, Stuttgart, ³ 1937, ed. R. Kittel.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, 1968ff.
bibl.	biblisch.
bibl.-aram.	biblisch-aramäisch.
BK	Biblischer Kommentar, Neukirchen.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin, Giessen.
bzw.	beziehungsweise.
C.	Kapitel.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C.
cf.	confer.
chap.	chapitre.
chr.	christlich.
Chron.; chron.	Chronist; chronistisch.
Coll.Hechl.	Collectanea Hechliniensia, Mechelen.
cs.	constructus.
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets...in the British Museum, London 1896ff.
D	Quellenschicht D.
ders.	derselbe.
d.h.	das heisst.
DISO	Ch.Jean-J. Hoftijzer: Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest, Leiden 1965.
Diss.	Dissertation.
Dtn.; dtn.	Deuteronomium; deuteronomisch.
Dtr.; dtr.	Deuteronomist; deuteronomistisch.
E	Elohistische Quellenschrift.
ebd.	eben daselbst.
ed.	edidit; edited.
EH	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Münster.
etc.	et cetera.
exeget.	exegetisch.

f.	folgend.
Fem.; fem.	Femininum; feminin.
ff.	und folgende.
franz.	französisch.
G	Septuaginta, s. auch LXX
Gen.	Genetiv.
GesHw	W. Gesenius: Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig, ⁶ 1863; ¹⁶ 1915.
gr.	griechisch.
HAL	L. Köhler-W. Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden, 1967ff.
HBzAT; HzAT	Handbuch zum Alten Testament, Tübingen.
hebr.	hebräisch.
hier.log.	hieros logos.
HKzAT	Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen.
Hrg.; hrg.	Herausgeber; herausgegeben.
IB	The Interpreter's Bible, New York/Nasville.
ICE	The Interpreter's Commentary on the Bible, New York/Nashville.
ICC	The International Critical Commentary, Edinburgh.
Imp.	Imperativ.
Inf.	Infinitiv.
isr.	israelisch.
J	Jahwistische Quellenschrift.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature, New Haven.
jem.	jemand.
Jhdt.	Jahrhundert.
Jhwh	Jahweh.
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
JSS	Journal of Semitic Studies, Manchester.
jüd.	jüdisch.
kan.	kanaanäisch.
Kap.	Kapitel.
KAT	E. Schrader: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3.Aufl. von H. Winkler und H. Zimmern, Berlin 1903.
KB	L. Köhler und W. Baumgartner: Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden, 1953.

KeH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig.
KHKzAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, (Freiburg i.Br., Leipzig), Tübingen.
Kl.Schr.; KS	Kleine Schriften.
KzAT	Kommentar zum Alten Testament, Leipzig.
l.	lies.
lat.	lateinisch.
Lis.	G. Lisowsky: Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart, 1958.
Lit.	Literatur.
LS	C. Brockelmann: Lexicon Syriacum, Halle, ² 1928.
LXX	Septuaginta, siehe auch unter G.
M'	Mal'ak.
Man.	Manual.
mand.	mandäisch.
Masc.; masc.	Maskulinum; maskulin.
m.(u.)E.	meines (unseres) Erachtens.
ME	Mal'ak Elohim.
MhB	Mal'ak ha-berit, Bundesengel.
MhD	Deuteengel Sacharjas.
MhE	Mal'ak ha-Elohim.
MJ	Mal'ak Jahwe.
mkT	J. Aistleitner: Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest, 1964.
MT	masoretischer Text.
NE	M. Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Weimar, 1898.
NedThT	Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen.
Nöldeke MG	Th. Nöldeke: Mandäische Grammatik, Halle, 1875.
N.pr.	nomen proprium, Eigennamen.
Nr.	Nummer.
NT	Neues Testament.
ntl.	neutestamentlich.
o.	oben.
Obj.	Objekt.
Op.cit.	zitiertes Werk.
OT	Old Testament.
OTS	Old Testament Studies, Edinburgh.
P	Priesterschrift, Priester-Quellenschrift.
Part.	Partizip.

pass.	passivus, -a, -um.
phön.	phönizisch.
Pl.; pl.	Plural; pluralisch.
proph.	prophetisch.
prot.	protestantisch.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950ff.
RB	Revue Biblique, Paris.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 31958.
S.	Seite.
s.	siehe.
SAT	Die Schriften des Alten Testaments, Göttingen.
SB	Sources Bibliques, Paris.
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris.
sem.	semitisch.
Sing.; sing.	Singular; singularisch.
SO	Studia Orientalia, ed. Societas Orientalis Fennica.
Sp.	Spalte.
St.	Stelle.
st.	status.
STU	Schweizerische Theologische Umschau, Bern.
Subj.	Subjekt.
Subst.	Substantiv.
SVT	Supplements to Vetus Testamentum.
Syn.	O. Eissfeldt: Hexateuch-Synopse, Leipzig, 1922.
syr.	syrisch.
term.techn.	terminus technicus.
Tert.comp.	tertium comparationis.
Tg.	Targum.
THAT	E. Jenni/C. Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München, Zürich, 1971.
Theol.; Théol.	Theologie; Théologie.
theol.; théol.	theologisch; théologique.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Berlin.
ThOrAr	Theologische und Orientalistische Arbeiten, Herzberg am Harz.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.

u.	unten.
u.a.	unter anderem; unter anderen.
u.a.m.	und andere(s) mehr.
UePt	M. Noth: Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart, 1948.
Ug.; ug.	Ugarit; ugaritisch.
urspr.	ursprünglich.
UT	C.H. Gordon: Ugaritic Textbook, Rom 1965.
V.	Vers.
v.	von.
Vergl.	Vergleich.
Vf.; verf.	Verfasser; verfasst.
Vg.	Vulgata.
vgl.	vergleiche.
Vol.	Volumen (Band).
vorchr.	vorchristlich.
VT	Vetus Testamentum.
Vv.	Verse.
WbM	H.W. Haussig: Wörterbuch der Mythologie, Stuttgart, 1965.
WdO	Die Welt des Orients, Stuttgart.
Westm.Comm.	The Westminster Commentaries, London.
WUS	J. Aistleitner: Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrg.v. O. Eissfeldt, Berlin, 1963.
Z.	Zeile.
ZAW; ZATW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
z.B.	zum Beispiel.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden.
Zeitschr.	Zeitschrift.
zit.	zitiert.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
z.St.	zur Stelle.
z.T.	zum Teil.
z.Zt.	zur Zeit.
Zz.	Zeilen.

EINLEITUNG

In den Büchern des Alten Testaments begegnet der Leser häufig der Gestalt des Gottesboten, der je nach der quellenmässigen Zugehörigkeit der Texte Mal'ak Jahwe oder Mal'ak Elohim bzw. Mal'ak ha-Elohim genannt wird. Er erscheint sowohl in den alten Genesis-sagen als auch bei der Berufung des Mose. Beim Wüstenzug und nach der Landnahme ist er ebenso zugegen wie in den Eliageschichten. Nachdem seine Eigenschaften in den Vergleichen mit David und seine Tätigkeit in den Psalmen beschrieben werden, finden wir ihn bei den Propheten wieder.

Mannigfaltig sind auch seine Funktionen. Bald verkündet er Verheissungen und Weisungen Jahwes, bald führt und beschützt er das Volk, dann tritt er als Warner und Bestrafer von Uebertretungen auf und schliesslich wird ihm im eschatologischen Geschehen eine Rolle zugewiesen.

Es ist begreiflich, dass diese irgendwie mit Gott in Verbindung stehende Gestalt nicht nur den spekulativ gerichteten Juden, sondern auch der jungen christlichen Kirche für ihre Apologetik willkommen war. PHILO¹ und JUSTIN² bringen ihn mit dem Logos in Verbindung und die Kirchenväter versuchen mit der Gestalt des MJ trinitarische Vorstellungen ins AT hineinzutragen. Gerade weil die Gestalt des MJ alles andere als „die einzige religiös schärfer umrissene, persönlichere Gestalt der alttestamentlichen Engelwelt“³ ist, liess sich mit ihr sehr gut arbeiten. Doch wurden bei diesem spekulativ-apologetischen Gebrauch Fragen an den MJ/ME herangetragen, die ihm persönlich fern lagen, was zu einer tendenziösen Entstellung des MJ-Problems führte. Aus diesem Grunde wird bei der vorliegenden Arbeit von einer Darstellung der Rolle des MJ sowohl in der Apologetik als auch bei den Kirchenvätern abgesehen.

Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, müssen wir neben dieser theologischen Begrenzung noch eine literarische vornehmen. Wie es der Titel dieser Arbeit besagt, werden wir uns textlich auf die Betrachtung der kanonischen Bücher des AT beschränken. Dass die Bildung des atl. Kanons nicht auf willkürlichen Entscheidungen beruhte und nicht Sache des Zufalls war, zeigt sich nirgends deutlicher als in der Angelologie; denn das ausserkanonische Schrifttum weist in vermehrter Masse Engelgestalten auf, die hierarchisch abgestuft sind und zudem mit Eigennamen auftreten. Es ist offensichtlich, dass hier eine Entwicklung einsetzt, die mit der namenlosen Gestalt des MJ/ME wenig oder nichts zu tun hat.

Bei der Betrachtung unseres Problems werden wir die Texte, soweit dies möglich ist, nach ihrer quellenmässigen Zugehörigkeit⁴ einordnen. Dies hat den Vorteil, dass sich in der Auffassung des MJ eine Entwicklung abzeichnen wird. Gleichzeitig kann bei dieser Stoffanordnung in den verschiedenen Textschichten das stärkere oder schwächere Vorkommen oder gar das Fehlen einer MJ/ME-Vorstellung festgestellt werden.

Der erste Teil dieser Arbeit legt das Gewicht auf die etymologischen Fragen sowie auf die statistische Erfassung des Vorkommens und der Streuung von MJ/ME und die Wiedergabe der verschiedenen Bezeichnungen in den Uebersetzungen. Die Aufgabe des zweiten, exegetischen Teiles besteht im Herausarbeiten des Wesens des MJ/ME sowie seines Verhältnisses zu Jahwe bzw. Elohim. Der dritte Teil stellt den Mal'ak in seine israelitische und ausserisraelitische religiöse Umwelt und bringt eine Darstellung und Kritik der neueren Theorien über das MJ/ME-Problem und schliesst mit der Aufzeigung von Existenz, Wesen und Funktion des MJ/ME im Alten Testament.

ERSTER TEIL

ETYMOLOGIE, VORKOMMEN, STREUUNG, TÄTIGKEIT UND WIEDERGABE VON MAL'AK IM AT UND IN SEINEN VERSIONEN

1. Etymologie

Mal'ak leitet sich gleich den beiden andern Substantiven mel'aka (Sendung, Geschäft, Verrichtung, Arbeit) und mal'akut (Botschaft, Botenamt) von der im Nebr. nicht¹, aber im Ug.², Arab.³ und Aeth.⁴ gut bezeugten Wurzel l'k ab. Dieser Verbstamm bedeutet im Arab. "senden, mit einem Auftrag schicken" und im Aeth. "senden, bedienen".⁵ Mit dem gleichen Sinngehalt finden wir ihn neben dem Ug.⁶ auch im Phön.⁷, Aram. und Neuhebr.⁸ wieder.

Das von ihm abgeleitete Substantiv mal'ak findet sich in der Bedeutung "Bote" neben dem Ug.⁹ auch im Phön. und Altaramäischen.¹⁰ Einen überirdischen Boten, d.h. Engel, bedeutet es im Bibl.-aram. (Dan 3,28; 6,23). Mit der gleichen Bedeutung ist das Wort ins Jüd.-aram., Syr., Mand., Arab. und Aeth. übergegangen.¹¹

J. BARTH¹² zählt mal'ak zu den Nomina mit präfigiertem mēm, wobei er ausführt: "Mit dem Präfix ma und mi bildet das Semitische Nomina, welche sowohl die reine Handlung, als auch das konkrete Sachwort in seinen verschiedenen Ausstrahlungen, wie die Person, den Ort (im Arab. auch die Zeit, seltener dies in anderen Sprachen), das Werkzeug der Handlung bezeichnen können".

LIDZBARSKI¹³ nennt aus den nordsemitischen Inschriften "mal'akh-Bote, vielleicht im N.pr. Baalmal'akh und mal'akhat-Arbeit".

Beide bezeichnet er als Nomina kan. Herkunft.

Mehrere atl. Wissenschaftler¹⁴ nehmen für mal'ak eine ursprünglich abstrakte Bedeutung an und wollen es als "Sendung" aufgefasst wissen. Weniger weit geht VON RAD, der nur eine "vielleicht abstrakte Bedeutung" annimmt.¹⁵ Da sich für die vorliegenden atl. Texte die Annahme einer ursprünglich abstrakten Bedeutung nirgends aufdrängt, scheint es ein fragwürdiges Unternehmen zu sein, allein aus dem Vergleich ähnlicher Nominalbildungen aus rein etymologischen Gründen eine ursprünglich abstrakte Bedeutung postulieren zu wollen, da sich weder diese ursprünglich abstrakte Bedeutung noch Zeichen ihres Uebergangs zur konkreten belegen lassen.

2. Vorkommen

Das Wort mal'ak erscheint im AT insgesamt 214x in verschiedenen

Bedeutungen. An 127 Stellen finden wir es im Sing. und 87x im Pl. In der Einzahl wie in der Mehrzahl kann es in rein profanem Sprachgebrauch menschliche Boten eines menschlichen Senders bezeichnen. Daneben kann es aber auch auf überirdische, von Gott gesandte Wesen, also auf Engel, hinweisen. Einen Uebergang von der einen zur andern Gruppe haben wir an jenen Stellen, wo Gott als Sender oder Beauftragter erscheint, der Bote aber kein überirdisches Wesen, sondern Priester, Prophet oder Volk Gottes genannt werden muss.

Wir haben deshalb beim Wort Mal'ak, besonders wenn es im Pl. erscheint, vorallem an menschliche Boten und bei der Mehrzahl der Sing.-stellen an Engel zu denken. Wo es sich bei dieser Bezeichnung um Priester, Propheten oder das Volk Gottes handelt, ist dies aus dem Kontext ersichtlich. Einen Einzelfall bildet jene Stelle, wo die Winde als Boten Gottes bezeichnet werden.

An einigen wenigen Stellen wird der König David mit dem ME bzw. MhE oder einer seiner Eigenschaften verglichen. Von anderen Personen finden sich keine derartigen Vergleiche.

An einer Stelle, wo der MT Mal'ak liest, drängt sich eine Korrektur in Mäläk (König) auf.

Wir erhalten für das Vorkommen und die Bedeutung von Mal'ak somit folgendes statistisches Bild:

	Sing.	Pl.
a) Mal'ak als menschlicher Bote	17	73
b) Mal'ak als Bezeichnung für das Volk	1	--
Mal'ak als Bezeichnung für Priester	2	--
Mal'ak als Bezeichnung für Propheten	2	3
c) Mal'ak als Bezeichnung für die Winde	--	1
d) Mal'ak als Schreibfehler für Mäläk	1	--
e) Mal'ak in Vergleichen mit David	5	--
f) Mal'ak als Bezeichnung für Engel	99	10
	127x	87x

a) Mal'ak als menschlicher Bote

Der profane Sprachgebrauch, wo Mal'ak einen oder mehrere menschliche Boten bezeichnet, die im Auftrage eines Menschen, zumeist des Königs, handeln, bildet in den Pl.-Stellen die überwältigende Mehrheit. Dieses Vorherrschen des Pl. im profanen Sprachgebrauch lässt sich aus der Gepflogenheit erklären, dass man Botschaften selten einem einzelnen, sondern zumeist mehreren Boten anvertraute, die dann auch gemeinsam entsandt wurden. Dieses Vorgehen bot den Boten mehr Schutz und garantierte zudem die wortgetreuere Uebermittlung von Botschaft und Antwort.

Mal'akim, menschliche Boten im Pl., treten an folgenden 73 Stellen auf: Gen 32,4.7. Num 20,14; 21,21; 22,5; 24,12. Dtn. 2,26. Jos 6,17.25; 7,22. Ri 6,35; 7,24; 9,31; 11,12.13.14.17.19. 1Sam 6,21; 11,3.4.7.9a.9b; 16,19; 19,11.14.15.16.20a.20b. 21a.21b; 25,14.42. 2Sam 2,5; 3,12.14.26; 5,11; 11,4; 12,27. 1Kön 20,2.5. 9a.9b. 2Kön 1,2.3.5.16; 7,15; 14,8; 16,7; 17,4; 19,9.14.23. Jes 14,32; 18,2; 30,4; 33,7; 37,9.14. Jer 27,3. Ez 17,15; 23,16; 30,9. Nah 2,14. Neh 6,3. 1Chr 14,1; 19,2.16. 2Chr 35,21.

Nur 17x wird mal'ak zur Bezeichnung eines einzelnen, menschlichen Boten verwendet: 1Sam 23,27. 2Sam 11,19.22.23.25. 1Kön 19,2; 22,13. 2Kön 5,10; 6,32a.32b.33; 9,18; 10,8. Ez 23,40. Hi 1,14. Spr 13,17. 2Chr 18,12.

Alle diese Mal'akstellen mit profanem Sprachgebrauch fallen für unsere Arbeit nicht in Betracht. Sie werden hier jedoch der Vollständigkeit wegen aufgezählt. Gleichzeitig darf aber bei der Entsprechung des himmlischen mit dem irdischköniglichen Hofstaat die Vermutung ausgesprochen werden, dass diese menschlichen Boten als Prototyp für die himmlischen Boten, die Engel, dienten.

b) Mal'ak als Bezeichnung für Volk, Priester und Propheten

Aufgabe des Gottesengels ist es, Gottes Botschaft an die Menschen weiterzuleiten. Da Propheten bei ihrer Verkündigung und Priester bei ihrem kultischen Handeln die gleichen Funktionen ausüben, ist es leicht verständlich, dass Angehörige dieser beiden Stände in bildhaft übertragenem Sinn als MJ bezeichnet werden können.

An einer einzigen, textlich nicht ganz sicheren Stelle, wird das Volk Gottes auf Grund seiner Erwählung und seines Auftrages an den andern Völkern als Bote bezeichnet. Auch hier liegt, wie bei der Verwendung dieser Bezeichnung für die Priester und Propheten, das Hauptgewicht auf der Funktion, der Uebermittlung des göttlichen Willens.

Das Volk wird Jes 42,19 Bote Gottes genannt. Für einen Priester wird diese Bezeichnung Mal 2,7 und Pred 5,5 verwendet und in Bezug auf einen Propheten finden wir die Benennung mal'ak sowohl Mag 1,13 als auch Mal 1,1. Desgleichen werden mehrere Propheten, deren Namen nicht erwähnt werden, Boten Gottes genannt, so in Jes 44,26 und 2Chr 36,15.16.

c) Mal'ak als Bezeichnung für die Winde

In hymnischem Stil berichtet uns Ps 104,4, dass Gott Winde zu seinen Boten macht. Wenn Winde Boten Gottes genannt werden, dann wird mit dieser Bezeichnung darauf hingewiesen, dass sie Weg und Richtung nach Gottes Willen zugeteilt bekommen und damit in seinem Dienst und Auftrag stehen. Ausser den Winden wird keine ande-

re Naturkraft als Bote Gottes bezeichnet und von diesen geschieht es einzig und allein in unserer Ps-Stelle.

d) Mal'ak als Schreibfehler für mäläk (König)

In 1Chr 21,20 ist nach der LXX und in Anlehnung an den Parallelbericht von 2Sam 24,20 mal'ak in mäläk zu korrigieren. Bei der Ähnlichkeit des Schriftbildes beider Nomina lässt sich hier an einen Lese- oder Schreibfehler denken. Die Schreibart des MT kann aber auch durch aberratio oculi erklärt werden, da der Kontext des Öftern vom MJ redet. Die genaue Ursache, die zur falschen Schreibweise führte, ist hier nicht zu ermitteln.

e) Mal'ak in den Vergleichen mit David

Auffallend ist, dass im AT nur der König David und sein Haus mit dem MJ bzw. ME oder MhE verglichen werden. Diese Vergleiche finden sich 1Sam 29,9. 2Sam 14,17.20; 19,28 und Sach 12,8.

Bei den Vergleichen in den Geschichtsbüchern bilden Güte und Weisheit, die in jeder Lage und zu allen Zeiten das richtige und gerechte Handeln ermöglichen, das Vergleichsmoment zwischen dem mal'ak und David. Während Achis in seinem Vergleich darlegt, wie David ihm als Mitstreiter willkommen wäre und dabei seinen Gefühlen ehrlich Ausdruck gibt, ist bei den Vergleichen, die Meribaal und der Frau von Thekoa in den Mund gelegt werden, eher die schmeichlerische captatio benevolentiae herauszuhören, womit David zur Hilfeleistung veranlasst werden soll.

In der zeitlich sehr spät anzusetzenden Prophetenstelle, deren Text noch durch verschiedene Ergänzungen überladen ist, stellt der Vergleich eine abschwächende Glosse zur vorangehenden Aussage dar. So wie einst dem MJ wird hier dem Hause Davids die Führung der Bewohner Jerusalems "an jenem Tage" übertragen.

f) Mal'ak als Bezeichnung für Engel

Mit der Vokabel mal'ak bezeichnet die hebr. Sprache nicht nur den menschlichen, sondern auch den göttlichen Boten, den Engel. Unter ihm haben wir ein überirdisches Wesen zu verstehen, das entweder im himmlischen Hofstaat Gottes oder bei den Menschen auf Erden eine Funktion zu erfüllen hat. Damit der mal'ak als Engel erkennbar ist, muss er zu Gott in Beziehung gebracht werden. Dazu stehen den Verfassern der atl. Bücher folgende Möglichkeiten zur Verfügung:

1. Mal'ak wird durch einen Gottesnamen determiniert. Es entstehen so die häufig erscheinenden Bezeichnungen MJ, ME und MhE (vgl. Gen 16,7; 21,17; 31,11 etc.).
2. Die Zugehörigkeit des mal'ak zu Jahwe oder Elohim wird durch

das Anhängen eines Suffixes erreicht, das sich auf einen der beiden Gottesnamen bezieht (vgl. Gen 24,7. Ex 23,23 etc.).

3. Schwieriger wird die Erkennung des Gottesengels, wenn wir im MT mal'ak-Stellen im st.abs. vor uns haben. Hier muss der Kontext zu Hilfe genommen werden, der dann den mal'ak als Auszugsengel (z.B. Ex 23,20) oder als Pestengel (z.B. 2Sam 24,16) erkennen lässt. Zuweilen wird der mal'ak einige Verse weiter unten in der gleichen Erzählung als MJ bezeichnet (vgl. 1Kön 19,5), oder dann kann der mal'ak auf Grund eines Parallelberichtes als Engel gedeutet werden (vgl. Hos 12,5 mit Gen 32,23-33).

Mit diesen Kriterien zur Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Boten erhalten wir 10 Stellen, wo Engel in der Mehrzahl auftreten und 99 Stellen, an denen ein einzelner mal'ak erscheint.

Von Engeln im Pl. handeln folgende 10 Stellen: Gen 19,1.15; 28,12; 32,2. Ps. 78,49; 91,11; 103,20; 148,2. Hi 4,18. Spr 16,14. Ein einzelner Engel tritt an folgenden 99 Stellen auf:¹⁶ Gen 6,7.9.10.11; 21,17; 22,11.15; 24,7.40; 31,11; 48,16. Ex 3,2; 14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2. Num 20,16; 22,22.23.24.25.26.27.31.32.34.35. Ri 2,1.4; 5,23; 6,11.12.20.21a.21b.22; 13,3.6.9.13.15.16a.16b.17.18.20.21a.21b. 2Sam 24,16a.16b.16c.17. 1Kön 13,18; 19,5.7. 2Kön 1,3.15;19,35. Jes 37,36; 63,9. Hos 12,5. Sach 1,11.12; 3,1.3.5.6 (=MJ); 1,9.13.14; 2,2.7a; 4,1.4.5; 5,5.10; 6,4.5 (=MhD); 2,7b (=mal'ak acher). Mal 3,1a.1b. Ps 34,8; 35,5.6. Hi 33,23. Spr 17,11. Dan 3,28; 6,23. 1Chr 21,12.15a.15b.15c.16.18.27.30. 2Chr 32,21.

Von den Pl-Stellen sind vorallem die der Gen wichtig, die den mal'ak zumeist bei seinen Aktionen auf der Erde beschreiben, aber auch Ps 78,49, der die äg. Plagen als eine Rote verderbenbringender Engel bezeichnet. In Spr 16,14 wird die Wirkung des königlichen Grimms derjenigen von Todesengeln verglichen. Ps 91,11 handelt von den Schutzengeln der Frommen, während Ps 103,20; 148,2 und Hi 4,18 von den Engeln des himmlischen Hofstaates sprechen, wobei die Ps-Stellen diese zum Lobe Gottes ermuntern und die Hi-Stelle ihnen Irrtum zutraut.

Von den mal'ak-Stellen im Sing. sind alle in der Exegese zu besprechen ausser 1Kön 13,18, wo ein Prophet vorgibt, Weisung von einem mal'ak erhalten zu haben und die blasse Gestalt des "andern Engels" (Sach 2,7b) sowie alle Stellen, die vom Deuteengel Sacharjas (=MhD) handeln.

Zur genaueren Erfassung des MJ/ME werden jedoch die Vergleiche mit David und dem Hause Davids (1Sam 29,9. 2Sam 14,17.20; 19,28 und Sach 12,8) beigezogen.

Auch die Gestalt des Heeresfürsten von Jos 5,13ff., die irgendwie mit dem Führerengel während des Auszugs in Verbindung steht, muss aus diesem Grunde herangezogen werden. Ferner ist es ratsam, zu den Pl.-Stellen von Gen 19 auch die von Gen 18 beizuziehen, ob schon hier nicht von mal'akim, sondern von Männern gesprochen wird, die aber mit den mal'akim von Gen 19 identisch sind.

3. Streuung

Unter Streuung verstehen wir das zahlenmässig stärkere oder schwächere Vorkommen des MJ oder ME bzw. MhE in den atl. Büchern. Wenn wir das atl. Schriftgut auf diese Frage hin prüfen, dann fällt uns auf, dass der Engel Gottes vorallem in den ätiologischen Sagen der Genesis und des Ri-Buches erscheint, wobei sein Vorkommen meistens auf einzelne mehr oder weniger umfangreiche Erzählungseinheiten begrenzt ist. Nur spärlich, dazu schwach und verblasst, tritt er in Ex bei der Berufung des Mose und später in der Auszugsgeschichte in Erscheinung. In Num ist er vorallem in der Bileamgeschichte sehr aktiv. Schwächer bezeugt ist sein Vorkommen in den Samuel- und Königsbüchern. In den Samuelbüchern sind die Vergleiche mit David oder seine Funktion als Pest- und Würgeengel Veranlassung zu seiner Nennung. In den Königsbüchern erscheint der Gottesengel einzig und allein in den Eliageschichten. Dass er gerade in diesem sagen- und märchenhaften Stoff auftaucht, um Elia durch Trank und Speise vor dem Hungertod zu retten, ist eines der Beispiele, wo er den Lieblingen Gottes als Nothelfer erscheint und sie so aus aussichtsloser Lage befreit. Sehr schwach ist das Vorkommen des mal'ak in den prophetischen Schriften, ganz besonders in denen der grossen Propheten. In Jes erscheint der MJ als Pestengel im Bericht von der Vernichtung des Lagers der Assyrier (Jes 37,36= 2Kön 19,35). In Hosea wird er ebenfalls nur ein einziges Mal (Hos 12,5) genannt und auch da nur im Anklang an eine Genesissage (Gen 32,24-30), wobei das falsche Verhalten des Volkes bereits auf dasjenige seines Ahnherrn Jakob zurückgeführt wird. Erst in der nachexilischen Prophetie taucht der MJ vermehrt auf, so in der Rolle des himmlischen Vesirs bei Sacharja oder mit einer endzeitlichen Aufgabe bei Maleachi. Tri-tojesaja erwähnt ihn dagegen nur ein einziges Mal (Jes 63,9) und stellt ihn dabei in deutlichen Gegensatz zu Jahwe, von dem allein die Hilfe kam. Bei zahlreichen Propheten wie Amos, Micha, Nahum, Zephanja, Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaja, Obadja, Haggai, Jona, Habakuk und Joël wird der MJ überhaupt nicht erwähnt. Im Danielbuch, wo die Engel bereits Eigennamen tragen, wird er zwei Mal als Retter aus Feuers- und Löwengefahr hervorgehoben (Dan 3,28;

6,23). Hier haben wir den MJ als Schutzengel, eine Funktion, die er auch in den Psalmen, wo er ebenfalls vereinzelt erwähnt wird, zu erfüllen hat. In den Büchern der Chr finden wir ihn überall dort, wo dies nach den Parallelberichten von 2Sam 24 und 2Kön 19 zu erwarten ist, nämlich in 1Chr 21 und 2 Chr 32,21. Betrachten wir die Streuung nicht nur nach den einzelnen Büchern, sondern nach der quellenmässigen Zugehörigkeit des Stoffes, dann sehen wir, dass der MJ oder ME bzw. MhE vorallem eine Gestalt von J und E ist, die ihn mit unterschiedlichen Zügen aufzeichnen. Diese Unterschiede näher herauszuarbeiten, wird Aufgabe des zweiten, exegetischen Teiles sein. Auffallend ist, dass D und P den mal'ak nicht erwähnen, was mit ihren Offenbarungsvorstellungen zusammenhängt.

Bei D verharret Gott in transzendenter Ferne. Damit verbindet sich ein strenger Monotheismus und der Glaube an die sittliche Erhabenheit und Unwandelbarkeit Jahwes. Gleichzeitig erfolgt eine Zentralisation des Kultes, der sich allein auf Jerusalem zu beschränken hat. Da jedoch der Engel Gottes häufig zu Kultorten ausserhalb Jerusalems in Beziehung steht (vgl. Gen 28,22; 22,11-14 u.a.m.), war es folgerichtig, mit dem Andenken an diese Kultstätten auch das des mal'ak in Vergessenheit fallen zu lassen. Aus dem streng monotheistischen Zug ist es verständlich, dass D den mal'ak als Gestalt, die bald als Jahwe selber und bald als dessen Diener auftrat und handelte, nicht neben Jahwe dulden konnte. So fiel der mal'ak bei D, der das Gesetzbuch zur Offenbarung machte, dem Drang nach Vereinheitlichung zum Opfer. Dass wir den mal'ak im jahwistischen und elohistischen Schrifttum noch vorfinden, haben wir lediglich dem Umstand zu verdanken, dass dieser Ueberlieferungsstoff in der Schlussredaktion weder umgestaltet noch beseitigt wurde.

Aber auch im Priesterkodex halten wir, wie bereits oben erwähnt, vergeblich nach dem mal'ak Ausschau. In diesem Schrifttum spielt sich der Verkehr Gottes mit den Menschen durch Vermittlung einzelner, besonders zu diesem Zweck auserwählter Männer, wie Mose und Josua, ab. Da Gott direkt mit ihnen spricht (dafür gebraucht P vorallem das Verbum *dabar*, weniger häufig *amar*), erübrigt sich die Gestalt des mal'ak als Ueberbringer der Worte Gottes. In den seltenen Fällen, in denen sich dieses Schrifttum nicht mit dem Wort und dessen Audition begnügt, sondern zur Vision übergeht, erscheint statt des mal'ak nun der *kabod*. Er ist die Erscheinungsform Gottes zum Zwecke der Offenbarung und damit weit mehr als ein vollwertiger Ersatz des mal'ak.

Zusammenfassend kann über die Streuung des MJ/ME im AT folgendes gesagt werden:

Der MJ/ME findet sich hauptsächlich in den Patriarchengeschichten, wo er als hilfreicher Engel oder als Offenbarungsträger häufig mit einem Lokalheiligtum in Verbindung steht. In der Mosezeit wird er zum Auszugsengel, der das Volk gleich der Lade oder der Stiftshütte auf seiner Wanderung begleitet. In der Richterzeit steht er mit Gideon und mit Simson und in der Königszeit mit Elia in Verbindung. D und P kennen ihn nicht. Auch eine ganze Reihe von Prophetenschriften weiss nichts von ihm zu berichten. Erst im Ausgang der Prophetie tritt er wieder vermehrt in Erscheinung, aber diesmal weniger als Offenbarungsträger, sondern als ein in Transzendenz verharrender himmlischer Wesir oder als Mitbeteiligter am eschatologischen Geschehen. Bei Daniel wird seiner kurz zwei Mal Erwähnung getan, doch zeichnet sich hier bereits eine neue, für den mal'ak ungünstige Entwicklung ab, indem der Schutz und die Ueberbringung göttlicher Botschaft an die Menschen nun bestimmten Engelsfürsten wie Michael und Gabriel zufällt. Trotz des weitem Ausbaues der Angelologie, die später in den Apokryphen ihren Fortgang nimmt, tritt der mal'ak immer mehr in den Hintergrund, weil nun die genannten Engelsfürsten und andere himmlische Wesen seine Rolle übernommen haben. Im NT, das sei hier nur nebenbei erwähnt, da wir uns ja auf das AT beschränken wollen, finden wir wohl noch Offenbarungsträger wie die Engel der Weihnachtsgeschichte, aber sie treten doch zurück vor dem einen grossen Offenbarungsträger, dem Sohne Gottes.

4. Der mal'ak und das Verb

Ueber die Tätigkeit der menschlichen und der göttlichen Boten gibt uns das Verb, das mal'ak als Subjekt mit sich führt, Auskunft. Weit zahlreicher sind jedoch die Stellen, die mal'ak als Objekt aufweisen. Hier nennt das Tätigkeitswort die Handlungen, die mit oder durch den Boten ausgeführt werden.

a) Mit menschlichen Boten als Subjekt verbundene Verben (14 Sing.- und 12 Pl.-Stellen):

Vom menschlichen Boten wird gesagt, dass er kommt (חָזַק, 10x), zurückkehrt (שָׁבָה 5x) oder geht (הָיָה 5x), wobei drei Mal der Zweck des Gehens nicht genannt wird, während er zwei Mal geht, um jemanden zu rufen (קָרָא). Einmal wird von den Boten mitgeteilt, dass sie laufen (רָץ, Jos 7,22), jemanden zurückholen (קָבַץ, 2Sam 3,26) oder Hilfstruppen ausrücken lassen (יָצָא, 1Chr 19,16). Ebenfalls ein Mal vernehmen wir, dass die Boten eine Antwort überbringen (אָמַר, 1Kön 20,9) und ebenso oft, dass sie ausgehen (יָצָא, Ez 30,9), um zu erschrecken, oder dass sie irgendwohin gelangen

(הַיָּד, Jes 30,4). Ferner vernehmen wir ein Mal, dass ein Bote ins Unglück führt (יָסֵד, Spr 13,17). Von den Verben des Sprechens finden wir 4x יָדַע, sowie je 3x דָּבַר und נִדְבַר.

Andere Verben als solche des Gehörs und Sprechens werden nur selten mit mal'ak als Subjekt verbunden. Ein Mal wird uns von den menschlichen Boten mitgeteilt, dass sie weinten (בָּכָה, Jes 33,7) und ein Mal wird gegen den Boten der Vorwurf erhoben, dass er taub sei (Adj. שָׁמַן, Jes 42,19).

b) Mit menschlichen Boten als Objekt verbundene Verben (5 Sing.- und 65 Pl.-Stellen):

Im AT finden wir 70 Mal einen oder mehrere Boten als Objekt, wobei 55 Mal mitgeteilt wird, dass man einen oder mehrere Boten gesandt hat (שָׁלַח). Deutlicher kann die Funktion des Boten nicht hervorgehoben werden. In zwei Fällen wird zudem die Art des Sendens genauer umschrieben. Gen 32,4 sendet Jakob Boten vor sich her (שָׁלַח בְּנֵי) und 2Sam 3,26 sendet Joab Boten hinter Abner her (שָׁלַח אַחֲרָיו).

Die Aussendung erfolgt zumeist zur Uebermittlung einer mündlichen Botschaft, die mit der Botenformel "So spricht N.N." (z.B. Num 20,14), oder mit שָׁלַח (18x) eingeleitet wird. Wie hier, so wird noch an acht weiteren Stellen der Zweck der Aussendung mit שָׁלַח und Inf.cs. genannt. Man sendet Boten, um jemanden zu rufen (שָׁלַח, Num 22,5), jemanden zu trösten (שָׁלַח, 1Chr 19,2) oder um jemanden zu begrüßen (שָׁלַח, 1Sam 25,14), was wohl durch das Aussprechen von Segenswünschen geschah. Gefährlich wird es, wenn Boten gesandt werden, um nach jemandem zu sehen (שָׁלַח, 2Sam 19,15), jemanden zu bewachen (שָׁלַח, 1Sam 19,11), jemanden gefangen zu nehmen (שָׁלַח, 1Sam 19,14:20), oder gar um jemanden zu töten (שָׁלַח, 1Sam 19,11). Ferner können von einem König Boten ausgesandt werden, um einen Götzen zu befragen (שָׁלַח, 2Kön 1,16), oder damit dem König Pferde und Kriegsvolk gegeben werden (שָׁלַח, Ez 17,15). Weiter wird von den menschlichen Boten mitgeteilt, dass man ihnen in friedlicher Absicht nachfolgt (שָׁלַח, 1Sam 25,42), oder ihnen entgegengeht (שָׁלַח, 2Kön 1,3).

Neben den Verben des Gehörs finden wir häufig die des Sprechens und Hörens. Für das Sprechen mit den Boten wird דָּבַר (6x) und נִדְבַר (2x) verwendet. Ebenfalls zwei Mal vernehmen wir, dass ihnen geboten (דָּבַר) und ein Mal, dass ihnen geantwortet (עָנָה, Jes 14,32) wird. Ferner kann Gott durch den Boten verhöhnt werden (הָאֵל, 2Kön 19,23), aber man spottet auch über die Boten (הָאֵל, 2Chr 36,16). Für eine Stadt bedeutet es den Untergang, wenn man die Stimmen ihrer Boten nicht mehr hört (שָׁמַן, Nah 2,14). Boten sind aber nicht nur Uebermittler von mündlichen Nachrichten, sondern aus

ihrer Hand werden auch Briefe empfangen (נִפְּלָה, 2Kön 19,14=Jes 37,14). Von der Gefahr ihres Berufes zeugt der Umstand, dass man sie zuweilen vor Häschern verstecken muss (אֲרִיִּים, Jos 6,17.25). Ganz gefährlich ist es für die menschlichen Boten vorallem dann, wenn der Auftrag, den sie auszurichten haben, gegen Gottes Willen erfolgt. In diesem Falle kann der Geist Gottes über sie kommen, so dass sie in Verzückung fallen (אֲרִיִּים, 1Sam 19,20b.21a.21b). Da aber, wo ihr Auftrag mit Gottes Willen übereinstimmt, lässt er den Rat der Boten gelingen (בִּיָּשָׁר, Jes 44,26).

c) Mit dem Gottesboten als Subjekt verbundene Verben (77 Sing.- und 7 Pl.-Stellen):

Von den Verben des Gehens finden wir am häufigsten הָלַךְ. Zwei Mal erscheint es in der konjugierten Form in der Bedeutung von "vor jemanden hintreten, sich hinstellen" und vier Mal als Part. im Sinne von "stehend". So stellt sich der MJ vor Bileam hin, oder er steht zwischen den Myrten, oder vor Josua, bei der Tenne Ormans, oder zwischen Himmel und Erde. Die Verben הָלַךְ und הָלַכְתָּ finden wir je 5 Mal in der Bedeutung von kommen bzw. gehen. Drei Mal begegnen wir הָלַךְ, wobei der Gottesbote ein Mal in der Flamme, das andere Mal an einer Leiter hinaufsteigt, während wir an der dritten Stelle keine diesbezügliche Angabe finden. Zwei Mal erfahren wir, dass der Gottesbote ausgeht (הָלַךְ), wobei 2Kön 19,35 als Zeitpunkt des Ausgehens die Nacht genannt wird, während die prophetische Parallelstelle (Jes 37,36) diesen Zeitpunkt nicht nennt, aber jedoch voraussetzt. Der Ausgang erfolgt zur Vernichtung der Assyrier. Zwei Mal wird mitgeteilt, dass der Gottesbote ausgesandt wird, um das Volk zu führen (הָלַךְ) und ein Mal wird für diese Tätigkeit das Verb הָלַכְתָּ (Num 20,16) verwendet. Ferner steht der Gottesbote zwei Mal dem Bileam und seinem Reittier gegenüber (הָלַךְ) und ein Mal tritt er dem Seher entgegen (הָלַךְ, Num 22,22), um ihn zu versuchen. Alle übrigen Verben des Gehens und Stehens treten nur ein Mal auf. Unter ihnen finden wir הָיָה (sein, sich befinden, 2Sam 24,16), הָרַד (hinabsteigen, Gen 28,12), יָסַד (sich aufmachen, Ex 14,19), עָבַר (vorübergehen, Num 22,26), דָּחַק (drängen, Gen 19,15), יָדָה (auf jemanden stoßen, jemandem begegnen, Gen 32,2), רָדַף (verfolgen, Ps 35,6), שָׁבַח (zurückkommen, 1Kön 19,7), נָשַׁח (gesandt werden, Spr 17,11), נָשַׁח (sich setzen, Ri 6,11) und מָצָא (finden, Gen 16,7). Ferner wird vom Gottesboten vier Mal gesagt, dass er erscheint (הָיָה). Ebenso stark vertreten wie die Verben, die eine Ortsveränderung anzeigen, sind diejenigen des Sprechens, womit der Botencharakter des mal'ak unterstrichen wird. Am häufigsten ist hier אָמַר (22x), wobei im Vergleich mit den menschlichen Boten auffällt, wie oft

der himmlische Gesprächspartner einen Befehl erteilt (7x), oder eine Frage stellt (4x). Je drei Mal finden wir קָרָא und קָרָא, wobei das Rufen an drei Stellen vom Himmel her erfolgt. Zwei Mal stoßen wir auf das Verbum בָּרַךְ, segnen. Nur ein Mal begegnen wir den Tätigkeitswörtern לָלַז (loben, Ps 148,2), תָּנִיחַ (anzeigen, erklären, Hi 33,23), יָצִיחַ (versichern, bezeugen, Sach 3,6), אָנַח (antworten, Sach 1,12), שָׁמַע (hören, Ps 103,20), בָּכָה (weinen, Hos 12,5) und בָּרַךְ (um Erbarmen flehen, Hos 12,5).

Neben den Verben des Gehens und Sprechens gibt es noch zwei Gruppen von Tätigkeitswörtern, von denen die eine das hilfreiche und die andere das zerstörende Wirken des göttlichen Boten beschreiben. Zur ersten Gruppe haben wir folgende Tätigkeitswörter zu rechnen: שָׁמַר (hüten, behüten, 2x), קָנָה (loskaufen, erretten, Gen 48,16), יָצִיחַ (erretten, Ps 34,8), נָחַךְ (sich lagern, Ps 34,8), יָצִיחַ (erretten, Jes 63,9. Hier wird die Errettung zwar nicht dem mal'ak zugeschrieben, aber für ihn die Möglichkeit offen gelassen, dass er es tun könnte), יָצִיחַ (vermitteln, Hi 33,23). Zum Wohle Bedrängter verschliesst (סָגַר, Dan 6,23) der mal'ak den Löwen den Rachen, oder steckt sein Schwert wieder in die Scheide zurück (אָשַׁב, 1Chr 21,27).

Bei der zweiten Verbgruppe, in der vom mal'ak eine schädigende oder gar vernichtende Wirkung ausgeht, finden wir die Tätigkeitswörter: מָחַשׁ (zerstören, töten, 6x), נָחַךְ (schlagen, 3x), sowie je ein Mal תָּקַף (stossen, Ps 35,5) und מָחַשׁ (austilgen, vernichten, 2Chr 32,21). Die gleiche verheerende Wirkung hat es auch, wenn der himmlische Bote seine Hand ausstreckt (מָחַשׁ, 2Sam 24,16), um zu zerstören. Einmal dagegen streckt er seine Hand aus, um mit seinem Stab Fleisch und Brot zu berühren, das dann durch Feuer verzehrt wird (יָדָה, Ri 6,21).

Die Gruppe der restlichen Verben, die den Gottesboten als Subjekt mit sich führen, ist sehr klein. Hier haben wir drei Mal berühren (נָגַח). Zwei Mal berührt der MJ den Elia, um ihn aufzuwecken und ein Mal berührt er in der Berufungsgeschichte Gideons Fleisch und Brot. Ferner wird von den Boten gesagt, dass sie den Willen Gottes tun (שָׁמַע, Ps 103,20). In den Vergleichen des mal'ak mit David wird vom himmlischen Boten festgestellt, dass er gut und weise ist und gut und böse unterscheiden kann.

d) Mit dem Gottesboten als Objekt verbundene Verben (28 Sing.- und 3 Pl.-Stellen):

Wie beim menschlichen, so wird auch beim göttlichen Boten häufig mitgeteilt, dass man ihn gesandt hat (מָלַךְ). An 11 von 31 Stellen, die mal'ak als Objekt haben, finden wir dieses Verbum. Sendende Person ist dabei stets Gott.

An 11 Stellen wird der Zweck der Sendung bekannt gegeben. Ganze 7x sendet Gott ihn als Beschützer und Begleiter. Seiner Hilfe erfreuen sich Elieser, Mose, das Volk Israel, die drei Freunde des Daniel und Daniel selber. Drei Mal sendet Gott ihn zur Zerstörung und Vernichtung aus, so gegen die Ägypter, gegen Jerusalem und gegen die Assyrer. Einmal erfolgt seine Aussendung, um den Einzug Gottes vorzubereiten. Das Verb **רָאָה** (sehen), finden wir 7x. So sehen ihn als besonders bevorzugte Personen Bileam, David (2x) und Gideon, aber auch die Eselin des Bileam sieht den mal'ak drei Mal.

Sechs Mal lesen wir, dass mit dem mal'ak gesprochen wird (**אָמַר**). Gott richtet 3x das Wort an seinen Boten, während Manoah 2x und Bileam 1x mit ihm sprechen. Ferner wird uns 2x berichtet, dass der Hohepriester Josua vor dem Gottesboten gestanden ist, wobei das Verb **דָּבַר** gebraucht wird.

Die restlichen 5 Verben, die mal'ak zum Objekt haben, finden sich je ein Mal. Zu ihnen gehört **אָרַב** (entbieten, Ps 91,11), wobei Gott ihn zum Schutze der Frommen entbietet. Einmalig ist die Aussage von Hi 4,18, wonach Gott seinen Boten Irrtum zutraut (**אָרַב אֶת־דְּבָרִי**). Ferner antworten (**אָמַר**, Sach 1,11) die Reiter, die von ihrem Erkundungsgang auf der Erde zurückkehren, dem Gottesboten. Während David sich vor dem Schwert des mal'ak fürchtet (**אָרַב**?, 1Chr 21,30), wagt es Jakob mit dem mal'ak zu ringen (**אָרַב**, Hos 12,5).

Ein Vergleich der Verben, die sich auf den himmlischen oder den menschlichen Boten beziehen, zeigt, dass der Tätigkeitsbereich des göttlichen Boten weit grösser ist als der des menschlichen. Der menschliche Bote beschränkt sich zumeist auf die Ausrichtung einer Botschaft und nur selten wird ihm ein Auftrag zuteil, der über das Gehen und Sprechen hinausgeht. Doch finden sich auch in Bezug auf den menschlichen Boten einige Tätigkeitswörter, die nur von ihm ausgesagt werden können. Nur von ihm vernehmen wir, dass er taub sein kann, verhöhnt und verspottet wird oder zu seinem Schutz gar versteckt werden muss, damit ihn die Häscher nicht fangen können.

Auch für den himmlischen Boten finden wir einige für ihn spezifische Tätigkeitswörter. Zu ihnen gehören Verben wie loben, preisen, Fürsprache einlegen, mit denen sein Wirken im himmlischen Hofstaat umschrieben wird. Seine irdische Tätigkeit bezeichnen die beiden Verbgruppen des Helfens und Strafens. Hilfreich erscheint der Gottesbote, wenn er die Menschen errettet, loskauft, behütet oder sich schützend um sie lagert. Diese Aufgaben hat er den Frommen gegenüber zu erfüllen. Wenn sich Menschen aber gegen Gott auflehnen, dann tritt der Gottesbote als Bestrafer und Rächer auf und wir begegnen dann den Verben jagen, verfolgen, stos-

sen, sich feindlich entgegenstellen, schlagen, verderben, vernichten oder die Hand gegen jemanden ausstrecken. Dies erklärt, dass man sich vor dem Gottesboten fürchtet. In Übereinstimmung mit den beiden letztgenannten Verbgruppen kann vom Gottesboten gesagt werden, dass er je nach den Umständen gut oder schrecklich sein kann. Auf seine Eigenschaften wird vor allem in den Vergleichen hingewiesen, wobei seine Güte und Weisheit betont wird. Alle diese Feststellungen werden jedoch nur in Bezug auf den von Gott gesandten, aber nie vom menschlichen Boten gemacht.

Dem himmlischen und dem menschlichen Boten gemeinsam und damit den Charakter ihrer Botenfunktion unterstreichend, sind die beiden grossen Verbgruppen des Sprechens und Gehens.

5. Die Wiedergabe von mal'ak in den Versionen

a) Die Wiedergabe von mal'ak in der LXX

Der MT redet an 214 Stellen vom mal'ak. Die LXX übersetzt davon 196 Stellen mit ἄγγελος. Sie macht dabei sprachlich keinen Unterschied zwischen menschlichen und göttlichen Boten. Dies zeigt uns, dass zur Zeit der Uebertragung des hebr. Textes ins Griechische (nach dem Prolog von Jesus Sirach gegen Ende des 2. vorchr. Jahrhunderts) ἄγγελος noch nicht term.techn. für ein himmlisches Wesen war. Selbst da, wo die griechische Sprache zutreffendere Bezeichnungen als ἄγγελος zur Verfügung hatte, wird auf diese verzichtet und in fast automatisch anmutender Weise mal'ak mit ἄγγελος wiedergegeben.

An 6 Stellen (Jos 6,17. 1Sam 19,15; 29,9. 1Kön 19,2.5. Pred 5,5), bei denen wir nach dem MT ἄγγελος erwarten, fehlt diese Bezeichnung in der LXX. Mit falscher Lesart haben wir da zu rechnen, wo mal'ak mit βασιλεύς wiedergegeben wird (Spr 13,17. 1Chr 21,20. Jes 14,32). Hier haben die Uebersetzer statt mal'ak mäläk (König) gelesen. Auf falsche Lesart ist auch die Wiedergabe von mal'ak mit ἐκ ἔργου in Nah 2,14 zurückzuführen. Hier lasen sie offenbar eine Form von mel'aka, was die Bedeutung von Geschäft, Verrichtung, Arbeit hat. Ebenso dürfen wir das αἱ κατεύθυντες von Jes 42,19 auf falsche Lesart des MT zurückführen. In 2Chr 36,15 übersetzt die LXX mal'ak wohl ein wenig frei, aber doch sinngemäss mit προφήτης.

An 3 Stellen werden menschliche Boten als πρέβεις (Num 21,21; 22,5. Dtn 2,26) bezeichnet. Daneben finden wir für die Boten, die Josua auf Kundschaft schickt, die treffliche Bezeichnung αἱ κατασκοπεύοντες. Als weitere zutreffende Wiedergabe von mal'ak finden wir in 1Sam 25,42 πῦδες und in 1Kön 20,9b (LXX= 21,9b) ἰνῶδες.

Wenn wir von den 6 Stellen absehen, bei denen die LXX auf die Wiedergabe verzichtet und die 5 Stellen abrechnen, die wohl auf falsche Lesart des MT zurück zu führen sind, dann verbleibt uns nur die verschwindend kleine Zahl von 7 Stellen, wo die LXX die Vokabel mal'ak mit einer anderen Bezeichnung als ἄγγελος wiedergibt. Die gleiche Einheitlichkeit der Uebersetzung finden wir in der LXX auch bei den Gottesnamen, wo fast ausnahmslos für MJ ἄγγελος κυρίου und für MhE ἄγγελος τοῦ θεοῦ steht.

b) Die Wiedergabe von mal'ak in der Vulgata

Die Vulgata gibt das hebr. mal'ak 112x mit angelus, 86x mit nuntius und je 1x mit ministri, satellites, apparitores, lictores oder servi wieder. Sieben Mal übersetzt sie das Subst. mal'ak mit einem Pronomen und 2x verzichtet sie überhaupt auf eine Wiedergabe. Ex 3,2, wo wir auf Grund des MT, der MJ liest, angelus Domini erwarten, hat die Vulgata nur Dominus. Dies hat seinen Grund wohl darin, dass der MJ in diesem Abschnitt nur 1x eingangs der Erzählung erwähnt wird. Am Anfang von Maleachi (Mal 1,1) übersetzt die LXX מַלְאָכֵי יְהוָה wortgetreu mit ἐν χειρὶ ἄγγελου αὐτοῦ. Die Vulgata dagegen gibt diesen Ausdruck wohl unter dem Einfluss von Mal 3,1 nun als Eigennamen wieder und übersetzt ihn mit "in manu Malachiae".

Wir erhalten damit für die Version der Vulgata folgendes Bild:

1. Nuntius, eine Vokabel, die 86x zur Wiedergabe von mal'ak dient, wird 80x für die Bezeichnung von menschlichen Boten eines menschlichen Senders verwendet. Aber auch da, wo Menschen, wie die Propheten (Jes 44,26. Hag 1,13. 2Chr 36,15.16) oder das Volk Israel (Jes 42,19) einen Auftrag Gottes zu erfüllen haben, wird mit Recht die gleiche Vokabel verwendet. Auch Spr 16,14, wo die Wirkung des königlichen Grimms derjenigen von Todesboten verglichen wird, gebraucht die Vulgata den Ausdruck nuntius. Sie denkt dabei offensichtlich nicht an Todesengel, sondern an menschliche, vom König ausgesandte Rächer.
2. Die Ausdrücke ministri (Jos 7,22), satellites (1Sam 19,11), apparitores (1Sam 19,14), lictores (1Sam 19,20) und servi (2Kön 19,23), die alle nur 1x verwendet werden, werden wie nuntius nur zur Bezeichnung menschlicher Boten verwendet.
3. Da die Vokabel nuntius und die im vorangehenden Abschnitt genannten Bezeichnungen sich nur auf menschliche Boten beziehen, liegt die Annahme nahe, dass die Vulgata das dem Griech. entstammende Lehnwort angelus (112x) als term. techn. für Engel, d.h. für überirdische Boten, verwendet. An 101 Stellen, wo der MT von Engeln redet, übersetzt die Vulgata richtigerweise mit angelus. Dass sie diesen Ausdruck auch für die Vergleiche zwi-

schen David und dem Gottesengel gebraucht, ist folgerichtig (vgl. 1Sam 29,9. 2Sam 14,17.20; 19,27 und Sach 12,8). es lässt sich auch begreifen, dass die Vulgata Ps 103,4, wo die Winde als Boten Gottes bezeichnet werden, wegen deren unfassbarem Wesen zur Vokabel angelus gegriffen hat. Gegen die Annahme, dass angelus in der Vulgata term.techn. für den himmlischen Gottesboten sei, scheint die Wiedergabe von mal'ak mit angelus in Mal 2,7 und Pred 5,5 zu sprechen, da an diesen Stellen doch offensichtlich Priester als Boten Gottes bezeichnet werden. Im Gegensatz dazu werden jedoch Propheten, wenn sie als Gottesboten bezeichnet werden, überall nuntius genannt. Gegen die aufgestellte Regel verstossen auch die beiden Stellen Jes 18,2 und 33,7, wo "Boten auf dem Strome" und Friedensboten (wahrscheinlich Gesandte eines Königs, die um Frieden nachzusuchen haben) mit der Vokabel angelus übersetzt werden. Doch darf den Uebersetzern bei diesen 4 Ausnahmen zugute gehalten werden, dass diese Stellen inhaltlich schwer zu erfassen sind. Auch die Stelle 1 Chr 21,20, wo wir mal'ak in mäläk umkorrigieren, wird von der Vulgata mit angelus übersetzt. Sie folgt hier dem MT, der mal'ak liest und im gleichen Abschnitt des öftern den MJ nennt, den sie richtigerweise mit angelus wiedergibt.

Abschliessend kann zur Uebersetzung der Vulgata gesagt werden, dass sie die Bezeichnungen ministri, satellites, apparitores, lictores und servi nur selten und ausschliesslich für menschliche Boten benützt. Ihre Hauptvokabel zur Bezeichnung irdischer Boten ist jedoch nuntius. Angelus dagegen ist term.techn. für den himmlischen Boten, wird aber regelwidrig 4x verwendet, indem 2x ein Priester und ebenso oft andere menschliche Boten diese Benennung tragen. Doch bestätigen diese spärlichen Ausnahmen, 4 von 112 Fällen, nur die Regel.

Was die Wiedergabe der Gottesnamen betrifft, so übersetzt die Vulgata sehr konsequent Jahwe mit Dominus und Elohim mit Deus.

c) Die Wiedergabe von mal'ak in den modernen Sprachen

In der hebr. und griech. Sprache finden wir keine spezielle Bezeichnung für den himmlischen Boten. Beide Sprachen gebrauchen unterschiedslos für den menschlichen wie für den göttlichen Boten grösstenteils den gleichen Ausdruck, nämlich mal'ak im MT und *ἄγγελος* in der LXX. Eine ziemlich konsequent durchgeführte Unterscheidung des menschlichen vom himmlischen Boten in der Bezeichnung finden wir erst in der Vulgata, wo mit angelus der himmlische und mit nuntius der menschliche Bote gekennzeichnet wird.

Dieser geschickten Handlungsweise sind auch die modernen Sprachen gefolgt. Sie verwenden eine Vokabel aus dem eigenen Sprachschatz für den menschlichen Boten und gebrauchen zur Bezeichnung des himmlischen Boten das ihrer Sprache angepasste angelus. Die modernen Sprachen benützen so ein urspr. gr. Wort nach dem Sprachgebrauch der Vulgata. Diesem angelus der Vulgata begegnen wir so in der deutschen (Engel), holländischen (Engel), schwedischen (Aengel), englischen (Angel), italienischen (Angelo), französischen (Ange) und spanischen (Angel) Sprache wieder, wenn von einem himmlischen Boten gesprochen werden soll.

Im vorliegenden ersten Teil haben wir uns mit der Etymologie von mal'ak befasst und nach einem Gang durch die Bücher des AT nach seinem Vorkommen gesucht. Dabei entdeckten wir, dass der MT mit dieser Vokabel sowohl den irdischen als auch den himmlischen Boten bezeichnet. Nachdem wir die Kriterien zur Erfassung des himmlischen Boten herausgearbeitet haben, befassten wir uns mit der Streuung und mussten dabei die Erfahrung machen, dass der MJ/ME in einigen Büchern, wie z.B. der Gen und dem Ri-Buche, sehr häufig erscheint, während er in anderen nur sporadisch vorkommt und in einer Reihe von Prophetenschriften gänzlich fehlt. Ein ähnliches Bild bot sich auch bei der Untersuchung der verschiedenen Quellschriften, wo wir ihn bei J und E des Öftern vorfanden, bei D und P dagegen sein Fehlen konstatieren mussten. Es wäre sicher voreilig, daraus bereits Schlüsse zu ziehen, bevor wir nicht weiter in das Wesen des MJ/ME eingedrungen sind, was nicht durch statistische Uebersichten, wie wir sie bisher benutzten, sondern allein durch eine eingehende Exegese zu geschehen hat. Im folgenden zweiten Teil werden wir uns jedoch nur mit denjenigen Stellen exegetisch befassen, die vom himmlischen Boten handeln.

ZWEITER TEIL

EXEGESE DER MAL'AK-STELLEN

A) Der mal'ak in der jahwistischen Ueberlieferung

1. Gen 16,1-16: Hagar und Ismael

Ueber die quellenmässige Zuweisung des Stoffes zu P (Vv.1a.3.15.16) und J (Vv.1b.2.4-14) besteht Einigkeit.¹ Uneinig ist man jedoch über das Ausmass der in J enthaltenen Zusätze.²

Der farb- und spannungslose Bericht von P kennt weder die Eifersucht der Sara noch die Ueberheblichkeit und Verstossung der Hagar; denn das Denken und Fühlen der einzelnen Personen, von denen bei P keine dominiert, wird verschwiegen. P, der nach GUNKEL³ "den ganzen Akt wie ein Standesbeamter aufnimmt", berichtet wie nach damaligem Recht⁴ Sara ihre ägyptische Magd dem Abraham zur Erzeugung von Nachkommen übergibt und wie diese dem 86 Jährigen einen Sohn schenkt, den er Ismael nennt. Im Gegensatz zum anschaulich erzählenden J weiss der trockene Bericht von P von keiner Gottes- oder Engellerscheinung zu erzählen. Dennoch gelang es P den Anfang und leider auch das Ende von J, das wahrscheinlich von der Geburt Ismaels am ismaelitischen Hauptheiligtum in Beer-Lachai-Roi handelte, zu unterdrücken.

Neben diesem Verlust weist die jahwistische Hagar-Ismael-Sage noch verschiedene wohl auf die jehovistische Redaktion und auf P zurück zu führende Uebersetzungen auf, die sich störend bemerkbar machen, so z.B. der dreimalige Versanfang "und der MJ sprach zu ihr" (Vv.9.10.11). V.9, ein redaktioneller Zusatz, ermöglicht die Aufnahme und zeitliche Nachstellung der elohistischen Parallele (Gen 21,8-21), während V.10 als retardierende Vorausnahme von V.11 anzusehen ist. Weiter fällt auf, dass der MJ in V.8 Hagar⁵ nach dem Woher und Wohin befragt, eine Frage, die angesichts der Weisung, zu ihrer Herrin zurück zu kehren (V.9), überflüssig ist und der Allwissenheit des MJ widerspricht, der in V.11 sogar über Hagars Schwangerschaft und über die Lebensweise und den Charakter⁶ des zu erwartenden Sohnes Auskunft weiss und mit Ismael⁷ auch dessen Namen nennt. Auffallend ist hier nicht, dass der Knabe seinen Namen vor der Geburt bekommt⁸, sondern dass das Nören sich nicht auf den Knaben als Namensträger, sondern auf das Leid der Mutter bezieht (vgl. dazu Gen 21,17 E). Treffend und urwüchsig, ganz im Stil von J, wird in den Vv.11f. in Gedichtform neben der Verheissung und Namensnennung das Beudinenleben Ismaels, des Stammvaters der Ismaeliter, beschrieben, "der sich allen seinen Brüdern vors Gesicht setzt".

Grössere Schwierigkeiten bereitete dem Erzähler die Verbindung des jahwistischen Berichtes mit der stammesgeschichtlichen (Vv. 11f.) und der kultgeschichtlichen (Vv. 13f.) Aetiologie mit dem Uebergang vom MJ als bisherigem Gesprächspartner der Hagar zum El-Roi⁹, dem sehr alten und sicher real¹⁰ erschienenen Quellgott von Lachai-Roi¹¹ als neuem Gegenüber; denn dieser vorisraelitische El-Roi, der zu Hagar spricht, wie wenn er Jahwe selber wäre, lässt sich wie Ismael leichter mit elohistischem als mit jahwistischem Quellgut verbinden. Wir sehen hier wie der Jahwist durch Einführung des MJ eine frühere Glaubensstufe seinem Gedankengut anzupassen versuchte. Diese Jahwesierung ist ihm bis zu den Aetiologien auch geglückt, aber er konnte nicht verhindern, dass bei diesen wegen der fremdländischen Gottesbezeichnung die frühere, vorisraelitische El-Religion¹² noch durchschimmert. Unklarheit herrscht bei den Exegeten auch über die Auslegung von V. 13b, besonders über das "Nachschauen".¹³ Da wir es hier mit einer Volksetymologie zu tun haben, geht es jedoch nicht an, hier allzu strenge Massstäbe anzulegen. Zudem dürfen wir an diesem "Nachschauen" nicht Anstoss nehmen, da der eigentliche Schluss unserer Erzählung, der davon berichtet haben könnte, durch P verdrängt wurde. Mit der Erscheinung des El-Roi steht auch sein Erscheinungsort, der Brunnen von Lachai-Roi, als Kultstätte¹⁴ fest. Diese liegt zwischen Kades und Bered, von denen nur Kades weit im Süden zu lokalisieren ist.

Wir sehen, dass die vorliegende Sage eine lange Entwicklung und mehrere Uebearbeitungen durchgemacht hat. Ihr Ältester, sicher vorisraelitischer Teil, die beiden Aetiologien, berichtete von einer Erscheinung des Gottes El-Roi an dem als Kultort der Ismaeliter bekannten Brunnen von Lachai-Roi. Später ging es den Israeliten darum, dieses heidnische Lokalnumen mit Jahwe in Verbindung zu bringen. Wollte man nicht den Monotheismus und die Einzigartigkeit Jahwes in Frage stellen, so musste Jahwe an die Stelle von El treten, der stark ortsgebundene Züge aufwies und anthropomorph war. Zur Abschwächung des heidnisch-vorisraelitischen Kolorits trat mit¹⁵ oder nach der Jahwesierung der MJ an die Stelle von Jahwe, wobei dieser wohl anthropomorph vorgestellt wurde, aber doch nicht Jahwe in Person war; denn sonst hätte sich seine Einführung erübrigt. Bei diesen Vorstellungswandlungen und den spätern redaktionellen Uebearbeitungen konnte es leicht geschehen, dass der MJ im heutigen Text nun Verheissungen ausspricht, die eigentlich Jahwe auszusprechen hätte (Vv. 10f.) und dass die kultgeschichtliche Aetiologie von einem El oder Jahwe handelt, während der Kontext von einer MJ-Erscheinung und seinem in einer Verheissung gipfelnden Gespräch mit Hagar zu berichten

weiss.

Der Umstand, dass man die Sage nicht auf der zweiten Stufe beliess, sondern später den MJ einführt, zeigt mit aller Deutlichkeit, dass es nach Ansicht des Erzählers nicht angeht, den MJ einfach mit Jahwe zu identifizieren und mit VON RAD¹⁶ zu sagen: "Der Engel des Herrn ist dann also eine Erscheinungsform Jahwes. Er ist Gott selbst in menschlicher Gestalt". Ebenso wenig darf man mit HEIDT¹⁷ und anderen Verfechtern der Identitätstheorie aus dem Gottesich der Verheissung (V.10) wie aus dem Gottesnamen (V.13) voreilig auf eine Identität zwischen Jahwe und dem MJ schliessen. Vorsichtiger und damit auch besser drückt sich MICHAELI¹⁸ aus, wenn er schreibt: "Dans la plupart des cas, les traditions primitives devaient parler de Dieu qui parlait et agissait en personne. Plus tard, par crainte de profanation du nom de Dieu, ou par souci d'éviter une représentation trop humaine de l'Eternel, on lui a substitué cet être peu défini et mystérieux qu'on a appelé: l'ange de Dieu".

2. Gen 18-19 Der Besuch dreier Männer bei Abraham und Lot

Diese Kapitel, die mit Ausnahme von Gen 19,29 (P) dem Jahwisten zugeschrieben werden, lassen sich in folgende Abschnitte zerlegen:

- a) Besuch der drei Männer bei Abraham: Gen 18,1-16
- b) Selbstgespräch Jahwes: Gen 18,17-22
- c) Abrahams Fürbitte für Sodom: Gen 18,23-33
- d) Sodoms Untergang und Lots Rettung: Gen 19,1-29
- e) Höhlentraddition: Gen 19,30-38

Wie aus den Ueberschriften hervorgeht, haben wir es in diesen Abschnitten mit unterschiedlicher Personenzahl zu tun. A handelt von drei Männern, b bringt einen Monolog Jahwes und im Dialog von c feilscht Abraham mit Jahwe um das Ueberleben der Gerechten in Sodom, während in d wieder zwei von den drei in a genannten Männern die Handlung tragen. In e haben wir mit der Erzählung von Lot und seinen zwei Töchtern die Stammesätiologien der Moabiter und Ammoniter. Wir haben aber nicht nur in diesen fünf Abschnitten verschiedene Personenzahl, sondern können auch innerhalb einzelner Abschnitte einen Personenwechsel mit Sing.- und Pl.-Schicht feststellen. Auf ihn haben wir bei den uns interessierenden Abschnitten zu achten. Es sind dies die Abschnitte a und d, die von den drei Männern bei Abraham und den zwei mal'akim bei Lot handeln. Die Abschnitte b,c und e kommen für uns nicht in Betracht, da sie nichts von Boten oder Männern zu berichten wissen.

a) Der Besuch der drei Männer bei Abraham: Gen 18,1-16

Auffallend ist in diesem Abschnitt der Wechsel der Personen. V.1a macht den Eindruck einer Sammlerüberschrift, die eine Jahwe-Theophanie ankündigen will. Aber schon V.2 wird nicht mehr von Jahwe, sondern von dem Besuch dreier Männer gesprochen. Dennoch redet Abraham in V.3 seinen Besuch singularisch an. In den Vv.4-9a wird die Rede wieder im Pl. geführt, während in den Vv.9b-15 mit der Sohnesverheissung und der Lachszene von Sara wieder die Sing.-Schicht zum Zuge kommt. Der Schlussvers handelt dann wieder von den Männern. Dieser Wechsel zwischen Sing. und Pl., zwischen Jahwe und den Männern, gab zu verschiedenen Auffassungen Anlass.¹⁹ Grundlage unseres Berichts wird der Besuch dreier Götter am Kultort von Mamre gewesen sein. Solche Götterbesuche in Menschengestalt werden uns häufig berichtet.²⁰ Nach KILIAN brauchen wir jedoch nicht nach ausserbiblischen Parallelen zu suchen, denn er sieht in Gen 18,1-8 "in seiner ältesten Gestalt eine Nacherzählung und Uebertragung der älteren Sodom-Lot-Erzählung auf Abraham und dessen Lebensbereich"²¹ und kommt dazu, zu schreiben: "Eine bessere 'Vorlage' für Gen 18,1-8 als der Besuch der drei Männer bei Lot in Gen 19 lässt sich einfach nicht finden".²² Was berichtet nun Gen 18,1-16? Abraham hat sein Zelt²³ bei den Terebinthen von Mamre aufgeschlagen. Wie er die Augen erhebt, stehen drei Männer vor ihm (V.2). Er eilt ihnen entgegen und bringt in weitschweifigen Worten seine Einladung vor, wobei er ihnen Wasser zum Waschen der Füße und einen Bissen Brot verspricht (Vv.3-5b). Die drei Männer nehmen die Einladung an (V.5c). In aller Eile wird von ihm und Sara ein Mahl hergerichtet und den Gästen vorgesetzt. Was Abraham zu bieten hat, tischt er reichlich auf und bleibt zur Bedienung der Gäste zugegen (Vv.6-8).

Von Übernatürlichem Wissen zeugt die Frage der Männer nach Sara (V.9a). Sie wissen nicht nur um ihre Existenz, sondern kennen auch ihren Namen. Dieses Übernatürliche Wissen sollte Abraham eigentlich über das göttliche Wesen seiner Besucher aufklären. Aber er macht sich keine Gedanken darüber, sondern beantwortet ihre Frage mit der Mitteilung, dass Sara im Zelte sei (V.9b). Mit dieser Frage verlässt unser Bericht die Pl.-Version. Der polytheistische Schein fällt weg und die Vv. 9b-15 bieten in der Sing.-Version zwei Dialoge, zuerst einen zwischen Jahwe und Abraham und anschliessend einen zwischen Jahwe und Sara. Abraham erhält nach mehrmaligen Sohnesverheissungen²⁴, eine letzte, präzise Verheissung mit Zeitangabe für das freudige Ereignis (V.10a). Diese kommt der Lauscherin Sara zu Gehör (V.10b, die nach der LXX bei der Zelttür "hinter ihm" (=Jahwe) und im MT "Hinter ihr"

(=der Zelttür) steht..Der Standort der Sara ist insofern wichtig, als sie für den Sprecher unsichtbar sein muss. Nachdem V.11 die Unmöglichkeit der Erfüllung der Verheissung dargelegt hat, zeigt uns V.12 die Reaktion der Sara: Sie lacht in sich hinein. Aber ihr Lachen und ihre Gedanken werden vom allwissenden Jahwe erkannt (V.13). Die ganze Diskussion zielt nun auf die Aussage von V.14a hin: "Ist denn für Jahwe etwas zu wunderbar?". Nach nochmaliger Bestätigung der Sohnesverheissung (V.14b) kommt es zum Dialog mit Sara, die sich vom unheimlichen Gast durchschaut sieht und sich nun aufs Lügen verlegt (V.15a). Aber dies hilft nichts, denn schroff und jede weitere Diskussion abschneidend wird ihr V.15b erwidert: "Doch du hast gelacht". Ebenso unvermittelt wie dieser Dialog abgebrochen wird, erfolgt V.16 der Wechsel von der Sing.- zur Pl.-Version. Die drei Männer erheben sich und gehen gegen Sodom, wobei Abraham sie noch ein Stück weit begleitet, was die Einarbeitung der Ueberlieferungsabschnitte b und c ermöglicht.

Auffallend ist bei unserem Abschnitt der Wechsel von der Pl.-Version mit den drei Männern zur Sing.-Version, bei der Jahwe allein handelnde Person ist. Nach der synoptischen Textdarstellung von KILIAN²⁵ haben wir in der Pl.-Version den ursprünglichen Text der 'Vorlage' und in der Sing.-Schicht die Arbeit von J zu sehen.²⁶ Wenn wir darauf verzichten, den Abschnitt harmonisierend in den Sing. oder in den Pl. zu setzen und auch das Vorhandensein zweier Quellen ablehnen, dann stellt sich uns die Frage nach dem Grund des Wechsels.

Nach dem MT zielt bei der Sing.-Schicht alles auf die wunderbare Sohnesverheissung (V.10) und deren Bestätigung (V.14b) und vor allem auf die Frage "Ist für Jahwe irgend etwas zu wunderbar?" (V.14a) hin. Wir sehen, dass der Personenwechsel dann erfolgt, wenn sich die Erzählung mit Sara und dem verheissenen Stammeshalter befasst. Bei der Sohnesverheissung können nicht mehr drei ihrem Wesen nach schwer zu bestimmende Männer²⁷, sondern nur Jahwe selber als Sprecher auftreten, der auch die früheren Sohnesverheissungen gegeben hatte und der nach israelitischem Glauben allein über die Schaffung und Erhaltung des Lebens zu bestimmen hat. Diese Arbeit von J hatte ihre Folgen. Wohl konnte in der Pl.-Schicht ganz unbefangen vom Essen²⁸ und Füssewaschen der drei Männer berichtet werden, aber durch die Einführung Jahwes mit seiner Verheissung und seiner Frage nach seiner Allmacht wurde diese Dreiergruppe aufgespalten in Jahwe und zwei Männer. Letztere werden zu Begleitern und werden deshalb Gen 19,1.15 folgerichtig als mal'akim (Boten) bezeichnet. Durch die Bearbeitung und Jahwesierung dieses alten, vorisraelitischen Stoffes, der in Bezug auf den Götterbesuch nach KILIAN²⁹ seine Vorlage in Gen 19

hat, wurde der Polytheismus beseitigt und die Frage, ob wir in einem oder gar in allen dreien Jahwe zu sehen haben, erübrigt sich. J setzt bei der Bearbeitung unseres Abschnittes deutliche Unterschiede zwischen den Personen, indem er einen der Drei zum Wortführer macht und ihn Jahwe nennt. Dieser hat die Verheissung auszusprechen und die beiden andern werden zu seinen Begleitern und damit ihm unterstellt. Zu diesem Vorgehen sah sich J veranlasst; denn für den atl. Erzähler und Leser war einzig wichtig, dass die Sohnesverheissung von Jahwe stammte, dessen wunderbares Wirken, das allen menschlichen Gegebenheiten trotzte, ihn erfreute, sah er doch gerade darin ein Erweis von Jahwes Schöpfermacht und Grösse.

d) Sodoms Untergang und Lots Rettung: Gen 19,1-29

Diese grosse, ursprünglich selbständige jahwistische Ueberlieferung besteht wie Gen 18 aus einer Sing.- und einer Pl.-Schicht und weist Merkmale späterer Ueberarbeitungen auf.

In Gen 19,1-15 werden Lots Besucher erstmals mal'akim³⁰, Boten, genannt. Dies ist umso auffälliger als die jahwistische Ueberlieferung im Gegensatz zur elohistischen sonst nirgends von mal'akim zu berichten weiss. Andernorts werden sie in unserem Abschnitt einfach als Männer³¹ bezeichnet. Von diesen Boten bzw. Männern wird mitgeteilt, dass sie nach Sodom³² gekommen sind, wo Lot als Zugewanderter das Leben eines Städters führt.

Unsicher wie die Bezeichnung der Besucher ist aber auch ihre Zahl; denn wir dürfen annehmen, dass die älteste Schicht unserer Erzählung vom Besuch dreier Götter bei Lot handelte. Da Jahwe jedoch in den Vv. 17-22, die mit der Zoar-Etymologie³³ Lots Rettung³⁴ beschreiben, selber aktiv auftritt, konnte diese Dreizahl nicht mehr gehalten werden. KILIAN stellt diesen Sachverhalt klar, indem er schreibt: "Mit der Einführung Jahwes in den älteren Komplex der Vorlage veränderte sich in der Konzeption dieser Ueberlieferungsschicht zugleich auch die Zahl und das Wesen der drei Männer. Sie sind nun nicht mehr drei Gottheiten- solche konnten in der alten Sage nur das Urteil über das sündige Sodom sprechen und das Gericht herbeiführen-, sondern zwei Boten Jahwes, die den Auftrag haben, zu schauen, wie es um Sodom steht, und Lot in Sicherheit zu bringen. Diese Sing.-Schicht ist das Werk des Jahwisten".³⁵ Die Zweizahl könnte aber auch später nach dem Einschub von Gen 18,23-33 erfolgt sein.

Wie die Zahl so wurde auch das Wesen der Männer durch die jahwistische Bearbeitung verändert. Waren es ursprünglich drei Götter, so sind es nun nach der Jahwesierung zwei Boten, die von Lot auf-

genommen werden. Diese kehren nach Lots Einladung bei ihm ein, essen und wollen sich schlafen legen und verrichten so Dinge, die für heidnische Götter aber nicht für Jahwe oder göttliche Boten denkbar sind. Als die Leute von Sodom nach ihnen verlangen, versucht Lot sie vor den Zudringlichkeiten zu schützen, was ihm, dem Neuzuzüger, von den alteingesessenen Bürgern übel aufgenommen wird. Schliesslich wird Lot, der Beschützer, von seinen Schützlingen gerettet, indem sie die Sodomiten mit Blindheit³⁶ schlagen. Zur Belohnung für sein Verhalten werden Lot und seine Familie gerettet.

Mit dem Aufgang der Sonne und der Ankunft Lots in Zoar fällt auch das Strafgericht über Sodom zusammen, wobei ausdrücklich betont wird, dass es von Jahwe kam (V.24). Diese Betonung, die ein späterer Redaktor noch mit den Worten "von Jahwe, vom Himmel her" unterstreicht, ist verdächtig und lässt die Vermutung aufkommen, dass die Zerstörung in der Vorlage durch die Götter erfolgt sei. Darauf deutet auch V.13a, wo die Männer ihren Willen kundtun, die Stadt zu vernichten. Dazu hat sie Jahwe gesandt (V.13b). Diese widersprüchlichen Aussagen sind wohl auf die Andersartigkeit der Vorlage zurück zu führen.

Aber auch bei der Zerstörungsart³⁷ zeigen sich Differenzen. Jahwe lässt Schwefel und Feuer vom Himmel her regnen (V.24), während Abraham "Qualm von der Erde aufsteigen sieht wie der Qualm eines Schmelzofens" (V.28). Während die erste Zerstörungsart von Jahwe, vom Himmel her, kommt, wobei vielleicht an einen Vulkanausbruch mit Aschenregen zu denken wäre, so weist die zweite auf den Götterbesuch hin mit Erdbeben und dem Austreten entzündbarer Gase. An den Untergang wird dann noch von einem späteren Redaktor das Ende von Lots Frau angehängt (V.26), die sich nicht enthalten konnte, beim Zerstörungswerk zuzusehen und deshalb zur Salzsäule erstarrte.

Als dieser vorisraelitische Sagenstoff vom Besuch dreier Götter bei Lot in Israel heimisch wurde und der Jahwesierung unterlag, wurden Zahl und Wesen der Besucher den neuen Gegebenheiten angepasst. Aus Göttern wurden Boten, die nun weit deutlicher als im Abschnitt a von Jahwe unterschieden werden und ihm unterstehen, da sie von ihm gesandt werden. Von diesen kann nun ruhig berichtet werden, dass sie essen, sich die Füsse waschen, schlafen und Gefahr laufen, in knabenschänderischer Weise missbraucht zu werden. Bezeichnend ist auch, dass das endgültige Urteil und das Vernichtungswerk Jahwe zugeschrieben werden; denn für unseren jahwistischen Erzähler war es einfach undenkbar, dass ein Entschluss und ein Vernichtungswerk von solchem Ausmass durch Boten oder andere Personen als Jahwe gefasst und ausgeführt werden

konnten. So wurden aus ursprünglichen Göttern, denn nur solche können über Leben und Tod der Menschen entscheiden, schliesslich Jahwe untergeordnete Boten bzw. Männer. Da Jahwe sie gesandt hat (V.13b), dürfen wir sie nicht mit Jahwe identifizieren. Es sind seine Werkzeuge, mehr nicht. Jahwe aber bleibt im Himmel und handelt von dort aus (V.24).

3. Gen 24,7.40: Die Werbung um Rebekka

Diese junge, jahwistische Erzählung weist viele Unebenheiten³⁸ auf wie doppelt vorkommende Handlungen und "fromme Zusätze". Dies liess bei den Exegeten über ihre Entstehungsgeschichte die verschiedensten Ansichten aufkommen.³⁹

Worin besteht hier die Aufgabe des Boten und welches ist sein Verhältnis zu Jahwe?

Vom MJ heisst es V.7: "Er (Jahwe) wird seinen Engel vor dir her-senden, damit du von dort meinem Sohn eine Frau nehmen kannst". Auch V.40 besagt das Gleiche: "Er (Jahwe) wird seinen Engel mit dir senden und deine Reise gelingen lassen, so dass du für meinen Sohn eine Frau aus meiner Sippe und meinem Vaterhaus nehmen kannst". Aus beiden Versen sehen wir, dass der MJ nicht mehr ortsgebunden ist. Er hat hier nichts mit einem alten Kultort zu tun und greift auch nicht aktiv ins Geschehen ein. Ansicht des Erzählers ist, dass der MJ dem Reisenden unsichtbar folgt, ihn beschützt und sein Unternehmen gelingen lässt, so dass wir mit SKINNER sagen können: "The Angel is here an invisible presence, almost a personification of God's providence".⁴⁰ Damit ist die Aufgabe des MJ als von Jahwe gesandter, unsichtbarer Führer und Beschützer bestimmt.

Sein Verhältnis zu Jahwe ist daraus ersichtlich, dass er an beiden Stellen von Jahwe gesendet wird. Als sein Bote darf er deshalb nicht mit Jahwe identifiziert werden. Wir können deshalb den Worten HEIDT's "nothing can be deduced regarding the status of this angel"⁴¹ ebenso wenig beistimmen wie der Aeusserung von STIER: "Ungewiss bleibt hier, ob ein Mal'ak, der in besonderem Sinne der seinige (Jahwes) ist, oder ein ständiger, himmlischer Beschützer oder nur irgend einer seiner Engel gemeint ist".⁴²

Auch die Folgerung von LODS geht von einer falschen Voraussetzung aus und muss abgelehnt werden; denn der von Jahwe gesandte Bote kann nicht gleichzeitig "in irgend einer Weise Gott selber sein".⁴³ Die Tatsache, dass Gott den MJ sendet, macht ihn zum untergeordneten Boten Gottes, der die Aufgabe hat, Elieser auf seiner Reise zu beschützen. Wir haben hier somit den Beginn des später weitverbreiteten Glaubens an einen unsichtbaren Schutz-

engel, der seine Schutzbefohlenen in Jahwes Auftrag überwacht und beschützt und alles zum guten Ende führt, ohne selber aktiv und sichtbar in Erscheinung zu treten.

4. Ex 3,1-17: Die Berufung des Moses

Unser Textabschnitt besteht aus jahwistischem und elohistischem Ueberlieferungsgut und einigen spätern Zusätzen.⁴⁴ Uns interessiert dabei nur die älteste Schicht, der Jahwist, mit seinem einmaligen Vorkommen des MJ in Ex 3,2; denn später ist es immer Jahwe, der sieht (V.4), der spricht (Vv.5.7.) oder der herabgestiegen ist, um das Volk zu erretten und in ein schönes und weites Land zu führen (V.8). Auch V.16 ist es Jahwe, der erschienen ist und der V.17 das Volk aus dem Elend in Aegypten herausführen will. Die auffällige, einmalige Nennung des MJ führt nun STIER⁴⁵ dazu, eine Breviloquenz anzunehmen, wobei an allen Stellen bei "und es sagte Jahwe" ein "durch den Boten (etc.)" zu ergänzen wäre. Nach ihm ist "wajjo'mer eine Formel, eine Breviloquenz, die nur das wesentliche 'dass', nicht aber das nebensächliche 'wie' der göttlichen Offenbarung hervorheben will". Mit dieser Stilformel legt STIER im ganzen Abschnitt alle Aussagen Jahwes dem MJ in den Mund und macht ihn so zum alleinigen Wortführer.

