

# Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe : die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken

Autor(en): **Seeligmann, Isac Leo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878847>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe

### Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken

#### 1.

Für den alttestamentlichen Menschen ist die Geschichte die Denkform des Glaubens. Gott ist ihm vor allem Herr der Geschichte. Was geschieht, gilt als von Gott gewirkt, Geschichte ist Handeln Gottes. In der klassischen Prophetie kann diese Ansicht zum Verzicht – oder vielmehr zu der Forderung eines Verzichts – auf menschliches Handeln führen. Diese Verzichtsforderung wird (wie wir noch sehen werden) hier und da auch in der Geschichtsschreibung laut und ist namentlich auf die nachexilische Geschichtsauffassung von Einfluß gewesen. Indessen, eine Weltanschauung, die nicht deterministisch oder quietistisch ist, wird, auch wenn sie ein Handeln oder selbst eine *Führung Gottes* in der Geschichte wahrnimmt, dennoch den *menschlichen Faktor* nicht aus dem Geschichtsprozeß ausschalten. Auch in der Bibel spielen die menschliche Initiative und das menschliche Handeln ihre Rolle, und so entstehen Probleme in bezug auf das biblische Geschichtsdenken und die biblische Geschichtsschreibung. Es muß gefragt werden, ob der israelitische Glaube an die Allmacht, das Eingreifen und das Kriegshandwerk Gottes dem Aufkommen bzw. der Fortexistenz einer Schätzung menschlichen Heldentums abträglich gewesen ist, oder doch dem heroischen Bewußtsein in Israel einen eigentümlichen, von dem heroischen Bewußtsein sonstiger Völker abweichenden Charakter verlieh, sodann wie sich in der biblischen Geschichtsschreibung, namentlich in ihren älteren Stadien, das Verhältnis in der Darstellung von menschlichen und göttlichen Faktoren im historischen Geschehen gestaltet.

An dem Umstand, daß der Geschichtsverlauf in der Bibel sowohl vom göttlichen Eingreifen wie von der menschlichen Tat bestimmt sein kann, ist kaum etwas Problematisches. Von Interesse aber ist, daß sich die göttliche und die menschliche Motivation manchmal

auf *das gleiche Ereignis* beziehen. Das kann so geschehen, daß das betreffende Ereignis an einer Stelle als Eingreifen Gottes vorgestellt wird, an einer anderen als menschliches Handeln: man kann da von einem *alternierenden Auftreten* der Motivationen reden. Viel öfter finden sich der göttliche und der menschliche Faktor nebeneinander und sogar ineinander verschlungen an ein und derselben Stelle, so daß man von einer doppelten Kausalität<sup>1</sup> des Geschehens reden kann.

Zur Verdeutlichung der vorliegenden Problematik gehen wir am besten von Beispielen aus, die das «alternierende Auftreten» illustrieren sollen. Ps. 105 feiert Gottes Taten an Seinem Bundesvolk. Von dem Aufenthalt Israels in Ägypten heißt es (25): Er verwandelte das Herz der Ägypter, so daß sie anfangen Sein Volk zu hassen. Schon Spinoza hat darauf aufmerksam gemacht<sup>2</sup>, daß hier die Wiedergabe dessen vorliegt, was in der älteren Relation Ex. 1, 8–10 durchaus als menschliche, mit politischen Erwägungen begründete Initiative der Ägypter dargestellt wird. Oder: Salomo besteigt den Thron Davids. Später kommt der ältere Halbbruder Adonia zu Salomos Mutter Bath-Seba und sagt scheinbar resigniert: «Du weißt, daß die Regierung mir zukam und daß ganz Israel erwartete, ich würde König werden, doch ist die Regierung mir entgangen und meinem Bruder zugefallen, denn ihm war sie von Gott bestimmt» (1. Kön. 2, 15). Der Leser erinnert sich unwillkürlich, wie viele List und Intrigen laut der Beschreibung im vorhergehenden Kapitel von den Anhängern Salomos darauf verwendet worden sind, ihm den Thron Davids zu sichern. All dieser menschliche Aufwand scheint in der Rückschau vergessen, die Gott als alleinigen Urheber des Geschehens sieht.

Die beiden gegebenen Beispiele zeigen die Doppelseitigkeit des

<sup>1</sup> Die Bezeichnung «doppelte Kausalität» verdanke ich meinen Gesprächen mit Prof. J. Kaufmann; er sprach von סבתיות כפולה.

<sup>2</sup> Spinoza, Tractatus theologico-politicus cap. VI, Opera ed. C. Gebhardt, 3 (1925), S. 89: «In Psalm. 105 vs. 24 dicitur, quod Deus Aegyptiorum animum mutavit, ut odio haberent Israelitas, quae etiam mutatio naturalis plane fuit, ut patet ex cap. 1 Exodi, ubi ratio non levis Aegyptiorum narratur, quae eos movit, Israelitas ad servitutem redigere.» Spinozas Bemerkung wäre hinfällig bei Gunkels Erklärung, laut der לבם Subjekt bei dem intransitiv zu fassenden הפך sein soll. Doch sprechen gegen Gunkels Erklärung der Kontext, der Gott als Subjekt zu הפך erfordert, und Stellen wie 1. Sam. 10, 9; Ex. 14, 5; Hos. 11, 5; Klagel. 1, 20.

historischen Bewußtseins in der Bibel, ohne jedoch ihre Problematik wirklich ins Licht zu stellen. Jede einzelne der angeführten Textstellen ist von einer gradlinigen, in sich geschlossenen Betrachtungsweise bestimmt, so daß sich dem Verständnis keine Schwierigkeiten darbieten.

Anders und komplizierter liegen die Dinge, wo in einem einzigen Textzusammenhang göttliche und menschliche Faktoren neben- und durcheinander das Geschehen zu bestimmen scheinen; in solchen Fällen entsteht für unser Gefühl ein *logischer Widerspruch*. In den nachstehenden Ausführungen wird eine Anzahl solcher Fälle in ihrer Problematik untersucht. Dabei sind die Beispiele, soweit sie der Bibel entlehnt sind, auf Überlieferungen beschränkt, in denen von menschlichem *Heldentum* und der *Hilfe Gottes* die Rede ist. Diese Beschränkung ermöglicht eine ziemlich eingehende Analyse der Begriffe *גבורה* und *ישועה* in der Bibel und verfolgt darüber hinaus ein weiter gestecktes Ziel: Eben die Texte, bei denen sich fragen läßt, ob die biblische Geschichtsschreibung als heroisch zu bezeichnende Überlieferungen enthält, sind geeignet, das Problem, das uns beschäftigt, in seiner vollen Schärfe hervortreten zu lassen. Heroische Überlieferung entstammt überall dem Bedürfnis, menschliche Tatkraft, menschlichen Mut und menschliche Erfolge zu preisen, letzte Triebkraft einer heroischen Geschichtsschreibung ist die Absicht der Verherrlichung des heldischen Menschen und seiner Taten. Sofern dagegen die Geschichte als Ausdruck von Gottes Willen und Wirken gilt, entstammt ihre Darstellung dem Trieb, die Taten Gottes und Seine Allmacht zu verherrlichen. Eine Behandlung des Problems der doppelten Kausalität, die sich mit dem Nebeneinander von menschlichem Heroismus und göttlicher Hilfe in der Bibel befaßt, läßt also nicht nur die Spannung zwischen der göttlichen und der menschlichen Motivation der Ereignisse sichtbar werden, sondern leuchtet bis in die letzten Spannungen zwischen den in der biblischen Geschichtsschreibung wirksamen Triebkräfte hinein, die sich für das Bewußtsein des Menschen von heute gegenseitig auszuschließen scheinen.

## 2.

Es mag nicht unangebracht sein, der Behandlung der biblischen Beispiele eine allgemeine Orientierung über die Formen vorauszuschicken, in denen die Problematik *in anderen Kulturen* auftritt.

Ein solches Verfahren hat einen zweifachen Vorteil. Es wird einmal – dem Zweck eines philologischen Vergleichs gemäß – dazu beitragen, die Eigenart der doppelten Kausalität in der Bibel schärfer zu erfassen. Dazu kommt ein Weiteres. In bezug auf die Bibel beschränken wir unsere Untersuchung auf die «heroischen» Aspekte des Geschichtsdenkens. Doch umfaßt die Idee der doppelten Kausalität hierüber hinaus Probleme, die unter andere Kategorien fallen. Diese Probleme können in unserem Beitrag nicht zu voller Geltung kommen. Eine Skizze der außerisraelitischen Formen der doppelten Kausalität dagegen wird sich nicht auf deren historische Aspekte beschränken, sondern auch die zusätzlichen wenigstens streifen<sup>3</sup>. Sie wird dadurch zu einer umfassenderen Klärung des Begriffes beitragen und das besondere Problem der Doppelseitigkeit im biblischen Geschichtsbewußtsein von einem breiteren, nicht rein-historischen, Hintergrund abheben.

Als Ausgangspunkt der Dokumentation und Illustration des Begriffs der doppelten Kausalität mögen ein paar Beobachtungen an drei Vertretern der klassisch-*griechischen* Literatur dienen. Sie sind dazu angetan, zu beweisen, wie verbreitet die Erscheinung auch in einer Denkart ist, die schon in ihren früheren Entwicklungsstadien als mehr auf logische Präzision ausgerichtet gilt als die biblisch-orientalische.

In *Homers Ilias* können Denken und Handeln als dem menschlichen Willen und den menschlichen Fähigkeiten entstammend bezeichnet werden und zu gleicher Zeit als von der Gottheit eingegeben. Das gilt von der Arbeit des Handwerkers, von der Kunst des Sängers, von der Heldentat auf dem Schlachtfeld. Albin Lesky, der dem in Frage stehenden Problemkomplex in bezug auf Homer vor kurzem eine vortreffliche und reich dokumentierte Untersuchung gewidmet hat<sup>4</sup>, drückt den Tatbestand so aus, daß er den göttlichen

<sup>3</sup> Wir bewegen uns damit in der Nähe der namentlich von Bruno Snell und seiner Schule aufgeworfenen Fragen über das Erwachen von Persönlichkeitsbewußtsein, Entschlußfähigkeit und Verantwortlichkeitsgefühl des Menschen in der alten griechischen Dichtung, ohne auf die Problematik eingehen zu können.