Im Gegensatz zu STIER geht GRESSMANN darauf aus, den MJ, weil er im Text nur ein Mal erwähnt wird, zu eliminieren, indem er schreibt: "J erzählte die Erscheinung im feurigen Dornbusch unbefangen von Jahwe; ein Späterer setzte den Engel Jahwes dafür ein (3,2)".⁴⁶ GRESSMANN bleibt uns dabei die Antwort auf die Frage schuldig, warum MJ nur hier und nicht auch an andern Stellen unseres Berichtes interpoliert wurde.

Diese Frage machte NOTH⁴⁷ zu schaffen und er bietet zwischen den gegensätzlichen Lösungen von STIER und GRESSMANN eine Mittellösung an, indem er schreibt: "Er (=J) lässt im Feuer des Dornbusches dem Mose zunächst 'den Boten Jahwes', einen nicht genauer bezeichneten himmlischen Abgesandten als Vermittler göttlicher Wirkung auf Erden erscheinen (V.2), dann aber, sobald es sich um die persönliche Anrede an Mose und nicht mehr um das 'Erscheinen', sondern um das Sprechen Gottes handelt, Jahwe selbst wirken". NOTH hat somit zwei Personen. Zunächst erscheint in der Vision der MJ gewissermassen als Vorläufer Jahwes, der dann bei den Mitteilungen und Verheissungen als 2. Person als Sprecher auftritt. Damit deckt sich NOTH's Auffassung mit dem Eindruck, den der überlieferte MT macht. Aber ist diese funktionelle Aufteilung, eine Person, der MJ, für die Vision und eine andere, Jahwe, für die Audition auch ursprünglich?

Ursprünglich wird unser Bericht von einer Gotteserscheinung im Midianiterland gehandelt haben, die Mose (oder eventuell einem Andern) zuteil wurde. J hat wohl eine solche Gotteserscheinung unbefangen berichtet. Bei E dagegen ist die Theophanie bereits abgeschwächt, indem Mose sein Gesicht verhüllt, um eine Vision auszuschliessen (Vv.4.6). Noch weiter geht P (Ex 6,2-9), der keine Vision kennt, sondern nur von einem Gespräch Jahwes mit Mose zu berichten weiss. Wir sehen, die Entwicklung tendiert auf eine Ausschaltung der Vision hin. Diesem Zug trägt ein späterer Interpolator Rechnung, indem im brennenden Dornbusch nicht mehr Jahwe, sondern nur der MJ erschienen ist. Die Herausführung aus Aegypten und die Landverheissung, zwei für Israel zentrale Glaubensdogmen, werden aber als Verheissungen Jahwes belassen. Wir dürfen wohl hier, wo der MJ nur ein Mal erwähnt wird, an eine Retouchierung denken, die den Zweck hatte, einen allzu starken Anthropomorphismus Jahwes abzuschwächen und können somit MICHAELI beistimmen, wenn er schreibt: Un travail de retouche a dû se faire à une époque déjà ancienne, puisque nous rencontrons la modification connue, de Yahvé en "l'ange de Yahvé": en effet, au chap. 3, v.2 l'ange de Yahvé apparaît à Moïse dans une flamme, alors qu'au v.7 et surtout au v.16 il est bien dit: "Yahvé, le Dieu de vos pères, m'est apparu"⁴⁸. Gerade der Umstand, dass man Jahwe durch den MJ ersetzte, deutet darauf hin, dass wir den MJ hier nicht mit Jahwe identifizieren dürfen. Er ist wie NOTH⁴⁹ richtig feststellt, "himmlischer Abgesandter" und "Vermittler göttlicher Wirkung auf Erden".

5. Num 22,22-35: Bileam

In elohistisches Schrifttum eingebettet haben wir hier die jahwistische Erzählung von Bileam und seiner sprechenden Eselin. Dass unser Abschnitt jahwistisch ist, wird von den meisten Exegeten⁵⁰ angenommen, strittig ist einzig sein Anfang und vorallem sein Ende (V.35).⁵¹

Bileam, ein edomitischer oder midianitischer⁵² Seher, macht sich gegen Jahwes Willen auf den Weg zu Balak, um in dessen Auftrag ein Fluchwort gegen Israel auszusprechen. Unterwegs stellt sich ihm der MJ drei Mal unsichtbar als Widersacher⁵³ entgegen. Aber seine Anschläge misslingen, da Bileams Eselin ihn sieht und ihm ausweichen kann. Ihr Meister, der "Seher" Bileam dagegen, sieht den MJ nicht und schlägt sein vermeintlich störrisches Reittier. Nun erbarmt sich Jahwe der Eselin und öffnet ihr wie im Märchen⁵⁴ den Mund. Als sie ihren Herrn der ungerechten Schläge wegen zur Rede stellt, erwähnt sie eigenartigerweise den MJ und die Bileam drohende Gefahr nicht. Dann öffnet Jahwe dem Bileam die Augen, so

dass er den MJ mit gezücktem Schwert in der Hand erkennen kann. Unerklärlicherweise gibt der MJ sein Vorhaben, den Bileam zu töten, auf und lässt sich mit diesem in eine Diskussion ein und der Seher anbietet sich, wieder umzukehren, was der MJ entgegen seinem früheren Plan jedoch nicht annimmt, sondern den Seher, der zum Fluchen auszog, nun zum Segnen veranlasst.

Unsere Sage weist verschiedene Unstimmigkeiten auf, die auf eine lange Vorgeschichte hinweisen. So ist der MJ als Widersacher vorerst wie Jahwe gegen den Gang Bileams und stellt sich ihm unsichtbar in den Weg, damit er keinen Fluch über Israel aussprechen kann. Später wird der MJ durch Jahwes Eingreifen für den Seher in menschlicher Gestalt sichtbar, wie das Schwert in der Hand andeutet. In der folgenden Diskussion teilt der MJ dem Bileam sogar seine üblen Absichten mit und vereitelt so selber seinen Plan. Bezeichnend für den MJ als Widersacher ist seine auffallende Behindertheit. Er kann wohl vorwärts gehen, um Bileam aufzulauern, aber nicht zur Seite, um ein Ausweichen zu verunmöglichen. Schliesslich gibt der MJ nach dem Redaktor von V.35 dem Bileam den Befehl, zu Balak zu gehen. Aber auch die Haltung Jahwes erscheint widersprüchlich. Obschon er wie der MJ gegen Bileams Vorhaben ist, lässt er das Werk des MJ misslingen, indem er Bileam die Augen öffnet und so den Seher, der sich gegen seinen Willen auf den Weg machte, von aller Gefahr befreit. Angesichts dieser Widersprüche stellt sich die Frage nach der Entwicklungsgeschichte unserer Sage.

Ursprünglich wird sie von der Verfolgung eines Menschen durch den Widersacher gehandelt haben, wobei dieser zur Freude der Hörer drei Mal übertölpelt wurde. Als die Rolle des Verfolgten auf Bileam übertragen wurde, freute sich der Hörer, weil dieser Seher weniger sah als seine Eselin. Da Jahwe wie der Widersacher den Fluchspruch Bileams verhindern wollen, war es leicht möglich, dass Jahwe später an die Stelle des Widersachers trat und dabei dessen dämonisch-gebundenes Wesen übernahm. Bedingt durch die Verfeinerung des religiösen Empfindens trat dann der MJ an Jahwes Stelle. Jahwe selber wurden nur noch die Handlungen zugeschrieben, die er unsichtbar ausführen konnte, wie das Öffnen des Mundes der Eselin (V.28) und der Augen Bileams (V.31). Damit verhinderte Jahwe den Plan des MJ und wurde so zu dessen Gegenspieler. Der MJ ist damit deutlich von Jahwe unterschieden und ist auch der Schwächere; denn Jahwe kann durch seine Handlungen den Plan des MJ durchkreuzen und Bileam später statt zum Fluchen zum Segnen seines Volkes gebrauchen.

6. Jos 5,13-15: Der Heeresoberst Jahwes

Zu den sehr alten, inhaltlich verschiedenartigen Ueberlieferungen, die sich zumeist um das Heiligtum von Gilgal drehen, gehört auch unser Bericht vom Heeresoberst Jahwes. Obschon dieser Abschnitt, wie bereits die Ueberschrift anzeigt, nicht vom MJ handelt, bringen RYBINSKI⁵⁵, STIER⁵⁶ und HEIDT⁵⁷ den hier erscheinenden Heeresoberst mit dem Auszugsel in Verbindung. Sie begründen dies damit, dass der Heeresoberst V.15 fast die gleichen Worte spricht wie der MJ in Ex 3,5 und durch die Aussage von Ex 23,20, wonach der Auszugsel die Aufgabe hat, das Volk in das Heilige Land hineinzuführen. Auch das unerwartete Auftreten und seine Erscheinung als Mann mit gezücktem Schwert in der Hand (vgl. Num 22,31) sind Anklänge an frühere MJ-Erscheinungen und Vorstellungen. Es fragt sich jedoch, ob diese Züge eines verstümmelten und überarbeiteten Textes genügen, um den Heeresoberst mit dem Auszugsel zu identifizieren.

Offenbar haben wir hier die Gründungsgeschichte eines Heiligtums vor uns. Dafür spricht sowohl die Erscheinung eines himmlischen Wesens wie auch die Feststellung, dass der Boden, auf dem Josua steht, heilig ist. Schwierigkeit bietet jedoch die Lokalisierung der Handlung. Ursprünglich muss es sich wohl um ein kan. Heiligtum in⁵⁸ Jericho gehandelt haben; denn der kriegerische Charakter der Erscheinung und die Frage Josuas, ob er Freund oder Feind sei, passen in eine Kampfsituation und ein Kampf ist uns nur in, nicht aber bei Jericho überliefert. Als ein späterer Redaktor oder Sammler unser Textfragment dem Eroberungsbericht von Jericho entnahm und ihm voranstellte, konnte es aus historischen Gründen nur noch "bei"⁵⁹ Jericho heissen. Diese Umstellung beeinflusst jedoch die Deutung der Person des Heeresoberst und die Vermutung über den Zweck seines Kommens und den Inhalt seiner Botschaft, über die uns V.14 leider keine Auskunft erteilt; denn die Frage Josuas: "Was hat mein Herr seinem Knecht zu sagen?" ist mit dem Befehl von V.15 nicht beantwortet. Es fehlt hier die Botschaft, die der Heeresoberst dem Josua mitzuteilen hatte. Diese Auslassung⁶⁰ ist begreiflich, wenn es sich bei dem Heeresoberst ursprünglich um eine kan. und somit heidnische Gottheit⁶¹ gehandelt hat, vor der Josua seine Knie beugte.

Um diese für Josua und Israel unrühmliche Notiz der Verehrung einer heidnischen Gottheit auszumerzen, trat später der Heeresoberst Jahwes an ihre Stelle. Das kriegerische Wesen der Erscheinung wie auch die alte Gottesbezeichnung Jahwes als "Jahwe Zebaoth" boten zu dieser Benennung Hand. Damit wurde diese heidnische Lokalgottheit in Analogie des himmlischen mit dem irdischen Hofstaat, wo

es ebenfalls einen Heeresoberst gab (Vgl. Gen 21,22), Jahwe untergeordnet und damit Jahwes Einzigartigkeit gewahrt. Unter dem Heer, das er zu kommandieren hat, haben wir vielleicht an eine Anzahl himmlischer Wesen⁶² oder auch an die Gestirne⁶³ zu denken. Dieses Heer tritt in unserem Textwort nicht auf, es wäre denn, wir würden unter ihm die bewaffneten Israeliten zu sehen haben. Das ist aber nach STIER, der dieser Frage nachging, nicht der Fall; denn er schreibt: "Demnach begegnen wir nirgends der sicheren Spur einer Bezeichnung der Israeliten als 'Kriegsscharen Jahwes'. Auch im Gegenfalle wäre diese Bedeutung für die Singularform Zebah fraglich".⁶⁴

Die eingangs gestellte Frage, ob der Heeresoberst mit dem MJ zu identifizieren sei, müssen wir aus folgenden Gründen verneinen: 1. Der Umstand, dass der Heeresoberst V.15 die gleichen Worte spricht wie der MJ in Ex 3,5, ist nicht beweiskräftig; denn bei der Verstümmelung unseres Textes können diese Worte blosse Entlehnung aus Ex 3,5 sein. Zudem handelt es sich dabei um einen Ausspruch von so allgemeiner Natur, dass er bei jeder Begegnung eines Menschen mit einem himmlischen Wesen gesprochen werden könnte. 2. Der andere Grund, dass der Auszugsel nach Ex 23,20 die Aufgabe hat, das Volk an die Stätte zu bringen, die Jahwe bestimmt hat, ist ebenfalls nicht stichhaltig; denn der Heeresoberst scheint hier im Gegensatz zum Auszugsel, der das Volk von Station zu Station führte, doch in gewissem Masse lokal gebunden zu sein, worauf der Befehl des Schutheausziehens und die Feststellung, dass es sich hier um heiligen Boden handelt, hinweisen. Zudem wäre es unbegreiflich, dass Josua die bekannte Gestalt des Auszugsel nicht wiedererkennt und ihm die Frage nach Freund oder Feind gestellt hätte. 3. Haben wir bis jetzt weder beim Auszugsel noch beim MJ irgend einen Titel oder eine Rangabstufung vorgefunden. Selbst da, wo mehrere "Männer" oder MJ auftraten, gab es wohl einen Wortführer, aber dieser zeichnete sich durch keinen besondern Titel oder Namen aus, wie es hier beim Heeresoberst der Fall ist.

Wir haben somit unter dem Heeresoberst Jahwes ein himmlisches Wesen zu sehen, das seinem Aussehen nach als bewaffneter Mann dem MJ gleicht, dessen Aktionsbereich, wie die Zusammensetzung seines Heeres aus Himmlischen oder Gestirnen anzeigt, jedoch überirdisch ist. Als Heeresoberst Jahwes ist er Jahwe unterstellt und als Mitglied des himmlischen Hofstaates hat er Jahwes Befehle auszuführen. Beim Analogismus des Geschehens zwischen Himmel und Erde hat der Heeresoberst an seinem Orte nun den Kampf Josuas zu unterstützen. Sein Erscheinen vor Josua wäre dann nicht nur als dessen Legitimierung⁶⁵ als Führer des Volkes und Heerführer gegen Jericho

anzusehen, sondern als Zeichen für Josua, dass jetzt alles zum siegreichen Kampf bereit ist.

B) Der mal'ak in der elohistischen Ueberlieferung

1. Gen 21,8-21: Hagers und Ismaels Verstossung

In diesem elohistischen Bericht sind die Verhältnisse anders gelagert als in seiner jahwistischen Parallelerzählung Gen 16,1-16; denn hier flieht Hagar nicht eigenwillig aus Trotz, sondern wird von Sara, die hier als Magd Abrahams erscheint, vertrieben. Zudem ist Ismael in Gegensatz zu Gen 16, wo er erst erwartet wird, bereits geboren und muss, da er auf der Schulter getragen wird, als Kleinkind vorgestellt werden.⁶⁶ Mit dieser neuen Einkleidung des Stoffes erscheint die E-Erzählung nicht mehr als Parallele zum J-Bericht, sondern wird diesem zeitlich nachgestellt.

Obschon unser Abschnitt rein elohistisch ist, weist er Spuren einer längeren Entwicklung auf. KILIAN folgert aus den drei Bezeichnungen für Ismael⁶⁷ und den drei verschiedenen Benennungen der Wüste⁶⁸ auf drei Ueberlieferungsschichten⁶⁹, wobei E, der den Stoff übernommen und in seinem Sinne umgestaltet und erweitert hat, die zweite und letzte Erweiterung zugeschrieben werden muss. Ebenso weist die Gottesbezeichnung Elohim auf ein späteres Traditionsstadium hin, während wir ursprünglich, wie aus dem Namen Ismael zu ersehen ist, El⁷⁰ zu lesen haben. Auch der ME⁷¹ sowie die Gottesrede⁷² in den Vv. 12f. sind nach KILIAN sekundärer Zusatz bzw. sekundäre Erweiterung aus dem theologischen Vorverständnis⁷³ von E.

Im vorliegenden Bericht fällt als bemerkenswerte Besonderheit auf, dass der ME nicht sichtbar vor Hagar erscheint, sondern selbst nach dem Öffnen ihrer Augen für Hagar unsichtbar vom Himmel⁷⁴ her spricht (V.17). Obschon die Frage des ME: "Was hast du, Hagar?" den Anschein erweckt, als möchte er mit ihr ein Gespräch beginnen, wird uns von einem solchen nichts berichtet. Hagar kann die Frage gar nicht beantworten, weil der ME sogleich mit seiner Aussage: "Fürchte dich nicht" weiterfährt. Aber wovor soll sie sich nicht fürchten? Da sie den MJ nicht sieht, braucht sie keine Todesfurcht vor einer Erscheinung auszustehen. Hier, wo es sich nicht um eine Vision, sondern um eine blosser Audition handelt, könnte Hagers Todesfurcht durch das völlig unerwartete Hören der Stimme des ME, oder auch ganz einfach durch ihre Notlage begründet sein. Eine Antwort auf diese Frage gibt der Ausspruch: "Denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört". Der Knabe aber weint nicht, weil er die Stimme des ME, der einen Bogenschuss entfernt

mit seiner Mutter spricht, gehört hat, sondern weil er am Verdursteten ist. Ferner muss zur Kenntnis genommen werden, dass der ME hier in V.17b von Gott in der dritten Person redet und somit selber einen deutlichen Unterschied zwischen sich und Elohim macht und dass in diesem Vers sowohl im ersten wie auch im zweiten Teil eine Anspielung auf den Namen Ismael (Gott hört) vorliegt.

Nach dieser doppelten Anspielung auf den Namen Ismael, der im ganzen Abschnitt nie mit seinem Eigennamen, sondern immer nur als Sohn der Magd erwähnt wird, erwarten wir in V.18 eine Namensätiologie. Diese ist jedoch wegen derjenigen von Gen 16,11 (J) weggefallen. Sie wäre aber hier, direkt auf den Namensträger bezogen, eher am Platz und würde sich zudem in einen elohistischen Text leichter einordnen lassen, als in einen jahwistischen, wobei die ursprüngliche Gottesbezeichnung El zugunsten von Elohim zurücktreten musste. Mit der Namensätiologie war aber auch eine Verheissung verbunden, wobei beide von Gott ausgesprochen wurden. Während die Namensätiologie wegfiel, blieb die Verheissung als Ausspruch Gottes bestehen. So kommt es, dass der ME in V.18 im Gottesich verkündet: "Stehe auf, nimm den Knaben und halte ihn fest an der Hand, denn zu einem grossen Volke will ich ihn machen". Da das Gottesich sich hier sehr einfach aus dem Wegfall der Namensätiologie erklärt, besteht kein Grund, darin einen Hinweis auf eine Identität zwischen Elohim und dem ME zu sehen, wie es die Verfechter der Identitätstheorie tun.⁷⁵

Selbst dann, wenn wir vom Wegfall der Namensätiologie absehen, besteht kein Anlass zur Annahme einer Identität. Da wir in den Vv. 13 und 18 zwei fast gleichlautende Verheissungen haben, von denen die erste in V.12 verbiis expressis als Ausspruch Elohims bezeichnet wird, muss für den Hörer auch die zweite Verheissung mit oder ohne Einleitungsformel als Wort Gottes angesehen werden und damit wäre dem Gottesich und der Identifikation auch so der Boden entzogen.

Neben dem Gottesich gab den Exegeten auch die einmalige Erwähnung des ME Anlass zu allerlei Erwägungen;⁷⁶ denn es hält schwer, einzusehen, dass der ME hier genannt werden muss. Wenn der transzente Gott der Hagar die Augen öffnet (V.19), warum kann er dann nicht auch als Unsichtbarer mit ihr sprechen, wie er es V.12 mit Abraham getan hat? So betrachtet lässt sich die Nennung des ME nur verstehen, wenn ein früheres Stadium unserer Erzählung von einer wirklichen Gotteserscheinung gehandelt hat, wobei dann zur Vermeidung des Anthropomorphismus und der sichtbaren Gotteserscheinung in einem späteren Ueberlieferungszeitpunkt der ME an die Stelle von Elohim trat.

Auch die Mitteilung, dass Elohim die Stimme des Knaben gehört

hat, "dort, wo er liegt" (V.17), deutet darauf hin, dass der Strauch und die Quelle⁷⁷, wo der Knabe lag, ein ganz besonderer Ort ist, wo El bzw. Elohim nahe ist. Die Besonderheit des Ortes, dass Gott gerade da hört, wo der Knabe liegt, lässt sich doch nur verstehen, wenn an dieser speziellen Stelle ursprünglich eine Gotteserscheinung und nicht nur eine Audition stattfand, wie der jetzige Text wahrhaben will. Da E im Gegensatz zu J nicht mehr unbefangen von Gotteserscheinungen sprechen konnte, trat der ME an dessen Stelle. Mit der Transzendenz Gottes, der nun seinen Wohnsitz im Himmel hat, wurde später auch der ME dem irdischen Tätigkeitsfeld entrückt, so dass er nun vom Himmel her ruft. Damit wurde aus der ursprünglichen Gottesvision eine ME- Audition. Einzig die Heiligkeit des Ortes und der Name Ismael deuten noch auf den früheren Entwicklungsgrad und die El-Erscheinung unseres Berichtes hin.

Aus der Richtung der Entwicklung sehen wir deutlich, dass sie vom Wunsche beseelt war, Elohim und den ME, deren Erscheinungen früher ganz unbefangen als Männer geschildert wurde, in abstrakte Ferne zu rücken und sie von anthropomorphen Zügen zu befreien. Durch die Einsetzung des ME an Stelle von Elohim wird der bereits V.17 festgestellte Unterschied zwischen beiden bestätigt. Ebenso weist die Versetzung des ME in die Transzendenz darauf hin, dass man in ihm nicht mehr ein irdisch gebundenes Wesen und auch keinen für den Menschen sichtbaren Gottesboten mehr sah, der die Transzendenz zwischen Gott und Mensch zu überbrücken hatte, sondern ein Glied des himmlischen Hofstaates, das den Menschen Gottes Ratschluss durch seine Stimme aus abstrakter Ferne zu vermitteln hatte.

2. Gen 22,1-19: Isaaks Opferung

Diese ergreifende elohistische Erzählung hat nach KILIAN⁷⁸ als Grundschrift eine Kultstiftungstradition, die in einer Wallfahrtstradition Eingang gefunden hat. Nach E hat an ihr dann noch ein nachjehovistischer Redaktor gearbeitet, dem neben der Sekundärschrift der Vv.5-18 die Nennung von Moria (V.2) und die Abänderung von El bzw. Elohim in Jahwe (Vv.14.16) und von ME in MJ⁷⁹ (Vv.11.15) zugeschrieben werden müssen.

Schwierigkeit bietet auch die Abklärung der Frage, ob Gott dem Abraham den genauen Ort der Opferung Isaaks zum voraus genannt hat oder nicht. Nach V.2 hat er in ein Land⁸⁰ zu ziehen und dort auf einem Berge, den Gott noch näher bezeichnen wird, seinen Sohn zu opfern. In V.3 dagegen wird nicht von einem Land, sondern von einer Stätte gesprochen, die Gott ihm genannt hat und die der gehorsame und glaubensstarke Abraham mit seinem Sohne aufgesucht

hat. Ferner fällt V.2 noch auf, dass von einem Land Moria⁸¹ gesprochen wird. Moria ist aber kein Land, sondern nach 2Chr 3,1 Bezeichnung für den Tempelberg von Jerusalem. Wir sehen, ein Redaktor hat eine bei ähnlichem Konsonantenbestand leicht mögliche Textänderung vorgenommen und statt des vielleicht ursprünglichen "Amoriter" Moria eingesetzt mit der Absicht, den Tempel von Jerusalem mit der wohlbestandenen Glaubensprobe Abrahams in Verbindung zu bringen, um damit die Geburtsstunde dieses Kultortes vorzuverlegen und eine weniger rühmliche kultätiologische Verbindung zu verdrängen.⁸²

Auch bei dieser Erzählung handelt es sich um die Begründung eines Kultortes; denn Abraham baut ja dort einen Altar und trifft Opfervorbereitungen. Sicher hat er diesem Kultort auch einen Namen gegeben.⁸³ Primär aber ist bei der Entstehung eines Kultortes weder der Altarbau noch die Benennung des Ortes, sondern wie NOETSCHER⁸⁴ richtig sagt: "Gott erscheint nicht dort, weil es Kultorte sind, sondern wo Gott erschienen ist, entstehen diese Kultusstätten und erhalten darauf bezügliche Namen...". Wir dürfen deshalb auch an dieser Stelle annehmen, dass es sich ursprünglich um eine El- oder Gotteserscheinung gehandelt hat. Darauf weist auch das Gottesich von V.12 hin. Was die weitere Entwicklung anbelangt, so können wir GUNKEL⁸⁵ beistimmen, wenn er schreibt: "Die Redaktion hat den Gott, der des Nachts erscheint, stehen lassen (V.1f.), aber den Gott, der am Tage auftritt, durch den Boten ersetzt". Wir dürfen aber nicht übersehen, dass der Bote, der hier MJ genannt wird, die Züge des ME trägt, wie wir sie bereits im vorangehenden Abschnitt kennen gelernt haben. So erscheint er nicht auf Erden, wie es V.14 vermuten lässt, sondern ruft vom Himmel her dem Abraham zu. Diese Versetzung des ME bzw. des MJ haben wir als das Werk des Elohisten zu betrachten.

Schwierig ist auch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Elohim und dem MJ. Einerseits sagt der MJ dem Abraham (V.12a): "Nun weiss ich, dass du Gott fürchtest" und macht dabei stets einen deutlichen Unterschied zwischen sich und Gott, der jede Identifikation⁸⁶ untersagt, andererseits bestätigt er Abraham (V.12b): "Du hast deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten" und redet dabei, wie wenn er Gott selber wäre. Diese Bestätigung der Glaubensprobe, denn nur darum geht es in diesem Abschnitt und nicht gegen den Brauch des Kindesopfers⁸⁷, muss aber von der gleichen Person erfolgen, die die Probe auferlegt hat, weil nur sie entscheiden kann, ob die Probe auch in der verlangten Form ausgeführt wurde. Zudem ist zu bedenken, dass hier nur von einer Audition gesprochen wird, während V.14 eine Vision andeutet. Diesen aus dem bestimmten religiösen Vorverständnis des Elohisten

oder eines späteren Redaktors vorgenommenen Umarbeitungen haben wir wohl das Gottesich zuzuschreiben.

Als Lohn für seinen Gehorsam erhält Abraham nach erfolgreich bestandener Glaubensprobe seinen Sohn zurück. Dieser Lohn war aber einem nachjehovistischen Redaktor zu gering. In einem Zusatz lässt er deshalb in den Vv. 15-18 den MJ ein zweites Mal vom Himmel her rufen- ein seltener Zug, der nur noch Ri 13,9 vorkommt⁸⁸- und mit einer prophetisch anmutenden Eingangsformel⁸⁹ über Abraham eine Reihe von Verheissungen aussprechen, die ihm in Isaak in Erfüllung gehen werden. TOUZARD⁹⁰ bemerkt deshalb zu diesem Zusatz: "L'Ange parle un peu à la façon d'un prophète qui s'approprie la parole divine: 'Je l'ai juré par moi-même, dit Yahweh: parce que tu as fais cela et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai, etc.'...". Der Umstand, dass die Worte im Gottesich von V.12b in V.16b z.T. wortwörtlich wiederholt werden und durch eine Einleitungsformel als Ausspruch Jahwes gekennzeichnet sind, zeigt uns, dass dieser Redaktor den MJ bewusst von Gott unterscheidet. Vielleicht beabsichtigt er gleichzeitig mit seiner Einleitungsformel auch das Gottesich von V.12b nachträglich in seinem Sinne zu interpretieren. Wie im vorangehenden elohistischen Abschnitt erscheint der MJ auch hier nirgends in Persona, sondern ruft bloss vom Himmel her, eine Tätigkeit, die ebenso gut Elohim zugeschrieben werden könnte. Man kann sich deshalb fragen, warum der MJ hier überhaupt genannt wird, da er ja wie Elohim transzendent gedacht werden muss und beide die gleiche Funktion ausführen. Die Tätigkeit beider besteht im Rufen, diejenige Abrahams im Hören und Gehorchen. Der einzige Grund für die Erwähnung des MJ, der hier das Wesen des ME aufweist, könnte darin bestehen, dass unser Bericht, wie V.14 mit seinem Sehmoment andeutet, doch ursprünglich von einer Gottesvision gehandelt hat, wobei bereits beim Elohisten aus der Vision eine Audition wurde. So haben wir hier die Nennung des MJ, der an die Stelle Elohims trat, als Hinweis auf eine frühere Visionserzählung zu betrachten; denn sicherlich hat Abraham Gott und nicht einem Mittelwesen wie dem MJ einen Altar erbaut und Opfer dargebracht. Die Ersetzung Gottes, der wahrscheinlich den Namen El trug, durch den MJ lässt vermuten, dass man damit eine anthropomorphe Gottesvorstellung vermeiden wollte. Mit der Ersetzung der ursprünglichen Gotteserscheinung durch ein Gott untergeordnetes Wesen, das Gottes Feststellungen und Verheissungen weiterleitet, war jene Entwicklung eingeleitet, die das elohistische Schrifttum folgerichtig bis ans Ende gegangen ist, indem es nicht nur Elohim, sondern auch seinen Boten in den Himmel und damit in transzendente Ferne entrückte. Da der MJ die frühere Gotteserscheinung ersetzte, haben wir in ihm kein mit

Gott identisches Wesen, sondern seinen Boten zu sehen, der später wie Elohim in den Himmel versetzt wurde. Als Mittel beider zur Aufrechterhaltung des Verkehrs mit den Menschen bleibt deshalb nur das verheissungsvolle Sprechen vom Himmel her.

3. Gen 28,10-22: Jakobs Traum in Bethel

Dieser Abschnitt setzt sich aus J und E zusammen, wobei der jehovistische Redaktor nach NOTH⁹¹ "Die Elemente des Himmelsleitertraumes sowie die Einrichtung und Ausstattung des Heiligtums als Sonderbeiträge aus E dem J-Bestand eingefügt" hat. Ueber die Zuweisung des Stoffes zu den einzelnen Quellen herrscht mit Ausnahme von V.10⁹² Einigkeit.

Nach dem Bericht von J (Vv.10.13-16.19), den wir als Vergleichsmoment zu E kurz betrachten wollen, zieht Jakob von Beerseba nach Haran. Als er in Bethel übernachtet, erscheint ihm Jahwe im Traum, stellt sich als Gott der Väter vor und verheisst Jakob das Land, auf dem er ruht (V.13), eine zahlreiche Nachkommenschaft (V.14) und neben dem Schutz auf allen seinen Wegen noch eine glückliche Rückkehr (V.15). Als Jakob nach dieser Traumvision und -Audition erwacht, stellt er ganz objektiv fest, dass Jahwe an diesem Ort ist und gibt ihm den Namen Bethel.⁹³ Diese lange Jahwerede ist Zusatzverdächtig. Auffallend ist auch die Furchtlosigkeit Jakobs vor der Traumvision Jahwes, indem er einfach feststellt: "Wahrlich, Jahwe ist an dieser Stätte und ich wusste es nicht" (V.16).

Im anschaulichen Bericht von E (Vv.11-12.17-18.20-22) sieht Jakob sich genötigt, an der Stätte, wo er bei Sonnenuntergang zufällig angekommen ist, die Nacht zu verbringen. Er nimmt einen der herumliegenden Steine, legt ihn unter sein Haupt und legt sich schlafen (V.11). Im Traum sieht er nun die Himmelsleiter⁹⁴, auf der die ME⁹⁵ auf- und absteigen. Jakobs Reaktion auf diese Traumvision - eine Audition erfolgt hier nicht- besteht in Furcht; denn er erkennt die Heiligkeit der Stätte und weiss nun, dass hier "Gottes Haus" und das "Tor des Himmels" ist (V.17). Den Stein richtet er am Morgen als Malstein⁹⁶ auf und giesst Oel darauf (V.18). In einem Gelübde, das zu den Verheissungen von J in innerem Widerspruch steht, gelobt nun Jakob nach dem Elohisten, dass Jahwe⁹⁷ ihm zum Gott, der Malstein zum Gotteshaus und dass er Gott alles verzehnten⁹⁸ werde. Dies unter der Bedingung, dass Gott mit ihm sei und ihn behüte, dass er ihm Nahrung und Kleidung gebe und dass er ihn wohlbehalten in sein Vaterhaus zurückkehren lasse.

Bei einem Vergleich beider Berichte fallen uns mehrere Unterschiede auf. So weiss J nichts von einem Stein⁹⁹, der später als Masse-

be aufgerichtet wurde. Sicher hatte dieser Stein, der später Mittelpunkt des Heiligtums war, sein Numen, eine Gottheit, innewohnen, die wahrscheinlich Bethel¹⁰⁰ hiess; denn VON RAD stellt fest: "Bethel ist keineswegs immer nur ein Ortsname, sondern wird gelegentlich auch als Gottesname gebraucht (z.B. Am 5,4f.; Jer 48,13)". Davon ist bei E, bei dem der Stein zum Merkmal wird, nichts mehr zu verspüren; denn die auf- und absteigenden Engel sowie die Bezeichnung "Tor des Himmels" deuten darauf hin, dass Gott nach seiner Auffassung im Himmel wohnt. Bleibt Gott so bei E unsichtbar, so berichtet J von keiner Leiter oder Rampe, sondern von einer Gottesvision, die Jakob im Traume zuteil wurde. Wir sehen, dass bei E die Vision vom Himmelstor mit der Leiter und den auf- und absteigenden Engeln die ursprüngliche Gotteserscheinung, wie sie J noch als Traumvision erhalten hat, verdrängt hat.

Die ME, die hier auffallenderweise in der Mehrzahl erscheinen, steigen bei E an einer Leiter auf und nieder und müssen somit unbeflügelt gedacht werden. Ueber ihr Aussehen wird aber nichts gesagt. Da sie jedoch auf Erden zu wirken haben, müssen sie, damit sie durch ihr Wesen nicht auffallen, menschengestaltig gedacht werden. Auffallend ist für die ME in dieser Traumvision auch, dass sie im Gegensatz zu den bisherigen Stellen gegenüber dem Visionär stumm sind. Ihre Aufgabe¹⁰¹ hat demnach mit Jakob nichts zu tun. Wahrscheinlich waren die ME wie die "Gottessöhne und der Satan" von Hi 1,6f. tagsüber auf der Erde umhergeschweift und gehen jetzt, da es Abend geworden ist, zum Tagesrapport zu ihrem himmlischen Herrn. Andere steigen offenbar mit einem neuen Auftrag zur Erde nieder. Der Grösse des Gebeites, das sie zu beobachten haben, entspricht auch ihre Zahl. Zur Begründung des Heiligtums von Bethel tragen sie nach E nur soviel bei, als sie hier ihren Ausgangspunkt haben, um wie die Boten und Späher eines irdischen Königs auch ihrem himmlischen König mitzuteilen, was auf Erden geschieht. Die ME sind so deutlich von Gott unterschieden¹⁰² und ihm unterstellt. Sie treten zudem ohne erkennbaren Rang und Abstufung auf und auch ohne besonderen Lebens-, Wirkungs- und Herrschaftsbereich und sind einander völlig gleichgestellt.¹⁰³ Ein Vergleich beider Quellschriften zeigt grosse Unterschiede. J spricht in seiner Traumaudition und -vision von einer Gotteserscheinung in Bethel, während E nur eine Traumvision kennt, in der die ME auftreten. Ist Jahwe bei J infolge seiner früheren Verbindung mit der alten Lokalgottheit irgendwie in Bethel lokalisiert, so führt Gott seinen Hofstaat bei E im Himmel und hat dort seinen Wohnsitz. Die Verbindung Gottes zur Erde erfolgt bei

E nur indirekt durch die ME, die auf der Leiter auf- und absteigen. MICHAELI¹⁰⁴ sagt deshalb mit gutem Recht: "Ainsi Dieu est plus distant, plus éloigné de l'humain, et sa grandeur est sauvegardée...C'est le même Dieu, mais vu de plus loin et avec plus d'égards".

4. Gen 31,1-16: Jakobs Reichtum

Nach Ansicht der Exegeten sind in diesem Abschnitt die Vv.1.3 der Quelle J und der Rest (Vv.2.4-16) dem Elohisten zuzuweisen.¹⁰⁵ Dieser erwähnt in V.11 den MhE ein einziges Mal und weist als Folge mehrerer z.T. gleichlautender Zusätze¹⁰⁶ (Vv.10.12) eine Reihe von Widersprüchen auf, so dass SKINNER¹⁰⁷ schreiben kann: "It is scarcely possible to recover the original sense of the fragment".

J begründet in V.1 die Flucht Jakobs durch die feindliche Gesinnung der Söhne Labans, E (V.2) dagegen durch das missgünstige Verhalten ihres Vaters. Neben dieser alten und ursprünglicheren, profanen Begründung nennen beide Quellen noch einen religiösen Fluchtgrund durch einen Gottesbefehl (V.3=J; V.13=E). Unklarheit besteht innerhalb von E auch über die Zuteilung der Tiere. Nach V.8 ist es Laban, der zum voraus die Tiersorte bestimmt, die ihm zufallen soll und der zu seinem Leidwesen erfahren muss, dass immer die andere Tierart geworfen wird. Nach den Vv.10.12 wird Jakob in einer Traumvision¹⁰⁸ die Art der Böcke gezeigt, die die Tiere bespringen. Auf das Wesentliche der Traumvision macht der MhE (V.11f.), der hier gleich handelt wie der Deuteengel von Sach¹⁰⁹, den Jakob aufmerksam. Darnach wäre anzunehmen, dass alle mehrfarbigen Tiere Jakob zufallen, während die einfarbigen Laban gehören. Die ganze Traumvision und -audition hat aber nur dann einen Sinn, wenn nicht Laban, sondern Jakob selber vorherbestimmen kann, welche Tiere ihm zufallen sollen, was wiederum zu V.8 in Widerspruch steht. Ein Blick auf Gen 30,32f. (J) zeigt uns, dass die Vv.10-12 als Einschübe eines Mannes zu betrachten sind, der ungeachtet der Aussage von V.8 in Bezug auf die Ziegen, die Aussagen von J und E harmonisieren wollte.

Eigenartig ist auch wie der Elohist hier mit der Zeit umspringt. Wann und wie soll Jakob zu Herdenreichtum kommen, wenn er gleichzeitig den Befehl zur Rückkehr erhält? Unerwartet und verspätet kommt auch die Selbstvorstellung Gottes von V.13, ein Vers, der nach SPEISER¹¹⁰ augenscheinlich lückenhaft und syntaktisch unhaltbar ist und nach den im Apparat genannten zwei alten Versionen ergänzt werden muss. Nachdem im Vorangehenden, wenn von Gott die Rede war, immer von Elohim gesprochen wurde, fühlte sich hier der

Verfasser unseres Verses genötigt, diesen Gott mit der Bezeichnung "der Gott, der dir in Bethel erschienen ist", näher zu bezeichnen. Doch wäre zu erwarten, dass diese Bezeichnung bereits früher erfolgen sollte.¹¹¹

Dies alles zeigt uns, dass unser Bericht sicher eine längere Vorgeschichte hatte, wobei Jakob, der bereits über Herdenreichtum verfügt, aus menschlichen Beweggründen an Rückkehr denkt und in diesem Vorhaben später durch göttlichen Befehl bestärkt wird. Jakob lässt deshalb seine Frauen zu sich kommen, um aus ihrem Munde zu vernehmen, dass die Herde ihm gehört und zu erfahren, ob sie mit ihm in die Fremde ziehen wollen oder nicht. Dabei erzählt er ihnen zu seiner Rechtfertigung wie Gott es fügte, dass immer die Tiere geworfen wurden, die ihres Aussehens wegen ihm zufielen (Vv.8f.). Auch Jakobs Frauen sind von ihrem Vater enttäuscht und betrachten Jakobs Herdenbesitz als ihnen und ihren Kindern gehörend (Vv.14-16) und erklären sich mit den Worten "Und nun tue alles, was dir Gott gesagt hat" mit Jakob zur Flucht bereit.

In dieser ursprünglichen Fassung der Erzählung ist der Herdenreichtum Gottes Segen und wird von Jakob und seinen Frauen auch als solcher anerkannt (Vv.9.16). Der ursprüngliche Bericht wusste wohl nichts von einem Traum oder einem andern Hinweis an Jakob zu berichten; dies wäre zudem fehl am Platze gewesen, da nach ihm ja Laban zum voraus über die Zuteilung der Tiere bestimmt hat.

Nach dem Verfasser des Einschubs von V.10, der wie der Traum andeutet, im Stile von E schreibt, hat nicht Laban, sondern Jakob zu bestimmen, welche Tiere ihm gehören sollen und wählt sich dabei alle mehrfarbigen Tiere zum Eigentum aus. Dieser Verfasser oder ein späterer ergänzt diesen Traum noch durch eine Traumaudition des MhE. Offensichtlich wurde der MhE hier eingeführt, um Elohim nicht mit diesem inhaltlich anstössigen Geschehen in Verbindung zu bringen.

Ein weiterer Einschub (V.13) mit der Selbstvorstellung Gottes und dem Rückkehrbefehl steht an falscher Stelle.¹¹¹ Zum Rückkehrbefehl gehört auch V.12b: "Denn ich habe alles gesehen, was dir Laban antut", der als Begründung zur Rückkehr hinter V.13 zu setzen wäre. Die Anspielung auf den Gott von Bethel will zeigen, dass Elohim das Gelübde Jakobs angenommen hat, ja sogar noch mehr tut, als verlangt wurde, indem er Jakob mit Familie und Herdenreichtum heimkehren lässt.

Angesichts der schwer durchschaubaren Entstehungsgeschichte unseres Abschnittes und der Zusätze und Einschübe, die sich gerade in den für unser Problem bedeutsamen Vv.10-13 vorfinden, hält es schwer, mit HEIDT¹¹² eine Identität zwischen MhE und Elohim anzunehmen. Vielmehr weist der Werdegang unserer Geschichte darauf

hin, dass wir sowohl in der Anspielung auf den Gott von Bethel wie auch bei der Nennung des MhE spätere Einschübe vor uns haben, wobei der MhE seine Nennung hier einem Erzähler verdankt, der ganz einfach vom Wunsche beseelt war, Elohim in dieser Traumvision und -audition von allem Anstössigen zu befreien. Dieses Vorgehen zeigt uns, dass der Erzähler einen deutlichen Unterschied zwischen Elohim und dem MhE macht, und wir beide nicht miteinander identifizieren dürfen.

5. Gen 32,2-3: Jakob in Mahanaim

An einem entscheidungsvollen Wendepunkt im Leben Jakoba, d.h. nach seiner Trennung von Laban und vor seiner Begegnung mit Esau, finden wir die kurze Notiz über Mahanaim. Der Elohist¹¹³, dem diese Verse allgemein zugeschrieben werden, gibt uns damit die Aetiologie für die Ortsbezeichnung Mahanaim (Doppellager). Aus der Notiz erfahren wir, dass Jakob den ME begegnet. Als er sie sieht, sagt er: "Dies ist das Heerlager Gottes" und er nennt den Ort Mahanaim (V.3). Dass er das Lager Gottes gesehen hat, wird uns sonderbarerweise nicht berichtet. Die LXX¹¹⁴ holt dies in einem vielleicht sekundären Zusatz nach, indem sie schreibt: "Und er (Jakob) blickte empor und sah das Lager Gottes aufgeschlagen" (V.2b).

Wie bei unserer E-Notiz weist auch der folgende Abschnitt von J (Vv.4-14) auf Mahanaim hin. Hier bei J handelt es sich um zwei Lager (Vv.8.11), die Jakob durch Aufteilung seines Besitzes selber gebildet hat, um so wenigstens einen Teil seiner Habe vor Esau retten zu können. Dabei verwendet der Jahwist Bezeichnungen, die den gleichen Wortstamm wie Mahanaim aufweisen. Der Elohist dagegen spricht, ohne das Wort Mahanaim zu nennen, von zwei Herden. Da, wo er das Wort gebraucht (V.22), bezieht es sich auf das Nachtlager Jakobs. Der Text des Jahwisten lässt die Vermutung aufkommen, dass er den Ortsnamen einst rein profan mit den beiden Lagern Jakobs begründet hat. Von dieser Aetiologie des J, die im MT fehlt, schreibt NOTH¹¹⁵: "Der Redaktor hat sie mit Rücksicht auf die von ihm bevorzugte E-Variante (Gen 32,2.3) unterdrückt". Somit hat die profane Begründung von J der religiösen von E weichen müssen.

Die ME¹¹⁶ bilden in der Notiz das Lager¹¹⁷ Gottes. Ob ihre Begegnung mit Jakob friedlich oder feindlich war, ist nicht zu ersehen. Einige Exegeten denken hier bei den ME an Schutzengel¹¹⁸ für Jakob vor seiner Begegnung mit Esau, andere wiederum sind versucht wegen der hebr. Vokabel für "begegnen", der Bezeichnung "Lager" oder wegen der Nähe der Erzählung von Jakobs Ringkampf mit der Gottheit (Gen 32,22-33=J) die ME als Jakob feindlich gesinnte¹¹⁹

Wesen zu betrachten. Da wir jedoch über Aussehen, Ausrüstung und Bewaffnung nichts erfahren und uns auch von keiner Aktion der ME berichtet wird, sind alle Aussagen über ihren Charakter reine Vermutungen. Ebenso lässt sich hier anhand des Textes nicht feststellen, ob es sich um ein reales Sehen oder um eine, der bei E oft vorkommenden, Traumvisionen handelt. Das einzige, das unsere Notiz mit aller Bestimmtheit aussagt, ist die Existenz eines wohl himmlischen Lagers, dessen Glieder unter der Bezeichnung ME auf Erden in Erscheinung treten können. Diese bilden somit einen Teil des himmlischen Hofstaates und sind mit Gott nicht identisch, sondern ihm unterstellt und harren seiner Weisung. Damit bewegen wir uns hier in den Vorstellungskreisen, die dem Gottesnamen Jahwe Zebaoth und Stellen wie Jos 5,13ff.; 1Kön 22,19 und 2Kön 6,17 verwandt sind.

6. Gen 48,15.16: Der Segen Jakobs

"In V.15.16 ist" nach NOTH¹²⁰ "sekundär ein Segensspruch eingeschoben, der den Zusammenhang zwischen V.14 und V.17ff. unterbricht". Dieses ungeschickt eingefügte Segenswort unterbricht nicht nur störend die Segnung Ephraims und Manasses¹²¹, sondern wirft selbst eine Reihe von Fragen auf.

Der sicher sehr alte Segensspruch wurde von einem Verfasser eingeschoben, der nach der Andeutung von V.15a einen Segen Jakobs über seinen Sohn Joseph vermisst hat. Da der eigentliche Segen (V.16b.c) sich jedoch nicht auf Joseph, sondern auf dessen Söhne bezieht, beseitigt die LXX diesen Widerspruch, indem sie harmonisierend in V.15a statt Joseph das Personalpronomen "sie" mit Bezug auf die Söhne einsetzt. Zu denken gibt auch die doppelte Segnung der Söhne, indem im ersten Fall (V.16b) an das Fortleben der Namen und im zweiten (V.16c) an die Menge ihrer Nachkommen gedacht wird. Das erste Segenswort mit der Nennung der Väternamen schliesst sich eng an V.15b an und könnte der ursprüngliche Schluss des Segens gewesen sein. Ein Späterer, dem die blosse Erhaltung des Namens nicht genügte, legte in zusatzverdächtigen Worten Wert auf die grosse Zahl der Nachkommen.

Bei den drei Anrufungen beginnen die erste und die zweite mit Elohim: "Elohim, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt haben"¹²² und "Elohim, der mein Hirte gewesen ist von Jugend an bis auf diesen Tag". Beide preisen Gottes Güte und Schutz, die erste mit den Väternamen in der Vergangenheit, die zweite, da sie sich auf Jakob bezieht, in der Gegenwart. Die dritte Anrufung dagegen: "Der mal'ak, der mich von allem Uebel erlöst hat", redet nicht von Elohim, sondern vom mal'ak und bezieht sich ebenfalls auf Jakob, während die Segenswünsche sich naturgemäss auf

die Söhne Josephs und damit auf die Zukunft beziehen. Dieser mal'ak-Halbvers bietet mehrere Schwierigkeiten. Einmal wird rein stilistisch das Schema Vergangenheit (Nennung der Väter Abraham und Isaak, V.15b), Gegenwart (der mein, d.h. Jakobs, Hirte gewesen ist, V.15c) und Zukunft (Segnung der Söhne Josephs, V.16b) gesprengt, da die mal'ak-Aussage sich auf die Gegenwart bezieht und diese damit doppelt zum Zuge kommt. Zum andern besagt sie inhaltlich nicht viel mehr als das Bild vom Hirten, dessen Aufgabe ebenfalls in der Abwendung alles Uebels besteht. Ferner fällt auf, dass der mal'ak ganz vereinzelt vorkommt und sich nach dem zweimaligen Elohim doch etwas eigenartig ausnimmt.¹²³ Zudem bietet sich, wenn wir mal'ak stehen lassen und auf Textveränderungen verzichten, eine neue Schwierigkeit; denn in diesem Falle wäre es der mal'ak, der um die Segnung der Söhne Josephs angegangen würde. Der Segen aber besteht in Nachkommenschaft. Diese darf der mal'ak wohl ankündigen (s. Gen 16,18; Ri 13), aber sie wird immer als Gabe Gottes betrachtet und nie dem Engel zugeschrieben. Auffallend ist auch die Bezeichnung des mal'ak als Goël.¹²⁴ Wenn wir diese Funktionsbezeichnung in der Definition von PROCKSCH annehmen wollen, dann müssen wir sagen, dass der mal'ak in keiner der Jakobsgeschichten und auch in keiner andern Stelle als "Löser"¹²⁵ auftritt, sondern sich mit der Funktion des hilfreichen Engels begnügt. Dies lässt die Vermutung aufkommen, dass ursprünglich statt mal'ak Elohim gestanden ist. Die Einsetzung von mal'ak erfolgte dann, um Elohim nicht mit all dem Bösen, das auf Erden geschah, in Verbindung zu bringen. So konnte einerseits die Transzendenz Elohims gewahrt bleiben und andererseits war es möglich, zu zeigen, wie Elohim durch den mal'ak als Hirte Jakobs auf Erden wirken konnte. Mögen wir nun mal'ak als Aenderung von Elohim annehmen, um so aus religiöser Scheu den Anthropomorphismus zu vermeiden, oder Goël als Erklärung auffassen, die besagen will, wie es dem transzendenten Gott möglich war, Jakob zu behüten, so können wir in beiden Fällen feststellen, dass der Verfasser den mal'ak als Mittel betrachtet, durch das Gott wirkt. Damit ist aber in beiden Fällen der mal'ak deutlich von Gott unterschieden und bildet dessen ausführendes Organ. Diese Aenderung aber bewirkte, dass nun der mal'ak um Segen angerufen wird, was ihm gar nicht zufällt. Wir dürfen deshalb annehmen, dass auch aus diesem Grunde ursprünglich drei Mal Elohim¹²⁶ gestanden ist, der um Segen und Schutz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angegangen wird, wobei der vorletzte Segenswunsch mit der Nennung der Väter in sinniger Weise wieder an den Segensanfang anknüpft. Was den mal'ak anbelangt, so haben wir festgestellt, dass er sich

in einem zusatzverdächtigen Versteil befindet oder sein Wesen einer unglücklichen Namensänderung verdankt, durch die er sogar zum Segnen aufgerufen wird. Auf alle Fälle dient der mal'ak hier als Mittel zur Erklärung wie Gott auf Erden zu allen Zeiten wirken konnte. Da der mal'ak von Gottes Hirtenliebe zeugt, haben wir in ihm ein hilfreiches und schützendes Wesen zu sehen, das Gott unterstellt ist. Die Parallelität, bei der er zwei Mal mit Elohim genannt wird, darf uns angesichts der Entstehungsgeschichte unseres Textes nicht dazu verleiten, etwa eine Identität zwischen Elohim und dem mal'ak zu postulieren.¹²⁷ Der mal'ak ist nicht der Hirte selbst, sondern bildlich gesprochen nur der verlängerte Arm, der Stecken und Stab, mit dem Gott sein Hirtenamt ausführt.

7. Ex 14,15-31: Der Durchzug durch das Schilfmeer

In diesem Abschnitt, in dem P führt¹²⁸, "ist E nur mit einigen Brocken (V.19a und vielleicht V.25a) innerhalb der J-Version vom Redaktor beteiligt worden".¹²⁹ Ueber die Zuweisung von V.19a mit dem MhE zu E und V.19b zu J sind sich die Quellkritiker einig. Hier fällt vor allem auf, dass sich der MhE (V.19a) gleich verhält wie die Wolkensäule¹³⁰ (V.19b). Beide begeben sich von der Spitze des Heeres Israels, das sie anführten, an dessen Ende und stellen sich damit trennend zwischen die Israeliten und die heranannahenden Aegypter. Diese Parallelität der Handlung veranlasste einige Exegeten in V.19a/19b Dubletten¹³¹ zu sehen, andere V.19a als Interpolation¹³² zu bezeichnen und STEIN¹³³ kommt zu der Äusserung: "Der Umstand, dass in dem gleichen Vers von der Wolkensäule dasselbe ausgesagt wird, darf weder veranlassen, mit der Kritik hier zwei sich widersprechende Traditionen (E und J) der gleichen Begebenheit zu sehen, noch mit Heinisch V.19a als Glosse zu streichen, weil im ganzen Zusammenhang der Mal'akh ha'elohim nicht erwähnt werde. Sondern man muss zu allererst mit der Möglichkeit rechnen, dass V.19b das äussere Zeichen für den Platzwechsel des Engels (V.19a) enthält". Diese Annahme eines äusseren Zeichens lässt sich jedoch nicht halten, da der MhE andernorts keines solchen bedarf und in V.24 nicht der MhE, sondern Jahwe selbst aus der Wolkensäule auf die Aegypter schaut.¹³⁴ Von einer unhaltbaren, dem israelitischen Denken sicher fernliegenden Voraussetzung geht auch LAGRANGE¹³⁵ aus, wenn er sich fragt: "A-t-on mis l'ange dans ce dernier passage à cause du déplacement très sensible qui aurait pu conduire à des conclusions contraires à l'omniprésence de Dieu?" Ebenso eigenartig wie unhaltbar ist das Vorgehen von HEIDT¹³⁶, der ohne Berücksichtigung quellenmässiger Zugehörigkeit Ex 13,21; 14,19 und 14,24 in parallelen Spalten

nebeneinander stellt und, obschon er V.19a einem späteren Kommentator oder Kopisten zuschreibt, aus der gleichartigen Handlungsweise des MhE und der Wolkensäule eine Identität zwischen J und dem MhE postuliert und dabei zur Schlussfolgerung gelangt: "It is very easy to see, then, how a later commentator or copyist who understood the whole account in this light added 19a as further elucidation".

Ein Vergleich der Berichte von J, E und P zeigt, dass der Jahwist ganz unbefangen von der Wolken- und Feuersäule redet, die Jahwe als Hülle dient und von der er auf die Aegypter schaut und sie erschreckt. Beim Elohisten oder dem Verfasser des Zusatzes tritt der MhE an die Stelle Gottes und vollführt die gleiche Ortsveränderung¹³⁷ wie die Wolkensäule. V.19a, stamme er nun von E oder von einem späteren Interpolator, verfolgt das Ziel, die Aegypter nicht mit der Gotteserscheinung zu konfrontieren, die sowohl vor den Israeliten und noch viel mehr vor den heidnischen Aegyptern unvorstellbar wäre, sondern Gott durch das Mittel seines Boten handeln zu lassen. Noch weiter geht P, bei dem Jahwe nur mit seinem Vertrauten, mit Mose, spricht, wobei das Sprechen als Willensäußerung ohne sichtbare Gotteserscheinung anzusehen ist. So zeigen die drei Berichte ein stufenweises Fortschreiten von der Gotteserscheinung in der Wolkensäule über den MhE zur unsichtbaren Willensäußerung. Die sich so von J über E nach P abzeichnende Tendenz, eine Gotteserscheinung immer stärker auszuschliessen, lässt den Willen des Erzählers erkennen, den MhE als Diener und Stellvertreter Gottes auftreten zu lassen. Der beim Elohisten transzendente Gott blickt nicht aus der Wolken- und Feuersäule, wie es Jahwe tut, sondern handelt durch seinen Beauftragten, den MhE; denn aus der Gleichartigkeit der Handlungsweise ergibt sich noch keine Identität.¹³⁸ Eher ist mit GRESSMANN¹³⁹ zu sagen: "Der Elohist hat das Ereignis ungefähr ebenso erzählt wie der J; nur hat er die Gottheit durch ihren Diener, den 'Engel Gottes' ersetzt, weil er die mythologische Vorstellung mildern wollte". Auch über das einmalige Auftreten des MhE brauchen wir uns hier nicht aufzuhalten. Da er später bei der Wüstenwanderung¹⁴⁰ des Öftern erscheint, wäre es eher erstaunlich, wenn der MhE hier bei diesem entscheidenden Ereignis fehlen würde. Ob es sich dabei hier und bei der Wüstenwanderung immer um den gleichen MhE handelt, oder ob wir an das Wirken mehrerer MhE zudenken haben, die sich in diese Aufgabe teilen, ist nicht ersichtlich.¹⁴¹ Einzig sein Wesen tut sich kund. Da er sich gleich der Wolkensäule zwischen die Aegypter und die Israeliten stellt, erweist er sich für das Gottesvolk gleich ihr als Retter aus der Not.

8. Num 20,14-21: Die Erinnerung an den Auszugsengel

GRAY, GRESSMANN und NOTH¹⁴² weisen übereinstimmend die Vv.14-18 ganz und V.21 teilweise oder ganz dem Elohisten zu. Auf J entfallen demnach nur die Vv.19.20. Bei der Gesandtschaft an Edom ist beiden Berichten die Bitte um das Durchzugsrecht, die Aufzählung der Bedingungen, an die sich Israel dabei halten will, sowie die Absage der Edomiter gemeinsam. Dabei muss der Bericht von E, der noch einen geschichtlichen Rückblick (Vv.14b-16) vom Auszug der Väter bis zur Rückkehr des Volkes nach Kades¹⁴³ bietet, länger ausfallen als der von J. Ferner versucht E die Edomiter mit dem Hinweis auf den mal'ak und seine Durchhilfe und mit der Nennung des Verwandtschaftsverhältnisses¹⁴⁴ zur Durchzugserlaubnis¹⁴⁵ zu bewegen.

Für unser Problem dürfen wir hier, da es sich um einen geschichtlichen Rückblick handelt und nicht um ein neues Erscheinen des mal'ak, nicht allzu viel erwarten. Als Erinnerung an seine Hilfe beim Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 14,15-31) wird V.16a gesagt: "Wir schrien zu Jahwe und er erhörte uns und sandte einen Engel, uns aus Aegypten zu führen". Im Gegensatz zu Ex 14 wird hier wörtlich mitgeteilt, dass Gott den mal'ak gesandt¹⁴⁶ hat. Dabei haben wir wohl an ein einmaliges Erscheinen zu denken; denn, dass der mal'ak das Volk vom Auszug bis nach Kades dauernd geführt und begleitet hätte, wird nicht erwähnt. Hauptsache ist seine Errettung bei der Herausführung. Der mal'ak erscheint hier in der Erinnerung als Werkzeug Gottes. Er ist dessen Diener und Gesandter, dem die bestimmte Aufgabe der Herausführung zugewiesen ist. An eine Identität¹⁴⁷ zwischen Gott und ihm kann hier der Sendung wegen nicht gedacht werden. Seine Nennung erfolgt, um Edom zu zeigen, wie sich Gott durch den mal'ak Israels angenommen hat und es dadurch zu veranlassen, Israel den Durchzug durch sein Gebiet auf der Königsstrasse zu gewähren. Edom soll nicht nur durch verwandtschaftliche Bande, sondern noch viel mehr durch den Hinweis auf die indirekte göttliche Hilfe beim Auszug aus Aegypten moralisch verpflichtet werden, Israels Bitte zu erfüllen. Ueber die damalige Wirkungsweise des mal'ak und über sein Aussehen erfahren wir nichts. Einzig die Erinnerung an seine Hilfe beim Durchzug hat den Elohisten bewogen, den mal'ak hier als göttliches Mittel zur Rettung Israels zu erwähnen.

C) Der mal'ak im deuteronomistischen und anderen,
quellenmässig nicht bestimmbaren Schrifttum

1. Ex 23,20-23: Der Führerengel

Diese quellenmässig schwer bestimmbaren Verse¹⁴⁸ sind mit MICHAELI¹⁴⁹, EICHRODT¹⁵⁰ und NOTH¹⁵¹ am ehesten dem deuteronomistischen Schrifttum zuzurechnen. Auffallend ist in diesem Kapitel, das als Anhang zum Bundesbuch anzusehen ist, dass in V.27 "der Schrecken" und in V.28 "die Angst" (wörtlich: die Hornissen) z.T. die gleichen Aufgaben zugewiesen bekommen wie der von Gott gesandte Engel¹⁵² (Vv.20.23), nämlich die Feinde Israels in Verwirrung zu versetzen und zu vertreiben. Die Hauptaufgabe des mal'ak besteht aber neben dem Schutz vorallem in der Führung Israels vom Sinai nach Kanaan. Einige Exegeten denken dabei an eine kontinuierliche Leitung und sehen im mal'ak eine Bezeichnung für Moses¹⁵³ oder die Lade. Die Meisten rechnen jedoch mit dem für den mal'ak spezifischen sporadischen Auftreten und sehen in ihm den Auszugsengel.¹⁵⁴

In V.20 verspricht Gott, der das Volk nicht mehr selber führen will, die Sendung eines Engels. Da er von Gott gesandt ist¹⁵⁵, darf er nicht mit seinem Sender identifiziert werden.¹⁵⁶ Er ist Beauftragter Gottes und von diesem deutlich unterschieden und übt auch in dessen Auftrag seine Leiter- und Beschützerrolle aus. Als Gesandter Gottes gebührt auch ihm absoluter Gehorsam.¹⁵⁷ Er wird als Vertreter Gottes alle Widerspenstigkeit und allen Gehorsam bestrafen. Obschon er von Gott gesandt wird und von ihm Auftrag und Vollmacht erhält, wäre es verfehlt, ihn mit Gott zu identifizieren.

Einige Exegeten möchten mit Hinweis auf V.21 "denn mein (d.h. Gottes) Name ist in ihm" den mal'ak mit Gott gleichsetzen.¹⁵⁸ Zugabe, die irdischen Boten stehen in einem sehr engen Verhältnis zu ihren Auftraggebern. "Sie sind von ihnen bevollmächtigt, in ihrem Namen zu reden oder zu handeln, durch sie spricht oder handelt der Auftraggeber selbst. Daher können mal'akim mit ihm identifiziert und angeredet werden, als werde ihr Auftraggeber selbst angeredet (Ri 11,13; 2Sam 3,12f.; 1Kön 20,2ff.); eine Brückierung der mal'akim kommt der Brückierung ihres Auftraggebers gleich (1Sam 25,14ff.)".¹⁵⁹ Diese Aussagen gelten aber nicht nur für irdische Boten, sondern auch für Gottes mal'ak. Von einer Identifikation des mal'ak mit Gott kann hier trotz des Ausdrucks "denn mein Name ist in ihm" keine Rede sein.¹⁶⁰ Auch gegen eine Hypostasierung wendet sich VAN DER WOUDE, indem er schreibt: "Erst recht kann Ex 23,21, wo vom Gottesboten gesprochen wird, ...

nicht als Beleg für Šēm Jhwh als Hypostase angeführt werden, weil ja der Engel selber Repräsentant Jahwes ist und mit den Worten 'weil mein Name in ihm ist' daher nur Gottes persönliche Anwesenheit in seinem Boten gemeint sein kann (so mit Recht, BEER, HAT 3,121: "Wie ein König in seinem Gesandten, so ist Jahwe in seinem Engel persönlich anwesend gedacht").¹⁶¹ Aus diesen und ähnlichen Ueberlegungen macht die Mehrzahl der Exegeten zwischen Gott und dem mal'ak einen Unterschied, nämlich den des Senders vom Gesandten.

Es fragt sich nun, worin die Uebereinstimmung des mal'ak mit Gott besteht, die mit dem Ausdruck "denn mein Name ist in ihm" angedeutet wird? Bezieht sie sich auf die Gleichheit der Autorität¹⁶², wie VAN IMSCHOOT und EICHRODT es wahrhaben wollen, oder auf die Gleichheit des moralischen Wesens? Dieser Frage sind STEIN und STIER nachgegangen, jedoch ohne Ergebnis, indem STEIN¹⁶³ "wegen der Unsicherheit des masoretischen Textes" kein Urteil fällt und STIER¹⁶⁴ zum Schlusse kommt: "Wir müssen es also unentschieden lassen, ob die Autorität des Mal'ak, oder die Art seines Verhaltens gegenüber Israel zum Ausdruck gebracht werden sollte". Diese offen gelassenen Fragen zeigen uns, dass es falsch ist, beim mal'ak nach solchen Wesenszügen zu fragen. Als von Gott gesandter Bote, "in dem mein (d.h. Gottes) Name ist", wird er, ohne mit Gott identisch zu sein, dennoch die Autorität und das moralische Wesen seines Senders und Meisters ausstrahlen.

Davon zeugen auch das Reden und Handeln des mal'ak. Alles, was er spricht und tut, geschieht in Jahwes Namen. Der Engel kann sich dabei nicht nur gegen die Fremdvölker, sondern auch gegen Israel wenden. Falls dieses sich widerspenstig zeigen sollte, wird er ihm die Uebertretungen nicht vergeben. Deshalb ist es für Israel am besten, auf seine Stimme zu hören und ihm gehorsam zu sein (V. 21); denn seine Weisungen sind Gottes Weisungen. Ist Israel aber dem mal'ak gegenüber gehorsam, so wird er es behüten und seiner Feinde Feind sein und sie im Auftrag und wohl auch mit der Kraft Jahwes vernichten (V.22f.). So geschieht alles, was der mal'ak tut, im Auftrage Gottes, seines Herrn und Senders. Aus diesem Grunde kommt dem Engel als Stellvertreter Gottes die gleiche Ehre zu wie seinem himmlischen Herrn. HOLZINGER sagt deshalb mit Recht: "Obwohl der Engel nicht Jahwe selbst ist, so ist es doch auch mit ihm grösster Ernst; die nur mittelbare Gegenwart Gottes gewährt keinen grösseren Spielraum".¹⁶⁵ Der mal'ak wird für die Israeliten, falls sie ihm gehorchen, zum Führer- und Schutzengel, für ihre Feinde dagegen zum Vernichter.

2. Ex 32,30-35: Der Führerengel beim Gottesberg

Ueber die quellenmässige Zugehörigkeit unseres Abschnittes sind die Exegeten uneins, ganz besonders in Bezug auf V.34 und V.35, die von vielen als späteren Zusatz betrachtet werden.¹⁶⁶

Wenn sich die Verheissung "Siehe, mein Engel soll vor dir hergehen" (V.34) auch inhaltlich mit derjenigen des vorangehenden Abschnittes deckt, so sind doch die Verhältnisse nun nach der Verehrung des goldenen Kalbes grundsätzlich anders. Das Volk ist nicht mehr sündenfrei¹⁶⁷, sondern ist und bleibt nach diesem Abfall auch nach der Fürbitte des Mose, der sich selber vergeblich als Sühnopfer¹⁶⁸ darbietet, sündig und hat Strafe zu gewärtigen. Mit der Sündhaftigkeit des Volkes könnte es auch zusammenhängen, dass der mal'ak hier nicht mehr mit dem Volk selber spricht und es direkt führt, sondern dem Volk die Führung nur indirekt durch Mose zuteil werden lässt. Von einer Beschützung der Israeliten und der Vertreibung der Feinde wird hier nichts gesagt, aber diese Aufgabe wird der mal'ak ebenfalls zu erfüllen haben, wenn seine Führung sinnvoll sein soll.

Gott spricht vom Engel hier in der dritten Person und nennt ihn "mein" Engel¹⁶⁹, womit jede Identität¹⁷⁰ zwischen Gott und Engel ausgeschaltet wird. Der mal'ak ist hier ein Wesen, das Jahwe unterstellt ist und in dessen Diensten steht. Ueber sein Aussehen und die Art und Weise, wie die Führung des Mose und damit des Volkes erfolgen soll, erfahren wir hier ebenso wenig wie im vorangehenden Abschnitt. Unklar bleibt auch, ob diese verheissene Führung dann tatsächlich auch erfolgte, oder ob sich Jahwe, wie Ex 33 mitteilt, später umstimmen liess und das Volk ungeachtet seines Abfalls weiterhin selber führte.

3. Ex 33,1-3: Der Führerengel beim Wegzug vom Gottesberg

Mit NOTH nehmen wir für unseren Abschnitt deuteronomistische Herkunft an.¹⁷¹ Diese Verse sind auch nach dem gleichen Exegeten "literarisch nicht einheitlich" und das Zwischenstück (Vv.2b3a) "besteht aus nachträglich eingefügten geläufigen Sätzen und Wendungen"¹⁷¹, wie wir sie bereits Ex 23,20.23 angetroffen haben.

Der neuerliche Abzugsbefehl von Ex 33,1 wirft die Frage nach dem Führer und Beschützer auf. Diese Frage, mit der sich das ganze Kapitel befasst, stellt Mose verbiis expressis in V.12. Zelt und Lade haben keine Führerfunktion, obschon Mose im Zelt mit Jahwe "von Angesicht zu Angesicht redete, wie jemand mit seinem Freunde spricht" (V.11). Dem Mose wird aber auf seine Bitte hin in V.14 das "Angesicht"¹⁷², d.h. Jahwe selbst, als Führer verheissen. V2 dagegen weist diese Aufgabe dem mal'ak zu, weil Jahwe

das halsstarrige Volk sonst unterwegs vertilgen müsste (V.3). Die Vv.2.14 (Führung durch den mal'ak bzw. durch das "Angesicht") müssen sich nicht unbedingt gegenseitig ausschliessen; denn der Erzähler lässt die Möglichkeit offen, dass Jahwe veranlasst durch die Bitte des Mose seinen Entschluss ändern und das Volk statt durch den mal'ak nun durch sein "Angesicht" selber führen könnte.¹⁷³ Als Zeichen der Zuwendung Gottes erhält Mose auch die Möglichkeit, die Herrlichkeit des Herrn zu sehen (V.19).

Der mal'ak wird in unserem Abschnitt deutlich von Jahwe unterschieden. Jahwe sendet ihn (V.2), weil er nicht selbst mitziehen kann, da er sonst das halsstarrige Gottesvolk unterwegs vernichten müsste (V.3). Mit der Führerrolle fällt dem mal'ak auch die Aufgabe des Beschützers zu, da er Israel vor den genannten, ihm feindlich gesinnten Völkern zu beschützen hat. Wenn der mal'ak, wie es unser Abschnitt voraussetzt, wirklich dem Volk voranzog, es führte und vor seinen Feinden beschützte, dann haben wir uns ihn wohl als kriegerische Gestalt, ähnlich dem Mann von Jos 5,13ff. vorzustellen. Sehr wahrscheinlich ist auch der gleiche mal'ak während der ganzen Wanderung mit der Führer- und Beschützerrolle beauftragt.

Unser Kapitel lässt durchblicken, dass in Bezug auf die Führung verschiedene Ansichten bestanden haben. Neben der persönlichen Führung durch Jahwe haben wir in abgeschwächter Form diejenige durch das "Angesicht" und schliesslich die indirekte Führung durch den von Jahwe gesandten Engel. Ursprünglich wird die Führung wohl Jahwe selbst zugeschrieben worden sein. Darauf weist noch der persönliche Verkehr des Mose mit Jahwe hin (V.11). Eine spätere Zeit, die daran Anstoss nahm, liess dann Gottes "Angesicht" als Führer auftreten. Da aber auch diese Erscheinungsform aufs engste mit Jahwe verbunden war, sah man sich später nach der Feststellung von V.20 und nach dem Abfall des Volkes durch die Verehrung des goldenen Kalbes veranlasst, die Führung einem Wesen zuzuschreiben, das wohl von Jahwe gesandt, aber nicht mehr mit seiner Person verbunden war. So kam es, dass das deuteronomistische Schrifttum das Fernsein Jahwes betonte und die Führung einem Engel übertrug. VON RAD¹⁷⁴ bemerkt zu unserer Stelle richtigerweise: "Auch hier ist der MJ ein Funktionär der Bundesgnade; Jahwe verhüllt seine Heiligkeit vor Israel und gibt ihm den bewahrenden Mittler mit".

Diese ganze Entwicklung von der direkten zur indirekten Führung zeigt uns, dass Israel und mit ihm die Verfasser der verschiedenen Abschnitte unseres Kapitels ein ausgesprochen feines Gefühl für die Grösse und Heiligkeit Jahwes hatten. Dieses liess bereits früher und ganz besonders nach dem Abfall am Sinai nur noch ein

Wirken durch einen von Jahwe gesandten und von ihm bevollmächtigten Engel und Stellvertreter zu.

4. Ri 2,1-5: Der mal'ak in Bokim

Der deuteronomistische¹⁷⁵ Verfasser unseres Abschnittes hat hier eine alte ätiologische Sage, die den Ortsnamen Bokim erklären will, aufgegriffen und als Rahmen verwendet (Vv.1a.4b.5). Ihr Zwischenstück, in dem das Weinen wahrscheinlich mit einer verlorenen Schlacht¹⁷⁶ begründet war, ersetzte er durch seine vom MJ im "Gottesich" dargebotene Geschichtsbetrachtung und Strafrede (Vv.1b-4a). Auf dieses "Gottesich", das in der LXX durch eine Botenformel beseitigt wird, legt STEIN¹⁷⁷ angesichts der Umarbeitungen unseres Textes kein besonderes Gewicht.

Im "Gottesich" schreibt sich der MJ¹⁷⁸ Taten zu, die eigentlich Gott selbst zustehen, so die Herausführung aus Aegypten, die Hineinführung ins verheissene Land und einen Bundesschluss¹⁷⁹ mit Israel, der es diesem verbietet, mit den Kanaanäern Bündnisse einzugehen und ihm die Verpflichtung auferlegt, die heidnischen Altäre zu zerstören. Da Israel diesen Verpflichtungen nicht nachkam, muss es nun mit den ihm feindlich gesinnten Kanaanäern zusammenleben und die heidnischen Götter können ihm zum Fallstrick werden. Mit diesen Anschuldigungen, die an die Vorwürfe der Gerichtspropheten¹⁸⁰ erinnern, begründet nun der deuteronomistische Verfasser das Weinen des Volkes und den Namen Bokim, eines Ortes, den wir in der Umgebung von Bethel zu suchen haben, wo sich ja auch die Gen 35,8 erwähnte "Eiche des Weinens" befindet. In Bokim, so wird uns abschliessend mitgeteilt, opferten die Israeliten dem Herrn. Es muss sich also um einen Kultort handeln, wie ja auch der MJ durch sein Erscheinen häufig zum Begründer von Kultorten wird. Auch der deuteronomistische Erzähler hat hier offensichtlich an eine Engelererscheinung gedacht. Er liess den MJ zum Verkünder seiner Gedanken werden und machte ihn sogar zum Bundesschliesser. Durch die geschichtliche Verknüpfung des MJ mit Auszug, Bundesschluss und Landnahme wird er mit dem Auszugs- und Führungselengel identifiziert und bekommt so eine Rolle zugewiesen, die er sicher im alten hieros logos von Bokim nicht hatte. Wie bei vielen alten Kultsagen, in deren Mittelpunkt eine Theophanie oder eine mal'ak-Erscheinung steht, lässt sich auch hier über den mal'ak, der in unserem Abschnitt zum alten Textbestand gehört, nur wenig aussagen; denn der ursprüngliche Grund seines Erscheinens ist uns heute ebenso wenig erhalten, wie seine frühere Botschaft, die nach BUDDE¹⁸¹ ursprünglich nur an das Haus Josephs gerichtet war. Auch über das Verhältnis des MJ zu Jahwe ist hier

nur schwer schlüssig zu werden, da das "Gottesich" seine Entstehung offenbar der Textverstümmelung verdankt und somit nicht aussagekräftig ist. Falls wir hier mit dem deuteronomistischen Erzähler an das letzte Auftreten des Führungs- bzw. Auszugsengels zu denken haben, so liegt es auch da wie in Ex 23.20ff.; 32,34 und 33,1ff. nahe, eine deutliche Differenzierung zwischen Jahwe und seinem mal'ak anzunehmen.

5. Ri 5,23: Der mal'ak im Deboralied

Dieser Vers stammt aus dem Deboralied, dem Opus eines unbekannten Barden, das als Juwel althebr.¹⁸² Dichtkunst in die deuteronomistische Literatur eingefügt wurde. Er gab seines Inhalts und seiner Länge wegen Anlass zu allerlei Erwägungen. Mehrere Exegeten stossen sich an seiner inhaltlichen Isoliertheit und an dem unerwarteten Auftauchen des MJ und bezeichnen ihn deshalb als Glosse¹⁸³, während andere dies ablehnen, da sie im Gegensatz von Fluch (V.23) und Segen (V.24) eine inhaltliche Verbindung sehen. Zudem wirkt unser Vers überladen, was Anlass zu kleineren oder grösseren Streichungen¹⁸⁴ gab. Uneinigkeit herrscht auch über das Wesen des MJ. Einige Exegeten sehen in ihm ein irdisch-menschliches¹⁸⁵, andere wiederum ein himmlisches¹⁸⁶ Wesen.

Mit den letztgenannten Exegeten betrachten auch wir den MJ als himmlisches Wesen, das die Tradition des Auszugsengels fortsetzt; denn in den bisher besprochenen deuteronomistischen Stellen fanden wir die Vorstellung, dass Jahwe selbst nicht mitzog, dafür aber einen Führerengel sandte, der das Volk vom Auszug bis zur Landnahme zu leiten hatte. Diese Kreise können es auch gewesen sein, die ungeachtet der Aussage von Ri 5,4, an Stelle von Jahwe den MJ eingesetzt haben und ihm das Fluchwort¹⁸⁷ gegen Meros¹⁸⁸ in den Mund gelegt haben. Dieser Einschub, der sich wegen der Ueberfüllung unseres Verses nur vermuten, aber nicht beweisen lässt, bringt den MJ hier mit dem Auszugsengel in Verbindung. Er ist es, der hier Meros flucht und wie STIER¹⁸⁹ richtig bemerkt "als himmlischer Vorkämpfer und Führer" das israelitische Heer geleitet hat. Wohl konnte die Unterstützung des Kampfes durch die Natur, die Regengüsse und Ueberschwemmungen, Jahwe zugeschrieben werden. Aber beim Kampf auf der Erde sah sich eine spätere Zeit veranlasst, nicht Jahwe, sondern den MJ wirken zu lassen. Es empfiehlt sich deshalb, hier im MJ einen von Gott beauftragten, nicht mit Gott identischen Gottesboten zu sehen. Dafür spricht auch, wie LODS¹⁹⁰ richtig gesehen hat, der Umstand, dass der MJ im Vorwurf an die Bürger von Meros von Jahwe in der dritten Person redet. Dieser Vorwurf, "denn sie kamen Jahwe nicht zu Hilfe",

spricht nicht gegen die Repräsentationstheorie; denn, werden MJ im Stiche lässt, der lässt mit ihm, da er Jahwes Beauftragter ist, auch Jahwe im Stiche. Durch den wohl unter deuteronomistischem Einfluss erfolgten Einschub von mal'ak wird einerseits erreicht, dass dieses Geschehen mit der Vorstellung vom Führerengel, der bei Auszug und Landnahme mitwirkte, verbunden wird und andererseits wird dadurch die Transzendenz Jahwes gewahrt, der so weder den Fluch ausspricht noch selbst am irdischen Kampfe teilnimmt. Der MJ, der hier Meros flucht, ist der von den Bürgern dieses Ortes im Stich gelassene Auszugsengel, der in Jahwes Auftrag die Israeliten zum Sieg geführt hat.

6. Ri 6,11-24: Der mal'ak bei der Berufung Gideons

Unser Textwort weist eine Reihe von Unstimmigkeiten auf. So wird V.11 vom "Kommen" und V.12 vom "Erscheinen" des MJ gesprochen. Während V.11 mit dem Ort und der Terebinthe, die dem Abiesriten Joas bei Ophra¹⁹¹ gehörte, an Kultisches erinnert, weist V.12 mit seiner eigenartigen, den Verhältnissen unangepassten Grussformel, die Gideon als streitbaren Helden bezeichnet, auf eine Berufung hin, die dann in den Vv. 12-16 tatsächlich erfolgt. Die Zeichenforderung von V.17, aus der Gideon erkennen will, dass er wirklich von Jahwe berufen wurde, bereitet gleichzeitig den Uebergang von der Berufungs- zur Kultlegende vor; denn mit dem Feuerwunder (V.21) soll doch der Kultort begründet werden. Das Mahl, das Gideon seinem Auftraggeber und Besucher ursprünglich als Beweis seiner Gastfreundschaft vorgesetzt hat, worauf noch die Verwendung der Brähe¹⁹² hinweist, wird damit zum Opfer, das durch das Feuer verzehrt und damit von Jahwe angenommen wird. Einen weiteren Widerspruch haben wir darin zu sehen, dass Gideon, der berufen ist, Israel von den Midianitern zu befreien (V.14), befürchtet, sterben zu müssen, bevor er dieses Werk angefangen hat (V.23). Alle diese Ungereimheiten lassen sich am besten erklären, indem wir mit mehreren Exegeten¹⁹³ annehmen, dass in unserem Abschnitt eine jüngere Berufungssage in eine ältere, lokal gefärbte Kultsage eingearbeitet wurde. Zur Kultsage, die Ophra für den Jahwekult legitimieren will, haben wir die Vv.11a,19-24¹⁹⁴ zu rechnen, während der jüngeren Berufungssage die Vv. 11b-18 zufallen. Mit HIRTH¹⁹⁵ haben wir in der Kultsage "die Gründungslegende eines vorjahwistischen Heiligtums anzunehmen, eines El- oder Ba'alaltars, der vom Jahwismus mitsamt der Gründungslegende übernommen wurde. Der Altar hieß dann ursprünglich wohl ba'al šālôm oder 'el šālôm". Dass ein solcher Ba'alaltar tatsächlich bestanden hat und dem Vater Gideons gehörte, bezeugt die Dublette (Ri 6,25-32)

zu unserem Abschnitt in Ri 6,25. Sicher trat in der ursprünglichen Gründungslegende eine ebenfalls heidnische Ba'al- oder El-Gottheit auf, die dann bei der Jahwesierung unseres Stoffes keinen Platz mehr finden konnte. HIRTH¹⁹⁵ schreibt deshalb: "Zu dieser geistigen Bewältigung gehört auch, dass nun nicht einfach vom Erscheinen Jahwes, sondern vom Auftreten seines Boten die Rede ist, ohne aber die Unmittelbarkeit Gottes völlig aufzugeben. So ist V.19ff. zunächst nur vom Mal'ak die Rede, die tröstende und den Namen des Altars begründende Antwort aber empfängt Gideon von Jahwe selbst". Somit dürfen wir als sicher annehmen, dass der mal'ak schon in der Gründungslegende des Altars seinen festen Platz hatte. Sowohl RICHTER¹⁹⁶ als DE PURY¹⁹⁷ nehmen an, dass der Besuch des Mannes bzw. des mal'ak mit einer Weisung oder Verheissung verbunden war, die nach jenem verloren gegangen ist und nach diesem in der Berufungslegende zu sehen ist.

Unsere Berufungssage Ri 6,11b-18 hat nach KUTSCH¹⁹⁸ das gleiche Schema wie diejenige von Ex 3,10-12; Jer 1,5-10 und 1Sam 10,1-7, nämlich: a) Mitteilung des Auftrages durch Jahwe, b) Einwand des Berufenen, c) Abweisung des Einwandes durch eine Zusage Jahwes, d) ein Zeichen als Bestätigung dafür, dass Jahwe den Auftrag gegeben hat. Dieses formgeschichtliche Schema wird von HABEL¹⁹⁹ noch ergänzt, indem er ihm richtigerweise die göttliche Begegnung und ein Einleitungswort voranstellt. In unserer Berufungsgeschichte erscheint der MJ in Gestalt eines Mannes, wobei zu beachten ist, dass sowohl die Berufung (V.14) als auch die Abweisung des Einwandes (V.16) schemagemäss durch Jahwe selbst erfolgt. Dies führt nicht nur zu einem starken Personenwechsel, sondern bei der Berufung und der Ablehnung des Einwandes auch zum "Gottesich", da diese zwei Aussagen Jahwe in den Mund gelegt werden.