<sup>4</sup> A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* (1961). Die Abhandlung kam zu meiner Kenntnis, nachdem wir uns im Rahmen eines Seminars an der Hebräischen Universität über biblisches Geschichtsdenken (1961–62) mit der gleichen Problematik in bezug auf die Bibel beschäftigt hatten.

und menschlichen Anteil als «zwei Aspekte ein und derselben Sache» bezeichnet. Er gebraucht diesen Ausdruck anlässlich einer vergleichenden Analyse von zwei Stellen der Ilias, die als Musterbeispiele für die Erscheinung dienen können, die wir oben als das alternative Auftreten der beiden Aspekte definiert haben. Im neunzehnten Gesang der Ilias spricht Agamemnon von seinem Benehmen Achilles gegenüber und sucht sich zu entlasten, indem er sagt (II. XIX, 137): ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς. An einer früheren Stelle hat er auf den Tadel, mit dem Nestor sein Verhalten beurteilt, geantwortet (IX, 119): ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας<sup>5</sup>. Hier impliziert die Verschiedenheit der Aspekte die Frage nach dem Maß der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen, die uns auch in bezug auf Herodot und Aeschylus beschäftigen wird. In bezug auf die heroischen Überlieferungen der Bibel ist, um ein willkürliches Beispiel anzuführen, der Eingang des fünften Buches der Ilias unserer Problemstellung noch verwandter (V, 1–3): Ἔνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδῃ Παλλὰς Ἀθήνη δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἴν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν Ἀργεῖοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο. In Diomedes' Auftreten sind das Motiv des menschlichen Ruhms (κλέος) und das der göttlichen Hilfe völlig ineinander verschlungen. Der sterbende Patroklos macht (II. XVI, 849f.) in einem Atem sein Geschick, den Gott Apollon und den Trojaner Euphorbos für seinen Tod verantwortlich<sup>6</sup>.

Das Lebensgefühl, in dem das Bewußtsein der menschlichen In-

<sup>5</sup> Hier wird das, was wir eingangs als den alternierenden Charakter der Motivation bezeichnet haben, noch durch die Gleichheit der ersten Halbverse akzentuiert. Lesky (A. 4), S. 40, spricht von dem Wechsel der Aspekte und fügt hinzu: «Das Bild von dem Vorzeigen der zwei Seiten ein und derselben Münze drängt sich auf.» Bezeichnend für die heutige Lage der Homerforschung – und nicht ohne Parallele zu der der alttestamentlichen Forschung – sind die nachdrücklichen Folgerungen, die Lesky gegen eine analytisch eingestellte Exegese zieht, die bestrebt ist, Stellen, wo die verschiedenen Aspekte zum Ausdruck gelangen, verschiedenen Gedichten zuzuweisen. So in unserem Fall, S. 41 (gegen Wilamowitz), S. 32 in bezug auf II. II, 829 und IV, 105 (gegen Page und kaum überzeugend) und vor allem S. 34, wo es in bezug auf Od. XIX, 570ff. und XXI, 1ff. heißt: «Diese Arbeit wäre umsonst geschrieben, wenn man hier einen Widerspruch im Sinne der Analyse feststellen wollte.»

<sup>6</sup> Letztgenanntes Beispiel bei E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951), S. 7, der diesen Fall und ähnliche (S. 16. 30f. 51f.) mit dem der Psychologie entlehnten Ausdruck *overdetermination* bezeichnet.

itiative und der Glaube, daß alle Dinge schließlich Wirkung der Götter sind, unausgeglichen nebeneinander stehen, gelangt auch in den älteren Tragikern zum Ausdruck. Im folgenden bringe ich nur einige Beispiele aus *Aeschylus*. Vorabaus den Persern. Xerxes gibt der persischen Flotte, auf die Kunde hin, die Hellenen planen eine Flucht den verhängnisvollen Befehl, nach Salamis auszu-  
laufen, «nicht ahnend des Hellenen List, noch auch den Neid der Götter» (Aesch. Pers. 361–362)<sup>7</sup>. Dem ganzen Drama liegt die Auf-  
fassung zu Grunde, daß die Katastrophe über die Perser hinein-  
bricht als Folge des vorherbestimmten Wirkens eines Dämons, das nun  
durch die Unbesonnenheit des Xerxes beschleunigt wird. Der Geist des  
Dareios drückt das in dem alten Sprichwort aus (742): ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ  
τις αὐτός, χῶ θεὸς συνάπτεται<sup>8</sup>. Orestes plant die Ermordung des  
Aegisthus und der Klytaemnestra. Muß er nicht dem unzweideuti-  
gen Befehl gehorchen, den ihm der Gott Apollo in Delphi gegeben  
hat? «Doch auch wenn ich nicht gehorchen würde, so müßte die Tat  
vollbracht werden. Denn viele sind die Erwägungen, die dazu trei-  
ben, des Gottes Ausspruch, das tiefe Leid um den Vater, die Armut,  
die liederliche Herrschaft über das edle Volk» (Choeph. 297–305).  
«Dieses Nebeneinander zweier Begründungen durch den Befehl des  
Gottes und durch emotionale und rationale Gründe ist für das Stück  
von fundamentaler Bedeutung<sup>9</sup>.» In den letzten Beispielen wird  
etwas von der Bedeutung sichtbar, die dem Prinzip der doppelten  
Kausalität für das Problem der sittlichen Verantwortung des Men-  
schen zukommt. Noch schärferen Ausdruck findet dieses Problem in  
der Wechselrede von Klytaemnestra mit dem Chor nach der Ermor-  
dung Agamemnons. Nicht sie, so behauptet Klytaemnestra, habe  
die Tat vollbracht, sondern der alte Unheilsgeist der Atriden. Doch  
der Chor weist sie zurück: «Wer würde dir bezeugen, daß du un-  
schuldig bist an diesem Mord? Wer könnte das? Doch möchte wohl  
der Rachegeist der Väter seinen Teil haben an der Tat (συλλήπτωρ)»

<sup>7</sup> Der φθόνος-Begriff gehört dem Boten, d. h. der populären Theologie an, nicht der aeschyleischen, cf. H. J. Rose, *A Commentary on... Aeschylus*, I (Amsterdam 1957), S. 119; auch G. Norwood, *Pindar* (1945), S. 58; vgl. A. 13!

<sup>8</sup> M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie* (21954), I, S. 60. Die Stelle ist erörtert worden von H. J. Rose, *Theology and Mythology in Aeschylus*: *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946), S. 11f.; er vermutet in dem deterministischen Element asiatischen Einfluß.

<sup>9</sup> K. von Fritz, *Antike und moderne Tragödie* (1962), S. 123.

(1497–1508)<sup>10</sup>. Das letzte Beispiel aus Aeschylus ist etwas anders gelagert; es ist von besonderem Interesse, weil es in der biblischen Geschichtsschreibung eine schlagende Parallele hat. Danaos erzählt seinen Töchtern, daß die Bürgerschaft von Argos den Bittstellerinnen das Asylrecht gewährt hat, nachdem in der Volksversammlung der König Pelasgos ihre Sache verfochten hat. Er fügt hinzu: «Das Volk der Pelasger hörte die verschlagene Beredsamkeit und ließ sich überzeugen, und Zeus vollbrachte die Tat zum Guten» (Suppl. 623–624)<sup>11</sup>. Unwillkürlich denkt man hier an 2. Sam. 17, 14. Husai der Arachiter hat in einer Rede, die man getrost als *στροφαὶ δημογόροι* bezeichnen darf, den guten, für David fatalen Rat Ahithophels zu vereiteln versucht. «Da riefen Absalom und alle Männer Israels: Der Rat Husais des Arachiters ist besser als Ahithophels Rat, der Herr hatte es so gefügt, daß der gute Rat Ahithophels zunichte werde, damit der Herr über Ahithophel das Unheil brächte.»

Zentral ist das, was wir hier doppelte Kausalität nennen, für das Werk und die Denkart *Herodots*, die, wie oft dargetan, von dem Epos und der Tragödie beeinflußt sind. Bei ihm erscheinen die Ereignisse durchaus als das Resultat menschlichen Planens und menschlichen Handelns. Ja in dem ersten Satz seines Prooemiums bezeichnet er es als den eigentlichen Zweck seiner Geschichtsschreibung, Sorge dafür zu tragen, daß nicht was von Menschen vollbracht worden ist mit der Zeit erlösche, oder die Erinnerung an die großen und denkwürdigen Leistungen sowohl von Hellenen wie von Barbaren verschwinde... Und doch fehlen in Herodots Geschichtsanschauung die religiös-metaphysischen Motivierungen keineswegs: die von Gott gesandten Träume<sup>12</sup>, die Orakel, die menschliche Verblendung

<sup>10</sup> «Selbst wenn ein Fluchgeist hilft, Täter ist der Mensch und er trägt die Verantwortung»: Pohlenz, *Tragödie* (A. 8), S. 102; vgl. id., *Herodot* (A. 12), S. 118: «Das Entweder-oder, das unsere Denkform hier verlangt, gibt es für diese Zeit nicht.»

<sup>11</sup> Eine Analyse der Stelle bei E. Voegelin, *Order and History*, 2. *The World of the Polis* (1957), S. 249–250. Zu *στροφαὶ δημογόροι* bemerkt Rose (A. 7), S. 57: «The argument... is thought of as conducting the bearers by a winding road to its goal.»

<sup>12</sup> Der Traum ist Ausdruck der Vorherbestimmung und zugleich Mittel der dramatischen Spannung. Ein klassisches Beispiel bilden die verhängnisvollen Traumerscheinungen des Xerxes vor seinem Zug gegen Hellas, *Her.* VII, 12. 14. 17 (für die Artabanos vergeblich eine rationalistische Erklärung zu bieten sich bemüht, 16β). Die ganze Partie ist schön interpretiert von M.

(ἄτη) und die Selbsterhebung (ὑβρις) der Menschen, der φθόνος und die νέμεσις der Götter<sup>13</sup>, die mitunter die Form einer Vorsehung annehmen. Es fällt nicht leicht, das gegenseitige Stärkeverhältnis der beiden Faktoren festzustellen. Man hat bemerkt, daß in manchen Fällen die Erwähnung des metaphysischen Faktors ohne wirklichen Schaden für den Zusammenhang fortgelassen werden könnte<sup>14</sup>. Vertritt doch schon Herodot, wie namentlich R. Collingwood betont<sup>15</sup>, den Typus des griechischen Geschichtsdenkens, für den das menschliche Handeln die Grundlage des historischen Geschehens bildet. Das berechtigt uns aber keineswegs dazu, die Aufrichtigkeit von Herodots Glauben an die übermenschliche Vergeltung und Geschichtslenkung in Zweifel zu ziehen. «Die Spannung zwischen natürlicher und metaphysischer Motivierung, die wir empfinden... besteht eben für Herodot... nicht<sup>16</sup>.»

Äußerungen von doppeltem Kausalitätsbewußtsein begleiten das

---

Pohlenz, Herodot (1937, 1961), S. 120–129; er erinnert S. 126 an den οὔλος ὄνειρος Agamemnons in der Ilias.

<sup>13</sup> Das verbreitete Motiv vom φθόνος der Götter (oder des Gottes, cf. Her. I, 32; III, 40 und die aufschlußreiche Erörterung des Artabanos, VII, 10 ε) tritt nach seinem moralischen Gehalt in sehr verschiedenen Schattierungen auf, Pohlenz (A. 12), S. 109–115. Gewissermaßen kann νέμεσις als eine moralisierte Form des φθόνος gelten, Dodds (A. 6), S. 31. Bisweilen will der φθόνος bei Herodot das Eingreifen der Götter, im Gegensatz zum menschlichen Handeln, motivieren. So führt Themistokles den Sieg über die Perser auf den φθόνος der Götter zurück –: «nicht wir – die Hellenen – haben dies vollbracht», Her. VII, 109 (vgl. A. 7).

<sup>14</sup> So Pohlenz (A. 12), S. 119 zu Her. IV, 79 und sonst.

<sup>15</sup> R. Collingwood, Philosophie der Geschichte (dt. 1955), in der allgemeinen Charakteristik der griechisch-römischen Geschichtsschreibung, S. 48ff., und im Paragraphen über Herodot, S. 24.

<sup>16</sup> Das Zitat aus Pohlenz (A. 12), S. 119. Für das Problem der Spannung zwischen Götterwillen und menschlichem Streben ist die Diskussion zwischen K. Latte und K. von Fritz instruktiv in den Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt IV (1956), S. 22–27 (S. 23–24 sagt K. Latte: «Die logische Unvereinbarkeit macht man sich nicht klar»), wieder abgedruckt in dem Sammelband: Herodot, eine Auswahl aus der neueren Forschung (1962), S. 123–127. Auch andere Aufsätze im letztgenannten Band sind ertragreich für unser Thema, so z. B. die Ausführungen H. R. Immerwahr, Tat und Geschichte bei Herodot, S. 497–540, u. a. m. Schön sind die anthropozentrische Tendenz, das ethisch-religiöse Denken und die tragische Weltanschauung Herodots herausgearbeitet von K. Deichgräber, Das griechische Geschichtsbild usw. in: Der listensinnende Trug des Gottes (1952), S. 20ff., speziell 27–31.

ganze klassische Altertum bis in die christliche Zeit hinein, freilich sind die Formen der Gottesvorstellung und das Maß ihrer Intensität verschieden<sup>17</sup>.

Das Auftreten der in Rede stehenden Erscheinung im Alten Orient werden wir nur mit wenigen Beispielen belegen. Doch ist sie dort überaus verbreitet, eben in Texten, wo von Tapferkeit und Heldentat die Rede ist.

In *Ägypten* verleiht unserem Problem der Umstand eine besondere Nuance, daß in der Person des Königs Mensch und Gott ineinander-zufließen scheinen. Nun hat man aber neuerdings, ziemlich gleichzeitig von zwei Seiten – für den Nicht-Ägyptologen sicher einleuchtend – darauf hingewiesen, daß der Vorstellung von der Vergöttlichung des ägyptischen Königs Schranken gesetzt sind<sup>18</sup>. Morenz weist hier eine, wenn auch nicht geradlinige historische Entwicklung nach, und zwar «die geschichtliche Tendenz nach einer Minderung des Gottkönigtums». Diese Minderung «gründet auch in der evident menschlichen Natur des Königs, der man mit fortschreitender Rationalisierung schärfer inne wurde». Posener hat, von anderer Seite her, die Kategorien des Göttlichen und des Menschlichen im ägyptischen Bewußtsein näher zu bestimmen versucht und dargetan, daß der Ägypter mit der Idee des Göttlichen Assoziationen von Transzendenz und Ewigkeit verbindet, die dem individuellen König nicht eigneten. Zudem macht er auf das Abhängigkeitsgefühl des Königs von den Göttern aufmerksam, das sich in Gebeten ausdrückt, an deren aufrichtiger Demut nicht gezweifelt werden kann.

<sup>17</sup> Jedermann weiß, sagt Cicero, wie groß der Einfluß der Fortuna auf Erfolg und Mißgeschick ist. Er führt Beispiele aus dem privaten und namentlich dem öffentlichen Leben an und fährt fort, obwohl diese Fälle nun von der Fortuna abhängig sind (*fortuita sunt*), «tamen sine hominum opere et studiis neutram in partem effici possunt»; *De off.* II, 6, 19–20; vgl. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (31957), S. 100. Noch auf dem Triumphbogen des Constantinus Magnus heißt es: «*instinctu divinitatis mentis magnitudine*», *ib.* S. 183, wozu J. Vogt bemerkt, *Reallex. f. Ant. u. Christ.* 3 (1957), Sp. 319: «Hier ist mit *divinitas* das namenlose göttliche Wesen des neuplatonischen Glaubens gemeint und neben die göttliche Eingebung die Größe des Geistes des Constantinus selbst gesetzt. Dieses Gegenüber von göttlicher Eingebung und von Geistesgröße des Kaisers begegnet dann auch im christlich geformten Herrscherbild des Euseb.»

<sup>18</sup> S. Morenz, *Ägyptische Religion* (1960), S. 36–43, die zitierten Stücke S. 37–38; G. Posener, *De la divinité du Pharaon* (1960), S. 23–33, speziell S. 27–29.

Als Beispiel eines solchen Gebets, in dem «l'appel prend des accents émouvants», führt er das Flehen Ramses' II. zu Amun vor der Schlacht bei Kadesch an. Dieses Beispiel wird nun für unseren Zusammenhang von besonderem Interesse, weil Ramses II. über die Begebenheiten der Schlacht bei Kadesch zweimal berichtet. Wir brauchen hier nicht das literarische Verhältnis der beiden Rezensionen zu untersuchen<sup>19</sup>, stellen aber fest, daß genau der gleiche Sieg, der im «pictorial record» dem König zugeschrieben wird, in dem «literary record» ausführlich als Großtat Amuns geschildert wird, ohne daß der Bericht deshalb das Motiv der Verherrlichung der Heldentaten Pharaos fallen ließe. Nachdem uns der Pharaos und der Gott Amun als voneinander geschiedene geschichtswirkende Faktoren entgegengetreten sind, dürfen wir an diesem Beispiel die doppelte Kausalität in ihrer alternativen Erscheinungsform exemplifizieren.

Sehr bezeichnend ist die Erscheinung der doppelten Kausalität für die Inschriften der *assyrischen* Könige. Diese lassen es an Selbstverherrlichung nicht fehlen und erwähnen doch auf Schritt und Tritt den Beistand der Götter.

Man fühlt sich versucht, hier die alternative Teilung der Motive mit den Gattungen in Parallele zu setzen, denen die verschiedenen Inschriften angehören. Die annalistischen Berichte gehen mehr darauf hinaus, die Macht und den Erfolg des Königs zu betonen, dessen Ansturm dargestellt wird unter den von Scott gesammelten und schön analysierten Bildern des Gewitters, der Sintflut, des Feuers, des Fangnetzes, des Adlers und des Löwen<sup>20</sup>. Sehr oft auch – und das ist für unseren Zusammenhang besonders aufschlußreich – vergleicht sich der König mit einem Gott<sup>21</sup>. Demgegenüber tritt in den Bau- und Weihinschriften und in den sogenannten Briefen an

<sup>19</sup> A. H. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramses*, 2 (1960).

<sup>20</sup> S. Schott, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften* (1926), S. 76 ff.

<sup>21</sup> Eben in dem *Vergleich* mit einem Gott (neben den anderen Vergleichen!) wird etwas von der Problematik sichtbar, die uns beschäftigt. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß in der Darstellung der Bezwingung des Tiamat (d.h. des Götterkampfes), die Sanherib auf den Akitu-Tempel außer der Stadtmauer von Assur anbringen ließ und ausführlich beschrieb, das Herannahen des Gottes und seines Gefolges offenbar der Formation einer assyrischen Armee nachgebildet ist, vgl. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 (1927), §§ 444–446.

die Götter die Initiative und die Hilfe der Götter mehr in den Vordergrund.

Doch überwiegen an Zahl die Stellen, an denen die Motive ineinander verschlungen erscheinen. Bilder, die die Kraft und den Mut des Königs zum Ausdruck bringen sollen, treten vereint auf mit Gebeten an die Gottheit, mit der Versicherung, daß die Götter Assur und Ishtar – oder auch Assur und Sin o. ä. – dem König zur Seite gehen, mit der Erwähnung des schonungslosen Pfeiles von Assur u. a. m. Ein paar ganz willkürlich aus den Inschriften herausgegriffene Absätze mögen diese Zwiespaltigkeit illustrieren. In der Inschrift von Sendschirli rühmt sich Asarhaddon (die Aufzählung ist in der Wiedergabe gekürzt): «Ich bin allmächtig, ich bin ein Held, ich bin riesenhaft, ich bin gewaltig, ich bin ohne Gleichen unter den Königen, der Auserwählte von Marduk, der Gerufene von Sin, von Anu bevorzugt, Liebling der Königin Ishtar, die schonungslose Waffe, welche das Land der Feinde völlig zerstört.» In seinem Brief an den Gott Assur erzählt Asarhaddon von seinem Vorgehen gegen den feindlichen, doch reumütigen König Schupria: «(Ich)... Asarhaddon, der mächtige König, dessen fürstlicher Befehl nicht zunichte gemacht werden kann, dessen Feldschlacht kein König widersteht, dem in seinem Kampf kein König gleichkommt (sprach zu Schupria): Warum hast Du (dadurch daß Du Deinen Eid verletzt hast) mich gezwungen Dich zu bekriegen? Die wütenden Waffen des Gottes Assur hast Du aus ihrer Ruhe heraufbeschworen!» Assurbanipal erzählt in dem Bericht über seine Jugend: «Mein Vater, der mich zeugte, sah die Tapferkeit, die mir die großen Götter als mein Los verliehen hatten<sup>22</sup>.»