Ähnlich verhält es sich auch in der Kultsage. Hier hat Gideon den mal'ak gesehen und befürchtet nun, sterben²⁰⁰ zu müssen. Da der mal'ak aber verschwunden ist, kann Gideon sich in seiner Angst nicht mehr an diesen, sondern nur noch an Jahwe wenden, der als Herr über Leben und Tod allein in der Lage ist, die tröstende Zusage zu geben. Der Wechsel der verschiedenen Bezeichnungen für das erschienene Wesen lässt sich somit in beiden Legenden erklären.

In der Kultsage erscheint der MJ nach dem Bericht des Erzählers in Gestalt eines Wanderers (V.11a). Gideon beweist wie Abraham (Gen 18) seine Gastfreundschaft und bringt das zubereitete Mahl dem MJ (V.19). Dieser gibt Gideon Weisung, die Speisen auf den Felsen zu legen und die Brühe²⁰¹ auszugliessen, was Gideon auch tut (V.20). Darauf streckt der MJ den Wanderstab, den er in seiner Hand hatte, aus und berührt mit dessen Spitze die Speisen,

worauf Feuer aus dem Felsen fährt und diese verzehrt. Der Engel des Herrn entschwindet damit Gideons Augen (V.21). Wie wird uns hier im Gegensatz zu Ri 13,20 nicht gesagt. Nach dem Feuerwunder und dem Entschwinden des MJ erkennt Gideon, dass sein Besucher nicht ein gewöhnlicher Wanderer, sondern der mal'ak Jahwe war, wie ihn der Erzähler von Anfang an immer benannt hat. Da der mal'ak weggegangen ist, wendet sich Gideon furchtvoll an Jahwe und stellt fest, dass er den mal'ak von Angesicht zu Angesicht gesehen hat (V.22). Nun erhält er von Gott, wie wird uns wieder nicht gesagt, die tröstliche Zusage: "Friede sei mit dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben" (V.23). Dieser erste Teil der Zusage weist bereits auf den Namen des künftigen Altars hin: Jahwe Schalom. Auch für die jüngere Berufungssage, in die der mal'ak wahrscheinlich von der älteren Kultsage her eingedrungen ist, lässt sich die Bezeichnung des erschienenen Wesens erklären. Der Erzähler berichtet wie der MJ dem Weizen dreschenden Gideon erscheint und nach der gebräuchlichen Begrüssung "Jahwe sei mit dir" die ungebräuchliche auf eine Berufung hinweisende Anrede "du streitbarer Held" gebraucht (Vv.11b.12). Gideon, der den Wanderer seiner Erscheinung wegen mit "mein Herr" anredet, fragt sich, warum Jahwe seinem Volk, das er früher herrlich geführt hat, nun diese Not auferlegt und schliesst daraus, dass Jahwe die Israeliten verstossen hat (V.13). Bei der Berufung wendet sich Jahwe, über dessen Handeln vorher räsoniert wurde, wie in den übrigen Berufungen selbst an Gideon und bestärkt seinen Auftrag mit den Worten "Ich sende dich ja" (V.14). Die vom Berufenen erhobenen Einwände gegen Jahwes Plan werden ebenfalls durch ein Jahwewort beseitigt: "Ich will mit dir sein, dass du die Midianiter schlagen wirst wie ein Mann" (V.16). Um sicher zu sein, dass diese tröstliche Zusage wirklich von Jahwe kommt, verlangt Gideon noch ein Zeichen (V.17). Dieses Zeichen, das auch vom Schema der Berufungslegenden gefordert wird, wird durch das Feuerwunder der Kultlegende gegeben. Wir sehen, dass auch hier der Wechsel der Personenbezeichnungen erklärbar ist. Gideon redet das erschienene Wesen nach seinem Aussehen zuerst mit "mein Herr" an (V.13). Später, in V.15, nimmt der Erzähler an, dass Gideon in seinem Besucher das Göttliche erkannt hat und lässt ihn die Erscheinung mit "mein Herr"²⁰² im Sinne von "mein Gott" ansprechen. Der Erzähler dagegen spricht immer vom MJ. Da die Berufung und die Beseitigung des Einwandes nach dem formgeschichtlichen Schema immer durch Jahwe selbst zu erfolgen haben, kommt es auch hier zur direkten Gottesrede im Munde des MJ, wobei der Uebergang dazu durch das einleitende Reden von Jahwes Taten erleichtert wurde. Dieser Personenwechsel, das Gottesich und die Angleichungen der

LXX in den Vv.14.16 bewirkten nun eine verschiedenartige Beurteilung im Verhältnis des mal'ak Jahwe zu Jahwe selbst. Während einige Exegeten mal'ak als Interpolation²⁰³ zur Vermeidung eines allzu starken Anthropomorphismus ansehen und damit einen Unterschied zwischen dem mal'ak Jahwe und Jahwe postulieren, schliessen andere aus dem Gottesich, dessen Herkunft²⁰⁴ ganz verschieden erklärt wird, oder aus der Todesangst Gideons auf eine Identität²⁰⁵ zwischen Jahwe und dem MJ. Angesichts der natürlichen Erklärungsmöglichkeit der verschiedenen Bezeichnungen für das erschienene Wesen und des vom Berufungsschema geforderten Gottesich, sowie der Notwendigkeit des Dialogs Gideons mit Gott nach dem Verschwinden des MJ darf jedoch auf diesen Personenwechsel und das Gottesich nicht zuviel Gewicht gelegt werden. Personenwechsel und Gottesich dürfen uns nicht vorschnell zur Annahme einer Identität verleiten. Vielmehr haben wir mit JOHNSON²⁰⁶ stets daran zu denken, dass der Bote eben wie sein Herr reden kann, oder wie HABEL²⁰⁷ es für das Gottesich in der Berufung ausdrückt: "The transition from Mal'ak Jahwe to Jahwe as the spokesman in the commission itself underscores the messenger character of the angel and the ultimate source of the divine command". Wir haben also auch hier keinen Grund im Boten, selbst wenn er wie Jahwe selber spricht, etwas anderes zu sehen als den Boten und damit ein von Gott unterschiedenes Wesen, da sich das Schwanken aus seinem Botencharakter ergibt.

7. Ri 13,1-25: Der mal'ak bei der Berufung Simsons

Unser Abschnitt zeigt grosse Aehnlichkeit mit dem vorangehenden (Ri 6,11-24). So erscheint der MJ in beiden Berichten, um einen Retter anzukündigen. Ebenso berichten beide von einem Mahl, das später als Opfer von der Flamme²⁰⁸ verzehrt wird. Ferner spielt in beiden Abschnitten das Moment der Furcht eine grosse Rolle, nur dass diese hier nicht durch ein Gotteswort wie in Ri 6, sondern durch menschliche Ueberlegungen beseitigt wird. Abweichend von Ri 6 kann hier von keiner Berufung gesprochen werden, da Simson²⁰⁹ noch nicht geboren ist. Damit verlagert sich das Interesse vom Berufungsmotiv (Ri 6) zum Motiv der Ankündigung einer wunderbaren Geburt (Ri 13). In V.3 wird der Frau des Manoah aus Zora²¹⁰ ein Sohn verheissen. Diese Verheissung an eine Frau, die vorher unfruchtbar und kinderlos war, erinnert an Gen 18 (Isaak), 1Sam 1 (Samuel) oder an Lk 1 (Johannes der Täufer). Es ist somit ein häufiges Motiv und ein solches Kind ist als Geschenk Gottes auch zu Besonderem berufen. Mit der Ankündigung werden der Frau auch die Verhaltensregeln während der Schwangerschaft mitge-

teilt, nämlich Enthaltung von berauschenden Getränken und unreinen Speisen. V.5 begründet diese Enthaltungen mit dem Nasiräat²¹¹ des zu erwartenden Sohnes. In den Vv.6.7 rapportiert die uns dem Namen nach unbekannte Frau des Manoah ihrem Manne, was sie von ihrem Besucher, den sie als "Mann" bezeichnet, erfahren hat. Im Gebet erbittet Manoah einen zweiten Besuch des "Mannes", um von ihm zu erfahren, wie es mit dem Knaben gehalten werden soll (V.8). Jahwe erhört die Bitten des Manoah und der "Mann" erscheint der Frau zum zweiten Mal (V.9).²¹² Diese eilt vom Feld nach Hause und holt Manoah, der sich vor Gesprächsbeginn versichert, dass es sich hier um die gleiche Erscheinung handelt wie beim ersten Besuch (Vv.10f.). Nach der zustimmenden Antwort fragt Manoah den "Mann", wie es mit dem Knaben gehalten werden soll (V.12). Die in den Vv. 13f. erfolgte Antwort muss sich auf den Sohn beziehen und ist deshalb, wie in der LXX, von der 3. Pers. sing. fem. in die 3. Pers. sing. masc. abzuändern. Für Simson gelten somit die gleichen Speise- und Getränkevorschriften wie für seine Mutter. Dazu kommt noch aus V.5 die Vorschrift, dass sein Haupt von keinem Schermesser berührt werden darf. Diese Voraussetzungen werden ihn befähigen, mit der Befreiung Israels aus der Philisternot²¹³ zu beginnen. Wie Gideon in Ri 6, so denkt auch Manoah daran, dem Erschienenen ein Mahl zu bereiten, was von diesem jedoch abgelehnt wird, da er es doch nicht essen würde. Statt dessen soll Manoah ein Brandopfer für Jahwe darbringen (Vv.15f.). V.17 fragt Manoah den Mann nach seinem Namen, worauf ihm der MJ in V.18 mit einem rätselhaften Wort mitteilt, "dass er wunderbar ist".²¹⁴ V.19 opfert Manoah das Ziegenböcklein (das Speiseopfer ist wohl Zusatz) auf dem Felsen für "Jahwe, der Wunderbares tut". V.20 entschwindet der MJ in der vom Opfer aufsteigenden Flamme. Als Manoah und seine Frau das sehen, werfen sie sich auf die Erde (V.20b), da sie in ihrem Besucher aus der Art seines Entschwindens den MJ erkannt haben (V. 21b). Wie Gideon so fürchtet auch Manoah, dass er und seine Frau sterben müssen, weil sie ein göttliches Wesen²¹⁵ gesehen haben. Aber seine Frau beschwichtigt ihn, indem sie aus der Annahme des Opfers auf Gottes Gnade schliesst und sich zudem sagen kann, dass sie am Leben bleiben muss, wenn Gott seine Verheissungen wahr machen will (V.23). V.24 berichtet schliesslich von der Geburt, der Namengebung und dem Meranwachsen Simsons, von dem es als einzigem Richter auch heisst, dass Gott ihn gesendet hat. In V.25 haben wir nach Gunkel²¹⁶ eine "kurze Notiz im volkstümlichen Stil", wobei die Heldentaten weder auf Simsons Berufung noch auf sein Nasiräat, sondern auf seine Gotterfülltheit zurückgeführt werden, die ihn im Lager Dans²¹⁷ zwischen Zora und Eschthael umtreibt. Bei dieser Sage fällt uns neben der Zerdehnung des Ankündigungs-

motives auch die Fülle anderer Motive auf, so die wunderbare Geburt einer bisher Unfruchtbaren, die Sohnesverheissung, die Gastfreundschaft, die Erkenntnis des Gegenüber und das Furchtmotiv. RICHTER, der sich mit diesen Motiven befasst, bemerkt, dass die Kombination der Anwendung in Ri 13 zu dem Ziele geschah, "die Kraft des Simson erzählerisch-anschaulich auf das Nasiräat zurückzuführen, dann aber möglichst gleich als Anordnung bei verheissener Geburt".²¹⁸ Weil unsere Ankündigungsgeschichte mit dem Nasiräat einen religiösen Zug bringt, der sich in den übrigen Simsongeschichten nicht findet und auf Grund der übrigen Differenzen folgert GRESSMANN: "Die Kindheitsgeschichte ist demnach junger Herkunft und erst verhältnismässig spät den alten Simsonsagen vorangestellt worden".²¹⁹

Auch in diesem Abschnitt haben wir mehrere Bezeichnungen für das erschienene Wesen. Der Erzähler nennt es MJ (Vv.3.13.15.16a.b.17.18.20.21a.b) oder MhE (V.9). Wenn Manoah oder seine Frau von ihm reden, dann heisst es "Mann" (Vv.6.8.10.11) ausser in V.22, wo das gleiche Wesen, das V.21 noch MJ hiess, mit Elohim bezeichnet wird. Elohim bedeutet hier nach BUDDE "ein göttliches Wesen".²²⁰ Dieser Wechsel in der Bezeichnung erfolgt bezeichnenderweise erst nachdem sein Übernatürliches Wesen durch sein wunderbares Entschwinden erkannt wurde.

Der MJ wird, wie die Bitte des Manoah um ein weiteres Erscheinen anzeigt (V.8), von Jahwe gesandt. Damit ist er deutlich von Jahwe unterschieden und ihm unterstellt. Er erscheint, wie die Bezeichnung "Mann" andeutet, in menschlicher Gestalt. Für Manoah und seine Frau erfolgt die Erkennung seines himmlischen Wesens erst mit seinem Entschwinden aus der Flamme, obschon die Frau bereits vorher durch die Worte und Verheissungen des MJ sein göttliches Wesen geahnt hat und seine Erscheinung deshalb als "furchtbar" bezeichnete (V.6), "wie das Aussehen eines MhE" (Dieser Vergleich könnte späterer Zusatz sein). Das Furchtbare bezieht sich sicher nicht auf die äussere Erscheinung, sonst hätte Manoah nicht um ein zweites Erscheinen gebeten, sondern hat seinen Grund im Übernatürlichen Wissen von der Unfruchtbarkeit der Frau und in der geheimnisvollen Verheissung eines Sohnes und im wunderbaren Wissen um Simsons Bestimmung (V.5). Dieses Übernatürliche Wissen ängstigt die Frau so sehr, dass sie weder nach seinem Namen noch nach seinem Woher und Wohin fragt. Manoah, der dies zu fragen wagt, bekommt wohl Auskunft über die Lebensweise des Sohnes, was aber den Namen seines Besuchers anbelangt, wird ihm nur gesagt, "dass erwunderbar sei". Wir haben somit im MJ einen Boten zu sehen, den Jahwe sendet und der selbst den Unterschied zwischen sich und Jahwe aufzeigt, indem er das Mahl, das ihn ehren sollte, abweist und dafür ein

Opfer für Jahwe fordert.²²¹ Wo dieser Bote auftritt, ist es für den Menschen immer furchterregend; denn er steht dabei, wenn nicht direkt, so doch indirekt Jahwe gegenüber. Des Boten Weisungen sind Jahwes Weisungen und des Boten Verheissungen sind Jahwes Verheissungen. Der MJ ist auch hier das Medium, durch das Jahwe mit den Menschen verkehrt und als solchem gebührt ihm die gleiche Ehre wie seinem Herrn.

8. 2Sam 24,15-25: David und der MJ als Pestengel

Unser Abschnitt, der hieros logos des Jerusalemer Heiligtums, der in 1Chr 21 eine Parallele hat, ist textlich schlecht überliefert. So besteht Unsicherheit über den Namen des jebusitischen Tennenbesitzers. Die Chronik berichtet einheitlicherweise von Ornan und unser Bericht nennt ihn V.18 Aranja und an den übrigen Stellen Arawna.²²² Störend wirkt hier zudem, dass Jahwe den David zur Volkszählung reizt (2Sam 24,1) und dann nicht der König, sondern das Volk dafür bestraft wird. Ein Widerspruch zeigt sich ferner darin, dass nach V.12 David die Strafe zu tragen hat, sich aber von den drei in V.13 zur Auswahl genannten Strafen²²³ nur eine auf David, die restlichen dagegen auf das Volk beziehen. David wählt V.15 die Pest als Strafe und der gleiche Vers beschreibt ihr Wüten unter dem Volk. David sieht nun die Volkszählung als Sünde²²⁴ an und bittet Jahwe, dass er nicht das Volk, sondern ihn und seines Vaters Haus bestrafe (V.17). Aber unser Bericht geht gar nicht auf diese Bitte ein; denn Jahwe selbst gebietet dem Engel, der bei der Tenne des Jebusiters Arawna steht und seine Hand nach Jerusalem ausstreckt, aus eigenem Erbarmen Einhalt (V.16). V.25 dagegen weiss zu berichten, dass Jahwe durch ein Opfer Davids dazu bewogen wurde. Neben diesen zwei sich widersprechenden Begründungen für das Aufhören der Pest besteht eine weitere Ungereimtheit darin, dass Gad dem David den Ort für den Altarbau erst noch nennen muss (V.18), obschon David dort den mal'ak gesehen hat (V.17). Auch die Betonung, dass Arawna dort Weizen drosch und die langen Kaufsverhandlungen zwischen dem Besitzer und David sind auffallend. Mehrere Exegeten²²⁵ vermuten daher, dass unser Bericht vielleicht auf den hieros logos des jebusitischen Heiligtums zurückgeht und GRESSMANN²²⁶ schreibt: "Welchem Gott die Kanaaniter dort geopfert haben, wissen wir nicht sicher, vielleicht dem Pest- und Unterweltsgott Dod, nach dem David seinen Namen hat (Jes 28)".

Das Verhältnis des Engels zu Jahwe wird in unserem Abschnitt klar umschrieben. David erbittet das Ende der Pest von Jahwe und nicht vom Engel (V.17). Deshalb kauft er die Tenne zur Errichtung eines Altars für Jahwe, damit die Seuche aufhört (V.21) und baut

dort den Altar für Jahwe und nicht für den Engel (V.25). Der Engel wird somit nicht mit Jahwe identifiziert. Er ist nur Jahwes ausführendes Organ. Deshalb kann Jahwe ihm auch gebieten, seine Hand von Jerusalem zurückzuziehen (V.16). Auch Gad betrachtet den mal'ak nicht als selbständige Grösse, sondern als Jahwes gehorsamen Diener und befiehlt deshalb, den Altar nicht für den Engel, sondern für Jahwe zu bauen (V.18). Wie andernorts so führt auch hier das Erscheinen des mal'ak zur Gründung eines Heiligtums, nur dass der mal'ak hier und im Parallelbericht von 1Chr 21 nicht gegen feindliche Völker, sondern gegen Israel auftritt. Diese Besonderheit, dass er sich gegen Israel selber wendet, könnte ihren Grund darin haben, dass hier die Characteristica des in Jerusalem ursprünglich verehrten Seuchengottes auf Jahwe und damit auch auf seinen mal'ak übertragen worden sind. Ueber das Aussehen des mal'ak erfahren wir hier im Gegensatz zu 1Chr 21 recht wenig. David sieht ihn, wie er die Hand gegen Jerusalem ausstreckt. Das besagt, dass wir uns den mal'ak menschengestaltig und unbewaffnet²²⁷ und sehr wahrscheinlich auch von normaler Grösse auf der Tenne, d.h. auf Erden vorzustellen haben. So durchzieht er als gehorsamer Diener Jahwes strafend das Land und schlägt das Volk bis Jahwe ihm an heiliger Stätte Einhalt gebietet.

9. 2Kön 19,35-36 (=Jes 37,36-37): Die Vernichtung der Assyrer

Beide Berichte können gemeinsam besprochen werden, da sie fast gleich lauten²²⁸ und derjenige von Jesaja nach PROCKSCH "dort wahrscheinlich auf Grund des Königsbuches eingetragen" worden ist.²²⁹ In beiden findet sich eine Ungereimtheit, indem betont wird, dass 185 000²³⁰ Mann umkamen, womit wohl das ganze Heer gemeint ist. Andererseits wird anschliessend der Abzug des Königs berichtet. Die Meinung des Erzählers geht wohl dahin, dass die Mannschaft umkam, während Sanherib und sein Gefolge nach Ninive abziehen konnten. Unser Bericht mit seiner wunderbaren Befreiung Jerusalems zeigt damit deutlich legendären Charakter und ist in gloriam Dei geschrieben.

Der MJ zieht aus und schlägt 185 000 Mann. Wie das geschah, wird nicht gesagt; denn das ganze Werk erfolgt wie das des Würgeengels in Ex 12 im Dunkel der Nacht. Die wunderbare Befreiung ist die Antwort Jahwes auf das Gebet, das Hiskia an ihn gerichtet hat. Der Erzähler sieht hier den MJ als gehorsamen Diener Jahwes in dessen Auftrag sein Vernichtungswerk vollziehen. Da der Vorgang von jerusalemischer Sicht betrachtet wird, erscheint der MJ weniger als Strafengel für Assur als vielmehr als Schutzengel²³¹ für Jerusalem. Durch die Einführung des Engels kann Jahwe in dieser

Welt handeln, ohne selber mit den heidnischen Assyryern in Berührung zu kommen. Dennoch wird es so möglich, das Befreiungswunder Jahwe zuzuschreiben.

Als wahren Grund für den Abzug der Assyryer und damit als geschichtlichen Kern unserer Legende, wenn man überhaupt darnach fragen will²³², wird uns neben dem Wirken des MJ in 2Kön 18,14 eine Tributzahlung und in 2Kön 19,8.9 das Gerücht von Unruhen berichtet, die Sanherib zum Rückzug bewogen haben sollen. Nach BAUMGARTNER ist nur gesichert, dass Sanherib die Stadt nach ihrer Kapitulation nicht betrat und nach dem Zweistromland abmarschierte, "offenbar auf die Nachricht von einem babylonischen Aufstand hin, woraus die jüdische Tradition dann die verschiedenen Versionen einer wunderbaren Rettung entwickelte".²³³

Das Mittel, mit dem der MJ die Assyryer schlug, ist nach Ansicht vieler Exegeten die Pest.²³⁴ Herodot weiss zu berichten, dass in der Nacht vor der Schlacht Sanheribs mit den Aegyptern Feldmäuse die Waffen der Assyryer zernagt haben. Da Mäuse das Symbol der Pest sind, ist es wohl möglich, dass diese Krankheit auch im Assyryerlager vor den Toren Jerusalems gewütet hat. Somit haben wir nach Ansicht des Erzählers hier im MJ den Pestengel zu sehen, der als Diener Jahwes und damit gut von ihm unterschieden die Israeliten in Jahwes Auftrag wunderbar von drohender Gefahr befreit hat.

10. 1Kön 19,1-8: Der MJ bei Elia in der Wüste

Der jüngste Teil unseres Abschnittes²³⁵, die Einleitung mit dem Fluchtmotiv (Vv.1-3a), verbindet 1Kön 18 mit der Erzählung von der Gottesbegegnung auf dem Horeb. Elia bekommt, nachdem er die unter Isebels Schutz stehenden Baalspropheten mit einem Gottesurteil vernichtet hat, von der Königin die Meldung "Bist du Elia, so bin ich Isebel"²³⁶ und die Drohung, dass sie ihm am folgenden Tag gleiches antun werde, wie er den Baalspropheten (V.2). Der Gottesmann versteht diesen Wink und flieht nach Süden.

Die dritte der sechs ursprünglichen Elia-Erzählungen²³⁷ berichtet von der Zurücklassung des Dieners in Beerseba und Elias Gang zum Gottesberg mit der dortigen Gottesbegegnung. Sie war wohl eine Erzählung von einer Gottesbefragung und kannte als alleinstehenden Bericht das Fluchtmotiv nicht. Der Diener wird nach GRESSMANN von Elia zurückgelassen, "weil er die Gottheit aufsuchen will. Denn sie entschleierte ihr Geheimnis nur ihren bevorzugten Lieblingen und duldet keine fremden Lauscher".²³⁸

Dieser ursprünglich alleinstehenden Eliaerzählung von der Gotteserscheinung am Horeb wurde später zur Erweiterung und Ausschmückung die Anekdote von der Engellerscheinung vorangestellt.²³⁹ Wir

haben also auch hier die für die Eliaerzählungen charakteristische Verdoppelung des Motivs. "Entsprechend den Vorgängen in 18,2b-19 begegnet Elia zuerst dem Boten als dem Niederen und Vorläufigen, danach erst Jahwe selbst".²⁴⁰ Aber nicht nur das Erscheinungsmotiv, sondern auch das der Stärkung durch den Engel hat seine Verdoppelung erfahren. So hat der Sammler der ursprünglichen Stärkung mit übernatürlicher Nahrung, die dem Propheten aussergewöhnliche Kraft verlieh, später eine Stärkung vorangestellt, die Elia wieder aufrichtete und seiner Verzweiflung ein Ende bereitete. Der mal'ak kommt dabei weder in der Einleitung noch in der Horeberzählung, sondern nur in der dazwischenliegenden Anekdote vor. Elia flieht in die Wüste und legt sich am Abend des ersten Flucht-tages lebensmüde²⁴¹ und hungrig unter einen Ginsterstrauch und erwartet das Ende, um das er Jahwe gebeten hat (Vv.4.5a). Als er sich schlafen gelegt hat, berührt ihn der Engel²⁴² und fordert ihn auf, zu essen und zu trinken (V.5b). Wie er aufblickt, sieht er, o Wunder, zu seinen Häupten ein Brot und einen Wasserkrug. Er isst und trinkt²⁴³ und legt sich wieder schlafen (V.6). Morgens kommt der Engel, der hier MJ genannt wird, wieder, weckt Elia und fordert ihn abermals zum Essen und Trinken auf, da der Weg sonst zu weit sei (V.7). Elia erhebt sich und geniesst wunderbare Speise, die ihn vierzig Tage lang sättigt und ihn an sein Ziel, den Gottesberg Horeb, gelangen lässt.

Der ganze Bericht weist wunderbare, märchenhafte Züge auf. Es handelt sich dabei um ein Speisungswunder, wie sie Elia des Öftern erleben durfte.²⁴⁴ Vom MJ, der den Elia zwei Mal speist, werden uns nur die Worte mitgeteilt, die er gesprochen hat. Dass Elia ihn dabei gesehen hat, wird nicht berichtet.²⁴⁵ Elia spührt nur seine Berührungen (Vv.5.7). Ebenso erfahren wir nichts über das Kommen und Weggehen des MJ. Diesen hier mit Jahwe zu identifizieren²⁴⁶, besteht kein Grund. Vielmehr bewirkt unsere der Theophanie vorangesetzte Erzählung eine Steigerung, indem Elia zuerst dem Gottesboten und nachher Gott selber begegnet. Wenn diese Steigerung nicht verloren gehen soll, so haben wir im MJ nur den Diener Jahwes zu sehen, der im Auftrage seines Herrn, für den Elia geeifert hat, dem Gottesmann zu Hilfe gekommen ist. Den MJ als "gewöhnlichen Engel" zu bezeichnen, wie es KOEHLER²⁴⁷ tut, wäre unangebracht; denn unsere Geschichte lehrt uns, dass jeder Engel, der in Gottes Auftrag sprechend oder handelnd eingreift, mal'ak Jahwe genannt werden kann.

11. 2Kön 1,2-17: Der MJ und Elia zur Zeit Ahasjas

Unser Abschnitt ist uneinheitlich. Er besteht aus zwei Teilen:

A) aus der Ahasja-Erzählung (2Kön 1,2-8.17a), die wohl einen geschichtlichen Kern²⁴⁸ hat und B) aus einer jüngeren, ungeschichtlichen Anekdote²⁴⁹ von der versuchten Verhaftung Elias (2Kön 1,9-16). Der mal'ak tritt sowohl in der Erzählung wie auch in der Anekdote auf, wobei mehrere Exegeten²⁵⁰ die Annahme vertreten, dass er in der Anekdote ursprünglich vorhanden war und von hier aus in die Erzählung (2Kön 1,3) eingedrungen ist, um beide Geschichten miteinander zu verknüpfen, wie ja auch V.16 dem gleichen Zwecke dient.

In der Erzählung (Vv.2-8.17a) wird uns berichtet, wie der bei einem Fenstersturz in Samaria verunfallte Ahasja Boten zu Baal-Sebub²⁵¹ nach Ekron sendet, um zu erfahren, ob er wieder gesund werde oder nicht (V.2). Der MJ befiehlt Elia, den Boten des Königs entgegenzutreten, sie auf die Sündhaftigkeit der Befragung eines heidnischen Gottes hinzuweisen und ihnen als Wort Jahwes mitzuteilen, dass der König sterben müsse (V.4). Dass Elia diesen Auftrag ausgeführt hat, erfahren wir aus dem Bericht der Boten, die dem König ihre Begegnung mit dem Gottesmann schildern und ihm dessen Botschaft wortgetreu übermitteln. Anhand der Beschreibung der Kleidung weiss der König, dass Elia die Boten zurückgeschickt hat (Vv.5-8). Was der Gottesmann in Jahwes Auftrag angekündet hat, das trifft sogleich zu (V.17a). Elia erscheint hier als Eiferer für Jahwe und als Widersacher Ahasjas, der bei einer fremden Gottheit Rat holen wollte. Bei der Knappheit unserer Erzählung dürfen wir nicht erwarten, Wesentliches über den MJ zu erfahren, der hier nur als Ueberbringer der göttlichen Botschaft fungiert. Es wird auch nicht gesagt, ob es sich bei der Begegnung des MJ mit Elia um eine Vision mit Audition oder um eine blossе Audition gehandelt hat. Wichtig ist allein die Botschaft. Da Gott in den Eliaerzählungen sonst immer direkt mit Elia redet, verwundert es hier, den MJ als Mittler der Botschaft zu finden. Ferner ist der MJ in dieser Rolle sehr blass gezeichnet und angesichts der Tatsache, dass V.17a mit der Aussage "Also starb er (Ahasja) nach dem Wort Jahwes, das er zu Elia geredet hatte" nichts von einem MJ weiss, sondern auch da mit der direkten Uebermittlung rechnet, erscheint der MJ in V.3 als späterer Zusatz, mit der Aufgabe, die Distanz zwischen dem transzendenten Jahwe und seinem irdischen Gottesmann zu überbrücken.

Im Gegensatz zur wohltuenden Kürze der Erzählung steht der langfädige Bericht der Anekdote von der versuchten Verhaftung Elias (Vv. 9-16). Drei Mal schickt der König einen Hauptmann mit Mannschaft aus, um Elia zu holen. Der erste und der zweite Hauptmann, von denen der zweite dem Elia noch barscher befiehlt, als der erste, werden samt ihren Mannschaften auf Elias Bitte hin, der hier wie

ein Zauberer erscheint, durch Feuer vom Himmel verzehrt. Nur der dritte entgeht mit seiner Mannschaft diesem Lose, weil er den Gottesmann kniefällig um Schonung seines und seiner Mannschaft Leben bittet und Elia auch nicht ersucht, ihm zum König zu folgen. Elia geht aber auf Geheiss des MJ, der ihm zuruft: "Fürchte dich nicht vor ihm".²⁵² Der Gottesmann bringt aber dem König keine neue Botschaft, sondern wiederholt nur die frühere, wobei an dieser Stelle (V.16) nicht nur die Todesandrohung, sondern auch die Begründung dazu als Wort Jahwes im Botenspruch erscheint. Die ganze Anekdote weist märchenhafte Züge auf. Sie dient sowohl zur Verherrlichung der Macht Jahwes, der Herr über Leben und Tod ist und somit über Baal-Sebub steht, als auch zur Glorifizierung Elias, demgegenüber nicht Befehl, sondern kniefällige Bitte angebracht ist. Trotz der Ausführlichkeit der Anekdote ist der MJ auch hier sehr blass gezeichnet. Er gibt Elia keine neue Botschaft an den König mit, sondern heisst ihn nur, diesem entgegenzutreten. Dass der MJ den Elia bei dieser gefährvollen Begegnung geschützt hätte, wird nicht gesagt, sondern mit den Worten "Fürchte dich nicht vor ihm" höchstens angedeutet. Wie bei der Erzählung, so erfahren wir auch hier bei der Anekdote nicht, ob es sich bei der Begegnung zwischen Elia und dem MJ um eine Audition oder um eine Audition mit einer Vision gehandelt hat. Elia aber nimmt in beiden Berichten Wort und Weisung als von Jahwe kommend entgegen und sieht im MJ einen Diener und Boten Jahwes, der die Verbindung zwischen ihm und seinem himmlischen Herrn aufrecht zu erhalten hat und damit seine wahre Botenaufgabe erfüllt.

12. 1Sam 29,9. 2Sam 14,17.20; 19,28: David wird mit dem ME verglichen

Wie wir bereits früher (s. Teil I, 2e) festgestellt haben, wird David im deuteronomistischen Schrifttum vier Mal mit dem ME bzw. dem MhE verglichen. Da alle Vergleiche sich auf einen König beziehen, klingt nach KETTER²⁵³ darin "noch die uralte Vorstellung nach, dass der König in besonderer Verbindung zu einer höheren Welt stehe und mehr als menschliches Wissen habe". Alle diese Vergleiche zwischen dem MhE und David sind aber mit Vorsicht zu betrachten, da der Sprechende sich David gegenüber in einer schwierigen Lage befindet und mit seinem Vergleich einen bestimmten Zweck verfolgt. So muss Achis dem David die Absage der Philisterfürsten mitteilen, die Frau von Thekoa ihre ganze Beredsamkeit zur Begnadigung Absaloms aufbieten und Meribbaal den König mit seinem Vergleich gnädig stimmen, damit er ihm sein Verbleiben in Jerusalem entschuldigt. Diese Tendenzen können natürlich den Wert

der Aussagen über den MhE beeinträchtigen. Für uns gilt es hier anhand des tertium comparationis die Wesenszüge des MhE herauszufinden und zu sehen, ob sie mit dem bisher gewonnenen Bild des MhE übereinstimmen.

a) 1Sam 29,9: Da antwortete Achis und sagte David: Du weisst, dass du in meinen Augen recht bist wie ein ME²⁵⁴, aber die Obersten der Philister befehlen: Er soll nicht mit uns in den Kampf ziehen.

Was Achis sich dabei unter "Rechtsein" vorstellt, sagt er uns in V.6, nämlich Treue und Zuverlässigkeit. Diese Eigenschaften, die Achis hier von David, seinem Vasallen, fordert, werden dem ME nirgends wörtlich zugeschrieben. Sie ergeben sich aber von selbst, da der ME Gottes treuer Diener und gewissenhafter Vollstrecker seines Willens ist. Der Vergleich hinkt jedoch insofern, als das Verhältnis des ME zu Elohim anders ist als das von Achis zu David. Gegenüber seinem göttlichen Herrn sind für den ME absolute Treue und ebensolcher Gehorsam selbstverständlich, während David sich jederzeit gegen seine menschlichen Herren, sei es Achis oder die Fürsten der Philister, auflehnen und ihnen untreu werden kann.

b) 2Sam 14,17.20: Beide Vergleiche werden von der Frau von Thekoa ausgesprochen, die David in einer Gleichniserzählung klug und unterwürfig in ihrer und damit auch in seiner Sache als Richter anruft. V.17 sagt sie zu David: "Denn wie der MhE ist mein Herr, der König, weiss er doch herauszuhören, was das Gute und was das Böse ist". Hier geht es nicht bloss um Schmeichelei²⁵⁵, sondern "mehr noch um einen Apell an die königliche Verantwortung".²⁵⁶

Mit diesem Vergleich fordert die Frau ein gerechtes Urteil von David und legt ihm nahe, wie der MhE zwischen gut und böse zu unterscheiden. Mit dem Gerechtigkeitssinn wird dem MhE hier auch eine richterliche Funktion zugeschrieben, die er in den bisherigen Texten nirgends innehatte, jedoch später in Sach 3 ausübt.

V.20 sagt die "weise Frau von Thekoa" als David ihren Plan durchschaut und Joab als treibende Kraft erkannt hat: "Aber mein Herr hat die Weisheit des MhE, so dass er alles weiss, was auf Erden geschieht". Hier wird David übernatürliche Weisheit zugesprochen. Wie der MhE, der die Erde durchzieht und als Glied des himmlischen Hofstaates den Willen Gottes vernimmt, so weiss auch David alles, was auf Erden geschieht. Solch übernatürliches Wissen verrät der Bote Gottes etwa in Gen 16,11; Ri 13,3.5. und andernorts.

Die Verschiedenartigkeit des tertium comparationis der beiden Vergleiche zeigt uns, dass ein und dieselbe Person, hier ist es die Frau von Thekoa, dem MhE die mannigfaltigsten Eigenschaften zuschreiben konnte. VAN DER WOUDE bemerkt deshalb richtigerweise: "Wenn die weise Frau aus Thekoa David schmeichlerisch mit einem MhE vergleicht, so steht ihr nicht das Bild eines ganz bestimmten

Gottesboten vor Augen, sondern sie erklärt nur, dass der König wie ein Engel ist.²⁵⁷

c) 2Sam 19,28: Meribbaal, der Sohn Jonathans und Enkel Sauls, wurde von seinem Diener Ziba bei David verleumdet. Meribbaal bezichtigt seinen Diener des Verrats und erwartet nun von David ein gerechtes Urteil, indem er ihm sagt: "Mein Herr, der König, ist wie der MhE. Tue, was gut ist in deinen Augen". Auch hier wird David zu einem Urteil aufgefordert. Meribbaal verantwortet sich vor dem König und liefert sich David bedingungslos aus, indem er auf dessen Weisheit und Gerechtigkeit baut. Diese beiden Eigenschaften bilden das Vergleichsmoment zwischen dem MhE und David.

Weisheit, Gerechtigkeit und Übernatürliches Wissen werden von David erwartet. Diese Tugenden werden aber in ganz besonderem Masse dem MhE zugeschrieben und in den Vergleichen verbiis expressis erwähnt, während sie in den Erzählungen erst noch aus der Handlungsweise des MhE erschlossen werden müssen. Dass sie in den Vergleichen genannt werden, ist eine Folge der Vergleichssituation. Ob schon die Eigenschaften des MhE letztlich Gottes Eigenschaften sind, so wird hier dennoch ein deutlicher Unterschied zwischen Gott und dem MhE gemacht; denn für den Erzähler wäre es sicher ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, David mit dem MhE zu vergleichen, wenn er in diesem eine Gotteserscheinung gesehen hätte. Doch liegt das Hauptinteresse der Vergleiche nicht im Aufzeigen des Verhältnisses Elohims zu seinem MhE, sondern in der Charakterisierung des MhE und damit auch Davids. Was bei beiden hervorgehoben wird, ist ihre Güte, Weisheit und Gerechtigkeit verbunden mit übernatürlichem Wissen.

D) Der mal'ak im chronistischen Geschichtswerk

1. 1Chr 21,7-22: David und der MJ als Pestengel

Eine ältere Form dieser Erzählung, die hier als Vorlage diente und in der der mal'ak bereits erwähnt wurde, haben wir in 2Sam 24 (Vgl. C.8). Diese "geht wahrscheinlich auf eine noch ältere Jerusalemer Heiligtumslegende zurück, die hier mitverarbeitet wurde".²⁵⁸ In unserem Bericht finden wir beim Vergleich mit 2Sam 24 neben dem Namen des Tempelbesitzers noch eine ganze Reihe weiterer Differenzen.²⁵⁹

Auch in Bezug auf den mal'ak gibt es zwischen 2Sam 24 und unserem Abschnitt mehrere Unterschiede. So steht der MJ hier zwischen Erde und Himmel²⁶⁰ (V.16), während er 2Sam 24,16 bei der Tenne erscheint. Im chronistischen Bericht wird er dabei von David und den Ältesten, die mit Säcken bekleidet sind, gesehen²⁶¹, während in 2Sam 24,17 die Ältesten gar nicht genannt werden und nur David

seiner ansichtig wird. Ferner fällt auf, dass aus dem unbewaffneten MJ des Samuelberichtes in der Chronik ein Engel mit gezücktem Schwert geworden ist (Vv.16.27), wie er uns aus Num 22,31 und Jos 5,13 bekannt ist, nur dass er sich dieses Mal gegen das Volk Israel richtet. Während die Gespräche zwischen Gott, David und Gad sonst immer direkt erfolgten, fungiert im chronistischen Bericht (V.18) der MJ auch als Uebermittler der Worte Jahwes an Gad, der die Botschaft dann an den König weiterleitet. Damit übernimmt der mal'ak neben seiner Funktion als Strafengel noch die eines Botschaftsübermittlers. Wir haben also hier das Novum, dass der MJ im gleichen Bericht zwei ganz verschiedene Funktionen ausübt. Das Verhalten des MJ, der sich als Pestengel gegen das Volk Israel wendet, erklärt sich hier und in der Parallelerzählung vielleicht aus der älteren Vorlage der Jerusalemer Heiligtumslegende; denn in Jerusalem wurde nach GRESSMANN²⁶² der Pest- und Unterweltsgott Dod verehrt. Für den Chronisten aber ist Jahwe Herr der Pest, der sie deshalb auch David zur Wahl stellen kann (V.12). Auch David vertritt die gleiche Ansicht; denn er fühlt sich bei der Wahl der Pest in Jahwes Hand (V.13), betet zu Jahwe, dass er und nicht das Volk geschlagen werde (V.17) und baut den Altar Jahwe und nicht dem MJ (V.22). Die Abhängigkeit des MJ von Gott zeigt sich auch darin, dass Jahwe die Pest kommen lässt (V.14), indem er den mal'ak sendet (V.15). Als es Jahwe reut, gebietet er dem MJ: "Es ist genug" (V.15). Ebenso befiehlt Jahwe dem MJ in V.27 sein Schwert einzustecken. Wir sehen, sowohl der Beginn wie auch die Wirksamkeit des MJ und deren Ende geschieht auf Jahwes Befehl. Wenn auch das Bild des MJ beim Chronisten Änderungen erfahren hat, so ist er doch seiner Vorlage in 2Sam 24 insofern treu geblieben, dass er die Pest auf das Wirken des MJ zurückführt und diesen Jahwe unterstellt, indem er ihn als dessen Diener und Werkzeug handeln lässt. Trotz der unrühmlichen Rolle, die David hier mit seiner gottwidrigen Volkszählung spielt, musste der chronistische Berichterstatter unseren Abschnitt in sein Werk aufnehmen. GALLING²⁶³ begründet dies, indem er schreibt: "Davon aber musste unbedingt gesprochen werden, da die Legitimität des Zion für Davids Vorbereitungen und Salomos Werk nicht entbehrt werden konnte."

2. 2Chr 32,20-23: Die Vernichtung der Assyrier

Dieser Bericht weist gegenüber seiner Vorlage (2Kön 19,35-37=Jes 37,36-38, vgl. C.9) Kürzungen und Differenzen²⁶⁴ auf und verlagert zudem den Akzent vom Politischen mehr ins Religiöse, indem die Macht Jahwes gegenüber den andern Göttern hervorgehoben wird. Die Aktion des mal'ak erfolgt hier unvermittelt auf das gemeinsame

Gebet von Hiskia und Jesaja. Der mal'ak wird von Jahwe zur Vernichtung der assyrischen Kriegsleute, Heerführer und Obersten gesandt (V.21), so dass Sanherib mit Schimpf und Schande abziehen muss (V.21), wo ihn seine Söhne in seinem Lande dann töteten. Sowohl die Sendung durch Jahwe (V.21) als auch die Betonung der Errettung Hiskias und der Bewohner von Jerusalem durch Jahwe (V.22) zeigen uns, dass der chron. Erzähler bei aller Kürze seines Berichtes den mal'ak deutlich als Diener und Werkzeug Jahwes auffasst. Ueber das Aussehen des mal'ak, die Art und den Zeitpunkt seines Wirkens erfahren wir hier nichts. Wichtig ist allein das Resultat, die Befreiung, die Jahwe durch ihn vollbracht hat. Wie bei den Parallelberichten so haben wir uns den mal'ak auch hier als Pestengel vorzustellen. Während er den Assyriern als Strafen-gel erscheint, wird er für Israel zum Schutzengel und Retter aus Feindesnot. HIRTH²⁶⁵ sagt zu unserer Stelle mit Recht: "Der Mal'ak Jahwe tritt nicht heraus, sondern er wird von Jahwe geschickt. So zeigt sich an dieser Stelle einmal besonders deutlich, wie es die Vorstellung vom Boten Gottes mögloch macht, innerweltliches Handeln des ausserweltlichen Gottes auszudrücken". Zu beachten ist vorallem, dass die Rettung Jahwe und nicht etwa dem von ihm gesandten mal'ak zugeschrieben wird. Dieser ist hier nur ausführendes Organ und Gesandter Jahwes und deutlich von seinem Herrn unterschieden.²⁶⁶ Deshalb sind auch die Geschenke Jahwe zugedacht und nicht dem mal'ak. Mit der Erhebung Jahwes über die übrigen Götter genießt aber auch sein irdischer Getreuer, der König Hiskia, vermehrtes Ansehen.

E) Der mal'ak im prophetischen Schrifttum und in den Daniellegenden

1. Hos 12,3-7: Jakobs Kampf mit dem mal'ak

Dies ist das älteste Prophetenwort, in dem der mal'ak genannt wird. Leider ist es schlecht überliefert und viele Exegeten nehmen in ihm Zutaten²⁶⁷ von fremder Hand an. Andere wiederum nehmen aus inhaltlichen Gründen Umstellungen²⁶⁸ vor und häufig bereitet auch die Frage nach dem Subjekt des Satzes Schwierigkeiten. Der mal'ak selbst wird nur ein Mal in V.5a genannt. Um dieser Stelle gerecht zu werden, gilt es auch den vorangehenden Vers zu betrachten: "Im Mutterschosse überlistete er (Jakob) seinen Bruder und in seinem Mannesalter rang er mit Elohim (V.4)" und V.5a: "Er rang mit dem mal'ak und behielt die Oberhand, er weinte und flehte ihn an". Im Gegensatz zu den Genesissagen, wo die schlaun Betrügereien des Erzvaters das Schmunzeln des Hörers bilden, werden hier die Taten Jakobs deutlich verurteilt. V.4a spielt an Gen 25,26 an und begründet den Namen Jakobs. Die Vv.4b.5a dagegen er-

innern an Gen 32,25-31, wo uns berichtet wird, wie Jakob mit einem dämonischen Wesen ringt, das den Kampfplatz bei Tagesanbruch verlassen muss. Jakob siegt und hält es fest bis er sich von ihm den Segen ertrötzt hat (V.30). Nun erhält er den Namen Israel und die Bestätigung, dass er mit Elohim und mit Menschen gerungen habe (V.29). Der Kampfplatz erhält den Namen Pniel, weil Jakob hier Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat (V.31). Dabei wird das dem Jakob erschienene Wesen V.25 "Mann" und in den Vv.29.31 "Elohim" genannt, aber nirgends mal'ak. Dieses Wesen, in dem GUNKEL²⁶⁹ und ROBINSON²⁷⁰ den Flusssämonen sehen, erschien somit in menschlicher Gestalt. Mit der Bezeichnung "Elohim" kann Gott selbst gemeint sein, oder der Ausdruck kann auch appellativisch als "ein göttliches Wesen" verstanden werden. Ferner stellt sich bei V.5a bei "er weinte und flehte ihn an" die Frage nach dem Subjekt. Hier geht es nicht an, mit ROBINSON²⁷⁰ einfach zu sagen: "Von - Jakobs, oder des Engels? - Weinen und Flehen ist Gen 32, 25-33 nichts gesagt"; Denn der Prophet braucht ja der Gen-Erzählung nicht in jedem Zug zu folgen und geht auch andernorts sehr frei mit seiner Vorlage um. Zudem liesse sich Gen 32,27, wo der Gegner Jakob sagt "Lass mich los, denn die Morgenröte bricht an", sehr gut als ein Flehen und Bitten auffassen, besonders wenn man bedenkt, dass dieser Nachtdämon das Morgenlicht nicht erblicken darf. So liesse sich nach der Gen-Sage "Elohim" als Subjekt des Weins und Flehens²⁷¹ verstehen. Anders verhält es sich jedoch, wenn man mit JACOB²⁷² durch Umvokalisation von V.5a El zum Subjekt und damit zum Sieger macht. In diesem Fall kann es nur Jakob sein, der weint, fleht und um Gnade bittet. So wird er dann bei Hos zum Vorbild des Volkes. Die dritte Episode (Hos 12,5b) erinnert an die Begegnung in Bethel (Gen 28). Während in Gen 28 (s.B3) die ME an der Leiter auf- und absteigen und Jakob gegenüber stumm sind, wird hier vom Sprechen Elohim²⁷³ geredet. Das, was Elohim mit Jakob spricht, findet sich nach GRESSMANN, HARPER und ROBINSON²⁷⁴ in V.7: "Bekehre dich zu deinem Gott, halte fest an Barmherzigkeit und Recht und hoffe stets auf deinen Gott". Fraglich ist jedoch die Bedeutung des dazwischenliegenden V.6.²⁷⁵ Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen mal'ak und Elohim. Einige Exegeten nehmen mal'ak hier einfach als Parallelausdruck für Elohim. Mit ebenso gutem, wenn nicht gar mit mehr Recht, lässt sich auch eine andere Auffassung vertreten. V.4b heisst es wohl "und er rang mit Elohim" und V.5a wird gesagt "und er rang gegen einen mal'ak und obsiegte". Die Tatsache, dass der Gegner Jakobs das eine Mal "Elohim" und kurz darnach "mal'ak" genannt wird, braucht nicht unbedingt die Identität zu betonen, wobei Gott dem Jakob in Gestalt des mal'ak erschienen wäre. Wir

haben schon oben zu Gen 32 die Frage aufgeworfen, ob dieser "Mann", der später "Elohim" genannt wird, wirklich Gott selbst sei, d.h. ob wir "Elohim" als Npr. zu betrachten haben, oder ob wir unter dieser Bezeichnung nur an ein göttliches Wesen zu denken haben. Zu beachten ist auch, dass Elohim in V.5a mal'ak genannt wird und dass es gerade von diesem heisst, dass er weinte und ihn anflehte. Wohl gibt es im AT viele anthropomorphe Züge, aber ein Gott, der um Gnade fleht, widerspricht dem israelitischen Denken ebenso wie der Gedanke, dass Gott durch einen Menschen und wäre es der Erzvater Jakob selbst besiegt werden könnte. Um jedes Missverständnis auszuschliessen, spricht der Prophet oder ein späterer, frommer Interpolator ausschliesslich vom mal'ak. V.5 stellt somit eine Richtigstellung und Korrektur von V.4b dar und verwehrt es uns, in der Bezeichnung "Elohim" den Eigennamen Gottes zu sehen. Von hier aus wird durch Hos auch Gen 32 gedeutet. Zu dieser Auffassung, dass wir unter Elohim und mal'ak nicht Gott selbst zu sehen haben, sondern an ein göttliches Wesen denken sollen, führt uns noch eine andere Beobachtung. In V.4a wird die Einstellung Jakobs zu seinen Mitmenschen, hier zu seinem Bruder, getadelt. In den Vv.4b.5a wird seine Haltung gegenüber dem mal'ak als einem göttlichen Wesen gerügt und in V.7 wird schliesslich von ihm ein neues Verhältnis zu Gott gefordert. Wenn wir mal'ak und Elohim hier als Bezeichnung für ein göttliches Wesen nehmen, so haben wir eine Steigerung, die nicht zufällig ist. Gleichzeitig erklärt sich damit auch, warum der Prophet bei der Aufzählung der Ereignisse aus dem Leben Jakobs nicht die chronologische Folge berücksichtigt hat. Das Vorhandensein dieser Steigerung spricht für die oben vertretene Auffassung vom mal'ak, den wir uns menschengestaltig und deutlich von Jahwe unterschieden vorzustellen haben. Das Ringen, das nach den in der Gen beschriebenen Folgen wohl wörtlich aufzufassen ist, ist für den mal'ak einmalig und zeigt, dass hier die Züge des Flusssämons auf ihn übertragen worden sind.

2. Sach 1,7-15: Der MJ als himmlischer Minister

Der MJ erscheint auch im ersten der acht Nachtgesichte des Sacharja, das wie alle übrigen auf Februar 519 zu datieren²⁷⁶ ist. Sein Text wird allgemein als überarbeitet angesehen. Deshalb nehmen viele Exegeten Streichungen und Aenderungen²⁷⁷ vor. Strittig ist auch das Verhältnis des "Mannes zwischen den Myrten" zu dem "Engel, der mit mir redete" (=Deuteengel) und zum MJ, der in den Vv. 11.12 genannt wird.²⁷⁸ Bevor wir näher auf die einzelnen Gestalten, ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Funktion eingehen, wollen wir die Vision einmal als Ganzes betrachten. V.7 bildet die durch Zusätze erweiterte Einleitung, so dass die

eigentliche Vision mit V.8 beginnt. Der Prophet sieht in seinem Nachtgesicht einen Mann, der zwischen den Myrten steht.²⁷⁹ Die LXX liest hier "zwischen den Bergen".²⁸⁰ Myrten und Berge bezeichnen beide den Eingang zum Himmel. Dieser Mann am Himmelseingang nimmt die Meldungen der Patrouilleure entgegen. Die Farben der Pferde sind auf die Vierzahl zu ergänzen, da sie auf die vier Himmelsrichtungen hinweisen sollen. In V.9 fragt der Prophet: "Wer sind diese, mein Herr?". Hier stellt sich die Frage, wer unter der Bezeichnung "mein Herr" gemeint sei. Ist es der Mann zwischen den Myrten, wie V.10a vermuten lässt, oder fragt der Prophet den Deuteengel, wie es V.9b nahe legt?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es gut, sich die Aufgabe des Deuteengels zu vergegenwärtigen. Ausser in unserer Vision kommt der Deuteengel noch in Sach 2,2.7.; 4,1.4.5; 5,5.10 und 6,4.5 vor. Er ist nach HIRTH²⁸¹ eine selbständige visionäre Erscheinung und nicht das Alter ego des Propheten. Bemerkenswert ist für uns vor allem Sach 4,4 und 6,4, wo der Prophet den Deuteengel bei der Frage nach dem Sinn der Vision ebenfalls mit "mein Herr" anredet. Wir können also auch hier bei der Anrede "mein Herr" an den Deuteengel denken. Er und nicht der Mann zwischen den Myrten, der wohl zu weit vom Propheten entfernt ist, wird gefragt. Er ist es deshalb auch, der die Antwort zu erteilen hat. Aus diesem Grunde liegt es nahe, V.10a zu streichen.

Auch die Vv. 9b.10b bereiten Schwierigkeiten und veranlassen die Exegeten zu Streichungen²⁸², da die Frage des Propheten scheinbar doppelt beantwortet wird. So antwortet der Deuteengel "Ich werde dich sehen lassen, was diese bedeuten", während die eigentliche Antwort "Das sind die, die Jahwe ausgesandt hat, auf der Erde herumzuziehen" unter Umgehung des Deuteengels vom Mann zwischen den Myrten erfolgt. Auch da klärt sich die Lage durch eine Streichung von V.10a, indem der Deuteengel dem Propheten sagt: "Ich werde dich erfahren lassen, was diese bedeuten", worauf er weiterfahrend die eigentliche Antwort erteilt: "Und er sagte, diese sind...". Gewissermassen zur Bestätigung der Richtigkeit der Antwort des Deuteengels erfolgt V.11 der Rapport der Reiter an den MJ, der zwischen den Myrten steht. Da vom "Mann" ebenfalls gesagt wird, dass er zwischen den Myrten stehe, haben wir diese zwei Wesen zu identifizieren. Die Reiter melden dem MJ bzw. dem Mann, dass die Erde ruhig und still daliegt, d.h. dass die Endzeit noch nicht anbrechen kann (V.11b). Diese Kunde bewegt den MJ, der hier zum Fürbitter des Volkes und Vorläufer der Völkerengel wird, Jahwe zu fragen, wie lange dieser Zustand noch andauern soll und wie lange sich Jahwe Jerusalems und Judas nicht erbarmen werde (V.12). Die gleichen Fragen beschäftigen natürlich auch den Propheten Sa-

charja. Dieser erhält vom Deuteengel zur Antwort: "Jahwe eifert für sein Volk und zürnt den andern Völkern, die statt es zu strafen zu seiner Vernichtung bereit waren" (Vv.13f.). Diese tröstliche Botschaft Jahwes, die der Prophet durch den Deuteengel erhalten hat, hat er ins Volk hinauszutragen.

In diesem Nachtgesicht haben wir zwei Gruppen. Einmal den Propheten und in seiner Nähe, da er mit ihm spricht, den Deuteengel.²⁸³ Ihr Interesse ist der andern Gruppe, dem MJ bzw. dem Mann zwischen den Myrten und den Reitern zugewandt. Wie in früheren Erzählungen, so wird der MJ auch hier als Mann beschrieben. Er nimmt als himmlischer Minister und Wesir²⁸⁴ die Berichte entgegen und überbringt sie Jahwe, seinem himmlischen Herrn. Der MJ verlässt deshalb hier seinen Ort nicht, sondern lässt sich durch Reiter über die Zustände auf Erden orientieren. An Stelle der MhE, die Gen 28 als untereinander gleichgestellte Boten auf der Erde umherzogen und direkten Zutritt zu Jahwe hatten, sind nun die Reiter getreten, die dem MJ zu rapportieren haben. Als Zeichen einer späteren Zeit ist der himmlische Hofstaat hier schärfer umrissen. Unter seinen Gliedern hat sich eine Aufteilung der Funktionen und eine gewisse Rangordnung herausgebildet. Dem Mann bzw. dem MJ ist als oberstem himmlischem Wesen gestattet, Fragen direkt an Jahwe zu richten und auch fürbittend Jerusalems und Judas zu gedenken. Er hat hier somit eine Doppelfunktion als Uebermittler und Fürbitter. Die letzte Entscheidung aber liegt bei Jahwe, der für den Propheten unsichtbar in völliger Transzendenz verharret. Mit ihm können untergeordnete himmlische Wesen wie die Reiter nur durch Vermittlung des Wesirs sprechen. Dass Jahwe hier deutlich vom MJ getrennt ist, sehen wir schon an V.10, indem der Mann bzw. der MJ deutlich zwischen sich und Jahwe unterscheidet, wenn er mitteilt, dass die Reiter von Jahwe gesandt wurden und vorallem aus V.12, wo der MJ seine Bitte Jahwe vorträgt.

Die ganze Vision zielt darauf ab, das Volk Gottes, das über den Verzug der Endzeit untröstlich ist, auf später zu vertrösten, indem der Prophet durch den Deuteengel von Jahwe den Auftrag erhält, dem Volke mitzuteilen, dass die Verhältnisse auf Erden noch nicht reif sind für die Endzeit.

3. Sach 3,1-7: Der MJ als Verteidiger Josuas

Im Gegensatz zu ELLIGER²⁸⁵ sehen wir in unserem Abschnitt die vierte von acht Visionen, die Sacharja im Februar 519 zuteil wurden. Wenn in ihr auch Textänderungen²⁸⁶ vorgenommen werden müssen, so erübrigen sich doch grössere Umstellungen, wie sie HORST²⁸⁷ vornimmt, oder gar seine Herbeiziehung von V.9, da V.7 mit seinen Verheissungen einen guten Abschluss der Vision bildet.

Der Inhalt des vierten Nachtgesichtes ist folgender: V.1 lässt Jahwe den Propheten den Hohepriester Josua sehen, der vor dem MJ steht, während der Satan²⁸⁸ rechts von ihm Aufstellung zur Anklage genommen hat. In V.2, wo wir mit dem Syrer MJ lesen, scheltet dieser in Jahwes Namen den Satan, weil er gegen den Hohepriester Josua, der einem von Jahwe aus dem Feuer gerissenen Scheite gleicht und somit von Jahwe begnadigt wurde und der Strafe nicht mehr bedarf, Anklage erhebt. Josua steht zum Zeichen seiner Unreinheit²⁸⁹ in schmutzigen Kleidern vor dem als Richter amtierenden MJ (V.3). In V.4 gibt der MJ seinen Dienern Befehl, Josua die schmutzigen Kleider auszuziehen und ihm Festgewänder²⁹⁰ anzuziehen. Diese symbolische Handlung zeigt an, dass Josua nunmehr rein dasteht, was ihm der MJ noch mit den Worten "Siehe, ich habe dir deine Schuld verziehen" bestätigt. Anschliessend befiehlt der MJ in V.5 dem Josua als Zeichen seiner Würde einen reinen Turban aufzusetzen, was die Diener in Gegenwart des MJ sogleich ausführen. Darauf bezeugt der MJ dem Josua als Wort Jahwes der Heerscharen (Vv.6ff.), dass er 1. das Haus Jahwes, den Tempel, verwalten, 2. die Vorhöfe beaufsichtigen und 3. Zutritt zum himmlischen Hofstaat haben werde, alles unter der Bedingung, dass er in Jahwes Wegen wandeln und Jahwes Ordnungen halten werde.

Auffallend ist, dass der Grund der Anklage nirgends genannt wird. Deshalb lassen sich darüber bloss Vermutungen²⁹¹ anstellen. Zudem kann Josua hier auch als Repräsentant des Volkes stehen; denn gleich ihm wurde auch ein Rest des Volkes wie ein Brandscheit aus dem Feuer gerettet. So könnte die Entsöhnung, die an Josua geschieht, sich auf das ganze Volk beziehen. Die Verheissungen von V.7 können sich nur auf Josua beziehen. Ihm wird in dieser Deklaration nach MITCHEL²⁹² "a sole and complete control in matters of religion never before enjoyed by the head of the hierarchy at Jerusalem" zugesagt. Wir sehen, wichtig ist nicht so sehr die Anklage als vielmehr die Verheissung, die Josua bei richtigem Verhalten²⁹³ die Erlaubnis gibt, mit den Dienern Jahwes an der himmlischen Ratsversammlung teilzunehmen, wodurch er zum Hohepriester der Endzeit wird.

Der MJ tritt hier nicht nur als himmlischer Richter auf (V.1), sondern gleichzeitig als Beschützer und Fürsprecher des ganzen Volkes (V.2). Wie im vorhergehenden Abschnitt hat der MJ auch hier eine Anzahl himmlischer Diener um sich, die seine Befehle ausführen (Vv.4f.). Ihr Wirkungsfeld ist jedoch nicht mehr auf der Erde, sondern im himmlischen Hofstaat. Als himmlischer Minister und oberster Richter überliefert der MJ Jahwes Verheissungen an den Hohepriester Josua mit einem Botenspruch (V.7a). Gerade die Verwendung des Botenspruchs zeigt uns, dass der MJ unter Jahwe steht

und deutlich von ihm unterschieden wird. Neu ist für den MJ hier die Funktion des obersten Richters. Josua aber hat als Hohepriester der Endzeit Zutritt zur himmlischen Versammlung und wird damit den Dienern des MJ gleichgestellt. Wenn die Endzeit selbst auch noch nicht eingetreten ist, so ist doch im Hohepriester Josua durch das Wirken des MJ bereits die Person bezeichnet, die das Volk in ihr zu führen hat.

4. Jes 63,9: Der MJ im Gegensatz zum Angesicht Jahwes

Unser Prophetenwort ist schlecht überliefert. Ursprünglich ist wohl die Lesart der LXX. Mit ihr lesen wir nach Vornahme einiger Vokalisationsänderungen, die sich leicht machen lassen: "Weder Bote noch Engel, sein Angesicht rettete sie". Für diese Lesart spricht sich auch die Mehrzahl der Exegeten aus.²⁹⁴ Hier bezeichnet "Panaw" Gott selbst, Gott in Person. Mit dieser nach NOET-SCHER²⁹⁵ zweifellos richtigen Uebersetzung fällt der "Engel des Angesichts" dahin, so dass der obgenannte Exeget an gleicher Stelle schreiben kann: "Von einem 'Engel des Angesichts', wie der masoretische Text bietet, findet sich nirgends im AT eine Spur". Unser Vers, der gegen die Auffassung vom Auszugsel angel ankämpft und die Rettung Jahwe direkt zuschreibt, wurde dann von späterer Hand korrigiert. Nachdem sich die Angesichtsel angel im Volksglauben offenbar durchgesetzt hatten, wurde Jahwes Eingreifen auf einen solchen übertragen, wobei die Auffassungen über sein Eingreifen im MT wie das Ketib und Qere zeigen, auseinandergingen.²⁹⁶ Diese Textänderung nach der LXX ist nicht ohne Einfluss auf das Verhältnis Jahwes zu seinem mal'ak. Gegen sie wendet sich auch KOENIG.²⁹⁷ Er sieht in den Worten der LXX nicht eine Umschreibung für "sein Angesicht", sondern eine Erklärung des Uebersetzers für das ihm "nicht hinreichend hell erscheinende 'war nicht Bedrängnis'". Wenn KOENIG jedoch unserer Textänderung vorwirft, "dass ein Šir von Gott zur Rettung Israels geschickt worden sei, ist nirgends berichtet, und er würde neben dem Engel eine kaum begreifliche Gestalt sein", so kann ihm entgegnet werden, dass auch von einem "Engel seines Angesichts" sonst im MT nichts berichtet wird, was bei der Wichtigkeit, die KOENIG dieser Gestalt beimisst, doch verdächtig erscheint. Ein "Engel des Angesichts" wäre neben den unzähligen MJ-, ME- und MhE-Stellen ebenfalls eine kaum begreifliche Gestalt. Auch die von KOENIG²⁹⁸ genannten drei ausserkanonischen Stellen für das Vorkommen eines "Engel des Angesichts" (Jub. 31,14. Hen 40,3. Test. Levi 3) fallen nicht ins Gewicht. Zudem wäre es hier in dieser Bussliturgie sicher fehl am Platze, gerade jetzt, wo es darauf ankommt, für die Bitten vor Jahwe Gehör zu finden, nicht Jahwes und seiner Taten lobend zu

gedenken, sondern die Rettung einem Mittelwesen zuzuschreiben. Deshalb empfiehlt sich auch aus diesem Grunde die Lesart der LXX. Wenn Jahwe in ihr auch nicht namentlich erwähnt wird, so wird doch unter der Bezeichnung "Panaw" Gott in Person zu verstehen sein, wie JACOB feststellt, wenn er schreibt: "...l'expression désigne la personne, c'est-à-dire Dieu lui-même et non un de ses représentants".²⁹⁹

Wenn unser Prophet die Rettung nicht dem mal'ak, sondern Jahwe selbst zuschreibt und damit, wie LAGRANGE³⁰⁰ richtig bemerkt, eine deutliche Trennung zwischen Gott und mal'ak vornimmt, dann vertritt der Prophet hier nichts anderes, als was seit altersher zum Credo Israels gehörte, nämlich, dass Jahwe selbst sein Volk befreit und aus Aegypten herausgeführt habe. Um diesen Glaubenssatz zu bestärken, nimmt er hier gegen die offenbar zu seiner Zeit stärker aufkommenden Mittelwesen, u.a. auch gegen den Auszugsengel, Stellung und bewegt sich damit in der gleichen Linie wie Ex 33,14. Der deutliche Unterschied zwischen "Angesicht" d.h. Jahwe einerseits und "Bote" und "mal'ak" andererseits beweist, dass diese mit Jahwe nicht identisch und ihm nicht ebenbürtig, sondern untergeordnet sind. Die Errettung aber durch Jahwe selbst ist unverdiente Gnade, wie HALLER³⁰¹ richtig betont, wenn er schreibt: "Der Beter spricht in allgemeinen Wendungen von der Verbindungs Jahwes mit seinem Volk und hebt als besondere Gnade hervor, dass Jahwe einst in Person für die Seinen eingetreten sei".

5. Mal 2,17-3,5: Der mal'ak als Vorläufer Jahwes

Bei unserem Abschnitt handelt es sich nach PFEIFFER³⁰² um das vierte von sechs Disputationsworten eines unbekannten Propheten. Ausgangspunkt der Diskussion sind die Behauptungen: "Wer Böses tut, der gefällt dem Herrn und an solchen hat er Freude" und "Wo ist der Gott, der da straft?" (Mal 2,17). Wir sehen, der Prophet muss sich hier mit der Theodizeefrage befassen und den Frommen, die sich über das Schlechte ärgern, das die Welt zu beherrschen scheint, eine tröstende Antwort geben. Er vertröstet die nach dem Gott des Rechts Fragenden mit der Verheissung der Ankunft Jahwes.

In diesem Abschnitt werden fünf Personen genannt: 1.) Der Gott des Gerichts, Mal 2,17. 2.) Der Bote oder Vorläufer, der gesandt wird, Mal 3,1a. 3.) Der "Herr", den sie begehren, Mal 3,1b. 4.) Der Bundesengel (MhB), den sie ebenfalls begehren, Mal 3,1c und 5.) Jahwe, der zum Gericht kommt, Mal 3,5. Wir haben nun das Wesen dieser von den Kommentatoren ganz verschieden aufgefassten und z.T. auch ganz verschieden miteinander identifizierten Personen herauszuarbeiten.

In Bezug auf die Personen 1 und 5 liegen keine Schwierigkeiten vor. Hier kann es sich nur um Gott selber handeln, der zum Gericht erscheint.

Bei der zweiten Person, dem Boten, den Gott voraussendet und der damit zum MJ wird, zeigen sich bei den Exegeten grössere Meinungsverschiedenheiten, indem bereits die Frage, ob es sich hier um einen menschlichen oder einen himmlischen Boten handelt, verschieden beantwortet wird. An einen menschlichen Boten denken die Redaktoren des Maleachibuches³⁰², die auf Grund dieser Stelle dem ganzen Buch seinen gegenwärtigen Namen gaben, aber auch ELLIGER.³⁰³ Sie sehen im Boten den Propheten selbst. Anders der Anhang Mal 3,22-24. Hier wird der wiederkehrende Elia und im NT (Mk 1,2. Mt 11,10. Lk 1,76) wird der wieder auferstandene Johannes der Täufer als Vorläufer bezeichnet. Neben diesen namentlich genannten Personen, deren Zahl durch SMITH³⁰⁴ noch ergänzt wird, denken LAGRANGE³⁰⁵ und TOUZARD³⁰⁶ an einen gewöhnlichen Engel, wobei letzterer noch die Möglichkeit offen lässt, auf Grund von Mal 3,23f. an Elia zu denken. Gegen die Nennung bestimmter Namen für den Vorläufer spricht sich DENTAN³⁰⁷ aus. Auch SMITH³⁰⁸ ist gegen die Nennung Elias. Da sich Mal 4,5 (MT= 3,23) als späteren Zusatz herausstellt, verzichtet er auf die Identifikation des Boten mit einer bekannten Person. Mit ihm sieht auch HALLER³⁰⁹ im Boten eine Engelgestalt. Wir haben somit beim Boten mit grosser Wahrscheinlichkeit an einen Engel zu denken, an ein Glied des himmlischen Hofstaates, dem die Rolle des Vorläufers und Herolds zufällt. Da er von Jahwe gesendet und "mein Bote" genannt wird, dürfen wir ihn als MJ bezeichnen. Wenn ein Interpolator diese Rolle Mal 3,23 dem Elia zuschreibt, womit er die Erwartung gewisser Volkskreise ausdrückt, so bestätigt das nur unsere Auffassung vom Boten als einem himmlischen Wesen.

Die dritte Person, deren plötzliches Kommen angezeigt wird, ist der "Herr". Von ihm wird gesagt, dass er in den Tempel kommt und von den Israeliten erwartet wird. Da die gleiche Bezeichnung in den Gebeten für Jahwe verwendet wird, so haben wir auch hier an Jahwe zu denken, der persönlich im Tempel Wohnsitz nehmen will. Der obgenannte Grund verwehrt es uns, mit HALLER in diesem "Herrn" nur eine Engelgestalt zu sehen, in der Jahwe selbst gegenwärtig ist.³¹⁰

Grössere Schwierigkeiten bieten sich bei der Bestimmung der Person des nur hier im AT vorkommenden "Bundesengels" (MhB) von V.1c. Dieser Versteil steht in Parallele zu V.1b. Da an diesen Stellen sowohl von Jahwe wie auch vom MhB gesagt wird, dass er erwartet werde und dass er komme, identifizieren ihn eine Reihe von Kommentatoren mit Jahwe, andere dagegen wegen der Bezeichnung mal'ak mit

dem MJ.³¹¹ Mehrere Exegeten betrachten unsern Versteil mit dem MhB als späteren Einschub³¹², um den transzendenten Gott nicht mehr selber kommen zu lassen. Dieser Redaktor konnte sich das Kommen des transzendenten Jahwe in seinen Tempel nicht mehr vorstellen. Deshalb liess er statt Jahwe den Bundesengel erscheinen. Angesichts dieser Handlung können wir mit HALLER feststellen: "Was Deuterocesaja und Tritocesaja noch bestimmt erwarteten, das persönliche Eingreifen Jahwes, das wagt Maleachi, in diesem Punkte mehr an Ezechiel und Sacharja sich anlehnend, nicht mehr so deutlich anzukündigen. Jahwe ist ihm zu gross und zu fern; wie im alten Israel sein 'Bote' oder 'Angesicht', so vertreten ihn nun die verschiedenen Engel".³¹³

Es ist jedoch sehr wohl möglich, dass V.1c statt vom MhB ursprünglich vom "König des Bundes", d.h. von Jahwe gehandelt hat; denn er ist es ja, den das Volk sehnlich erwartete. Als diese Erwartung sich nicht erfüllte, wurde der Hinderungsgrund darin gesehen, dass der Ort, an den Jahwe einziehen sollte, der Tempel, nicht richtig zubereitet war. Der Levibund, der nach Mal 2,4.5.8 gebrochen war, musste vor dem Kommen Jahwes erneuert und die Levipriesterschaft gereinigt werden. Diese Vorbedingung für den Einzug konnte nicht erst durch Jahwe bei seinem Kommen, sondern einzig und allein durch seinen "Vorläufer" erfüllt werden. Da dieser V.1 "Bote" genannt wurde, lag es nahe, dass, nachdem ihm diese Aufgabe übertragen worden war, aus dem "König des Bundes" ein "Bote des Bundes" wurde, wobei der restliche Teil von V.1c unverändert beibehalten wurde. Diese Aufgabe der Läuterung bildete für den MJ nichts Neues, hatte er doch bereits Sach 3,1-7 eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen. Dort war es der Hohepriester Josua, der von seiner Sünde befreit wurde, hier dagegen ist es die Levipriesterschaft, die geläutert werden soll. Erst nachdem der MJ diese Aufgabe erledigt hatte, konnte Jahwe zum Gericht über alle Andern erscheinen (V.5). Diese Entwicklung erklärt auch, warum unter zweien Malen vom MJ bzw. MhB (Vv.1a.1c-4) und ebenso oft vom Kommen Jahwes (Vv.1b.5) gesprochen wird.

Hier, wo Jahwe seinen Einzug gleich einem König ankündigen lässt, schreitet auch sein "oberster Funktionär" als Herold und Wegbereiter vor ihm her. Den MJ haben wir uns hier als himmlischen Minister vorzustellen, der in der Endzeit mit seinem Herrn aus der Transzendenz heraustritt und diesem vorangeht. Ein späterer Zusetzer umschrieb dann die Aufgabe des Vorläufers und Wegbereiters mit der Läuterung der Levipriesterschaft. Ihr droht nicht das Gericht durch Jahwe, wie es V.5 beschrieben wird, sondern nur die Läuterung durch den MJ bzw. den MhB. Wie vorallem der Eingang von V.1b zeigt, wird der MJ deutlich von Jahwe, der ihm nachfolgt, un-

terschieden. Auch die Mitteilung der Sendung des MJ durch Jahwe spricht gegen eine Identifikation beider. Der gleichen Ansicht war auch der Interpolator, der die Läuterung dem Gericht vorangehen lässt. Das Vorbild für die hier dem MJ zufallende Funktion des Vorläufers hat der Prophet dem Leben am königlichen Hofe entnommen. Wie dort der Vorläufer ein Glied des königlichen Hofstaates war, so ist hier der MJ Glied des himmlischen Hofstaates und schreitet als solches Jahwe, seinem himmlischen König voran. In der Endzeit verlegt er gleich seinem himmlischen Herrn sein Wirkungsfeld vom Himmel auf die Erde, läutert den Erscheinungsort seines Herrn, damit dieser im Tempel, in seiner Wohnstätte, zum Gericht erscheinen kann.

6. Sach 12,8: Der MJ an "jenem Tage"

Dieser Vers aus Tritosacharja, der in Bezug auf Entstehungszeit und Verfasserschaft nicht näher bestimmbar ³¹⁴ ist, enthält einen Doppelvergleich und beginnt mit den Worten "an jenem Tage". Es handelt sich somit um ein Geschehen der Endzeit, der nach unserem Textwort ein Ansturm gegnerischer Völker gegen Jerusalem vorausgeht. Dabei erfolgt die Rettung nach den Vv.4.5 durch Jahwe, nach V.6 jedoch durch ein Entsatzheer aus Juda. Hier im Doppelvergleich V.8 verspricht Jahwe, die Bewohner zu beschirmen. Jahwes Rettung erfolgt hier indirekt, indem er den Bewohnern wunderbare Kraft verleiht, so dass sie sich selber aus ihrer Notlage befreien können. Der Doppelvergleich lautet: "An jenem Tage wird Jahwe die Bewohner Jerusalems beschirmen, und der Strauchelnde unter ihnen wird sein wie David (1. Vergl.) und das Haus Davids wie Elohim, wie der MJ vor ihnen her" (2. Vergl.).

Der erste Vergleich, dass der Strauchelnde, d.h. der Matte und Erschöpfte, zu einem tapfern Kämpfer wie David werde, ist inhaltlich klar, nicht so der zweite Vergleich. Während die Strauchelnden im ersten Vergleich nur mit einer Grösse, nämlich mit David, verglichen werden, wird das Haus Davids im 2. Vergleich mit zwei verschiedenen Grössen verglichen, nämlich mit Elohim und mit dem MJ. Dies deutet darauf hin, dass wir den Satzteil mit dem MJ als Glosse ³¹⁵ zu betrachten haben. Das Haus Davids, die in der Endzeit wieder zu Rang und Ansehen kommende gens davidica, wird hier vorerst einmal mit Elohim verglichen. Nun ist aber Elohim sowohl Gottesname als auch Bezeichnung für ein himmlisches Wesen. Ein Vergleich des Hauses Davids mit Gott musste jedoch Anstoss erregen. Dieses Missverständnis, dass Menschen mit Gott verglichen, d.h. dass sie wie Gott sein sollen, musste verunmöglicht werden. Deshalb schwächte ein Zusetzer den Ausdruck "wie Elohim" durch den

Einschub "wie der MJ" ab. Durch diesen Einschub erfährt der vorangehende Ausdruck Elohim eine Umdeutung und Einschränkung. So wie einst der MJ beim Auszug dem Volke Jahwes voranzog, so wird "an jenem Tage" das Haus Davids die erstarrten Bewohner Jerusalems anführen. Die gleiche Umdeutung nimmt auch die LXX³¹⁶ vor, wenn sie schreibt: "Das Haus Davids werde wie das Haus Gottes sein, wie der Engel des Herrn vor ihnen". Dieses Vorgehen, bei dem der MJ zur Abschwächung und Umdeutung des Gottesnamens dient, zeigt uns mit aller Deutlichkeit, dass wir den MJ nicht mit Gott identifizieren dürfen.³¹⁷

Dass zur Abschwächung gerade der MJ und nicht irgend ein anderes Wesen verwendet wurde, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, dass David bereits früher (1Sam 29,9. 2Sam 14,17.20 und 19,28) mit dem MJ verglichen wurde. War in diesen Vergleichen die Rechtschaffenheit, Weisheit und Klugheit das Tert.comp., so ist es hier, wie der erste Vergleich vermuten lässt, die Tapferkeit und Stärke; denn es geht ja in unserem Textwort um den Kampf "an jenem Tage", bei dem diese Eigenschaften ausschlaggebend sind. Einige Exegeten vermuten auch, dass hier beim Einschub von MJ auch die Vorstellung vom Auszugsengel mitgespielt hat. Doch ist es hier nicht der MJ, der dem Volk im Endkampf voranzuziehen hat, sondern das Haus Davids; denn dem MJ wird in unserem Textwort keine aktive Aufgabe zugewiesen. Er dient lediglich als Vergleichsperson. Die Rettung aber erfolgt durch Jahwe, der die Bewohner Jerusalems mit neuer Kraft erfüllt und so zu Helden an Tapferkeit und Stärke macht, so dass ihnen unter davidischer Führung der Endsieg zufallen muss.

7. Dan 3,28: Die drei Männer im Feuerofen

Dieser und der folgende Textabschnitt (Dan 6,23) stammen aus dem aramäisch geschriebenen Teil des Danielbuches. Beide Legenden sind wegen der darin enthaltenen griechischen und persischen Lehnwörter und der Form, in der sie uns vorliegen, nicht vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden.³¹⁸

Nebukadnezar, so berichtet die Legende, liess ein grosses Gottesbild aufstellen. Die drei Freunde Daniels, Schadrach, Meschach und Abed-Nego, verweigern der Götterstatue die Reverenz und werden deshalb von den Chaldäern vor dem König verklagt. Als sie bei ihrer Haltung verbleiben, lässt der König sie binden und von Männern in den Feuerofen werfen. Diese verlieren der grossen Hitze wegen ihr Leben, nicht so die Freunde Daniels. Wie der König hinblickt, sieht er diese im Feuerofen frei³¹⁹ herumgehen, wobei noch ein vierter mit dem Aussehen eines Gottessohnes³²⁰ bei ihnen ist. Der König lässt Daniels Freunde herauskommen und preist ihren Gott,

der zu ihrer Rettung einen Engel entsandte (V.28). Gleichzeitig anerkennt Nebukadnezar die Macht des rettenden Gottes und erklärt die Jahweverehrung als religio licita.

Der mal'ak, hier als Schutzengel der drei Freunde, wird vom König gesehen und seines Aussehens wegen mit einem "Göttersohn" verglichen (V.25). Worin das spezielle Aussehen des mal'ak bestanden hat, wird ebenso wenig beschrieben wie die Art seines Erscheinens und später die seines Verschwindens. Zu beachten ist jedoch, dass der mal'ak hier nicht einfach mit den Göttersöhnen gleichgesetzt wird. Der Verfasser unterscheidet sehr wohl zwischen beiden. Wir können deshalb nicht mit COOKE³²¹ sagen: "The author took no more pains to distinguish nicely between types of divine beings than did most of his predecessors". Wenn dies der Fall wäre, hätte er diesen Vergleich nicht ausgesprochen. Das Tert.comp. zwischen den Göttersöhnen und dem MJ ist das Aussehen. Hierin stimmen beide Gruppen von Himmelswesen überein. Beide sind auch Glieder des himmlischen Hofstaates. Ferner wird vom mal'ak noch mitgeteilt, dass er von Gott gesandt worden sei (V.28), was uns verwehrt, in ihm eine Erscheinungsform Gottes zu sehen. Vielmehr erscheint der mal'ak hier als von Gott gesandter Schutzengel, der im Auftrag seines himmlischen Herrn die drei Freunde Daniels zu retten hat.

8. Dan 6,23: Daniel in der Löwengrube

Unsere Märtyrerlegende, die mit der vorangehenden inhaltlich wie auch in Bezug auf ihre Entstehungszeit vieles gemeinsam hat, nur dass hier alles noch mehr ins Wunderbare gesteigert ist, hat ihren Mittelpunkt nicht mehr bei den drei Freunden Daniels, sondern handelt von diesem selber.

Daniel ist hier zu einem der drei obersten Beamten avanciert und hat sich dadurch den Neid der beiden andern zugezogen. Um Daniel zu Fall zu bringen, veranlassen diese den König Darius, einen Erlass herauszugeben, wonach jeder, "der innerhalb dreissig Tagen irgend einem Gott oder Menschen ausser dir, o König, eine Bitte vorbringt, in die Löwengrube geworfen werden soll" (V.8). Dieser Erlass "darf als ebenso unhistorisch angesehen werden wie Darius der Meder selber".³²² Daniel wird später von seinen Gegnern beim Gebet überrascht und vor dem König verklagt. Diesem bleibt bei aller Sympathie, die er für Daniel hat, nichts anderes übrig, als ihn in die Löwengrube werfen zu lassen. Nun entsendet Gott seinen mal'ak (V.23), der den Löwen den Rachen verschliesst, so dass der König nach einer schlaflosen Nacht Daniel am folgenden Morgen unversehrt in der Löwengrube vorfindet. Freudig lässt er ihn befreien und an seiner Stelle seine Ankläger samt ihren Angehörigen in

die Grube werfen, wo sie sogleich zum Raub der Löwen werden. Nun erlässt der König ein neues Dekret, wonach alle Menschen seines Reiches dem Gotte Daniels Ehrfurcht schulden und ihn zu verehren haben (Vv.27f.). Dieser Erlass des Darius geht über denjenigen Nebukadnezars hinaus, da dieser nur die Schmähung des Judengottes verboten hat, während Darius Ehrfurcht vor diesem Gotte fordert.