Vielleicht läßt sich der Befund dahin zusammenfassen, daß wir sagen: Theoretisch wissen sich die Könige immer und überall von

<sup>22</sup> Die im Text gegebenen Beispiele bei Luckenbill (A. 21), §§ 577. 596. 986. Als Parallele zum Gottesbrief von Asarhaddon ist Assurbanipals Vorwurf zu beachten, daß Tirhakah von Ägypten «die Macht des Gottes Assur verachtete und auf seine eigene Kraft vertraute», ib. § 900. — In R. C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East* (1955), S. 62–67, befaßt sich E. A. Speiser mit der Spannung, die zwischen der Prahlerei der Könige und ihrer “object dependence in all matters on the will of the gods” zu bestehen scheint (S. 62). Er erwägt, ob die Inschriften nicht in Briefen an die Götter wurzeln, in denen die Erfüllung von Gottes-Aufträgen berichtet wurde. In dem Fall “the authority and value of a god were involved in the last analysis and not the achievement of the worshipful servant” (S. 67).

den Göttern abhängig, doch ist ihre Gläubigkeit offenbar nicht stark und tief genug, um das Aufkommen eines menschlich-heroischen Bewußtseins zu verhindern, das sich in Selbstruhm und Prahlerei äußert. Diese sind in solchem Ausmaß für das hebräisch-biblische Denken kaum vorstellbar, und der Prophet Jesajah vollends kann sie dort, wo er den assyrischen König in seiner Hoffart redend einführt, nur in der Form einer ironischen und verneinenden Nachahmung zu Wort kommen lassen (Jes. 10, 8–11. 12–14).

### 3.

Nach dieser flüchtigen Überschau sind wir über die Aspekte der doppelten Kausalität genügend orientiert, um uns ihrer Erscheinungsform in der *alttestamentlichen Literatur* zuzuwenden. Wir legten schon dar, daß dabei das Problem ins Zentrum gerückt werden wird, inwieweit das biblische Denken einem menschlich-heroischen Bewußtsein Ausdruck verleiht.

Die Beurteilung des Problems ist durch die Lückenhaftigkeit unserer Quellen erschwert. Auch muß in unserem Fall die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß bestimmte Traditionsschichten mit Bedacht unterdrückt sein mögen. Namentlich spielen dabei die Fragen eine Rolle, die hier nur gestreift werden können, ob den uns vorliegenden Überlieferungen in Prosa eine episch-heroische *Poesie* vorangegangen sei, was sich über deren etwaigen Umfang aussagen lasse und wie sich in ihr göttliche und menschliche Motivation verhalten haben, bzw. ob sie entstanden wäre zur Verherrlichung der Helden oder *ad maiorem gloriam Dei*. Die Antwort auf die erste Frage kann kaum zweifelhaft sein; sind doch Reste hebräischer Heldenpoesie in der Bibel bewahrt geblieben. Die Sprüche in Gen. 49 feiern einen Stammesheroismus; vgl. auch das – noch ältere? – Lemechlied Gen. 4, 23–24 und den Siegespruch über Benjamin Ri. 20, 43. Einen Übergang zum Nationalen bietet das Deborahlied in Ri. 5, wohl das berühmteste Stück althebräischer Heldenpoesie. Das Klagelied Davids um Saul und Jonathan enthält Elemente, die persönlichen Heldenmut und individuelle Heldentat feiern, doch gehört es der nationalen Heldenpoesie an. Es gibt sich als Zitat aus dem ספר הישר<sup>23</sup> dem auch Josuas Beschwörung der Sonne

<sup>23</sup> Ich bin geneigt, in dem Titel ספר הישר eine Abbréviatur zu vermuten: 'ישר' für ה' ישר' אל ספר הדר ישראל. Die Bedeutungsnuance הדר = kriegerische

in Jos. 10, 12 entlehnt sein will. Mit dem ספר הישר bringt die Forschung das ספר מלחמות ה' in Verbindung, das in Num. 21, 14 erwähnt wird. Indizien poetischer Diktion, die sich an verschiedenen Stellen in unseren biblischen Prosatexten finden, sowie offenbar uralte Bruchstücke, die sich in späteren, nachbiblischen Quellen erhalten haben, legen die Annahme nahe (wenn sich auch ein stringenter Beweis nicht führen läßt), daß die heroische Poesie, die den uns heute vorliegenden Relationen vorangegangen ist, einen ansehnlichen Umfang aufzuweisen hatte<sup>24</sup>. Die zusätzlichen Stellen, an denen die Verbindung ספר מלחמות ה' vorkommt (1. Sam. 18, 17; 25, 28) berechtigen zu der Schlußfolgerung, daß im ספר מלחמות ה' die Taten der Helden als Kriege Gottes aufgefaßt wurden<sup>25</sup>. Über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Motivation in der restlichen heroischen Poesie läßt sich aber wenig Sicheres aussagen. Die Stammessprüche von Gen. 49, wenigstens ihre ursprünglichen Bestandteile, zeichnen sich durch einen durchaus «profanen» Charakter aus, gleiches gilt von Gen. 4, 23–24; Ri. 20, 43. Im Deboralied fließen das Rühmen der Krieger und das Loben Gottes ineinander. Meros wird getadelt, «weil seine Leute nicht Gott zu Hilfe kamen unter den Helden».

Von den uns in der Bibel bewahrt gebliebenen Überlieferungen in Prosa dürfen als heroisch vor allem die fünf Erzählungen über die «großen Richter» bezeichnet werden, d. h. über Ehud, Debora-Barak, Gideon, Jephthah und Simson. In diesen Erzählungen kann es heißen, daß Gott den siegesreichen Helden als מושיע aufstehen läßt;

---

Kraft, Ps. 29, 4; Jes. 2, 10, wirkt an mehreren Stellen nach. Freilich wäre dieser Textkonjektur die Neigung der meisten Forscher ungünstig, in LXX III (I) Kön. 8, 53 ἐν βιβλίῳ τῆς ὠδῆς die Übersetzung eines verlesenen ספר הישר zu finden (im dortigen Kontext würde הדר ישראל kaum passen). Einen anderen Vorschlag zur Erklärung von הישר bietet S. Mowinkel: Hat es ein altisraelitisches Nationalepos gegeben?: Zschr. f. d. alttest. Wiss. 53 (1935), S. 132.

<sup>24</sup> Der Satz im Text versucht eine Zusammenfassung der zahlreichen Argumente zu geben, die M. D. (= U.) Cassuto – leider nur auf hebräisch – beigebracht hat für seine Theorie von der Existenz hebräischer Epen, die den Überlieferungen in Prosa vorangegangen seien. Vgl. die Darlegung dieser Theorie in Bibl. Or. 9 (1952), S. 198–200, wo auch Cassutos hierhergehörigen Beiträge erwähnt sind; ferner J. Blenkinsop, Journ. Bibl. Lit. 82 (1963), S. 76. Siehe auch unten Anm. 44.

<sup>25</sup> W. Caspari, Was stand im Buch der Kriege Jhws? Zschr. f. wiss. Theol. 54 (1912), S. 110ff., gibt für unsere Problemstellung nicht viel her.

so Ehud (Ri. 3, 15; auch schon Othniel, 3, 9); das kann auch so ausgedrückt werden, daß Gott selber als מושיע gilt, der sich zu der Hilfe, die Er verleiht, eines Menschen bedient, so im Falle von Gideon (6, 36), der vorher (ib. 14. 15) Subjekt des Verbuns הושיע gewesen ist. Hier werden wir nun mit dem Problem des göttlichen und menschlichen Helfers konfrontiert; die Problematik der Begriffe מושיע und תשועה wird uns bald noch in weiterem Rahmen beschäftigen. Fürs erste aber fragen wir nach anderen Elementen in dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Motivation im Buch der Richter und in den Überlieferungen über die Entstehung des Königtums. Die religiöse Ausrichtung der Erzählungen ist verschieden nach Gehalt und Stärke. Zeugnisse von der Schätzung rein menschlichen Heldentums fehlen nicht. Wir finden ihre Spuren in der Schilderung von Ehuds Geschick und Gewandtheit (Ri. 3, 15–16 vgl. 20, 16), in dem כאיש גבורתו (ib. 8, 21), das eine Ehrencode des Helden zu formulieren scheint und vor allem in den Darstellungen eines Teils der Simson-Erzählungen. Über Jephthah kommt der Geist Gottes (Ri. 11, 29), nachdem er sich in seinen menschlich-allzumenschlichen Verhandlungen mit den Ältesten seiner Sippe die Führerschaft über die Gileaditer ausbedungen hat (ib. 9). Das typische Streben nach Ruhm des menschlichen Helden kommt zur vollen Geltung in Deborahs Worten zu Barak: «Ich werde mit dir ziehen, doch wird es dann nicht dein Ruhm sein auf dem Weg, den Du gehst.» An diese Worte schließt sich als unmittelbare Fortsetzung an: ... «denn in die Hand einer Frau wird der Herr Sisera ausliefern» (4, 9). Auf den ersten Blick ist man geneigt zu fragen, ob diese Worte (mit der sonst spät-bezeugten Verbindung מכ"ר ביד) sekundär hinzugefügt sind, wie z. B. in 6: «So hat der Herr der Gott Israels befohlen.» Doch ist der Charakter der Erzählung einer solchen Aufspaltung nicht günstig, vgl. speziell 14, 15: «Dies ist der Tag, da der Herr Sisera in deine Hand gegeben hat, fürwahr der Herr zieht vor dir her... Da stiftete der Herr Verwirrung im Lager Baraks.» Eine Scheidung zwischen menschlicher Ruhmesucht und göttlicher Motivation läßt sich in unserem Text kaum durchführen. Diese Feststellung läßt ein allgemeines Problem von großer Tragweite sichtbar werden, auf das wir später zurückkommen, ob nämlich rein menschlich motivierte und auf den Menschen ausgerichtete Darstellungen als ältere, ursprünglichere Schicht im biblischen Denken zu gelten haben, bzw. ob solche profane Dar-

stellungen, dort wo sie nicht vorliegen, als vorauszusetzende Vorstufe unserer Texte rekonstruiert werden dürfen<sup>26</sup>.