Der mal'ak wird hier äusserst farblos gezeichnet. Ueber seine Gestalt erfahren wir ebenso wenig wie über sein Kommen und Gehen. Das einzige, das uns mitgeteilt wird, ist seine Sendung durch Gott und dass er den Löwen' das Maul verschloss, um so den frommen Daniel zu retten. Auch hier erscheint der ME als Schutzengel. Aber die Rettung verdankt Daniel nicht dem mal'ak, sondern Gott, der ihn als seinen Diener und Untergebenen zur Rettung des gottesfürchtigen Daniel gesandt hat.

F) Der mal'ak im poetischen Schrifttum

1. Ps 34,8: Der MJ beschützt den Gottesfürchtigen

Ps 34, der mit seinem hymnischen Eingang (Vv.2-4) zu einem Dankgebet und später zu lehrhafter Dichtung übergeht und dem schliesslich in V.23 ein nicht mit seiner Darstellung (alphabetisches Akrostichon) übereinstimmender Schlussvers angehängt wurde, wird allgemein als spät bzw. nachexilisch³²³ bezeichnet. SCHMIDT³²⁴ schreibt über ihn: "Es ist die Luft, in die wir im ersten Psalm eintreten, die Luft der nachexilischen Gemeinde, in der wir hier atmen...Passt es nicht schliesslich auch zu dem Bilde des über seine Schriftrolle gebeugten Gelehrten, wie wir es in 1 vorausgesetzt fanden, wenn wir uns vorstellen, wie dieser Dichter an der Hand seines Zettels mit dem Abc seine beiden Gedichte gefertigt, und wenn wir von ihm hören, wie er die Kinder zusammenruft, um ihnen die goldenen Worte seiner Lebensweisheit einzuprägen? Wir stehen hier offenbar am Ausgang der Psalmendichtung".

Der MJ wird in diesem Psalm in V.8 erwähnt: "Der MJ lagert sich rings um die, die ihn fürchten und rettet sie". Dieses Bild vom Engel, der sich rings um die Gottesfürchtigen lagert, rief logischerweise nach einer Mehrzahl von Engeln³²⁵ oder führte dazu, dass man in ihm den Anführer des Himmelsheeres³²⁶ sah. Der MT redet jedoch nur von einem MJ. In Bezug auf die zu schützenden Menschen muss der Dichter aber in der Mehrzahl sprechen, da er bekenntnishaft zu seinen Kindern (V.12), zu den Duldern (V.3) und zu den Heiligen (V.10) redet.

Wenn wir MJ im Sing. belassen, so bleibt natürlich die Frage offen, ob wir in ihm den Beschützer eines Kollektivs, wie der Got-

tesfürchtigen, der Nation, oder eines Einzelnen zu sehen haben. In dieser vom Text unbeantworteten Frage gehen die Ansichten der Kommentatoren auseinander. Obschon der Psalmdichter hier anthropomorphe Züge gebraucht, indem er von Jahwes Augen und Ohren (V. 16) oder von seinem Antlitz (V. 17) spricht, nennt er doch da, wo Jahwes Handeln auf Erden erfolgt, den MJ als Vollstrecker des göttlichen Willens. Der Psalmdichter unterscheidet so den im Himmel in transzendenter Ferne lebenden Gott von dem auf Erden die Gottesfürchtigen umgebenden und beschützenden MJ. Dieser wird damit zum unsichtbaren Schutzengel der Gläubigen oder der Nation und ist deutlich von Jahwe unterschieden. Der Dank für Schutz und Hilfe aber gebührt nicht dem MJ als Diener Gottes, sondern Gott selbst.

2. Ps 35,5.6: Der MJ als Verfolger der Feinde

Dieser Klagepsalm³²⁷ eines "Stillen im Lande", der es nicht fassen kann, dass die, die er einst in der Krankheit betrauert hat (V. 13), ihm jetzt Gutes mit Bösem vergelten, stammt sehr wahrscheinlich aus nachexilischer Zeit.³²⁸ Der Angefochtene, gegen den man trügerische Worte macht und den Mund aufreisst (Vv. 20f.), bittet Gott, ihm in seinem Rechtsstreit beizustehen. Bei unserer Stelle sind nach den meisten Kommentatoren die Vv. 5b. 6b zu vertauschen³²⁹, da zur jagenden Spreu der die Feinde jagende MJ besser passt, als das Stossen von V. 5b. Unsere Verse lauten nach der Umstellung: "Sie sollen sein wie Spreu vor dem Winde, und der Engel des Herrn jage sie. Ihr Weg sei finster und schlüpfrig, und der Engel des Herrn stosse sie".

Wohl wendet sich der Psalmdichter in seinem Leid bittend und klagend an Gott, aber die Bestrafung und damit Gottes Eingreifen auf Erden erwartet er durch den MJ. WEISER schreibt deshalb: "Als ob er Gott selbst nicht in die Niederungen seiner leidenschaftlichen Flüche herabziehen wollte, redet der Dichter hier von dem Engel Gottes (vgl. 2. Mose 14, 19f.), der das furchtbare Strafgericht an ihnen vollziehen soll".³³⁰ Der MJ, der vom Angefochtenen von Jahwe zur Bestrafung seiner Gegner herbeigefleht wird, muss für diese zum Straf- und Racheengel, für den Bedrückten aber zum willkommenen Helfer werden. Als ausführendes Organ Gottes ist der MJ hier deutlich von seinem himmlischen Herrn unterschieden. Dieser Auffassung stimmt auch RYBINSKI zu, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: "Jahwe ist hier der Richter;...jedoch der Engel ist der Vollzieher der Strafe...Von Wesensgleichheit zwischen Jahwe und Mal'akh Jahwe kann an beiden Stellen keine Rede sein".³³¹

3. Ps 78,49: Die mal'akim als Bringer der Ägypt. Plagen

Dieser Psalm, der Gottes Ruhmestaten und Wunder in der Geschichte Alt-Israels dem wiederholten Abfall und der Treulosigkeit des ausgewählten Volkes gegenüberstellt, ist mit seiner deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung den Israeliten zur Warnung geschrieben. Da das Heiligtum von Silo bereits zerstört ist, aber der Tempel zu Jerusalem noch besteht, herrscht bei den Exegeten über seine vorexilische Abfassungszeit³³² Einigkeit, nicht so über seine Einheitlichkeit.³³³

V.49 besagt, dass Gott den Ägyptern seine Zornesglut, Wut und Grimm sowie Bedrängnis sandte, eine Gesandtschaft von Engeln, die böse sind. Der parallele Gebrauch von "senden" und Gesandtschaft, wobei für beide Ausdrücke Vokabeln des gleichen Verbstammes verwendet werden, deutet mit allem Nachdruck darauf hin, dass Jahwe es war, der den Ägyptern diese Plagen gesandt hat. Die Ägypter bekommen durch die Engel den Grimm und die Zornesglut Jahwes zu spüren, was sich in den Ägyptischen Plagen auswirkt, von denen die vorangehenden und auch die beiden nachfolgenden Verse handeln. Wie Ex 12,23 so werden auch hier die Plagen auf von Gott entsandte Engel³³⁴ zurückgeführt. Diese stehen somit in Gottes Dienst und handeln nach seinem Willen. Der Mehrzahl von Plagen entspricht auch eine Mehrzahl von Engeln, ohne dass damit gesagt ist, dass jeder Engel eine ganz bestimmte Plage verursache. Zudem wird auch nirgends gesagt, dass es sich dabei um von Natur aus böse³³⁵ Engel handle im Gegensatz zu den guten; denn es gibt im AT sicher keine zwei Engelkategorien, sondern sie erscheinen hier nur als böse, weil sie eben Ausdruck des göttlichen Zornes sind und ihre Aufgabe in der Bestrafung liegt. Wenn unser Psalmdichter die Bestrafung der Ägypter hier durch Engel erfolgen lässt, so befindet er sich dabei in guter, alter Tradition, wie sie bereits von J vertreten wird.

4. Ps 91,11-13: Der mal'ak als Beschützer des Wanderers

Bei unserem Psalmwort, das weder in Bezug auf seine Abfassungszeit³³⁶ noch auf seinen kultischen Gebrauch³³⁷ näher zu bestimmen ist, lässt sich auch nicht mit Sicherheit sagen, ob die genannten Gefahren³³⁸ bildlich oder real zu verstehen sind. Das alles tut jedoch diesem Hohelied des Gottvertrauens keinen Abbruch. Die für uns in Betracht kommenden Verse lauten:

"Denn er gebietet seinen Engeln über dir, dich zu beschützen auf allen deinen Wegen (V.11), so dass sie dich auf Händen tragen, dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stosses (V.12). Ueber Löwen und Ottern magst du gehen, du trittst junge Löwen und Dra-

chen nieder" (V.13).

Die mal'akim, von denen in den Vv.11f. eine Mehrzahl erwähnt wird, stehen unter Jahwes Befehl. Er befiehlt ihnen, den frommen Wanderer zu beschützen. Vorallem haben sie den Schutz vor wilden Tieren zu gewährleisten, die sich aufgescheucht gegen den Wandersmann richten können. So braucht er sich auf allen seinen Wegen vor keinen Gefahren zu fürchten; denn Gottes Engel begleiten und beschützen ihn, so dass ihm die feindliche Umwelt nichts anhaben kann. Sicherlich ist auch hier an ein unsichtbares Begleiten und Beschützen gedacht. Wenn dabei von einer Mehrzahl von Schutzengeln gesprochen wird, so heisst das noch nicht, dass sich eine Mehrzahl von ihnen des einzelnen Menschen anzunehmen habe. Auch hier sind die Schutzengel, wie das Verb "gebieten" betont, in Gottes Dienst und ihm als Glieder des himmlischen Hofstaates deutlich unterstellt.

5. Ps 103,20: Preiset Jahwe, ihr seine Engel

Im Abgesang unseres nach Alter³³⁹ und liturgischer Verwendungsart³⁴⁰ nicht bestimmbar Dankpsalmes ruft der Dichter Himmel und Erde zum Lobpreis Gottes auf. Dabei sieht er, wie einst der Prophet Jesaja, den himmlischen Hofstaat mit den um Gottes Thron versammelten Engeln im Geiste vor sich. Diese fordert er im überladenen und deshalb zu kürzenden V.20³⁴¹ zum Lobpreis Gottes auf. Sein begeisterter Aufruf an die himmlischen Boten lautet: "Preiset Jahwe, ihr seine Engel, ihr starken Helden, Vollstrecker seines Befehls".

Die Engel werden aufgefordert, Gott zu preisen. Wie aus dem Parallelismus von V.20 und V.21 hervorgeht, sind sie Teil des Heeres Jahwe und Glieder des himmlischen Hofstaates. Wenn sie hier zudem noch Vollstrecker von Gottes Befehl genannt und gleichzeitig als starke Helden bezeichnet werden, so besagt dies, dass der Psalmdichter ihnen hier eine Doppelaufgabe zuweist. Im Himmel ist das Loben ihr Amt, auf Erden dagegen haben sie mit all ihrer Kraft Gottes Willen im Kampf gegen alles Widergöttliche durchzusetzen. So tragen sie an beiden Orten, im Himmel lobpreisend und auf Erden Gottes Willen verwirklichend, als Diener Jahwes mit Lied und Tat zu Gottes Ehre bei.

6. Ps 148,2: Lobsinget ihm, alle seine Engel

In diesem nachexilischen³⁴² Psalm ruft der Dichter voller Begeisterung die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes auf, wobei er die Reihenfolge der zahlreichen Aufgerufenen nach dem orientalischen, dreiteiligen³⁴³ Weltbild bestimmt. In der ersten Strophe wird der

Himmel zum Lobpreis Gottes aufgerufen. Alles, was droben ist, die Engel, das Heer Gottes, ja selbst Sonne, Mond und Sterne, die hier belebt gedacht sind, sowie die Himmel aller Himmel³⁴⁴ und das Wasser über dem Himmel, hat einen einzigen, gewaltigen Chor zum Lobpreis Gottes zu bilden. Diese Strophe (Vv.1-4) mit ihren Aufforderungen könnte von einem einzelnen Priester oder einem Chor gesungen werden. Der anschliessende Refrain (Vv.5-6), mit stärkerer Besetzung vorgetragen, begründet die Aufforderungen der ersten Strophe. Er weist darauf hin, dass die Glieder dieses Schöpfungsteiles durch das Wort Gottes entstanden sind und Gott sie auf ewig bestehen lässt und ihnen eine feste, nicht überschreitbare Ordnung gegeben hat.³⁴⁵ In den beiden nächsten Strophen (Vv.7-10 und 11-12) fordert er die Unterwelt, die Drachen und die Urflut und das, was aus ihr aufsteigt, Feuer, Hagel, Schnee und Nebel und die Sturmwinde zum Lobe Gottes auf. Ihr Lobpreis soll sich mit dem der irdischen Dinge wie Berge, Pflanzen, Bäume und Tiere vereinigen. Als letztes Glied der Schöpfung werden in der dritten Strophe (Vv.11-12) die Menschen zum Lobpreis Gottes aufgefordert, wobei der Aufruf restlos an alle³⁴⁶ ergeht. Der Psalmdichter denkt hier wirklich universal, wenn er die Könige auf Erden und alle Völker anspricht. Sowohl der erste (Vv. 5f.) als auch der zweite Refrain (Vv.13.14a) werden mit dem bestätigenden "Sie jauchzen" eingeleitet. Neben den übrigen Menschen wird damit die Gemeinde in den Chor, der Himmel, Unterwelt und Erde durchdringt, einbezogen. Auch Israel soll den erhabenen Namen seines Gottes, des Herrn über Himmel und Erde, preisen. Es hat ganz besonderen Grund³⁴⁶, denn sein Gott richtet ihm ein Horn auf und erhöht Israels Macht.

Die Engel, die mit allen übrigen Himmlischen in V.2 zum Lobe Gottes aufgefordert werden, sind Glieder des himmlischen Hofstaates, der Jahwe umgibt und seine Ehre und Grösse veranschaulicht. Wenn die Engel hier der Aufforderung nachkommen und in den Lobpreis einstimmen, wie der Refrain (V.5) bezeugt, so anerkennen sie mit ihrem Lobgesang Gott als ihren Herrn. Doch ist damit noch nicht gesagt, dass die Lobpreisung Gottes ihre einzige Aufgabe ist. Der Psalmdichter kann die übrigen Aufgaben der Engel ruhig unerwähnt lassen; denn hier und zu diesem Zeitpunkt besteht ihr Amt einzig und allein darin, sich dem grossen, weltumspannenden Chor der übrigen Schöpfung anzuschliessen und in den allgemeinen Jubel über Gottes Namen einzustimmen.

7. Hi 4,18: Seine Engel können irren

Im ersten Rundgespräch erzählt Eliphas von Teman seinem leidenden

Freunde Hiob eine Offenbarung, die ihm in einem Nachtgesicht zuteil wurde. Als er nachts von Angst und Zittern befallen wurde, fühlte er einen Hauch über sein Gesicht ziehen und gleichzeitig sah er eine verschwommene Gestalt und vernahm das Raunen einer Stimme, die fragte: "Ist wohl ein Sterblicher vor Gott im Recht, vor seinem Schöpfer rein ein Mann?". Wahrlich, der weise Eliphaz kennt nur einen, der stets im Recht und ewig rein ist, nämlich Gott selbst. Vor der Reinheit und Einzigartigkeit Gottes muss selbst dessen allernächste Umgebung verblassen. Aber nicht nur der himmlische Hofstaat ermangelt der Reinheit vor Gott, so dass festgestellt werden muss: "Siehe, seinen Dienern traut er nicht und seinen Engeln legt er Irrtum³⁴⁷ bei" (V.18), sondern weit schlimmer ist es um den Menschen bestellt. Wehe dem, der sich wie Hiob im Rechtsstreit messen und sich gegen den Einzigen und Erhabenen auflehnen wollte! Ein solches Verhalten wäre Vermessenheit und Torheit, aber nicht Weisheit. Ein solcher Mensch bedenkt nicht, dass er vor Gott nur Staub und Asche, nur ein Nichts, ist, das wie eine Motte zerdrückt werden kann (V.19). Der Dichter des Hiobbuches macht hier einen deutlichen Unterschied zwischen Gott und seinen himmlischen Wesen. Gleich einem irdischen Herrscher darf auch Gott den Gliedern seines Hofstaates nicht trauen. Seine Diener und Engel stehen weit unter ihm und können irren. Mir ihrem unvollkommenen Wesen³⁴⁸ sind sie den Menschen näher als ihrem himmlischen Herrn. Dass Engel des Irrtums fähig sind, wird nur hier erwähnt. Damit sie dies überhaupt tun können, muss ihnen eine gewisse Handlungsfreiheit zugestanden werden, was in den bisher besprochenen Stellen nicht der Fall war. Doch dürfen wir auf diesen nur hier erwähnten negativen Zug in der Wesensbeschreibung der Engel sicher nicht zuviel Gewicht legen; denn es geht Eliphaz bei seiner Schlussfolgerung a majore ad minus weniger darum, die Fehlerhaftigkeit der Engel, als vielmehr die weit grössere der Menschen aufzuzeigen. So erscheinen die Engel im himmlischen Hofstaat als bessere, aber nicht als vollkommene Vorbilder irdischer Höflinge.

8. Hi 33,23-25: Der mal'ak als Fürsprecherengel

In der kleinen Schrift des Elihu, die nach VOLZ³⁴⁹ aus der Zeit um 300 v. Chr. stammt, wird der mal'ak nur in diesem von den Exegeten ganz verschieden interpretierten Abschnitt³⁵⁰ genannt. Zum besseren Verständnis unserer Stelle ist es ratsam, den Kontext zu betrachten. Hi 33,14 stellt Elihu fest, dass Gott ein Mal, ja sogar ein zweites Mal mahne, nur achte man es nicht. Das erste Mal mahnt und erschreckt er den Menschen im Traum, im Nachtgesicht (Vv.15-18) und versucht ihn damit von seinem Unrecht und

Hochmut abzubringen und so sein Leben zu retten. Eine zweite noch eindringlichere Mahnung erfolgt dann durch Krankheit. Er schwindet dahin und die Todesengel nahen sich seinem Lager (Vv.19-22). Die Vv.23-25 zeigen dann die Fürsprache des mal'ak für den Leidenden vor Gott. Nach erfolgter Fürsprache ist es Aufgabe des vom Tode Befreiten, Gott im Gebet seine Schuld zu bekennen und ihm für die erwiesene Gnade und Hilfe zu danken (Vv.26-28), was, wie aus der kultischen Sprache und ihrem Inhalt zu schliessen ist, im frohen Dankgottesdienst vor den Leuten (V.27), d.h. in der Gemeinde, zu geschehen hat.

Zur Herbeiführung der Wende zum Guten genügt es nach V.23, "wenn ein Engel für ihn da ist, ein Mittler, einer unter Tausenden, um dem Menschen zu zeigen, was seine Pflicht ist", d.h. um ihm seine Sünde aufzuzeigen, wie die LXX hier ergänzend beifügt. Der Weisheitslehrer und Dichter der Rede des Elihu ist fest davon überzeugt, dass der Mensch, der um seinen Fehler weiss, diesen auch ablegen und Reue und Busse bekunden wird. Der Engel spricht anschliessend fürbittend zu Gott: "Lass ihn los, dass er nicht in die Grube fahre, ich habe ein Lösegeld gefunden" (V.24).³⁵¹ Die Aufgaben des Fürsprecherengels sind hier mannigfaltig. Nach TERRIEN³⁵² hat er a) dem Menschen die Bedeutung seines Leidens zu erklären und ihm zu sagen, was seine Pflicht ist, b) die grosse Not des Menschen zu erkennen und Mitleid mit ihm zu haben, c) bei Gott für den Menschen Fürsprache einzulegen, um ihm einen vorzeitigen Tod zu ersparen und für ihn ein Lösegeld³⁵³ anzubieten. Wir haben diesen Mittlerengel, der sich für den Leidenden einsetzt, in die Kategorie der guten und hilfreichen Engel einzureihen. Sein Betätigungsfeld ist sowohl auf Erden, wo er dem Leidenden seine Fehler offenbart und ihn auf den rechten Weg weist, als auch im Himmel, wo er vor Gott für den Menschen Fürsprache einlegt. Dabei ist er einer unter Tausenden, die mit der gleichen Aufgabe betraut werden können (V.23b). Der Text verrät uns nicht, ob wir bei ihm an einen einzelnen, ganz bestimmten Fürsprecherengel, d.h. an den persönlichen Schutzengel des Kranken, zu denken haben, neben dem es noch Tausende für andere Personen gibt, oder ob wir in ihm einen Engel zu sehen haben, der einfach die Menschen beobachtet und sich ganz zufällig dieses Kranken annimmt und von Erbarmen getrieben für ihn Fürsprache vor Gott einlegt. Es ist jedoch zu beachten, dass dieser Mittlerengel sich an Gott wendet; denn dieser, sein Herr, kann allein über Leben und Tod entscheiden. An ihn muss sich deshalb der Engel wenden, wenn seine Fürbitte Erfolg haben und der Kranke gerettet werden soll. Für den Menschen aber ist es lebensnotwendig, in dieser Lage einen Mittler zu haben, der ihm seine Fehler aufdeckt,

für ihn Fürsprache einlegt und ihn durch Busse zum Heil führt, so dass er Gott für seine Rettung danken kann.

9. Spr 16,14: Der Grimm des Königs als Todesbote

Die Entstehungszeit unseres Spruches bleibt für uns unbestimmbar; denn wir wissen nicht, ob der uns dem Namen nach unbekannte König, von dem unser Spruch handelt, israelitischer oder ausserisraelitischer Herkunft ist.³⁵⁴ Da an den meisten Königshöfen während Jahrhunderten Gelehrte und Weise als Ratgeber, Schreiber oder Erzieher wirkten, bietet unser Hinweis auf den König keinen Anhaltspunkt zur zeitlichen Bestimmung unseres Spruches, der den Zorn des Königs mit Todesengeln³⁵⁵ vergleicht.

Unser Spruch "Der Zorn des Königs ist ein Todesbote, aber ein weiser Mann besänftigt ihn" setzt die Wirkung des königlichen Grimms derjenigen eines Todesengels gleich.³⁵⁶ Deshalb muss ein Mann, wenn er als weise gelten will, alles daransetzen, den Grimm des Königs nicht heraufzubeschwören, wenn es dennoch geschieht, muss er ihn möglichst schnell beschwichtigen. Wahrlich, dieser Spruch ist eine treffliche Mahnung für den Höfling, der in der nächsten Umgebung eines absolutistischen Herrschers zu leben hat und schutzlos dessen Launen ausgesetzt ist. Bei diesem Vergleich stossen wir wie im vorhergehenden Abschnitt (Hi 33,22) auf die Vorstellung von Todesengeln, die den Menschen den Tod bringen und sie in die Unterwelt wegführen. Wenn die Engel hier mit einem Genitivattribut als Todesengel näher bezeichnet werden, so besagt das noch nicht, dass dies ihre einzige Funktion ist; denn funktionelle Spezialisierung ist im AT eine späte Erscheinung und ihre Annahme bleibt uns verwehrt, solange wir den Zeitpunkt der Entstehung unseres Spruches nicht näher bestimmen können. Dass wir die Todesboten aber als Diener Gottes zu betrachten haben, bleibt unbestritten, da Gott im ganzen AT Herr über Leben und Tod ist.

10. Spr 17,11: Der mal'ak als Bestrafer der Auflehnung

Die Exegese unseres Spruches "Nur nach Auflehnung trachtet der Böse, aber ein grausamer Engel wird gegen ihn gesandt" bietet wegen seiner Kürze und dem Fehlen eines Kontextes allerlei Schwierigkeiten. Zudem ist auch der Begriff "Auflehnung"³⁵⁷ mehrdeutig, da er sowohl politische Rebellion als auch Aufstand und Ungehorsam gegen Gott bedeuten kann. Die Beantwortung unserer Vorfragen bestimmt aber die Auffassung vom Boten. Die Uebersetzer der LXX, die zur Unterscheidung des irdischen vom himmlischen Boten über keine besondere Vokabel verfügten, denken hier an einen himmli-

schen Boten. Sie zeigen dies, indem sie V.11b von der passiven in die aktive Form transponieren und Gott als neueingeführtes Subjekt zum Sender des Boten bestimmen. Leichter hat es die Vulgata, die "ein grausamer Bote" nicht mit nuntius (=Bezeichnung für den irdischen Boten), sondern mit angelus crudelis wiedergibt und den Boten damit als göttliches Wesen bezeichnet. Mit den alten Uebersetzern denkt auch die Mehrzahl der heutigen Exegeten³⁵⁸ hier an einen himmlischen Boten. SCOTT³⁵⁹ dagegen sieht im mal'ak einen irdischen Boten, ebenso RINGGREN³⁶⁰, der jedoch die Annahme eines himmlischen Boten hier nicht ganz ausschliesst.

Mit den Uebersetzern von LXX und Vulgata und mit dem Bewusstsein, dass die im MT für "Auflehnung" gebrauchte Vokabel, wie RINGGREN³⁶¹ selbst eingesteht, "sonst oft im religiösen Sinn von Widerspenstigkeit gegen Gott gebraucht" wird, sehen auch wir im mal'ak einen gottgesandten Boten himmlischen Ursprungs, d.h. einen Engel. Der MT nennt ihn "schrecklich, verderblich" und die LXX bezeichnet ihn als erbarmungslos und weist damit auf seine für den Anführer verheerende Aktivität hin. Worin diese bestanden hat, wird nicht gesagt. Der mal'ak könnte jedoch eine Katastrophe oder Krankheit und Tod gebraucht haben. Da solche Schläge nach israelitischem Glauben von Gott kommen, geht die LXX nicht fehl, wenn sie Gott als Sender des Strafengels bezeichnet und diesen als Gottes Diener betrachtet. Das Vorkommen böser neben hilfreichen Engeln darf uns jedoch nicht zu einem Dualismus verleiten;³⁶² denn der mal'ak, der andernorts als Helfer aus der Not oder als Ueberbringer einer frohen Botschaft erscheint, tritt hier als Mittel göttlicher Bestrafung auf. Er weist den Bösen, der sich gegen Gott auflehnt, in die ihm von Gott gesetzten Schranken und stellt damit nach einer Zeit des Aufruhrs und der Widerspenstigkeit die göttliche Ordnung wieder her.

Nachdem wir in der Exegese den mal'ak bei seinem Wirken betrachtet haben, empfiehlt es sich, ihn noch in seiner Umwelt, d.h. in seiner himmlischen Lebenssphäre, zu beobachten; denn er hat, wie die Exegese zeigte, öfters eine Reihe überirdischer Gestalten neben sich, mit denen er den himmlischen Hofstaat bildet. Diesen himmlischen Gestalten werden wir eingangs des folgenden Teiles unsere Aufmerksamkeit zuwenden und versuchen, eventuelle Unterschiede zwischen ihnen und dem mal'ak festzuhalten.

Ferner ist es angezeigt, hier einmal die Beschränkung auf das AT fallen zu lassen und den mal'ak in den vorisraelitisch-ugaritischen Glaubensvorstellungen zu betrachten; denn wir haben im ersten Teil festgestellt, dass sowohl das Verbum l'k wie auch das von ihm gebildete Nomen ml'k im Ugaritischen vorkommen und ebenfalls den irdischen oder himmlischen Boten und seine Sendung be-

zeichnen. Desgleichen stellt sich die Frage, ob wir seine Spur auch in den Texten von Mari entdecken können.

In der Exegese haben wir im mal'ak ein himmlisches Wesen kennen gelernt, dem die Aufgabe zufiel, die Verbindung zwischen Gott und den Menschen zu ermöglichen und diesen zu helfen oder ihnen göttliche Offenbarung zu bringen. Ein Blick in die AT-Theologien lehrt uns jedoch, dass auch andere Betrachtungsweisen möglich sind; denn einige Theologien zählen den mal'ak nicht zur Engelwelt, sondern erblicken in ihm, wie in kabod, panim und schem eine vergeistigte Erscheinungsform Gottes. Sie stützen sich dabei vor allem auf jene mal'ak-Stellen, in denen er entweder wie Gott selber redet (Gottesich), oder wo sein Anblick die Menschen mit Todesfurcht erfüllt, weil sie meinen, im mal'ak Gott selber gesehen zu haben. Durch diese Stellenauswahl wird aus dem mal'ak eine sichtbare Gotteserscheinung und dieser mehr oder weniger mit Gott identifiziert. Das Vorgehen dieser Theologen legt es nahe, auch kabod, panim und schem einer Betrachtung zu würdigen und allfällige Unterschiede zum mal'ak festzustellen.

Dieses Schwanken in der Beurteilung des mal'ak tritt auch in den verschiedenen Theorien, die über ihn aufgestellt wurden, in Erscheinung. Ihnen müssen wir im Folgenden ebenfalls unsere Aufmerksamkeit zuwenden und dabei von der Logos-, der Identitäts-, der Repräsentations- und der Interpolationstheorie, sowie vom religionsgeschichtlichen, stilpsychologischen Lösungsversuch von F. STIER sprechen. Da es bei diesen Theorien keine chronologische Sukzession gibt, sondern mehrere immer gleichzeitig vertreten wurden, ist die Reihenfolge, in der wir sie besprechen, ohne Belang. Wichtig ist allein, das Hauptanliegen jeder Theorie herauszuarbeiten und zu sehen, worauf sie das Gewicht legt. Der Darstellung dieser Theorien hat dann eine Kritik zu folgen, in der festzustellen ist, ob sie dem exegetischen Sachverhalt entspricht oder nicht. Da jede dieser Theorien die andern nicht nur konkurrenziert, sondern zuweilen ganz ausschliesst und es bisher keiner gelungen ist, die andern ganz zu verdrängen, so stellt sich uns auch die Frage nach der Berechtigung dieser Theorien.

Daran hat sich eine theologische Besinnung über Wesen, Aufgabe und Bedeutung des mal'ak anzuschliessen; denn diese art. Gestalt, die sich im Glauben der Israeliten während Jahrhunderten behaupten konnte, muss einem theologischen Bedürfnis entsprochen haben. Auf dieses hinzuweisen und damit nach der Berechtigung des mal'ak und der Engelwelt zu fragen, dem sei abschliessend unsere Bemühung gewidmet.

D R I T T E R T E I L

DER MAL'AK, SEINE UMWELT, SEIN WESEN UND SEINE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG

1. Der mal'ak in seiner himmlischen Umwelt

Jahwe und seine mal'akim leben im AT nicht in transzendenter Einsamkeit, sondern umgeben von einer Reihe himmlischer Wesen, die den Hofstaat Gottes bilden und damit Jahwes Königswürde unterstreichen. Diesen Hofstaat hat der Jahwekult bei seiner Verschmelzung mit dem El-Kult von diesem übernommen; denn der El-Kult hatte als wichtigste Züge El als Schöpfer der Welt und als König der Götter. Diese Verschmelzung ging langsam vor sich und nur allmählich trat Jahwe an die Stelle von El. Mit EISSFELDT¹ darf man annehmen, "dass jedenfalls in ihren Anfängen die Vorstellung Jahwes als Schöpfer der Welt und als König der Götter sich bereits in Israels vorstaatlicher Periode gebildet hat". Auch ALT² nimmt für das Aufkommen der "Vorstellung von Jahwes königlichem Thronen inmitten einer Schar untergeordneter göttlicher Wesen" die Zeit zwischen Landnahme und Staatenbildung Israels an. Wir haben es somit mit einer sehr alten Vorstellung Israels zu tun.

Aufgabe dieses Hofstaates, dessen Gruppen teils anonym teils unter einem Sammelnamen auftreten, ist es sich unter Jahwes Vorsitz (Vgl. 1Kön 22,19) zur Beratung oder zum Gericht zu versammeln, oder dann Jahwe durch ihren Lobgesang zu verherrlichen. Nur selten tritt in diesem Hofstaat ein Glied als Einzelperson mit einer besonderen Funktion in Erscheinung.

Zuweilen wird das Bestehen dieses Hofstaates, der dem irdischen nachgebildet ist, nur vage angedeutet, indem das AT Gott zu einem namenlosen Plural sprechen lässt (Vgl. Gen 1,26; 3,22; 11,7. Jes 40,1 u.a.m.), oder indem Boten zum Rapport in den Himmel hinaufsteigen (Vgl. Gen 28,10ff.). Andernorts wird jedoch der himmlische Hofstaat und seine Zusammensetzung genauer umschrieben (Vgl. Hi 1; 2). Nähere Umschreibungen finden wir zur Hauptsache erst in Hi und Ps sowie in den späteren Prophetenschriften. Dabei können diese Gruppen eine sehr verschiedene Stellung zu Jahwe haben. Entwicklungsbedingt können wir solche antreffen, die über mehr oder weniger Freiheit verfügen neben andern, die Jahwe streng untergeordnet sind, wie wir ja auch im Verhältnis von Jahwe zu El Stellen vorfinden (Dtn 32,8-9. Ps 82), wo "El zwar noch als oberster Gott gilt, aber Jahwe doch bereits auf dem Sprunge steht, an seine Stelle zu treten".³ Für diese Gruppen finden wir Bezeichnungen

wie Heilige, Starke, Himmlische, Göttersöhne, Söhne des Höchsten, Götter oder Wächter. Alle Glieder dieser Gruppen stellt sich das AT offenbar menschengestaltig vor.

Die Cheruben und Seraphen⁴, zwei andere Gruppen himmlischer Wesen, fallen hier ausser betracht. Obschon sie zum himmlischen Hofstaat gehören und Jahwe umgeben (s. Jes 6,1ff.), unterscheiden sie sich doch von den übrigen himmlischen Wesen durch ihre Mischgestalt von Mensch und Tier und können deshalb auch nicht mit dem mal'ak verglichen werden.

Neben den bereits genannten himmlischen Wesen, die in Gruppen auftreten und mit einem Sammelnamen bezeichnet werden, finden wir im AT, vorallem in seinen späteren Schriften, noch solche, die als Einzelpersonen und mit einem Eigennamen erscheinen. Zu ihnen haben wir die Völkerengel (Dtn 4,19; 32,8 LXX), den himmlischen Schreiber (Ez 9,2), den Deuteengel (Sach 1;2;4;5;6) sowie den Satan (Hi 1;2. Sach 3) zu rechnen und in ganz später Zeit treten aus den Engelgruppen die Engelfürsten Gabriel (Dan 8,16; 9,21) und Michael (Dan 10,13.21; 12,1) hervor. Sie alle sind Glieder des himmlischen Hofstaates.

Diese himmlischen Wesen sind nun in bestimmte Körperschaften zusammengefasst. Als solche ist als mehr "militärische" Einheit das "Heer Jahwes" (Jos 5,14) zu nennen, das unter einem Heeresoberst steht, der jedoch an der genannten Stelle ohne Gefolgschaft, d.h. als Einzelwesen in Erscheinung tritt. Ps 103,21; 148,2 hat das Heer Jahwes wie die mal'akim, die an beiden Stellen in unmittelbarer Nachbarschaft stehen, die Aufgabe, Gott zu preisen. Die gleiche Aufgabe fällt Ps 148,3.4 den Gestirnen, sowie Sonne, Mond und den "Himmeln aller Himmel" zu. Zu beachten ist hier die enge Beziehung zwischen dem Heer und den Gestirnen. Zudem fehlt in beiden Ps-Stellen sowie in 1Kön 22,19 (=2Chr 18,18), wo vom Himmelsheer gesprochen wird, der Heeresoberst. Hier ist Jahwe offenbar alleiniger Herr, was auch daraus ersichtlich ist, dass die Glieder des Himmelsheeres in 1Kön 22,19 rechts und links von Jahwe stehen, während dieser auf dem Throne sitzt. Gleich wird es sich auch Dan 8,10f. verhalten, wo wir unter dem Fürsten des Himmelsheeres sehr wahrscheinlich an Jahwe selber zu denken haben. Sowohl das Heer Jahwes als auch das Himmelsheer haben ihren Standort im Himmel und stehen, wie Ri 5,20. Jes 40,26; 45,12. Ps 33,6. Neh 9,6 und Dan 8,10 nahelegen, in enger Verbindung zum Sternenneer, so dass es nach EICHRODT⁵ näher liegt, "die Engelvorstellung auf den gestirnten Himmel zurückzuführen", als auf personifizierte Naturkräfte. Anders scheint es sich mit dem Lager Gottes von Gen 32,1ff. zu verhalten. Dieses und seine Insassen, die ME, befinden sich auf Erden. Da diese kurze Notiz offenbar verschie-

denen Vorstellungswandlungen unterworfen war und es sich hier ursprünglich um profane Heereslager gehandelt haben könnte, die dann später zum Lager Gottes wurden, ist es ratsam, auf diese Stelle nicht zuviel Gewicht zu legen; denn sie steht mit ihrer Lokalisierung des Lagers auf Erden allein da. Die LXX wollte diesem Umstand abhelfen, indem sie durch einen Zusatz das Lager Gottes in den Himmel verlegt.

Neben dem "Heer Jahwes" und dem "Himmelsheer" haben wir als weitere Korporation das "Heer der Höhe" (Jes 24,21), wobei es nahe liegt, sich unter diesen drei Bezeichnungen ein- und dieselbe Grösse vorzustellen. Sie werden vorallem in den Beschreibungen der Schöpfung (Ps 33,6; 148,2. Jes 40,26; 45,12. Neh 9,6), zumeist in Zusammenhang mit den Gestirnen genannt. Ihr Wesen ist zwiespältig. Einerseits werden sie als Vollstrecker des göttlichen Willens betrachtet (Ps 103,21) und Diener Gottes genannt und fügen sich wie die übrige Schöpfung unter Gottes Willen (Ps 148,6), womit auch übereinstimmt, dass sie Gott loben (Ps 103,21; 148,2), andererseits wird ihnen eine gewisse Freiheit zugeschrieben, die sie missbrauchen, so dass Jahwe sie "an jenem Tage" heimsuchen wird wie die Könige der Erde (Jes 24,21). In Jer 33,22 dient die Unzählbarkeit der Glieder des Himmelsheeres zur Illustration einer Verheissung für die Nachkommen Davids und der Leviten.

Als weitere Körperschaft haben wir die **הַאֱלֹהִים** (Ps 7,8)⁶, die "Versammlung der Himmlischen", die nicht mit der **קָדְשׁ** von Ps 82,1, der "Versammlung der Götter" in Beziehung gebracht werden darf, da es sich hier um eine in polytheistischem Denken beheimatete Götterversammlung handelt und nicht um den monotheistischen Vorstellungskreis vom himmlischen Hofstaat, der aus Jahwe und untergeordneten Wesen gebildet wird. Der Angeklagte ruft Ps 7 die Himmlischen auf, unter dem Vorsitz von Jahwe seine Unschuld festzustellen und seine Gegner zu bestrafen.

In Ps 89 stossen wir auf zwei weitere Gruppenbezeichnungen. V.6 wird mit **קָדְשׁ** ein Synonym der vorangehenden Bezeichnung genannt, während V.8 mit **קָדְשׁ** vom "Kreis" spricht. Die Mitglieder der Versammlung werden als "Heilige" bezeichnet. Die Versammlung und der Kreis der Heiligen und auch die "Göttersöhne" von V.7 kommen an Macht und Pracht nicht Jahwe gleich. Sie alle sind Gottes Diener, er aber ist der Herr der Heerscharen (V.9). Ps 89 mit seinen verschiedenen Bezeichnungen für die himmlischen Versammlungen und die daran beteiligten Gruppen lehrt uns, dass es nicht angeht, die eine oder andere Gruppe einem ganz bestimmten Kreis zuzuteilen. Auch in Bezug auf die Aufgaben gibt es bei den einzelnen Versammlungen und Räten keine Abgrenzung. Die gleiche Versammlung kann an einer Stelle zum Lobe Gottes aufgerufen werden und an an-

derer Stelle richterliche Funktionen zugewiesen bekommen. Fest steht einzig, dass Jahwe da, wo es sich um den himmlischen Hofstaat und nicht um Götterversammlung wie in Ps 82 handelt, über den Räten und Versammlungen steht und sie leitet. Rang- und Klassenordnungen sind unter den Gliedern der verschiedenen himmlischen Versammlungen nicht feststellbar. Solche treten erst viel später im Buche Daniel auf.

Nachdem wir die Bezeichnungen der einzelnen Körperschaften betrachtet haben und dabei feststellen konnten, dass sie vorallem in späteren Texten auftreten, gilt es nun, die einzelnen Glieder dieser Versammlungen näher zu betrachten. Zu ihnen gehören die "Heiligen", die "Starken", die "Hohen", die "Göttersöhne" und die "Wächter". Sie alle sind Mitglieder von Versammlungen und Räten und treten deshalb meistens in der Mehrzahl auf. Daneben gibt es in der himmlischen Rats- und Gerichtsversammlung noch Einzelglieder mit besonderen Funktionen wie den Völker- und Deuteengel, den himmlischen Schreiber, den Satan, oder Gabriel und Michael.

Von den "Heiligen", den **בְּרִיָּא**, handeln zumeist spätere Texte.⁷ Die Heiligen nehmen sowohl an der Versammlung (Ps 89,6) als auch am "Kreis" (Ps 89,8) teil und treten deshalb in der Mehrzahl auf. Ps 89,6 stimmen sie in den Lobpreis Gottes ein, während Ps 89,9 von ihnen mitteilt, dass sie Gott fürchten, was auf eine gewisse Selbständigkeit und die Möglichkeit falschen Handelns hinweist und gleichzeitig besagt, dass sie Gott gegenüber verantwortlich sind. Nach Hi 15,15 können sie fehlen. Ferner sind sie Glieder des himmlischen Gerichtshofes, an den man sich nach Hi 5,1 wenden kann, um zu seinem Recht zu kommen. Dan 4,14 ist durch den Spruch der Heiligen sanktioniert, was die "Wächter" beschlossen haben. Ferner fällt ihnen nach Sach 14,5 am jüngsten Tage die Aufgabe zu, ihren Herrn bei seinem Einzug zu begleiten.

Den "Starken", den **בְּרִיָּא**, begegnen wir in Ps 78,25, einem Psalm, der die Wundertaten Gottes beim Auszug aus Aegypten und auf der Wanderung ins gelobte Land beschreibt. Hier wird uns mitgeteilt, dass die "Starken" Engelsbrot geniessen, eine Speise, die hier ausnahmsweise auch dem wandernden Volk zuteil wird.

Die "Hohen" (**בְּרִיָּא**) oder die "Himmlischen" treten Hi 21,22 auf. Sie werden von Gott gerichtet, was auf ihre Fehlerhaftigkeit hinweist und gleichzeitig ihre Unterordnung unter Gott anzeigt.

Eine weitere Gruppe himmlischer Wesen trägt die Bezeichnung **בְּרִיָּא (נ) בְּרִיָּא** (Gen 6,2.4. Hi 1,6; 2,1; 38,7) oder auch nur **בְּרִיָּא בְּרִיָּא** (Dtn 32,8.43 LXX. Ps 29,1; 89,7) oder **בְּרִיָּא בְּרִיָּא** (Ps 82,6). Zu ihr ist ebenfalls das aram. **בְּרִיָּא בְּרִיָּא** (Dan 3,25) zu rechnen.⁸ Die auch im Ug. vorkommenden Söhne EIs⁹ waren "ursprünglich wohl die dem Götteroberhaupt unterstellten Götter, im AT aber nur noch niedere

Gottwesen"¹⁰, d.h. sie wurden von Gliedern der Götterversammlung zu solchen des himmlischen Hofstaates Jahwes. Dieser Werdegang schimmert an einigen Stellen noch durch oder zeigt sich andernorts in der Handlungsfreiheit und Unabhängigkeit der Gottessöhne. Die älteste Stelle von Göttersöhnen findet sich in der mythischen Erzählung von Gen 6,1-4. In dieser Geschichte von den Engelen wird uns berichtet, dass die Göttersöhne sich Menschentöchter zu Frauen nahmen und V.4 lässt ahnen, dass die Riesen als ihre Kinder anzusehen sind. Die Göttersöhne, die für ihre Handlungsweise im Gegensatz zu den Menschentöchtern straflos ausgehen, handeln hier frei und gegen den Willen Jahwes. Im Moselied kommen die Gottessöhne in Dtn 32,8.43 LXX ebenfalls vor, wobei Dtn 32,8f. nach EISSFELDT zu den Stellen gehört, die noch "einen gewissen Schwebezustand erkennen lassen, indem El zwar noch als oberster Gott gilt, aber Jahwe doch bereits auf dem Sprunge steht, an seine Stelle zu treten".¹¹ Hier erhalten die Göttersöhne von Aeljon, der mit El identisch ist, ihr Volk und dieses sein Gebiet zugeteilt. Die Göttersöhne erscheinen hier, wie HERRMANN richtig bemerkt, "als vollwertige, Jahwe gleichgeordnete Götter".¹² Diesen Sachverhalt sucht V.9 abzuschwächen, indem er das Bild von der Zuteilung verlässt und einfach feststellt: "Aber der Anteil Jahwes ist sein Volk, Jakob, das Los seines Eigentums". Auch Dtn 32,43 LXX ist von Göttersöhnen die Rede. Wie in Ps 29,1 werden sie hier zum Lobpreis aufgefordert. Hier handelt es sich nach HERRMANN "um die Verherrlichung des höchsten Gottes durch die übrigen Götter".¹³ Ps 89,7 wird die Frage gestellt: "Wer ist Jahwe gleich unter den Gottessöhnen?". Obschon sich eine Antwort auf diese Frage für den gläubigen Israeliten erübrigt, wird sie in V.8b gleichwohl gegeben: "Jahwe ist gross und furchtbar über allen, die ihn umgeben". Zu dieser Umgebung gehören nicht nur die in den Vv.6.8 genannten "Heiligen", sondern auch die Gottessöhne von V.7b. Wohl mögen Letztere einst selbständige Götter gewesen sein, aber vor dem Königsanspruch Jahwes sind sie zu Dienern seines Hofstaates geworden. Im Buche Hi begegnen wir den Gottessöhnen drei Mal. Hi 1,6 und 2,1 sind sie mit den andern himmlischen Wesen als Glieder des himmlischen Hofstaates vor Jahwe versammelt und werden so zu Zeugen der Abmachung zwischen Jahwe und dem Satan über Hiob. In Hi 38,7, einem Kapitel, das altes Ueberlieferungsgut über die Schöpfung bringt, jubeln die Gottessöhne mit den Morgensternen. Hier haben wir es mit alten mythologischen Vorstellungen zu tun, indem wir in den Morgensternen nicht unbelebte Gestirne, sondern Sterngottheiten zu sehen haben. Dass die Gottessöhne hier mit ihnen bei der Schöpfung jubeln, könnte ein sehr alter Gedanke sein; denn als einer der Hauptzüge Els, den Jahwe später übernommen hat, ist

der des Schöpfers der Welt anzusehen.

Ps 82,6b begegnen wir den ^{אֱלֹהִים} ^{אֱלֹהִים}, den Söhnen des Höchsten, die in Parallele stehen zu den ^{אֱלֹהִים} (V.1b.6a), den "Göttern". Ihnen war das Gericht anvertraut, aber sie führten dabei ein so schlechtes Regiment, dass Jahwe sie im Rate Els anklagt und sie nicht mehr als Götter und Söhne Els anerkennen kann (V.6). Eigenartigerweise ist aber nicht El der Verkünder des Todesurteils für die Ungerechten (V.7), sondern Jahwe. Und der Psalmdichter erhebt den Ausruf: "Auf, Jahwe, richte die Erde, denn du wirst alle Völker als Erbteil erhalten (V.8). Dass nicht El, dessen Gericht hier versammelt ist, sondern der als Ankläger auftretende Jahwe den Richterspruch fällt, erklärt EISSFELDT aus der Haltung, "die der Psalmist zu El einnimmt: wie der Dichter des Mose-Liedes erkennt er kosmologisch-mythologisch überlieferungsgetreu El als den obersten Gott an, aber seine praktische Religiosität hat es nur mit Jahwe zu tun, der, wiewohl einstweilen noch als El untergeordnet geltend, tatsächlich doch schon die allein massgebende Potenz ist, und bald auch für das theoretische Weltbild der israelitisch-jüdischen Religion an Els Stelle treten wird".¹⁴

Dan 3,25 wird das Aussehen des Schutzengels, der den drei Freunden Daniels im Feuerofen beisteht, mit dem eines ^{אֱלֹהִים} ^{אֱלֹהִים}, eines Gottessohnes, verglichen und im nahestehenden V.28 wird dann vom Boten Gottes gesprochen. Ohne die beiden himmlischen Wesen zu identifizieren, weist der Verfasser in V.25 auf das gleiche feurig-glänzende Aussehen beider hin. Ausnahmsweise wird hier nur von einem Gottessohn gesprochen, während diese sonst als Gruppe in der Mehrzahl auftreten. Diese Ausnahme braucht uns jedoch nicht zu beunruhigen, da sich der Sing. aus dem Vergleich mit einem einzigen Schutzengel ohne weiteres erklärt.

Obschon bei den vorangehenden Stellen immer von Gottes- bzw. Göttersöhnen die Rede war, so ist doch in Bezug auf die Sohnschaft mit COOKE festzuhalten: "These are not "sons" of Yahweh Elohim in a filial sense. ^{אֱלֹהִים} ^{אֱלֹהִים} may have been so understood. But the lack of positive evidence suggests that it was more probably understood in a generic sense: the "sons of (the) God(s)" are those who are of the realm of the gods, who partake of divinity".¹⁵ Auffallend ist ferner wie oft die "Göttersöhne" und die "Götter" nicht nur mit den Gestirnen in Zusammenhang stehen, sondern auch in richterlicher Funktion gegen einzelne Menschen vorgehen (Ps 7,8; 52,8). An vielen Stellen treten sie zudem mehr oder weniger deutlich als ehemalige selbständige Völkergötter in Erscheinung. SCHMIDT schreibt deshalb: "Die Völkergötter werden im alten Israel nicht gelehnet. Aber selbstverständlich: sie sind geringer als der höchste Gott, als Jahwe, eben darum nennt man sie meist nicht

Götter, sondern "Söhne der Götter": **בְּנֵי אֱלֹהִים**. Sie sind der dienstbare Hofstaat Jahwes".¹⁶

Eine weitere Gruppe himmlischer Wesen bilden die nur in Dan 4,10. 14.20 vorkommenden "Wächter" (**שְׂרָפִים**). Sie stehen Dan 4,14 in enger Beziehung zu den "Heiligen", indem sie einen Erlass beraten, der dann von diesen in Kraft gesetzt wird. Die Wächter, die nur in diesem Kapitel des AT vorkommen, beschliessen hier, den hochmütigen Nebukadnezar gleich einem Baum zu fällen und ihn während sieben Zeiten in Irrsinn fallen zu lassen. Somit haben sie Einfluss auf den menschlichen Geist und können den Hochmütigen verwirren. Wenn der Ueberhebliche sich aber bekehrt, heben sie die Strafe auch wieder auf.

Später, in exilischer und vorallem in nachexilischer Zeit, treten aus den Engelgruppen einzelne Gestalten hervor, die zumeist nur noch eine einzige Funktion zu erfüllen haben. Mit der funktionellen Spezialisierung erhalten sie auch Eigennamen. Und im Buche Daniel zeichnet sich noch eine weitere Entwicklung ab, indem die einzelnen Engelgestalten zu Engelfürsten erhoben werden, wodurch eine hierarchische Ordnung mit verschiedenen Engelklassen geschaffen wird. Diese Klassifizierung wird jedoch im atl. Schrifttum nicht voll durchgeführt.

Als Einzelpersonen des himmlischen Hofstaates finden wir Ez 9,2 den in Linnen gekleideten "Schreiber". Er gebraucht sein Schreibzeug, das an seiner Seite hängt, jedoch nicht für Eintragungen ins Buch des Lebens, sondern um diejenigen Bewohner Jerusalems mit einem Kreuz auf der Stirne zu kennzeichnen, die vom Gericht verschont werden sollen. Auch dieser Schreiber, der Züge des Gottes Nabu, des Lokalgottes von Borsippa trägt, wird, wie seine sechs Begleiter, als "Mann" bezeichnet. SCHMIDT bemerkt zu dieser Schreibergestalt: "Dabei erkennt man ohne weiteres, dass die babylonische Gestalt die ursprünglichere ist: denn dass einer mit Stift und Schreibzeug auf eine Tafel oder in ein Buch schreibt, ist näherliegend, als dass er Menschen an der Stirn kennzeichnet".¹⁷

Neben dem Schreiber haben wir als weitere Einzelgestalt den himmlischen Ankläger, den **שָׂטָן** (Hi 1,6ff.; 2,1ff. Sach 3,1ff. lChr 21,1). Während seine Bezeichnung in Hi und Sach appellativisch ist, erscheint er in lChr 21 mit Eigennamen. Sach 3 zeigt, dass er mit dem Rechtsleben verbunden ist und die Funktion des himmlischen Staatsanwalts innehat. Ihm steht hier der MJ gegenüber, der für den Hohepriester Josua Partei ergreift und den Satan ausschilt. In den beiden Hi-Stellen haben wir eine andere Situation. Hier handelt es sich nicht um eine himmlische Gerichtsverhandlung, sondern um eine Versammlung der Gottessöhne vor ihrem Herrn. Mit

ihnen steht auch der Satan als rechtmässiges Versammlungsmitglied vor Gott. Gleich den "7 Augen Jahwes" (Sach 4,10), die über die ganze Erde schweifen, kommt auch der Satan von einem Rundgang über die Erde zurück und reizt nun Jahwe, indem er die Uneigennützigkeit von Hiobs Frömmigkeit bezweifelt. Der Satan ist hier nicht Ankläger, der sich auf festgestellte Begebenheiten stützt, sondern ein "Versucher", der mit blossen Verdächtigungen arbeitet. Für Hiob wird er, wie der MJ in Num 22 für Bileam, zum Widersacher und Gegner. Doch zeigt sich gerade in diesen zwei Hi-Stellen, wie der Satan auf dem Wege ist, sich vom himmlischen Ankläger zum Gegenspieler Gottes zu entwickeln. In 1Chr 21,1 verführt er David zur Volkszählung, während der Anstoss dazu in 2Sam 24,1 von Gott erfolgte. So wird der Satan, diese Gestalt des Volksglaubens, ohne je volle Selbständigkeit erlangt zu haben, zum Gegenspieler Gottes und Verursacher alles Bösen.

Als Einzelgestalt mit Eigennamen haben wir Dan 10,13.21; 12,1 noch Michael, der überall als Ḥ (Fürst) bezeichnet wird, wobei der Ausdruck "einer der obersten Fürsten" (Dan 10,13) erkennen lässt, dass er einer unter anderen ist.

Dan 10,21 wird er als Engelfürst zum Schutzengel des jüdischen Volkes. Michael unterstützt hier einen dem Namen nach unbekannten Engel gegen die Völkerengel von Persien (Dan 10,13) und Griechenland (Dan 10,21). Auch in der Endzeit nimmt Michael den Kampf für sein Volk auf (Dan 12,1) und erweist sich so als seinen Beschützer.

Verkörpert Michael die Gestalt des Völker- und Schutzengels, so haben wir in Gabriel den Dolmetscherengel zu sehen, der Daniel (Dan 8,16) eine Vision und Dan 9,21 ein Gotteswort erklärt. Michael wie Gabriel, der hier als Ḥ bezeichnet wird, haben wir uns wohl als leuchtende Männergestalten vorzustellen. Gabriel setzt hier die Reihe des in Sach 1;2;4;5;6 auftretenden "Engels, der mit mir redete", fort, nur dass es sich hier um eine ganz bestimmte Einzelgestalt mit Eigennamen handelt. Solche Dolmetscherengel treten erst in der ausgehenden Prophetie und vorallem in der Apokalyptik auf, wo Vision und Audition vernunftmässig zerlegt werden, oder das Gehörte noch einer Erläuterung bedarf. Abschliessend können wir vom himmlischen Hofstaat feststellen, dass seine Aufgabe neben dem Lobe Gottes und der Beratung zu einem grossen Teil aus Gerichtsverhandlungen besteht. Ohne dass bestimmte Funktionen einzelnen Gruppen übertragen werden, entstehen später gewisse Aemter, deren Träger sich zu Einzelgestalten entwickeln. Ihre zuerst appellativisch gebrauchten Bezeichnungen werden später zu Eigennamen. Doch müssen wir feststellen, dass bis auf Daniel jegliche Individualisation, Personifikation

und Rangordnung weitgehend fehlen. Einzelgestalten wie der "Schreiber" verdanken ihre frühe Entstehung den im irdischen Staate bestehenden Aemtern, oder sie stammen, wie der Satan, aus altem Volksglauben. Zuweilen ist es auch der alte Gestirnskult, der in diesen Wesen seine Auferstehung feiert, wobei die 7-Zahl der Planeten auf die 7-Zahl der Augen Jahwes wie auch des Schreibers mit seinen sechs Gehilfen von Einfluss war. Auch die Morgensterne, die Hi 38,7 mit den Göttersöhnen jubeln, weisen in der gleichen Richtung. Funktionsmässig gesehen, üben sowohl die einzelnen Gruppen wie auch die Einzelgestalten keine Tätigkeit aus, die mit Ausnahme derjenigen des Satans, nicht ebenso gut vom MJ/ME verrichtet werden könnte. Wie die übrigen Himmlischen stimmt der MJ/ME in den Jubel Gottes ein, nimmt an himmlischen Versammlungen und Gerichtsverhandlungen teil und betätigt sich als Beschützer oder Bestrafer einzelner Menschen oder des ganzen Volkes Israel. Im Gegensatz zum MJ/ME, der an einzelnen Stellen mit irdischen Kultstätten verbunden zu sein scheint, fehlt den übrigen Gliedern des himmlischen Hofstaates eine solche irdische Bindung. Als weiterer Unterschied kann gesagt werden, dass die Glieder des himmlischen Hofstaates zumeist in der Mehrzahl und in Gruppen auftreten und ihr Handeln grösstenteils auf die himmlische Sphäre begrenzt ist, während der MJ/ME zur Hauptsache in der Einzahl auftritt und der Grossteil seines Wirkens auf Erden geschieht. Wenn wir alle Stellen, die vom himmlischen Hofstaat oder von seinen Himmelswesen reden, überblicken, dann müssen wir feststellen, dass die Vorstellung vom himmlischen Hofstaat Gottes in allen Teilen des AT mehr oder weniger zu belegen ist. Diese Feststellung erschwert es uns, im himmlischen Hofstaat eine bloss literarische Form oder ein poetisches Bild zu sehen. Ferner weist COOKE darauf hin, dass der Zugang zum himmlischen Hofstaat bei Jeremia geradezu als Beweis der wahren Prophetie angesehen wird. Mit dem genannten Exegeten können wir daraus folgern: "It is unlikely that a literary figure or poetic image would have been accorded a central role by a prophet in the task of separating true from false prophecy".¹⁸ Wenn den Gliedern des himmlischen Hofstaates und dem mal'ak auch kein Kult zukam, so haben wir in ihnen gleichwohl mehr zu sehen, als eine literarische Form oder ein poetisches Bild. Die von Israel von den Kanaanäern übernommene Vorstellung vom himmlischen Hofstaat wurde durch die einzigartige Glaubenskraft dieses Volkes ebenso jahwisiert, wie die Glieder dieser Vorstellung, die von selbständigen göttlichen Wesen zu Jahwes untergeordneter Dienerschaft wurden. Diese Entwicklung, die für viele Glieder des himmlischen Hofstaates angenommen werden muss, lässt sich jedoch für den mal'ak nicht nachweisen, da für ihn keine Belege zu finden

sind, wo er selbständig handelnd auftritt.

2. L'k und ml'k im Ugaritischen

Eingangs dieser Arbeit stellten wir bei der Beschäftigung mit etymologischen Fragen fest, dass das Ugaritische das Verbum l'k kennt. Aber auch das von diesem Verbalstamm gebildete Substantiv ml'k (Bote) ist ihm wohl bekannt. Von den zahlreichen Texten, die seit 1929 in Ras Schamra zu Tage gefördert wurden, interessieren uns vorallem der Baal-Mythus¹⁹ sowie die der Sage und Legende zuweisenden Danel- (bzw. Aqhat-)²⁰ und Keret-Texte.²¹

Das Verbum l'k (senden) kommt im Ug., wie uns die verschiedenen Wörterbücher²² zeigen, häufig vor. AISTLEITNER, der das vollständigste Vokabular bietet, zählt 18 Stellen auf. Doch lässt sich wegen des zuweilen recht lückenhaften Textes nicht immer ermitteln, wer was und durch wen gesendet hat. Auch der unsichere Konsonantenbestand führt oft zu stark voneinander abweichenden Lesarten und Uebersetzungen, die eine genaue Beantwortung obiger Fragen verunmöglichen.

In der Keret-Sage haben wir die Sendung menschlicher Boten, die Pebel, der König von Udum, zu Keret sendet und ihm Friedensgaben anbietet, damit er die Belagerung Udums aufgebe (1K 123).²³ In Text 191,19 ist ebenfalls an menschliche Boten zu denken, die gesandt werden, während in 145,7 "die Tafel des Briefes, den du sandtest", vermisst wird. Auch in 200,2 wird von einer geschriebenen Botschaft berichtet, die gesandt wurde. In den Baal-Texten mit ihrem mythischen Inhalt werden jedoch himmlische Boten gesandt. In II AB, IV-V 104 werden nach AISTLEITNER²⁴ "Jünglinge" und nach DRIVER²⁵ "servitors" (Diener) gesandt. Ebenso abweichende Uebersetzungen werden für II AB, VII 45 geboten, indem nach AISTLEITNER²⁶ vom Nichtsenden der Huldigung Baals an Mot gesprochen wird, während DRIVER²⁷ dem Mot einen Führer (Guide) senden lässt. Ferner werden nach DRIVER²⁸ II AB, IV-V 103 Kathir und Khasis²⁹ abgesandt; in denen er offenbar zwei verschiedene Personen sieht, während AISTLEITNER³⁰ von einem "Kunstfertigen und Sinnvollen" spricht, der nicht abgesandt, sondern bewirtet werden soll. Nach EISSFELDT³¹ handelt es sich hier nur um eine Person, um einen Gott, um Koscher-wa-Chasis ("Geschickt-Gescheidt"), also um den Hephaistos von Ugarit. In III AB, B 11 sendet der Flutenbeherrscher Jam³² Boten zu El. Desgleichen wird in der Nikal-Hymne (NK 16) berichtet, wie Yarikh, der Erleuchter des Himmels, der Mondgott, eine Botschaft an Hiribhi, den König des Hochsommers, sendet, mit der Bitte: Gib mir Nikal. Bei den übrigen Stellen von l'k ist der Text unvollständig, so dass von einer Deutung abgese-

hen werden muss. Wir sehen somit, dass das Verbum l'k im Ug. wie im Hebr. hauptsächlich die Uebermittlung einer gesprochenen oder geschriebenen Botschaft bezeichnet. Wenn dabei des Ueberbringers gedacht wird, was nicht immer der Fall sein muss, so wird dieser als ml'k (Bote) bezeichnet.

Von einem einzelnen Boten handeln im bisher bekannten Schrifttum Ugarits: 6,25; III AB, B 22,26,28,30,41,42,44. In den Baal-Texten liest AISTLEITNER³³ mit GORDON³⁴ den Sing. ml'k, aber die Pl.-Form (m)lakm von Z. 11 und die Erwähnung der Jünglinge (Zz. 13.19.39), in denen wir die Boten zu sehen haben, veranlassen AISTLEITNER hier überall von Boten im Pl. zu reden. Sicherlich wird die Gesandtschaft angesichts der Schwierigkeit ihres Auftrages aus mehreren Boten bestanden haben; denn die Boten Jams fordern ja von dem Götterrat und in Els³⁵ Gegenwart, wie GRAY³⁶ richtig feststellt, mit trutzig-kecker Rede nichts weniger als die Auslieferung Baals. Die Belehrung über Wesen und Unantastbarkeit des Boten, die die übrigen Götter dem Baal, der sich an den Boten Jams vergriffen hat, erteilen, wird sehr wahrscheinlich nur von einem Boten, also im Sing., gesprochen haben. Sicher haben wir uns unter den Boten, die Jams Forderung an El überbringen und diesen im himmlischen Pantheon im Kreise anderer Götter und Baals beim Mahle (Z.21) vorfinden, niedere Götter oder himmlische Wesen vorzustellen.

Von Boten im Pl. erfahren wir ausser an den bereits oben genannten Stellen III AB, B 11.22-44 noch an der textlich unsicheren Stelle II MF, 6 und in Text 191,19 sowie in I K 124,137,300. Bei den Stellen der Keret-Legende handelt es sich um Boten, die zwischen König Keret und König Pebel von Udm verkehren. Trotz der häufig vorkommenden Bezeichnung Kerets als "Sohn Els"³⁷, haben wir in ihm einen irdischen König und Helden zu sehen, was uns veranlasst, auch bei den Boten an menschliche Gesandte zu denken.

Wir sehen somit, dass sowohl im Gebrauch des Verbums l'k als auch der Substantiven ml'k und ml'km zwischen der ug. und der hebr. Sprache kein Unterschied besteht. In beiden Sprachbereichen drückt das Verbum die Sendung oder Uebermittlung einer schriftlichen oder mündlichen Meldung oder irgend eines Gegenstandes aus. Ebenso bezeichnet das Substantiv in beiden Sprachen sowohl den menschlichen als auch den himmlischen bzw. göttlichen Boten. Beiden Sprachen fehlt somit ein term. techn. für den oder die himmlischen Boten. Ob es sich bei den Texten um einen menschlichen oder himmlischen Boten handelt, ist beiderorts erst aus dem Kontext ersichtlich.

Was den himmlischen Boten anbelangt, so ist dieser im Hebr. wie im Ug. menschengestaltig. Der ug. Himmelsbote ist es, weil auch

die Götter Ugarits menschengestaltige Riesen sind, die neben ihrem menschlichen Aussehen auch menschliche Charakterzüge mit ihren Vorzügen und Schwächen aufweisen. Der hebr. mal'ak dagegen muss menschengestaltig sein, weil er mit den Menschen verkehrt und spricht. Im Gegensatz zum atl. himmlischen Boten wirkt der ug. blass und farblos, was angesichts der Ausführlichkeit und Buntheit der Göttererzählungen Ugarits erstaunt. Dieser Unterschied entsteht wohl dadurch, dass der himmlische Bote im AT aktiv, sei es helfend oder strafend, in die Geschichte eingreift, während der ug. ml'k sich strikte auf die Ausrichtung seiner Botschaft beschränkt. Im AT handelt Gott durch seinen mal'ak, während in Ugarit die Götter selber handeln und ihr ml'k als blosser Verbindungsmann zwischen ihnen zu einem Schattendasein verurteilt ist.

Neben der Farblosigkeit zeigt sich beim himmlischen Boten Ugarits ein weiterer Unterschied zum atl. Boten darin, dass sein Wirkungsfeld eingeschränkt ist. In Ugarit verkehrt der ml'k zwischen den einzelnen Wohnsitzen der Götter, oder er erscheint mit seiner Meldung vor dem himmlischen Pantheon. Im AT ist der mal'ak ebenfalls in der himmlischen Späre anzutreffen, zwar nicht im Pantheon, denn das AT kennt keine Götterversammlung wie Ugarit. Er hat auch nicht die Verbindung zwischen den himmlischen Wesen herzustellen, da sich alle bei Jahwe im himmlischen Hofstaat befinden. Im himmlischen Hofstaat hat der atl. Bote in das Lob Gottes einzustimmen, oder an der himmlischen Rats- oder Gerichtsverhandlung teilzunehmen. Ausserdem steht der atl. mal'ak - ein Zug, der dem ug. ml'k völlig fehlt - häufig in Verbindung mit den Menschen und erscheint an irdischen Kultstätten. Hier auf Erden eröffnet sich dem atl. Boten ein weites Feld der Betätigung, sei es, dass er den Menschen eine Botschaft Gottes, etwa eine Sohnesverheissung, überbringt, oder ihnen in Gottes Auftrag hilfreich beisteht, oder ihnen strafend gegenübersteht. Ist der ml'k Ugarits ein Bote von Gott zu Gott, so ist der atl. mal'ak einer von Gott zu den Menschen.

Der himmlische Bote Ugarits ist jedoch nicht nur in seinem Handlungsbereich mehr eingeschränkt als der atl., sondern auch in seiner persönlichen Handlungsfreiheit. Im Gegensatz zum mal'ak lesen wir vom ug. Boten nirgends, dass er eine Handlung aus eigenem Antrieb ausführt. Deshalb ist es ihm auch nicht möglich, zu fehlen und zu irren. Aber er büsst damit an persönlicher Freiheit ein. Auch in Bezug auf die Achtung und Ehrerbietung gegenüber dem himmlischen Boten besteht zwischen dem AT und dem Schrifttum Ugarits ein bedeutender Unterschied. Im AT tritt der mal'ak in der Welt als Mensch auf und wird dabei von den Menschen, denen er er-

scheint, in seinem wahren Wesen ursprünglich gar nicht erkannt. Sobald er aber als Gottesbote erkannt wird, sind die Menschen bereit, ihn mit einem Opfer zu ehren, was er jedoch ablehnen muss, da dies nur Jahwe zusteht. Der ug. Himmelsbote, der nie an den Wohnsitzen der Menschen, sondern nur an denjenigen der Götter verkehrt, empfängt keine Ehrungen. Er muss eher darauf gefasst sein, bei der Uebermittlung einer Botschaft geschlagen zu werden (Vgl. III AB, B 39,40). Der atl. Himmelsbote aber hat selbst da, wo er Gefahr läuft, vom Pöbel ergriffen und geschändet zu werden, die Möglichkeit, sich durch ein Wunder seinen Verfolgern zu entziehen (Vgl. Gen 19,11).

Dieser Vergleich in der Auffassung vom himmlischen Boten zwischen den ug. Texten, soweit wir sie kennen, und dem atl. Schrifttum zeigt uns, dass selbst bei gleicher Benennung und gleichem Aussehen in Bezug auf die Tätigkeit und den Tätigkeitsbereich, die Handlungsfreiheit und die Ehrerbietung grosse Unterschiede zwischen den beiden Botengestalten herrschen. Diese verwehren es uns, im ug. ml'k einfach den Vorläufer des atl. mal'ak zu sehen. Beide gehen in ihrem Ursprung wohl auf die gleiche, allen Religionen gemeinsame Vorstellung von einem Gottesboten zurück. Wenn der atl. Gottesbote gegenüber dem ug. vielfältiger und bunter erscheint, so erklärt sich dies wohl dadurch, dass bei ihm bei der Formung seines Wesens noch andere Vorstellungen und Gestalten mitgewirkt haben.

3. Der mal'ak und die mesopotamischen Texte

Die Suche nach einem an das hebr. mal'ak anklingenden Wort im mesopotamischen Sprachraum verspricht wenig Erfolg; denn die babylonische Bezeichnung für Bote und zugleich auch für Minister heisst šu(k)kallu.³⁸

HIRTH stiess bei seiner Suche nach einem mit mal'ak verwandten Wort auf malāku³⁹, das nur einmal vorkommt und sehr wahrscheinlich einen menschlichen Boten und Diener bedeutet. Er muss aber zugeben, dass die Uebersetzung unsicher bleibt.

In den babylonischen Götterlisten gibt es ebenfalls zwei an mal'ak anklingende Götternamen. CT XXIV, 33,27 wird von einem ilu mal-lak gesprochen. Hierbei handelt es sich um den auch sonst belegten Gott Malik.⁴⁰ Da dieser Gottesname "Fürst" oder "Berater" bedeutet, ist er nicht als ursprünglich, sondern als Appellativ zu betrachten. Unter Malik haben wir eine beratende und dienende Gottheit zu verstehen.

Bei der andern Stelle (CT XXV, 18,8ff. = Tafel K 2100 Rs II,9ff.) glaubt SCHROEDER⁴¹ mal'ak im Keilschrifttext gefunden zu haben,

indem er ma-la-hu-um = mal'ak liest. An der Endung -um darf man sich nach ihm nicht stossen, "da m als Mimation gedeutet werden kann".⁴¹ Dieser Gott wäre dann mit Jahwe identifiziert worden. Gegen SCHROEDER wenden sich HIRTH und STIER. Dieser schreibt: "Es ist wohl richtiger, zu sagen, dass malaḥum etc. ein Gott von Marki etc. sei".⁴² STIER bringt den Ausdruck malaḥum mit dem hebr. mallach, das Seeleute, Salzwasserleute bezeichnen kann, in Beziehung und bemerkt, dass "Ea nach dem Beinamen ša malachi als Gott der Seeleute gilt und Marki nicht nur das Westland (Phönizien, Palästina), sondern auch Babylonia maritima bezeichnen kann".⁴³ Auch HIRTH lehnt die Ansicht von SCHROEDER ab mit der Begründung: "Vielmehr handelt es sich bei malaḥum um das (vielleicht sogar durch ein Missverständnis) zu einem Gottesnamen verselbständigte Appellativ mlk".⁴⁴

Obschon in den mesopotamischen Texten kein dem hebr. mal'ak entsprechendes Wort zu finden ist, so stellt sich doch die Frage nach sachlichen Parallelen. Hierbei ist in erster Linie an die zahlreichen Boten oder Wesire der mesopotamischen Götter zu denken. HIRTH hat eine ganze Reihe von ihnen untersucht und musste dabei feststellen, dass diese selbst mit dem Mythos verknüpfte Götter sind und nicht in die Sphäre des Menschen eingreifen.⁴⁵ Sie unterscheiden sich damit wesentlich vom hebr. mal'ak, der wohl ein himmlisches Wesen aber kein Gott ist und auch keine mythischen Züge aufweist, dafür aber in die irdischen Geschehnisse eingreift.

Auch diejenigen Götterboten des Zweistromlandes, die zu den Menschen in Beziehung treten, sind nach HIRTH⁴⁶ selbständige Götter mit mythologischen Zügen. Sie unterscheiden sich damit in ihrem Wesen wiederum vom atl. mal'ak.

Gottesboten haben wir auch in den muḥḥum-Exstatikern des altbabylonischen Briefarchivs von Mari zu sehen.⁴⁷ Sie sind nach Ansicht mehrerer Exegeten⁴⁸ in einem gewissen Sinne die Vorläufer der atl. Propheten. NOTH⁴⁹ hat beim Vergleich richtig gesehen, wenn er von den atl. Propheten bemerkt, dass sie über religiöse Dinge wie Schuld und Zukunft sprechen, während die Mari-Propheten in ihrer Botschaft sich mehr den ephemeren, nebensächlichen Dingen zuwenden. Diese sind kultgebunden wie der āp(i)lum (der Beantworter), der qamatum, der assinu (Buhlknabe, Eunuch) und der šangūm (Priester).⁵⁰

Neben diesen kultgebundenen Gottesboten gibt es auch eine Reihe von Laienpropheten, die sich aus den unterschiedlichsten Ständen, vom šuhārum (Bursche?, niederer Beamter?) bis zur vornehmen Hofdame zusammensetzen.⁵¹ Unter ihnen findet sich einer mit dem Namen Malik-Dagan, ein Mann aus Šakka, ein Kallum⁵² (A 15,8). Aber

auch er hat nichts mit dem atl. mal'ak zu tun, da sich sein Name aus mlk und einem Gottesnamen zusammensetzt. Abschliessend müssen wir feststellen, dass sich im mesopotamischen Raume keine dem hebr. mal'ak verwandte Grösse nachweisen lässt; denn die Gottesboten sind nicht den verschiedenen Göttern als ihren Herren zugeteilt, sondern selbst Götter und der muhham ist wohl Bote verschiedener Götter⁵³, aber nicht himmlischer Natur wie der atl. mal'ak, sondern ein kultgebundener Mensch.

4. Der mal'ak und die Vergegenwärtigungen Gottes

In den Theologien des AT zeigt sich in Bezug auf die Einreihung des mal'ak ein Schwanken und eine Unsicherheit. Einerseits stellen sie ihn in die himmlische Umwelt hinein und rechnen ihn besonders bei den Pl.-Stellen zur Angelologie, so KOEHLER⁵⁴, EICHRODT⁵⁵ und JACOB⁵⁶, andererseits widmen sie ihm eine Betrachtung im Kreise der Vergegenwärtigungen⁵⁷, "Vergeistigung der Theophanie"⁵⁸ oder der "Manifestations de Dieu"⁵⁹, wobei vorallem die Sing.-Stellen ihre Berücksichtigung finden. Hier geht es nicht darum, die geäusserten Ansichten einer Prüfung zu unterziehen, oder die verschiedenen Theorien über das Verhältnis des MJ bzw. ME zu Jahwe zu betrachten, was Aufgabe des nächsten Abschnittes sein wird, sondern um eine kurze Aufzeichnung der einzelnen "Erscheinungen" oder "Vergegenwärtigungen" und um einen Vergleich zwischen ihnen und dem MJ, wie wir ihn in der Exegese kennen gelernt haben.

Vorerst fällt uns auf, dass die Gruppe der Vergegenwärtigungen ganz verschieden begrenzt wird. In allen oben genannten AT-Theologien wird neben dem mal'ak noch das Antlitz und der kabod hinzugezählt. EICHRODT⁶⁰ und JACOB⁶¹ rechnen ausserdem noch den "Namen" hinzu, während dieser bei KOEHLER fehlt. Letzterer kommt jedoch auf die gleiche Zahl von Vergegenwärtigungen, indem er, ganz im Gegensatz zu den übrigen Autoren, noch die Lade Jahwes⁶² in dieser Gruppe aufführt. Wir werden sie hier mit der Mehrzahl der Autoren nicht berücksichtigen, da diese älteste und dinglichste Vergegenwärtigung Gottes nur ein kurzfristiges Aussenseiterdasein geführt hat. So sind es vorallem das "Antlitz", der kabod und der "Name", denen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

A) Das Antlitz (panim) Gottes

Das Wort "Angesicht" kommt im AT 2127 Mal vor⁶³, wobei VAN DER WOUDE die Stellen, wo es mit einer Präposition verschmolzen ist, miteinschliesst. Als wichtigster Körperteil des Menschen kann

"Angesicht" synekdochisch für die ganze Person stehen. Es wird aber auch oft ganz abgeschliffen ohne besonderen Nachdruck verwendet oder zu einer stilistischen Floskel, die dem Wortlaut eine gewisse Feierlichkeit verleiht.⁶⁴ Als Spiegel der Seele verrät das Angesicht uns die Gefühle seines Trägers und seine Einstellung zu dem ihm gegenüberstehenden Menschen. Diese Doppelbedeutung als Vertretung der Person, mit der es aufs engste verbunden ist, wie auch als Ausdrucksmittel seelischer Zustände und ganz besonders die grosse Zahl von Redewendungen, die mit ihm verbunden sind, lassen die Bedeutung erahnen, die ihm im AT zukommt.

Im kultischen Sprachgebrauch hören wir in den Psalmen vom Suchen des Angesichtes Gottes, was gleichviel heisst, wie in den Tempel gehen. Dann gilt es Gottes Angesicht gütig zu stimmen, d.h. Gott durch Gebet und Opfer zu besänftigen. Er kann nachher sein Angesicht dem Flehenden als Zeichen der Gnade wieder zuwenden, oder er kann es abwenden oder verbergen, was nichts anderes als Strafe bedeutet. Und wenn Gott sein Angesicht über einem Menschen leuchten lässt, dann wird dieser gesegnet. In allen diesen Redewendungen der Kultsprache steht das Angesicht an Stelle von Gott, ohne dass dabei an eine sichtbare Erscheinung gedacht werden muss. Der Umstand, dass man in Israel in solchen Redewendungen, die z.T. dem profanen Leben entnommen sind, vom Angesicht Gottes sprach, verrät uns, dass sich dieses Volk seinen Gott anthropomorphisch vorgestellt hat, wie es ja auch dem Gottesboten, dem mal'ak, Menschengestalt zuwies. Da panim sowohl zur Bezeichnung der Person wie auch als Redewendung häufig gebraucht wird, ist die Frage, ob wir bei dem Ausdruck "Angesicht Gottes" an einigen Stellen an eine Manifestation zu denken haben oder nicht, nur schwer zu beantworten. Die Ansichten der Exegeten gehen hier auseinander.⁶⁵ Ausschlaggebend zur Beantwortung dieser Frage sind Ex 33.Dtn 4,37. Jes 63,9 und Klgl 4,16.

Ex 33, ein textkritisch schwieriges und quellenmässig uneinheitliches Kapitel, das sich mit der Führung auf der Wüstenwanderung befasst, nennt als ersten Führer des Volkes den mal'ak (V.2); denn Gott selbst will nach dem Abfall des Volkes nicht mit ihm ziehen, weil er es sonst vernichten müsste. Andererseits wird V.12 festgestellt: "Du hast mich nicht wissen lassen, wen du mit mir senden willst", eine Bemerkung, die offensichtlich aus einer anderen Quelle stammen muss. Nach wiederholten Bitten des Mose verspricht Jahwe dann V.14: "Mein Angesicht (panaj) soll mit dir gehen und ich will dich zur Ruhe bringen". Mit der Bezeichnung "mein Angesicht" kann nach den Vv.16f. aber nur Jahwe selbst gemeint sein: "Woran soll man denn sonst erkennen, dass ich und dein Volk Gnade gefunden haben in deinen Augen, wenn nicht daran, dass du mit uns

geht...". Die LXX übersetzt hier in Ex 33,14.15 sinngemäss mit ~~אֲנִי~~ und NOETSCHER bemerkt hierzu: "V.14f. hingegen ("Mein Angesicht wird mitgehen") ist nicht mehr an den Körperteil gedacht, wenigstens ist diese Vorstellung ganz verwischt, hier ist 'Angesicht' ein selbständiger Begriff, die Gleichung Angesicht Jahwes = Person Jahwes ist auch begrifflich hergestellt. 'Mein Angesicht' bedeutet sonach 'ich in Person', 'ich selbst'".⁶⁶ Im gleichen Kapitel wird als weitere Erscheinung noch von der kabod, der Herrlichkeit Jahwes, gesprochen, jedoch ohne dass ihr ein Führungsauftrag zufällt. Wir haben somit neben dem mal'ak die Führung durch das Angesicht, d.h. durch Jahwe selber. In Ex 33,20 wird die Möglichkeit des Schauens von Gottes Angesicht ausgeschlossen, so dass wir nicht sagen können, wie dann diese Führung durch Gott erfolgen soll. Wir sehen, dass sich trotz der Ansicht anderer Kommentatoren⁶⁷ das Angesicht als besondere Erscheinungsform Gottes an dieser Stelle nicht halten lässt.

Dtn 4,37 ist nach VON RAD⁶⁸ und VAN DER WOUDE⁶⁹ eine weitere Stelle, bei der sich eventuell an eine "Erscheinungsform" denken liesse. Hier wird von der Herausführung aus Ägypten gesprochen. Bei diesem Thema erstaunt es uns, das Angesicht erwähnt zu finden ("Jahwe führe dich mit seinem Angesicht, mit seiner grossen Kraft aus Ägypten"); da die Leitung ja durch die Wolken- und Feuersäule erfolgte, in der Jahwe persönlich zugegen war. Haben wir hier eine Erscheinungsform vor uns, wie VON RAD⁷⁰ es haben will? Eher müssen wir JACOB beistimmen, der dies verneint, indem er schreibt: "Oans Dt. 4,37, 'il t'a fait sortir d'Egypte par sa face et par sa grande force', l'expression désigne la personne, c'est-à-dire Dieu lui-même et non un de ses représentants".⁷¹ Ihm schliessen sich auch MICHAELI, NOETSCHER und VAN DER WOUDE⁷² an, wobei jedoch nicht festzustellen ist, inwieweit sich diese Exegeten von der LXX beeinflussen liessen, die Angesicht auch hier mit ~~אֲנִי~~ wiedergibt. Nach der Ansicht von VON RAD⁷³ nennt Jes 63,9 das Angesicht als Manifestation Gottes und Führer beim Auszug. Aus den bereits in der Exegese⁷⁴ genannten Gründen halten wir uns hier an die Lesart der LXX: "Weder Bote noch Engel, sondern er selbst, der Herr, rettete sie". Wir sehen, Angesicht wird auch hier wieder mit "Gott selbst" wiedergegeben. Ähnlich äussern sich auch NOETSCHER⁷⁵ und VAN DER WOUDE⁷⁵, während andere Exegeten⁷⁶ am "Angesicht" als Erscheinungsform Jahwes festhalten. Frage ist nur, ob die Wiedergabe der Erstgenannten in Übereinstimmung mit der LXX richtig ist, oder ob wir mit VON RAD und anderen Kommentatoren hier an eine Erscheinungsform Jahwes zu denken haben; denn wir dürfen nicht vergessen, dass die Uebersetzung der LXX zugleich eine Auslegung sein kann.