Das hier hinsichtlich der Richterzeit Ausgeführte – oder vielmehr Angedeutete – kommt nun zu voller, besonders prägnanter Geltung in bezug auf die Überlieferungen über *Sauls* Königswahl. Wir können hier eine vor vielen Jahren von R. Preß gegebene Formulierung aufnehmen: «Es ist merkwürdig, wie bei der Königswahl Sauls menschliches und göttliches Handeln ineinander übergeht<sup>27</sup>.» In der späten Darstellung der Bitte des Volkes, das einen König verlangt, und in der Abschiedsrede Samuels bei der Huldigung Sauls (1. Sam. 8, 7–9a. 12. 12a. 13ab) hält der Wille Gottes dem Volksbegehren die Waage. Die von märchenhaften Zügen durchsetzte Sage über den Burschen, der ausgeht, Eselinnen zu suchen und ein Königtum findet (9, 1–10. 16), ist völlig von der Fügung Gottes beherrscht. In der alten «heroischen» Überlieferung von Sauls Sieg über die Ammoniter (11) erscheint Saul als charismatischer Führer: wenn er von der Not der Stadt Jabesch in Gilead hört, ergreift ihn ein Gottesgeist (6), doch verdankt er den Sieg seinem Heldenmut und seinem strategischen Geschick (11). In einem Fall erschwert die Duplizität der Faktoren sogar die Beurteilung einer textgeschichtlichen Alternative. Wir besitzen über Saul einen urwüchsigen, fast urkundlich zu nennenden Bericht, der ihn als militärischen und organisatorischen Begründer des werdenden Königreiches schildert. Die Aufzählung von Sauls Kriegen in diesem Bericht (1. Sam. 14, 47) wird im M.T. mit den Worten beschlossen: Wohin immer er sich wandte, **ירשיע** («vollzog er das Urteil»). Die LXX bieten: ἐσώζετο = **יִשָּׁע** (erfuhr er Gottes Hilfe, vgl. Sach. 9, 9), doch würde der Bestand des M.T. ein **יִשָּׁע** «trat er als Helfer auf» näher legen<sup>28</sup>. Eine Entschei-

<sup>26</sup> Am konsequentesten ist dieses Verfahren für das Buch der Richter geübt worden von K. Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter*: S. Sprank-K. Wiese, *Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter* (1926).

<sup>27</sup> R. Press, *Samuel, eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*: *Zschr. f. d. alttest. Wiss.* 56 (1938), S. 205.

<sup>28</sup> Für die Lesart **ירשיע** kann auch der Umstand ins Feld geführt werden, daß sie offenbar von den LXX an einer Stelle über Saul geboten wird, wo – wie oft im ersten Samuelbuch – der korrespondierende Wortlaut im massoretischen Text durch homoioteleuton ausgefallen ist, u. zw. 1. Sam. 10, 2. Der ursprüngliche Wortlaut war etwa: **ואתר תעצר בעמי ותשיע אותו מיד אויביו**; interessant ist, wie hier die Begriffe **נגיד** und **מושיע** ineinander übergehen.

dung fällt angesichts des obwaltenden Prinzips der doppelten Kausalität nicht leicht<sup>29</sup>.

Gegenseitige Hilfe zwischen Feldherren wird in dem Gespräch zwischen Joab und Abisa erwähnt, das der Ammoniterschlacht vorangeht (2. Sam. 10, 11–12). Die Worte *הושיע, השועה* haben hier (anders als an den besprochenen und nachher noch zu besprechenden Stellen) schon etwas von ihrem hehren, heroischen Klang eingeübt, doch wird der Kampf geführt «für unser Volk und unseren Gott»<sup>30</sup>, und der Herr ist es, der den Kampf entscheidet; «möge Er tun wie recht in Seinen Augen».

Im nächsten Paragraphen werden wir noch sehen, inwieweit sich das biblische Denken (in bestimmten Stadien) einer Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Hilfe bewußt gewesen ist und welcher Mittel es sich bedient hat, um sich das Ineinander der beiden Faktoren «logisch» zurechtzulegen.

Anhangsweise sei hier noch bemerkt, worauf mich mein Kollege Prof. D. Flusser aufmerksam macht, daß die hier für die Erzählungen in den Büchern Richter und Samuel nachgewiesene Zwiespaltigkeit sich noch, und zwar ziemlich stark im Ersten Makkabäerbuch bemerkbar macht. Menschliches Heldentum wird verherrlicht (1. Makk. 3, 3–9 und 9, 21–22 in bezug auf Judah, vgl. 2, 66; 6, 44 in bezug auf Eleazar). Gewissermaßen relativiert wird dieses Heldenlob, dort wo gemäß der ganzen Tendenz des Hofhistoriographen von der auserwählten Dynastie die Rede ist, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραηλ διὰ χειρὸς αὐτῶν (5, 62), vgl. auch die Rede, in der Mattathias von seinen Söhnen Abschied nimmt (2, 49–90). Ganz eindeutig kommt der Gedanke des Deus Salvator zum Ausdruck an Stellen wie 3, 18; 4, 8–11: καὶ γινώσκονται πάντα τὰ ἔθνη ὅτι ἐστὶν λυτρούμενος καὶ σῶζων τὸν Ἰσραηλ (vgl. 16, 30). Bei der Beurteilung dieses Tatbestandes und der Ideologie des Verfassers darf m. E. nicht außer acht gelassen werden, wie stark und bewußt unser Autor von dem Willen geleitet war, die ältere biblische Historiographie in Form und Gehalt fortzuführen und nachzuahmen. Für unseren Zusammenhang ist besonders der Einfluß der Samuelbücher in Betracht zu ziehen: 4,

<sup>29</sup> Man vergleiche das im Abschnitt 3 zum Adjektiv *נושע* Bemerkte und dazu Anm. 45.

<sup>30</sup> *ערי*, wiewohl von den LXX geboten, ist wohl eine – immerhin merkwürdige – Dittographie (Dhorme, Tiktin). Es ist bedauerlich, daß die suggestive Verbindung *אלהינו בעד עמנו ובעד* auf Konjektur beruht.

30 erwähnt ausdrücklich Davids Besiegung des Philisters (1. Sam. 17) wie auch den Sieg Jonathans und seines Waffenträgers (ib. 14); an der für die Weltanschauung des Verfassers wichtigen Stelle 3, 18 wird 1. Sam. 14, 6 zitiert; 9, 21 spielt auf 2. Sam. 1, 19. 27a an.

Im israelitischen wie im außerisraelitischen Denken werden also der göttliche und der menschliche Faktor der Geschehnisse nicht auseinandergehalten. Ihre Vermischung kann keinen Anlaß bilden, eine Verquickung zweier verschiedener Quellen anzunehmen. Ob es berechtigt bzw. möglich wäre, ursprünglichere geradlinige Relationen zu rekonstruieren, in denen nur der menschliche Faktor eine Rolle spielte? Wir verhielten uns oben einer solchen Möglichkeit gegenüber skeptisch, ohne die Frage endgültig zu erledigen.

#### 4.

Ein weiteres Problem ist *das Verhältnis* zwischen *menschlicher* und *göttlicher* Hilfe in der Bibel, bzw. zwischen den Gestalten des Menschen und Gottes als Helfer. Auch ist die Frage aufzuwerfen, ob und inwieweit der Erscheinung der doppelten Kausalität in der Bibel gewisse *Grenzen* gesetzt sind.

Wir gehen dabei von einem Element der heroischen Überlieferungen in der Bibel aus, das wir bis jetzt nicht erwähnten, obwohl seine Bedeutung für unsere Frage dem aufmerksamen Bibelleser gleich klar sein wird. Kommen doch im A.T. den heroischen Überlieferungen der Völker – etwa neben dem Debora-Lied – die Überlieferungen über die Helden *Davids* sicher am nächsten. Die Gestalt Davids inmitten seiner Helden hat ihre Parallelen in den vielen Sagenkreisen, wo ein Heldenführer der *primus inter pares* seiner Schar ist<sup>31</sup>. Ganz Israel weiß – so ermahnt Ahithophel den Absalom –, «daß dein Vater ein Held ist und daß Helden ihn umgeben» (2. Sam. 17, 11). Die Überlieferungen über die Helden Davids besitzen wir in zwei Formen, sowohl in listenmäßiger Aufzählung wie in Anekdoten über einzelne, hervorragende Heldentaten (2. Sam. 21, 15–22; 23, 8–23). Letztere bieten allerlei Züge, die für die heroischen Überlieferungen von vielen Völkern typisch sind. Der Held hält dort stand, wo alles flieht (23, 9 – vgl. 10b – 12); er ist allein einer gewaltigen Übermacht gewachsen und tötet so hunderte von Feinden

<sup>31</sup> C. M. Bowra, *The Meaning of a Heroic Age* (1957), S. 13.

(ib. 8. 18). Unter Umständen tritt an die Stelle der vielen Feinde ein Riese (ib. 21, vgl. 1. Chr. 11, 23<sup>32</sup>; 2. Sam. 21, 19, im Vergleich zu 1. Sam. 17, 4) oder gar ein Ungeheuer (2. Sam. 21, 20), oder wilde Tiere (Simson, vgl. 2. Sam. 23, 20?). Hervorgehoben wird die schwere und gefährliche Rüstung des feindlichen Kämpfers (2. Sam. 21, 16; 1. Sam. 17, 5 ff.); der Held selber verfügt nicht über zweckdienliche Waffen, er muß sich mit irgendeinem primitiven Gerät behelfen (1. Sam. 17, 40; vgl. Ri. 3, 35); als besonders raffinierter Zug kann hinzukommen, daß er sich der Waffe des Feindes zu bemächtigen weiß und sie gegen ihn wendet (2. Sam. 23, 21; 1. Sam. 17; 51)<sup>33</sup>. Wie alle Heldenerzählungen der Völker, sind also auch diese Anekdoten durchaus darauf angelegt, die außergewöhnliche menschliche Leistung ihres Helden ins Licht zu rücken.

Ein Element nun, das diese Anekdoten enthalten, verdient es, näher ins Auge gefaßt zu werden; es führt in das Herz des Problems hinein, das uns in diesem Paragraphen beschäftigt. In der Beschreibung der Heldentaten des Eleasar ben Dodi und des Samma ben Age heißt es (2. Sam. 23, 12): «Und an dem Tage vollbrachte der Herr eine große Rettung.» Schon eine rein textliche Betrachtung läßt auf Grund der Konstruktion der beiden Sätze, in Hinsicht auf die Tendenz des Kontextes und im Licht von Parallelstellen, die Frage zumindest als berechtigt erscheinen, ob in diesem Fall die Erwähnung der Gotteshilfe nicht doch sekundär ist. Von Eleasar ben Dodi heißt es (23, 10): «Als nun die Männer von Israel zurückwichen, da hielt er stand und hieb auf die Philister ein, bis seine Hand ermattete und krampfhaft am Schwert haften blieb, so daß...» Von Samma ben Age heißt es (23, 11 f.): «Da aber die Leute vor den Philistern flohen, stellte er sich mitten auf das Feld, stellte es sicher und schlug die Feinde, so daß...» Sicher erwartet man nach dem «so daß» eher ein: «*er* an dem Tag einen großen Sieg schaffte», als

<sup>32</sup> Die Chronikstelle bewahrt das ursprüngliche **איש מדה**. In der Korruption 2. Sam. 23, 21 **מראה (ק'איש) אשר** ist die freie Behandlung von **א** bemerkenswert. Vgl. das nicht überall gleichwertige und unvollständige Material bei F. Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus (1933), § 32 S. 341–359. Siehe auch unten Anm. 40.