Der Prophet macht hier eine antithetische Aussage und setzt Jes 63,9 das Angesicht dem Zîr und dem mal'ak gegenüber. Da wir in den beiden letzten Begriffen Mittelwesen zu sehen haben, dürfen wir im Angesicht, wenn es sich um einen wirklichen Gegensatz handeln soll, nicht ebenfalls ein solches erblicken. Vielmehr haben wir in der Aussage des Propheten eine Steigerung, indem er seinen Hörern zu verstehen gibt, dass Gott sein Volk nicht durch Mittelwesen, sondern selber befreit hat. So verstanden, müssen wir der Uebersetzung der LXX beipflichten, wenn sie hier Angesicht (pānim) mit "Gott selber" wiedergibt. Damit steht sie in Einklang nicht nur zum Credo Israels, das die Errettung zu allen Zeiten Gott selber zugeschrieben hat, sondern auch zum Kontext der ganzen Sussliturgie, die, wie V.7 deutlich zeigt, die Ruhmestaten Gottes aufzählen will. Gleichzeitig dürfen wir in unserem Prophetenwort eine Spitze gegen die zur Zeit Tritojesajas im Volksglauben immer mehr aufkommenden Mittelwesen sehen. Der Prophet nimmt damit die gleiche Abwehrstellung ein wie der Autor von Ex 33,20-23. Sind es bei diesem dogmatische Gründe, wie das Postulat der Unsichtbarkeit Jahwes und die Angst vor dem Anthropomorphismus, so ist es beim Propheten der Kampf gegen alles, was Jahwes Stellung beeinträchtigen könnte.

Mehrere Kommentatoren weisen in diesem Zusammenhang noch darauf hin, dass bei den Phöniziern und auf karthagischen Votivstelen die Göttin Tinnit des öftern "Angesicht des Baal"⁷⁷ genannt wurde. Aber dieser Hinweis ist nicht überzeugend; denn damit haben wir keine "Manifestation" vor uns. Da dieser Vergleich aus einer Religion stammt, die ein Pantheon kennt, müssen wir bei Tinnit eher mit einer Nebengöttin rechnen, oder annehmen, dass sie die Gattin Baals oder wesensmässiges Abbild der männlichen Gottheit sei. In Israel dagegen, das nur einen Gott anerkannte, kann mit dem Angesicht nur dieser Gott selbst gemeint sein.

Auch Kgl 4,16 wird vom "Angesicht Gottes" gesprochen. WEISER⁷⁸ übersetzt die Stelle mit: "Jahwe selbst hat sie zerstreut" und VAN DER WOUDE⁷⁹ bemerkt dazu: "Zur Hervorhebung seines persönlichen Handelns kann penē Jhwh auch Kgl 4,16 verwendet sein (...), obgleich die Möglichkeit, dass die Wendung in diesem Zusammenhang den "Zornesblick Gottes" meint (Vgl. 2c und NOETSCHER a.a.O. 39) nicht auszuschliessen ist".

Nach der Besprechung dieser Stellen, die am ehesten von "Angesicht Gottes" als einer Manifestation zu handeln scheinen, kommen sowohl VAN DER WOUDE als auch NOETSCHER zu dessen Ablehnung. Esterer⁸⁰ bemerkt: "An all diesen Stellen handelt es sich also nicht um einen Begriff, durch den Gottes Gegenwart mittels eines als pānim bezeichneten Mittelwesens (etwa ähnlich dem 80ten Jah-

was) angedeutet wäre, sondern um eine dem profanen Gebrauch von pānim entsprechende, die persönliche Anwesenheit zum Ausdruck bringende Redeweise". Und NOETSCHER⁸¹ stimmt dem bei mit den Worten: "Während nun auf der einen Seite ^{h7d} eine besondere Hervorhebung und Betonung der persönlichen Gegenwart oder des persönlichen Eingreifens bezeichnet, wird es daneben auch in ganz abgeschwächter Bedeutung gebraucht, in der es nicht mehr besagt als das Personalpronomen". Und abschliessend stellt NOETSCHER⁸² fest: "Es ergibt sich, dass "Angesicht" nicht immer denselben Begriffsinhalt hat. Ex 33,23 ist "Angesicht Jahwes" der Gegensatz zu "Rücken" Jahwes, sonst bezeichnet es seine Person überhaupt oft mit besonderer Hervorhebung derselben. Ein sachlicher Unterschied zwischen Jahwe und Angesicht Jahwes besteht dann nicht". Abschliessend kann gesagt werden, dass diese Bezeichnung somit zu-
meist für Gott selber steht. In den Redewendungen der Psalmen aber auch andernorts drückt das Verhalten des Angesichts die Einstellung Jahwes zu seinem Gegenüber, zum Menschen aus. Beim Auszug aus Aegypten kommt eine Mittelsperson als Führer nicht in Frage. Auch bei der Wüstenwanderung (Ex 33) haben wir gesehen, dass das Angesicht ebenfalls Gott selber bezeichnet. Der Vergleich mit Tinnit als "Angesicht Baals" ist nicht stichhaltig, da es sich dabei um eine Göttin aus polytheistischen Religionsvorstellungen handelt. Offenbarungszelt und Lade stehen als Kommunikationsmittel, wie auch der mal'ak als Vertreter Gottes, auf sicherer Basis als das Angesicht, das keine Erscheinungsform ist, sondern Gott selber bedeutet.

Im Vergleich zum MJ lässt sich vom Angesicht sagen, dass es bei der Führung des Volkes (Vgl. Ex 33,14), wo es dem mal'ak zum Konkurrenten werden könnte, nur schwach bezeugt ist. Zudem kann man sich bei dieser Stelle allen Ernstes fragen, ob wir nicht auch da unter Führung durch das Angesicht an eine Führung durch Gott selber zu denken haben, da die gleiche Quelle J dem Volke nicht nur die Zusicherung gibt "Mein Angesicht wird vor dir hergehen", sondern auch die Verheissung: "Und ich will dich zur Ruhe bringen". Auch Jes 63,9, wo ebenfalls die Ueberlieferung von der Wüstenwanderung aufgegriffen wird, haben wir unter "Angesicht" doch wohl Gott selber zu verstehen.

Im Gegensatz zum mal'ak, der uns des öftern als Mann beschrieben wird, fehlt uns vom Angesicht Jahwes jede Beschreibung. Es werden nur Gemütsbewegungen beschrieben, ohne dass dabei das Angesicht gesehen wird, wobei die Skala von Abwendung und Zorn über alle Stufen bis zur Hinwendung und Gnade führen kann. In allen diesen bildhaften Redewendungen, die wir vorallem in den Psalmen und im kultischen Leben antreffen, wird Gottes Verhalten zum Menschen

ausgedrückt. Im Gegensatz zum mal'ak wird vom Angesicht nirgends eine aktive für den Menschen sichtbare Handlung berichtet, oder etwa mitgeteilt, dass es jemandem eine Botschaft übermittelt habe. Es wirkt einfach durch sein Dasein, während es dem Botencharakter des mal'ak entspricht, dass er mit Wort und Tat aktiv eingreift. Auch in den Psalmen, wo der mal'ak und das Angesicht des Öffern vorkommen, gibt der mal'ak nicht eine Stimmung oder ein Verhalten Gottes wider, sondern es wird dabei seiner Taten gedacht, die er im Auftrag Gottes vollbracht hat, oder er ist aktives Mitglied des himmlischen Chores oder Rates.

Was das Verhältnis zu Gott betrifft, so ist das Angesicht nichts anderes als eine Bezeichnung für Gott selbst, für den unsichtbar bleibenden Jahwe, während der mal'ak, den Gott sendet, als teilweise sichtbares Mittelwesen wohl mit göttlicher Würde auftreten kann, aber nicht mit seinem Auftraggeber zu identifizieren ist, da er Jahwes ausführendes Organ und Diener ist.

B) Die Herrlichkeit (kabod) Gottes

Das Wort kabod, das Gewicht, aber auch Ansehen, Herrlichkeit, Ehre, Macht und sogar Reichtum bedeuten kann⁸³, steht ebenso oft in Bezug auf die Menschen wie auch auf Jahwe. Hier interessiert es uns jedoch nur in seiner Gott-Bezogenheit.

Gottes Herrlichkeit und Ehre wird von frühester Zeit an bis in die nachexilische Zeit verkündet. Sie kann z.B. durch falsches Handeln verletzt werden (Jos 7,19), oder in Gerichtsdrohungen wird dazu aufgefordert, Gott die Ehre zu geben.⁸⁴ Ebenso kann die Verehrung Gottes im kultischen Handeln durch Lobgesang und Anerkennung seiner Macht erfolgen. Diesbezügliche Stellen treffen wir vor allem in den Ps an. WESTERMANN sieht darin "ein spezifisch gottesdienstliches Reden von Jahwes kabod, das auf eine vorisraelitische, kanaaniische Vorstellung vom kabod EIs zurückgeht, in dem besonders sein Wirken in Naturerscheinungen gefeiert wird".⁸⁵

Doch wurde Gottes Ehre später immer mehr mit Jahwes Geschichtswirksamkeit begründet. Wichtiger als dieser allgemeine Gebrauch und diese Stellen allgemeinen Charakters sind für uns jene Berichte, die von dem kabod Jahwes als einer Theophanie handeln.

In vorexilischer Zeit sind solche Stellen selten. Wir können hier an die Berufungsvision des Propheten Jesaja (Jes 6) denken, wobei wir uns bewusst sein müssen, dass es sich hier um eine Vision und keine eigentliche Theophanie handelt. Sie war jedoch zukunftsweisend, da Jesaja den kabod bereits über die ganze Erde ausgebreitet sieht. VON GALL⁸⁶ sieht auch hier wie in Dtn 5,24 als Ursprung der Vorstellung ein Gewitter, wobei die Seraphen den Blitzesschlangen und ihr Ruf, der die Schwellen erbeben lässt, den Donner darstel-

len. Andere, scheinbar alte Stellen sind entweder in ihrer quellenmässigen Zugehörigkeit umstritten wie Ex 33,18ff., die WESTERMANN als späte Einfügung bezeichnet, "in der es um die Erhöhung Moses geht, dessen einzigartige Gottesbeziehung herausgestellt werden soll".⁸⁷ Mose bittet auf dem Sinai, die Herrlichkeit des Herrn zu sehen. Sicher haben wir auch hier an eine Gewitterschilderung zu denken. Der kabod, hier menschengestaltig gedacht, befiehlt Mose, in eine Felsritze zu stehen. Dann geht er an Mose vorüber, umgeben von grellem Feuerschein. Da er seine Hand schützend vor Mose hält, sieht dieser nur dessen Rückseite bzw. den Feuerschein, der wegzieht. Auch von Dtn 5,24 "Siehe, Jahwe unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und seine Grösse sehen lassen", müssen wir sagen: "Das kann Psalmensprache sein, möglich ist aber auch ein Einfluss von P".⁸⁸ Und zu 1Kön 8,11 (= 2Chr 5,14) bemerkt WESTERMANN: "Deutlich ist die Vorstellung von P in dem späten Zusatz 1Kön 8,11 nachträglich eingetragen: Denn es erfüllte der kabod Jahwes das Haus Jahwes".⁸⁹ Bei P; bei dem der kabod mit dem Term.techn. kebed Jahwe vorkommt, finden wir die zahlreichsten Stellen, die mit einer "Theophanie" verbunden sind. Die Geschehnisse spielen sich in der Gegend des Sinai ab, der als heiliger Berg von besonderer Bedeutung wird, wie auch an verschiedenen Orten der Wüstenwanderung. Ordnungshalber beginnen wir mit der Besprechung der Stellen, die sich im Sinaigebiet abspielten, wo nach P am Fuss des heiligen Berges auch der Kultus begründet wurde. Ex 24,15-18 holt Mose auf dem Berg Sinai, der von Wolken umgeben ist, die Gesetzestafeln, wobei die Herrlichkeit Gottes auf dem Berge thront und für die untenstehenden Israeliten wie ein verzehrendes Feuer anzusehen ist. Durch diese feurige und für das Volk sichtbare Erscheinung des kabod werden Mose in seiner Führerrolle wie auch die Gesetzestafeln als von Jahwe stammend legitimiert. Diese Stelle bildet den Ausgangspunkt und zeigt das Erstmalige, das Urerlebnis, das damals geschah: Gott offenbart sich Israel und macht es zu seinem Volke. Ex 29,43 handelt dann vom täglichen Opfer, das vor dem Zelt darzubringen ist, wobei sowohl das Zelt der Zusammenkunft wie auch der Altar geweiht werden sollen. Ebenso werden Aaron und seine Söhne zu Priestern Jahwes bestimmt. Wir haben hier mit der Installierung des Opfers und der das Opfer darbringenden Priester die Stiftung des Kultes.

Die Herrlichkeit Jahwes erscheint somit zur Einweihung und Legitimierung der Stiftshütte, wobei die Wolke das heilige Zelt bedeckt und die Herrlichkeit es erfüllt (Ex 40,34). Gleichzeitig wird hier festgestellt, dass Mose nicht in das Zelt hineingehen konnte, weil die Herrlichkeit Jahwes es erfüllte (Ex 40,35). Lev 9,6 (ebenfalls P) haben wir die Nachricht vom ersten Opfer Aarons, einmal als

Befehl Jahwes ("Das hat euch der Herr befohlen, damit euch die Herrlichkeit des Herrn erscheine", V.6) und in V.23, wobei Ex 29,43 als sekundäre Weiterbildung zu betrachten ist, haben wir dann den Bericht vom Opfer selbst; denn als dieser Befehl ausgeführt wird, "erscheint der kabod Jahwes dem ganzen Volke, verzehrt das Brandopfer und anerkennt damit Israel als sein Volk". Das Feuer, das von dem Herrn ausging, bedeutet wohl einen Blitz. Ebenfalls zu P zu rechnen, sind die Ereignisse der Wüstenwanderung, wie sie uns Ex 16,7-10. Num 14,10f.; 16,19; 17,7; 20,6 und in der sekundären Weiterbildung von Num 14,21f. geschildert werden. Dem sich auf der Wanderung gegen die Führung auflehrenden und murrenden Volke erscheint die Herrlichkeit Jahwes als drohendes Warnzeichen. Sie erscheint in diesem Falle in der Wüste in eine Wolke gehüllt vor dem ganzen hungernden und rebellierenden Volke und dieses erhält Manna als Speise (Ex 16,7.10). Num 14,10 wendet sich das umkehrwillige Volk gegen die Kundschafter und möchte sie steinigen. Da erscheint die Herrlichkeit des Herrn, verhindert die Steinigung und stellt vor dem Zelt die Vertrauensfrage. Auch in Num 16,19-35 handelt es sich um eine Auflehnung gegen Jahwe. Der kabod erscheint ebenfalls vor dem Volke und nimmt für Mose und Aaron Partei und legitimiert deren Führungsanspruch gegenüber der Rotte Korah, die er vertilgen will. Num 17,7 geht es ebenfalls um den Untergang der Rotte Korah. Weil sie dem Untergang verfallen ist, murt das Volk und rottet sich wider Mose und Aaron zusammen. Da bedeckt die Wolke das heilige Zelt und die Herrlichkeit erscheint, um das Volk zu bestrafen. Einzig durch das Räucheropfer Aarons wird das Volk vom Verderben erlöst. Num 20,6 leidet das Volk Durst und wendet sich wiederum gegen Mose und Aaron. Diese begeben sich zum heiligen Zelt, werfen sich nieder und der kabod erscheint ihnen und weist Mose an, mit dem Stecken Wasser aus dem Felsen zu schlagen, was auch mit Erfolg ausgeführt wird. In der sekundären Weiterbildung Num 14,21.22 wird bloss ausgesagt, dass die Herrlichkeit Jahwes die ganze Erde erfüllen werde und die Widerspenstigen, die sich nicht durch die früheren Geschehnisse belehren liessen, das verheissene Land nicht schauen werden.

P, für den der kabod Jahwe zum Term.techn. der göttlichen Offenbarung wird, lässt diese mit dem Sinaiereignis beginnen und verknüpft mit der gleichen Erscheinungsweise auch die Geschehnisse der Wüstenwanderung. Beim Sinai kommt neben der Legitimation des Mose vorallem das Kultische zur Geltung, das hier mit dem Altar und dem heiligen Zelt, wo Gott sich für den Verkehr mit dem Volke des Mose bedient, seine Form erhält. Aber auch die Aaronpriesterschaft wird hier legitimiert und in ihr Amt eingesetzt. Bei den Ereignissen der Wüstenwanderung erteilt der kabod dem Mose Wei-

sung, wie er die verschiedenen Schwierigkeiten überwinden und das Murren des Volkes zum Schweigen bringen kann. Im kabod tritt uns die Majestät des sich offenbarenden Gottes gegenüber. Die Erscheinung Gottes im kabod ist in den Berichten, wo dieser sich der Stiftshütte nähert, mit der Wolke verbunden. Dabei trennen sich kabod und Wolke vor der Stiftshütte. Dies zeigt uns, dass die Wolke nicht primär zur kabod-Vorstellung gehört. In Bezug auf die Licht- und Feuererscheinung schreibt WESTERMANN: "Nicht die Licht- oder Feuererscheinung als solche (...), die Majestät des hier wie dort begegnenden Gottes ist mit kabod Jahwe gemeint".⁹⁰ Der kabod wird nirgends genauer beschrieben, doch, da er mit Mose redet, müssen wir uns ihn wohl menschengestaltig vorstellen, wobei seine Gestalt durch den Glanz, der von ihm ausgeht, unsichtbar bleiben muss.

Im Vergleich zum mal'ak ist der kabod aufs engste mit Gott verbunden. Er ist die Erscheinung Gottes selbst und vom kabod kann deshalb nicht gesagt werden, dass er gesandt worden sei, was den gewaltigen Unterschied zwischen kabod und mal'ak in ihrer Beziehung zu Jahwe beweist.

Wie bei P ist der kabod bei Ezechiel mit dem Propheten und auch mit dem kultischen Leben verbunden. Wie einst dem Mose, so erscheint er hier nun Ezechiel bei seiner Berufung und Beauftragung (Ez 1,28 = Berufung; Ez 3,12.23 = Auftrag). Beides sind Visionen und beim Auftrag wird gleichzeitig auf die Berufung verwiesen. Auch in Ez 1,4 steht der kabod bei seiner Erscheinung in Verbindung mit Wolke und Feuer, doch kommt als neues Element noch der Sturmwind hinzu. Von diesem schreibt VON GALL: "Ihn trafen wir bei den früheren Herrlichkeitserrscheinungen noch nicht; aber er gehört ja notwendig zum Gewitter, dessen drohender Vorbote er ist".⁹¹ Die Gestalt Jahwes bzw. des kabod war "wie das Aussehen eines Menschen" (Ez 1,26). Diese Gestalt ist für Ezechiel der eigentliche kabod und wird in den folgenden Versen auch ausführlich beschrieben. Eine weitere Beschreibung haben wir in Ez 8,2, wo er, wie in 1,26, als Mann geschildert wird. Ez 9,3 beauftragt der kabod den Schreiber, ein Kreuz auf Stirne all derer zu machen, die über die Greuel Jerusalems seufzen. In Ez 10,4 wird der Prophet nach Jerusalem entrückt und sieht wie der kabod sich vom Cherub erhebt und in den Vorhof geht, den er mit seinem Glanz erfüllt. In Ez 10,18f. geht in V.18 die Herrlichkeit von der Schwelle des Tempels hinweg und stellt sich über den Cheruben auf, die in V.19 am Eingang des östlichen Tores am Tempel stehen bleiben, "während die Herrlichkeit des Gottes Israels oben über ihnen stand". Bevor das Unglück über die Stadt hereinbricht, verlässt die Herrlichkeit den Tempel und fliegt auf dem Cherubenwagen über

den Oelberg (Ez 11,23), wo sie stehen bleibt, um später wahrscheinlich nach dem Götterberg im Norden zu ziehen, von dem sie einst gekommen war (Ez 1,4). Erst im neuen Jerusalem (Ez 43,5 vgl. auch Ez 44,4) wird die Herrlichkeit Gottes wieder im Tempel Wohnung nehmen. Aber auch in der Endzeit hat der kabod nach Ez 39,21 eine Rolle beim Ansturm und der Vernichtung der Heiden zu übernehmen. Das Neue und Besondere bei Ezechiel ist, dass er, wie VON GALL sagt, "unter der Herrlichkeit Gottes nur dessen Lichtglanz verstand, abgesehen von dem zugehörigen Apparat der früheren Zeit. Wolke, Blitz und Donner, diese Naturphänomene, die für Jesaja noch wesentlich zum kabod Jahwe gehörten, sind für Ezechiel nur die Erscheinungen, welche die sich offenbarende göttliche Herrlichkeit tragen und begleiten. Die Herrlichkeit kann auch ohne sie existieren, sie kann dieselben verlassen".⁹² Vorallem ist zu beachten, dass der kabod wohl einzelnen Menschen, wie dem Propheten Ezechiel, als Majestät Gottes erscheinen kann, aber dass er daneben hauptsächlich der im Tempel über den Cheruben thronende Gott ist. Im Tempel hat er seine Wohnung. Er kann ihn aber zur Zeit des Untergangs auch verlassen und später wieder dorthin zurückkehren. Beim Einzug wie beim Verlassen des Tempels, beides wird als Vision des Propheten geschildert, wird der kabod für den Propheten zu einem sichtbaren Wesen, das sich durch seine Lichterscheinung anzeigt. WESTERMANN bemerkt deshalb zur kabod-Beschreibung von Ezechiel: "Erst bei ihm wird der Gott repräsentierende kabod eine eigene Wesenheit, die im Lichterglanz erscheint".⁹³ Wenn bei Ezechiel der Gott selbst repräsentierende kabod erscheint, so wird doch zwischen beiden ein Unterschied gemacht, der aber wesentlich kleiner ist, als derjenige zwischen Jahwe und dem mal'ak. Dieser ist Bote und hat seinen Wohnsitz im himmlischen Hofstaat in Gottes Umgebung und kommt von da aus zu den Menschen. Von einem festen Wohnsitz auf Erden, sei es im Tempel zu Jerusalem, oder an einem andern Kultort, erfahren wir beim mal'ak nichts. Ihn zeichnet auch kein besonderer göttlicher Glanz aus, sondern er erscheint zumeist zuerst unerkant als gewöhnlicher Mensch und offenbart sein wahres Wesen erst später durch seine Handlung oder seinen Weggang.

In exilischer Zeit redet Deuterojesaja von der Herrlichkeit Gottes, die in der künftigen Geschichte offenbar werden soll, indem sie dem Volk den Weg zur Heimkehr aus dem Exil bahnt, wobei alle Welt die Herrlichkeit Gottes sehen soll (Jes 40,5). Dieses bei der Rückkehr erwartete geschichtliche Wirken Gottes soll dazu führen, dass Jahwe die Ehre (kabod) gegeben werde (Jes 42,8; 43,7). Ebenso bricht nach Jes 42,12 die Natur und die ganze Menschheit wegen der wunderbaren Wirksamkeit Gottes in Jubel aus.

Auch Tritojesaja erwartet, dass sich Jahwe im kabod in der zukünftigen Geschichte verherrlichen wird. So wird uns Jes 58,8 mitgeteilt, dass die Herrlichkeit den Zug der aus der Gefangenschaft heimkehrenden Juden beschliessen und beschützen werde. Der kabod ist dabei mit einer Lichterscheinung verbunden, die hier mit der aufgehenden Morgenröte verglichen wird. Auch Jes 60,1ff. steht der kabod in Parallele zu dem Licht. WESTERMANN schreibt deshalb: "Die alte Vorstellung der Epiphanie, die ein wirkliches Herbeikommen Jahwes voraussetzt, ist fast überdeckt von der Vorstellung des Aufgehens eines Gestirns".⁹⁴ Aber der kabod ist bei Tritojesaja auch eine endzeitliche Erscheinung. Wenn Jahwe am Ende der Zeiten mit den Heiden abrechnet, werden diese seine Herrlichkeit im Aufgang der Sonne sehen (Jes 59,19). Ferner wird sich das Licht der Herrlichkeit vom neuen Jerusalem aus über die ganze Welt verbreiten (Jes 60,1-3) und das Licht von Sonne, Mond und Sternen ersetzen (Jes 60,19 vgl. auch Jes 24,23). Im Gegensatz dazu wohnt nach Jes 66,18ff. die Herrlichkeit mit ihrem Glanz nicht über, sondern wie bei Ezechiel im Tempel und die Pilger werden zur Anbetung dorthin strömen und seine Herrlichkeit dann allen Völkern verkünden. Nach VON GALL ergibt sich für Deuterijosaja, zu dem er wegen der gleichartigen Auffassung auch Tritojesaja rechnet, für die Auffassung der Herrlichkeit Jahwes, "dass sie die in der messianischen Zeit sich offenbarende Lichterscheinung Jahwes ist. Sie ist Licht und Glanz. Als solche lagert sie über dem neuen Jerusalem, weithin leuchtend über alle Länder, über die ganze Erde, dass die Heiden erkennen müssen, dass Jahwe Gott ist. Sonne und Mond sind im neuen Reich überflüssig, die Herrlichkeit Jahwes wird ihre Stelle vertreten".⁹⁵ Der kabod Jahwes, der wie bei Ezechiel nur Jahwes glänzende Gestalt ist, zeichnet damit Jerusalem und das auserwählte Volk vor allen andern aus. Damit stimmt überein, dass nach Jes 43,7 Israel eigens zur Herrlichkeit Jahwes geschaffen wurde.

Wie einst der mal'ak das Volk beim Auszug und bei der Wüstenwanderung begleitete und beschützte, so übernimmt der kabod bei der Rückkehr aus dem Exil die gleiche Funktion. Neben dieser Geschichtswirksamkeit haben auch beide in der Endzeit eine Aufgabe. Während der mal'ak dabei als Vorläufer Jahwes erscheint (Mal 3,1ff.), lässt der kabod sein Licht über Jerusalem erstrahlen und macht dieses zum Sammelpunkt der Völker. Trotz dieser teilweise gleichen Aufgabe zeichnet sich zwischen beiden doch ein grosser Unterschied ab, indem der kabod einen Lichtglanz aufweist, der beim mal'ak völlig fehlt. Zudem ist der kabod mit Jahwe enger verbunden, als der mal'ak mit seiner Botenfunktion.

Auch im Psalter finden wir verschiedene Vorstellungen vom kabod.

Einerseits befindet sich der kabod über dem Tempel, d.h. am Himmel, aller Welt deutlich sichtbar⁹⁶ wie bei Deutero- und Tritojesaja und andererseits finden wir zahlreiche Stellen, wo die Herrlichkeit im Tempel wohnt.⁹⁷ Zudem lassen sich auch hier zwei Linien bestimmen, die eine nach WESTERMANN⁹⁸ "ein spezifisch isr. Gebrauch, in dem kabod die Gewichtigkeit Jahwes bedeutet, die respektiert werden muss, primär in einem Handeln"⁹⁹ und die andere, "ein spezifisch gottesdienstliches Reden von Jahwes kabod, das auf eine vorisraelitische, kanaanäische Vorstellung vom kabod Els zurückgeht, in dem besonders sein Wirken in Naturerscheinungen gefeiert wird".¹⁰⁰

Auch hier zeigt sich die Verschiedenheit zwischen kabod und mal'ak. Wohl weisen beide eine Geschichtswirksamkeit auf, aber von einem Aufenthalt des mal'ak im oder über dem Tempel kann nicht geredet werden, da der mal'ak als verlängerter Arm Gottes keinen festen irdischen Wohnsitz hat. Ebenso wenig kann von einer Verherrlichung des mal'ak im gottesdienstlichen Reden gesprochen werden und ein Wort wie "Jahwe ist erhaben über alle Völker, und seine Herrlichkeit über die Himmel" (Ps 113,4) ist für ihn ganz undenkbar, da er als Bote Gottes nirgends mit seinem Herrn verglichen oder ihm gar gleichgestellt wird.

Zusammenfassend können wir beim Vergleich des kabod, der Herrlichkeit, mit dem mal'ak feststellen, dass beim kabod neben der sichtbaren Erscheinung des Glanzes, des Feuers oder der Wolke eine Gestalt im Mittelpunkt steht. Unter ihr haben wir uns wohl Jahwe selbst vorzustellen. Der kabod ist somit direkt mit Jahwe verbunden, so dass von einer durch Lichtglanz verhüllten Theophanie gesprochen werden kann. Bemerkenswert ist ferner, dass sich Feuer und Lichtglanz von der Gestalt lösen können, wenn diese einen ihrer Erscheinungsorte aufsucht. Schwächer bezeugt als das Erscheinen des kabod in der Stiftshütte, dem Tempel oder dem Sinai ist die Anwesenheit des kabod zum Schutze der aus dem Exil heimkehrenden Juden. Bei dieser Vorstellung hat sehr wahrscheinlich die das Volk beim Auszug aus Ägypten begleitende Rauch- oder Feuersäule als Leitbild mitgewirkt. Im Vergleich zum mal'ak verrichtet der kabod keine Botenfunktionen. Er greift auch nirgends aktiv in die Geschichte ein. Wenn er erscheint, dann geschieht es zur Legitimation eines Propheten oder zur Wahrung des Führungsanspruches von Hose und Aaron, indem er sich dem murrenden Volk oder der Rotte Korah zeigt und sie so vor Ausschreitungen warnt. Am Ende der Zeiten wohnt er in oder über dem Tempel und sein Glanz, der die ganze Welt erfüllt, wird zum Zeichen für Jahwes Gegenwart. An allen diesen Stellen wirkt die Herrlichkeit einzig und allein durch ihre Erscheinung, in der Jahwe selbst gesehen wird. Obwohl

beide, der kabod ebenso gut wie der mal'ak, menschliche Gestalt aufweisen, wird der Letztere zumeist erst bei seinem Verschwinden als Bote Gottes erkannt, während dies beim kabod bereits bei seinem Erscheinen zu geschehen pflegt. Der Grund für dieses späte Erkennen des mal'ak liegt wohl darin, dass er im Gegensatz zum kabod keinen Lichtglanz aufweist, sondern als gewöhnlicher Mann erscheint. Während wir im kabod Gott selbst umgeben von einer Glanz-, Licht- oder Wolkensäule vor uns haben, steht uns im mal'ak nicht Gott, sondern ein Bote Gottes gegenüber, der nicht mit Gott zu identifizieren ist, sondern von Gott gesandt wird, eine Aussage, die in Bezug auf den kabod nirgends anzutreffen ist. Damit stimmt auch das Fehlen jeglicher Dialoge mit dem kabod überein, während der mal'ak mit den Menschen, denen er erscheint, spricht, oder ihnen handelnd gegenübersteht. Alle diese Unterschiede zeigen, dass die Bezeichnung "Erscheinungsform Jahwes" auf den kabod weit besser zutrifft, als auf den mal'ak.

C) Der Name (schem) Gottes

Mit dem Namen haben wir eine weitere Vergewisserung Gottes im AT vor uns, wobei wir uns bewusst sein müssen, dass es sich hier um keine sichtbare Manifestation handeln kann. Da der Name Gottes Wesen in seiner Totalität verkörpert, kann er sowohl als Wechselbegriff für Jahwe als auch im Kultus zur Anrufung Gottes gebraucht werden. Wir haben deshalb eine grosse Zahl von schem-Stellen im Psalter, vorallem da, wo um Schutz und Hilfe angerufen wird. Eigenartigerweise wird jedoch der Jahwe-Namen nicht nur von den Menschen ausgerufen, sondern auch von Jahwe selbst (Ex 33,19; 34,5f.). Damit meldet er Mose sein Kommen, sodass dieser den gebührenden Abstand wahrt und durch die Erscheinung und den Anblick Jahwes nicht getötet wird. Es ist also letztlich ein Akt der Fürsorge und Barmherzigkeit, wenn Jahwe seinen Namen vor sich her ausruft. Ferner kann etwas "im Namen Jahwes" getan oder gesprochen werden, wobei Jahwe zum Auftraggeber wird, oder Jahwe kann erklären "mein Name ist in ihm", wie es in der einmaligen und einzigen Stelle geschieht geschieht, in der der mal'ak mit dem Namen in Beziehung gebracht wird (Ex 23,21). Diese Stelle darf jedoch nach VAN DER WOUDE "nicht als Beleg für šem Jhwh als Hypostase Jahwes angeführt werden, weil ja der Engel selber Repräsentant Jahwes ist".¹⁰¹ Wenn vom Auszugsengel gesagt wird "mein Name ist in ihm", so heisst das, dass im mal'ak Jahwes ganze Würde und Autorität ist und es dem mal'ak auf der Wanderung ebenso zu gehorchen gilt, wie wenn Jahwe selbst zugegen wäre. Diese Stelle zeigt uns, dass Hypostasen schwer zu erkennen sind; denn schem Jahwe

kann auch ganz einfach "Jahwe in Person" bedeuten, bzw. "Jahwe in seiner Herrlichkeit".¹⁰² Auch Jes 30,27f. "Siehe, der Name Jahwes kommt von ferne..." darf nicht vorschnell als Hypostase bezeichnet werden. Das Kommen wird hier gleich einem herannahenden Gewitter in Bildern von einzigartiger Wucht beschrieben. GRETHER nimmt an, dass diese Verse wegen der Wucht der Bilder und der Sprache echt seien, stellt aber fest, "die Bilder passen besser zu Jahwe als zum schem Jahwe" und fragt sich, "ob nicht ein Redaktor, dem die Aussagen zu anthropomorph für Jahwe erschienen, schem an die Stelle von Jahwe gesetzt hat".¹⁰³ EICHRODT sieht hier die Zornes-erscheinung Jahwes "von einem Späteren dahin erklärt, dass es sich hier nicht um Jahwe selber, sondern um seinen "Namen" handle".¹⁰⁴ Tatsache ist, dass wir es hier mit der einzigen sichtbaren schem-Erscheinung zu tun haben und dass die Bilder für Jahwe passender sind, als für den schem, wird doch das Kommen Jahwes häufig, besonders in vorexilischer Zeit, in einer Gewittertheophanie beschrieben. Wenn GRETHER hier lieber mal'ak statt schem lesen möchte¹⁰⁵, so ist ihm zu entgegnen, dass der mal'ak wohl an mehreren Stellen als Bestrafer auftreten kann, sein Kommen aber nirgends beschrieben wird und vor allem nicht mit dem Bilde eines Gewitters, wie es hier der Fall ist. Weit besser als zum Namen oder zum mal'ak würde diese Beschreibung zur Herrlichkeit (kabod) passen, wenn überhaupt von einem Mittelwesen gesprochen werden soll. Im Deuteronomium und in der von ihm abhängigen Literatur wird häufig vom Wohnen des Namens im Tempel gesprochen, oder mitgeteilt, dass er seinen Namen dahin setze.¹⁰⁶ Jahwe hat den Tempel erwählt, seinen Namen an dieser Stätte der Anbetung wohnen zu lassen. Nach der alten Volksmeinung wohnte jedoch nicht der Name, sondern Jahwe selbst an den verschiedenen Kultstätten. Dieser Auffassung tritt nun das Deuteronomium mit seinem Theologoumenon vom "Wohnen des Namens Jahwes" im zentralen Heiligtum entgegen. Den Grund zu dieser neuen Auffassung, bei der der schem eine selbständigere Funktion als Vertreter des überweltlichen Gottes erhält, sieht GRETHER in der Zentralisation der Kultstätten. Er schreibt: "Wurden die Kultstätten im Land ringsum aufgehoben und der Kultus zentralisiert, so wurde damit konsequenterweise Jahwe an diesen einzigen Ort gebunden und seine Ubiquität und Ueberweltlichkeit erlitten eine starke Einbusse. Dem musste begegnet werden, wollte das Deuteronomium nicht seinen eigenen Tendenzen zuwider handeln. Das Deuteronomium tat es unter Zuhilfenahme des schem-Begriffes durch die Unterscheidung zwischen Jahwe im Himmel und seinem schem auf Erden".¹⁰⁷ Nach der Zerstörung des Tempels wurde seine Wohnstätte zu Jahwe in den Himmel verlegt. Gleichzeitig werden nun die Stellen, in denen der schem als Hypostase aufgefasst werden muss,

zahlreicher, wobei das Wirken Gottes durch seinen schem betont wird. Der Name wird dabei von einer mehr statischen zu einer dynamischen Grösse. Formeln wie "um seines Namens willen"¹⁰⁸ oder "Jahwe ist sein Name"¹⁰⁹ treten immer häufiger auf und weisen auf Jahwes Macht und Herrlichkeit hin. So wird der Name von einem Mittel der Anrufung zu einem hypostatischen Mittelwesen, das nach der Zerstörung des Tempels immer transzendenter wird und damit Jahwe, den es eigentlich vertreten sollte, immer näher rückt. Der Name wird selber transzendent und verkörpert die dem Menschen zugewandte Seite des transzendenten Gottes. Diese Entwicklung erleichtert auch das Aufkommen formelhafter Ausdrücke, die vorallem die Ehre und den Ruhm Gottes hervorheben.

Beim Namen können wir nach EICHRODT¹¹⁰ zwei Wege unterscheiden, auf denen er hypostatischen Charakter erhielt, einmal durch seinen Gebrauch als Rufmittel und zum andern durch die Gleichsetzung von Name und Person. Wohl kann dem Namen als Hypostase eine gewisse Wirkung nicht abgesprochen werden, aber er ist doch vorallem Mittel des Verkehrs von Mensch zu Gott. Durch diese Hypostase kann der Mensch mit Gott ins Gespräch kommen. Beim mal'ak dagegen erfolgt die Kommunikation nicht auf Wunsch des Menschen, sondern nach Gottes Willen. Der Verkehr erfolgt also in der entgegengesetzten Richtung, d.h. von Gott zum Menschen. Vorallem haben wir beim Namen, dieser vergeistigten aller Hypostasen, keine sichtbare Erscheinung vor uns. Da, wo an eine solche zu denken wäre (Ex 23,21. Jes 30,27), ist dieser Umstand späteren Textänderungen zuzuschreiben. Während der Name eine Hypostase ist, deren Unsichtbarkeit von allem Anfang an feststand, musste der mal'ak erst noch diese Entwicklung durchlaufen. Dies geschah jedoch ziemlich rasch; denn bereits bei E spricht der mal'ak nur noch vom Himmel her und wird damit ebenfalls zu einer unsichtbaren Grösse. So wird der mal'ak, nachdem er zuerst auf Erden auftrat, immer transzendenter. Auch der Name entwickelt sich in späterer Zeit zu einer transzendenten Grösse, besonders als sein "Wohnsitz", der Tempel zu Jerusalem, zerstört wird. Vorallem aber fehlt dem Namen jeder Botencharakter. Er ist und bleibt Hypostase Jahwes und ist mit diesem aufs engste verbunden, so dass der Name als Wechselbezeichnung für Jahwe gebraucht werden kann, während der mal'ak auch als transzendente Erscheinung zu Jahwe in einem lockeren Verhältnis steht. Dieser Unterschied tritt besonders dann deutlich zu Tage, als beide auf ihrem Entwicklungswege die Transzendenz erreicht haben. Der Name ist nun nicht mehr Offenbarungsform Gottes, sondern Synonym für den transzendenten Gott, während der mal'ak als Glied des himmlischen Hofstaates Gott unterstellt wird.

Abschliessend können wir beim Vergleich des mal'ak mit den andern

Vergegenwärtigungen feststellen, dass der mal'ak eine Sonderstellung einnimmt, indem er als Gesandter Gottes sichtbar erscheinen und in die Geschehnisse eingreifen kann. Er rettet, schützt, bestraft, oder dient als Uebermittler von Verheissungen, was uns von keiner andern Vergegenwärtigung gesagt wird. Wenn der mal'ak in den Theologien des AT all diesen Unterschieden zum Trotz immer wieder mit dem Antlitz, der Herrlichkeit und dem Namen in einer Kategorie aufgeführt wird, so hat dies seinen Grund wohl darin, dass er, vorallem in einigen alten Stellen, als Bote Gottes im sogenannten "Gottesich" spricht, wodurch er mit Gott identisch zu sein scheint. Doch darf nicht übersehen werden, dass diese Stellen eine Minderheit darstellen. Die Mehrzahl der Stellen lässt den mal'ak im Gegensatz zu den andern Erscheinungsformen deutlich von Gott unterscheiden und als Boten erscheinen, dem wohl die Achtung und Würde seines himmlischen Auftraggebers zukommt, der aber nicht mit Gott identisch sein muss. Wenn Gott in den andern Erscheinungen seine Gegenwart und seine Art bekundet, so bleibt doch der Abstand zwischen ihnen und der Welt zu allen Zeiten und in jeder Lage gewahrt. In seinem Boten, der weit weniger eng mit Gott verbunden ist, als die übrigen Erscheinungen, greift Gott mittelbar in die Geschehnisse ein, indem sein Bote nicht nur Verheissungen überbringt, sondern auch Strafen vollzieht. Vorallem aber müssen wir bei der Betrachtung der verschiedenen Erscheinungsformen die Kraft und die Assimilationsfähigkeit des israelitischen Glaubens bewundern; denn keine dieser Erscheinungen war in der Lage, die Einheit Jahwes zu sprengen oder je ernstlich in Gefahr zu bringen.

5. Darstellung und Kritik der über den mal'ak und sein Verhältnis zu Jahwe bisher entwickelten Theorien

Im exegetischen Teil zeigte sich, dass das Verhältnis des MJ/ME zu Jahwe je nach Auswahl und Bedeutung, die man den verschiedenen Stellen beimisst, ganz verschieden beurteilt werden kann. Diese Differenzen in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem mal'ak führten dazu, dass darüber eine Reihe von Theorien ausgearbeitet wurden, die es im folgenden darzustellen gilt. Dabei werden wir uns hauptsächlich auf die neueren Theorien beschränken und von jeder einige ihrer Vertreter zu Worte kommen lassen, um sie näher kennen zu lernen.

Abschliessend werden wir uns nach jeder Darstellung einer Theorie fragen, inwiefern sie dem Verhältnis des MJ zu Jahwe gerecht wird. Bei dieser Kritik gilt es jedoch immer einen Blick auf die Gesamtheit der Stellen zu werfen und sich davor zu hüten, nur einzelne Stellen oder Stellengruppen herauszugreifen und diese mit der auf-

gestellten Theorie zu vergleichen.

1. Die Logostheorie

A) Darstellung dieser Theorie

Von allen Theorien, die über das Verhältnis des MJ zu Jahwe aufgestellt wurden, ist die Logostheorie die älteste. Nach STIER¹¹¹ hat bereits Philo die Gleichung MJ = Logos vollzogen und Justin hat in seinem "Dialogus cum Tryphone" (C.56.58.59.60) den Herrnengel mit dem Logos (= Christus) gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung wurde zum Allgemeingut der patristischen Christologie. So finden wir sie nach HIRTH auch bei "Irenäus, Clemens, Euseb, Athanasius und vielen anderen".¹¹² Diese verwenden die Gleichung aus polemischen und dogmatischen Motiven und erklären das "Gottesich" des MJ damit, dass der Logos im Engel gesprochen habe. So können sie beweisen, dass Christus schon zur Zeit des Alten Bundes zu einzelnen Gläubigen gesprochen habe.

Im letzten Jahrhundert haben HENGSTENBERG¹¹³, OEHLER¹¹⁴, KURTZ¹¹⁵ und KEIL¹¹⁶ und in diesem Jahrhundert KALT¹¹⁷, KUEHN¹¹⁸, OHLMEYER¹¹⁹, HEITMUELLER¹²⁰ und HOPHAN¹²¹ den MJ mit dem Logos in Verbindung gebracht. Während BARTH¹²², ein weiterer Vertreter der Logostheorie des vorigen Jahrhunderts, vor der Menschwerdung des Logos in Christus eine Engelwerdung des Logos im AT annimmt und damit die in der ältesten Christenheit vertretene Engelchristologie aufgreift, wie sie WERNER¹²³ in seinem Werk "Die Entstehung des christlichen Dogmas" dargestellt hat, schwächt KOLASKA¹²⁴, ein Vertreter unseres Jahrhunderts, die Logostheorie dahin ab, dass der MJ nur allegorisches Vorbild für den Logos sei.

B) Kritik der Logostheorie

Die Schwäche der Logostheorie besteht vorallem darin, dass sie sich nur auf die Stellen mit dem "Gottesich" stützen kann, während sie für alle übrigen Stellen mit einem geschaffenen Engel rechnet. Ferner erübrigt es sich, auf die Spekulationen der Apologeten einzugehen, da sie nicht objektiv an unser Problem herangehen, sondern mit einer vorgefassten Absicht. Auch die jüngeren Vertreter dieser Theorie befürworten sie weniger aus exegetischen Gründen, sondern vielmehr, um damit die Einheit von Altem und Neuem Testament zu belegen. So hinterlässt die Logostheorie wegen ihrer einseitigen Stellenauswahl und ihrer Tendenzen einen unbefriedigenden und unobjektiven Eindruck.

11. Die Identitätstheorie

A) Darstellung dieser Theorie

Die Vertreter dieser Theorie sehen im MJ/ME eine Erscheinungsform Jahwes, wobei der Gottesbote mit Gott identisch ist. Von den Vertretern der Logostheorie unterscheiden sie sich aber dadurch, dass sie den mal'ak nicht mit dem Logos gleichsetzen, den sie nur als eine Erscheinung des NT ansehen. Zudem stellen die Vertreter unserer Theorie bei aller Betonung der Identität immer wieder einen kleinen Unterschied zwischen Jahwe und dem MJ/ME fest. Zu dieser Identitätstheorie gelangen einige Vertreter auf rein exegetischem Wege, wobei sie das Gewicht vor allem auf die alten Stellen legen. Andere Vertreter, wie SCHROEDER¹²⁵, VAN DER LEEUW¹²⁶ und LODS¹²⁷, lassen sich neben der Exegese noch von religionsgeschichtlichen Überlegungen leiten und eine dritte Gruppe verbindet die Identitätstheorie mit der Sinaihypothese.

a) Der MJ als Erscheinungsform Jahwes

Vertreter der Identitätstheorie sind nach HIRTH¹²⁸ beispielsweise HITZIG, MARTI, SMEND, KAUTZSCH und in neuerer Zeit ZIEGLER, HAMP, MICHL und HEIDT. Da es nicht möglich ist, alle Vertreter der Identitätstheorie mit ihren Ansichten zu nennen, beschränken wir uns hier auf die Darstellung dieser Theorie bei KAUTZSCH¹²⁹, SCHULTZ¹³⁰, HITZIG¹³¹, GALLING¹³² und KOEHLER.¹³³

KAUTZSCH schreibt über das Verhältnis des MJ zu Jahwe: "In Wahrheit ist der Engel Jahwes ursprünglich eine Erscheinungsform Jahwes selbst, eine vorübergehende Versenkung desselben in die Sichtbarkeit, nur insofern von ihm unterschieden, als er nicht die ganze volle Majestät seines Wesens darstellt".¹³⁴ Worin jedoch der Unterschied und das Fehlen der ganzen vollen Majestät sich kundtut, erklärt KAUTZSCH nicht. An anderer Stelle hebt er diesen Unterschied wieder auf, indem er MJ als Tauschname¹³⁵ für Jahwe bezeichnet, der besonders da nötig sei, wo Jahwe in direkte Berührung mit den Menschen tritt.

Dass KAUTZSCH mit seiner Theorie nicht allen Stellen gerecht wird, lässt uns schon das "ursprünglich" vermuten. Er weist damit auf eine Entwicklung des MJ-Begriffes hin. An anderen Stellen sieht er einen deutlichen Unterschied zwischen dem MJ und Jahwe, dies als Folge der Vertiefung des Gottesbegriffes, da die zeitweise Versenkung Jahwes in die Sichtbarkeit dem religiösen Empfinden anstößig gewesen sei. Dennoch wurde nach KAUTZSCH der MJ nicht zu einem geschaffenen Engel, sondern nur der Unterschied zwischen der Erscheinungsform und Jahwe stärker betont.

Neben KAUTZSCH sind SCHULTZ und HITZIG als Vertreter der Identitätstheorie

tätstheorie anzusprechen. Die Stellungnahme beider geht aus dem Satz von SCHULTZ deutlich hervor, indem er schreibt: "Die einfachste Erklärung dieser Erscheinung ist offenbar die, dass MJ einfach eine Theophanie bedeute, oder wie Hitzig es ausdrückt "Gott an konkretem Orte und in bestimmtem Zeitpunkte wirksam heisst Engel Gottes".¹³⁶ Auch hier wird wieder ein kleiner Unterschied zwischen dem MJ und der Gottheit gemacht. So unterscheidet SCHULTZ "zwischen Gott, als dem Inhalt der Maleacherscheinung, und Gott, als dem, von dem sie bewirkt wird".¹³⁷ Er sucht diesen Unterschied noch näher zu bestimmen, indem er schreibt: "Aber dennoch wird die Offenbarung Gottes zu einem wahrhaften Eingehen in die Erscheinungswelt. Sie ist eine wirkliche und wesenhafte Offenbarung Gottes selbst, und doch bleibt derselbe Gott, der sie bewirkt, der verborgene, den die Kreatur nicht schauen kann".¹³⁷

Bei GALLING¹³⁸, der ebenfalls die Identitätstheorie vertritt, wird zwischen dem MJ, der mit Jahwe identisch gedacht wird (Gen 16,31; 48,16. Ex 3. Num 22. Ri 6) und dem MJ, der als Erscheinungsform Jahwes gilt (Vgl. Ex 23,20ff.), unterschieden.

KOEHLER, der im MJ "die Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes"¹³⁹ sieht und die Identitätstheorie vertritt, sieht sich ebenfalls gezwungen, zu schreiben: "Anderwärts scheint es möglich, eine klare Scheidung zwischen Gott und seinem Beauftragten durchzuhalten".¹⁴⁰ Abschliessend stellt er dann fest: "Wenn im AT der Anthropomorphismus vermieden werden soll, wird an die Stelle des sichtbar erscheinenden Gottes als seine Vergegenwärtigung der Bote Gottes gesetzt".¹³⁹

Ähnlich urteilt auch EICHRODT, wenn er vom MJ feststellt: "Damit ist aber auch gegeben, dass es sich bei diesem Begriff nicht um eine kreatürliche Engelgestalt handeln kann, sondern nur um eine besondere Erscheinungsform Gottes".¹⁴¹ Er führt dies näher aus, indem er schreibt: "Lässt man also das Zeugnis der alten Erzähler gelten, so haben sie in dem Mal'ak Jahwe Gott selber wirksam gesehen, und zwar so unmittelbar, dass sich damit kein anderer geschaffener Engel vergleichen kann, aber doch wieder nicht so, als sei der Herr in Person auf die Erde herabgestiegen, sondern als bediene er sich gleichsam einer Maske oder eines Statisten, um durch diesen unmittelbar mit seinen Auserwählten zu verkehren".¹⁴¹ In dieser Einschränkung im Wesen des mal'ak, da wo er mit Jahwe identisch zu sein scheint, nimmt aber auch dieser Autor eine Entwicklung in der mal'ak-Vorstellung an, indem er bemerkt: "Erst mit der Königszeit tritt der Engel als Offenbarungsträger zurück und macht dem geschöpflichen Gottesboten Platz".¹⁴²

Auch STEIN¹⁴³, dessen Untersuchung sich nur auf den Auszugsengel und auf die übrigen Stellen, die vom Auszug handeln, erstreckt,

tritt mit aller Entschiedenheit für die Identitätstheorie ein, wobei er dann vor der Schwierigkeit steht, dass bald Jahwe und bald der MJ als Führer in der Wüste erscheint. Er schreibt dazu: "Auch der Umstand, dass bald Jahwe selbst (Ex 13,21; 14,24), bald der MJ (Ex 14,19) als Wüstenführer der Israeliten gilt, findet seine ungezwungenste und natürlichste Erklärung in der Gottheit des Auszugsengels".¹⁴⁴ Abschliessend stellt STEIN fest: "Der Auszugsengel ist also kein geschaffener Engel"¹⁴⁵ und umschreibt das Verhältnis des MJ zu Jahwe mit den Worten HITZIG's, sondern "der unsichtbare Allgegenwärtige selbst, der an einem besonderen Orte vorzugsweise gegenwärtig und wirksam erscheint und also gleichsam aus seiner Transcendenz heraustritt, ohne deswegen seine Allgegenwart und Wirksamkeit im allgemeinen aufzugeben".¹⁴⁶

b) Die Identitätstheorie verbunden mit religionsgeschichtlichen Überlegungen

SCHROEDER, LODS und VAN DER LEEUW sehen im mal'ak ebenfalls eine Gotteserscheinung, nur - und das ist das Besondere bei ihnen - suchen sie ihn mit anderen Erscheinungen der Religionsgeschichte in Verbindung zu bringen.

SCHROEDER stellt dabei fest, "dass Jahwe selbst im Mal'ak verkörpert sei" und betont an gleicher Stelle, "dass die Verbindung MJ möglicherweise ebenso wie Jahwe Elohim so gedeutet werden müsse, dass ein älterer Gottesname mit einem jüngeren in Konkurrenz getreten sei".¹⁴⁷ Nach SCHROEDER hätten wir im mal'ak ursprünglich eine Gottesbezeichnung zu sehen. Er glaubt dies mit der Tafel K 2100 (Rs 11,9ff.) beweisen zu können. Von dieser Götterliste sind vorallem die Zeilen 8 und 12 wichtig: Zeile 8 lautet: ka-ad-mu = ilu und Zeile 12 heisst es: ma-la-hu-um = -Marki (=Amurrū). SCHROEDER deutet -um als Mimation und Zeile 12 besagt nach ihm, "dass ilu, Gott, in der Sprache der Amoriter malaḥum gelautet habe". Gegen diese Auslegung wendet sich STIER mit der Bemerkung: "Es ist wohl richtiger zu sagen, dass malaḥum usw. ein Gott von Marki usw. sei".¹⁴⁸

LODS dagegen sucht unser Problem durch die Herbeiziehung primitiv-psychologischer Vorstellungen zu erklären, wenn er schreibt: "Certains éléments de la personne peuvent se détacher d'elle sans cesser pour cela de lui appartenir et sans que celle-ci, de son côté, cesse d'exister. Ces éléments détachés sont bien la personne même et cependant ils en sont distincts".¹⁴⁹ Diese Eigenschaft, sich von der Person trennen zu können, schreibt LODS der Seele, dem Herzen, der Kraft und dem Namen zu und bezeichnet sie als âmes extérieures. Wenn wir diese primitiv-psychologischen Vorstellungen auf ein göttliches Wesen übertragen, haben wir nach LODS

"des concepts qui ressemblent fort à celui de mal'ak".¹⁵⁰ Ähnliche Vorstellungen haben wir nach ihm im iranischen Fravashi und im römischen Genius. Von jenem stellt er fest: "La fravashi du Seigneur est le Seigneur lui-même"¹⁵⁰ und von diesem erklärt er: "Le genius d'un dieu était une manière d'âme, de double de ce dieu".¹⁵¹ Mit diesen beiden Erscheinungen versucht LODS den Übergang von der Äme extérieure zum Boten zu erklären. Ferner zieht er die Statiusstelle (Silvae III, 1,28) "Huc ades et genium templis nascentibus infer" dazu bei, um festzustellen: "Ce dernier trait souligne l'affinité du genius avec le mal'ak israélite. Un des offices principaux de l'ange de Yahvé était, en effet, de présider à la naissance des sanctuaires (Lahaï Roï, Beeršeba, Ophra, autel de Manoah)".¹⁵² STIER erhebt gegen diesen Vergleich mit Recht den Einwand: "Aber in der Statiusstelle handelt es sich doch um Aussendung des ständig anwesenden genius, der mal'ak erscheint nur in vorübergehendem Auftrag, nie ist er Tempelbewohner".¹⁵³

VAN DER LEEUW bezeichnet den mit Jahwe identifizierten mal'ak als eine "external soul" der Gottheit. Ihm geht es vor allem darum, zu erklären, wie sich aus der Vorstellung der external soul die des Schutzengels entwickeln konnte. Er führt dazu aus: "Wenn die Lebenskraft eines Menschen in der external soul geborgen ist, ist er selbst sicher vor allen Nachstellungen. Noch einen Schritt weiter, und die selbständig gewordene Seele, welche die Sicherheit ihres Besitzers verbürgt, wird zur Schirmerin, zum Schutzgeist".¹⁵⁴ Nach dieser Theorie wird nun der MJ, ebenso gut wie der genius, die Fravashis und der Ka als gesicherte, verborgene Lebenskraft Gottes zum Schutzgeist, "zwar nicht mehr des Gottes selbst, sondern der Menschen".¹⁵⁴ Erst eine spätere Zeit machte nach VAN DER LEEUW aus dem mal'ak als Lebenskraft der Gottheit einen "blossenen Abgesandten, einen Engel".¹⁵⁴

c) Die Identitätstheorie verbunden mit der Sinaihypothese

Die Vertreter dieser Theorie (SMEND, MARTI, HOELSCHER, LODS u.a.) verbinden die Identitätstheorie mit der Sinaihypothese. Bezeichnend ist für sie, dass sie ebenfalls zwischen Jahwe, der seinen Wohnsitz auf dem Sinai hat, und dem MJ einen kleinen Unterschied machen müssen, der häufig irgendwie gesucht wirkt.

Die Verbindung von Identitätstheorie und Sinaihypothese finden wir bei SMEND deutlich ausgedrückt, wenn er schreibt: "Lade und Mal'ak stellen somit den in Israel stets gegenwärtigen Jahwe vor, am Mal'ak sieht man aber andererseits, wie tief der Glaube an Jahwes Wohnen auf dem Sinai im alten Israel wurzelte".¹⁵⁵

Ebenso sehen MARTI und HOELSCHER im MJ "eine Erscheinungsform Jah-

wes, wie sie durch Israels Abwanderung vom Gottesberg Sinai notwendig¹⁵⁶ geworden ist. Auch LODS nennt ähnliche Gründe, wenn er schreibt: "Nous constatons que les Israélites de l'époque historique l'ont utilisée surtout pour résoudre deux difficultés que l'on pourrait appeler déjà théologiques, d'une part pour concilier la résidence de Yahvé au Sinai avec ses manifestations en Canaan (Ex 23.33) ou, plus tard, pour expliquer qu'il puisse agir hors de Palestine (Gen 24. Num 20,16); d'autre part pour maintenir les récits d'apparitions divines à une époque où l'on répugnait déjà à faire intervenir Yahvé sous une forme trop humaine".¹⁵⁷ Sicher war mit dem mal'ak die Möglichkeit gegeben, die Distanz zwischen dem Wohnort Gottes auf dem Sinai und seinem Erscheinen an andern Orten zu überbrücken. Aber keiner der genannten Autoren erklärt uns, warum gerade die Gestalt des MJ dazu ausersehen wurde und nicht eine andere Erscheinungsform. Zudem wäre dieses Problem auch durch einen gewöhnlichen, nicht mit Jahwe identischen Gottesboten lösbar gewesen.

B) Kritik der Identitätstheorie

Diese Theorie vermag wohl denjenigen Stellen gerecht zu werden, wo eine enge Beziehung zwischen dem MJ und Gott besteht, d.h. allen denjenigen Stellen, wo der MJ im sogenannten Gottesich redet, oder wo seine Erscheinung beim Menschen Todesangst auslöst, weil er vermeint, im MJ Gott gesehen zu haben. Dies trifft für die älteren Stellen zu, die zumeist mit der Gründung eines Heiligtums in Zusammenhang stehen, aber noch lange nicht bei allen, vorallem nicht bei den zahlreichen jüngeren Stellen. Diese Begrenztheit unserer Theorie auf eine Minderheit von Stellen zeigt nicht nur ihre Unzulänglichkeit, sondern nötigt ihre Vertreter, in der MJ-Vorstellung eine Entwicklung anzunehmen, wobei der MJ von einem ursprünglich mit Jahwe identischen Wesen zu dessen Abgesandten wird.

Diese Theorie vermag nicht nur einen Grossteil der Stellen nicht zu erklären, sondern sie wirkt selbst bei den älteren Stellen irgendwie gezwungen; denn ihre Vertreter sehen sich selbst hier genötigt, bei aller Betonung der Identität doch zwischen dem MJ und Gott kleinere Unterschiede zu machen, die häufig gesucht und gekünstelt wirken. So hat der MJ z.B. bei KAUTZSCH "nicht die ganze volle Majestät seines (d.h. Jahwes) Wesens"¹⁵⁸ und bei SCHULTZ besteht der Unterschied darin, dass man "zwischen Gott, als dem Inhalt der Maleacherscheinung, und Gott, als dem, von dem sie bewirkt wird"¹⁵⁹, unterscheiden muss. Obschon es sich nach ihm "um eine wirkliche und wesenhafte Offenbarung Gottes selbst" handelt, bleibt derselbe Gott, der sie bewirkt, "der verborgene,

den die Kreatur nicht schauen kann". Auch die Unterscheidung von GALLING "zwischen dem MJ, der mit Jahwe identisch gedacht wird, und dem MJ, der als Erscheinungsform Jahwes gilt"¹⁶⁰, wirkt gesucht. Eigenartig ist auch das Schwanken KOEHLERS, der im Boten das Mittel Gottes sieht, mit dem der Anthropomorphismus vermieden werden kann, der aber gleichzeitig zugeben muss: "Es gibt keine Lage, in der notwendig statt von Jahwe von seinem Boten geredet werden muss".¹⁶¹ Zudem sieht er sich wie andere Vertreter dieser Theorie genötigt, eine Entwicklung anzunehmen und festzustellen: "Anderwärts scheint es möglich, eine klare Scheidung zwischen Gott und seinem Beauftragten durchzuhalten".¹⁶² Auch bei EICHRODT finden wir neben der Annahme einer Entwicklung der MJ-Vorstellung in den älteren Stellen einen kleinen Unterschied zwischen Jahwe und dem MJ postuliert, indem er dessen Wesen mit einer "Maske" oder einem "Statisten" vergleicht, durch den Gott mit den Auserwählten verkehrt.¹⁶³ STEIN charakterisiert den Unterschied zwischen dem mit Jahwe identischen MJ und Jahwe mit den Worten von HITZIG. Beide sehen im MJ den "unsichtbaren Allgegenwärtigen selbst", jedoch "ohne deswegen seine Allgegenwart und Wirksamkeit im allgemeinen aufzugeben".¹⁶⁴

Gegen SCHROEDER's Gleichung malahum= ilu= El= Gott wendet STIER mit Recht ein: "Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Mal'ak gerade da, wo es sich im Zusammenhang um einen Gottesboten handelt, nicht auf den Stamm la'akh (arab. la'akha) = senden, sondern auf eine verschollene, westländische Gottesbezeichnung zurückgehen sollte".¹⁶⁵ Es ist wohl besser mit STIER¹⁶⁶ in malahum einen Gott der Amoriter zu sehen.

Bei LODS ist bereits der Ausgangspunkt fraglich. Wenn der mal'ak und seine Identität mit Jahwe durch die Vorstellung der âme extérieure erklärt werden soll, dann müsste diese Vorstellung im AT deutlich sichtbar sein. Anschliessend wird sie auf Jahwe übertragen. Zu diesem Vorgehen bemerkt STIER: "Die Uebertragung dieses folkloristischen Begriffs auf Jahwe ist kühn und willkürlich".¹⁶⁶

Auch gegen den Begriff der "external soul" und den Ausgangspunkt von VAN DER LEEUW sind die gleichen Einwände zu erheben, wie gegen LODS âme extérieure. Vorallem aber bietet bei VAN DER LEEUW der Uebergang vom Schutzgeist der Menschen zum Schutzgeist Gottes Schwierigkeiten. Es wird uns nicht erklärt, warum der mal'ak als verborgene Lebenskraft Gottes nicht zum Beschützer der ausstrahlenden Persönlichkeit, sondern zum Beschützer der Menschen wurde. Zudem wäre es denkbar, dass die selbständig gewordene Seele sich zu einem selbständigen Wesen neben Gott entwickeln würde. In Schwierigkeiten gerät die Theorie von VAN DER LEEUW vorallem da, wo der MJ nicht schützend, sondern bestrafend auftritt. Ferner

sieht sich der Verfasser gleich den andern Vertretern der Identitätstheorie gezwungen, eine Entwicklung des mit Jahwe identischen MJ in Richtung auf einen blossen Abgesandten, einen Engel, anzunehmen.

Die Sinaihypothese, die das Wohnen Jahwes mit seinem Wirken ausserhalb des Gottesberges vereinen will, und die deshalb stets mit der Identitätstheorie verbunden ist, bleibt uns vorallem die Frage schuldig, warum zur Ueberbrückung der Distanzen gerade auf den MJ zurückgegriffen wurde und dazu nicht eine andere Erscheinungsform, wie wir sie im vorangehenden Abschnitt kennen lernten, verwendet wurde, in denen Jahwe ja ebenfalls gegenwärtig ist. Zudem wäre auch die Lade dazu geeignet gewesen, in der Jahwe nach israelitischer Vorstellung ebenfalls seine Gegenwart kundtut.

Gegen die Identitätstheorie, die bei aller Anerkennung der Identität zwischen Jahwe und dem mal'ak doch immer wieder gezwungen ist, kleine Unterschiede zu statuieren, und deren Vertreter mit der Annahme einer Entwicklung offen zugeben, dass sie mit ihrer Theorie vorallem den zahlreichen jüngeren Stellen nicht gerecht werden, kann deshalb mit STIER eingewendet werden: "Dass die älteste Zeit vom 'Boten Gottes' sprach, aber den sichtbar erschienenen Jahwe selber meinte, ist eine logisch, wie psychologisch sehr unwahrscheinliche Annahme".¹⁶⁶

III. Die Repräsentationstheorie

A) Darstellung dieser Theorie

Während die Revelationshypothese, wie sie JUNKER¹⁶⁷, GROSS¹⁶⁸ und an gewissen Stellen auch EICHRODT¹⁶⁹ vertreten, die Verbindung und Differenzierung zwischen Jahwe und dem mal'ak und damit Nähe und Distanz gleichermassen auszudrücken versucht, geht die Repräsentationstheorie in der Differenzierung einen Schritt weiter, indem der mal'ak als kreatürlicher und damit von Jahwe unterschiedener Engel bezeichnet wird. Der MJ ist hier wirklich der Bote Gottes und von Gott als Person deutlich unterschieden. Diese Theorie nimmt die Vokabel mal'ak in ihrer ursprünglichen vollen Bedeutung und unterscheidet den mal'ak von seinem Herrn und Auftraggeber.

Was den MJ noch mit Jahwe verbindet, beruht auf seiner Funktion als dessen Stellvertreter. Wir dürfen deshalb nach Ansicht der Verfechter der Repräsentationstheorie nicht erstaunt sein, wenn die Offenbarungsempfänger beim Erscheinen des MJ gleich reagieren, wie wenn Jahwe selber vor ihnen stünde. Vertreter dieser Theorie waren bei den Kirchenvätern Augustin und im letzten Jahrhundert ROHLING¹⁷⁰ und CREMER¹⁷¹ und in neuester Zeit RYBINSKI¹⁷²

ROHLING will unser Problem mit Rücksicht auf das NT erklären.

Er sieht im MJ einen geschaffenen Engel, der "die Aufträge Gottes zu den Menschen brachte, seine Befehle vollzog, in seinem Namen sprach und handelte, und daher mit göttlichen Namen, Verrichtungen und Prädikaten auftrat".¹⁷³ Da ROHLING in Jahwe und Elohim die Person des Logos sieht, kommt es bei ihm dazu, dass der MJ ein "Werkzeug des Logos ist, ein Bote desselben, der im Namen und Auftrag des Logos wirkt und redet, dessen Stellung nach allen Seiten einnehmen, seine Ehren, Vorzüge und Rechte sich beilegen darf, aber persönlich nicht der Logos selbst ist; denn wie HOFMANN sagt, der Bote des Königs ist nicht der König selbst und der Gesandte des Logos, ist nicht der Logos selbst".¹⁷⁴ Von hier ist für ROHLING der Schritt nicht mehr weit, im MJ das Vorbild des Erlösers zu sehen und vom Gottesboten zu schreiben: "In welcher Form derselbe auch immer erscheint, das Vorhandensein einer äusseren Gestalt in Verbindung mit der innern Wesenheit macht ihn in jedem Falle zum Vorbild des Erlösers, des menschengewordenen Gottes".¹⁷⁵

Ohne in den Schlussfolgerungen so weit zu gehen wie ROHLING, vertritt auch CREMER die Repräsentationstheorie, wenn er schreibt: "Man wird sich entschliessen müssen, anzuerkennen, dass die biblische Anschauung in dem MJ "ein zur Gattung der Engel gehöriges kreatürliches Wesen" (AUGUSTIN, HIERONYMUS, NOFMANN, RIEM) sieht, und dass die Art, wie von ihm geredet wird, wohl auf eine Vertretung Jahwes durch seinen Engel führt, wie dies auch der Wahrnehmung einer Sendung Gottes am nächsten liegt, aber weder auf eine Selbstidentifizierung des Engels mit Gott, noch auf eine wirkliche Selbstdarstellung Gottes".¹⁷⁶

Auch RYBINSKI ist Anhänger der Repräsentationstheorie, wobei er aus katholischem Textverständnis heraus sowohl eine Entwicklung der MJ-Vorstellung als auch gattungsgeschichtliche Unterschiede ablehnt. Er versucht jedoch den Gegensatz zwischen Jahwe und MJ, zwischen Sender und Gesandtem, abzuschwächen, indem er bemerkt: "Auch unsere Theorie vom kreatürlichen Engel kann Erscheinungstheorie genannt werden, aber nur insofern, als der wirklich historische Engel nicht sich selbst, sondern ausschliesslich Jahwe vorstellen sollte. Er ist ja dann auch eine gewisse Erscheinungsform Jahwes, ganz so, wie der Botschafter eine Erscheinungsform des Königs, der Legat, die des Papstes genannt werden kann".¹⁷⁷

B) Kritik der Repräsentationstheorie

Die Repräsentationstheorie kann als Positivum buchen, dass sie die Vokabel mal'ak in ihrer vollen Bedeutung als Bote auffasst und damit auch jenen Stellen gerecht wird, die vom Senden des MJ durch Jahwe sprechen. Stützen kann sie sich ferner auf die Dan-Stellen (Dan 10,13.21; 12,1), wo der geschöpfliche Engelfürst Michael die

gleiche Stellung einnimmt, wie der MJ in den historischen Büchern. Ebenso ist ihr zugute zu halten, dass sie im MJ einen gewöhnlichen Engel sieht und ihn damit seiner Sonderstellung, die er in der Logos- und Identitätstheorie eingenommen hat, enthebt. Dennoch müssen wir zu gewissen Folgerungen, die bei dieser Theorie gezogen wurden, unsere Fragezeichen machen.

So können wir mit ROHLING nicht einig gehen, wenn er Jahwe und Elohim als Logos bezeichnet und im mal'ak ein "Werkzeug des Logos"¹⁷⁸ und das "Vorbild des Erlösers"¹⁷⁹ sehen will. Diese Interpretation des AT vom NT her, der es neben der Kontinuität der Offenbarung vorallem um den Nachweis der Trinität bereits im AT zu gehen scheint, müssen wir ablehnen, da sie an unserem Problem vorbeigeht und Fragen an den MJ heranträgt, die ihm und dem AT fernliegen.

Auch bei RYBINSKI gibt es Unklarheiten, so wenn er sagt: "Auch unsere Theorie vom kreatürlichen Engel kann Erscheinungstheorie genannt werden, aber nur insofern, als der wirklich historische Engel nicht sich selbst, sondern ausschliesslich Jahwe vorstellen sollte".¹⁸⁰ Auf gleicher Linie bewegen sich auch andere Ausdrücke von RYBINSKI, so wenn er feststellt: "Die Idee der Stellvertretung erklärt zur Genüge, wie Hagar Gott gesehen zu haben glaubt"¹⁸¹, oder "Manoah und sein Weib werden ganz gut zwischen Jahwe und seinem Gesandten unterschieden haben, trotzdem sie V.22 in dem Gesandten Gott gesehen zu haben glaubten".¹⁸² Worum es RYBINSKI bei solchen Aeusserungen eigentlich geht, verrät er am Ende seiner Besprechung der Interpolationstheorie, wo er feststellt: "Es muss also bestehen bleiben, dass der Ausdruck Mal'akh Jahwe ursprünglich ist, und dass die Idee der Stellvertretung des Mal'akh Jahwe seine scheinbare Identität zur Genüge erklärt".¹⁸³ RYBINSKI versucht hier Repräsentationstheorie und geschöpflichen Engel mit dessen Gottgleichheit auf einen Nenner zu bringen. Als Mittel dazu dient ihm der Begriff der Stellvertretung. Folge dieses Vorgehens ist, dass sie nur einen geschaffenen Engel vor sich haben, sich aber vor diesem so verhalten, als ob er Gott selber wäre. Diese komplizierte und zugleich unwahrscheinliche Annahme und psychologisch nicht zu erklärende Verhaltensweise übersieht jedoch die Tatsache, dass an vielen Stellen, wo der MJ mit Gott identisch zu sein scheint, noch ein anderer, zumeist älterer und ortsverbundener Gottesname als Jahwe auftritt. Dies darf aber bei der Exegese und der Aufstellung einer Theorie nicht unberücksichtigt bleiben.

Abschliessend können wir zu dieser Theorie sagen, dass sie uns in ihrem Ansatzpunkt, der die Vokabel mal'ak in ihrer wahren Bedeutung nimmt, gefällt. Sie befriedigt uns jedoch da nicht, wo über

den Umweg des Vertretungsbegriffes Gegensätze wie geschöpflicher Engel und scheinbare Identität miteinander verbunden werden und sie als Erscheinungstheorie bezeichnet wird, wie es bei RYBINSKI der Fall ist, oder wo, wie bei ROHLING, der MJ als Werkzeug des Logos bezeichnet werden. Bei dieser Theorie kann das Verhältnis zwischen Jahwe und dem MJ weit besser mit ROBINSON's Begriff der "corporate personality"¹⁸⁴ umschrieben werden. Wir können aber auch mit JOHNSON im mal'ak eine "Extension"¹⁸⁵ Jahwes sehen, wobei die Verbundenheit des mal'ak mit seinem himmlischen Herrn und sein Wesen als Bote gleichermaßen zum Ausdruck kommen.

IV. Die Interpolationstheorie

A) Darstellung dieser Theorie

Neben der Logos-, der Identitäts- und der Repräsentationstheorie haben wir als weitere Theorie die Interpolationstheorie. Diese sieht im MJ ein Jahwe untergeordnetes Wesen und beschäftigt sich vor allem mit der Frage: Wie ist es zur MJ-Vorstellung und zum Wechsel von MJ mit Jahwe in den verschiedenen Texten gekommen? Wie der Name dieser Theorie anzeigt, wird dabei mit Texteneinschüben gerechnet, die das Ziel verfolgen, an Stelle von Jahwe den MJ/ME auftreten und wirken zu lassen. Grund für die Interpolation ist bei der ersten Gruppe von Exegeten, zu der wir LAGRANGE, GUNKEL und VON RAD zählen können, die Furcht, Jahwe persönlich auftreten zu lassen. Die zweite Gruppe, zu der wir STADE und KAUFMANN rechnen müssen, sieht den Grund für die Interpolation in der religiösen Auseinandersetzung mit der Umwelt. Der MJ trat nach ihnen an die Stelle alter Lokalgottheiten, die damit zu Boten Jahwes degradiert wurden. Als weiterer Vertreter dieser Theorie ist noch BAUMGARTNER zu nennen, der sich vor allem mit dem Begriff des mal'ak befasst. Wie sind nun die Stellungnahmen der einzelnen Vertreter dieser Theorie?

Die Auffassung von LAGRANGE ist ersichtlich aus seiner Äußerung: "En un mot, les anciens ne faisaient pas mystère d'admettre des apparitions sensibles de l'ahvé... Cependant plus tard, on aima mieux considérer ces apparitions comme conduites à l'aide de l'envoyé ordinaire de l'ahvé. Les anciens textes furent donc retouchés en ce sens, mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister, dans la bouche de l'être mystérieux, l'affirmation qu'il était Dieu".¹⁸⁶ In gleichem Sinne äußert sich auch VON RAD, wenn er schreibt: "Ursprünglich war in diesen Sagen wohl unbefangen von ganz sinnenfälligen Gotteserscheinungen die Rede. Die Bearbeiter der Sagen haben aber diese urwüchsige Ueberlieferung im Interesse der strengen Transzendenz dadurch gemildert, dass sie

die Figur des MJ als einer Erscheinungsform Jahwes einschoben".¹⁸⁷ Auch BAUMGARTNER, der im Gegensatz zu den übrigen Vertretern dieser Theorie, im MJ keinen qualifizierten Engel, sondern nur einen gewöhnlichen Gottesboten erblickt, spricht sich für die Interpolationstheorie aus, wenn er feststellt: "Wo ältere Zeit unbedenklich Jahwe selber auftreten und handeln liess, ersetzt man ihn später gern durch den Engel, entsprechend der zunehmenden Neigung, Jahwe von unmittelbarer Berührung mit dieser Welt fernzuhalten, namentlich ihn von gewissen belastenden Handlungen zu befreien".¹⁸⁸

Nachdem wir die Stellungnahmen einiger Vertreter dieser Theorie durch ihre Aeusserungen belegt haben, wollen wir die theoretische Seite der Interpolationstheorie anhand der Ausführungen von STADE genauer betrachten und anschliessend bei einer Textbesprechung von GUNKEL sehen, wie die Theorie sich hier praktisch auswirkt.

STADE unterscheidet zwei Reihen von Stellen, solche, an denen der MJ für Jahwe selbst genommen wird, und solche, in denen der Engel deutlich von Jahwe (Elohim) unterschieden wird. Er schreibt dazu: "Es ist nicht denkbar, dass die Vorstellung, im Engel Jahwes erscheine Jahwe (Elohim) selbst, die Grundlage dieses ganzen Vorstellungskreises und damit alles weiteren Einzelglaubens gebildet hat. Dazu ist sie zu kompliziert und zu spekulativ".¹⁸⁹ Deshalb hält STADE die zweite Vorstellungsreihe, die einen deutlichen Unterschied zwischen Jahwe und dem Engel macht, für älter. Aber auch sie ist nicht ursprünglich, sondern geht ihrerseits auf eine noch ältere Grundlage zurück; denn "der Glaube, dass Jahwe seine Geschäfte durch ein übermenschliches Wesen als seinen Repräsentanten erledigen lässt, ist eine jüngere Umbildung des alten Glaubens, dass Jahwe selbst mit den Menschen sichtbar verkehrt, und diese schimmert in der ersten Vorstellungsreihe, die Jahwe und den Engel zu identifizieren scheint, noch als ursprünglicher Sinn der Erzählung hindurch".¹⁹⁰ STADE zieht daraus die Folgerung: "In den Sagen, in denen jetzt der Engel Jahwes (Elohims) und Jahwe (Elohim) identisch zu sein scheinen, ist ursprünglich überall erzählt worden, dass Jahwe (Elohim) selbst erschienen ist".¹⁹¹ Später, als man an diesem persönlichen Erscheinen Gottes Anstoss nahm, wurde diese Vorstellung abgeschwächt, indem man mal'ak interpolierte. So haben nach STADE "die Stellen der ersten Reihe ihre jetzige Gestalt durch Adaptierung an die von den Stellen der zweiten Reihe gegebene Vorstellung erhalten".¹⁹² Diese Umarbeitung erfolgte jedoch nicht konsequent. Sie führte da, wo sie vorgenommen wurde, zum "Gottesich" des MJ.

GUNKEL vertritt die Interpolationstheorie bei der Exegese von Gen 16. Nach ihm erklärt sich die Schwierigkeit, dass Hagar V.13 das

erschienene Wesen Gott nennt, während es in V.7 als Bote Jahwes bezeichnet wird, dadurch, dass sich drei verschiedene Erzählungsstufen vorfinden. "In den ältesten Sagen erscheint Jahve in Person: man hört seine Schritte, sieht seine Gestalt und vernimmt seine Stimme. Eine spätere Zeit aber empfand es als Profanation, von Jahve so Menschliches zu berichten, und erzählte, dass nicht er selbst, sondern nur ein untergeordnetes Wesen, sein 'Bote', erschienen sei. Nun ist, als man den Boten in unsere und ähnliche Erzählungen einsetzte, nicht das Ganze danach umgemodelt worden; so auch hier, wo der Jahve Bote Hagar erscheint (geändert), sie aber Jahve gesehen zu haben behauptet (antik). - Aber wir können noch einen Schritt weiter zurückgehen. Der Gott, von dem die Sage redet, war ursprünglich nicht Jahve, sonst müsste ja der Name des Kindes etwa Jismajs, 'Jahve hört' lauten, sondern dieser Gott hiess El, genauer El=roi".¹⁹³

In gleicher Weise äussert sich auch LAGRANGE zu unserer Stelle, indem er schreibt: "Ici la transformation est double. L'être divin qui a apparu se nommait El, puisque l'histoire se termine par le nom d'Ismaël et de El-Roi. Le Iahviste ou un autre y a introduit 'Iahvé', qu'on a expliqué l'ange de Iahvé".¹⁹⁴

Wir sehen, dass die Vertreter dieser Theorie eine dreistufige Entwicklung annehmen. Die erste Stufe bildet der Bericht über eine Lokalgottheit. Später werden diese numina loci durch Jahve verdrängt, womit die zweite Stufe erreicht ist. Als dritte Stufe haben wir dann die Interpolation von mal'ak und damit den gegenwärtigen Textbestand.

Diese Umarbeitung erfolgte im AT jedoch nicht durchgehend; denn wir treffen in ihm immer noch Erzählungen an, in denen Gott direkt mit einzelnen auserwählten Menschen verkehrt. Selbst da, wo wir um des Inhaltes willen das Auftauchen des MJ erwarten, wie etwa im Jakobskampf (Gen 32,22ff.), sehen wir uns getäuscht, indem hier nicht vom MJ, sondern von einem Mann gesprochen wird. Dieser wird erst in der Parallelerzählung (Hos 12,4f.) bei Hosea zum mal'ak. Aber auch hier alterniert mal'ak mit Elohim und scheint eine Abschwächung von Elohim zu sein. Das letztgenannte Beispiel zeigt uns, dass selbst innerhalb der gleichen Erzählung die Interpolation nicht durchgehend erfolgte. Gleich verhält es sich in den alten Heiligtumslegenden, in denen ebenfalls die alte Form in den Gottesbezeichnungen oder den Namen der Verheissungsempfänger immer wieder durchschimmert.

Ueber den Zeitpunkt der Umarbeitung und der Interpolation von mal'ak lässt sich nichts genaues sagen. BAUMGARTNER setzt diese Entwicklung sehr früh an, wenn er schreibt: "Dass die Einführung des Engels in manchen Fällen bis in die Zeit der lebendigen Sage

und der mündlichen Ueberlieferung zurückreicht, zeigt vorallem die genannte Hosea-Stelle (12,4f.)¹⁹⁵ und LAGRANGE spricht die Vermutung aus, dass diese Arbeit sich über lange Zeit erstreckte, wenn er schreibt: "Le travail de remaniements, soit par recension autorisée, soit par ingénence de copiste, ne paraît pas avoir été terminé au moment de la traduction de l'A.T. en grec".¹⁹⁶

B) Kritik der Interpolationstheorie

Die Interpolationstheorie, die STIER als letzte aller Theorien erörtert, kommt bei ihm am besten weg; denn er schreibt über die bisher aufgestellten Theorien: "Ihnen allen ist (mit Ausnahme der letzten) eine geistige Haltung gemeinsam, die man wohl mit Recht als ungeschichtlich bezeichnen kann. Gewundene Formeln, wie sie Kautzsch, Procksch, Knobel, Heinisch, Rohling, eben die Vertreter der Identitäts- und Repräsentationshypothese bieten, sind für den historisch Denkenden von vornherein mit dem Stigma der Unwahrscheinlichkeit gezeichnet".¹⁹⁷ Das, was STIER an der Interpolationstheorie gefällt, ist ein gewisses historisch-textgeschichtliches Denken.

Die Interpolationstheorie hat wohl Recht, wenn sie die Texte nicht als einheitliche Grösse, sondern als Resultat von Entwicklungen und Umarbeitungen ansieht, die sich nicht nur zur Zeit der mündlichen Ueberlieferung, sondern auch während der schriftlichen Fixierung und zum Teil auch nachher vollzogen haben. Ebenso ist ihr auch beizustimmen, wenn sie dafür als reibendes Moment eine Verfeinerung der religiösen Vorstellungswelt annimmt. Diesem verfeinerten religiösen Empfinden ist die Interpolation von mal'ak zuzuschreiben. Mit der Annahme einer Interpolation sucht diese Theorie auf textgeschichtlichem Wege nicht nur das Problem des "Gottesich" zu erklären, sondern auch der Vokabel mal'ak in ihrem eigentlichen Sinne als Bote, der sich von seinem Herrn und Sender unterscheidet, gerecht zu werden. Der mal'ak, der durch Interpolation Jahwes Stelle einnimmt, wird damit deutlich von diesem unterschieden. Er ist ein Gottesbote, der überall da in Erscheinung tritt, wo in der alten Sage Gott selber dem Menschen gegenübergetreten ist. Alle diejenigen Züge, die im gegenwärtigen Text den mal'ak noch irgendwie mit Gott identisch erscheinen lassen, sind nach dieser Theorie als Folge der Textveränderungen zu betrachten und fallen somit nicht mehr ins Gewicht.

Diese Funktion, dem Menschen an Gottes Stelle verheissend und handelnd gegenüber zu treten, kann aber jeder Engel übernehmen. Es ist das grosse Verdienst von BAUMGARTNER, dies mit allem Nachdruck betont zu haben, indem er feststellt: "Es entfällt auch die Be-

rechti gung oder gar Notwendigkeit, überall bei dieser Bezeichnung an ein und denselben Engel zu denken".¹⁹⁸ Einzig in grösseren Zusammenhängen, wie beim Auszug, der Wüstenwanderung, als Würgeengel oder himmlischer Wazir, wird es sich stets um den gleichen Engel handeln, da es sich hier um einen Auftrag handelt, der nicht mit einem einzigen, kurzen Erscheinen zu erledigen war, sondern sich über längere Zeit dahinzog.

· Einen Beweis für die Richtigkeit von BAUMGARTNER's Erklärung, dass mit mal'ak kein bestimmter Engel gemeint sei, können wir daran ersehen, dass es dem israelitischen Empfinden möglich war, den MJ an die Stelle der verschiedenen numina loci zu setzen. Durch die Interpolation von mal'ak wurden diese Lokalgottheiten zu Dienern Jahwes. Damit hatte auch das Problem, wie Jahwe mit den verschiedenen Kultorten in Verbindung zu setzen sei, seine Lösung gefunden. Ursprünglich polytheistische Elemente waren so durch die Interpolation von mal'ak dem jahwistischen Monotheismus unterstellt und dienstbar gemacht worden. So wird nach BAUMGARTNER mal'ak von einem Eigennamen zu einer Amtsbezeichnung und einem Titel. Aber auch die Interpolationstheorie, so einleuchtend sie auf den ersten Blick erscheinen mag, birgt wie ihre Vorgängerinnen eine Reihe von Problemen und lässt ebenfalls einige Fragen offen. Neben der Schwierigkeit, dass sich die Interpolation nicht beweisen lässt, bleibt auch die Frage unbeantwortet, warum die Interpolation nicht durchgehend und konsequent ausgeführt wurde. Wir haben gesehen, dass die Interpolationstheorie eine dreistufige Textentwicklung, von der heidnisch-kanaanäischen Grundlage über die jahwistische Form zum verfeinerten Jahwismus mit der Interpolation von mal'ak an Stelle von Jahwe, annimmt, wobei die drei Stufen gewissermassen die religiöse Entwicklung widerspiegeln. Hier stellt sich die Frage, ob sich das Vorhandensein dieser drei Stufen nicht auch anders erklären lässt, als durch die Annahme einer solchen Entwicklung, die für unser Empfinden allzu gradlinig verläuft und damit leicht den Eindruck der Geschichtskonstruktion erweckt.

Abschliessend können wir sagen, dass die Interpolationstheorie trotz dem Fehlen gewundener Wendungen, wie wir sie bei den andern Theorien vorgefunden haben, noch Fragen offen lässt und trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer schematisch anmutenden geradlinigen Geschichtsauffassung, die gleichzeitig Abbild der religiösen Entwicklung des Volkes sein soll, nicht restlos zu befriedigen vermag.

V. Der religionsgeschichtliche- stilpsychologische Lösungsversuch von STIER

A) Darstellung dieser Theorie

STIER weist nach der Besprechung der verschiedenen Theorien auf die Schwierigkeit der Aufgabe hin, indem er feststellt: "Der zeitliche Abstand, all jene Eigenart des Denkens und Fühlens, die sich in den dunklen Falten eines fremden Sprachgewandes birgt, das kümmerliche Stückwerk der literarischen Zeugnisse, das literaturgeschichtliche Dunkel, das über weiten Gebieten des altbiblischen Schrifttums lagert, seine psychologischen und stilistischen Geheimnisse wecken ein so starkes Gefühl der geschichtlichen Ferne, dass eine adäquate Erkenntnis mancher Gebiete der altisraelitischen Religionsgeschichte überhaupt fragwürdig erscheint. Doch sie bleibt das Ziel".¹⁹⁹ Zur Erreichung dieses Zieles gilt es nach STIER, "sich in die biblische Vorstellungswelt hineinzuleben, in biblischen "Kategorien" zu denken... Man darf erst dann abendländisch reden, wenn man zur Genüge morgenländisch gesehen hat".²⁰⁰ Mit diesen Worten umschreibt STIER die methodische Grundhaltung seiner Arbeit, bevor er an die Besprechung der einzelnen Stellen geht.

STIER teilt diese in zwei Reihen ein: 1. Stellen, in denen die Kreatürlichkeit des Jahweengels so gut wie selbstverständlich ist und 2. Stellen, in denen der Mal'ak a) wie Gott selber spricht (Gottesich), b) sein Anblick mit Todesangst erfüllt. STIER befasst sich zuerst mit der Frage des Gottesich und macht dabei den bisherigen Hypothesen den Vorwurf, dass ihnen "die apriorische Auffassung zu Grunde liegt, dass das 'Gottesich' in diesen Texten von der Vorstellung einer irgendwie gearteten Gottgleichheit dieses Engels inspiriert sei".²⁰¹ Diese Vorstellung ist aber das Problem, dem STIER unter Zuhilfenahme stilpsychologischer Parallelen aus dem AT und der orientalischen Literatur nachgehen will.

Auch bei der zweiten Gruppe dieser Reihe, bei den Stellen, die vom Erscheinen des MJ reden und von der Furcht, ob seines Anblicks sterben zu müssen, stellt sich STIER vorerst einmal die Frage: "Wollen sie wirklich aussagen, die Sehenden hätten den Erschienenen zwar MJ genannt, aber in ihm Jahwe selbst geschaut?".²⁰¹ Auch hier hat eine sorgfältige Analyse den Sachverhalt zu klären. Das Gottesich, dem STIER S.13ff. nachgeht, kann nach ihm in folgenden Fällen entstehen:

1. Bei assoziativ bedingtem Subjektwechsel, wenn die Leidenschaft des Flehens und Fragens den starren Rahmen der Vision sprengt und auf das Zwiegespräch mit Gott hin tendiert. STIER belegt diese Erscheinung mit Beispielen aus dem

- ersten, zweiten und dritten Gesicht der Esra-Apokalypse.
2. Bei Interpolation eines ganzen Verses in einen fremden Text, z.B. Jes 3,4, wo mitten in einer Rede des Propheten ein Ausspruch Jahwes steht ("Und ich will ihnen Knaben zu Fürsten geben und Mutwillige sollen über sie herrschen").
 3. Bei Subjektswechsel, der bereits dem Originalschriftsteller unterlief. So wäre Dtn 29,6 ("Ihr asset kein Brot und tranket weder Wein noch Bier, damit ihr erkennen sollt, dass ich der Herr, euer Gott bin") inmitten der Rede Moses (wie Dtn 4,35; 7,8f.:... damit du erkennest, dass Jahwe, dein Gott, der wahre Gott ist...) Jahwe in der dritten Person zu erwarten. Hier geriet der Schriftsteller vom immer wiederkehrenden Refrain der Jahwereden, ganz unbewusst in den Stil der Jahwereden und vergass dabei sein eigentliches Subjekt.
 4. Bei der Erscheinung der Ellipse: "... damit ihr erkennet, dass (wirklich was Jahwe sagte, wahr ist, nämlich:) ich bin Jahwe, euer Gott".
 5. Wenn mal'ak vor ursprünglichem Jahwe interpoliert ist, z.B. 2Kön 6,32f. (Der Ausruf des Boten: "Siehe, das ist das Unglück vom Herrn. Was soll ich noch weiter auf den Herrn harren?" muss nach dem Kontext ein Wort des Königs sein.).
 6. Bei Kurzform des alttestamentlich-orientalischen Botenstils (ohne: "So spricht N.N."). Als Beispiele für solche Art der Entstehung des Gottesichs nennt STIER Jubiläen 18,8ff., sowie je eine Stelle im babylonischen Adapamythus²⁰² und im "Gespräch zwischen Assurbanipal und Nabû".²⁰³

Diese Beispiele sollen nach STIER beweisen, dass das Gottesich seine Existenz nicht spekulativen Absichten, wie einer gewollten Gottgleichheit oder Gottähnlichkeit des Boten, verdankt, sondern auf psychologische oder stilistische Ursachen zurück zu führen ist. Damit entzieht er der Identitäts-, der Logos- und der Repräsentationstheorie, die mehr oder weniger stark die Gottähnlichkeit vertreten, die Grundlage.

Bei der ersten Gruppe von Stellen, bei denen die Kreatürlichkeit des Jahweengels so gut wie selbstverständlich ist, widmet STIER seine Aufmerksamkeit vorallem der Vorstellung vom himmlischen Wezir. Nachdem er diese Stellen exegesiert hat (S.63ff.), vergleicht er den mal'ak als himmlischen Wezir mit entsprechenden Erscheinungen der altorientalischen Religionsgeschichte.

Ein Gegenstück zum mal'ak als himmlischem Wezir findet STIER im Bereich der babylonischen Religionsgeschichte im Sukallu, einer sehr alten Vorstellung, die sich nach ihm bereits in der Zeit vor Hammurappi findet.²⁰⁴ Den Sukallutitel führte Nebo, der nach STIER

auch Pap-sukal²⁰⁵, "höchster" oder "heiliger Bote" genannt wurde, sowie Nusku²⁰⁶, der als Bote Anus bezeichnet wird. In der ägyptischen Religionsgeschichte ist Thot nach dem gleichen Verfasser "die getreue Kopie des irdischen Wezirs im Pharaonenreiche".²⁰⁷ Bei diesen religionsgeschichtlichen Parallelererscheinungen lässt sich nur schwer ausmachen, ob die Vorstellung vom himmlischen Wezir bei den Israeliten selbständig ausgebildet wurde, oder ob es sich hier um eine Uebernahme aus Aegypten oder Babylon handelt.

Das letzte Kapitel dient bei STIER der Abklärung des Verhältnisses zwischen Jahwe und den Mittelwesen. Hier unterstreicht er die Alleinherrschaft Jahwes, dem allein kultische Verehrung und Opfer dargebracht wurden, während dies den Mittelwesen versagt blieb. Gegen die Mittelwesen, zu denen wir auch den mal'ak zu zählen haben, wandte sich auch der Erwählungsglaube Israels. Dieser liess nach STIER "die Ausschaltung von Mittelwesen zum bewussten Anliegen streng jahwistischer Kreise werden".²⁰⁸

B) Kritik der Theorie von STIER

Den Ausführungen STIER's über die Problematik des atl. Textes können wir ebenso gut zustimmen, wie seiner Besprechung der Stellen der ersten Reihe, in denen die Kreatürlichkeit des MJ so gut wie selbstverständlich ist. Schwieriger fällt die Zustimmung zu seinen Ausführungen über die zweite Reihe und hier hauptsächlich zu den Stellen, an denen der mal'ak wie Gott selber spricht. Hier wird man das Gefühl nicht los, dass STIER mit seiner stilpsychologischen Methode den Problemen des Textes nicht gerecht wird. Es gelingt ihm, damit nicht nur die Ungereimtheiten des Textes leicht und mühelos zu erklären, sondern auch die Einheit der Texte zu vertreten und Verse zu Zeugen für die Einheit zu machen, die von andern Exegeten als Beweismittel für das Gegenteil angerufen werden.²⁰⁹

Wie wir gesehen haben, führt STIER das Gottesich auf sechs Entstehungsmöglichkeiten zurück. Diese gilt es näher zu betrachten.

Die erste Entstehungsmöglichkeit, der assoziativ bedingte Subjektswechsel, ist gegeben, wenn die Leidenschaft des Flehens und Fragens den starren Rahmen der Vision sprengt und auf das Zwiegespräch mit Gott hin tendiert. Hierzu wäre zu sagen, dass es sich bei unseren Berichten nicht um eigentliche Visionen handelt, sondern nach Auffassung der Erzähler um reale Begegnungen zwischen dem MJ und einem auserwählten Menschen, der aus einer Notlage befreit werden muss, oder einen Auftrag oder eine Verheissung empfangen soll. Auch beim MhE, der vom Himmel her spricht, handelt es sich nicht um eine Vision, sondern um eine Audition. Wohl kann

es bei diesen Begegnungen zu einem kürzeren oder längeren Dialog kommen, aber von einer Leidenschaft des Flehens und Fragens kann wohl nirgends gesprochen werden. Zudem sind die Stellen im Gottesich zumeist sehr kurz. Es geht in diesen Stellen weniger um ein Flehen und Fragen, vielmehr zeigt sich im Verhalten der Menschen gegenüber der Erscheinung eine gewisse Scheu und Zurückhaltung, die sich zu Angst und Todesfurcht steigern kann, wenn der Mensch das wahre Wesen seines Gesprächspartners erkannt und dessen himmlisches Wesen wahrgenommen hat.

Als zweite Entstehungsmöglichkeit für das Gottesich nennt STIER die Interpolation eines ganzen Verses. Davon kann im Zusammenhang mit dem Gottesich nicht gesprochen werden; denn die Stellen im Gottesich, seien es nun Weisungen oder Verheissungen, bilden einen zentralen Bestandteil der Berichte.

Eher ist bei der Entstehung des Gottesichs an die dritte Möglichkeit, den Subjektswechsel, der bereits dem Originalschriftsteller unterlaufen sein könnte, zu denken. Doch lässt sich nur schwer erklären, warum sich diese doch wohl vereinzelte Erscheinung gerade bei unseren Berichten so zahlreich finden sollte, während sie bei den übrigen "Vergegenwärtigungen" fehlt. Der gleiche Einwand ist auch zur vierten Entstehungsmöglichkeit, der Ellipse, zu machen.

Was die fünfte Entstehungsmöglichkeit, die STIER nennt, die Interpolation von mal'ak vor ursprünglichem Jahwe, anbelangt, so haben wir bereits bei der Besprechung der Interpolationstheorie gesehen, dass wohl mit solchen Interpolationen zu rechnen ist, aber dass es keine Stelle gibt, an der diese Interpolation zu beweisen wäre. Der Fortschritt von STIER gegenüber den Vertretern der Interpolationstheorie liegt lediglich darin, dass er das Gottesich nicht in einseitiger Weise durch Interpolation zu erklären sucht, sondern dafür noch andere Möglichkeiten in Erwägung zieht.

Als letzte Möglichkeit zur Entstehung des Gottesich nennt STIER die Kurzform des Botenstils (ohne: "So spricht N.N."). Indem er auf eine Sonderform der Botenrede zurückgreift, stellt sich uns die Frage: Warum sollte gerade diese Spezialform in unseren Texten in so reichem Masse auftreten? Wird bei diesem Vorgehen nicht fälschlicherweise der Ausnahmefall zur Regel gemacht?

Wir sehen, zur Erklärung der Stellen mit dem Gottesich bieten die sechs Entstehungsmöglichkeiten, auf die STIER hinweist, keine ausreichende Erklärung; denn es bleiben auch da noch Fragen offen, die der Beantwortung harren.

Was nun die Stellen der zweiten Gruppe dieser Reihe anbelangt, die vom Erscheinen des MJ reden und von der Furcht, seines Anblicks wegen sterben zu müssen, so ist die einleitende methodische Frage

STIER's ("Wollen sie wirklich aussagen, die Sehenden hätten den Erschienenen zwar MJ genannt, aber in ihm Jahwe selbst geschaut?")²¹⁰ sicher überspitzt ausgedrückt. Zu diesem Anschein kann es nur kommen, wenn der Erzähler, der die wahre Herkunft der Erscheinung kennt, diese bereits einleitend als MJ bezeichnet, während die Erzählung darauf angelegt ist, dass das wahre Wesen der Erscheinung seinem menschlichen Gegenüber erst durch Vermittlung einer göttlichen Verheissung oder durch das Vollbringen eines Wunders offenbar wird. Die sich anschliessende Angstempfindung oder Todesfurcht ist dann vollauf berechtigt, handelt es sich doch dabei um das stets furchterregende Uebergreifen der göttlichen in die menschliche Sphäre. Aus diesem Grunde wird die Angst da, wo sie nicht durch eine Verheissung oder durch eine Rettungstat, mit der der Engel sein gütiges Wesen anzeigt, gemildert wird, durch die Weisung: "Fürchte dich nicht!" beseitigt.

Die Ausführungen STIER's wie auch die der Vertreter der übrigen Theorien zeigen, dass man mit textkritischen und stilpsychologischen Mitteln dem Problem nicht gerecht werden kann. JOHNSON schreibt deshalb über das Werk von STIER: "...but it seems to the writer that Stier's treatment of the subject is too analytical, and suffers from a failure to fit the material into the context of the general Israelite conception of personality, human and divine".²¹¹

Was nun die Rolle des MJ als himmlischen Wezir anbetrifft, so kann er diese wohl übernehmen, aber es braucht keineswegs seine einzige Funktion zu sein. Da STIER den MJ hauptsächlich in dieser Funktion betrachtet, macht er ihn wieder zu einer speziellen Engelgestalt. Wir haben aber gesehen, dass es sich beim MJ nicht um einen speziellen Engel handeln kann, sondern dass jeder Engel als MJ bezeichnet werden kann. Das Vorgehen STIER's, den MJ als speziellen Engel zu sehen, führt ihn im religionsgeschichtlichen Teil dazu, auch hier spezielle Vergleichsobjekte herbeizuziehen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass diese einen Eigennamen tragen, was beim MJ nicht der Fall ist; den MJ ist nicht Eigennamen, sondern eher Funktionsbezeichnung. Zudem handelt es sich bei den Vergleichsobjekten aus andern Religionen um Botengötter oder Götter selbst, während der MJ nirgends als Gottheit betrachtet wird. Diese Unterschiede verwehren es uns, die Vergleiche von STIER in seinem religionsgeschichtlichen Teil als zutreffend zu bezeichnen. Gleich ist bei beiden nur ihre Funktion, aber ihre Stellung und ihr Rang ist verschieden.

VI. Schlussbetrachtungen zu den Theorien

Wir haben gesehen, dass sich die Theorien nur auf jene Gruppen von Stellen beziehen, die entweder das Gottesich oder den Gedanken der Todesangst aufweisen. Sie beziehen sich somit auf eine Minderheit von Stellen und schliessen sich gegenseitig aus. Dabei vermag keine der aufgestellten Theorien restlos zu überzeugen, da sie eine Reihe von schwerinterpretierbaren Ausdrücken und Schwammwörtern gebrauchen, die für diese Gestalt des Volksglaubens sicher zu kompliziert sind.

Ferner kommt es durch die Aufteilung der Stellen in die obgenannten Gruppen und in solche, bei denen das Verhältnis des MJ/ME zu Jahwe klar ist, dazu, dass bei allen Exegeten zwei verschiedene MJ-Vorstellungen nebeneinander bestehen. Um diese beiden sich im Verhältnis zu Jahwe widersprechenden Auffassungen nebeneinander bestehen zu lassen, wird dann eine Entwicklung in der MJ-Vorstellung angenommen, wobei der MJ von einer Erscheinungsform Jahwes immer mehr zu dessen Bote und Diener wird.

Neben dem Gottesich und der Furcht, beim Anblick des MJ sterben zu müssen, war auch der häufige Namenswechsel zwischen Jahwe und dem MJ mit ein Grund für die Aufstellung dieser Theorien. Auch über den Namenswechsel äussern sich die Exegeten ganz verschieden. KOEHLER stellt fest: "Es gibt keine Lage, in der notwendig statt von Jahwe von seinem Boten geredet werden muss. Die Anwendung dieser Vergegenwärtigung ist eine schwebende, fast möchte man sagen willkürliche".²¹² Gleich äussert sich auch TOUZARD, wenn er festhält: "En tous ces récits on emploie, alternativement et indifféremment, sans qu'on saisisse aucune trace de règle à ce sujet, Yahweh et Ange de Yahweh, Elohim et Ange d'Elohim".²¹³ RYBINSKI dagegen bringt den raschen Wechsel der Bezeichnungen mit der Idee der Stellvertretung in Verbindung und schreibt: "Die beiden Kapitel 18 und 19 der Genesis bieten uns ein gutes Beispiel für den raschen Wechsel zwischen Jahwe und dem Mal'ak Jahwe. Aus ihnen müssen wir auch die Idee der Stellvertretung Jahwes durch den Mal'ak feststellen".²¹⁴ Zur gleichen Auffassung bekennt sich auch VAN DER WOUDE, wenn er schreibt: "Der MJ wechselt in dem Alten Testament so öfters mit Jahwe selber, weil er die 'Extension' von Gott ist... das geschieht, weil die Mal'akhim schon nach dem Stamm l'k Personen sind, die den Auftrag ihres Herrn ausführen: Sie sind Diener in der weitesten Bedeutung des Wortes".²¹⁵ LAGRANCHE dagegen sieht im Wechsel der Bezeichnung ein Theologoumenon, wenn er schreibt: "Nous retrouvons ici réalisée par des faits positifs la tendance que nous avons reconnue comme une doctrine théologique: là où les anciens disaient sans scrupule 'Iahvé', les modernes ont dit avec plus de précision 'l'ange de Iahvé'".²¹⁶ In

ähnlicher Weise äussern sich auch EICHRODT²¹⁷, VON RAD²¹⁸, MICHAELI²¹⁹ und BAUMGARTNER.²²⁰ Diese stellen für den Wechsel die Regel auf: "Wird von Gott abgesehen vom Menschen ausgesagt, so steht Jahwe; sowie aber Gott in die Apperception des Menschen tritt, stellt sich der MJ ein".²²¹ Demnach scheint der Namenswechsel den Zweck zu verfolgen, die Transzendenz Jahwes zu wahren und aus dem unmittelbaren ein mittelbares Erscheinen und Wirken Gottes zu ermöglichen.

Die vorangehenden Zitate zeigen, dass bei den Exegeten in Bezug auf den Namenswechsel weder über dessen Zweck noch über die Regel, nach der er vollzogen wurde, Einigkeit herrscht. Auffallend ist jedoch, dass dieser Namenswechsel hauptsächlich an jenen Stellen auftaucht, wo sich auch die Erscheinung des Gottesich und der Todesangst vorfindet. Da die Ansichten über den Grund des Namenswechsels weit auseinandergehen und auch die Ausführungen von STIER und die der Vertreter aller anderen Theorien uns zeigen, dass man dem Problem weder mit textkritischen noch mit stilpsychologischen Fragen gerecht werden kann, empfiehlt es sich, die Berichte der zweiten Gruppe anders anzugehen. Ein Weg dazu wird uns von KUTSCH²²² gezeigt, der das Gewicht nicht auf textkritische oder stilpsychologische Momente legt, sondern auf die inhaltliche Aussage. KUTSCH teilt jeden Text nach seinem Inhalt auf in Kultsage, Verheissung oder Berufung und betrachtet dann ihr Zusammenwachsen, wobei festgestellt werden kann, dass die Kultsage als ältestes Element eine Verheissung oder Berufung angezogen hat. Das in der Kultsage erschienene göttliche Wesen wird dann als MJ/ME zum Uebermittler der Verheissung, der Berufung oder eines Befehles, der von Gott ausgeht und zumeist im Gottesich steht. Zu den besprochenen Theorien können wir abschliessend feststellen: Wenn weder das Gottesich noch das Moment der Todesangst ausreichen, um eine Identität des MJ/ME mit Jahwe bzw. Elohim zu begründen, dann entschwindet allen Theorien, die im MJ/ME mehr als einen gewöhnlichen Engel und Gottesboten sehen wollen, die feste Grundlage. Der MJ/ME wird so zu einem gewöhnlichen Engel, der vorübergehend einen bestimmten Auftrag seines himmlischen Herrn auszuführen hat. So betrachtet, kommt ihm in den Theologien des AT kein besonderer Platz unter den Erscheinungsweisen Gottes zu, sondern er ist in die grosse Schar himmlischer Wesen einzureihen, die in Gottes Dienst stehen und seinen Hofstaat bilden. Ihnen wollen wir uns jetzt in einem dogmatischen Abschnitt noch zuwenden.

6. Theologische Betrachtungen über Existenz, Substanz, Funktion und Bedeutung des MJ/ME im Alten Testament

A) Die Existenz

Stellennachweis und Exegese haben gezeigt, dass das AT von seinem ersten bis zu seinem letzten Buch an zahlreichen Stellen vom Erscheinen und Wirken des Gottesengels sowohl auf Erden wie auch im himmlischen Hofstaat zu berichten weiss. Im Gegensatz zu unserer Zeit, welche die konkret nicht erfassbaren und dem reinen Denken zugänglichen Engel entweder als nichtexistierend totschweigt, oder in der Kunst verniedlicht und verharmlost, oder in der Literatur als symbolhaltige Wesen gerade noch gelten lässt, berichtet das AT stets ganz unbefangen und ohne irgendwelche Reflexionen vom Erscheinen und Wirken der Engel. So ist dem AT im Gegensatz zu den Angelologien des Spätjudentums oder des Mittelalters, die die Existenz der Engel logisch zu beweisen suchten, oder sich vorallem mit der Geschöpflichkeit der Engel befassten, jegliche Spekulation fremd. Das AT will keine Angelologie geben und setzt sich nirgends mit dem Begriff der Existenz der Engel auseinander. WESTERMANN sagt deshalb mit Recht: "Das Sein der Engel oder die Existenz von Engeln kann nicht festgestellt werden. Die Bibel spricht auch niemals vom Sein der Engel oder von der Existenz der Engel an sich. Sie berichtet, dass ein Bote Gottes gekommen ist".²²³ Während unsere Zeit nach dem Sein und Wesen der Engel fragt, wird deren Sein und Existenz im AT als selbstverständliche Gegebenheit vorausgesetzt. Wichtig ist dem AT aber nicht die Existenz, sondern das Tun und Wirken, besser gesagt, der Dienst der Engel. Das ist das Eine, das wir uns zu merken haben: Der Engel existiert nur in der Verrichtung seiner Aufgabe, seines Auftrages. Seine Existenz beschränkt sich dabei auf die Begegnung, die von ihm herbeigeführt wird und die für den Menschen als Auftrags- oder Offenbarungsempfänger immer das Moment der Ueberraschung aufweist. Nur ein einziges Mal wird diese Regel durchbrochen, indem der ME in Ri 13,9 nach dem Willen und auf das Gebet des Manoah hin ein zweites Mal erscheint. Alle übrigen Erscheinungen erfolgen für den Menschen gänzlich unerwartet und überraschend. Der Engel steht dabei nicht im Mittelpunkt, sondern tritt durch seine Botschaft, deren Mittler er ist, vor Gott, seinem Auftraggeber, in den Hintergrund. Diese im AT überall wahrnehmbare Einstellung gegenüber dem Engel bewahrt den atl. Leser vor phantastischen Engellehren und Engelspekulationen, wie sie im Spätjudentum und Mittelalter wucherten.

Als zweites Moment gilt es hervorzuheben, dass der mal'ak in seiner irdischen Existenz, wo er zumeist einzeln und nur in sel-

tenen Fällen in der Mehrzahl auftritt, nie ein eigengesetzliches und unabhängiges Dasein führt. Er befindet sich immer in einer starken Abhängigkeit von Jahwe, dessen Auftrag er als gehorsamer Diener auszuführen hat. Seine Existenz besteht somit im Dienst und im Gehorsam gegenüber seinem himmlischen Herrn. Wir können deshalb ZIEGLER beistimmen, wenn er schreibt: "Der Engel ist nichts aus sich selber; was er ist, ist er durch seinen Auftrag".²²⁴ Der Engel verdankt seine Existenz Gott, der ihn in seinen Dienst nimmt und in dessen Auftrag er die Brücke zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch schlägt, wobei seine persönliche Handlungsfreiheit, wenn nicht gerade gänzlich aufgehoben²²⁵, so doch unendlich kleiner zu sein scheint als die der Menschen, denen er seine Botschaft auszurichten hat. Da, wo der Engel in Gottes Dienst erscheint und damit für den Menschen existent wird, kündigt sich mit seiner visuellen oder bloss auditio-nellen Existenz ein Eingriff Gottes in die Welt an, so dass wir mit BARTH feststellen können: "Die Engel markieren gewissermassen diesen Uebergang, dieses Uebergreifen des Unerforschlichen in das Erforschliche, des Geheimnisses in den Raum bekannter Möglichkeiten".²²⁶

Weiter ist zu beachten, dass das AT nicht nur von einer irdischen, sondern auch von einer himmlischen Existenz der Engel zu berichten weiss. Der Dienst der Engel erfolgt somit in zwei verschiedenen Sphären. Während sie auf Erden meistens in der Einzahl erscheinen, geschieht ihr Dienst im Himmel zumeist in Gruppen. Hier, im himmlischen Hofstaat, der als Urbild des irdischen zu betrachten ist, scheint die Existenz der Engel von andauerndem Charakter zu sein, während sie bei ihrem Dienst auf Erden stets von begrenzter Dauer ist, d.h. sie beginnt und endet mit der Ausführung des Auftrags. Selbst da, wo man, wie etwa bei der Wüstenwanderung, mit einer längeren Existenz und Präsenz des Auszugsengels meint rechnen zu können, sieht man sich getäuscht; denn er begleitet und führt das Volk nicht auf der ganzen Wanderung, sondern erscheint bloss an einzelnen Stationen. WESTERMANN bemerkt deshalb richtigerweise: "Der Engel kommt ins Sein mit seinem Auftrag, er vergeht mit der Erfüllung seines Auftrags, denn seine Existenz ist Botschaft".²²⁷ Deshalb kann vom Sein und der Existenz des Engels nur der reden, dem er sich in Vision oder Audition auf Erden oder vom Himmel her offenbarte, oder der ihn in einer Vision als Glied des himmlischen Hofstaates sah, d.h. der Engel existiert nur in oder während seiner Begegnung mit dem atl. Menschen, oder wie K. BARTH es ausdrückt, wenn er über die Existenz der Engel schreibt: "Sie sind nur, indem sie in diesem Dienst kommen und gehen".²²⁸

B) Die Substanz

In Bezug auf die Engel bietet nicht nur der Begriff der Existenz Schwierigkeiten, sondern in weit grösserem Masse derjenige der Substanz. Auch in dieser Beziehung wahrt das AT einen Rest göttlichen Geheimnisses. BIETENHARD hat Recht, wenn er über die Substanz der Engel bemerkt: "Nirgends in der Bibel treffen wir z.B. auf Belehrungen oder Spekulationen über die Engel und Engelklassen oder über ihre Natur und ihr Wesen".²²⁹ Ihm stimmt auch VANSCHOOT bei mit der Bemerkung: "L'Ancien Testament ne spéculé ni sur la nature ni sur l'origine des anges".²³⁰ So bleibt uns zur Beantwortung unserer Frage nach der Substanz der Engel nichts anderes übrig, als die atl. Texte zu konsultieren. Sie werden uns nicht nur zeigen, was über die Substanz der Engel zu sagen ist, sondern uns auch gleichzeitig davor bewahren, mehr sagen zu wollen, als gesagt werden kann und so zur Wahrung des göttlichen Geheimnisses und der den Menschen gesteckten Schranke der Erkenntnis beitragen.

Wohl treten die Engel oder meistens nur einer von ihnen in den atl. Texten sichtbar und in Menschengestalt, sei es als Wanderer oder als Krieger, auf, so dass der Mensch ihn oder sie als Offenbarungsempfänger als seinesgleichen, d.h. von gleicher Natur und gleichem Wesen, betrachtet und mit ihnen auch wie seinesgleichen verkehrt. Ist der Engel beim Kommen oder während der ganzen Erscheinung in Bezug auf die Substanz dem Menschen gleichgestellt, so zeigt sich das andersartige Wesen, die Übernatürliche und himmlische Seite des Engels beim Fortgehen. Hier macht sich die andersartige Substanz bemerkbar, indem der Engel z.B. in der Feuerlohe entschwindet (Vgl. Ri 13,20). WESTERMANN sieht den Sachverhalt richtig, wenn er schreibt: "Er begegnet einem Menschen unerkannt. Er kommt, wie ein Mensch zu uns kommt, der auf unsere Erde gehört. An seiner Gestalt ist er nicht zu erkennen. Nur zurückblickend auf seinen Besuch, nur von seinem Fortgehen her kann ein Mensch sagen: ein Bote Gottes ist zu mir gekommen".²³¹ Vor allem können wir mit WESTERMANN feststellen: "Es sind nicht dieselben Augen, die den Engel fortgehen sehen, wie die, die ihn kommen sehen. Das Entscheidende geschah dazwischen: ihre Augen wurden aufgetan".²³² Eine Oeffnung der Augen, ein Hinweis auf die andersartige Substanz des oder der Engel erfolgt auch da, wo der Engel aus dem brennenden Dornbusch heraus spricht (Ex 3,2), oder mit den Freunden Daniels im Feuerofen umhergeht (Dan 3,25), oder wo er, nachdem er sich dem Menschen vorher drei Mal unsichtbar entgegengestellt hat, diesem plötzlich sichtbar gegenübertritt (Num 22,31). Aber auch sein schwereloses Schweben zwischen Himmel und

Erde (1Chr 21,16), oder sein Sprechen aus der Höhe (Gen 21,17), wobei er unsichtbar bleibt, sind Mittel, mit denen der atl. Erzähler auf die himmlische Substanz des Engels hinweist. Dieses ausserordentliche Verhalten des Engels zeigt dem Menschen nicht nur dessen himmlische Herkunft an, sondern erschreckt ihn so sehr, dass er meint, sterben zu müssen. Der Mensch fürchtet sich, weil er sieht, dass ihm ein Wesen aus einer überirdischen, göttlichen Welt erschienen ist. Durch seine andersartige Substanz oder ähnliche Zeichen, wie etwa durch übernatürliches Wissen (Vgl. Gen 18,10) legitimiert sich das erschienene Wesen als Engel. ZIEGLER sagt sicher zu viel, wenn er schreibt: "Um seinen Auftrag an den Menschen auszurichten, verlässt der Engel seine Lebenssphäre der Unstofflichkeit, der Raum- und Zeitlosigkeit und überschreitet die Grenze der Sichtbarkeit".²³³ Denn die Sphäre, aus der der Engel in die Sichtbarkeit eintritt, ist und bleibt uns Geheimnis. Wir können ZIEGLER aber beistimmen, wenn er an der gleichen Stelle fortfährt: "Auftauchend aus der Welt des Unsichtbaren und des Unbewussten tritt er ein in den Bereich der irdischen stofflichen Wirklichkeit und kommt in das Wach- oder Traumbewusstsein des Menschen: 'Er erscheint', er wird gehört und gesehen, er wird sichtbar und gegenständlich... Der Engel spricht mit unserer 'Sprache', das heisst er begibt sich herab auf unsere Stufe des Vorstellungs- und Fassungsvermögens".²³³

Doch müssen wir uns hier eines merken: Im Mittelpunkt des Geschehens steht nicht der Engel oder seine überirdische Substanz und Herkunft, sondern die Botschaft, die er auszurichten hat. Gerade durch sein Erscheinen und vorallem durch die Wandlung seiner Substanz, die sich zumeist beim Fortgehen bemerkbar macht, weist der Engel nicht nur auf sich selbst, sondern auf seinen himmlischen Herrn hin. Das erklärt auch, warum der der MJ überall da, wo es nicht um die Prüfung der Gastfreundschaft geht (Vgl. Gen 18,8), irdische Speise ablehnt und den Gastgeber bittet, sie Jahwe, seinem Herrn, als Opfer darzubringen (Vgl. Ri 13,16). Hier geht es dem Engel nicht um den Erweis seiner himmlischen Substanz, sondern um die Hinlenkung des Blickes auf den, der ihn gesandt hat und der auch der Urheber seiner Erscheinung ist.

Dieses Durchbrechen irdischer Gesetze und der dadurch erfolgte Beweis andersartiger, d.h. himmlischer Substanz, legitimiert nicht nur die himmlische Herkunft des erschienenen Wesens, sondern zeigt auch an, dass seine Worte Gottes Worte, seine Verheissungen Gottes Verheissungen und seine Taten Gottes Wille sind.

C) Die Funktionen des MJ/ME

Der MJ/ME ist, wie die Exegese gezeigt hat, Funktionär Gottes, d.h. er wirkt in Gottes Auftrag. Seine Funktion kann in einer blossen Wortmitteilung oder auch in Handlungen bestehen. Trägt er bei der erstgenannten Wirkungsweise Botencharakter, so wird er im zweiten Fall zum ausübenden Organ Gottes. Hier eröffnet sich ein breites Wirkungsfeld, indem er schützende und bewahrende oder strafende und rächende Funktionen ausführt. Diese verschiedenartigen Wirkungsweisen sind im mannigfaltigen Eingreifen Gottes in die irdischen Verhältnisse begründet.

Neben seinem irdischen Wirkungsbereich gilt es auch den himmlischen zu betrachten, wo er als Wezir oder Fürsprecher amtiert oder seine Tätigkeit in der Laudatio Gottes besteht und in diesem Falle Gott zugewendet ist.

Wenn wir die Texte mit der Frage nach den irdischen Funktionen des MJ/ME durchgehen, so begegnen wir zahlreichen Stellen, die uns von der schützenden Funktion des MJ/ME berichten. Als Geleit- und Schutzengel erscheint er Menschen, die auf der Wanderschaft oder auf der Flucht sind. Unter ihnen sind Hagar und Ismael (Gen 16.21), aber auch der älteste Knecht Abrahams, der auf Brautschau geschickt wird (Gen 24), zu nennen. Ganz besonders aber steht Jakob unter dem Schutz des MJ/ME, ein Schutz, der sich nicht nur auf die Erhaltung von Leib und Leben bezieht, sondern auch mit dem Segen Gottes verbunden ist. An allen entscheidenden Wendepunkten seines Lebens tritt der Engel in Erscheinung. So sieht er die mal'akim auf der Flucht aus der Heimat in Bethel (Gen 28). Aber auch in der Fremde gibt ihm der mal'ak Weisung, wie er seinen Reichtum mehren kann (Gen 31) und den Befehl zur Rückkehr (Gen 31). Als er diese ausführt, erscheinen ihm die ME kurz vor der entscheidenden Begegnung mit seinem Bruder in Mahanaim (Gen 32). Wir können es deshalb verstehen, dass Jakob dieses hilfreichen Schutz- und Geleitengels auch auf seinem Totenbett bei der Segnung seiner Söhne gedenkt (Gen 48). Aber auch dem flüchtenden Elia erscheint der MJ hilfreich in der Wüste (1Kön 19). Ebenso weiss der Psalmdichter die mal'akim als schützende Begleiter auf der Reise zu schätzen (Ps 91). Aber auch dann, wenn es für einen Menschen die letzte Reise anzutreten gilt, steht diese unter der Führung des MJ (Spr 16), der an dieser Stelle als Todesengel bezeichnet wird, womit sich bereits eine gewisse funktionelle Spezialisierung abzuzeichnen beginnt.

Als Rettungs- und Bewahrungengel befreit der MJ/ME einzelne Menschen aus verschiedenen Nöten. So verheisst er der unfruchtbaren Sara einen Sohn (Gen 18) und errettet sie damit aus der Not der

Kinderlosigkeit. Auch für Lot wird er zum Retter vor dem Untergang (Gen 19). Desgleichen spricht er bei der Opferung Isaaks (Gen 22) das lebensrettende Halt aus. Aber auch den drei Männern im Feuerofen (Dan 3), sowie Daniel selbst (Dan 6) wird der MJ/ME zum Retter. Dieselbe Durchhilfe der Rettung verheißt der Psalmsänger (Ps 34) zudem allen Gottesfürchtigen (Ps 34).

Durch die Verlagerung des Erzählerinteressens vom einzelnen Menschen und seiner Familie zum Volksganzen wird der Schutz- und Begleitengel zum hilfreichen Auszugengel. Wie im Leben Jakobs, so erscheint er nun dem Volk an seinen geschichtlichen Wendepunkten, um ihm hier seinen Beistand zu gewähren, oder um die Israeliten vor Schaden zu bewahren. Eine erste Gelegenheit dazu bietet sich bereits beim Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 14). Dass der Engel am Gottesberg nach dem Abfall des Volkes an Stelle von Jahwe, der es seiner Sünde wegen vernichten müsste, als Auszugs- und Führerengel erscheint, ist wiederum Gnade (Ex 23.32.33). Später, bei der entscheidungsvollen Begegnung mit den Edomitern, weist man diese voller Stolz auf den Auszugengel hin, der das Volk aus Ägypten geführt hat (Num 20). Auch bei der Begegnung mit den Moabitern erweist sich der MJ hilfreich, indem er Bileam zwingt, die Israeliten zu segnen statt zu verfluchen (Num 22). Am Schluss der Wanderung, als der letzte Widerstand gebrochen werden muss, um in das verheißene Land zu kommen, erscheint der Auszugengel nochmals in Bokim (Ri 2) und eventuell auch in Jericho (Jos 5). Wohl ist der Text an beiden Stellen verstümmelt und die Funktion des MJ/ME nicht klar umschrieben. Aber aus dem früheren Verhalten des MJ/ME dürfen wir wohl auch da annehmen, dass er dem Volke bei der Landnahme hilfreich beigestanden ist. Als Bringer der ägyptischen Plagen und Befreier aus der Knechtschaft lebt der Auszugengel später in der Erinnerung des Psalmisten (Ps 78) fort. Eine Reminiszenz an den Auszugengel haben wir auch in Sach 12,8, wo das Haus Davids "an jenem Tage" dem Volk beim Endkampf voranziehen wird, wie einst der Auszugengel, der hier wohl als Abschwächung für das missverständliche Elohim genannt wird.

Als Berufungengel bezeichnet der MJ/ME die Befreier und Erretter des Volkes aus Knechtschaft und Fremdherrschaft. So beruft er den Mose gegen die Ägypter (Ex 3), Gideon gegen die Midianiter (Ri 6) und Simson gegen die Philister (Ri 13). An dieser Stelle wirkt der MJ/ME nicht nur als Berufungs-, sondern wie in Gen 18 und andernorts auch als Ankündigungengel, der die Geburt eines Sohnes und zukünftigen Retters verheißt.

Seine Funktion als Schutz- und Begleitengel des Frommen oder des ganzen Volkes bringt es mit sich, dass er dadurch für deren Gegner zum Rache- oder Strafengel wird. Die Strafe kann verbal er-

folgen, indem der MJ den Bileam oder im Deboralied (Ri 5) das Volk Israel zur Verfluchung der Gegner auffordert, ein Fluch, der nach dem Willen Jahwes erfolgt und deshalb seine schädlichen Auswirkungen haben wird. Die Strafe kann aber auch durch den MJ selbst vollzogen werden, indem er das feindliche Heer durch Pest schlägt (2Kön 19. Jes 37. 2Chr 32). Einmal wendet er sich als Pestengel auch gegen Israel selbst (2Sam 24. 1Chr 21). Dieses Wirken des "Würgeengels" gegen Israel ist nach BARTH "eine Ausnahme, die die Regel bestätigt, weil - heilsgeschichtlich gesehen- ja auch das nicht gegen, sondern für Israel geschieht".²³⁴ Dasselbe lässt sich auch für Hos 12 sagen; denn dieser Kampf endet nach Gen 32,30 mit der Segnung Jakobs. Als Strafengel wendet sich der MJ auch gegen Ahasja, dem er durch Elia den Tod ankündigen lässt (2Kön 1). In gleicher Funktion richtet er sich auch gegen alle Feinde der Frommen (Ps 35) und tritt den Aufrührern entgegen, die sich gegen Gottes Weltordnung auflehnen (Spr 17).

Aber auch im Himmel sind den Engeln verschiedene Dienste zugewiesen. So haben sie im himmlischen Kult als Sänger den Lobgesang Gottes anzustimmen und mit ihrer Adoration Gottes Majestät und Erhabenheit zu unterstreichen (Ps 103; 148) und damit der irdischen Gemeinde als Vorbild zu dienen. Im weitern finden wir den MJ/ME im himmlischen Hofstaat, der als Urbild des irdischen aufzufassen ist, als himmlischen Wezir, der direkten Zugang zu Gott hat und als dessen Diener funktionell an der Weltherrschaft Gottes mitwirkt. Als solcher nimmt er die Rapporte der Reiter entgegen und bringt ihre Meldungen Jahwe vor (Sach 1). Bei dieser Gelegenheit wird der MJ/ME auch zum Fürbitteengel für Jerusalem und die Städte Judas. Ferner waltet er am himmlischen Gerichtshof als oberster Richter, der Josua gegen die Anklagen des Satans verteidigt und ihn von Sünde freispricht. Gleichzeitig bestellt er Josua zum Führer der endzeitlichen Gemeinde (Sach 3). Der mal'ak kann aber auch für den kranken Menschen als dessen persönlicher Schutzengel vor Gott eintreten, indem er Gott die Busse und Reue des Kranken offenbart, befreit der Engel diesen von seinem Leiden und bewahrt sein Leben vor dem Tode (Hi 33). Schliesslich hat der Engel als eschatologische Aufgabe die Funktion eines Heroldes zu übernehmen, der Gott als Vorläufer voranzieht, seinem Herrn den Weg bereitet und dessen Kommen ankündigt (Mal 2.3).

D) Die Stellung des Engels im AT und heute

Bei der Frage nach der Stellung und Bedeutung des Engels müssen wir uns bewusst sein, dass die Engelvorstellung im ganzen Orient verbreitet war, und dass der MJ/ME wie auch die übrigen atl. En-

gelgestalten zur Zeit der Entstehung unserer Texte bereits einen Teil ihres religionsgeschichtlichen Entstehungsweges hinter sich hatten. Was VAN DER LEEUW über die Engel ganz allgemein sagt, das wird auch für die atl. Engelwesen seine Geltung haben: "Es ist aber kaum zweifelhaft, dass alle diese Engelmächte ursprünglich selbständige Offenbarungen einer Macht gewesen sind und erst später einer Gottesgestalt als Sendboten sich angeschlossen haben".²³⁵ Diese Stufe hatten die Engelwesen nicht nur in Aegypten und Babylonien, sondern auch bei den näher gelegenen Phönikiern erreicht; denn CAZELLES schreibt von den ug. Texten des 14. Jahrhunderts v. Chr.: "Schon in diesen vormosaïschen heidnischen Texten werden diese Engel erwähnt als Boten, maleak, einer mächtigeren Gottheit".²³⁶ Die Aufgabe des Gottesboten fiel in den orientalischen Religionen je nach der Ausbildung der göttlichen Hierarchie Göttern, Halbgöttern oder Mittlerwesen zu. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn wir die Engelvorstellung auch bei Israel finden, wobei nicht mehr festzustellen ist, ob es diese Vorstellung selbst hervorgebracht oder bei den Kanaanäern oder seinen Nachbarvölkern entlehnt hat. Auf alle Fälle können wir mit EICHRODT²³⁷ und VON RAD²³⁸ für den mal'ak vormosaïsche Herkunft annehmen; denn diese Engelgestalt erscheint bereits in sehr alten Texten. Als wohlbekannte Erscheinung der Patriarchenreligion ist sie zumeist mit vorisraelitischen Kultüberlieferungen verbunden, die von der Erscheinung eines fremden, kanaaniänschen Numens berichtet haben. Hier zeigt sich nun die ganze Grösse israelitischer Gestaltungskraft. Beim ausgeprägten Monotheismus Israels wurde der MJ/ME zum Boten Jahwes bzw. Elohims und damit zu einem Wesen untergeordneten Ranges, dem aber als Bote und Repräsentant Gottes, als "extension of his master's personality"²³⁹, wie JOHNSON es ausdrückt, doch eine gewisse Bedeutung zukam. So war es Israel bereits in frühester Zeit möglich, mit Hilfe der mal'ak-Vorstellung Polytheismus und Dualismus abzuwehren und die altkanaaniänschen Lokalnumina Jahwe unterzuordnen. An eine Vermeidung des Anthropomorphismus ist in dieser Zeit weniger zu denken, berichten doch andere alte Texte ganz unbefangen von Erscheinungen Gottes auf Erden. Gleichzeitig betonten diese Engelercheinungen die Nähe des Gottes der Patriarchen. Wir sehen daraus, dass die Engelvorstellung, obschon den Engeln nach den überlieferten Texten kein Kult gewidmet war, dennoch im Glauben des Volkes fest verankert war und glaubensmässig anerkannt wurde.

In den jüngeren Quellen D und P wie auch bei den vorexilischen Propheten vernehmen wir nichts mehr vom mal'ak oder von andern Engelwesen. In diesen Schriften wird einfach mitgeteilt, dass Jahwe gesprochen habe, oder dann werden andere Manifestationen Gottes

oder besonders auserwählte Männer als Offenbarungsträger genannt. Obschon in diesen Texten nirgends offen gegen die Engelvorstellung angekämpft wird, können wir doch eine gewisse Reserviertheit gegenüber den Engeln beobachten. Dies erklärt sich wohl dadurch, dass man zu jener Zeit in den Engelnwesen, die man auch bei den heidnischen Völkern sah, eine Gefahr erblickte. Es wurde befürchtet, dass durch sie fremdes religiöses Gedankengut in das eigene religiöse Empfinden und Denken eindringen könnte. Die Engel werden in dieser Zeit in den Texten einfach totgeschwiegen und sind damit für die Offenbarungs- und Heilsgeschichte ohne Bedeutung, was nicht besagen will, dass sie im Volksglauben nicht weitergelebt haben.

Nach der babylonischen Gefangenschaft erhält der Engelglaube neuen Impuls und damit wieder vermehrtes Ansehen und grössere Bedeutung. Unter persischem Einfluss nahm nicht nur der Engelglaube zu, sondern es begannen sich gleichzeitig spezielle Funktionen in der israelitischen Engelvorstellung abzuzeichnen. Nun sind sie nicht mehr eigentliche Offenbarungsträger, sondern haben allgemein dienenden Charakter, d.h. sie treten abgeblasst als hilfreiche, schützende oder strafende Wesen auf. Für diese Zeit können wir vom MJ/ME nicht mehr mit VON RAD sagen: "Seine Bedeutung besteht darin, dass er ein ausgesprochenes Organ des besonderen Gnadenverhältnisses Jahwes zu Israel ist".²⁴⁰ Seine Funktion ist nicht mehr heilsbedeutend für das Volk als ganzes, sondern Hilfe für den Einzelnen. Zudem erscheint der Engel gleich seinem jetzt streng transzendent gedachten Herrn in die Ferne gerückt zu sein, eine Entwicklung, die sich bereits bei E mit seinem im Traume erscheinenden oder vom Himmel her sprechenden ME angebahnt hat. Er ist nicht mehr in erster Linie den Menschen und der Erde zugewandt, sondern hat seine spezielle Aufgabe im Himmel zugewiesen bekommen. Neben diesen speziellen Aufgaben, wo er in der Einzahl auftritt, finden wir ihn in Gruppen und Chören zusammengefasst. Hier hat er Gott zu preisen und wie die Seraphen in Jes 6 mit ihrem Trishagion die Majestät Gottes zu verherrlichen. Damit schwindet auch die einstige Bedeutung des Engels als Verkündiger und Vollzieher des göttlichen Heilswillens. Gesteigerte Bedeutung erlangt der MJ/ME wieder am Ausgang der Prophetie, wo er im himmlischen Hofstaat als Wezir wirkt. Als himmlischer Richter und Fürbitter (Sach 3), aber auch als Minister, der die Rapporte der Boten vor Gottes Thron bringt (Sach 1), weisen seine Aktionen, die auch seine Bedeutung und Stellung begründen, in dieser Zeit deutlich endzeitlichen und für das Heilsgeschehen des Volkes einen besonders wichtigen Charakter auf. So finden wir in der Zeit der ausgehenden Prophetie eine neuerliche Bedeutungssteigerung, die auch darin zum

Ausdruck kommt, dass ihm nun die Aufgabe zufällt, bei der Wiederkunft Jahwes seinem Herrn als Herold und Vorläufer voranzugehen (Mal 3). Trotz dieser Bedeutungssteigerung bleibt er jedoch Gott untergeordnet und dessen ergebener Diener. Was BARTH über die Engel ganz allgemein schreibt, das gilt auch für die atl. Engelwelt, in die wir den MJ/ME einschliessen müssen: "Aber eben indem die Engel als himmlische Kreaturen nur unter Gott, nur das sind, was sie in seinem Dienste sind, haben sie, indem sie diesen Dienst versehen und ihre Botschaft ausrichten, die ganze Autorität, Herrlichkeit und Macht Gottes hinter und für sich",²⁴¹ Wir sehen somit, dass die Bedeutung des Engels letztlich und allein darin begründet ist, dass er nicht irgend ein Bote, sondern eben Bote des allmächtigen Gottes ist und die Engelvorstellung so aufs engste mit der Gottesvorstellung verbunden ist.

Für den atl. Menschen, der Gott als den Allmächtigen verehrt, unterliegt die Welt keinem gesetzmässigen, mechanistischen Ablauf. Sie ist aber auch keine stillstehende, tote Materie, weil Gott auch kein ferner, toter Gott ist, der die Erde und die Menschen sich selbst oder einem unbekannten, unberechenbaren Schicksal überlässt. Nein, alles ist belebt und gekennzeichnet vom Eingreifen und Wirken Gottes in diese Welt. So stehen sowohl das Leben des Einzelnen, wie das der Völker und ganz besonders dasjenige des auserwählten Volkes, gerade weil es auserwählt ist und Gott etwas mit ihm vorhat, dauernd unter Gottes Herrschaft und Führung. Hier beim leitenden und helfenden, aber auch beim strafenden Eingreifen Gottes ins Menschen- und Volksleben haben die Engel ihren Ort. Sie weisen gerade durch ihr Wirken auf den lebendigen Gott hin, von dem sie Auftrag und Bedeutung haben. Wohl kann man die Engel mit BARTH als "Randgestalten"²⁴² oder mit FOHRER als "Hilfsvorstellungen"²⁴³ bezeichnen und damit auf ihr unselbständiges Handeln hinweisen, Tatsache bleibt aber, dass sie im AT dennoch ihre Aufgabe und damit ihre feste Stellung und Bedeutung haben. Wir können deshalb BARTH beistimmen, wenn er schreibt: "Gerade darin haben sie ihre Ehre, gerade in der blossen Zuordnung zu dem grossen Geschehen zwischen Gott und Mensch sind sie jenes *praeclarum et nobile specimen* der Geschöpfungswelt. So müssen sie in dem Zusammenhang, in dem wir hier stehen, nämlich in der Betrachtung von Gottes Herrschaft über sein Geschöpf...mitbetrachtet werden".²⁴⁴

Die Engel haben für den atl. Glauben nicht nur Bedeutung für die irdische, sondern auch für die himmlische Sphäre. Erschöpft sich ihr Eingreifen auf Erden in sporadischen Erscheinungen und Hilfeleistungen, womit sich Gottes Handeln in dieser Welt anzeigt, so hat ihre Existenz im Himmel, in der göttlichen Welt, dauernden

Charakter. Hier haben sie ihrem himmlischen Herrn in seinem Hofstaat als Wezir bei der Regentschaft zu dienen, oder die Aufgabe, den himmlischen Lobgesang ad majorem gloriam Dei anzustimmen. Indem sie damit Gottes Herrlichkeit bezeugen, werden sie für den Gläubigen des Alten Bundes geradezu beispielhaft, wobei dieses Handeln, wie es sich für Diener Gottes gegenüber ihrem himmlischen Herrn gezieht, seine Freude und Erfüllung im Gehorsam und in der Anbetung findet.

Die Frage nach der Bedeutung der Engel stellt sich aber nicht nur dem Gläubigen des Alten Bundes, sondern noch viel mehr und weit dringender dem heutigen Leser dieser Berichte. Wohl gilt es mit BARTH²⁴⁵ und BIETENHARD²⁴⁶ ganz offen zuzugeben, dass die Engel in sagenhaften und legendären Texten vorkommen und ihre Existenz nicht objektiv nachweisbar ist. Aber dieser Umstand berechtigt den heutigen Leser noch keineswegs, an diesen Texten vorbeizusehen oder die Engel einfach zu eliminieren. Die atl. Engelvorstellung ist uns gegeben und wir haben uns mit ihr auseinanderzusetzen. Wohl können wir mit WESTERMANN sagen: "Die Vorstellung vergangener Zeiten von den Engeln sollten wir getrost der Religionsgeschichte, der Kunst- und Literaturgeschichte überlassen; diese Vorstellung gehört der Vergangenheit an, alles fromme Konservieren wird daran nichts ändern".²⁴⁷ Aber es geht ja weniger um die Vorstellung, als vielmehr um die Engel als solche und diese sind nun einmal Gestalten der Bibel und deren Texte gehen auch uns an. Deshalb können wir die Engel nicht einfach der Religions-, Kunst- oder Literaturgeschichte als bloße Anschauungsobjekte überlassen, sondern haben uns ernsthaft zu fragen, was diese atl., in sagenhafter Form überlieferten Erzählungen uns heutigen Menschen, die wir die alte Engelvorstellung nicht mehr übernehmen können, mitteilen wollen. Wozu wurden diese Engelerzählungen eigentlich in die Bibel aufgenommen?

WESTERMANN selbst gibt darauf die Antwort, indem er schreibt: "Wenn diese breit ausgeführten Engelbilder in die Bibel Alten und Neuen Testaments aufgenommen sind, so wird das für uns Wesentliche daran sein, dass uns gezeigt wird, wie begrenzt die von uns gesehene Wirklichkeit ist, und dass Gottes Reich mehr umfasst als die von uns erkennbare Wirklichkeit".²⁴⁸

Ferner fordern uns gerade diejenigen atl. Berichte, die von unerwartet und unscheinbar in Menschengestalt erscheinenden Gottesboten handeln, deren wahres Wesen zumeist erst bei ihrem Weggang zu erkennen war, dazu auf, stets für Offenbarungen Gottes bereit zu sein. Dabei ist nicht gesagt, dass sich diese Offenbarungen heute, im 20. Jahrhundert, wo wir in einer entzauberten Welt leben, gleich vollziehen müssen wie damals, da alles und jedes, was

uns Botschaft von Gott bringt, oder in seinem Namen hier in die Geschicke eingreift, die Bezeichnung Engel tragen kann; denn es gilt auch heute noch, was Augustin über den Namen "Engel" gesagt hat: "Angelus enim officii nomen est, non naturae".²⁴⁹

Im weiteren zeigen uns die atl. Texte Gottes schützendes, helfendes oder strafendes Eingreifen durch die Engel. Wenn es uns durch die Wandlung und Entwicklung der Glaubensansichten verunmöglicht wird, an der alten Engelvorstellung festzuhalten, so können wir die Engel dennoch mit BARTH²⁵⁰ und WESTERMANN²⁵¹ als "Chiffre" bezeichnen und mit dem Letztgenannten sagen: "Die Engel sind in der Sprache der Menschen die Chiffre für die Tatsache, dass sie auf der Erde nicht allein sind, sondern besucht und heimgesucht werden".²⁵¹

Vor allem ist wichtig, dass die Engel Diener Gottes sind. Als Boten Gottes ist ihre Stellung determiniert. Sie stehen unter Gott und er ist es, der sie sendet. Damit sind sie ein Hinweis auf den allgegenwärtigen, lebendigen und wirkenden Gott. Wir haben also unseren Glauben und unsere Hoffnung nicht auf sie, die ja nur Diener sind, sondern auf Gott, auf ihren und unseren Herrn, zu setzen. Wohl können wir weiterhin in Liturgie und Gebet von Engeln reden und ihnen hier ihren Platz belassen, aber wir müssen uns dabei bewusst sein, dass es sich da um alte Formeln handelt. Diese können ruhig weiterhin gebraucht werden und bringen gerade dadurch die Kontinuität unseres Glaubens und Gottesdienstes durch die Jahrhunderte hindurch zum Ausdruck. Aber das Wesentliche dabei sind nicht die Engel, sondern Gott und seine Botschaft. Die Engel und das Reden von Engeln sind Hinweis auf die gnädige Bewahrung und Beschützung durch Gott. In diesem Sinne können wir mit TAKAHASHI von den Engeln sagen: "Angels are faithful companions of man, always reminding him of the fact that man is not living alone, abandoned and forsaken in this changing and changeable world, until the day when Christ returns to relieve his angels of their appointed duties".²⁵²

LITERATURVERZEICHNIS

- ACKROYD P.R. The Book of Isaiah, Nashville 1971.
- AISTLEITNER J. Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1963.
- Ders. Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schanra, Budapest ²1964.
- ALBRIGHT W.F. From the Stone Age to Christianity, Baltimore ²1946, Übers. v. I. Lande, Bern 1949.
- ALT A. Der Gott der Väter. In: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 1-78.
- Ders. Gedanken über das Königtum Jahwes. In: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 345-357.
- BARTH Chr.G. Der Engel des Bundes. Ein Beitrag zur Christologie. Leipzig 1845.
- BARTH J. Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig ²1894.
- BARTH K. Die kirchliche Dogmatik III,3, Zürich 1950.
- BAUMGARTNER W. Zum Problem des "Jahwe-Engels". In: Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden 1959, 240-246 (=STU 14,1944,97-102).
- Ders. Herodots babylonische und assyrische Nachrichten. In: Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden 1959, 282-331.
- ✓
BIC M. Das Buch Sacharja, Berlin 1962.
- BIETENHARD H. Art. "Engel, Bote". In: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Band I, Wuppertal 1967.
- Ders. Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. In: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 1951.
- BOLING R.G. Judges, New York 1975.
- BRIGHTO H.C. The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible, JBL 13,1963,8-232.
- BRIGGS Ch.A. and The Book of Psalms (In Two Volumes), Edinburgh 1907.
- BRIGGS E.G.
- BROCKELMANN C. Lexicon Syriacum, Halle ²1928.
- BUCHANAN G.B. Art. "Angel". In: Encyclopaedia Biblica, London 1899.
- BUDE K. Das Buch der Richter, Tübingen 1897.
- BURNEY C.F. The Book of Judges, London 1918.

- CAIRD G.B. The First and Second Books of Samuel, New York 1953.
- CARSTENSEN R.N. The Book of Haggai, Zachariah, Malachi, Nashville 1971.
- CAZELLES N. Der Gott der Patriarchen. In: Bibel und Leben 2, 1961, 39-49.
- CHEYNE T.K. and BLACK J.S. Encyclopaedia Biblica, Bd. I, Art. "Angel" von G.B. Buchanan, London 1899.
- COOKE G. The Sons of (the) God(s). In: ZAW 76, 1964, 22-47.
- CREMER N. Art. "Engel". In: Realencyclopädie für die protestantische Theologie und Kirche, Leipzig ³1898.
- CURTIS E.L. The Books of Chronicles, Edinburgh 1910.
- DAHOD M. Psalms I-III, New York 1966, 1968, 1970.
- DELCOR M.-JENNI E. Art. "senden", THAT II, München/Zürich 1976, Sp. 909-916.
- DELITZSCH F. Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin/ Leipzig 1920.
- DENTAN R.C. The Book of Zechariah (Chapters 9-12), The Book of Malachi, New York 1956.
- Ders. The Proverbs, Nashville 1971.
- DEQUEKER L. La cour céleste de Yahvé. In: Coll. Mechl. 52, 1967, 131-140.
- DILLMANN A. Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, Leipzig ²1886.
- DRIVER G.R. Canaanite Myths and Legends. In: Old Testament Studies 3, Edinburgh 1956.
- DRIVER S.R. The Book of Genesis. In: Westm. Comm., London 12, 1926.
- Ders. The Book of Job, Edinburgh 1921.
- DUHM B. Das Buch Hiob, Freiburg i.Br. 1897.
- DUHM H. Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament, Tübingen 1926.
- EICHRODT W. Theologie des Alten Testaments, Berlin ³1950, Göttingen ⁵1964.
- EISSFELDT O. Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922.
- Ders. El und Jahwe. In: Kleine Schriften 3, Tübingen 1966, 386-397. Siehe auch: El und Yahweh, JSS 1, 1956, 25-37.
- Ders. Religionsdokument und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie. Ras Schamra und Sanchuniaton. In: Kleine Schriften 2, Tübingen 1963, 130-144.

- ELLERMEIER F. Prophetie in Mari und Israel. In: Theologische und orientalistische Arbeiten I, Herzberg 1968, 11-248.
- ELLIGER K. Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II, ATD 25, Göttingen 1950.
- FICKER R. Art. "Mal'ak, Bote", THAT I, München/Zürich 1971, Sp. 900-908.
- FOHRER G. Elia. In: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53, Zürich ²1968.
- Ders. Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Ders. Siehe: Sellin E./Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹¹1969.
- FRITSCH Ch.T. The First Book of the Chronicles, The Second Book of the Chronicles, Nashville 1971.
- Ders. The Book of Proverbs, New York 1955.
- FUSS W. 2. Samuel 24. In: ZAW 74, 1962, 145-164.
- von GALL A. Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Num. 22-24. In: Festgruss für B. Stade, Giessen 1900, 1-47.
- Ders. Die Herrlichkeit Gottes, Giessen, 1900.
- GALLING K. Art. "Engel", RGG, Tübingen ²1928.
- Ders. Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, ATD 12, Göttingen 1954.
- GASTER Th.H. Myth, Legend and Custom in the Old Testament, New York 1969.
- GESENIUS W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig ¹⁶1915.
- Ders. Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig ⁶1863.
- GLOEGE G. Art. "Engel", RGG, Tübingen ³1958.
- GORDON C.H. Ugaritic Manual II, III, Rom 1955.
- Ders. Ugaritic Textbook, Rom 1965.
- GRAY G.B. A critical and exegetical Commentary on Numbers, Edinburgh 1903.
- Ders. A critical and exegetical Commentary on the Book of Job, Edinburgh 1921.
- GRAY J. The Legacy of Canaan. In: Supplements to Vetus Testamentum, Vol. V, Leiden ²1965.
- Ders. The Book of Exodus, Nashville 1971.
- GRESSMANN H. Die Anfänge Israels, SAT I, 2, Göttingen ²1922.
- Ders. Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, SAT II, 1, Göttingen ²1921.
- GRETHNER O. Das Deborahlied, Gütersloh 1941.

- Ders. Name und Wort Gottes im Alten Testament, BZAW 64, Giessen 1934, 1-200.
- GROSS H. und SCHLIER H. Die Engel in der Heiligen Schrift, Leipzig 1961.
- GRYSON R. L'Ange de Yahvé, Coll. Mechl. 52, 1967, 474-482.
- GUNKEL H. Die Urgeschichte und die Patriarchen, SAT I,1, Göttingen ²1921.
- Ders. Genesis, Göttingen ²1902.
- GUTHRIE H.H. Jr. The Book of Numbers, IC8, Nashville 1971.
- HABEL N. The form and significance of the call narratives, ZAW 77, 1965, 297-323.
- HALLER M. Das Judentum, SAT II,3, Göttingen ²1925.
- HAMP V. Art. „Engel Jahwes“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, ³1959.
- HARPER W.R. A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea, Edinburgh 1905.
- HATCH E. and REDPATH H.A. A Concordance to the Septuagint, Oxford 1897.
- HAUCK A. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1898.
- HAUSSIG H.W. Wörterbuch der Mythologie, Stuttgart 1965ff.
- HEIDT W.G. Angelology of the Old Testament, Washington 1949.
- HEINISCH P. Das Buch Genesis, Bonn 1930.
- Ders. Das Buch Exodus, Bonn 1934.
- HEITMUELLER F. Engel und Dämonen, Hamburg 1948.
- HENGSTENBERG E.W. Die Christologie des Alten Testaments I, Berlin 1829.
- HERRMANN W. Die Göttersöhne, ZRGG 12, Marburg 1960, 242-251.
- HERTZBERG H.W. Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9, Göttingen ⁴1969.
- Ders. Die Samuelbücher, ATD 10, Göttingen ⁴1968.
- HETZHAUER M. Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Ratisbon und Rom 1914.
- HILLERS D.R. Treaty-Curses and the Old Testament Prophets, Baltimore 1964.
- HIRTH V. Gottes Boten im Alten Testament. In: Theologische Arbeiten 32, Berlin 1975, 1-168.
- HITZIG F. Biblische Theologie, Karlsruhe 1880.
- HOELSCHER G. Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Berlin 1922.
- Ders. Das Buch Hiob, Tübingen ²1952.
- HOLZINGER H. Genesis, Freiburg i.Br. 1898.
- Ders. Exodus, Freiburg i.Br. 1900.

- Ders. Numeri, Tübingen 1903.
- Ders. Josua, Tübingen 1901.
- HOPHAN O. Die Engel, Luzern 1956.
- HORST F. Nahum bis Maleachi, Tübingen 1938.
- van IMSCHOOT P. Théologie de l'Ancien Testament I, Tournai 1954.
- JACOB E. Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel 1955.
- Ders. Osée, Neuchâtel 1965.
- JEAN Ch.F. und HOFTIJZER J. Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'Ouest, Leiden 1960.
- JEFFERY A. The Book of Daniel, New York 1956.
- JENNI E. und WESTERMANN C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München/Zürich, Bd. I 1971, Bd. II 1976.
- JENNI E. Siehe: M. Delcor.
- JEPSEN A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III, ZAW 61, 1945/48, 95-114.
- JOHNSON A.R. Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff 1967.
- Ders. The One and the Many in the Israelite Conception of God, Cardiff ²1961.
- JUNKER H. Genesis, Echter Bibel I, Würzburg 1955.
- KALT E. Art. "Engel". In: Biblisches Reallexikon I, Paderborn/Wien/Zürich 1938.
- KAUTZSCH E. Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1911.
- KEIL C.F. Biblischer Commentar über die Bücher Mose's I, Leipzig 1861.
- KELLER C.A. Ueber einige alttestamentliche Heiligtumslegenden, ZAW 67, 1955, 141-168.
- KILIAN R. Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, BBB 24, Bonn 1966, 1-320.
- KITTEL G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, Stuttgart ²1957.
- KITTEL R. Biblia Hebraica, unter Mitarbeit von P. Kahle, A. Alt und O. Eissfeldt, Stuttgart ³1937.
- Ders. Die Psalmen, Leipzig ^{5.6}1929.
- KOEHLER L. und BAUMGARTNER W. Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden 1953.
- KOEHLER L. Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936.
- KOENIG E. Theologie des Alten Testaments, Stuttgart ^{3.4}1923.
- Ders. Die Genesis, Gütersloh ^{2.3}1925.
- Ders. Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926.

- KOLASKA A. Gottessöhne und Engel in den vorexilischen Büchern des Alten Testaments und in der Ras-Schamramythologie im Lichte des biblischen Monotheismus, Kath. Diss., Wien 1953.
- KUEHLEWEIN J. Art. „Sohn“, THAT I, München/Zürich 1971, Sp. 316-325.
- KUEHN H. Das Reich des lebendigen Lichtes, Berlin 1947.
- KURTZ J.H. Der Engel des Herrn. In: Literar. Anzeiger für christl. Theologie und Wissenschaft überhaupt, 1846, Sp. 81-84, 89-104, 107-112.
- KUTSCH E. Gideons Berufung und Altarbau Jdc. 6, 11-24. ThLZ 81, 1956, Sp. 75-83.
- LAGRANGE M.-J. L'Ange de Yahvé, RB 12, Paris 1903, 212-225.
- van der LEEUW G. External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka. In: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 54, Leipzig 1918.
- Ders. Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.
- LIDZBARSKI H. Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Weimar 1898.
- LINDBLOM J. Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament, ZAW 75, 1963, 263-288.
- LISOWSKY G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart ²1958.
- LITTLE G. The Second Book of Samuel, New York 1953.
- LODS A. L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure“, BZAW 27, Giessen 1914, 265-278.
- MAAS F. Art. „sühnen“, THAT I, München/Zürich 1971, Sp. 842-857.
- MANDELKERN S. Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Leipzig 1896.
- MARKS J.H. The Book of Genesis, Nashville 1971.
- MARTI K. Das Dodekapropheton, Tübingen 1904.
- Ders. Das Buch Jesaja, Tübingen 1900.
- Ders. Geschichte der israelitischen Religion, Strassburg ³1897.
- MARTIN-ACHARD R. Actualité d'Abraham, Neuchâtel 1969.
- McCULLOUGH W.S. The Book of Psalms, New York 1955.
- MICHAELI F. Dieu à l'image de l'homme, Neuchâtel 1950.
- Ders. Le livre de l'Exode, Neuchâtel 1974.
- Ders. Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, Neuchâtel 1967.
- MICHL J. Art. „Engel“. In: Reallexikon für Antike und Christentum V, Stuttgart 1950ff.
- MITCHELL H.G. Zechariah, ICC, Edinburgh 1912.

- MOEHLLENBRINK K. Die Landnahmesagen des Buches Josua, ZAW 56, 1938, 238-268.
- MONTGOMERY J. and HARRIS Z.S. The Ras Shamra Mythological Texts, Philadelphia 1935.
- MONTGOMERY J.A. The Book of Kings, ICC, Edinburgh 1951.
- Ders. The Book of Daniel, ICC, Edinburgh 1927.
- MOORE G.F. Judges, ICC, Edinburgh ²1903.
- MUELLER H.-P. Art. „heilig“, THAT II, Sp. 589-609.
- MUNN-RANKIN J.M. Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millenium B.C. In: Irak 18, 1956, 68-110.
- MYERS J.M. The Book of Judges, New York 1953.
- Ders. I. II. Chronicles, New York, 1965.
- NOELDEKE Th. Mandäische Grammatik, 1875.
- NOETSCHER F. „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt 1969.
- NORTH R. Separated Spiritual Substances in the Old Testament, CBQ 29, 1967, 113-143 (419-449).
- Ders. Angel-Prophet or Satan-Prophet? In: ZAW 82, 1970, 31-67.
- NOTH M. Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
- Ders. Geschichte und Gotteswort im Alten Testament. In: Bonner Akadem. Reden 3, 1949, 5-27.
- Ders. Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts, JSS I, 1956, 322-333.
- Ders. Das zweite Buch Mose, ATD 5, Göttingen ⁴1968.
- Ders. Das Buch Josua, Tübingen 1938.
- NOWACK W. Die kleinen Propheten, Göttingen ²1903.
- OEHLER G.F. Theologie des Alten Testaments, Stuttgart, ³1891.
- OHLMEYER A. Der Logos als Gottesbote im Alten Bund. In: Benediktin. Monatsschrift 24, 1948, 81-88.
- OPPENHEIM A.L. The Archives of the Palace of Mari, JNES 11, 1952, 129-139.
- Ders. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book. Philadelphia 1956, 177-373.
- PARROT A und DOSSIN G. Archives Royales de Mari, Paris 1964.
- PETERSON E. Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Leipzig 1935.
- POPE M.H. Job, AB 1965.
- Ders. El in Ugaritic Texts, SVT II, 1955, 1-116.
- PORTEOUS N.W. Das Buch Daniel, ATD 23, Berlin 1963.

- PRITCHARD J.B. Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ²1955.
- PROCKSCH O. Die Genesis, Leipzig ^{2.3}1924.
- Ders. Jesaja I, Leipzig 1930.
- de PURY A. Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob, Paris 1975.
- QUINLAN J. Engelen en duivels. In: Tijdschrift voor Theologie 7, 1967, 43-62.
- von RAD G. Beitrag zum Art. „angelos“, ThW Bd. I, Stuttgart ²1957, 75-79.
- Ders. Das erste Buch Mose, ATD 2/4, Göttingen ⁸1967.
- Ders. Theologie des Alten Testaments I, München 1957.
- RAHLFS A. Septuaginta, Stuttgart 1935.
- RENDTORFF R. Botenformel und Botenspruch, ZAW 74, 1962, 165-177.
- Ders. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, 1977, 1-173.
- RICHTER W. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, 1963, 1-411.
- RINGGREN H. Art. „Geister, Dämonen, Engel II“, RGG II, Tübingen ³1958, Sp.1301-1303.
- Ders. Sprüche, ATD 16, Göttingen ²1967.
- ROBINSON H.W. The Hebrew Conception of Corporate Personality, BZAW 66, 1936, 49-62.
- ROBINSON Th.H. Die Zwölf Kleinen Propheten, Hosea-Micha, Tübingen 1938.
- ROFE A. Israelite Belief in Angels in the Pre-Exilic Period as Evidenced by Biblical Traditions. Diss. Jerusalem 1969.
- ROHLING A. Ueber den Jehovaengel des Alten Testaments, ThQ 48, 1866, 415-458. 527-570.
- ROTHSTEIN J.W. Zur Kritik des Deborahliedes und die ursprüngliche rythmische Form desselben. In: ZDMG 56, 1902, 175-208.
- RYBINSKI J. Der Mal'akh Jahwe, Inaug.-Diss. Paderborn 1929.
- SCHLIER H. Siehe : Gross H./Schlier H.: Die Engel in der Heiligen Schrift, Leipzig 1961.
- SCHLOEGL N. Le chapitre V du livre des Juges, RB 12, 1903.
- SCHMIDT H. Die grossen Propheten, SAT II, 2, Göttingen, ²1923.
- Ders. Die Psalmen, HBzAT 15, Tübingen 1934.
- SCHMIDT W.H. Art. „ēl, Gott“, THAT I, Sp.142-149.
- Ders. Art. „Elōhīm, Gott“, THAT I, Sp. 153-167.
- SCHRADER E. Die Keilinschriften und das Alte Testament,

- neu bearb. v. H. Zimmern und H. Winckler, Berlin ³1903.
- SCHROEDER O. Mal'akh = ma-la-hu-um? In: ZAW 34, 1914, 72f.
- SCHULTZ H. Alttestamentliche Theologie, Göttingen ⁵1896.
- SCOTT R.B.Y. Proverbs, AB New York 1965.
- SELLIN E. und Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹¹1969.
- FOHRER G. Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig ^{2,3}1929.1930.
- SELLIN E. Siehe: A. Rahlfs, Septuaginta, Stuttgart 1935.
- SEPTUAGINTA Genesis, ICC, Edinburgh 1912.
- SKINNER J. Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i.Br. ²1899.
- SMEND R. The Books of Samuel, ICC, Edinburgh 1904.
- SMITH H.P. Malachi, ICC, Edinburgh 1912.
- SMITH J.M.P. The Book of Josua, ICB, Nashville 1971.
- SMITH R.H. Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965.
- von SODEN W. Das altbabylonische Briefarchiv von Nari, WdO 3, 1948, 187-204.
- Ders. Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari, WdO 1, 5, 1950, 397-403.
- SOGGIN J.A. Le livre de Josué, CAT Va, Neuchâtel 1970.
- Ders. Art. „mālāk, König“, THAT I, Sp. 908-920.
- SPEISER E.A. Genesis, AB New York, 1964.
- STADE B. Biblische Theologie des Alten Testaments I, Tübingen ^{1,2}1905.
- STAERK W. Lyrik, SAT III, 1, Göttingen ²1920.
- STAMM J.J. Art. „g'l, erlösen“, THAT I, Sp. 383-394.
- STEIN B. Der Engel des Auszugs, Biblica 19, Rom 1938, 286-307.
- STEPHAN H. Glaubenslehre, Berlin ³1941.
- STIER F. Gott und sein Engel im Alten Testament. In: Alttestamentliche Abhandlungen 12, 2, Münster i.W. 1934.
- TAKAHASHI M. An Oriental's Approach to the Problems of Angelology, ZAW 78, 1966, 343-350.
- TALLQVIST K. Akkadische Götterepitheta mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen. In: Studia Orientalia 7, Helsinki 1938.
- TAYLOR W. The Book of Psalms, IB 4, Nashville 1955.
- TERRIEN S. Job, CAT XIII, Neuchâtel 1963.
- THOMAS D.W. The Book of Zechariah, IB VI, New York 1956.
- THOMPSON J.A. The Cultic Credo and the Sinai Tradition. In:

- THOOMBS L.E. The Reformed Theological Review 27,1968, 53-64.
TOUZARD J. The Psalms, ICB, Nashville 1971.
Art. „Ange de Yahweh". In: Supplément au Dictionnaire de la Bible I, Paris 1928, Sp. 242-255.
- TOY C.H. The Book of Proverbs, ICC, Edinburgh 1904.
de VAULX J. Les Nombres. In: Sources Bibliques, Paris 1972.
VETTER D. Art. „ne'ûm, Ausspruch", THAT II, 1976, Sp. 1-3.
- VOLZ P. Hiob und Weisheit, SAT III,2, Göttingen ²1921.
VULGATA Siehe: Biblia Sacra Vulgatae Editionis, hrg.v. M. Hetzenauer, Ratisbon und Rom 1914.
- WANKE G. Art. „šāṭān, Widersacher", THAT II, 1976, Sp. 821-823.
- WEISER A. Das Deboralied, ZAW 71,1959, 67-97.
Ders. Die Psalmen, ATD 14/15, Göttingen ⁷1966.
Ders. Klagelieder, ATD 16, Göttingen ²1967.
Ders. Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, ATD 24, Göttingen 1949.
- WELLHAUSEN J. Die kleinen Propheten, Berlin ³1898.
WERNER M. Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern/ Leipzig 1941.
- WESTERMANN C. Gottes Engel brauchen keine Flügel, München/ Hamburg 1965.
Ders. Grundformen prophetischer Rede. In: Beiträge zur evang. Theologie 31, München 1960.
Ders. Art. „kbd, schwer sein", THAT I, 1971, Sp. 794-812.
- WEVERS J.W. The First Book of Samuel, ICB, Nashville 1971.
Ders. The Second Book of Samuel, ICB, Nashville 1971.
Ders. The First Book of the Kings, ICB, Nashville 1971.
Ders. The Second Book of the Kings, ICB, Nashville 1971.
- WINCKLER H. Siehe: E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, neu bearb. v. H. Zimmern und H. Winckler, Berlin ³1903.
- WOLFF H.W. Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch. In: Evang. Theologie 29,1969,59-72.
- van der WOUDE A.S. De Mal'ak Jahweh: een Godsbood. In: NedThT 18, Wageningen, 1963, 1-13.
Ders. Art. „pānīm, Angesicht", THAT II, 1976, Sp. 432-460.
Ders. Art. „šēm, Name", THAT II, 1976, Sp. 935-963.

- ZAPLETAL V. Das Buch der Richter, Münster i.W. 1923.
- ZIEGLER M. Engel und Dämonen im Lichte der Bibel mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums, Zürich 1957.
- ZIMMERN H. Siehe: E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, neu bearb. v. H. Zimmern und H. Winckler, Berlin ³1903.

ANMERKUNGEN

A. Einleitung.

- 1 Philo, De agricultura, ed. Wendland, 51. G.V.Rad, ThW 1,74 Art. גִּיּוּן und M.-J.Lagrange, RB 12,1903,212.
- 2 Justinus, Dialogus cum Tryphone, c.56,58,59,60.
- 3 Gegen G.v.Rad, ThW 1,75.
- 4 Die quellenmäßige Einteilung und Anordnung des Stoffes rechtefertigt sich auch heute noch, obschon die von Wellhausen aufgestellte Quellentheorie, wie die Werke von R. Rendtorff und N.W. Wolff zeigen, in letzter Zeit immer mehr bestritten wird. Wenn hier und im Folgenden von "Quellen" gesprochen wird, so ist dabei nicht an eine bestimmte, durchgehende Erzählungsschicht gedacht. Vielmehr sind darunter einzelne Erzählungsabschnitte mit der für die betreffende "Quelle" charakteristischen inhaltlichen und theologischen Auffassung und Aussage zu verstehen, die sich auch in der Auffassung und Aufgabe des mal'ak abzeichnet.

B. Erster Teil.

- 1 GesHw, ⁵1863,443a. HAL 488a.
- 2 WUS Nr.1432. UT Nr. 1344. HAL 488a.
- 3 GesNw, ¹⁶1915,374b. LS 354b. WUS Nr.1432. UT Nr.1344. HAL 488a.
- 4 GesHw, ¹⁶1915,374b. LS 354b. WUS Nr.1432. UT Nr.1344.
- 5 W.Baumgartner, STU 5,1944,98= Zum AT und seiner Umwelt,1959, 241.
- 6 THAT 1,901a.
- 7 DISO 151
- 8 SDB 1, Sp.242
- 9 WUS Nr.1432. UT Nr.1344
- 10 DISO 151.
- 11 LS 354b. Nöldeke, MG 129, Anm.1.
- 12 J.Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, ²1894, 233.
- 13 NE 1,309.
- 14 Sack, Ewald, König und Cremer s. Hengstenberg, Christologie des AT I,235f.; König, Theol. des AT, ^{3.4}1923,189; A.Hauck, Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche, 5,³1898, 364.
- 15 ThW 1,75.
- 16 R.Ficker, THAT I,901a zählt die Pl.-Stelle Gen 32,2 (MhE) auch bei den Sing-Stellen mit und berechnet sie doppelt. Die 6 MJ-Stellen v. Ri 6,11.12.21a.21b.22a.22b zählt er mit ohne sie in seiner Liste aufzuführen.