<sup>33</sup> Einige derartige Motive aus dem Umkreis Israels – in der Sinuhe-Erzählung – berührt R. de Vaux, Les combats singuliers dans l'A.T.: *Analecta Biblica* 10 (1959), spez. S. 68. G. Lanczkowskis Bemerkungen zu gemeinsamen Zügen der Sinuhe-Retenu und David-Goliath-Kämpfe: *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Kairo* 16 (1958), konnte ich nicht einsehen.

«... *der Herr* an dem Tag einen großen Sieg schaffte». Zudem dürfen wir es als wahrscheinlich halten, daß die Anekdoten über die Gestalten der Helden Davids, die wir vorhin sahen, so viele mit den von überall her bekannten heroischen Überlieferungen gemeinsame Züge aufweisen, den ausschließlichen Zweck hatten, den Ruhm des Helden zu verherrlichen, also nicht auf die Erwähnung göttlicher Hilfe hinausliefen. Einen Parallelfall stellt 1. Sam. 19, 5 dar. Jonathan legt bei seinem Vater Fürsprache für David ein und spricht zu ihm: «Der König möge sich an seinem Diener David nicht versündigen, er hat sich ja nicht gegen dich vergangen, vielmehr sind seine Taten dir sehr nützlich: er hat sein Leben gewagt, den Philister zu erschlagen, und damit hat der Herr ganz Israel einen großen Sieg verschafft. Du hast es mit angesehen und dich gefreut, warum also willst du dich an unschuldigem Blut versündigen, indem du David grundlos tötest?» Auch hier geht die ganze Tendenz der Stelle dahin, die Heilstat Davids ins Licht zu rücken und nicht die Heilstat Gottes, und auch hier würden wir erwarten: «und damit hat er (David) Israel einen großen Sieg verschafft». Die Peschitta liest hier, offenbar aus den hier entwickelten ähnlichen exegetischen Erwägungen: «so daß der Herr בידיה durch ihn (sc. David) ganz Israel einen großen Sieg verschaffte.» Wiederum fragt es sich, ob nicht im M.T. «der Herr» eine spätere Hinzufügung bildet, die eine ursprünglich als rein menschlich dargestellte Leistung auf Gott zurückführen will<sup>34</sup>. In der Tat finden wir eben für diese selbe Epoche den Helden als Subjekt der siegreichen Hilfsleistung. In 1. Sam. 14, 45 setzt sich das Volk bei Saul für Jonathan ein: «Soll Jonathan sterben, der heute diesen großen Sieg in Israel errungen hat?»... Die Fortsetzung lautet denn freilich: «Es soll ihm kein Haar gekrümmt werden, denn mit Gott hat er heute Sieg geschafft.» Diese Formulierung bringt uns noch einmal in voller Schärfe die Alternative zum Bewußtsein: Liegt auch an den hier besprochenen Stellen (2. Sam. 23, 10. 12; 1. Sam. 19, 5) die in den vorigen Paragraphen erörterte doppelte Motivation vor, in der menschliches und gött-

<sup>34</sup> Vor zehn Jahren behauptete ich beiläufig in einer Septuaginta-Übung der Hebräischen Universität über 2. Sam. 23 (und weniger zurückhaltend, als ich die Sache heute darlege!), die Erwähnung Gottes in 2. Sam. 23, 10. 12 sei eine sekundäre Eintragung. Später sah ich, daß Ehrlich, der in den erwähnten Stellen nichts Derartiges bemerkt, den Gottesnamen in 1. Sam. 19, 5 als verdächtig bezeichnet und für «wohl später wegen religiöser Bedenken eingeschaltet» hält.

liches Handeln ineinanderfließen? Oder aber stoßen wir hier auf Rudimente eines primitiven Geschichtsbewußtseins, das unbekümmert menschliches Heldentum verherrlichte und erst später durch ein rigoroseres ersetzt wurde, das fortan ausschließlich die Tat Gottes als den allein bestimmenden Faktor in Krieg und Geschichte anerkennen will?

Das reiche (wenn auch keineswegs vollständige) Material, das in den vorigen Paragraphen beigebracht wurde, scheint zunächst zugunsten der ersten Alternative zu sprechen. Trotzdem neige ich zu der zweiten – d. h. ich möchte in dem Jhwh in 1. Sam. 19, 5; 2. Sam. 23, 10. 12 doch eine spätere Ergänzung und eine Art theologischer Korrektur sehen. Mich bestimmen dabei neben den erwähnten textlichen Erwägungen auch andere ideengeschichtliche Gründe. Gewissermaßen einen Übergang von den textlichen zu den ideengeschichtlichen Argumenten bildet der Umstand, daß eben der massoretische Text der Samuelbücher theologischen Korrekturen in besonderem Maß ausgesetzt gewesen ist. Ein Vergleich von 2. Sam. 17, 25 *הישראל* mit 1. Chron. 2, 17 *הישמעאלי*; 2. Sam. 5, 21 *עצביהם* mit 1. Chron. 14, 12 *אלהיהם*; 2. Sam. 5, 16 *אלידע* mit 1. Chron. 14, 7 *בעלידע* u. a.<sup>35</sup> zeigt das zur Genüge. Bei den soeben ideengeschichtlich genannten Argumenten handelt es sich um zwei einander ergänzende Gründe. Die religiöse Sprache der Bibel enthält in ihrer Entwicklung – in den Psalmen, der Weisheit, der Prophetie – eine durchgehende, nachdrückliche Polemik gegen die Auffassung, daß menschliche Hilfe ohne die göttliche oder auch nur neben der göttlichen bestehen könne. Eine solche Polemik ist m. E. nur unter der Voraussetzung denkbar, daß im alten Israel der Gedanke des

<sup>35</sup> Nach Geigers Urschrift hat auf tendenziöse Korrekturen im massoretischen Text spez. von Samuel wieder aufmerksam gemacht: G. Gerlemans *Synoptic Studies in the O.T.* (1948), S. 23 und sonst. Ich bin beiden gefolgt (und über sie hinausgegangen) in meinen *Investigations on the Transmission of the Massoretic Text of the Bible*, 1: *Tarbiz* 25 (1955–56), S. 121–122. Dieser – hebräisch geschriebene – Aufsatz ist offenbar J. König entgangen, wenn er in seinen interessanten Ausführungen *L'activité herméneutique des scribes: Rev. de l'hist. des rel.* 141–142 (1962), mir die Neigung beilegt, Textverderbnisse überwiegend, oder eigentlich nur, als Folge eines mechanischen («empirischen») und nicht «methodischen» Prozesses erklären zu wollen (141 S. 161), zum Problem vgl. mein: *Septuagint Version of Isaiah* (1948), S. 8, Anm. 2. In einem Aufsatz *A Psalm from Pre-regal Times: Vet. Test.* 14 (1941), gehe ich in der Annahme theologischer Korrekturen im massor. Text (Deut. 33, 3; Ps. 7, 8; 96, 7; 99, 2) erheblich weiter.

menschlichen Helfers wirklich vertreten gewesen ist. Und in der Tat finden wir Reste einer solchen Auffassung sowohl in den älteren Schichten der biblischen Historiographie wie in – und das scheint mir noch wichtiger – *survivals* in der Bildersprache der Bibel. Wir entwickeln diese Argumente in einer der hier gegebenen entgegengesetzten Reihenfolge, um einen Einblick in die verschiedenen Phasen des israelitischen Geschichtsdenkens zu gewinnen.

Neben der erwähnten Stelle 1. Sam. 14, 45 (vgl. auch das zu der Lesart der LXX in 1. Sam. 14, 47 Bemerkte) erscheint als menschlicher Helfer in Ri. 3, 31 Samgar ben Anath; auf die Verwandtschaft der Stelle mit den Anekdoten über die Helden Davids wurde bereits hingewiesen. Eine gleiche Auffassung liegt den Worten der mit Sauls Königswahl unzufriedenen Nörgler zugrunde, die fragen (1. Sam. 10, 27): «Was?! Dieser soll unser Helfer sein?» Den Leuten von Jabes in Gilead in ihrer Not wird in den Mund gelegt (11, 3): «Wenn wir keinen Helfer finden...»<sup>36</sup> In einer ähnlichen Situation wirft Jephthah den Ephraimiten vor: «Als ich sah, daß du nicht helfen wolltest» (Ri. 12, 3)<sup>37</sup>. Jünger als die angeführten Stellen ist die

<sup>36</sup> Die Worte der Männer von Jabes in 1. Sam. 11, 3 sind sicher nicht «authentisch». Daraus darf aber nicht mit I. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (1932), S. 156, ein sekundärer unhistorischer Charakter der Erzählung gefolgert werden. Abgesehen von dem fiktiven Charakter der Reden in historiographischen Berichten – die Frage ist in bezug auf das Alte Testament zu wenig durchforscht worden – will beachtet sein, daß die in direkter Rede angeführten Aussprüche im Alten Testament immer nach dem Standpunkt des Zitierenden – nicht nach dem der redenden Persönlichkeit formuliert sind. Klassische Beispiele sind u. a. 2. Sam. 14, 7; Jes. 30, 10; Prov. 1, 11; vermutlich auch Jes. 8, 19.

<sup>37</sup> Diese Stelle Ri. 12, 2–3 scheint mir von ganz besonderer Wichtigkeit. Jephthah bezeichnet sich als **איש ריב** (!), er schreit (**זע"ק**) zu den Leuten von Ephraim um Hilfe, doch findet er keine und er fährt dann – wie unwillkürlich – im Singular fort: **ואראה כי אינך מושיע**. Hier tritt, so scheint mir, die Verwandtschaft zwischen dem Hilferuf in der Not des Krieges und dem in der Rechtsnot an den Tag. **זע"ק** wird im A.T. technisch gebraucht vom Waffenruf, spez. in den Formen **הזעיק** und **נועק** und auch vom Notruf, Deut. 22, 24. 27; vgl. 2. Sam. 14, 3; **הזעיק** in Ili. 35, 9; auch in den Derivaten von **קה"ל** (eigentlich schreien!) spiegeln sich beide Bedeutungen (vgl. auch griechisch **βοηθεῖν**). Zum Notruf vgl. die reichhaltigen, semantischen Aufschlüsse bei W. Schultze, *Beiträge zur Wort- und Sittengeschichte*, 2: Sitzber. Preuß. Ak. Wiss. 1918 (1918), S. 481–511 (= *Kleine Schriften*, 1933, S. 160–189); L. L. Hammerich, *Clamor. Eine rechtsgeschichtliche Studie* (1941); B. Cohen, *Self Help in Jewish and Roman Law: Rev. intern. des droits de l'antiq.* III, 2 (1955), S. 107–133.

redaktionelle Klammer (10, 1). Nach dem Tode Abimelechs stand um Israel zu helfen auf... In gewissem Sinne gehören hierher die interessanten archaisierenden Stellen Ob. 21, Jes. 19, 20b, wo eschatologische Erwartungen in Reminiszenzen an die Zeit der Richter ihren Ausdruck finden<sup>38</sup>. Von besonderer Wichtigkeit sind die Stellen (auf einen Teil machte mich Herr A. Roifer aufmerksam), an denen ein Vergleich Gottes mit der offenbar bekannten und festgeprägten Gestalt des menschlichen Helfers vorliegt, die dann in ihren typischen Zügen recht anschaulich beschrieben wird. So erwähnt Zeph. 3, 17 den Helden, der hilft; vgl. Jer. 14, 9 (hier neben einem Märchenmotiv)<sup>39</sup>; Jes. 42, 13: «Der Herr zieht aus wie ein Held, wie ein Krieger schwingt Er Seine Lanze<sup>40</sup>, Er schreit und Er tobt, mannhaft geht Er wider Seine Feinde»; Jes. 59, 16–17: «Da half Ihm Sein Arm, Sein Ellbogen stand Ihm bei<sup>41</sup>. Sieg legte Er an wie einen Panzer, auf Sein Haupt den Helm des Heils, Rache legte Er an als Gewand, hüllte sich in Eifer wie in einen Mantel.» Die stark anthropomorphistischen Schilderungen Gottes als Kriegsmann sind als Übertragungen von dem menschlichen Helden zu betrachten. Als Stand haben jedenfalls גבור ואיש מלחמה (vgl. Jes. 42, 13) in der israelitischen Gesellschaft nicht gefehlt (Jes. 3, 2; vgl. 5, 22; vgl.

<sup>38</sup> Schade, daß die Datierung der beiden späten Texte zu unsicher ist, um eine Feststellung von der Zeit zu ermöglichen, in der die «heroische» Epoche der Richter offenbar eine Renaissance feierte.

<sup>39</sup> In איש נדהם scheint mir דה"ם Nebenform zu דו"ם = דמ"ם zu sein, das von der Betäubung gebraucht werden kann (LXX ὑπνω); vgl. נה"ר neben גבור לא יוכל (vgl. A. 37). Das קו"ל neben קה"ל, מו"ל neben מה"ל, גו"ר weist auf eine Sonderlage hin; angesichts des im Text beigebrachten Materials empfiehlt sich die Änderung כגבר (LXX ὡς ἄνηρ) kaum.

<sup>40</sup> Statt des unpassenden יעיר קנאה in Jes. 42, 13 liest Ehrlich יעורר קינו unter Heranziehung von 2. Sam. 21, 16, wo das Substantiv קין = Lanze vorkommt, und 2. Sam. 23, 18, wo עורר von dem Schwingen der Lanze gebraucht wird. Erwähnung verdient, daß in der Jesajah-Rolle A von Qumran des öfteren Hiph'il-Formen vorkommen, wo der entsprechende massoretische Text Pölel-Formen bietet; so 10, 26. 32; 62, 7 (dort eine Dublette: עד יכין ועד יכוון, vgl. Cant. 2, 7; Ps. 29, 8–9). יעיר und יעורר sind sozusagen «legitime Varianten». Offenbar war קינה geschrieben mit dem von den Massoreten nicht anerkannten Suffix יה – für die dritte Person sing. masc.; vgl. A. 32.

<sup>41</sup> Über die richtige Lesart ואמתו (Yellin), siehe mein *The Septuagint Version of Isaiah* (1948), S. 67. Zu dem dort beigebrachten Material zu אמה «Ellbogen» möchte ich hinzufügen die Kontroverse in Talm. b. Sotah 12b, wo zu Exod. 2, 5: ותשלח את אמתה zwei Erklärungen versucht werden ר' יהודה ור' חד אמר ידה וחד אמר שפחתה.

עזרי המלחמה 12, 1); der heldische Krieger hält her zum rühmlichen Vergleich (Ps. 127, 4) und wird in der Hofpoesie verherrlicht (Ps. 45, 4; vgl. 89, 20; Cant. 3, 7).

Es gibt nun eine Reihe von Stellen – sie sind den oben gegebenen Beispielen von doppelter Kausalität verwandt –, an denen die Abhängigkeit des menschlichen Helfers von Gott zum Ausdruck kommt: Der Helfer betet zu Gott, z. B. Simson (Ri. 15, 18; vgl. 16, 28). Der menschliche Helfer ist, so weiß man wohl, nur ein Werkzeug Gottes. Gideon sagt zu Gott: «Wenn Du Israel Hilfe schaffst durch mich» (6, 36. 37)<sup>42</sup>; eine hübsche Variante des Gedankens<sup>43</sup> bietet 15, 18, wo sich Simson zudem als Knecht Gottes bezeichnet. In 2. Kön. 14, 27 verleiht Gott Beistand und Sieg durch Jerobeam ben Joas – gleich darauf ist von Jerobeams Heldentaten die Rede! Diese Vorstellung ist keineswegs auf die Not und die Siege Israels beschränkt: in 2. Kön. 5, 1 gilt es als selbstredend – man ist versucht von Zwangsläufigkeit zu reden – daß Jhwh Aram Siege verliehen hat durch Naaman. Gott ist es, Der den Helfer auferstehen läßt (Ri. 3, 9. 15, vgl. die späteren Texte 2, 16. 18; als Kanonisierung dieser Anschauung darf Neh. 9. 27b gelten). In diesem Zusammenhang gehören – als Musterbeispiele für die Denkform der doppelten Kausalität – Stellen, an denen Gott ankündigt, daß ein menschlicher Held Israels Helfer sein wird, so Ri. 13, 5 von Simson, 1. Sam. 9, 15<sup>44</sup> von Samuel. Es soll hier an den wichtigen Umstand erinnert

<sup>42</sup> In der Arbeit Leskys (A. 4) heißt es, S. 26: Eine andere recht häufige Ausdrucksweise – man könnte sie hypotaktisch nennen – läßt den Gott durch menschliche Tätigkeit an sein Ziel gelangen.

<sup>43</sup> In Ri. 15, 18 wird das **אתה נתת ביד עבדך את התשועה**, soweit ich sehe, von allen Erklärern aufgefaßt: «Du hast diesen Sieg geschafft durch Deinen Knecht» – wohl mit Recht. Immerhin heißt **נתן ביד** im A.T. – abgesehen von synonymen Ausdrücken – mehr als achtzig Mal «in die Hand geben»; mehrmals auch im Richterbuch, sogar in unserem Kontext, 15, 12. Lev. 26, 46 ist kaum eine Ausnahme; unserer Stelle einigermaßen ähnlich dürfte Dan. 9, 10 sein.

<sup>44</sup> Bemerkenswert ist die starke Verwandtschaft, die 1. Sam. 9, 16 – die richtige Lesart **כי ראיתי את עני עמי פי באה צעקתו אלי** ist in der LXX erhalten – mit der (wohl jüngeren) Stelle Ex. 3, 7 aufweist: Für unsere Problematik ist dabei von Bedeutung, daß Saul und Mose in einanders Nähe rücken als von Gott gesandte *salvatores* des Volkes. In diesem Zusammenhang sind zwei Midraschstellen interessant, die sich eben auf Mose und Saul beziehen. In Exod. Rabba 1, 25 heißt es: **למה עמדה מרים מרחוק? אמר רב לפי שהיתה מתנבאת ואמרת עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל** (späte Vari-

werden, daß in dem Partizipium-Adjektiv נושע die Bedeutungen «(von Gott) geholfen» und «siegreich» ineinanderfließen (vgl. Ps. 33, 16; Sach. 9, 9 und, bei richtiger Textenteilung, Dt. 33, 29)<sup>45</sup>.

Eine dritte Gruppe von Texten betont, bisweilen in polemischer Zuspitzung, die *Ausschließlichkeit* der Hilfe Gottes. Die Vorstellung liegt den Klageliedern des Einzelnen und des Volkes zugrunde: Gott ist der Helfer und die Hilfe ist Gottes. Die gleiche Vorstellung durchzieht die klassische Prophetie, stärker als in der Liturgie ist sie dort nicht auf das einzelne Ereignis bezogen, sondern auf die Geschichte. Die klassische Prophetie, namentlich ihr größter Vertreter Jesaja, hebt nun mit solchem Nachdruck die absolute Allmacht Gottes hervor, im Gegensatz zu der Nichtigkeit der Ungötter und der Unmacht des Menschen, daß die Idee einer doppelten Kausalität nicht aufkommen kann.