C. Zweiter Teil.

- 1 Syn.z.St. u. S.257*; SAT I,1, 144f.; ATD 2/4, 161.165; ICB Gen 2.15; UePt 17.29; ICC Gen 285; AB Gen 117.119; AdA 63; BBB 24,1966,95.
- 2 Mit den meisten Zusätzen rechnen Eissfeldt (Syn z.St.u.257*) und Kilian (BBB 24,1966, 78) nämlich mit den Vv.7b.8-10; Gunkel (SAT I,1, 144f.) und Martin-Achard (AdA 63) nennen als solche die Vv.8-10; Nur die Vv.9.10 als Zusätze haben Marks (ICB Gen 2.15.), Noth (UePt 29) und Skinner (ICC Gen 285.287). Speiser (AB Gen 119) dagegen zählt diese Vv. wegen des darin enthaltenen Jahwenamens zum jahwistischen Quellengut. Nicht so weit geht von Rad (ATD 2/4 165), der nur V.9 als jüngeren Einsatz betrachtet, der die Aufgabe hat, die beiden Hagar-Parallelerzählungen von Gen 16 und 21 in ein zeitliches Nacheinander zu bringen.
- 3 SAT I,1, 181.
- 4 Das Vorgehen der Sara ist nicht anstößig, da es dem damaligen Recht des Vordern Orients entspricht. Vgl. dazu: AdA 29, AB Gen 117f.120f., ICB Gen 15, die auf das hurritische Recht, auf den Codex Hammurabi (§§144-147.163), oder auf einen Vertrag von Nuzi hinweisen.
- 5 Noth (UePt 119,Anm.312), Marks (ICB Gen 15) und Skinner (ICC Gen 286) leiten den Namen Hagar vom Arab. "hagara", fliehen, ab.
- 6 Nach Speiser (AB Gen 118) ist der Ausdruck "und allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht" eine Beschreibung der typisch beduinischen Lebensweise und wie die vorausgehenden Aussagen sehr bildhaft. Es geht deshalb nicht an, dafür Abschwächungen wie "in Gegenwart von" zu gebrauchen.
- 7 Zu Ismael (=Gott hört) bemerkt Noth (UePt 119): "Nur auf Grund dieser Verbindung mit Isaak hat die Gestalt des Ismael in die 'Erzväter'-Ueberlieferung Eingang gefunden".
- 8 Vgl. dazu Mt 1,21; Lk 1,13; 1,31, wo Jesus und Johannes ihren Namen ebenfalls durch Engelbotschaft vor ihrer Geburt erhalten.
- 9 Ueber El-Roi s. Skinner (ICC Gen 288) und Speiser (AB Gen 118) sowie Kilian (BBB 24,1966,81f.). Ueber Baal-Roi s. Kilian (BBB 24,1966,82 Anm.42).
- 10 Eichrodt (Theol.2/3,⁵1964, 8 Anm.45) und Noetscher (a.a.O., 21f. und 35 Anm.3) denken bei unserer Stelle an ein reales Sehen, an eine wirkliche Theophanie. Eichrodt wendet sich dabei gegen Stier, der an ein "uneigentliches Schauen Gottes" im Sinne der Erfahrung seiner Hilfe denkt und Noetscher be-

- tont die Gnade, die demjenigen zuteil wird, der Gott sieht und dabei am Leben bleibt.
- 11 Ueber Beer-Lachai-Roi s. Speiser (AB, Gen 118f.), der auch den Lösungsversuch Wellhausens bietet. Noth (UePt 119, Anm. 312 und 120 Anm. 314) befasst sich ebenfalls mit diesem Ort und seiner Lage. Skinner (ICC Gen 288); Marks (ICB Gen 16) verzichtet dagegen bewusst auf eine Erklärung von Beer-Lachai-Roi.
 - 12 Ueber die vorisraelitische El-Religion s. AdA 45ff., wo sich auch zahlreiche Literaturangaben finden.
 - 13 Das "Nachschauen" von V. 13 kann vielleicht in dem von P unterdrückten Schluss des J-Berichts näher beschrieben worden sein, oder wir haben hierin eine Theologisierung zu sehen, die die direkte Begegnung und das eigentliche Sehen abzuschwächen versucht. Zudem wird hier nach Stier (a.a.O. 36f.) "ein auffallend nebensächliches Moment zur Namengebung herausgegriffen". Wellhausen, Gunkel und Stier rechnen deshalb mit Textverderbnis, ebenso andere Exegeten. Gunkel (SAT I, 1 145) übersetzt: "Wahrlich, hier habe ich geschaut das Ende meiner Not" und Kilian (BBB 24, 1966, 80) zitiert als Emendation Wellhausens: "Habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben erhalten nach meinem Schauen". Stier (a.a.O. 38) möchte, dass der Brunnenname bei der Wiedergabe berücksichtigt wäre und kommt nach Konsonantenumstellung zur Uebersetzung: "Wahrlich, hier habe ich geschaut Gott, den lebendigen, der mich sieht".
 - 14 Lods (a.a.O. 277) schreibt mit Recht: "Un des offices principaux de l'ange de Yahvé était, en effet, de présider à la 'naissance' des sanctuaires". Was Lods andeutet, umschreibt Skinner (ICC Gen 288) ausführlicher, indem er feststellt, dass es an unserer Stelle, die von einem Hauptheiligtum der Ismaeliter handelt, wie auch andernorts nicht um die Gründung eines neuen Heiligtums geht, sondern, wie der Gottesname El-Roi andeutet, um die Uebernahme eines bereits bestehenden. Diesen religionsgeschichtlichen Vorgang beschreibt Skinner am obgenannten Ort mit den Worten: By a process of syncretism the original numen of the well had come to be regarded as a particular manifestation of Yahwe; and the attempt is made to interpret the old names from the standpoint of the higher religion.
 - 15 Kilian (BBB 24, 1966, 91) rechnet mit zwei Schichten, wobei die Jahwesierung mit der Einführung des MJ zusammenfällt, während Gunkel (SAT I, 1, 146) mit drei Stufen rechnet, indem er die Einführung des MJ von der Jahwesierung trennt. Ob der Vorgang in zwei oder drei Stufen erfolgte, lässt sich heute nicht mehr

nachweisen.

- 16 ATD 2/4 163.
- 17 Heidt, a.a.O. 71f.
- 18 Michaeli, a.a.O. 91.
- 19 Eissfeldt, Kraetzschmar, Smend (s.Syn.257*), Ball, Sievers (s.Michaeli, a.a.O. 97, Anm.1) u.a. nehmen in unserem Abschnitt zwei Quellen an. Nicht so Gunkel, Stade, Kautzsch und Michaeli (s.Michaeli a.a.O. 97) und Kilian (BBB 24,1966,167f.), die wohl die Unebenheiten des Textes erkennen, diese aber auf redaktionelle Textüberarbeitungen zurückführen.
- 20 Von Rad (ATD 2/4,174) nennt als Beispiele den Besuch von Zeus, Poseidon und Hermes bei dem kinderlosen Hyrieus, der nach ihrer Bewirtung als Geschenk den Orion erhält und verweist auf Homer (Odyssee XVII,485-487). Gunkel (SAT I,1,149) denkt an Philemon und Faucis oder an die Einkehr Jupiters bei Lycan. Weitere Beispiele nennt Skinner (ICC Gen, 302f.).
- 21 BBS 24,1966,153.
- 22 Ders. a.a.O. 158.
- 23 König (Die Genesis,1925,516) erkennt die Situation, wenn er schreibt, dass der Baum "beim Haustor obligat war"; denn Abraham ist nicht sesshafter Landwirt, der bei seinem Haus einen Baum pflanzt, sondern Nomade, der sein Zelt im Schatten bereits bestehender Bäume aufschlägt.
- 24 vgl. Gen 12,2;13,16;15,18.
- 25 a.a.O. 167f.
- 26 Gunkel und Fripp machen sich mit ihrer Textharmonisierung die Sache doch zu leicht. Gunkel (SAT I,1 148) setzt den ganzen Bericht in den Pl., kommt aber mit der Sohnesverheissung von V.10 und der Frage von V.14, die im Sing. gehalten werden müssen, in Widerspruch. Fripp (s.Skinner, ICC Gen 303), der den ganzen Bericht in den Sing. setzt, umgeht damit die Schwierigkeiten, die sich Gunkel entgegenstellen, vergewaltigt aber damit die ältere Pl.-Schicht. Wie Kilian in seiner text-synoptischen Darstellung (BBB 24,1966,167ff.) nimmt auch Kraetzschmar (s.Skinner, ICC Gen 303) eine Sing.- und eine Pl.-Schicht an, wobei er im Gegensatz zu Kilian die erstgenannte für älter ansieht.
- 27 Die Frage, ob Jahwe in einem oder in allen drei Männern gleichermaßen gesehen werden soll, überfordert den Text. Unser Abschnitt, der nach J auf die Sohnesverheissung hinzielt, lässt diese Frage offen.
- 28 Wenn wir in einem der drei Männer Jahwe sehen, so haben wir Gen 18,8;19,3 die zwei einzigen Stellen des AT, die vom Essen der Gottheit sprechen. Doch ist zu beachten, dass beide Vv.

- zur Pl.-Version gehören.
- 29 Kilian (BBB 24,1966,150ff.) vergleicht Gen 18,1-8 mit Gen 19,1-3 und wendet sich dabei gegen das Heranziehen und Vergleichen religionsgeschichtlicher Parallelerzählungen.
 - 30 Die BH. nennt Texte und Versionen, die auch in den Vv.10.12.16 von Boten sprechen. Kilian (BBB 24,1966,113) sieht in den zwei Boten die "jahwistische Ueberarbeitung der zu postulierenden Männer in der Pl.-Version" und stellt fest: "Sind die Boten aber jahwistisch, dürfen sie im und für den heutigen Text nicht emendiert werden".
 - 31 Lots Besucher werden in den Vv.5.8.10.12.16 als Männer bezeichnet.
 - 32 Meistens wird im Text nur Sodom (Vv.1.4) erwähnt, oder dann von der "Stadt" oder dem "Ort" gesprochen. Wo es jedoch um die Zerstörung geht, wird Gomorrha (Vv.24,28) mitgenannt. Auch V.25, der von den "Städten" spricht, denkt wohl an beide. P (V.29) dagegen redet verallgemeinernd ohne Namensangabe von den "Städten des Umkreises" und drückt sich dabei so ungeschickt aus, dass der Eindruck entstehen kann, Lot habe in mehreren Städten gewohnt.
 - 33 Die Zoar-Etymologie (Vv.17-22) wird allgemein als spätere Addition betrachtet, vgl. Marks ICB Gen 17, Gunkel SAT I,1 157, von Rad ATD 2/4 187.
 - 34 Da das Verbum "retten" in diesen sechs Versen ganze fünf Mal vorkommt, sieht Skinner (ICC Gen 308) darin eine Anspielung auf den Namen Lot.
 - 35 a.a.O. 147.
 - 36 Das Wort "Sanwerim" (V.11) ist nach von Rad (ATD 2/4 186) "etymologisch noch nicht erklärt". Speiser (AB Gen 139) sieht in ihm ein Lehnwort, das auf dem Akk. ^vsunwurum basiert. Es ist dabei nicht an Blindheit zu denken, sondern an eine momentane Blendung durch ausserordentliche Helligkeit. Siehe dazu auch Skinner ICC Gen 307f.
 - 37 Ueber die Art und Ursache des Untergangs s. Skinner ICC Gen 310ff.; Speiser (AB Gen 142) und von Rad (ATD 2/4 185.188) weisen darauf hin, dass die Propheten andere Gründe für den Untergang nennen als J. Jes 1,10;3,9 betont das Fehlen von Gerechtigkeit, Jer 23,14 nennt moralische Laxheit und Ez 16,46.48 weist bei allem Ueberfluss auf die Verachtung der Armen hin. Bei J dagegen ist es widernatürliche Unzucht, die zum Untergang führt.
 - 38 Ueber die doppelt vorkommenden Handlungen s. Gunkel SAT I,1 175f., Marks ICB Gen 19, von Rad ATD 2/4 217. North (UePt 30, Anm.90) schreibt: "In V.7 und V.40b dürften wir es mit

'frommen' Zusätzen gegenüber der Zweifelsfrage V.5 und V.39 und in den Vv.25.30.61a.62b mit allerlei naheliegenden Auffüllungen zu tun haben".

- 39 Nach Noth (UePt 30,Anm.90) berechtigen die wenigen kleinen Unstimmigkeiten in Gen 24 nicht zu einer literarkritischen Aufteilung. Auch nach von Rad (ATD 2/4 217) sind die Unstimmigkeiten "noch lange nicht als Spuren einer zweiten Erzählungsvariante zu erweisen". Marks (ICB Gen 19) bemerkt: "...several discrepancies in the account suggest a conflation of variant traditions". Noch weiter geht Gunkel (SAT I,1 176f.), der zwei Rezensionen annimmt.
- 40 Skinner ICC Gen 342.
- 41 Heidt, a.a.O. 42,Anm.14.
- 42 Stier (a.a.O. 60) unterscheidet neben dem eigentlichen Engel Jahwes noch ständige Beschützer oder "irgend einer seiner Engel", wobei alle drei Gattungen mit der gleichen Bezeichnung MJ bedacht werden. Eine solche Einteilung in verschiedene Kategorien, deren Träger alle den gleichen Namen aufweisen, erscheint mir für den frühen Engelglauben Israels sehr fraglich zu sein.
- 43 Lods (a.a.O. 270) bemerkt: "Si c'est Yahvé qui a ainsi conduit l'esclave en Aram et, dans ce lointain pays, a dirigé toutes choses, on ne voit pas bien quel pouvait être l'office de son messager - à moins que celui-ci fût en quelque façon Dieu lui-même". Es ist jedoch nicht Jahwe, der Elieser begleitet, wie Lods voraussetzt, sondern der MJ. Wir haben es hier nicht mit einer unmittelbaren, sondern mit einer mittelbaren Begleitung und Handlung Jahwes zu tun. Der MJ handelt im Auftrag Jahwes, braucht also in keiner Weise Gott selber zu sein.
- 44 Ueber die quellenmässige Zugehörigkeit des Stoffes sind sich Bissfeldt (Syn.111*), Gray (ICB Ex 34), Gressmann (SAT I,2 26ff.), Michaeli (CAT II, 47,Anm.1) und Noth (ATD 5,22) bis auf kleine Differenzen einig, indem sie die Vv. 1 (ausser: und er kam an den Gottesberg).2.3.4a.5.7.8.16.17 der Quelle J zuweisen. Die übrigen Verse und Versteile entfallen auf die elohistische Quelle, die den Erzählungszusammenhang von J immer wieder durchbricht. Die Zusätze sind aus den textkritischen Anmerkungen (SAT I,2 S.1) von Gressmann ersichtlich.
- 45 Stier, a.a.O. 25ff.
- 46 Gressmann, SAT I,2 33.
- 47 Noth ATD 5,27.
- 48 Michaeli, Dieu à l'image de l'homme, S.93.
- 49 Noth ATD 5,27.

- 50 Mit zwei Quellen (J,E), wobei unser Abschnitt J zufällt, rechnen Gressmann (SAT I,2 120), Dillmann (KeH 145), Guthrie (ICB 96), De Vaulx (SB 260), Gray (ICC 312) und Noth (UePt 34). Steuernagel dagegen (zit.v. Gray ICC 310) weist unseren Abschnitt der Quelle E² zu.
- 51 Im Gegensatz zu anderen Exegeten rechnet Noth (UePt 34) V.21 ebenfalls zu J. Umstrittener als der J-Beginn unseres Abschnittes ist jedoch sein Ende (V.35). Eissfeldt (Syn. 186*) betrachtet nur die Ausdrücke "mit den Männern" und "mit den Fürsten Balaks" als Zusätze. Von Gall. (Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, 1900, 9) rechnet die Worte "und es sprach der MJ zu Bileam" zur jahwistischen Quelle, den Rest des Verses betrachtet er als Anknüpfung an die Vv.20.21b (=E). In diesem Falle wären die Worte des MJ an Bileam nicht mehr erhalten. Deshalb nimmt Holzinger (KHKzAT 108), "weil Bileam von Balak geholt werden muss", an, der MJ habe Bileam zur Umkehr aufgefordert. Gressmann (SAT I,2 115) geht am weitesten, indem er den ganzen V.35 als Zusatz betrachtet. Redaktionellen Einfluss nimmt auch Guthrie (ICB 96) an, wenn er schreibt: "This colorful account seems to be entirely from J except in vs. 35, where the editor has inserted an adaption of E material, leaving the original J conclusion of the episode in some doubt". Ebenso äussert sich Gray (ICC 336). De Vaulx (SB 260) dagegen ordnet den ganzen V.35 E zu.
- Aus diesem sehr wahrscheinlich redaktionellen Vers folgert Lods (a.a.O. 270) in Vergleich mit V.38b (E) eine gewisse Identität zwischen dem MJ und Jahwe. Gleich geht auch Heidt (a.a.O. 84) vor, der aus der Ähnlichkeit der Worte von V.20 (E) zu V.35 sein erstes und wichtigstes Argument für die Identität bezieht. Die Beweisführung beider ist jedoch nicht stichhaltig, da V.35 redaktionell die J-Erzählung an E anzugleichen hat und der MJ in den Vergleichsversen weder erwähnt noch zu Jahwe bzw. Elohim in Beziehung gebracht wird.
- 52 Ueber die Herkunft Bileams s. Gressmann (SAT I,2 119f.), De Vaulx (SB 260), Gray (ICC 312.333). Neben den von Gressmann erwähnten Gründen kommt m.E. eine Herkunft aus Aram (Mesopotamien) auch wegen der Art des Reittieres nicht in Frage, da Eselinnen nur für kürzere Strecken verwendet werden.
- 53 Das Wort "Satan" ist hier (Num 22,22) wie Gray (ICC 333) richtig bemerkt, "purely attributively" gebraucht und wird erst später zum Npr. des Gegenspielers Gottes und der Menschen, obschon der Satan schon in alten Volkssagen als Ankläger auftritt.
- 54 Ueber das Sehen und Reden von Tieren s. Gressmann (SAT I,2

- 122), Gray (ICC 334), Dillmann (KeH 146) und De Vaulx (SB 269). Gressmann (SAT I,2 123) bezeichnet die Bileam-Erzählung trotz des Sprechens der Eselin nicht als Märchen, sondern als Sage, indem er schreibt: "Sie unterscheidet sich vom Märchen darin, dass sie an eine geschichtliche Begebenheit anknüpft und Bileam als eine geschichtliche Persönlichkeit betrachtet. Auch gilt das Reden der Eselin nicht mehr als selbstverständlich, sondern als Folge eines besonderen göttlichen Eingreifens".
- 55 Rybinski, a.a.O. 32.
- 56 Stier, a.a.O. 49.
- 57 Heidt (a.a.O. 85) identifiziert den Exodusengel mit Jahwe.
- 58 "In Jericho" (so:MT, LXX und Tg) ist wohl ursprünglich, da es, wie Soggin (CAT Va 63) feststellt, *lectio brevior et difficilior* ist. In diesem Falle wäre an ein heidnisches, d.h. kan. Heiligtum zu denken.
- 59 "Bei Jericho" (so die arab. Uebersetzung. Die altsyr. hat: In den Steppen von Jericho. Die Vg.: Auf dem Acker von Jericho) s. dazu Hertzberg (ATD 9 36) und Soggin (CAT Va 63). Gressmann (SAT I,2 144) schreibt: "Möglich wäre auch die Uebersetzung 'bei Jericho', wobei man dann an den Gilgal denken könnte". Ähnlich äussert sich Noth (HzAT 7 34, Anm.13a), wenn er schreibt: "In Jericho soll im jetzigen Zusammenhang 'bei Jericho' bedeuten, etwa im Sinne von in den Gefilden von Jericho, was S dafür einsetzt. Von Hause aus aber heisst es 'in Jericho' und so war es ursprünglich wohl gemeint".
- 60 Mit textlichen Auslassungen rechnen Soggin (CAT Va 63f.) und Dillmann (KeH 461), der auch Gründe gegen die Herbeiziehung von Jos 6,2-5 nennt. Smith (ICB 127) vermisst die Aufzählung der göttlichen Instruktionen, erwägt aber, dass der Sammler Jos 6,2-5 als Fortsetzung der Szene ansehen könnte. Noth (HzAT 7 39), der sich gegen eine Verbindung mit Jos 6,2-5 ausspricht, "da mit 6,1 zu deutlich eine neue, selbständige Ueberlieferungseinheit beginnt", sieht in 5,13-15 "trotz seines fragmentarischen Zustandes einen eigenen lokal-ätiologischen Hintergrund". Auch Gressmann (SAT I,2 144) plädiert für Auslassungen und Hertzberg (ATD 9 36) stellt zu unserem Abschnitt fest: "Freilich ist dieses nur ein Bruchstück, und zwar fehlt etwas in der Mitte und dann der Schluss".
- Gegen eine Auslassung und für die Verbindung unseres Textes mit Jos 6,2-5 ist vorallem Heidt (a.a.O. 85), der sich dabei auf den Bibl. Kommentar zu den Büchern Josua, Richter und Ruth von Keil-Delitzsch bezieht. Auch Moehlenbrink (ZAW 1938, 263f.) sieht in Jos 5,13-15 die Einleitung zur Jahwerede von Jos 6,2ff. und ist somit gegen die Annahme einer Auslassung.

- 61 Bei der Annahme, dass sich das Heiligtum 'in Jericho' befand, ergeben sich für das erschienene Wesen verschiedene Deutungen. So ist das erschienene Wesen nach Jacob (Théol. 161) "le dieu local de Jéricho un peu humanisé". Nach Gressmann (SAT I,2 144) ist "der himmlische Heeresoberst ursprünglich kein Abgesandter Jahves, sondern Astartes oder Baals und war (vom Himmel) gekommen, um dies Heiligtum gegen die eindringenden Horden der Israeliten zu verteidigen". Duhm (Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT, 1926,8) sieht im Sar Zebah den Mondgott, wenn er schreibt: "Der Fremde ist eben erst gekommen, er hat in Jericho Absteigequartier (Jareach=Wanderer, Mondgott)". Duhm erinnert daran, dass Beth Schemesch das Absteigequartier der Sonne ist, und dass der Mond als Führer des Sternenheeres vorgestellt wird.
- 62 So Hertzberg (ATD 9 36), wenn er schreibt: "Das Heer Jahves soll das Gleiche sein wie die himmlischen Heerscharen. Es besteht aus starken Engeln, als deren Anführer die spätere Zeit den Michael nennt". Ebenso Dillmann (KeH 460): "Der Mann... bekennt sich vielmehr als den Fürsten des Heeres Jahve's d.h. der Engel (vgl. 1.Reg.22,19 und Gen 32,2f.), deren Bezeichnung als des Heeres Jahve's durch Zeit und Ort der Erscheinung nahe gelegt ist".
- 63 So Eichrodt (Theol 2/3,⁵1964 132) und Duhm (a.a.O. 8).
- 64 Stier, a.a.O. 50.
- 65 Auch Smith (ICB 127) denkt bei unserer Erzählung an die Legitimation Josuas als Führer der Israeliten, wenn er bemerkt: "The preservation of the story may be due in part to its presentation of Josh. as a new Moses".
- 66 Weitere Unterschiede zwischen der J- und E-Parallelerzählung s. bei: Kilian (BBB 24,1966,237f.,243ff.), Speiser (AB Gen 156f.), Skinner (ICC Gen 324), Gunkel (SAT I,1 166f.) und von Rad (ATD 2/4 200f.).
- 67 Kilian (BBB 24,1966,233) weist darauf hin, dass Ismael in den Vv.9.10.11.13 Ben, in den Vv.14-16 Jäläd und in den Vv.17-20 Na'ar genannt wird und schliesst daraus, "dass der Elohist in den Vv.17-21 eine bereits formulierte Ismaelgeschichte als Vorlage aufgegriffen und in seine Einheit miteinbezogen hat".
- 68 V.20 spricht einfach von der Wüste. V.21, ein späterer Lokalisierungsversuch, handelt von der Wüste Paran, V.14 dagegen von der Wüste Beerscheba. Nach Kilian (BBB 24,1966,235) "bleibt für Gen 21 nur der eine Schluss, dass es sich in V.14 und in V.21 um zwei verschiedene und voneinander unabhängige Versuche handelt, die in V.20 nicht benannte Wüste und damit zugleich das Geschehen der erweiterten Ismaelätiologie zu

lokalisieren".

- 69 Kilian (BBB 24,1966,247f.) unterscheidet eine Grundschrift der Erzählung, eine Ausgestaltung zur Erzählung von der Vertreibung Hagers und Ismaels und als dritte Stufe eine elohistische Überarbeitung und Erweiterung. Die genaue Abgrenzung der drei Stufen ist aus seiner synopt. Darstellung (a.a.O. 248f.) ersichtlich.
- 70 Kilian, a.a.O. 234.
- 71 ebd. S. 236
- 72 ebd. S. 241
- 73 ebd. S. 246: "Das theologische Vorverständnis des Elohisten zeigt sich, wenn er in V.17 nicht Gott, sondern den Boten Gottes sprechen lässt, und auch diesen noch vom Himmel her".
- 74 Noetscher (Das Angesicht Gottes schauen, 21f.) befasst sich mit dem Unterschied, dass der MJ in Gen 16 wie ein fremder Wanderer auf Erden erscheint, während er hier bei E der Hagar vom Himmel her zuruft und schreibt dazu: "Der Unterschied liegt indes nicht etwa in dem subtileren Gottesbegriff des E, sondern beruht auf der andersartigen Einkleidung derselben Erzählung". Meines Erachtens besteht der Unterschied in einer andern theologischen Vorstellungswelt des E, der den ME neben den transzendenten Gott stellt und ihn als Mitglied des himmlischen Hofstaates betrachtet, wie North (Separated Spiritual Substances in OT, CBQ 29,1967,142) richtig gesehen hat, wenn er schreibt: "The mal'ak undoubtedly speaks 'from heaven' (Gen 21,17;22,11), or is otherwise suggested to be part of the 'heavenly court' frequent in the OT but not under the name of mal'akim". Auch Kilian (BBB 24,1966,234) könnte sich mit der Auffassung von Noetscher, wonach das Rufen vom Himmel her nur aus der andersartigen Einkleidung des Stoffes zu erklären ist, nicht einverstanden erklären; denn er schreibt: "Sowohl Mal'ak Elohim als auch besonders min-ha-schamaim weisen auf die Hand des Elohisten hin. Hat E in vv.17-21 tatsächlich eine ältere Erzähltradition aufgegriffen, wie oben wohl zu Recht angenommen wurde, dann zeigen die beiden Termini, dass der Elohist seine Vorlage nicht nur übernommen, sondern auch noch in seinem Sinne bearbeitet hat".
- 75 Heidt (a.a.O. 72f.) vertritt auch hier die Identität zwischen dem ME und Elohim und entkräftet das Argument, dass von Gott im gleichen Abschnitt in der dritten Person gesprochen wird (Und Gott hörte die Stimme des Knaben, V.17a) mit dem Hinweis, dass solches auch in Ex 19,24 und Jes 6,12 vorkomme, und dass in Ex 23,25, einem einzelnen Vers, Jahwe sowohl in der ersten wie in der dritten Person spreche. Auch heute werde dasselbe

oft in den Ansprachen von Bischöfen, Provinzialen und Aebten häufig gefunden. Mit Heidt scheint auch Eichrodt (Theol. 2/3 ⁵1964,8) die Identität zu vertreten, wenn er schreibt: "Von da aus wird man die im göttlichen Ich ergehende Rede des mal'ak in Gen 21,18 und 22,11 nicht als naive Selbstidentifikation des Gesandten mit seinem Auftraggeber, sondern als Zeichen der Gegenwart Gottes in der Engelserscheinung anzusehen haben".

- 76 Die einmalige Erwähnung des ME in unserem Abschnitt verbunden mit dem daraus entstehenden Gottesich veranlasst Touzard (SDB Sp.251) zu schreiben: "...De même, à l'origine, on ne distinguait pas, dans la langage populaire, entre l'Ange de Yahweh et Yahweh lui-même; ce qui ressort des récits de la Genèse concernant Hagar". Auch Köhler (Theol. 1936,108) scheint dem in einem gewissen Masse zuzustimmen, wenn er schreibt: "Die Anwendung dieser Vergegenwärtigung ist eine schwebende, fast möchte man sagen willkürliche". Im gleichen Sinne äussert sich auch Lagrange (RB 12,1903,220): "L'Elohist introduit 'L'Ange d'Elohim' dans deux cas où la voix vient du ciel (Gen 21,17 et Gen 22,11). Il serait très naturel de lire 'Elohim'". Gegen diese Auffassung, wonach die Nennung des ME willkürlich erfolgte, wendet sich von Rad (ThW I,²1957,76), indem er feststellt: "Jedoch, in dem scheinbar wahllosen Wechsel liegt ein gewisses System. Wird von Gott abgesehen vom Menschen ausgesagt, so steht Jahwe, sowie aber Gott in die Apperzeption des Menschen tritt, stellt sich der MJ ein; z.B. Gen 21,17ff.: Gott hört das Schreien der Hagar...der Engel Gottes ruft ihr zu...Gott tut ihr die Augen auf. Diese durchsichtige Tendenz erklärt den eigentümlichen Tatbestand...Einen Schritt weiter auf diesem Weg ist der Elohist gegangen, der den MJ nur noch vom Himmel herunter rufen lässt (Gen 21,17;22,11), während beim Jahwisten ihm die Menschen auf Erden begegnen". Quinlan (a.a.O. 49) zitiert ebenfalls von Rad und bezeichnet Gen 21,17ff. geradezu als Illustration hierfür. Van der Woude (NedThT 18,1963,10) begründet den Personenwechsel und das Reden des ME als ob er Gott selber wäre, mit dem Hinweis, dass der ME "die 'extension' von Gott ist".
- 77 Skinner (ICC Gen 324) betont die Heiligkeit des Brunnens mit den Worten: "In any case it is henceforth a sacred well". Jedoch ist zu beachten, dass der Brunnen hier keinen Namen trägt, was darauf hinweist, dass unser E-Bericht wesentlich jünger ist, als derjenige von J. "Dagegen ist ein alter Zug bei E, dass er ausser der Quelle auch den Busch kennt" (Gunkel SAT I,1 167).

- 78 Nach Kilian (BBB 24,1966,273) gehören zur Wallfahrtstradition die Vv.3-5.9a.14.19 und zur Kultstiftungstradition die Vv.9b.10-13.
- 79 Der Syrer liest Vv.11.15 Elohim an St. v.Jahwe und redet somit nicht von MJ, sondern von ME.
- 80 Der Syrer liest V.2 "in das Land der Amoriter".
- 81 Ueber Moria s.: Von Rad (ATD 2/4 205), Noth (UePt 126), Gunkel (SAT I,1 169), Skinner (ICC Gen 328f.). Nach Kilian (BBB 24,1966,277) "Können alle nachelohistischen Zusätze und Uebearbeitungen in Gen 22 einer einzigen Redaktorenhand zugewiesen werden". Von diesem Redaktor schreibt Kilian (a.a.O. 318): "Dieser Redaktor scheint in besonderer Weise an Jerusalem interessiert gewesen zu sein, da er offenbar den Opferort von Gen 22 als Jerusalemer Tempelberg verstand, auf dem Jahwe Abraham erschienen ist. Aufgrund der Einfügung von hamoria in V.2a kann eine Verwandtschaft dieses Redaktors zum chronistischen Geschichtswerk vermutet werden, zumindest scheinen ihm dessen Traditionen bekannt gewesen zu sein". Was die Lokalisierung anbetrifft, so zitiert Kilian (BBB 24,1966,263) Noth (UePt 126): "Alle alten und neuen Vermutungen über die Lage des Schauplatzes sind ganz unsicher. Es verlohnt sich nicht, darauf einzugehen; wir wissen es einfach nicht".
- 82 Die Berufung auf Gen 22 ist für das Jerusalemer Heiligtum ruhmvoller als die auf 1Chr 21 od. 2Sam 24; denn mit Gen 22 verbindet sich die Erinnerung an eine glanzvoll bestandene Glaubensprobe Abrahams, während die beiden andern Stellen, die mit Davids Volkszählung und der Bestrafung durch den Pestengel zusammenhängen, an ein unrühmliches Vorkommnis israelitischer Geschichte erinnern.
- 83 Kilian (BBB 24,1966,269) folgert aus V.14a, dass der Name der heiligen Stätte "Gott (,der) sieht" gelautet hat. Gunkel (SAT I,1 170) schliesst aus den Andeutungen in den Vv.8.12.13, dass der ursprüngliche Ortsname "Jeruel" gewesen sei und fügt am gleichen Orte bei: "Vielleicht ist an das Jeruel in der Wüste Juda bei Tekoah gedacht (2Chr 20,16)".
- 84 Noetscher, a.a.O. 30.
- 85 Gunkel, SAT I,1 170.
- 86 Heidt (a.a.O. 73f.) begründet die Identität mit Gen 22,12 und Gen 22,16-18. Ist hier bereits der erste Identitätsbeweis aus der Uebereinstimmung zwischen dem, was gesprochen wurde, und dem Willen Gottes nicht überzeugend, so geht der zweite Beweis aus den Vv.16-18 nicht an, da der MJ diese Worte ausdrücklich als Worte Jahwes bezeichnet. Der MJ ist gleich einem Propheten nur der Uebermittler der Botschaft und darf wegen

- der Einleitungsformel nicht mit Gott identifiziert werden.
- 87 Ueber das Kindesopfer s.: Driver (The Book of Genesis, Westm. Comm.,¹² 1926, 221), Marks (ICB Gen 18), Skinner (ICC Gen 331), Gunkel (SAT I, 1 171), Martin-Achard (AdA 75ff.). Die meisten Exegeten sehen den Schwerpunkt unserer Erzählung nicht in der Polemik gegen das Kindesopfer, sondern in der Glaubensprüfung, wie Martin-Achard (AdA 80) feststellt: "L'ancienne narration a insisté sur le sauvetage de l'enfant d'Abraham, l'Elohiste reprend cette donnée et en fait l'histoire de l'épreuve du patriarche".
- 88 In diesem Zusatz spricht der Engel von sich aus zum zweiten Mal. In Ri 13,8f. dagegen erscheint er auf die Bitte des Manoah zum zweiten Mal.
- 89 Ueber "Ausspruch Jahwes" s. den Art. v. Vetter (THAT II, Sp. 1-3).
- 90 SDB Sp. 244.
- 91 Noth, UePt 36.
- 92 Die Mehrzahl der Exegeten, so Driver (Westm. Comm. Gen 264), Gunkel (SAT I, 1 204), Marks (ICB Gen 22), Michaeli (Dieu à l'image de l'homme, 92), Noth (UePt 30) rechnet V. 10 zu J, während von Rad (ATD 2/4 247) und Skinner (ICC Gen 376) ihn zu E zählen.
- 93 Zu V. 19b "früher aber hieß die Stadt Lus" bemerkt Gunkel (SAT I, 1 208, Anm. 2): "Glosse; zur Zeit dieser Geschichte war hier noch keine Stadt" und Skinner (ICC Gen 378) schreibt: "19b is usually considered a gloss. From Jos 12,6 (18,13) it appears that Lûz was really distinct from Bethel, but was overshadowed by the more famous sanctuary in the neighbourhood". Skinner und Driver (Westm. Comm. Gen 266) gehen dabei nicht auf die Frage ein, ob Lus damals bereits bestanden hat oder nicht, sondern nehmen es einfach als bestehend an.
- 94 Die Uebersetzung mit "Leiter" ist irreführend. Speiser (AB Gen 218f.) übersetzt mit Rampe oder "Treppe", ebenso Marks (ICB Gen 22). Beide denken dabei wie von Rad (ATD 2/4 247f.) an die babylonischen Tempeltürme, die Zikkurats, bei denen sich unten ein Erscheinungstempel befand und oben der Wohnort Gottes symbolisiert war. Skinner (ICC Gen 378) erinnert auch an äg. Verhältnisse ohne dabei einen direkten Zusammenhang zu postulieren: "The Egyptian theology also knew of a 'ladder' by which the soul after death mounted up to 'the gate of heaven' (Erman Hdbk 96)".
- 95 Von Rad (ThW I,² 1957, 76f.) übersieht die Tatsache, dass V. 12 realiter von ME geschrieben wird, wenn er bemerkt: "Die Wesen, die Jakob im Traum auf der Leiter auf- und niedersteigen

sieht,...könnten ohne weiteres als Malakim bezeichnet werden, sie heissen aber bne ha-elohim, was man ungefähr mit göttliche Wesen übersetzen muss".

- 96 Masseben waren nach Procksch (KzAT Gen 340) zwischen 1,5-3,28m. hoch und damit als Kopfunterlage nicht geeignet. Onqelos (zit. bei König Gen,^{2,3}1923,596) schreibt deshalb "und er machte ihn zu seiner Unterlage" und denkt dabei, dass nicht nur der Kopf Jakobs, sondern sein ganzer Körper auf dem Stein ruhte. Wegen der Grösse des Steines bemerkt Marks (ICB Gen 22): "Jacob's great strength, attested in his single-handed erection of this monolith, must have been legendary" ohne zu beachten, dass der MT nichts von einer einhändigen Errichtung weiss. Auch von Rad (ATD 2/4 248f.) weist auf Jakobs herkulische Kraft hin.
- 97 V.21b wird von Speiser (AB Gen 218), Driver (Westm.Comm. Gen 267), Gunkel (SAT I,1 208) u.a. teils nur "Jahwe", teils aber auch der ganze Passus "so soll Jahwe mein Gott werden" als Zusatz eines Redaktors betrachtet, der Gott in diesem Gelübde vermisst hat.
- 98 Zum Verzehnten bemerkt Skinner (ICC Gen 379): "This and Am 4,4 are the only pre-Deuteronomic references to the tithe (cf. 14,20)".
- 99 Ueber Steinkult, Masseben und deren Oelung s. Driver (Westm. Comm. Gen 267f.), Gunkel (SAT I,1 209) und Skinner (ICC Gen 378).
- 100 Ueber Bethel als Gottesnamen s. von Rad (ATD 2/4 249). Ueber seine religiöse Bedeutung und die Geschichte des Heiligtums s. von Rad (ATD 2/4 249), Skinner (ICC Gen 377), Driver (Westm.Comm. Gen 264) und Gunkel (SAT I,1).
- 101 Die Aufgabe der ME wird sehr verschieden interpretiert: Heinisch (op.cit.299): "Das Herabsteigen bedeutet, dass sie als Boten Gottes dem Menschen Gnade bringen, das Heraufsteigen, dass sie des Menschen Gebete und Wünsche vor Gott tragen". Besser ist es jedoch mit von Rad (ATD 2/4 247) die ME auf- und absteigen zu lassen, "nicht um Gebete vor Gott zu tragen, sondern um göttliche Befehle auszuführen oder um die Erde zu überwachen". Von Rad erinnert dabei an Hi 1,7 und Sach 1,7-17. Mit dieser Aufgabe erklärt sich auch ihre Zahl; denn um Botschaft an Jakob zu bringen, hätte ein einziger ME genügt. Zudem weiss E nichts von einer Botschaft der ME an Jakob.
- 102 Die Vertreter der Identitätstheorie würdigen nur die St. mit dem Gottesich einer Betrachtung und lassen diese und andere St., in denen die ME deutlich von Gott unterschieden werden,

- bei Seite. Damit umgehen sie die Frage, wie es dem damaligen Israeliten möglich war, unter MJ bzw. ME gleichzeitig sowohl eine Erscheinungsform Gottes als auch dessen selbständigen Boten zu sehen.
- 103 Gunkel schreibt zu diesen unterschiedslos auftretenden ME (SAT I,1 209): "Zugleich aber leben in diesen 'Engeln Gottes' göttliche Wesen des Ältesten Glaubens wieder auf, die jetzt, auf höherer Stufe der Religion, zu Dienern und Boten des höchsten Gottes herabgedrückt worden sind". Diese Aussage setzt das frühere Bestehen eines Pantheons und einer Götterversammlung voraus, von dem sich im AT kaum Spuren finden. Ferner müsste sich, wenn Gunkels Theorie stimmen soll, die Eigenart aller einzelnen Götter, die zu Engeln degradiert wurden, doch in irgend einer Weise in den ME widerspiegeln und sie voneinander differenzieren. Hier handelt es sich aber um ein Bild vom himmlischen Hofstaat Jahwes, den wir nicht mit einer Götterversammlung verwechseln dürfen.
- 104 Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, 93.
- 105 Mit der vorliegenden Quellenscheidung stimmen überein: Driver (Westm.Comm. Gen 280), Gunkel (SAT I,1 220), Noth (UePt 30.38), von Rad (ATD 2/4 266).
- 106 Folgende Exegeten bezeichnen die Vv.10.12 als Einschübe oder Zusätze: Driver (Westm.Comm. Gen 282), von Rad (ATD 2/4 268), Gunkel (SAT I,1 220, Anm.2).
- 107 Skinner, ICC Gen 395.
- 108 Speiser (AB Gen 244) bemerkt: "The dream is in E the usual medium of communication between God and man. In the parallel account by J (XXX 32), no such suggestion from above is either mentioned or implied".
- 109 Vgl. Sach 1,9;2,2;4,1;5,5;6,4. Hier tritt nur ein einzelner ME auf, der gegen Jakob nicht stumm verbleibt, wie Gen 28, sondern ihm Anweisungen gibt. Da diese im Traum gegeben werden, könnten sie ebenso gut auch von Elohim ausgesprochen werden. Der MhE wurde offenbar von einem feiner empfindenden Erzähler an St. v. Elohim eingeführt, um so jeglichen Anstoß zu vermeiden. Da V.11 in diesem Sinne abgeändert wurde, sich aber eine solche Abänderung in V.13 wegen der Selbstvorstellung Gottes und der Bezugnahme auf den in Bethel geleisteten Eid als unmöglich erwies, kam es so zum Gottesich des MhE. Driver (Westm.Comm. Gen 282) bemerkt deshalb: "Der Vers stimmt schlecht mit den Vv.10.12 überein; denn die Vv.10.12 beschreiben deutlich etwas, das in der Vergangenheit geschah, während V.13 ebenso klar etwas beschreibt, das die gegenwärtige Lage betrifft (vgl.V.3). Die Vv.10.12 müssen ursprünglich in einem

andern Zusammenhang gestanden haben und V.13 war die unmittelbare Folge von V.11".

110 Speiser, AB Gen 244.

111 Skinner, der auch die Lösungsversuche anderer Exegeten zu den Vv.10-13 bringt, schreibt (ICC Gen 395): "Moreover, 'I am the God of Bethel' must surely open the communication". Die Selbstvorstellung Gottes ist somit an falscher Stelle.

112 Heidt (a.a.O. 74) verbindet bei seinem Identitätsbeweis doch etwas vorschnell die Vv.11f. mit V.13. Ohne nach der Entstehungsgeschichte, der Einheitlichkeit des Textes und dem Verhältnis der Zusätze der Vv.10.12 zu fragen, identifiziert er die Sprecher von "zwei Weisungen, die unmöglich gleichzeitig an Jakob ergangen sein können" (von Rad, ATD 2/4 268). Auch die falsche Stellung von V.13 mit der vielleicht als Zusatz zu betrachtenden Selbstvorstellung Gottes als Gott von Bethel hindert Heidt nicht daran, den MhE mit der Weisung für Zuchterfolg ohne langes Bedenken mit dem Gott von Bethel und dem Geber des Rückkehrbefehls zu identifizieren, obschon beide Offenbarungen nicht nur zeitlich getrennt werden müssen, sondern sich auch auf ganz andere Inhalte beziehen.

113 Für ihre Zugehörigkeit zu E s. Noth (UePt 38), Speiser (AB Gen 255), Skinner (ICC Gen 404), Driver (Westm.Comm. Gen 291), Gunkel (SAT I,1 226).

114 LXX ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 1935,51.

115 Noth, UePt 31,Anm.97.

116 Die ME bilden das Lager Gottes. Es geht deshalb nicht an mit Procksch (KzAT Gen, ^{2,3}1924 369) zu vermuten, dass die ME, weil sie direkt nichts mit der Begründung des Namens zu tun haben, erst nachträglich in diesen Text hineingekommen sind.

117 Ueber die Vokabel mahanaim sowie über die gleichnamige Ortschaft, ihre Lage und Geschichte s. Driver (Westm.Comm.Gen 291), Gunkel (SAT I,1 227), von Rad (ATD 2/4 274), Skinner (ICC Gen 405, Anm. zu V.3).

118 An Schutzengel denken: Driver (Westm.Comm.Gen 291) und Heidt (a.a.O. 43). Vorsichtiger äussert sich Gunkel (SAT I,1 227), wenn er schreibt: "Die gewöhnliche Erklärung, diese Engel= Offenbarung solle Jakob der schützenden Nähe Gottes versichern, ist durch den Text nicht ausgesprochen, mag aber schon die Meinung des E gewesen sein". Konsequenter ist von Rad (ATD 2/4 273f.), der vom Ausleger sagt: "Was berechtigt ihn denn, von Schutzengeln zu sprechen, wie das vielfach geschehen ist? Der Satz spricht ja nur von himmlischen 'Boten', also von Funktionären der göttlichen Weltregierung, die mit bestimmten Aufträgen betraut die Erde durchheilen und denen

- Jakob begegnet ist (vgl. zu Kap. 28, o.S. 247). Das Wort 'Lager' muss an sich nicht eine kriegerische Bedeutung haben; denn jeder Stamm, jeder nomadische Verband hat sein Lager".
- 119 An feindlich gesinnte Wesen denken z.B. Skinner (ICC Gen 405) und Speiser (AB Gen 255).
- 120 Noth, UePt 38, Anm. 136.
- 121 Der Bericht von der Segnung Ephraims und Manasses (Vv. 7-14. 17-22), in den unser Segenswort (Vv. 15.16) eingeschoben wurde, ist nach Gunkel (SAT I, 1 287f.) und Skinner (ICC Gen 505f.) jahwistisch. Auch Marks (ICB Gen 31) schreibt die Vv. 13-19 J zu und bemerkt zum Segensspruch Vv. 15f.: "Since vss. 15-16 interrupt this account, they are either out of order or, more probably, from E". Nach Driver (Westm. Comm. Gen 377) sind sie elohistisch. Ebenso rechnet Noth (UePt 38) die Vv. 7-14. 17-22 dem Elohisten zu, während die Vv. 15.16 sekundärer Einschub sind. Heidt (a.a.O. 74f.) kümmert sich weder um die Entwicklungsgeschichte unseres Textes noch um dessen quellenmässige Zusammensetzung. Auch die Frage allfälliger Einschübe wird von ihm nicht erwogen.
- 122 Gunkel (SAT I, 1 287f.) übersetzt V. 15: "Der Gott, der vor meinen Vätern gewandelt hat, vor Abraham und Isaak" und bemerkt (SAT I, 1 288, Anm. 1): "Der Text: 'Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben', scheint eine Aenderung aus religiöser Scheu zu sein". Die Uebersetzung Gunkels könnte, da sie sich gut mit dem nachfolgenden Bild vom Hirten verbinden lässt, der ja seiner Herde vorangeht, wohl den ursprünglichen Sinn wiedergeben.
- 123 Auch der Samaritaner hat am zweimaligen Elohim, das von mal'ak gefolgt wird, Anstoss genommen und statt mal'ak mäläk (König) gelesen, wobei er den Königstitel auf Elohim bezogen hat. Ueber die Herkunft des Königstitels für Gott schreibt Dequeker (Coll. Mech. 52, 1967, 135): "En effet, l'épithète royale était connue dans les traditions cananéennes-syriennes (p.ex. à Jérusalem, avant l'entrée de David). Le Dieu suprême du panthéon cananéen, élevé au-dessus des puissances célestes, porte les titres de Roi, Seigneur des cieux, Prince de la terre, Juge. Comme dans le mythe babylonien, le Dieu suprême et Roi de l'univers est créateur de la terre et des cieux". Wenn dieser Königstitel für Gott hauptsächlich in späterer Zeit gebräuchlich war, so zeigt uns doch das Vorgehen des Samaritaners, dass er den mal'ak Elohim unterordnet und nicht etwa gleichsetzt. Ueber den Königstitel Jahwes bzw. Elohims s. auch den Art. mäläk (König) von Soggin (THAT I, Sp. 914ff.).
- 124 Unter goël versteht Procksch (KzAT Gen, 2³ 1924, 425) "den näch-

sten Verwandten, sofern er Verbindlichkeiten wie Blutschuld, Vermögensschuld, Geldschuld einzulösen hat". Ueber go'el s. auch Jacob (Théol. 235) und den Art. g'el, . erlösen v.J.J. Stamm (THAT I, Sp.383ff.).

- 125 Da der mal'ak nirgends als eigentlicher Löser auftritt, vermutet Stier (a.a.O.S.60), dass sich ursprünglich noch andere Erzählungen vorfanden, in denen der ME wirklich diese Funktion im Leben Jakobs hatte. Die Funktionsbezeichnung sollte jedoch auf die Mehrheit der Fälle, in denen der ME auftritt, zutreffen. Demnach wären nach Stier gerade die Mehrzahl und wohl auch die charakteristischsten Berichte nicht überliefert, was doch sehr unwahrscheinlich ist.
- 126 Gunkel (SAT I,1 290) bemerkt: "Die dreimalige Wiederholung ist bei solchen feierlichen Anrufen nicht nur im alten Israel sehr geläufig". Er sieht darin (HKzAT Gen,2.Aufl., 417) "die monotheistische Umbiegung einer polytheistischen Segenssitte, wonach drei verschiedene Götter angerufen werden" und zitiert die Göttertriade Anu, Bel, Ea und einen babylonischen dreigeteilten Segen mit der Triade Ea, Damkina, Marduk. An unserer Stelle braucht die Dreizahl jedoch nicht auf ausländischen Einfluss zurückgeführt zu werden, da sie sich aus dem Schema Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von selbst ergibt.
- 127 Heidt (a.a.O. 75) begründet die Identität mit drei Beweispunkten. "First, Hebrew parallelism demands thought identity between the subject of the third member (i.e., the mal'akh who...) and the subject of the preceding two verses (i.e., God); secondly, it would be highly anti-climatic to invoke God twice and then in the final invocation to address a mere creature; lastly, what evidence do we have of an angel preserving Jacob from every evil, rather than Yahweh himself?". Dazu ist zu sagen: Zu Punkt eins: Wohl sind die Subjekte der zwei ersten Verse mit Elohim identisch. Auch das Subjekt des dritten Verses kann ursprünglich gleich gelautet haben. Zur Vermeidung des Anthropomorphismus, denn es geht ja um den Kampf gegen das Böse, wurde Elohim später in mal'ak abgeändert. Sollte mal'ak aber ursprünglich sein, so will der Verfasser uns damit das Mittel nennen, mit dem der transzendente Gott auf Erden wirken und beschützen kann. In beiden Fällen aber kann von Identität keine Rede sein. Deshalb kann Gunkel (SAT I,1 290) zu unserer Stelle schreiben: "Der Gott und der Engel (Bote) sind hier wie überall als Herr und Diener unterschieden". Damit ist auch Punkt zwei von Heidt widerlegt; denn bei der Aufzählung des Mittels bekommt der Segensspruch unweigerlich antiklimatisches Aussehen, weil das Mittel, in

unserem Fall der mal'ak, nicht über seinem Herrn, der es gebraucht, stehen kann. Auch der dritte Punkt von Heidt ist nicht stichhaltig, da sich mit dieser Argumentation überhaupt jegliche Existenz von Engeln und anderen Mittelwesen des AT erübrigt.

128 s. Noth, UePt 14.

129 So Noth (UePt 26). In der Zuweisung unseres Abschnittes an die einzelnen Quellen zeichnen sich bei Gressmann (SAT I,2 52f.) und Noth (ATD 5,82ff.) nur geringfügige Unterschiede ab, indem sie den Stoff auf J, E und P verteilen. Eissfeldt (Syn 134*ff.) dagegen schliesst eine Beteiligung von P aus und weist dessen Stoff seiner Laienquelle L, J oder E zu.

130 Noth (ATD 5,86) bemerkt: "Ueberlieferungsgeschichtlich stammt das Erzählelement von der Wolken- und Feuersäule aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Sinaïtradition. Wolkenartig aufsteigender Rauch und Feuer gehören zu den Erscheinungen der Sinaïtheophanie (19,18 J), und das Phänomen der Wolken- und Feuersäule geht vermutlich zurück auf die Beobachtung eines tätigen Vulkans, wie sie in die Erzählung von den Vorgängen am Sinai zweifellos hineinspielt. Die wegweisende Wolken- und Feuersäule, die Israel zum Sinai führte, wird von J schon vom Auszug aus Aegypten an als göttlicher Führer den Jsraeliten beigegeben". Vgl. auch vom gleichen Autor UePt 222f.

131 So z.B. Noth (ATD 5,84): "V.19a und V.19b sind wieder offenkundige Dubletten; da in V.19a das Wort 'Gott' gebraucht wird und in V.19b von der Wolkensäule (vgl. 13,20-22 J) die Rede ist, ist die Quellenverteilung hier klar".

132 So z.B. Heidt (a.a.O. 7B): "Taking these observations into consideration, namely, the unusual mention of the 'angel of God' in an otherwise often occurring expression plus the doublet character of the verse, the conclusion comes easily that Exod. 14:19a is an interpolation".

133 Stein (a.a.O. 2B8f.) gegen Heinisch, Das Buch Exodus übersetzt und erklärt, Bonn, 1934,120.

134 Noetscher schreibt a.a.O. 31 über das Schauen: "Beim Erscheinen Jahwes in der Wolke kommt ein direktes unmittelbares Gottschauen nicht in Frage, wenigstens nicht für das Volk, sei es nun die Wolke, in der Jahwe vor dem Volke herzieht (Ex. 13,21 J, vgl. Ex. 14,19 Nu. 14,14), oder jene, in der er über der Lade sich offenbart (Lev. 16,2)".

135 Lagrange EB 12,1903,220 Anm.4). Hier geht es jedoch nicht um die Allgegenwart Gottes, einer sicher erst später auftauchenden theologischen Reflexion, sondern die gleiche Ortsverände-

- rung deutet eher auf den gleichen Schutzgedanken von J und E.
 136 Heidt, a.a.O. 77f.
 137 Lods (BZAW 27,1914, 267) schreibt zur Gleichartigkeit der Handlung des MhE und Jahwes: "Il est de fait également que les actes prêtés dans certains textes à ' l'ange de Yahvé' sont, dans d'autres morceaux parallèles, attribués à Yahvé en personne. Et il est bien à présumer que la forme de la tradition qui, naïvement, faisait agir Dieu sans aucun intermédiaire est la plus primitive".
 138 Während Heidt (a.a.O. 78) aus der gleichen Ortsveränderung der Wolkensäule und des MhE auf eine Identität beider schliesst, ist der MhE bei Gray (ICB Ex 48), der im Gegensatz zu Heidt die Quellenscheidung beachtet, nur eine Verkörperung der göttlichen Gegenwart. Einen deutlicheren Unterschied zwischen Gott und dem MhE machen hier Noth (ATD 5,91) und Eichrodt (Theol. 5.Aufl.7), die bei unserer Stelle bereits an den Auszugsengel denken. Letzterer schreibt (a.a.O. 7): "Als von Jahve gesandter Bote kann er als der spezielle Helfer Israels auf der Wüstenwanderung auftreten (Ex 14,19...)".
 139 Gressmann SAT I,2 54.
 140 Stellen für das Vorkommen des Gottesboten bei der Wüstenwanderung s. Eichrodt (Theol. 5.Aufl.7) und Lods (BZAW 27,1914, 265 Anm.1).
 141 Gegen Stein (a.a.O. 288,Anm.2), der zu Ex 14,19 schreibt: "Dass dies derselbe Engel ist, der Ex 3 erscheint, geht aus seiner Aufgabe hervor: Ex 3,8 vgl. 23,23 - und wird allgemein zugegeben". Da Gott über mehrere MhE verfügt, lässt sich aus der Gleichartigkeit der Aufgabe sowohl hier wie anderswo nicht bestimmen, dass es sich immer um den gleichen Auszugsengel gehandelt hat.
 142 Gray (ICC Num 264f.), Gressmann (SAT I,2 108) und Noth (UePt 34.39). Eissfeldt (Syn 178*) zerstückelt unseren Abschnitt allzu sehr und De Vaulx (SB Num 227ff.) geht eigene Wege, indem er unseren Abschnitt in drei Elemente einteilt: a) einen Brief (Vv.14-17) nach orientalischem Muster mit Angabe des Absenders und Empfängers, der die Gründe darlegt (V.16) und die Bitte mit ihren Klauseln folgen lässt, b) die Weigerung Edoms, verschieden ausgedrückt: V.18 im Pl. als Antwort auf die Bitte Moses, oder Israels (V.14) und V.20 im Sing. als Antwort auf die Bitte der Söhne Israels (V.19), c) folgt die mündliche Erklärung der Söhne Israels (V.19), die sich inhaltlich vom geschriebenen Brief (V.17) unterscheidet. Abschliessend schreibt De Vaulx (a.a.O. 229): "Nous sommes donc en présence de documents et de souvenirs divers, réunis par

- le rédacteur élohiste et utilisés par l'auteur sacerdotal du livre des Nombres".
- 143 Ueber Kades s. Noth (UePt 148, Anm. 381) und Gray (ICC Num 266).
- 144 Zum Verwandtschaftsverhältnis s. Guthrie (ICB 92): "Your brother indicates Israel's consciousness of kinship with Edom (cf. Gen 25:21-34; 27:36), but the story also bespeaks the traditional enmity between the two". Vgl. auch Gray (ICC Num 265) und Gressmann (SAT I, 2 108).
- 145 Über das Durchzugsrecht und die Königsstrasse s. Gray (ICC Num 266ff.). Guthrie (ICB Num 92): "The King's Highway... is the road from Damascus to the Gulf of Aqabah in use from time immemorial, known still by that name in Arabic". Gressmann (SAT I, 2 108).
- 146 An 11 von 31 Stellen, wo der Gottesbote Objekt ist, finden wir das Verbum "senden". Stellenangabe s. Abschnitt I, 4d: Der mal'ak und das Verb.
- 147 Heidt (a.a.O. 82) hält auch hier trotz der Sendung des mal'ak durch Jahwe an der Identitätstheorie fest und zitiert dabei Stein (a.a.O. 292): "Aus Num 20,16 geht lediglich hervor, dass Gott seinen mal'ak sandte, der Israel aus Ägypten hinwegführte. Diese Stelle allein würde nie auf den Gedanken der Identität zwischen Jahwe und seinem Engel gebracht haben, widerspricht ihr aber auch nicht". Auch Gray (ICC Num 266) lässt die Sendung unberücksichtigt und identifiziert den mal'ak mit Gott, wenn er schreibt: "The angel, as usual in earlier writers, is theophanic in character; Yahweh himself is present in the angel".
- 148 Eissfeldt (Syn 150*) rechnet die Vv. 20-22a zu E und die Vv. 22b-23 zu J und zerreiht damit den einheitlichen V. 22. Gressmann (SAT I, 2 68) bezeichnet unsere Verse als "loses Geröll" und verzichtet auf eine Quellenscheidung.
- 149 Michaeli, CAT 11, Ex 217.
- 150 Eichrodt, Theol. 5. Aufl. 2/3, 22.
- 151 Noth ATD 5, 156, ebenso Gray ICB Ex 59).
- 152 Der Samaritaner, die LXX und die Vg. lesen V. 20 "mein" Engel statt "ein" Engel wie der MT. Diese Abweichung erklärt sich aus V. 23, wo der MT ebenfalls "mein" Engel aufweist, was hier natürlicher wirkt, als wenn er ihn von Anfang an so genannt hätte, weil der mal'ak in V. 23 bereits eingeführt ist.
- 153 Hirth (theol. Arbeiten 32, 1975, 67) schreibt: "Andererseits ist es durchaus denkbar, dass mit dem von Jahwe gesandten Boten in Num 20,16 Mose gemeint war, denn er ist es doch auch, der nach Exod. 3,9.10 auf Grund der Klage der Israeliten zu deren Befreiung nach Ägypten geschickt wurde. Exod. 23,20ff. ist

es ebenfalls möglich, an Mose zu denken". Weiter geht Gray (ICB Ex 58f.), der unter mal'ak in V.20 Mose und in V.23 die Lade versteht.

- 154 Hirth (a.a.O. 62) schränkt die von Stein für den Auszugsengel genannten Stellen stark ein und wendet sich gegen den Begriff "Auszugsengel", da dieser erst am Gottesberg verheissen wird und beim Hauptereignis, beim Auszug, nicht anwesend war. Hirth schreibt deshalb a.a.O. 64: "Wenn diese Ueberlegungen richtig sind, kann man schon nicht mehr allgemein von einem 'Auszugsengel' sprechen, denn diese Bezeichnung würde ja die Anwesenheit während des gesamten Exodus voraussetzen".
- 155 Ueber das Verbum "senden" s. den Art. v. Delcor/ Jenni THAT II, Sp.909-916.
- 156 Gegen eine Identifizierung des mal'ak mit Jahwe, d.h. des Gesandten mit seinem Sender, sind: Van der Woude (NedThT 18,1963, 6f.), Johnson (The One and the Many...2.Aufl.1961,4f.), Lods (BZAW 27,1914,265), Lagrange (RE 12,1903,214), Rybinski (a.a.O. 28).
- 157 Ueber den Gehorsam und die Ehrerbietung, die dem Gesandten als Vertreter seines Senders zukommt s. Van der Woude (NedThT. 18,1963,6ff.) und Johnson. (The One and the Many...2.Aufl.1961, 4), der den Boten als "'Extension' of his master's personality" bezeichnet und damit dessen Würde und den ihm zukommenden Gehorsam begründet.
- 158 Für eine Identifikation Jahwes mit seinem Boten, weil "mein (d.h.Gottes) Name in ihm ist", oder aus einem andern Grunde, sind: Heidt (a.a.O. 82: Der mal'ak ist "the visible manifestation of Yahweh in Exod 23:20,23"), Eichrodt (Theol.2/3.5. Aufl.22: "Seine Bedeutung aber wird damit erklärt, dass er Träger des göttlichen Namens gewesen sei, also die verhüllte Anwesenheit des Bundesgottes selber realisiert habe"), ebenso Stein (a.a.O. 291). Michaeli (CAT II,Ex 217) schwankt zwischen Repräsentation und Identifikation, wenn er feststellt: "Le Mal'ak est le plus souvent le représentant de YHWH auprès des hommes ou du peuple...Ici il a un rôle protecteur et conducteur...En définitive, c'est plus qu'un représentant, car le nom de YHWH est 'en lui'; il est presque YHWH lui-même, puisqu'il porte son nom". Worin aber dieser kleine Unterschied bei der Identität, wie ihn hier Michaeli und andere Vertreter dieser Theorie machen, noch besteht, darüber bleiben sie uns zumeist die Antwort schuldig, oder dann ist diese so formuliert, dass sie nicht nur für unser, sondern noch viel mehr für das altisraelitische Denken äusserst gesucht wirkt.
- 159 So Picker (THAT I,Sp.903, Art. Bote). Was Picker hier vom ir-

- dischen Boten schreibt, das gilt ebenso gut vom himmlischen Boten, vom mal'ak Jahwe.
- 160 So auch Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,64): "Ebenso wie der deuteronomische Ausdruck vom Wohnen des Namens Jahwes im Tempel absichtlich die Anschauung vermeidet, dass Jahwe in seiner ganzen Macht ständig an diesen Ort gebunden ist, so bedeutet auch die Wendung, dass Jahwes Namen in seinem Mal'ak ist, nicht die Identität beider, sondern gerade eine Differenzierung. Der Mal'ak vertritt Jahwe mit voller Autorität, ist aber nicht selbst Jahwe".
- 161 So Van der Woude, Art. Name, THAT II, Sp.957,4e.
- 162 Für die Gleichheit der Autorität sprechen sich Van Imschoot (Théol.I,1954,118) und Eichrodt (Theol.2/3,5.Aufl.22) aus.
- 163 Stein, Biblica 19,1938,290f.
- 164 Stier, Atl. Abhandlungen 12,1934,64-71.
- 165 Holzinger, KHKzAT Ex 102.
- 166 Gressmann (SAT I,2 64f. und textkrit. Anm.3) rechnet den Abschnitt zu J, wobei V.34 zu Ex 32,7-14, einem jüngeren Zusatz, gehört und der Schluss v.V.35 ebenfalls Zusatz ist. Auch Noth (UePt 33 und Anm.115) rechnet diesen Abschnitt zu J. In ATD 5, 206 sieht der gleiche Verfasser jedoch V.35 als "Abschluss des Erzählungsmotivs von dem Fluchwasser (V.20)". Der Hinweis auf den Boten ist Zusatz (ATD 5,207. UePt 159,Anm.414). Auch Lagrange (RB 12,1903,214) rechnet Ex 32,30-35 ebenfalls zu J. Gray (ICB Ex 64) dagegen sieht in Ex 32,30-35 sehr wahrscheinlich die E-Parallele von Ex 32,7-10 und schreibt über den mal'ak: "The guiding angel (vs.34b;cf.23:20) seems to come into the context as an afterthought and may be a later insertion". Auch Eissfeldt (Syn 155*) weist Ex 32,34 E zu. Michaeli (CAT II,Ex,276) sieht in Ex 32,7-14 und 30-34 Notizen im Geiste des Deuteronomiums, die redigiert und in die Erzählung aufgenommen wurden. V.35 ist ihm weniger Verbindung zu V.20 als vielmehr die Zusammenstellung zweier früherer Erklärungen über den Hersteller des goldenen Kalbes.
- 167 Ueber die Geschichte vom goldenen Kalb, das V.31 vom Volk und V.35 vom Volk und von Aaron gemacht wurde, gehen die Ansichten auseinander. Michaeli (CAT II,Ex 275f.) sieht darin eine historische Episode der Wüstenzeit und keine Geschichte von Idolatrie, "mais celle d'une forme de culte de YHWH, avec une représentation matérielle servant de support ou de siège au Dieu invisible". Nach Noth (UePt 249,Anm.606) ist sie "ein späterer Zuwachs zur J-Erzählung" und richtet sich gegen Jerobeam I. und Israels Staatsheiligtümer in Bethel und Dan und deren Ausstattung mit einem "goldenen Kalb". Dieser Akt, eine

- Wiederholung des Urabfalls am Sinai, steht, so will unser Abschnitt besagen, unter göttlicher Strafe. Vgl. dazu auch Gressmann (SAT II,1 243) und Noth (UePt 157ff.).
- 168 Nach Noth (UePt 159, Anm. 413) taucht hier, wo Mose zum Sühnetod für das Volk bereit ist, "anscheinend zum ersten Mal der Gedanke menschlicher Stellvertretung im Alten Testament" auf.
- 169 Für eine scharfe Trennung zwischen Jahwe und dem mal'ak sind: Hirth (Theol. Arbeiten 32, 1975, 65), Lagrange (RB 12, 1903, 215), Van Imschoot (Théol. I, 119), Lods (BZAW 27, 1914, 265) und Rybicki (a.a.O. 26).
- 170 Neidt (a.a.O. 79ff.) und andere Vertreter der Identitätstheorie lösen den Widerspruch so, dass sie im mal'ak in Ex 23, 20. 23 einen mit Jahwe identischen und in unserem Abschnitt (und auch Ex 33, 2) einen kreatürlichen Engel sehen. Neidt traut dem Verständnis des Lesers viel zu, indem er unter der gleichen Bezeichnung mal'ak für die gleiche Auszugsfunktion bald eine Manifestation Gottes (Ex 23, 20. 23) und bald ein Gott untergeordnetes Geistwesen (Ex 32, 34; 33, 1-3) zu sehen hat. Auch Stein (Biblica 19, 1938, 291) vertritt die gleiche Auffassung. Nach Rohling (ThQ 48, 1866, 46) geht weder Jahwe noch ein mal'ak mit.
- 171 So Noth (ATD 5, 208), anders Gray (ICB Ex 64) und Gressmann (SAT 1, 2 68), die den Stoff (mit V. 2 bzw. 1b. 2 als Zusatz) zu J rechnen. Lagrange (RB 12, 1903, 214) dagegen zählt Ex 33, 1-11 zu E.
- 172 Ueber die verschiedenartige Bedeutung von "Angesicht" in diesem Kap. s. Nötscher (a.a.O. 44ff.).
- 173 Den Kommentatoren stellt sich in diesem Kap. die Frage, wer eigentlich mitzog. Stein (Biblica 19, 1938, 291) und Nötscher (a.a.O. 44) nehmen Ex 33, 2-5 als hypothetisch an. Nach ihnen liess Jahwe sich auf die Bitten des Mose hin umstimmen, so dass sein "Angesicht" mitzieht. Stier (Atl. Abhandlungen 12, 1934, 49), Hirth (Theol. Arbeiten 32, 1975, 66) u. andere Exegeten, nehmen eine reale Sendung eines Boten an, dem auch die Führung des Volkes zufällt. Der Umstand, dass die Führung in diesem Kap. nicht nur Jahwe und dem "Angesicht", sondern auch dem mal'ak und anderen Mittlerwesen zugeschrieben wird, zeigt die Uneinheitlichkeit des Textes an und weist auf verschiedene Traditionen hin, die sich hier Gehör verschaffen.
- 174 Von Rad, Art. mal'ak, ThW 76, Z. 27ff.
- 175 Hertzberg (ATD 9, 154f.), Moore (ICC Ri 57) und Böling (AB Ri 66) sind für deuteronomistische Verfasserschaft unter Verwendung eines älteren ätiologischen Rahmens (Vv. 1. 4f.). Noth (UePt 50f.) rechnet unseren Abschnitt zu den späteren Erwei-

- terungen des Werkes des deuteronomistischen Geschichtsschreibers. North (CBQ 29,1967,126) und Smith (ICB Ri 138) betonen das hohe Alter des Rahmens. Gressmann (SAT I,2 144) dagegen weist den Rahmen der Quelle E zu und bezeichnet das Zwischenstück als Zusatz oder spätestes Stück.
- 176 Gressmann (SAT I,2 144) bemerkt, dass Israel in dieser Gegend bei Ha-Aj den ersten Misserfolg erlebt hat. Zu dessen Begründung konnte auf die Verschönerung des kanaanitischen Altars in Jericho hingewiesen werden, wo sich ein Astarte-Tempel befand.
- 177 Stein (Biblica 19,1938,293), ein Vertreter der Identitätstheorie, der sich oft auf das Gottesich stützt, verzichtet hier auf dieses Argument, wenn er schreibt: "Das Gottes-Ich des Auszusengels, das aus dem masoretischen Text...hervorzugehen scheint, darf dennoch aus dieser Perikope nicht entnommen werden, da nach fast allgemeiner Ueberzeugung der Text verstümmelt ist".
- 178 Der mal'ak wird in unserem Abschnitt von den meisten Exegeten als Engel bezeichnet. Bei Rybinski (a.a.O. 33) und Smith (ICB Ri 138) ist er Stellvertreter Gottes. Bei Stein (Biblica 19, 1938,293), Moore (ICC Ri 57) und Heidt (a.a.O. 87) wird er jedoch mit Jahwe identifiziert.
- 179 Der deuteronomistische Verfasser lässt den MJ hier im "Gottesich" sogar zum Bundesschliesser werden. Dies hat vielleicht dazu beigetragen, dass später (Mal 3,1) von einem "Bundesengel" geschrieben werden konnte.
- 180 Wegen der Gerichtsbotschaft, die der MJ hier verkündet, haben Hummelauer und Ehrlich (s. Stein, Biblica 19,1938,293 Anm.2) im MJ einen Propheten gesehen. Aber auch Lagrange (RB 12,1903, 218) stellt fest: "Aussi a-t-on pu être embarrassé pour savoir si le messager de Iahvé est un être céleste ou un prophète (Jud II,1-5)". Smend (a.a.O. 126), Eissfeldt (Syn 83) und Krätzschmar (zit. bei Stein, Biblica 19,1938,293, Anm.2) sehen im MJ die Lade, die vom kultischen Zentrum Gilgal nach Bökim ins Landesinnere verbracht wird. Hirth (Theol. Arbeiten 32, 1975,50f.) vergleicht unseren Abschnitt mit Ri 6,7-10 und sieht mit Tg. und den Rabbinen im mal'ak ebenfalls einen Propheten. Es ist jedoch zu bedenken, dass hier, im Gegensatz zu den allgemein gehaltenen Ausführungen von Ri 6, ein Opfer- und Kultort begründet wird. Dazu aber reicht das Erscheinen eines Propheten nicht aus, sondern einzig und allein eine Gotteserscheinung, oder eine Engelererscheinung. Stellenangaben für Kultortbegründungen durch Theophanien und Mal'akerscheinungen s. Moore ICC Ri 57.
- 181 Budde, Das Buch der Richter, KHKzAT S.18.

- 182 North (CBQ 29,1967,126) zählt unsere St. unter dem Titel "1000 B.C.: Pre-J Mal'ak Occurrences" auf. Hertzberg (ATD 9,182) bezeichnet das Deboralied als "eines der ältesten Literaturdenkmäler aus dem AT und mit Recht immer in seinem dichterischen Wert hoch gerühmt".
- 183 Richter (BBB 18,1963,100) bemerkt: "Sicher bildet das Fluchen V.23a einen Kontrast zu V.24. Aber deshalb allein kann er nicht geformt sein. Dieser Vers ist nun wirklich isoliert, so dass man ihn entfernen könnte, ohne dass etwas fehlen würde. Zur Erklärung als Glosse fehlt aber jeder Grund". Burney (The Book of Judges, London 1918, 151) schreibt: "Such an allusion to the Angel of Yahweh in this ancient poem is also somewhat unexpected". Nach ihm wurde das hebr. Verb "arar" (verfluchen) in "amar" (sagen) verdorben und auf die natürliche Frage 'Wer sagte?' wurde als Ergänzung 'der Engel Jahwes' geantwortet.
- 184 Gressmann (SAT I,2 185) und Grimme (zit.bei Budde,KHKzAT Ri 48) lassen mal'ak wegfallen, jener als spätere Glosse und dieser als "Zusatz zur Abschwächung des zu anthropomorphischen Auftretens Gottes". Gleich verfahren auch: Grether (Das Deboralied 62), Rothstein (ZDMG 56,1902,466) und Schlögl (RB 12, 1903,393). Zu diesem Vorgehen bemerkt Zapletal (a.a.O. 88), dass selbst bei Streichung des Wortes mal'ak immer noch ein Stichus mit vier Hebungen verbleibt und erklärt deshalb den ganzen Ausdruck "sagt der MJ" als späteren Zusatz. Gleich verfahren: Moore (ICC Ri 162), Lagrange (RB 12,1903,100), Burney (The Book of Judges, London 1918,151) und Myers (IB Ri 727). Ohne Streichungen kommen Heidt (a.a.O. 87f.) und Boling (AB Ri 104.114) aus.
- 185 Ein menschliches Wesen sehen im MJ: Der Tg., der Nabi liest (BHK³ z.St.). Weiser (ZAW 71,1959,01f.) sieht im MJ einen Kultpropheten und Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,53) versteht unter MJ hier "einen Priester, der ein Orakel verkündet". Boling übersetzt mal'ak mit "the divine adviser" (AB Ri 114) und schliesst sich damit Gaster (Myth, Legend and Custom in the OT., New York 1969,419.530) an, der hier im MJ "a reference to the professional diviner, invariably consulted in ancient warfare" zu erkennen glaubt.
- 186 Ein himmlisches Wesen sehen im MJ: Moore (ICC Ri 162), Lods (BZAW 27,1914,265), Rybinski (a.a.O. 12.32f.), Heidt (Op.cit. 88) und Stier (Atl. Abhandlungen 12,2 1934,54). Heidt und Stier sehen in unserem MJ den Auszugsengel, jener als Identifikation und dieser als Repräsentation von Jahwe.
- 187 Ueber Verfluchung s.: Berichto (JBL Monograph 13,1963) und Hillers (Treaty-Curses and the OT Prophets, University Press,

- 1964). Boling (AB Ri 114) verweist auch auf ein Dekret von Shamshi-Adad: "The king is going on a campaign. All (men) down the youngest (soldiers) are to be used. The administrator whose troops have not all been used, who exempts (even) a single man, shall be cursed" (Archives royales de Mari I).
- 188 Ueber die Lage und die Bewohner von Meros herrscht Unklarheit. Nach Richter (a.a.O. 105) trifft der Fluch eine nichtisraelitische Stadt, "die seltsam isoliert ausserhalb der Stämme steht". Gressmann (SAT I,2 189) bezeichnet Meros als "eine uns unbekannte Stadt, in der Nähe des Schlachtfeldes". Er denkt dabei aber an eine israelitische Stadt, ebenso Hertzberg (ATD 9,181). Auch für Grether (Deboralied 47) ist der Fluch nur möglich, wenn die Stadt und ihre Bewohner dem israelitischen Stämmeverband angehörten. Auch nach Burney (a.a.O. 151f.) ist die Lage von Meros unbekannt. Er spricht sich auch gegen Konjekturen aus, die in Meros die verdorbene Wiedergabe eines besser bekannten Namens sehen. Myers (IB Ri 727) denkt an eine Stadt in der Jezreelebene. Nach Alt (KS I,275) ist Meros "ein in den Verband von Manasse aufgenommener kanaänischer Ort", von dem in der Gefahr Heeresfolge erwartet werden konnte. Moore (ICC Ri 161f.) lehnt ebenfalls andere Lesarten für Meros wie Merom (Jos 11,5), Meron (Jos 12,20) oder Meroth (Fl.Jos., b.j.II,20,6) ab, da diese Orte alle zu weit vom Schlachtfeld entfernt sind. Er sieht in Meros eher einen Ort, der in Siseras Fluchtlinie lag.
- 189 Stier, Atl. Abhandlungen 12,2, 1934,54. Siehe auch Anm.199.
- 190 Lods, BZAW 27,1914,265.
- 191 Die Lage des abiesritischen Ophra im Gebiet von Manasse, das nicht mit der gleichnamigen benjaminitischen Ortschaft verwechselt werden darf, ist nicht zu bestimmen. Siehe dazu: Myers (IB Ri 731), Hertzberg (ATD 9,191), Burney (The Book of Judges 187), Moore (ICC Ri 184) und Boling (AB Ri 130).
- 192 Moore (ICC Ri 188) denkt hier an ein Mahl als Zeichen der Gastfreundschaft und nicht an ein Opfer, wenn er schreibt: "In no ritual that we know was meat presented in a basket (as unleavened cakes were) or a libation made of broth". Ebenso stellt Hertzberg (ATD 9,192) fest: "Nicht zum Opfer gehört die Brühe, wohl aber sonst zur Bewirtung". Auch Gressmann (SAT I,2 201) denkt an einen ursprünglichen Bericht von einer Bewirtung. Richter (BBB 18,1963,128) betrachtet V.20 mit der bedingten Trennung von Fleisch und Brühe als Zusatz. V.21 kennt nur Fleisch und Brot. "Tendenz des Zusatzes ist es, die Gabe dem Opfer anzunähern und das Wunder zu vergrössern".
- 193 Mit der Berufungssage, die in eine ältere Kultsage eingebaut

wurde, wobei beide vereint dann im deuteronomistischen Schrifttum Aufnahme fanden, rechnen: Kutsch (ThLZ 81,1956, Nr.2, Sp. 81), Richter (BBB 18,1963,128), Hertzberg (ATD 9,191), Gressmann (SAT 1,2 203), Habel (ZAW 77,1965,297) und Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,90). Gegen die Aufnahme zweier ursprünglich getrennter Sagen spricht sich De Pury (Op.cit. 364) aus: "Pour notre part, nous nous demandons si sous une forme ou une autre, la vocation de Gédéon (vv.11b-17) ne faisait pas partie malgré tout du récit primitif, car elle correspondrait bien à l'élément manquant".

- 194 V.20 mit dem allein dastehenden MhE ist nach Richter (BBB 18, 1963,128) Zusatz. Vgl. auch Anm.205. Moore (ICC Ri 186) betrachtet V.17b und V.20 als Zusätze. Das MhE erklärt Köhler (Theol. 239,Anm.95) "durch Kontamination der Quellen". Codices der LXX lesen hier ausgleichenderweise MJ.
- 195 Hirth, Theol. Arbeiten 32,1975,90.
- 196 Richter, 88B 18,1963,138.143.
- 197 De Pury, Op.cit. Tome II,363f.
- 198 Kutsch, ThLZ 81,1956, Nr.2, Sp.79
- 199 Habel, ZAW 77,1965,298f.
- 200 Heidt (a.a.O. 90) benützt die Todesangst zur Begründung seiner Identitätstheorie, indem er schreibt: "Nowhere do we find evidence that people believed seeing an angel resulted in death. Therefore to interpret this passage of a divine manifestation on the part of Yahweh himself seems to be the only solution doing no violence to the text or historical setting". Gryson (Coll.Mechl. 52,1967,481) führt die Angst hier und Ri 13,22 auf den ursprünglichen Zustand der Erzählung zurück, wenn er schreibt: "Ceci suppose donc un état primitif du récit dans lequel c'était Dieu lui-même qui apparaissait en personne". Ebenso Lagrange (RB 12,1903,219): "Gédéon et les parents de Samson ne sont pas effrayés pour avoir vu l'ange de Iahvé face à face, mais pour avoir vu Dieu. Il est donc vraisemblable que l'ange ne faisait pas partie du thème primitif". Nötscher (Op.cit. 40): "Die Furcht kommt dem Betreffenden beim Anblick Gottes ohne weiteres und unwillkürlich, an die Gnade glaubt er erst auf Grund der Tatsache, dass er trotz allem am Leben geblieben ist, oder nach ausdrücklicher Versicherung Jahwes, dass keine Gefahr besteht (Jud 6,23)".
- 201 Mit der Brühe wissen viele Exegeten nichts anzufangen. Hertzberg (ATD 9,192) und Heidt (a.a.O. 89) sind für das Aus- bzw. Weggiessen der Brühe, da sie nicht zum Opfer gehört. Auch Kutsch (ThLZ 81,1956 Sp.81) zweifelt, "ob man die Fleischbrühe wirklich als Trankopfer ansehen kann". Da aus dem MT V.20

- nicht hervorgeht, ob die Brühe einfach ausgegossen wurde, od. über das Brot und Fleisch zu giessen war und sie zudem V.21 nicht mehr erwähnt wird, denken andere Exegeten an das Darübergiessen und sehen darin einen Hinweis auf die Opfersitte von Ophra, so z.B. Gressmann (SAT I,2 202) und Keller (ZAW 67,1955,158f.), womit aus der Bewirtung ein Opferbrauch wird. Vgl. auch Anm.192.
- 202 Aus der Punktation der Masoreten ist ersichtlich, dass Gideon sein Gegenüber in V.15 (und nicht in V.13) als Gott erkannt hat.
- 203 Veranlasst durch Textvergleich mit der LXX, oder durch die Annahme, dass unser Bericht ursprünglich durchgehend von Jahwe sprach, rechnen Gryson (Coll.Mechl.52,1967,481), Lagrange (RB 12,1903,219), Van Imschoot (Théol.I,118), Burney (The Book of Judges 189), Rybinski (a.a.O. 34) und Zapletal (EH 107) in unserem Abschnitt mit Interpolationen.
- 204 Das "Gottesich" wird in seiner Entstehung ganz verschieden erklärt: Nach Kutsch (ThLZ 81,1956 Sp.82) muss die Berufung von Jahwe selbst ausgesprochen werden. Ferner muss Gideon als Voraussetzung wissen, wen er vor sich hat. Deshalb erfolgt auch da eine Jahwe-Rede. Richter (BBB 18,1963,127) und Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,91) erklären die Entstehung des Gottesich aus einer Steigerung. Richter, der auch von Hirth zitiert wird, schreibt: "Die Wende zwischen beiden Steigerungsgliedern liegt im V.14s, wo mit deutlicher Hervorhebung Jahwe eingeführt wird, der dann in V.15 angeredet werden und in V. 16 selbst sprechen kann, das also nicht geändert zu werden braucht". Und Hirth fährt fort: "Durch diese Steigerung entstand auch das 'Gottesich'. Es sollte deutlich gemacht werden, dass Gideon wirklich von Jahwe berufen worden ist".
- 205 Heidt (a.a.O. 90) benützt die Todesangst zur Begründung der Identität zwischen Jahwe und dem MJ, ohne sich um die Entstehungsgeschichte unseres Abschnittes zu kümmern. Vgl. auch Anm.200.
- 206 Johnson (The One and the Many in the Israelite Conception of God, ²1961,4) zeigt, dass der Bote als "extension" seines Herrn wie dieser sprechen kann und dass es so im hebr. Stil zu einer Schwingung (Oscillation) zwischen dem Begriff des Herrn und dem des Boten kommen kann. Johnson schreibt deshalb (a.a.O. 30) zu unserer Stelle: "But we are now in a position to see that this is wholly in line with Israelite thinking. Hence it need be no matter for surprise that the 'Angel', as thus indistinguishable from Yahweh, may also be thought of in terms of the One and the Many".