Ursprünglich mag die Betonung der Einzigkeit Gottes als Helfer an dem Gegensatz zu den Göttern orientiert gewesen sein. Man vergleiche Hoseas erweiternde Paraphrase der Präambel zum Dekalog (Hos. 13, 4): «Ich bin doch der Herr dein Gott vom Lande Ägypten her, einen Gott außer Mir kennst du nicht, es gibt keinen Helfer außer Mir.» Nachklänge solcher Paränese sind in den hymnischen Selbstprädikationen Gottes bei Deuterojesaja vernehmbar, deren Zweck ja vor allem ist, die Nichtigkeit der Götter darzutun: «Ich, Ich bin der Herr, außer Mir gibt es keinen Helfer... bin Ich doch der Herr und sonst gibt es keinen Gott, Ich bin ein Gott, der Sieg und Hilfe verleiht, neben Mir keiner» (Jes. 43, 11; 45, 21).

ante hierzu in Num. Rabba 13, 19). In Joseph Kara's (elftes Jahrhundert) Kommentar zu 1. Sam. 1, 23 wird polemisiert (!) gegen einen anderswo nicht erhaltenen Midrasch: שנה שנולד בה שמואל היה קול יוצא בעזרה שנה זו יולד בן ושמו שמואל והוא יושיע את ישראל מכף פלשתים ועליו תצלה רוח אלהים. Eben die Polemik beweist die Authentizität des von Josef Kara angeführten Midrasch. Ich zweifle nicht daran, daß es sich hier, wie in Exod. Rabba 1, 25, um ein altes Bruchstück handelt; in ihm war ursprünglich, wie auch in 1. Sam. 1, nicht von Samuel die Rede, sondern von Saul (vgl. 1. Sam. 10, 6. 10; 11, 6; 18, 10: ותצלה רוח אלהים על שאול). Auf das Versprechen, daß der Knabe, dessen Geburt bevorsteht, Retter von Israel werden wird, beziehen sich Elkanas sonst unverständlichen Worte, 1. Sam. 1, 23, אך יקם ה' את דברו. Eine nähere Begründung bleibt anderem Zusammenhang vorbehalten; siehe oben A. 24.

<sup>45</sup> Zu Textänderung von צדיק ונושע in Sach. 9, 9 liegt m. E. kein Grund vor. In Deut. 33, 29 lese ich: אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע, בה מגן עזרך, ובשדי חרב גאותך.

Doch erscheint schon bei Hosea als Gegensatz zu der überwältigenden Größe Gottes, neben der Unmacht der Götter, auch die Sinnlosigkeit aller menschlichen Hilfe. So in dem eschatologischen Bußgebet<sup>46</sup> (Hos. 14, 4): «Assur wird uns fortan nicht helfen und nicht mehr werden wir sagen: Unser Gott, zu unserer Hände Werk...» Bei Protojesaja verschiebt sich dann das Verhältnis weiter: Die Einzigartigkeit der Hilfe Gottes ist ganz von dem Gegensatz Gott und Mensch bestimmt. Das kommt u. a. in dem viel zitierten Satze zur Geltung, der sich gegen Hilfsgesuche an Ägypten wendet (Jes. 31, 3): «Ägypten ist Mensch und nicht Gott<sup>47</sup>, seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist, wenn der Herr Seine Hand ausstreckt, da strauchelt der Helfer und wem geholfen wird, fällt.» Diese Denkart erklärt, warum sich gerade bei Jesaja das quietistische Element findet, das wir eingangs erwähnten. «In Stille<sup>48</sup> und Ruhe hättet ihr Hilfe gefunden, in gelassenem Vertrauen wäre euer Heldenmut gewesen<sup>49</sup>...» Im Verzicht auf menschliches, politisches und militärisches Handeln liegen die wahre *שועה* und *גבורה*: für unseren Zusammenhang ist das Nebeneinander dieser beiden Grundbegriffe der menschlichen Kriegstüchtigkeit von besonderer Wichtigkeit. Der Gedanke von der Ausschließlichkeit der Hilfe Gottes und dem Versagen aller menschlichen Hilfe findet seinen Widerhall in der Psalmen- und Weisheitsliteratur. «Schaff uns Hilfe gegen den Feind, eitel ist Hilfe von Menschen» (Ps. 60 [108], 13; vgl. 44, 7; 33, 16–17); vgl. dazu das Sprichwort: «Das Pferd wird bereit gehalten für den Tag der Schlacht, doch Gottes ist die Hilfe (der Sieg)» (Prov. 21, 31; vgl. 30). Die Geschichte der Einwanderung in Kanaan wird retrospektiv im

<sup>46</sup> Die beiden von Hosea komponierten und in seine Prophetie inkorporierten Volksgebete sind im bewußten Gegensatz zueinander formuliert: Hos. 6, 1–3 in den Tönen der naturgebundenen Volksreligion; 14, 2–4 im Geiste der prophetischen Forderungen (*אשר בכ ירהם יתום* ist mir unverstänglich).

<sup>47</sup> Ez. 28, 2 ist wohl als Nachwirkung zu betrachten, was von Wichtigkeit ist im Zusammenhang mit neueren Aufstellungen über «El» im Munde eines Königs von Tyrus, siehe W. Zimmerlis Kommentar z. St., S. 666–669.

<sup>48</sup> Hier ist sicher nicht an «Umkehr» gedacht, die Etymologie ist nicht ganz durchsichtig. Raschi verweist auf 2. Sam. 19, 33 und nimmt damit faktisch ein Ineinander der Wurzeln *ישׁב* und *שוׁב* an, wofür S. D. Luzzatto zu Jes. 1, 27 weitere Belege bringt. Ehrlich verweist auf Ex. 21, 19; Duhm, der an der Wurzel *שוׁב* festhält, auf Mich. 2, 8 («die nicht an Krieg denken?»).

<sup>49</sup> Das Imperfektum drückt im modal-armen biblischen Hebräisch den Irrealis aus: Lev. 10, 18; 2. Reg. 5, 13; Ob. 12, 14; Hi. 3, 2ff.

Lichte dieser Anschauung zusammengefaßt: «Denn nicht mit ihrem Schwert bezwangen sie das Land, ihr Arm hat ihnen nicht geholfen, sondern Deine Rechte und Dein Arm, das Licht Deines Antlitzes, weil Du Gefallen an Ihnen hattest» (Ps. 44, 4). Hier ist die Idee der doppelten Kausalität, die in der älteren Geschichtsschreibung vorherrscht, dem Monismus der göttlichen Hilfe gewichen, Spuren eines solchen Monismus finden sich auch in der Historiographie, z. B. in der Erzählung, laut der Gideon von der Schlacht gegen die Midianiter nach einer wiederholten Probe die meisten seiner Krieger heimschickt, damit sich Israel nicht, nach errungenem Sieg, seinem Gott gegenüber rühme: «Meine Hand hat mir geholfen» (Ri. 7, 2)<sup>50</sup>. Noch radikaler ist die Auffassung des – vermutlich älteren – Berichts, der erzählt, wie der Herr an jenem Tag (vom Wunder am Schilfmeer) «Israel Hilfe schaffte gegen Ägypten», und in dem Mose zum Volk spricht: «Fürchtet euch nicht, stellt euch hin, damit ihr die Hilfe sehet, die der Herr euch schaffen wird... der Herr wird für euch kämpfen, ihr aber sollt euch ruhig verhalten» (Ex. 14, 30 und 13–14). Das ist der Geist, in dem dann später die chronistische Geschichtsschreibung abgefaßt ist. Die Darstellung in 2. Chron. 20 von der Schlacht gegen Ammoniter, Moabiter und Edomiter lehnt bewußt und offensichtlich an Jesaja (7, 8) an: «Vertraut auf den Herrn euren Gott, so werdet ihr Bestand haben, vertraut auf Seine Propheten, so werdet ihr Erfolg haben.» Gleichzeitig wird im wörtlichen Zitat das Motiv von Ex. 14 aufgenommen: «Nicht euch liegt es ob, zu kämpfen, stellt euch nur hin, damit ihr die Hilfe sehet, die der Herr euch schaffen wird.»

Es verdient vielleicht Erwähnung, daß die hier beschriebene Tendenz, die Ausschließlichkeit der Hilfe Gottes zu betonen, eine Fortsetzung findet in der nachkanonischen, namentlich in der jüdisch-hellenistischen Literatur. Der massoretische Text in Ri. 2, 16 lautet: «Da ließ der Herr Richter (Helfer) erstehen, die erretteten sie aus der Gewalt ihrer Plünderer.» In den alexandrinischen Handschriften der Septuaginta zur Stelle heißt es: «Da ließ der Herr

<sup>50</sup> Zu der Stelle vgl. W. Beyerlin, Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Ri. 6–8: *Vet. Testam.* 13 (1963), S. 1–25, speziell S. 16. 18. Man kann seiner Unterscheidung zwischen der älteren und jüngeren Gideon-Tradition zustimmen, auch wenn man ihm in der Gegenüberstellung von «Nationwerdung» und «Entstehung des sakralen Stämmeverbandes», von «geschichtlicher und heilsgeschichtlicher Traditionsbildung» nicht zu folgen vermag.

Richter erstehen, und Er errettete sie...» Die vatikanische Rezension (die im Buch der Richter auf weite Strecken eine Bearbeitung der alexandrinischen darstellt<sup>51</sup>) macht daraus: «Da ließ der Herr Richter erstehen, und es errettete sie der Herr» usw. In der erbau-lichen Paraphrase, die Flavius Josephus von der biblischen Ge-schichtsschreibung gibt, schreibt er – mit einer gewissen Selbstver-ständlichkeit von Simson, dem Helden kat'exochen unter den bibli-schen Gestalten: «Simson aber wurde durch diese Tat übermütiger, als recht war, er schrieb sie nicht der Hilfe Gottes, sondern seiner eigenen Kraft zu<sup>52</sup>.»

\* \* \*

Unsere Untersuchung hat herausgestellt, daß die biblischen An-schauungen über die Triebkräfte des historischen Geschehens mehr-schichtig sind. Wir fanden das Bild des tapferen menschlichen *Hel-den*, der Hilfe Sieg schafft, wir fanden die Hilfe *Gottes*, die sich mensch-licher Helden bedient, oder doch in der einen oder anderen Form Raum für menschliche Initiative läßt und schließlich auch die Idee von Gott als *einzigem* Helfer, der keine menschliche Initiative oder Betätigung neben sich duldet. Wir sind nicht berechtigt, diese Denkelemente in ein konstruiertes Schema des biblischen Geschichts-denkens zu pressen: sie bestehen *nebeneinander* sowie in mannig-fachen Formen der Verbindung. Doch dürfte die hier gegebene Reihenfolge der Folge ihres respektiven Aufkommens im israelitischen Denken entsprechen.

*Isac Leo Seeligmann, Jerusalem, Israel*

---

<sup>51</sup> Siehe vorläufig meine Bemerkung *Vet. Testam.* 11 (1961), S. 216–217, wo auf I. Soisalon Soininen hingewiesen wird.

<sup>52</sup> *Jos. Ant.* V, 8, 9, § 301; dagegen wird z. B. der Gottessieg Asas über die Aethiopier, *2. Chron.* 14, 11, in VIII, 12, 2, § 294 einigermaßen abgeschwächt zu einem Fall von doppelter Kausalität.