- 207 Habel, ZAW 77,1965,299.
- 208 Moore (ICC Ri 323) vergleicht Opfer und Feuerwunder von Ri 6 mit Ri 13 und kommt nach Aufzeichnung der Differenzen dazu, diese als voneinander unabhängige Variationen des gleichen Themas zu betrachten. Anders Gressmann (SAT I,2 240), der die Berufungssage Simsons als wahrscheinlich jüngere Nachbildung derjenigen von Gideon betrachtet.
- 209 Zum Namen Simson s.: Burney (The Book of Judges 352), Hertzberg (ATD 9,229). Nach Myers (IB Ri 781) kommt der Name Simson auch vier Mal in den ug. Texten vor. Sicher steht er in Verbindung zu Schemesch, wie sich ja auch in Beth-Schemesch, das auf der gegenüberliegenden Talseite von Simsons Heimatort lag, ein Sonnenheiligtum befand. Dies berechtigt aber nach Myers noch nicht, Simson zu einem Sonnen-Heros zu machen. Für die Namen der Vertreter der Solarmythologie und eine kurze Kritik ihrer Werke s. Burney (The Book of Judges 335f.).
- 210 Ueber Zora und seine Lage s.: Burney (The Book of Judges 340), Gressmann (SAT I,2 238), Moore (ICC Ri 315f.), Myers (IB Ri 776f.), Smith (ICB Ri 146) und Anm.217. Boling (AB Ri 218f.) lokalisiert das Geschehen nicht in Zora, wenn er v. Manoah bemerkt: "That he is introduced as a man 'from' Zorah implies that he had gone away to live with his wife somewhere else. The new location was not considered important".
- 211 Ueber das Nasiräat, das allgemein zeitlich begrenzt war, indem es bis zur Erfüllung des Gelübdes dauerte, hier aber "bis zum Tage seines Todes" (V.7) gelten soll und über die Speisevorschriften s. Boling (AB Ri 219f.), Burney (The Book of Judges 342ff.), Moore (ICC Ri 316f.). Gressmann (SAT I,2 240) bemerkt dazu: "Nun spielt aber das Nasiräat in den andern Simson-Erzählungen gar keine Rolle (ausser in dem Zusatz 16,17)".
- 212 Die Bitte um ein zweites Erscheinen und deren Erhörung findet sich bei den MJ-Berichten nur hier.
- 213 Die Philister haben sich im Rahmen der Wanderung der sog. Seevölker aus dem ägäischen Raum etwa im 12. Jahrhundert v.Chr. im südlichen Teil der fruchtbaren Küstenebene festgesetzt und haben dem Lande auch lange Zeit den Namen gegeben.
- 214 Moore (ICC Ri 322) schreibt zum Namen des Engels: Wunderbar "is what surpasses human power or comprehension, and therefore excites wonder and admiration". Boling (AB Ri 222) erinnert daran, dass Jahwe im Lied der Miriam (Ex 15,11) als "Wunder tuend" bezeichnet wird. Hertzberg (ATD 9,228) bemerkt zu V.19: "Dass hier der eben gebrauchte Wortstamm noch einmal kommt, und zwar auf Jahwe angewandt (maphlî= der Wunder Tuende), ist

- natürlich Absicht. Wahrscheinlich trug die überlieferte Opferstätte, der hier genannte Fels, die Bezeichnung des 'wunderbar Handelnden'...Die Begründung für diese Benennung war schon in der vorhergegangenen Antwort des Engels gegeben, wird aber nunmehr erst deutlich".
- 215 Wenn De Pury (op.cit.Tome II,399)bemerkt: "Le danger de mort provient toujours de la vision de la face de Dieu ou de l'audition de sa voix", so gibt er damit zu verstehen, dass unser Abschnitt ursprünglich von einer Gotteserscheinung zu berichten wusste. Mit einer solchen rechnen auch Gryson (Coll.Mechl. 52,1967,481) und Lagrange (RB 12,1903,219). Andererseits sehen Burney (The Book of Judges, 346) und Moore (ICC Ri 324) in "Elohim" nicht eine Gottesbezeichnung, sondern die Umschreibung für ein "supernatural being", ein übernatürliches Wesen. Beide verweisen dabei auf den Gebrauch von Elohim in 1Sam 28,13. Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,51) beschränkt sich bei der Betrachtung auf "den ursprünglichen Kern der Sage von Simsons Geburt", also ohne V.16c und den erweiterten Schluss und sieht so im MJ einen irdischen Boten. Hirth verweist dabei auf Takahashi (ZAW 78,1966,349), ohne zu beachten, dass er diesen gar nicht als Zeugen nennen kann, da Takahashi hier im Gottesmann nicht einen Propheten oder irdischen Boten, sondern einen Engel sieht, wie sein Satz beweist: "As the prophet was called 'man of God' (1Kings 17,18), the angel was also 'man of God' (Judg 13,6.8.)". Für Takahashi, der den MJ bzw. den "Mann Gottes" deutlich als Engel bezeichnet, besteht das Gemeinsame zwischen dem Propheten und dem Engel darin, dass beide "acceptable members of the divine council" sind (ZAW 78,1966,349).
- 216 Gunkel, zit. v. Gressmann (SAT I,2 241).
- 217 Zu Zora s. Anm.210. Ueber das Lager Dans und Eschthaol s. Myers (IB Ri 781f.) und Burney (The Book of Judges 353). Gressmann (SAT I,2 238) schreibt dazu: "Als seine Vaterstadt wird Zora bezeichnet, das heutige šar'a im wādi eš-šarār, westlich von Jerusalem in der Schephela, nahe der philistäischen Grenze, gelegen. Etwa 4 Km. östl. davon liegt Esthaol, das heutige ešwa'. Zwischen diesen beiden Ortschaften (anders 18,12) befand sich eine alte Umwallung, die man als Lagerstätte deutete und das 'Lager von Dan' nannte (13,25)".
- 218 Richter, BBB 18,1963,142.
- 219 Gressmann, SAT I,2 240.
- 220 Budde, KHKzAT Ri 97. Für Elohim als göttliches Wesen s.auch Anm.215
- 221 Trotz der Sendung durch Jahwe (V.8) und der Abweisung des

Mahles verbunden mit der Opferforderung für Jahwe (V.16) postuliert Heidt (a.a.O. 91) auch hier die Identität mit der Begründung: "1. its similarity to the Gedeon manifestation where the mal'akh Yahweh is the visible expression of the invisible God; 2. the fact that Manue identified the two in exclaiming, 'We shall certainly die because we have seen God'. He does not say 'because we have seen a representative of God'". Waa die Ähnlichkeit unseres Abschnittes mit der Gideonsgeschichte betrifft, so ist diese keineswegs unbestritten. So kann Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,90f.und 51f.) z.B. so weit gehen, dass er den mal'ak in Ri 6 als göttlichen und in Ri 13 als menschlichen Boten betrachtet. Zudem muss bei aller Ähnlichkeit der beiden Berichte keineswegs angenommen werden, dass sich die beiden Erzähler das Verhältnis des MJ zu Jahwe gleich vorgestellt haben. Der zweite Beweispunkt von Heidt ist ebenfalls nicht überzeugend, da er von der Voraussetzung ausgeht, dass "Elohim" in Ri 13,22 "Gott" heisst. Wie wir gesehen haben (s.Anm.215), verstehen mehrere Exegeten unter Elohim nicht Gott, sondern ein "übernatürliches" oder "göttliches" Wesen. Da der mal'ak zudem V.8 von Jahwe gesandt wird, stellt sich die Frage, wie unter diesen Verhältnissen noch an eine Identität gedacht werden kann.

- 222 Nach Hertzberg (ATD 10,341) hat die Chronik "offenbar die zuletzt übliche Namensform aufbewahrt. Immerhin bezeugt der MT in Sam. so überwiegend die Form Arawna, dass man das als älteste Aussprache wird anerkennen müssen". Smith (ICC Sam 391) dagegen denkt bei der Verschiedenartigkeit des Namens nicht an eine ältere und eine jüngere Form, sondern stellt einfach fest: "The original form of the name cannot be recovered".
- 223 Zu den drei Strafen bemerkt Little (IB Sam 1174): "God proposed three different tests for David, any one which would prove that David's vaunted man power could be taken away in three days, in three months, or in three years, according to the will of God". Und Gresmann (SAT II,1 147) bemerkt dazu: "Die Dauer der Sühne wird verschieden bestimmt: Drei Jahre Hungersnot, drei Monate Feindesgefahr, drei Tage Pest. Je furchtbarer also das Unheil ist, desto kürzere Zeit darf es wüten, damit sich die Stärke der Strafen ungefähr gleich bleibt".
- 224 Wevers (ICB 2Sam 180) schreibt zu der als Sünde aufgefassten Volkszählung: "Why a military census should be universally recognized in David's time (even by Joab) as sin is not clear. Yahweh did not save by large numbers, according to Judg.7:2-7; possibly it was thought to be invading divine secrets". Und

- Caird (IE 2Sam 1175) bemerkt zu diesem Vers: "Vs. 17 reads like a interpolation by a pious editor, for it interrupts the sequence of events".
- 225 So z.B. W. Fuss (ZAW 74,1962,161-163) und Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,94).
- 226 Gressmann, SAT II,1 148.
- 227 Gressmann (SAT II,1 148) schreibt von David: "Aber dieser sieht doch den Engel Jahwes, den Boten der Gottheit, oder den 'Verderber' mit leibhaftigen Augen auf der Tenne des Jebusiters Arauna stehen und das Pestschwert gegen Jerusalem schwingen". Von einem Schwert wird in unserem Text nichts gesagt. Wir haben uns also den Engel, da nur von seiner Hand gesprochen wird, unbewaffnet zu denken.
- 228 Die Zeitbestimmung von 2Kön 19,35a "Und es geschah in dieser Nacht" fehlt in Jes 37,36, ist jedoch logische Folgerung aus der Zeitangabe von 2Kön 19,35b.
- 229 So Procksch KzAT Jes 440.
- 230 Heidt (a.a.O. 51,Anm.51) erachtet die Zahl von 185 000 als sehr hoch und verweist auf J. Fischer, Das Buch Isaias I,1937, 244, der 18 500 als möglicher ansieht.
- 231 Der MJ wird hier nirgends *mašit* genannt, deshalb wird hier nach Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,75) nicht das Vernichtungswerk, sondern vielmehr der Schutz Jerusalems betont: "Man kann aber sagen, dass er den feindlichen Absichten Assyriens im Auftrage Jahwes entgegentritt".
- 232 Wevers (ICB 2Kön 205) verzichtet darauf, nach dem geschichtlichen Grund des Abzugs zu fragen, wenn er schreibt: "What really happened cannot be reconstructed".
- 233 Baumgartner, Herodots babylonische und assyrische Nachrichten, Zum AT und seiner Umwelt, 1959,307.
- 234 Folgende Exegeten sehen hier mit Bezug auf Herodot (II,141) und Josephus (Ant.Jud. 10,1,4) im MJ den Pestengel: Heidt (a. a.O. 75), Montgomery (ICC Kön 497), Schmidt (SAT II,1 23). Baumgartner untersucht (a.a.O. 305-309) ebenfalls die genannte Herodotstelle (II,141) und kommt (a.a.O. 308), nachdem er festgestellt hat, dass da griechische Vorstellungen an eine äg. Statue herangetragen werden, zum Schluss: "Dann haben die Mäuse mit der Pest und mit II.Kg 19,35 gar nichts mehr zu schaffen. Sie stammen wahrscheinlich ebenfalls aus dem gr. Sagenschatz, wo Mäuse als Helfer dieser Art beliebt sind".
- 235 s. dazu G. Fohrer, Elia, in: Abhandlungen zur Theol. des Alten und Neuen Testaments,²1968, Bd.53,20.38.
- 236 Der erste Satz der Meldung der Isebel "Bist du Elia, so bin

- ich Isebel" findet sich nicht im MT, sondern nur in einigen Textversionen. Diese Kampfansage der beleidigten Königin beschreibt jedoch ihren Charakter trefflich.
- 237 Zur ursprünglichen Elia-Erzählung von der Gottesbegegnung auf dem Horeb zählt Fohrer (a.a.O. 43) die Vv.3b.8*9-12 und den Hauptteil von V.13.
- 238 Gressmann, SAT II,1 267.
- 239 s. Fohrer a.a.O. 39.43.
- 240 s. Fohrer a.a.O. 39.
- 241 Gressmann (SAT II,1 267) schliesst aus den gegenteiligen Stimmungen in Kap.18 und Kap.19: "Demnach kann Kap.19 nicht die Fortsetzung, sondern nur das Gegenstück zu Kap.18 sein, freilich mit abweichendem Inhalt, sodass nur eine von beiden Erzählungen richtig sein kann". Fohrer (a.a.O. 38) betont dem gegenüber, dass das Ziel der Wanderung bereits vorgegeben war, da Elia am Horeb seine letzten Aufträge von Jahwe empfängt und die Erzählung an 1Kön 17-18 anschliessen musste. "Es steht dabei ausser Frage, dass der Sammler bei der Verbindung der Erzählungen sehr geschickt vorgegangen ist, indem er den schnellen Wechsel im Ausschlag der Gemütsbewegungen des Israeliten einbezog. Diese Motivierung musste jedem Israeliten einleuchten, weil sie diese Eigenart seiner seelischen Haltung zugrunde legt".
- 242 Die LXX liest hier nur "einer" und erhöht damit die Spannung. Nach ihr soll offenbar erst aus der zweiten wunderbaren Speisung ersichtlich werden, dass es sich um einen himmlischen Boten handelt.
- 243 Nach Gressmann (SAT II,1 textkrit.Anm. S.11 z.St.) ist hier "er ass und trank" Zusatz. Nach ihm weckt der Engel den Elia wohl zwei Mal (SAT II,1 266.268). Dieser aber isst erst nach dem zweiten Wecken. Diese Auslegung hat ihren Grund wohl darin, dass sich der Exeget nicht erklären konnte, warum der Engel das erste Mal gewöhnliche und das zweite Mal langsaättigende Speise darreicht. Gressmann erkennt dabei das in den Eliaerzählungen häufig vorkommende Doppelungsmotiv.
- 244 Vgl. dazu: 1Kön 17,6, die Speisung Elias durch die Raben am Bache Krith und 1Kön 17,14, Elia bei der Witwe in Sarepta.
- 245 Ebenso Nötscher (a.a.O. 26): "Auch Elias scheint den Engel Jahwes, der ihn anrührt und ihn heisst, aufzustehen und zu essen, nicht zu sehen (1Kön 19,5ff.). Er sieht nur beim Erwachen das bereitgestellte Brot und Wasser".
- 246 Montgomery (ICC Kön 313) bemerkt zur Vokabel mal'ak in 19,7 in Klammer: "The antique phrase for the apparition of Deity, peculiar to J in the Pentateuch". Doch scheint auch er hier

- nicht an eine Identifikation zwischen Jahwe und dem MJ zu denken.
- 247 Köhler (Theol. 238f. Anm. 94) denkt auch hier im MJ wie in 2Sam 24,16. 1Chr 21,12.15.16.18.30. 2Kön 1,3.15;19,35=Jes 37,36 nur an ein mit besonderer Verrichtung betrauten "gewöhnlichen" Engel. Da das erschienene Wesen überall den gleichen Namen trägt, haben wir kein Recht, auf Grund anderer Kriterien wie das Gottesich, oder eine scheinbare Identität, zwischen eigentlichen MJ-Stellen und solchen, wo es sich nur um "gewöhnliche" Engel handelt, zu unterscheiden. Eine Unterscheidung und Einteilung der Engel in verschiedene Klassen, dann aber auch mit besonderer Namengebung, erfolgt erst in späterer Zeit.
- 248 Fohrer (a.a.O. 71f.) schreibt: "Es besteht kein Grund an einem geschichtlichen Kern der Ahasja-Erzählung zu zweifeln... Mit dem Namen Elias ist sie jedenfalls von vornherein fest verbunden gewesen. Das Schelt- und Drohwort gegen den König, der den Baal befragt, geht auf den Propheten selbst zurück, wie und wann er es auch übermittelt haben mag". Auch Gressmann (SAT II,1 282) spricht hier beim Eingreifen Elias von einer "historischen Gelegenheit".
- 249 Siehe dazu Fohrer (a.a.O. 43.59) und Gressmann (SAT II,1 282ff.).
- 250 Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,103f.) bemerkt: "In der Erzählung von Elia und Ahasja ist der Mal'ak Jahwe nicht ursprünglich. Möglicherweise ist er von der zweiten Legende her interpoliert worden, um beide Geschichten miteinander zu verknüpfen. Dem gleichen Zweck dient auch V.16". Ebenso betrachten Fohrer (a.a.O. 97Anm.19) und Gressmann (SAT II,1 282) MJ als sekundär ohne jedoch nach dem Grund des Ersatzes von Jahwe durch den MJ zu fragen.
- 251 Ueber Baal-Sebul s.: Fohrer (a.a.O. 82f.), Gressmann (SAT II,1 283), Montgomery (ICC Kön 349) und Wevers (ICB Kön 197). Fohrer, Montgomery und Wevers lesen statt Baal-Sebul (Fliegen-gott) Baal-Sebul, wozu auch ntl. und ug. Texte Anlass geben, und kommen so zu žbl b'l "Fürst (Herrscher) Baal". Fohrer bemerkt a.a.O. 83: "So wurde der 'Fürst Baal' von Ekron zum Spender von Gesundheit und Leben für den Menschen. Auf diese Weise verdeutlichen die ug. Texte den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Elia-Erzählung und das Vordringen kanaanäischer Einflüsse in der eindeutigen Stellungnahme Ahasjas".
- 252 De Pury befasst sich in seinem Werk im Abschnitt über "Formules et structure de l'oracle de salut" mit dem formelhaften Ausspruch "Fürchte dich nicht" und nennt unsere Stelle "parmi

les textes qui témoignent d'un 'usage dérivé' de l'oracle de salut" (a.a.O. 223, Anm. 51).

253 Ketter, Die Samuelbücher 258.

254 Die LXX lässt 1Sam 29,9 den Vergl. "wie ein mal'ak Elohims" weg. Hirth (Theol. Arbeiten 32, 1975, 55) vermutet: "Die Uebersetzer verstanden unter Mal'ak wahrscheinlich einen Engel und fanden das im Munde eines Philisters anstössig".

255 Die Schmeichelei wird vorallem von Gressmann (SAT II, 1 164), De Pury (Op.cit. 155), Van der Woude (NedThT 18, 1963, 3) und Wevers (ICB Sam 177) betont, während Hertzberg (ATD 10 274) abgeschwächt vom "Pathos der Unterwürfigkeit seitens der Redenden und der Hochhebung des Angeredeten" spricht.

256 So Hertzberg (ATD 10 303) zu 2Sam 19,28 und damit auch zu unserer Stelle, da sich Meribbaal nach Hertzberg (ATD 10 303) "des gleichen Ausdrucks bedient wie die Frau von Thekoa".

257 Van der Woude (NedThT 18, 1963, 3).

258 Siehe Hirth (Theol. Arbeiten 32, 1975, 94).

259 Als wichtigste Differenzen zwischen 2Sam 24 und 1Chr 21 sind zu nennen: a) In 1Chr 21,1 wird David durch den Satan zur Volkszählung gereizt, in 2Sam 24,1 dagegen durch den Zorn Gottes. Offenbar wurde der Satan hier eingesetzt, weil es dem Chron. unmöglich erschien, dass Jahwe den König für etwas bestrafen konnte, zu dem er ihn selbst angeregt hat. b) Die Auftragsempfänger und die Gegner der Volkszählung variieren, indem Joab teils allein, teils in Verbindung mit den Offizieren die Zählung vorzunehmen hat. Ebenso fehlt in 1Chr 21 das Ortsverzeichnis. Zudem stimmen auch die Bevölkerungszahlen nicht miteinander überein. Nach Curtis (ICC Chr 248) wurden Benjamin und Levi nicht mitgezählt. c) In 2Sam 24,10 erkennt David seinen Fehler bevor Israel von Gott geschlagen wurde, in 1Chr 21,7f. aber erst nachdem die Strafe bereits begonnen hatte. d) Bei der Beurteilung von Gottes Barmherzigkeit findet im chron. Bericht (V.13) eine Steigerung gegenüber 2Sam 24,14 statt, indem diese nicht nur gross, sondern sehr gross ist. e) In 2Sam 24,20 ist David von Diensern begleitet, in 1Chr 21,20 dagegen von seinen vier Söhnen. In 1Chr 21,16 ist David von den Aeltesten umgeben, während er im Parallelbericht allein ist. f) Beim Chron. geht Ornan V.20 mit seinen vier Söhnen ins Gebäude. Dass sie den mal'ak gesehen haben, kann nicht behauptet werden; denn hier ist wohl nach 2Sam 24,20 mäläk (König) statt mal'ak zu lesen, wozu die vier Söhne als Umgebung auch besser passen. g) Verschieden ist auch der Kaufpreis. 2Sam 24,24 beträgt er 50 Lot Silber und 1Chr 21,25 dagegen 600 Lot Gold. Michaeli (CAT 16, 111 Anm. 7) sieht in die-

- ser Steigerung die Betonung des ungeheuren Wertes dieses Ortes, auf dem später der Tempel stehen sollte, während Curtis (ICC Chr 253) von "a characteristic exaggeration of the Chronicler" spricht. h) In Chr wird ferner von einem Weizenopfer gesprochen (1Chr 21,23), das in 2Sam 24 nicht erwähnt wird. Ebenso weiss der Chron. zu berichten, dass Feuer vom Himmel auf den Brandopferaltar niederfiel (1Chr 21,26). Auch davon weiss 2Sam 24 nichts.
- 260 Fritsch (ICC Chr 212) sieht darin eine Betonung der göttlichen Natur des mal'ak und Michaeli (CAT 16,111Anm.1) bemerkt zum Stehen zwischen Himmel und Erde: "Il dénote une conception tardive des anges volant entre ciel et terre, alors que dans l'ancien temps les anges avaient une apparence d'homme marchant sur la terre".
- 261 Nötscher (a.a.O. 22) betont, dass es sich hier "um das Sehen im eigentlichen Sinn" handelt. Er schreibt ferner (a.a.O. 22 Anm.1) zu 2Sam 24 und 1Chr 21: "Uebrigens wird in beiden Berichten zwischen Jahwe und Engel Jahwes unterschieden".
- 262 Gressmann, SAT 11,1 148.
- 263 Gallig, ATD 12,61.
- 264 Im chron. Bericht werden das Gebet Hiskias (2Kön 19,14-19), die Antwort des Propheten (2Kön 19,20) und das lange Prophetenwort (2Kön 19,21-31) weggelassen. Als Neuerung haben wir ein offenbar gemeinsames Gebet Hiskias und Jesajas (2Chr 32, 20). Ferner werden in unserem Bericht weder die Zeit noch die Dauer der Wirksamkeit des mal'ak noch die Zahl der Getöteten genannt. Bei der Schilderung von Sanheribs Tod fehlen der Name des Gottes, zu dem er betete, die Namen der Mörder, die Nennung des Zufluchtslandes sowie die Beschreibung der Flucht. Auch der Name von Sanheribs Nachfolger wird verschwiegen. Dafür betont der Erzähler, dass es Jahwe war, der das Volk von Sanherib errettete und ihm damit den Frieden schenkte (V.22) und berichtet mit Freude vom steigenden Ansehen, das Hiskia nun bei allen Völkern genießt und von den Gaben, die Jahwe und Hiskia zufallen (V.23). Alle diese Züge, die der chron. Berichterstatter in den Vv.20ff. als wesentlich betrachtet, finden in den Parallelberichten keine Erwähnung.
- 265 Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,61).
- 266 Curtis (ICC Chr 488) schreibt zu V.21: "The angel of Yahweh might be understood as a direct manifestation of deity, but not so an angel sent by Yahweh". Curtis sieht hier den mal'ak deutlich von Jahwe unterschieden, weil dieser ihn sendet, aber mit einigen andern Kommentatoren macht Curtis hier einen Unterschied zwischen dem Engel Jahwes als Manifestation und ge-

wöhnlichen Engeln. Diese Unterscheidung ist fraglich, da auch vom mal'ak des Öftern gesagt wird, dass er von Jahwe gesendet wurde. Zudem, ist ein Engel, der von Jahwe gesendet wird, nicht auch ein Engel Jahwes, ein MJ?

- 267 Am meisten streichen Nowack und Marti, in geringerem Masse Duhm und Procksch, s. dazu Sellin (KzAT, Das Zwölfprophetenbuch 121). V.5 wird mal'ak von Jacob (CAT 11a,87) als "glose explicative rajoutée en marge", von Hirth (theol. Arbeiten 32,1975,162,Anm.277) als "spätere Interpolation" und von Lods (BZAW 27,1914,269 Anm.4) als "nicht von der gleichen Hand wie V.4" bezeichnet. Lagrange (RB 12,1903,221f.) sieht in mal'ak eine Interpolation mit dem Ziel, die direkte Gottesbegegnung, wie sie früher geschildert wurde, zu umgehen. V.6 wird von Sellin (KzAT, Das Zwölfprophetenbuch 121) und Harper (ICC Hos 382) als Glosse oder spätern Zusatz eines frommen Lesers gestrichen. Weiser (ATD 24 74Anm.3) bezeichnet unseren Vers als eine "liturgische Hymnenformel, die nicht von Hos. stammt, sondern für die kultische Lesung eingeführt wurde". Auch Jacob (CAT 11a 88) denkt bei diesem Vers wegen des nur hier vorkommenden Jahwe Zebaoth an eine Anleihe aus einem kultischen Text.
- 268 Umstellungen finden sich bei: Cressmann SAT II,1 394 (3a.2b.3b.8.9.4.5.6.7.13.10), Harper ICC Hos 378ff. (3.4a.13.4b.5.6.7) und Ginsberg JBL 80,1961,156 (1a.8.9.2-6.13-14.10-11.7)
- 269 Gunkel, SAT I,1 231.
- 270 Robinson HBzAT 14,47.
- 271 Nach Gressmann (SAT II,1 394) besiegt Jakob den Engel. Dieser weint und bittet um Gnade.
- 272 Bei Jacob (CAT 11a,85.87) ist Elohim Sieger und Jakob weint und fleht. Bei Harper (ICC Hos 381) dagegen ist Jakob der Sieger, aber auch der Weinende und Flehende.
- 273 Da Gen 28 kein Gespräch zwischen Gott und Jakob stattfindet, hier aber von einem solchen gesprochen wird, nehmen einige Exegeten ein solches bei Jakobs zweitem Besuch in Bethel an. Dieses ist uns jedoch nicht überliefert. Siehe dazu De Pury a.a.O. 556Anm.330.
- 274 Gressmann (SAT II,1 395), Harper (ICC Hos 382) und Robinson (HBzAT 14,47).
- 275 Während einige Exegeten V.6 als eingeschobene Glosse oder als Zusatz von fremder Hand bezeichnen (s.Anm. 267), verwendet Gressmann (SAT II,1 394) diesen Vers als Selbstvorstellung Gottes zur Einleitung des Gotteswortes von V.7. Jacob (CAT 11a, 88) dagegen sieht in unserem Vers eine Entlehnung aus liturgischem Text und schreibt: "Le péché amène à confesser la maje-

sté de Dieu et à s'incliner devant elle. Il est donc inutile d'y voir des interpolations".

- 276 Im Gegensatz zu den übrigen Exegeten will Nowack (HBzAT, Die kl. Proph. 344) diese Datierung nicht auf die Zeit der Entstehung, sondern "vielmehr auf die Zeit der Veröffentlichung beziehen".
- 277 Vgl. dazu: Elliger (ATD 25,98), Haller (SAT II,3 91ff.), Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,100), Horst (HBzAT 14,214f.), Mitchell (ICC Sach 127ff.), Nowack (HKzAT, Die kl. Proph.344ff.), Sellin (KzAT, Das Zwölfprophetenbuch, 480f.), Thomas (IB Sach 1061f.) und Wellhausen (Die kl. Proph. 178).
- 278 Unklarheit herrscht über das gegenseitige Verhältnis der drei Visionerscheinungen. Mitchell (ICC Sach 118), Rybinski (a.a.O. 38), Stein (Biblica 19,1938,295) und Touzard (SDB I,1928,249) identifizieren den MJ mit dem "Mann" und unterscheiden beide vom Deuteengel. Haller (SAT II,3 91) streicht den MJ in V.11 und V.12 redet nach ihm vom Dolmetscherengel, womit bei ihm der MJ ganz wegfällt. Ähnlich verfahren Elliger (ATD 25,98 Anm.3) und Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,100), die den MJ hier als spätere Interpolation betrachten. Andere Exegeten identifizieren den Mann oder den MJ mit dem Deuteengel, so Haller (SAT II,3 93) und Von Rad (ThW S.78). Daneben finden wir Exegeten wie Van Imschoot (Théol. I,1954,123) und Thomas (IB Sach 160f.) u.a., die alle drei Wesen miteinander identifizieren.
- 279 Vom Mann heisst es V.8, dass er auf einem "roten Pferde ritt" sowie, dass er "zwischen den Myrten stand". Vielleicht ist der erste Ausdruck, der den Mann den rapportierenden Reitern gleichstellen will, als Zusatz zu streichen, oder man kann beide Ausdrücke belassen, in der Annahme, dass der zweite nichts anderes besagen will, als dass der Mann mit seinem roten Pferd zwischen den Myrten angehalten hat. Auf alle Fälle darf man den Mann nicht den Reitern gleichsetzen, oder gar als deren Anführer betrachten.
- 280 Da auch in der 8. Vision (Sach 6,1-8), die ähnliche Züge wie die vorliegende aufweist, von Bergen gesprochen wird, liegt es nahe, dass diese von dort in den Text der LXX eingedrungen sind.
- 281 So Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,100) gegen Marti (KHKzAT, Dodekapropheten, 402).
- 282 Wellhausen (Die kl. Proph. 178) und Nowack (HKzAT, Die kl. Proph. 346) streichen V.10 ganz, Elliger (ATD 25 98) dagegen nur "der Mann, der zwischen den Myrten stand". Horst (HBzAT 14,212) und Van Imschoot (Théol. 123) streichen dagegen V.9b.

- 283 Ueber den Deuteengel und seine Funktion s. den Exkurs v. Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,101f.).
- 284 Ueber den himml. Wesir, eine dem babylon. Gott Nebo und dem äg. Gott Thot verwandte Gestalt, s. Eichrodt (Theol. 2/3,⁵1964 133f.) und Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,100f.).
- 285 Elliger (ATD 25,98 Anm.3) bezeichnet unsern Abschnitt wegen seiner Andersartigkeit als "sekundäres Gesicht". Unsere Vision wird von den Kommentatoren mehrheitlich mitgezählt, aber von Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,99) und anderen Exegeten wie Jepsen, Horst und Weiser (s.Hirth, a.a.O.163 Anm.287) als späterer Nachtrag betrachtet. Anders entscheidet sich Bič, Das Buch Sacharja S.43.
- 286 Textänderungen drängen sich an folgenden St. auf: V.1 ist nach Mitchell (ICC Sach 153), Thomas (IB Sach 1068), Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,99) u.a. mit der LXX Jahwe als Subjekt einzusetzen. V.2 redet Jahwe im MT von sich in der 3.Pers. Zur Beseitigung ist mit dem Syrer vor Jahwe ein mal'ak einzuschieben. Einen eigenartigen Weg beschreitet Horst (HBzAT 14,218), der hier Jahwe streicht und für Satan Priester liest, was "und es sprach der Satan: Dich, Priester, wolle Jahwe schelten, dich wolle schelten, der Jerusalem erwählt hat" ergibt. Statt einer Scheltrede des Satans gegen den Priester ist es besser, hier MJ einzusetzen und diesem die Schelte gegen den Satan in den Mund zu legen.
- 287 Als kleinere Umstellung ist die Deutung der Handlung als Sündenvergebung mit Haller (SAT II,3 97) in V.7 einzuschieben, oder mit Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,99) u.a. hinter V.5 zu setzen. Sellin bezeichnet die Zusicherung der Sündenvergebung als Randglosse eines späteren Lesers (Das Zwölfprophetenbuch, 2.³1922,446). Grössere Umstellungen nimmt Horst (HBzAT 14, 218f.) vor: Vv.1.2(als Scheltrede des Satans gegen den Priester).3.4a.5a.4b.5b.7b.6.7a.9a. Die Vv.8.9b nimmt er zum nachfolgenden Heilsspruch. Mit diesen Umstellungen kommt Horst (HBzAT 14,220f.) zur Einteilung der Vision in 4 Szenen.
- 288 Ueber den Satan s. den Exkurs von Hirth (Theol.Arbeiten 32, 1975,77-83), sowie Haller (SAT II,3 99), Mitchell (ICC Sach 148f.), Thomas (IB Sach 1055) und den Art. "Satan" von Wanke (THAT II,Sp. 821-823).
- 289 Sellin (KzAT, Das Zwölfprophetenbuch 495) sieht den Grund der Anklage in kultischer Unreinheit, ebenso Haller (SAT II,3 98f.) ev. verbunden mit sittl. Mängeln. Nowack (HKzAT, Die kl.Proph. 352) und Wellhausen,(Die kl. Proph. 180) sagen: "Wer vom Unglück verfolgt wird, der gilt als von Jahwe verklagt".
- 290 Ueber den rituellen Kleiderwechsel s. De Pury a.a.O. 575.

- 291 Der Anklagegrund wird nirgends genannt, doch dürfte er mit dem ebenfalls nirgends genannten Grund der Unreinheit identisch sein. Siehe Anm.289.
- 292 Mitchell, ICC Sach 154.
- 293 Mit "in meinen Wegen wandeln und meine Ordnungen halten" (V.7) ist nach Thomas (IB Sach 1069) das moralische und kultische Leben zu verstehen. Carstensen (ICB Sach 506) denkt dabei an moralische und dienstlich-amtliche ("official") Verantwortung.
- 294 Die LXX-Version wird vorgezogen von: Ackroyd (ICB Jes 369), Haller (SAT II,3 144), Heidt (a.a.O. 91f.), Hirth (Theol. Arbeiten 32,1975,107), Lagrange (RB 12,1903,215.217), Marti (KHKzAT Jes 393f.), Nötscher (a.a.O. 50f.), Rybinski (a.a.O. 27) und Stein (Biblica 19,1938,294). Weitere Kommentatoren, die die LXX-Version dem MT vorziehen, nennt Hirth a.a.O. 167 Anm.356.
- 295 Nötscher, a.a.O. 50f.
- 296 Nach dem Ketib "war nicht Bedrängnis, weil der Engel seines Angesichts sie rettete". Nach dem Qere bedeutete die Bedrängnis der Israeliten auch für Jahwe Bedrängnis, so dass er seinen Angesichtsengel zu ihrer Rettung sandte. Takahashi (ZAW 78,1966,345f.) benützt diese Lesart, wenn er schreibt: "Here a theological idea, a sort of Protevangelium, is offered, namely, that mankind is to be saved through the intercession of the angel of the presence, sent by the afflicted God". Takahashi sieht hier eine Vorstufe zur Engelchristologie, wie sie von Werner in "Die Entstehung des christlichen Dogmas" dargestellt wurde.
- 297 Mit König (Das Buch Jes 519) sind gegen die Lesart nach der LXX auch Takahashi (ZAW 78,1966,346), Dillmann-Kittel und Böhmer (letzttere zit.b. Nötscher a.a.O. 50). Weitere Gegner einer Lesart nach der LXX-Version nennt Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,167 Anm.356).
- 298 König, Das Buch Jes 518, s.auch Hirth(a.a.O. 107f.).
- 299 Jacob, Théol. de l'AT., 1955, 63.
- 300 Lagrange, RB 12,1903,222.
- 301 Haller, SAT II,3 147.
- 302 Sellin-Fohrer, Einleitung in das AT,¹¹1969,515f.
- 303 Elliger, ATD 25 195.
- 304 Smith, ICC Mal 62.
- 305 Lagrange, RB 12,1903,221.
- 306 Touzard, SDB I,1928, Sp.247.
- 307 Dentan (IB Mal 1137) schreibt: "The prophet himself was not thinking in such definitive terms. The messenger is simply a divine being whose prototype is 'the angel of the Lord'".

- 308 Smith (ICC Mal 63) lehnt die Auslegung auf Elia ab, da Mal 4,5f. (=MT 3,23f.) späterer Zusatz ist. Er kommt deshalb zu der Schlussfolgerung: "No sure identification of 'my messenger' is therefore possible".
- 309 Haller (SAT II,3 124) schreibt: "Der Jahve-Tag wird eingeleitet durch verschiedene Engelterscheinungen, deren man (3,1) nicht weniger als 4 verschiedene unterscheiden kann, nämlich: 1. einen Wegebereiter für Jahve, 2. Jahve selber, 3. den 'Herrn, den die Juden suchen' und 4. den 'Bundesengel'. In allen diesen Gestalten ist Jahve selbst gegenwärtig; sie vertreten bestimmte Seiten seines Wesens, das sich dem Menschen nie vollkommen offenbaren wird".
- 310 Es geht hier wohl nicht an, im "Herrn" eine Engelterscheinung zu sehen; denn Jahwes persönliches Kommen wird in 3,1b.5 als Antwort auf die Behauptung von 2,17 ausdrücklich verheissen. Wir dürfen deshalb bei der Bezeichnung "Herr" nur an eine direkte Jahweepiphanie, nicht aber an eine Engelterscheinung denken.
- 311 Der Mhb wird von folgenden Exegeten mit Jahve identifiziert: Heidt (a.a.O. 95), Lagrange (RB 12,1903,221), Marti (zit. bei Touzard SDB I,1928, Sp.248), Rybinski (a.a.O. 39f.), Smith (ICC Mal 63), Touzard (SDB I,1928, Sp.247). Mit dem MJ v. Mal 3,1 identifizieren den Mhb: Von Rad (ThW 76Anm.18), weil vom MJ in Ri 2,1ff. eine Bundesschliessung berichtet wird, ebenso Horst (HBzAT 14,263) und Stein (Biblica 19,1938,301). Elliger (ATD 25,197) sieht im Mhb den Schutzengel eines Bundes, vermutlich des Bundes mit Levi, vielleicht auch des allgemeinen mit Israel=Juda und Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975, 105) denkt an den Levibund (Mal 2,1-9) und an den Sinaibund und schreibt: "Der mal'ak ist dabei als Wächter des Bundes anzusehen, vielleicht auch als Bundesmittler, keinesfalls aber als Bundesstifter. Letzteres ist der Herr".
- 312 Der Versteil mit dem Mhb wird aber von vielen Exegeten als späteren Einschub bezeichnet, so v.: Marti, Sellin und Horst (s. Horst HBzAT 14,262), Hirth (a.a.O. 105) und Dentan (IB Mal 1137). Elliger ATD 25,194) betrachtet zudem auch die Vv.3.4 als Zusatz, Haller (SAT II,3 124Anm.1) jedoch nur V.4.
- 313 Haller, SAT II,3 124.
- 314 Siehe Sellin-Pohrer, Einleitung in das AT,¹¹1969, S.511f.
- 315 Elliger (ATD 25,156) betrachtet V.8 als Zusatz. Die nachgenannten Kommentatoren haben nur "wie der MJ" als Zusatz: Dentan (IB Sach 1107), Gryson (Coll.Mechl. 52,1967,480), Hirth (a.a.O. 54), Horst (HBzAT 14,247), Mitchell (ICC Sach 326),

- Rybinski (a.a.O. 39) und Sellin (KzAT, Das Zwölfprophetenbuch, 573). Als echt, aber das Vorhergesagte begrenzend, bezeichnet Bič (Das Buch Sacharja 148) die Wendung mal'ak Jahwe.
- 316 Indem die LXX bereits im 1. Vergl. statt von David vom "Hause Davids" redet und auch im 2. Vergl. das "Haus Davids" nicht mit Elohim, sondern mit dem "Hause Gottes" vergleicht, vermeidet sie die Gefahr, dass Gott mit Menschen verglichen wird; denn unter "Haus Gottes" ist nicht Gott selber, sondern sein himmlischer Hofstaat zu verstehen.
- 317 Heidt (a.a.O. 92f.) identifiziert auch hier den MJ mit Jahwe. Er begründet es mit der klimatischen Anordnung unseres Verses. Strauchelnde, Fürsten, die ganze Nation- David, himmlische Wesen (spirits), mal'ak Jahwe lauten bei ihm die aufsteigenden Linien, wobei nach der Nennung der himmlischen Wesen die Spitze nur der mit Gott identische MJ sein kann. Wenn wir jedoch mit der Mehrzahl der Exegeten "wie der MJ" als Einschub betrachten und dieser Einschub einen Sinn haben soll, dann muss er die vorangehende Bezeichnung einschränken und damit eine Identifizierung von Elohim und MJ unmöglich machen.
- 318 Vergl. dazu: Haller (SAT II,3 273), Porteous (ATD 23,45f.) und Sellin-Fohrer (Einleitung in das AT, 1969,525).
- 319 Jeffery (IB Dan 403) stellt sich hier die Frage, wie sich die Fesseln lösen konnten, wobei er es offen lässt, ob diese vom Feuer versengt, oder durch den Engel gelöst wurden. In Märtyrerlegenden ist es nach ihm nicht ungewöhnlich, dass die Fesseln von selbst abfallen. Montgomery (ICC Dan 214) dagegen nimmt ohne weiteres an, dass sie vom Feuer verzehrt wurden, obschon der Text nichts darüber aussagt.
- 320 Ueber "Gottessöhne" und ihr Verhältnis zum mal'ak s. die Ausführungen von Jeffery (IB Dan 403) und Montgomery (ICC Dan 214ff.). Nach beiden ist es nicht nötig, die "Gottessöhne" von der babylon. Mythologie oder v. gr. Ideen abzuleiten, da es sich dabei um alte, kan. Vorstellungen handelt. Siehe auch: Cooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76, 1964,22-47.
- 321 Cooke, ZAW 76,1964,43.
- 322 So Porteous (ATD 23,72). Haller (SAT II,3 293) bezeichnet das Edikt nicht nur als ungeschichtlich, sondern als märchenhaft.
- 323 Als spät und nachexilisch bezeichnen unsern Ps: North (CBQ 29, 1967,136), Schmidt (HBzAT 15,64) und Taylor (IB Ps 177), wobei sie auf die akrostische Form und den Weisheitsstil hinweisen. Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975,67) lässt diese Begründung nicht gelten und schreibt: "Ps. 34 und 35 gehören zum ältesten Teil des Psalters, die alphabetische Anordnung deutet nicht unbedingt auf Spätzeit".

- 324 Schmidt, HBzAT 15,64.
- 325 Kittel (KzAT Ps 128), Rybinski (a.a.O. 46) und Stärk (SAT III,1 65) haben hier eine Pl.-Fassung. Weitere Exegeten, die statt des Sing. eine Pl.-Fassung haben, s. Hirth (Theol.Arbeiten 32,1975f.Ann.125).
- 326 Kittel (KzAT Ps 128) und Toombs (ICB Ps 273) denken hier in Zusammenhang mit Jos 5,13ff. an den Anführer des Himmelsheeres. Briggs (ICC Ps 296) zieht St. wie Jes 63,9 u.a., so vor allem auch das himmlische Lager von Gen 32,2, in Erwägung, findet es aber wahrscheinlicher, dass der Autor hier an den Schutzengel Israels denkt, der in späterer Zeit den Namen Michael erhielt. Taylor (IB Ps 178) sieht im MJ nicht den Anführer des Himmelsheeres, sondern nur eines seiner Glieder.
- 327 Hirth (a.a.O. 68), Schmidt (HBzAT 15,66), Stärk (SAT III,1 192), Taylor (IB Ps 181), Toombs (ICB Ps 273) und Weiser (ATD 14,203) sehen in unserem Ps ein individuelles Bittgebet oder einen persönlichen Klagepsalm. Briggs (ICC Ps 301) dagegen bezeichnet ihn als "a national prayer". Er sieht im MJ nicht einen Straf- oder Racheengel, wie die andern Exegeten, sondern den Schutzengel Israels, eine Vorstellung, die sich nach ihm (ICC Ps 303) später zu Michael, dem Schutzengel Israels im Danielbuch, entwickelte. Taylor (IB Ps 181) sieht in diesem Klagepsalm drei ursprünglich selbständige Psalmen (Vv. 1-10.11-18.19-28) vereinigt.
- 328 An nachexilische Abfassungszeit denken: Briggs (ICC Ps 302), North (a.a.O. 136), Stärk (SAT III,1 192) und Taylor (IB Ps 182).
- 329 Die Vv.5b und 6b werden bei den meisten Kommentatoren gegenseitig vertauscht, nicht so bei Weiser (ATD 14,202).
- 330 Weiser, ATD 14,203f.
- 331 Rybinski, a.a.O. 46.
- 332 Für vorexilische Abfassungszeit sind: Schmidt (HBzAT 15,150), Stärk (SAT III,1 280) und Weiser (ATD 15,367f.). North (CBQ 29,1967,126) dagegen setzt unseren Ps wesentlich früher an, da er ihn unter dem Titel "1000 B.C.: Pre-J Mal'ak Occurences" aufzählt.
- 333 Stärk (SAT III,1 284) schreibt: "Wir...möchten nur dies betonen, dass V.43-45 u.E. sicher aus einem andern Zusammenhange, wahrscheinlich einem Hymnus in der Art von 2.M.15,1ff., herübergenommen ist".
- 334 McCullough (IB Ps 422f.) schreibt zu dieser St.: "In Exod. 11:4; 12:12,23,29 the Lord himself goes through Egypt, but in Exod.12:23 there is a reference to a 'destroyer' (cf. 'the destroying angel' in II Sam. 24:16; I Chr 21:15)".

- 335 Nach Hirth (a.a.O. 75) ist "böse Engel" so zu verstehen, "dass es sich um Ueberbringer der Plagen handelt, nicht um wesensmäßig böse Engel. Das würde sonst Dualismus voraussetzen und schlecht damit übereinstimmen, dass es von Jahwe gesandte Boten sind". Gleich äussert sich auch Briggs (ICC Ps 188).
- 336 Nach Weiser (ATD 15,413) und North (CBQ 29,1967,136) ist das Alter unseres Ps nicht näher zu bestimmen. Dahood (AB Ps II, 329) bemerkt jedoch: "...there is nothing in the psalm which militates against an early composition". Hirth (a.a.O. 70) dagegen bemerkt: "Sicher ist für Psalm 91,5.6 und 11 auf jeden Fall, dass durch die Gegenüberstellung von irdischen Gefahren auf der einen und Bewahrung durch göttliche Boten auf der andern Seite der Ansatzpunkt für einen Dualismus Engel-Dämonen gegeben ist...Der Ansatz zum Dualismus und die genauere Erklärung des Wie der göttlichen Hilfe in V.11 deuten auf eine spätere Entstehungszeit von Ps 91 hin, jedoch nicht unbedingt nachexilisch".
- 337 Stärk (SAT III,1 242) zieht nach Untersuchung der Stilformen den Schluss: "Wahrscheinlich ist das schöne Gedicht nicht für liturgische Zwecke gedichtet worden". Schmidt (HBzAT 15,172) dagegen sieht in unserem Psalmwort ein Gedicht, das sich in die Gruppe der Pfortengespräche einreicht, wie sie zwischen Wallfahrer und Priester bzw. Kultusdiener vor dem Tempel geführt wurden. Ähnlich äussert sich auch North (CBQ 29,1967, 136), der unser Psalmwort als Wallfahrtslied bezeichnet. McCullough (IB Ps 494) sieht in den Vv.1-13 "a priestly pronouncement directed to the laity" und in den Vv.14-16 einen durch Priester verkündeten Gottesspruch. Nach Dahood (AB Ps II,329) ist unser Psalm "a royal psalm of trust or confidence composed by a court poet who here recites it before the king".
- 338 Schmidt (HBzAT 15,172) denkt an die Gefahren auf der Wanderung. Stärk (SAT III,1 242) spricht von "Bewahrung vor allerlei Schrecknissen, Krieg, wilden und giftigen Tieren, im besonderen aber vor dämonischen Krankheiten". Briggs (ICC Ps 281) denkt an wirkliche Gefahren, die dem Gläubigen auf seinem Lebensweg begegnen, sieht aber in der Herrschaft des Gläubigen über Junglöwen und Drachen eine Verheissung mit messianischer Bedeutung. Toombs (ICB Ps 288) betont dagegen das Dämonische, wenn er schreibt: "Snakes and wild beasts were regarded as agents or incarnations of the demonic powers". Weiser (ATD 15,418) erinnert bei V.13 "an die im alten Orient verbreitete im Kultmythos überlieferte Vorstellung des drachentötenden Gottes, der zum Zeichen des Sieges über das Ungeheuer ihm den Fuss auf den Nacken setzt" und sieht hier eine

- bildliche Darstellung dafür, wie der Glaube Übermenschliche, göttliche Kraft verleiht, die Gefahren zu bestehen.
- 339 Nach McCullough (IB Ps 546) gibt es keine sicheren Anhaltspunkte in Bezug auf Zeit und Ursprung unseres Psalms.
- 340 Schmidt (HBzAT 15,187) schreibt: "Also ist dieses Gedicht eine Liturgie, ein Wechselgesang zwischen einer Einzelstimme und einem Chor. Am Schlusse aber (V.19ff.) steht, wie gewöhnlich in diesen Dankliturgien, der sich mächtig erhebende Jubelhymnus der ganzen Gemeinde". Gegen die Auffassung als Wechselgesang wendet sich dagegen McCullough (IB Ps 545). Dieser sieht keinen Grund zur Annahme, dass unser Psalm für liturgischen Gebrauch gedichtet wurde.
- 341 Nach McCullough (IB Ps 549), Schmidt (HBzAT 15,186), Stärk (SAT III,1 84) und Weiser (ATD 15,449) sind "zu hören auf die Stimme seines Wortes" zu streichen. Weiter geht Briggs (ICC Ps II,327), der neben dem obgenannten Versteil noch das Eigenschaftswort "stark" als Glosse ansieht.
- 342 Für nachexilischen Ursprung unseres Psalms spricht sich North (CBQ 29,1967,136) aus und Taylor (IB Ps 755) bezeichnet ihn gar als spätnachexilisch.
- 343 Der Psalm weist nach Weiser (ATD 15,580) und Taylor (IB Ps 775f.) theologische und kosmologische Anklänge an Gen 1 auf. Unser Psalm diene nach ihnen auch als Vorbild für den Lobgesang der drei Männer im Feuerofen, wie er uns als Zusatz der LXX zu Dan 3 erhalten ist.
- 344 Der Psalmdichter rechnet hier mit einer Mehrzahl von Himmeln. Taylor bemerkt dazu: "Such a conception belongs to the developed theology of a late date..." (IB Ps 755).
- 345 V.6 bezieht sich sicherlich auf Sonne, Mond, Sterne und den Himmel sowie das Wasser über dem Himmel aber nicht auf die Engel und das Heer Jahwes. Auch die Mitteilung v. V.5b, dass sie auf das Wort Jahwes hin geschaffen wurden, bezieht sich sehr wahrscheinlich nicht auf die Engel. Für alle aber gilt V.5a: Sie sollen den Namen des Herrn preisen.
- 346 Briggs (ICC Ps II,538) betrachtet die Aufzählung der Menschen verschiedener Klassen (Vv.11.12) als Glosse, ebenso V.14a.c.
- 347 Pope (AB II 37) bemerkt zu dieser Vokabel: This word (tohōlāh) is unique in the OT. It may be related to Ethiopic tahala, "wander". Many critics amend to tīplāh, "folly" cf. 1,22. Beer zit. bei Hölischer (HBzAT 17,18) vertauscht die beiden ersten Konsonanten und kommt so zu ~~ṭṭṭṭ~~, Irrtum.
- 348 Terrien (CAT 13,72f.) schreibt: "Le poète n'essaie pas de discréditer les êtres célestes ou de suggérer l'idée d'anges déchus. Il veut simplement exalter la perfection de Dieu" und

bemerkt gleichenorts (Anm.1) zur Lehre vom Fall der Engel:
 "Ce motif apparaît dans la littérature populaire du judaïsme
 à la basse époque (cf. Jub. 5,1ss., etc.)".

349 Volz, SAT III,2 94.

350 Die Verschiedenartigkeit der Interpretation ergibt sich aus
 der Wahl des Subj. v.V.24. Duhm (Hi 62), Gray (ICC Hi 291),
 Hirth (a.a.O. 72), Hölischer (HBzAT 17,80) und Terrien (CAT
 13,222) haben den Engel als Subjekt. Bei Volz (SAT III,2 94)
 und Weiser (ATD 13,220) ist Gott Subjekt. Strittig ist auch
 die Länge der Engel- bzw. Gottesrede. Gray (ICC Hi 291),
 Terrien (CAT 13,222) und Volz (SAT III,2 94) rechnen V.25
 nicht mehr dazu, während Duhm (Hi 62), Hölischer (HBzAT 17,80)
 und Weiser (ATD 13,220.224) diesen V.25 noch als Teil der En-
 gel- bzw. Gottesrede betrachten.

351 Weiser (ATD 13,223f.), der V.24 Gott als Subj. hat, begründet
 dies mit: "Denn nur im Munde Gottes ist die Anerkennung und
 Annahme des 'Lösegeldes' sinnvoll". Gegen dieses Argument
 wendet sich Hirth (a.a.O. 72). Dieser Vers kann ebenso gut
 als Botschaft des den Kranken beobachtenden Engels aufgefasst
 werden und die Bitte "erlöse ihn" wäre dann als Bitte des
 Mittlerengels an Gott aufzufassen. Bei allen Exegeten, die
 in V.24 Gott als Subj. haben, fallen das Erbarmen des Engels,
 sowie dessen Fürbitte weg. Bei ihnen ist es Gott, der sich
 des Kranken erbarnt und statt der Fürbitte haben wir dann den
 Befehl Gottes an den Mittler- oder Todesengel, den Kranken
 von der Grube zu erlösen.

352 Terrien, CAT 13,223.

353 Zum Begriff "Lösegeld" s. Jacob (Théol. 236ff.) und den Art.
 von Maass (THAT I, Sp. 844,1c).

354 Dentan (ICB Spr 313) und Ringgren (ATD 16,69) denken an einen
 israelitischen König und nehmen deshalb vorexilische Herkunft
 an. Volz (SAT III,2 229) dagegen verzichtet auf eine Datie-
 rung unseres Spruches, wenn er feststellt: "Die uns überlie-
 ferten Sprüche über höfischen Dienst stammen teilweise aus
 alter Zeit und beziehen sich auf den Dienst am einheimischen
 Fürstenhof, oder gehören sie der jüngeren Zeit an und reden
 von der Stellung im Ausland".

355 Der MT redet von einer Mehrzahl von Engeln. Da aber der Zorn
 des Königs Vergleichsmoment ist, empfiehlt es sich, sie aus
 sprachlichen Gründen in den Sing. zu setzen.

356 Nach Toy (ICC Spr 325) bezieht sich auch der zweite Teil un-
 seres Verses auf den König: "The sense of second cl. is pro-
 bably not 'it may be pacified by a wise man' (that is, by
 wise precautions or other measures), but 'he who is wise will

sock to pacify it' (instead of braving it). The point of the couplet is to magnify the king, not the wise man, and the second line is more naturally understood as adding something to the statement of the first line". Mit dieser Auslegung vermochte sich Toy jedoch nicht durchzusetzen; denn Stellen wie Spr 19,12; 20,2 und Ahiqar 9 (ANET 428b), wo des Königs Grimm mit dem Knurren von Löwen oder einem brennenden Feuer verglichen wird, sind doch wie unser Vers als Warnung an den Höfling aufzufassen.

- 357 An polit. Auflehnung denken hier: Scott (AB Spr 111) und Ringgren (ATD 16,73f.). Von Auflehnung gegen Gott reden: Toy (ICC Spr 342) und Ringgren (ATD 16,74). Dieser gibt gleichenorts zu, dass das hier für Auflehnung verwendete Wort "sonst oft im religiösen Sinn von Widerspenstigkeit gegen Gott" gebraucht wird.
- 358 An einen himmlischen Boten denken hier neben der LXX und der Vg. auch: Hirth (a.a.O. 75f.), Toy (ICC Spr 342f.) und Volz (SAT III,2 135)
- 359 Scott (AB Spr 111), s. auch Anm.357.
- 360 Ringgren (ATD 16,74): "Der grausame Bote des rechtmässigen Herrschers ist die Strafe, die den Aufrührerischen trifft".
- 361 Ringgren (ATD 16,74) schliesst mit dieser in Klammer beigefügten Bemerkung zum Ausdruck "Auflehnung" die Möglichkeit nicht aus, dass es sich hier um einen göttlichen Boten handeln kann.
- 362 Hirth (a.a.O. 75) bemerkt: "Wenn es sich dabei um einen göttlichen Boten handelt, so muss nicht unbedingt Dualismus vorliegen. Der Bote ist nur in dieser Situation grausam, doch nicht von Natur aus". Hirth wendet sich dabei gegen Kolaska (a.a.O. 95), der in Spr 17,11 eine Parallele zu dem ug. Mythos von der Geburt der gnädigen und der bösen Götter sehen will und dabei, um keinen Dualismus aufkommen zu lassen, betont, dass die guten und die bösen Götter ebenso Söhne Els sind, wie Jahwe über gute und böse Engel gebietet.

C. Dritter Teil.

- 1 O. Eissfeldt, El und Jahwe, Kl.Schr. III,1966,396.
- 2 A. Alt, Gedanken über das Königtum Jahwes, Kl. Schr. I,1953, 345-357.
- 3 O. Eissfeldt, a.a.O. 396.
- 4 Stellenangaben für Cherub(en) s. Lis. 698f. und für Seraph(en) s. daselbst S.1388f. Für ihr Wesen und ihre Bedeutung s. W. Eichrodt, Theol.2/3,⁵1964,136ff.
- 5 W. Eichrodt, Theol.2/3,⁵1964,132.

- 6 Geändert nach K. Budde, s. H. Schmidt, HBzAT 15,12.
- 7 Für uns kommen vor allem folgende Stellen, die von "Heiligen" handeln, in Betracht: Ps 89,6.8 Hi 5,1; 15,15 Sach 14,5 Dan 4,14. Weitere Stellen s. H.-P. Müller, Art. qdš THAT II, Sp. 601f.
- 8 Jahwe-Söhne kennt das AT nicht. Siehe W.H. Schmidt, Art. Elohim, THAT I, Sp. 159, III,6.
- 9 Siehe W. Herrmann, Die Göttersöhne, ZRGG 12,1960,242-251 und M.H. Pope, El in the Ugaritic Texts, SVT Vol.II,1955,48f.
- 10 So W.H. Schmidt, Art. El, THAT I, Sp. 146, III,3.
- 11 O. Eissfeldt, a.a.O. 396.
- 12 W. Herrmann, a.a.O. 248.
- 13 Ders. a.a.O. 249.
- 14 O. Eissfeldt, a.a.O. 390.
- 15 G. Cooke, The sons of (the) God(s), ZAW 76,1964,24. In gleichem Sinne äussert sich auch J. Kühlewein, Art. bēn, THAT I, Sp.324, IV,3c: "Das bēn will sie aber nicht im physisch-genealogischen, also mythologischen Sinne als Söhne Gottes, sondern allgemein als zugehörig zu der Elohimwelt bezeichnen" (von Rad ATD 2,93).
- 16 H. Schmidt, HBzAT 15,53.
- 17 H. Schmidt, SAT II,2,407.
- 18 G. Cooke, a.a.O. 45.
- 19 J. Gray (The Legacy of Canaan, SVT Vol.V,²1965,20) vertritt hier für die Mythen Ug. eine spezifischere Auffassung: "Here the 'myth' (literally the 'word') is technically the spoken counterpart of ritual actions and has the purpose of making those explicit to the participants in the rites and of making those rites as acts of imitative magic doubly effective". Er zählt den Baal-Mythus zu den Mythen des Fruchtbarkeitskultes. Sein Sitz im Leben ist nach ihm (a.a.O. 33) das Neujahrsfest, das im kultischen Ausruf "Lasset Baal König sein" gipfelt.
- 20 Da Aqhat, der Sohn Daniels, im Danel-Text die Hauptrolle spielt; wird dieser Text v. Gordon als Aqhat-Text bezeichnet.
- 21 J. Gray (a.a.O. 132,Anm.1) will Krt als "Karut" vokalisieren, also als Part.pass. mit der Bedeutung "der, der abgesondert ist". Er sieht darin "possibly a reference to the ritual seclusion of the afflicted king".
- 22 Siehe: J. Aistleitner, Wörterbuch der ug. Sprache, S.165f.,No. 1432; C.H. Gordon, Ug. Man.III, S. 283, No.998; G.R. Driver, Canaanite Myths and Legends, Glossary, OTS III,1956,158.162; J.A. Montgomery/Z.S. Harris, The Ras Shamra Mythological Texts, 1935,106 (=Glossary).
- 23 Die Stellenangabe erfolgt in diesem Abschnitt, wenn nichts

- Spezielles erwähnt wird, nach J. Aistleitner (WUS), der die gleiche Textbezeichnung verwendet wie O. Eissfeldt.
- 24 J. Aistleitner, mkT, 1964, 42.
 - 25 G.R. Driver, OTS 3, 1956, 99.
 - 26 J. Aistleitner, mkT, 1964, 45.
 - 27 G.R. Driver, OTS 3, 1956, 101.
 - 28 Bers. a.a.O. 99.
 - 29 Im Gegensatz zu G.R. Driver, der bei Kathir und Khasis an zwei verschiedene Götter denkt, sehen O. Eissfeldt (Kl.Schr. II, 1963, 132) und J. Gray (SVT V, 1965, 189) unter dieser Bezeichnung nur einen Gott, den Koscher-wa-Chasis, der beim Bau des Tempels für Baal, als Verfertiger des Bogens, den Danel dem Aqhat gab, und als Waffenlieferant Baals für den Kampf gegen Zebul-Jam ("Fürst Meer") und Schophet-Nahar ("Regent Fluss") eine Rolle spielt.
 - 30 J. Aistleitner, mkT, 1964, 42.
 - 31 O. Eissfeldt, Kl.Schr. II, 1963, 132.
 - 32 Jam ist Flutenbeherrscher. Ueber die Aufteilung der Herrschaftsbereiche schreibt M.H. Pope (SVT II, 1955, 29): "The actual rule of the world, however, appears to be divided between Baal in the heavens and on the earth's surface, Mot in the netherworld, and Yam in the sea. These three gods are at times in conflict and El seems to vacillate in his favor of now one and now another of the rivals".
 - 33 J. Aistleitner, WUS, 1963, 166 No.: 1432.
 - 34 C.H. Gordon, Ug.Man. II, 167f. Text No. 137.
 - 35 III AB, B 19-31 ist die einzige Stelle, wo El den Götterrat präsidiert. Beim Versammlungsort ist an den Himmel zu denken, der hier noch Wohnsitz Els ist. El herrschte zuerst auf dem Berg Šapan, bevor er, wie M.H. Pope (SVT II, 1955, 95) bemerkt, seinen Wohnsitz in der Unterwelt hatte.
 - 36 J. Gray, SVT V, 1965, 24.
 - 37 Keret wird des Öftern "Sohn Els" genannt, obschon er nach J. Gray (a.a.O. 131) und M.H. Pope (a.a.O. 47) ein menschlicher König und Heros ist. Nach J. Gray (a.a.O. 149) ist jedoch zu beachten, dass der König im kultischen Geschehen als Mittler zwischen Gott und Menschen wirkt und somit gegenüber den übrigen Menschen u. im Verhältnis zu Gott eine besondere Stelle einnimmt.
 - 38 Siehe: AHW 616.1170.1263f.; vgl. auch mār šipri bei K. Tallquist, SO VII, 1938, 124.
 - 39 V. Hirth, Theol.Arbeiten 32, 1975, 32. Vgl. auch E. Schrader, KAT 1903, 454.
 - 40 V. Hirth, a.a.O. 33; E. Schrader, KAT 1903, 469ff.

- 41 Die Keilinschrift lautet: ka-ad-mu = i-lu
 di-gi^u-ru-ū = ----
 e-ne = -Su^{ki} (=Subartu)
 nap = -Num^{ki} (=Elāmtu)
 Zeile 12: ma-la-hu-um = -Mar^{ki} (=Amurrū)
 ki-ū-ru-um = -Lu-lu-bū^{ki}
 ma-aš-hu = -Kaš-šū-ū

Nach O. Schröder, ZAW 34, 1914, 72f. bedeutet Zeile 12, "dass i-lu 'Gott' in der Sprache der Amoriter mala^{hu}m gelautet habe".

- 42 F. Stier, Atl. Abhandlungen 12, 1934, 131.
 43 Ders. a.a.O. 131f.
 44 V. Hirth, a.a.O. 33.
 45 Die Namen der v. V. Hirth, a.a.O. 34 nach WbM I, 1 untersuchten Boten oder Wesire der mesopot. Götter lauten: Ninšubur, Isimu (akk. Usmū, Usumū), Nusku, Mummu und Pappsukkal. Sein Urteil über sie s. a.a.O. 34.
 46 V. Hirth (a.a.O. 34f.) nennt als Botengötter, die zu den Menschen in Beziehung treten: Išum, Lamassu und Šedu als hilfreiche Boten und Namtar, den Todesboten, als den Menschen bedrohendes Wesen. Nach ihm (a.a.O. 35) können sie alle nicht mit dem mal'ak verglichen werden, die Schutzgötter, weil ihnen eigene Selbständigkeit zukommt, und Namtar, weil er im Gegensatz zu den atl. Unglücksengeln als ein gegen die Menschen eingestelltes Wesen aufgefasst werden muss.
 47 F. Ellermeier, Prophetie in Mari und Israel, ThOrAr 1, 1968, 83f. nennt als Stellen für das Vorkommen des bzw. der mu^hhūm des Dagan von Terqa ARM(T) III, 40; III, 78 (zu erschliessen).
 mu^hhūm des Dagan von Tuttul A 455.
 mu^hhūm der Annunitum von Mari ARM(T) VI, 45 (zu erschliessen); ARM X, 50.
 Zu beachten ist, dass sich das Geschlecht der ekstatischen Personen nach dem des sich ihr offenbarenden Gottes richtet.
 48 Reichhaltige Literaturangaben über die Mari-Propheten und ihre Beziehung zu den atl. Propheten s. F. Ellermeier, ThOrAr 1, 1968, 21ff.
 49 M. Noth, Geschichte und Gotteswort im AT, Bonner Akademische Reden 3, 1949, 19.
 50 F. Ellermeier, ThOrAr 1, 1968, 83f.
 51 Ueber Aemterbezeichnung, Personennamen der Laien und ihren sozialen Stand s. F. Ellermeier, ThOrAr 1, 1968, 83f.
 52 Zu Malik-Dagan s. W. von Soden, Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylon. Briefen aus Mari,

WdO 1,5,1950,398 und V. Hirth (a.a.O. 36). Ueber Inhalt und Komposition des 1. Briefes (A 15) s. C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, Beiträge z. evg. Theol. 31, 1960, 82ff. Dieser Malik-Dagan ist ein kallum (A 15,53). G. Dossin und M. Noth (JSS 1, 1956, 328) sehen in ihm einen Beamten. F. Ellermeier (ThOrAr 1, 1968, 27) übersetzt Z. 53: "Weil dieser Mann ein 'Schnellbote' ist, brachte er weder seine Locke noch seinen Gewa(nd)saum mit" und erklärt gleichenorts S. 29: "Der Schnellbote ist ein niedriger Beamter im diplomatischen Dienst". Ebenso: J.M. Munn-Rankin, Irak 18, 1956, 100. A.L. Oppenheim (JNES 11, 1952, 131 und in: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, 1956, 195) u.a. lesen ták-lu statt kallu, das sie mit "a trustworthy man" (ein vertrauenswürdiger Mann) wiedergeben.

- 53 F. Ellermeier (a.a.O. 76f.) nennt mit Stellenangabe folgende Götter, die sich der Offenbarungsweise durch einen Propheten bedienen: Dagan von Terqa, Dagan von Tuttul, Dagan von Mari (?), Annunitum von Mari, Adad von Aleppo/Kallassu, Samaš von Sippar, Bēlet-ekallim von Mari und Bēlet-bīri von Mari und Itur-Mer von Mari.
- 54 L. Köhler, Theol. 1936, 144ff., Der Mensch und die Geister.
- 55 W. Eichrodt, Theol. 1964, 131, I. Die Engel.
- 56 E. Jacob, Théol. 1955, 54, IV. Anges et autres puissances divines ou démoniaques.
- 57 L. Köhler, Theol. 1936, 66ff.
- 58 W. Eichrodt, Theol. 2/3, 1964, 6ff.
- 59 E. Jacob, Théol. 1955, 60ff.
- 60 W. Eichrodt, Theol. 2/3, 1964, 19ff.
- 61 E. Jacob, Théol. 1955, 66ff.
- 62 L. Köhler, Theol. 1936, 106.
- 63 Eine Statistik über das Vorkommen v. "Angesicht" s. Van der Woude, Art. "Angesicht" (pānīm), THAT II, Sp. 434, II.
- 64 Vgl. dazu: Van der Woude, THAT II, Sp. 442, III 4c.
- 65 Für "Angesicht" (panim) als Manifestation Gottes sind: F. Michaëli (a.a.O. 109), L. Köhler (Theol. 1936, 104-112) und W. Eichrodt (Theol. 1964, 18).
Gegen die Annahme des "Angesichts" als Manifestation Gottes sind: F. Nötscher (a.a.O. 53) und A.S. Van der Woude (THAT II, Sp. 448, IV, 1a).
- 66 F. Nötscher (a.a.O. 47f.) nimmt hier "Angesicht" als Bezeichnung für die Person Gottes. In diesem Kap. hat "Angesicht" zweifache Bedeutung, denn "V. 23 ist es Bezeichnung eines Körperteils an der menschlich vorgestellten Gottheit (Gegensatz zu Rücken), den Mose nicht sehen darf".

- 67 Die Namen der Kommentatoren, die einen gewissen Unterschied zwischen Jahwe und "Angesicht Jahwes" machen, s. bei F. Nötscher (a.a.O. 48f.) und A.S. Van der Woude (THAT II, Sp.447, IV,1a).
- 68 G. v. Rad, Theol. I,1957,284.
- 69 A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.446, IV 1a.
- 70 G. v. Rad, Theol. I,1957,284.
- 71 E. Jacob, Théol. 62f.
- 72 F. Michaeli (a.a.O. 109, Anm.2), F. Nötscher (a.a.O. 49f.), A.S. Van der Woude (THAT II, Sp.447, IV,1a).
- 73 G. v. Rad, Theol. I,1957,284, Anm.8.
- 74 Siehe Teil II, E 4.
- 75 F. Nötscher (a.a.O. 50f.); A.S. Van der Woude, THAT II, Sp. 447, IV,1a schreibt: "Dementsprechend spricht auch Jes 63,9 davon, dass 'nicht Bote (l. šr) und nicht Engel', also nicht ein Mittelwesen, sondern dass 'er (Jahwe) selbst' (pānāw) seinem Volke geholfen hat".
- 76 Die Namen der Exegeten, die hier für eine Manifestation Gottes eintreten finden sich bei F. Nötscher (a.a.O. 50f.) und A.S. Van der Woude (THAT II, Sp.447, IV,1a).
- 77 Zu Tinnit s. F. Nötscher (a.a.O. 51); A.S. Van der Woude (THAT II, Sp.448, IV,1a); E. Jacob (a.a.O. 63) und F. Michaeli (a.a.O. 109).
- 78 A. Weiser (ATD 16,351) übersetzt hier "Jahwe selbst" und nennt (a.a.O. 351, Anm.2) als St. mit dieser Bedeutung von "Angesicht" 2.M. 33,14; 2. Sam. 17,11; Jes 63,9; 27,3.
- 79 A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.447, IV,1a.
- 80 Ders. THAT II, Sp.448, IV,1a.
- 81 F. Nötscher, a.a.O. 51f.
- 82 Ders. a.a.O. 53.
- 83 Zur Bedeutung von kabod (Herrlichkeit) s. W. Eichrodt, Theol. 2/3, 1964,11f. und C. Westermann, THAT I, Sp.798,3d.
- 84 Diesbezügl. St. s. C. Westermann, THAT I, Sp.803,4c.
- 85 C. Westermann, THAT I, Sp.805,4c.
- 86 A. v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, 1900,21f.
- 87 C. Westermann, THAT I, Sp.808,4d.
- 88 Ders. THAT I, Sp.808,4d.
- 89 Ders. THAT I, Sp.808,4d.
- 90 Ders. THAT I, Sp.810,4e.
- 91 A. v. Gall, a.a.O. 27.
- 92 Ders. a.a.O. 32.
- 93 C. Westermann, THAT I, Sp.812,4f.
- 94 Ders. THAT I, Sp.807,4d.

- 95 A. V. Gall, a.a.O. 36.
- 96 Von dem sich über dem Tempel befindenden und aller Welt sichtbaren kabod sprechen: Ps. 29,9;57,6.12;72,19;97,6;102,16;108,6;113,4.
- 97 Von dem im Tempel wohnenden kabod handeln: Ps. 24,7ff.;26,8;63,3;85,10;96,3;138,2.4.5.
- 98 C. Westermann, THAT I, Sp.805,4c.
- 99 Geschichtswirksamkeit des kabod sieht C. Westermann (THAT I, Sp.806,4c) in Ps. 43,7;48,11;79,9;106,20;115,1.
- 100 Ein spezifisch gottesdienstliches Reden von Jahwes kabod findet sich nach C. Westermann (THAT I, Sp.806,4c) in Ps. 26,8;63,3;66,2;72,19;79,9;96,3;97,6;104,31;113,4;138,5;145,5.
- 101 A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.957,4e.
- 102 Stellenangabe, wo der "Name" gleichbedeutend ist wie "Jahwe in Person" oder "Jahwe in seiner Herrlichkeit" s.A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.957,4e.
- 103 O. Grether, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64,1934,30.
- 104 W. Eichrodt, Theol.2/3,1964,22.
- 105 O. Grether, BZAW 64,1934,30.
- 106 Stellenangabe zum Wohnenlassen oder Dahinsetzen des Namens Jahwes s. W. Eichrodt, Theol. 2/3,1964,20 Anm.127 und A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.953,4c.
- 107 O. Grether, a.a.O. 35.
- 108 Stellenangabe für "um seines Namens willen" s. O. Grether (a.a.O. 53f.) und A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.959,4g.
- 109 Stellenangabe für "Jahwe ist sein Name" s. O. Grether (a.a.O. 55f.) und A.S. Van der Woude, THAT II, Sp.960,4h.
- 110 W. Eichrodt, Theol. 2/3,1964,21.
- 111 F. Stier, Atl. Abhandlungen 12,2,1934,1.
- 112 V. Hirth, a.a.O. 13.
- 113 E.W. Hengstenberg, Die Christologie des AT I, 1829.
- 114 G.F. Oehler, Theol. des AT,³1891,203ff.
- 115 J.H. Kurtz, Der Engel des Herrn, Literarischer Anzeiger für chr. Theol. und Wissenschaft überhaupt, 1846.
- 116 C.F. Keil, Bibl. Commentar über die Bücher Mose's I, 1861, 126-131.
- 117 E. Kalt, Art. "Engel", Bibl. Reallexikon I, 1938,77.
- 118 H. Kühn, Das Reich des lebendigen Lichtes, 1947,48ff.
- 119 A. Ohlmeyer, Der Logos als Gottesbote im Alten Bund, Benediktinische Monatsschrift 24,1948,81-88.
- 120 F. Heitmüller, Engel und Dämonen, 1948,6.
- 121 O. Hophan, Die Engel, 1956,127f.
- 122 Chr.G. Barth, Der Engel des Bundes, 1845,30ff.
- 123 M. Werner, Die Entstehung des chr. Dogmas, 1941,302-321.

- 124 A. Kolaska, Gottessöhne und Engel in den vorexilischen Büchern des AT und in der Ras-Schamramythologie im Lichte des bibl. Monotheismus, 1953, 114.
- 125 O. Schröder, Mal'akh= ma-la-hu-um? in ZAW 34, 1914, 72f.
- 126 G. Van der Leeuw, External Soul, Schutzgeist und der äg. Ka, Zeitschr. für äg. Sprache und Altertumskunde, 54, 1918.
- 127 Ad. Lods, L'Ange de Yahvé et l'âme extérieure, BZAW 27, 1914, 265ff.
- 128 V. Hirth, a.a.O. 14.
- 129 E. Kautzsch, Bibl. Theol. des AT, 1911, 82ff.
- 130 H. Schultz, Atl. Theol.⁵ 1896.
- 131 F. Hitzig, Bibl. Theol., 1880, 64f.
- 132 K. Gallig, Art. "Engel", RGG II,² 1928, Sp. 965f.
- 133 L. Köhler, Theol. 1936.
- 134 E. Kautzsch, zit. nach F. Stier (a.a.O. 4) und E. König, Theol. des AT,^{3,4} 1923, 190.
- 135 E. Kautzsch, zit. nach O. Stier, a.a.O. 4.
- 136 H. Schultz, Atl. Theol.⁵ 1896, 476.
- 137 Ders. a.a.O. 478.
- 138 K. Gallig, a.a.O. Sp. 965.
- 139 L. Köhler, Theol. 1936, 108.
- 140 Ders. a.a.O. 107f.
- 141 W. Eichrodt, Theol. des AT. Teil 2,³ 1950, 7.
- 142 Ders. a.a.O. 8.
- 143 B. Stein, Der Engel des Auszugs, Biblica 19, 1938, 286-307.
- 144 Ders. a.a.O. 306.
- 145 Ders. a.a.O. 307.
- 146 Ders. a.a.O. 307 und F. Hitzig, Bibl. Theol. 1880, 64.
- 147 O. Schröder, ZAW 34, 1914, 72f.
- 148 F. Stier, a.a.O. 131.
- 149 Ad. Lods, BZAW 27, 1914, 270.
- 150 Ders. a.a.O. 275.
- 151 Ders. a.a.O. 276.
- 152 Ders. a.a.O. 277.
- 153 F. Stier, a.a.O. 131, Anm. 3.
- 154 G. Van der Leeuw, a.a.O. 59.
- 155 R. Smend, Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte,² 1899, 127.
- 156 K. Marti, Geschichte der isr. Religion,³ 1897, 67; G. Hölscher, Geschichte der isr. und jüd. Religion, 1922, 71 Anm. 11. Vgl. dazu auch: W. Baumgartner, Zum Problem des "Jahwe-Engels", Zum AT und seiner Umwelt, 1959, 240.
- 157 Ad. Lods, L'Ange de Yahvé et l'âme extérieure, BZAW 27, 1914, 277ff.
- 158 E. Kautzsch zit. nach F. Stier (a.a.O. 4) und E. König, Theol.

- des AT,³⁻⁴1923,190.
- 159 H. Schultz, Atl. Theol.,⁵1896,476.
- 160 K. Galling, RGG II,²1928, Sp.965.
- 161 L. Köhler, Theol. des AT, 1936,108.
- 162 Ders. a.a.O. 107f.
- 163 W. Eichrodt, Theol. des AT. Teil 2,³1950,7.
- 164 B. Stein, Biblica 19,1938,307.
- 165 Ders. a.a.O. 131.
- 166 F. Stier, a.a.O. 6.
- 167 H. Junker, Genesis, Echter-Bibel I,1955,76f.Anm.
- 168 H. Gross/ H. Schlier, Die Engel in der Heiligen Schrift, 1961, 20.
- 169 W. Eichrodt, Theol. des AT 2/3,⁵1964,7-11.
- 170 A. Rohling, Ueber den Jehovaengel des AT., ThQ 48,1866, 415-458, 527-570.
- 171 Cremer, Art. "Engel", Realencyclopaedie f. prot. Theol. und Kirche Bd. 5,1898.
- 172 J. Rybinski, Der Mal'akh Jahwe, Diss. Paderborn 1929.
- 173 A. Rohling, ThQ 48,1866,424.
- 174 Ders. a.a.O. 431.
- 175 Ders. a.a.O. 570.
- 176 Cremer, Art. "Engel", Realencyclopaedie f. prot. Theol. und Kirche Bd. 5,1898,367.
- 177 J. Rybinaki, Der Mal'akh Jahwe, Diss. Paderborn 1929,60f.
- 178 A. Rohling, ThQ 48,1866,431.
- 179 Ders. a.a.O. 570.
- 180 J. Rybinski, Der Mal'akh Jahwe, Diss. Paderborn 1929,60f.
- 181 Ders. a.a.O. 31.
- 182 Ders. a.a.O. 35.
- 183 Ders. a.a.O. 55.
- 184 H.W. Robinson, BZAW 66,1936,49ff.
- 185 A.R. Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God,²1961, schreibt S.4: "One consequence of the importance attached in this way to members of one's household as 'extensions' of the personality may be seen in that feature of Hebrew style which points to what be called an oscillation as between the conception of the מַלְאָךְ , the 'lord' or 'master' of the household, and that of a servant who (as such an 'extension' of his master's personality) acts as his agent, notably as a שֹׁפֵר or 'messenger'". Diese Vorstellung überträgt A.R. Johnson, a.a.O. 2Bff., dann auch auf den himmlischen Boten.
- 186 M.-J. Lagrange, RB 12,1903,221.
- 187 G. von Rad, ThW I,²1957,76.

- 188 W. Baumgartner, Zum AT und seiner Umwelt, 1959,245.
- 189 B. Stade, Bibl. Theol. des AT. 1,¹21905,96.
- 190 Ders. a.a.O. 96f.
- 191 Ders. a.a.O. 97.
- 192 Ders. a.a.O. 97.
- 193 H. Gunkel, SAT I,1,1921,146.
- 194 M.-J. Lagrange, RB 12,1903,219.
- 195 W. Baumgartner, Zum AT und seiner Umwelt, 1959,245.
- 196 M.-J. Lagrange, RB 12,1903,222.
- 197 F. Stier, Atl. Abhandlungen 12,1934,7.
- 198 W. Baumgartner, a.a.O. 243.
- 199 F. Stier, a.a.O. 7.
- 200 Ders. a.a.O. 7f.
- 201 Ders. a.a.O. 8.
- 202 Ders. a.a.O. 19.
- 203 Ders. a.a.O. 20.
- 204 Ders. a.a.O. 134.
- 205 Ders. a.a.O. 135.
- 206 Ders. a.a.O. 137.
- 207 Ders. a.a.O. 142.
- 208 Ders. a.a.O. 148.
- 209 Vgl. z.B. F. Stier, a.a.O. 33 mit Ri 6,11ff.
- 210 F. Stier, Atl. Abhandlungen 12,1934,9.
- 211 A.R. Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God,²1961,28 Anm.2.
- 212 L. Köhler, Theol. des AT, 1936,108.
- 213 J. Touzard, SDB I,1928, Sp.252.
- 214 J. Rybinski, Der Mal'akh Jahwe, Diss. Paderborn 1929,24.
- 215 A.S. Van der Woude, NedThT 18,1963,10.
- 216 M.-J. Lagrange, RB 12,1903,219.
- 217 W. Eichrodt, Theol. des AT, Teil 2,³1950,8.
- 218 G. von Rad, Theol. des AT 1,1957,286 Anm.13 und vom gl. Autor, ThW I,²1957,76.
- 219 F. Michaeli, Dieu à l'image de l'homme, 1950,108.
- 220 W. Baumgartner, Zum AT und seiner Umwelt, 1959,245.
- 221 G. v. Rad, ThW I,²1957,76.
- 222 E. Kutsch, ThLZ 1956,75-83.
- 223 C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1965,16.
- 224 M. Ziegler, Engel und Dämonen im Lichte der Bibel mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums, 1957,76.
- 225 Nur Hi 4.18 räumt den Engeln eine gewisse Aktionsfreiheit ein.
- 226 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III,3,1950,433f.
- 227 C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1965,7.
- 228 K. Barth, a.a.O. 428.

- 229 H. Bietenhard, Art. "Engel, Bote", Theol. Begriffslexikon z. NT. I, 1967, 229.
- 230 P. van Imschoot, Théol. de l'AT. I, 1954, 126.
- 231 C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1965, 85.
- 232 Ders. a.a.O. 84.
- 233 M. Ziegler, Engel und Dämonen im Lichte der Bibel mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums, 1957, 80.
- 234 K. Barth, a.a.O. 570.
- 235 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1933, 126.
- 236 H. Cazelles, Der Gott der Patriarchen, in: Bibel und Leben 2, 1961, 45.
- 237 W. Eichrodt, Theol. des AT, Teil 2, ³1950, 103.
- 238 G. von Rad, Theol. des AT I, 1957, 285.
- 239 A.R. Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God, ²1961, 4.
- 240 G. von Rad, ThW I, ²1957, 75.
- 241 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III, 3, 1950, 601.
- 242 Ders. a.a.O. 428.
- 243 G. Fohrer, Geschichte der isr. Religion, 1969, 170.
- 244 K. Barth, a.a.O. 428.
- 245 Ders. a.a.O. 432.
- 246 H. Bietenhard, Art. "Engel, Bote", Theol. Begriffslexikon z. NT. I, 1967, 229.
- 247 C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1965, 65.
- 248 Ders. a.a.O. 126.
- 249 K. Barth, a.a.O. 440.
- 250 Ders. a.a.O. 467.
- 251 C. Westermann, a.a.O. 67f.
- 252 M. Takahashi, An Oriental's Approach to the Problems of Angelology, ZAW 78, 1966, 350.