

NORBERT LOHFINK

BEOBACHTUNGEN ZUR GESCHICHTE
DES AUSDRUCKS עם יהוה

Gerhard von Rad hat seine Publikationen 1929 mit einem Buch über »Das Gottesvolk im Deuteronomium« begonnen.¹ Das Thema »Gottesvolk« hat dann von den dreißiger Jahren bis heute die Theologie in ökumenischer Breite immer wieder beschäftigt.² *Gerhard von Rads* Buch war keine lexikalische Studie. Er wollte die theologische Sache definieren, um die es im Deuteronomium geht. Vielleicht wird er es trotzdem nicht verschmähen, wenn ihm zu seinem 70. Geburtstag einige eher in den Bereich lexikalischer Untersuchung gehörende Beobachtungen zu dem von ihm als Leitwort der Deuteronomiumsdeutung aufgegriffenen biblischen Ausdruck als Zeichen des Dankes gewidmet werden. Auf ihre Weise führen ja auch solche Untersuchungen wieder zur Sache hin.

Genau genommen stünde hinter dem deutschen Wort »Gottesvolk« der hebräische Ausdruck עם (ה)אלהים. Doch er ist in der hebräischen

¹ BWANT 47.

² Vgl. die bibliographischen Hinweise bei *MSchmaus*, Katholische Dogmatik III, 1 (8^{te} 1958) 856; *UValeske*, *Votum Ecclesiae* (1962) 201–209. 237–250; *YCongar*, *L'Église comme peuple de Dieu*, *Concilium* 1 (1965) 15–32; *RSchnackenburg - JDupont*, *L'Église, Peuple de Dieu*, ebd. 91–100. Die wichtigsten Veröffentlichungen zur Sache Gottesvolk für den Bereich Altes Testament nach 1929: *NWPorteous*, *Volk und Gottesvolk im Alten Testament*, *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag* (1936) 146–163; *NADahl*, *Das Volk Gottes* (1941, 2^{te} 1963); *OEißfeldt*, *Volk und »Kirche« im Alten Testament*, *Geschichtliches und Übergeschichtliches im Alten Testament*, *ThStKr* 109,2 (1947) 9–23; *HWHertzberg*, *Werdende Kirche im Alten Testament*, *ThEx NF* 20 (1950); *FMaß*, *Wandlungen der Gemeindeauffassung in Israel und Juda*, *ThViat* 2 (1950) 16–32; *AOepke*, *Das neue Gottesvolk in Schriftum, Schauspiel, bildende (sic!) Kunst und Weltgestaltung* (1950) 87–122; *OProcksch*, *Theologie des Alten Testaments* (1950) 503–512 (»Die Gottesfamilie«); *GADanell*, *The Idea of God's People in the Bible*, in: *AFriedrichsen* ua, *The Root of the Vine* (1953) 23–36; *JDWWatts*, *The People of God*, *ET* 67 (1956) 232–237; *JMSshaw*, *The Concept of »The People of God« in Recent Biblical Research*, *Diss. Princeton Theological Seminary* 1958 (ungedruckt, vgl. *Catalogue of Doctoral Dissertations, Princeton Theological Seminary 1944–1960*, 1962, 84f); *JScharbert*, *Volk (Gottes)*, *JB Bauer* (Hg), *Bibeltheologisches Wörterbuch II* (2^{te} 1967) 1428–1439. Diese Arbeiten enthalten auch wichtige Einzelhinweise für die Thematik dieser Untersuchung.

Bibel nur zweimal belegt.³ Etwas häufiger steht der Ausdruck עם יהוה.⁴ Außerdem wird er häufig durch עם mit auf Jahwe bezogenem Suffix (עמי,⁵ עמך,⁶ עמו⁷) vertreten.⁸ Ferner wird er in der einen Hälfte der sogenannten »Bundesformel« vorausgesetzt.⁹ Das ergibt insgesamt 359 Stellen der hebräischen Bibel, die bei einer Untersuchung des Ausdrucks עם יהוה zu beachten sind.

Eine monographische Studie zu Bedeutung und Gebrauch von עם יהוה

- ³ Ri 20₂ עם האלהים; 2Sam 14₁₃ עם אלהים. Zu vergleichen wäre noch Ps 47₁₀ עם אלהי אברהם (MDahood, Psalms I 1–50, Anchor Bible, 1966, 112 und 286, versteht allerdings עם an dieser Stelle als Gottesepithet »The Strong One«).
- ⁴ Num 11₂₀; 17₆; Ri 5_{11.13}; 1Sam 2₂₄; 2Sam 1₁₂; 6₂₁; 2Kön 9₆; Ez 36₂₀; Zeph 2₁₀ (Gesamtzahl: 10). Zu vergleichen wären noch: Dtn 7₆; 14_{2.21}; 26₁₉ קדש ליהוה; 26₁₉ עם קדש ליהוה; Ps 33₁₂ יהוה אלהי יהוה (גוי in Parallelismus zu עם); Ps 144₁₅ העם שיהוה אלהי (Gesamtzahl: 7).
- ⁵ Ex 37₁₉; 5₁; 74_{16.26}; 81_{6.17.18.19}; 91_{13.17}; 10_{8.4}; 22₂₄; 1Sam 2₂₉ (textkritisch nicht sicher); 9₁₆ (3 mal). 17; 2Sam 3₁₈; 5₂; 7_{7.8.10.11}; 1Kön 6₁₃; 8₁₆ (2 mal); 14₇; 16₂ (2 mal); 2 Kön 20₅; Jes 1₃; 3₁₂ (Bezug auf Jahwe nicht sicher; 2 mal). 15; 5₁₃; 10₂ (Bezug auf Jahwe nicht sicher). 24; 19₂₅; 40₁ (*HJvanDijk*, Consolamini, consolamini, popule meus?, VD 45, 1967, 342–346, übersetzt hier und in 52₉ »Stadt«, doch ohne überzeugende Begründung); 43₂₀; 47₀; 51_{4.16}; 52_{4.5.6}; 53₈ (Bezug auf Jahwe nicht sicher); 57₁₄; 58₁; 63₈; 65_{10.19.22}; Jer 21_{11.13.31.32}; 4₂₂; 5₂₆; 6_{14.27}; 7₁₂; 8_{7.11}; 9₆; 12_{14.16} (3 mal); 14₁₇; 15₇; 18₁₅; 23_{2.13.22.27.32}; 29₃₂; 30₃; 31₁₄; 33₂₄; 50₆; 51₄₅; Ez 13_{9.10.18.19} (2 mal). 21.23; 14_{8.9}; 21₁₇ (2 mal); 25₁₄; 33₃₁; 34₃₀; 36_{8.12}; 37₁₂ (textkritisch fragwürdig). 13; 38_{14.16}; 39₇; 44₂₃; 45_{8.9}; 46₁₈; Hos 1₉ (2 mal); 2_{1.3.25} (2 mal); 4_{6.8.12}; 6₁₁; 11₇; Jo 2_{26.27}; 4_{2.3}; Am 7_{8.15}; 8₂; 9_{10.14}; Ob 13; Mi 6_{3.5.16} (textkritisch unsicher); Zeph 2_{8.9}; Sach 8₇; 13₉; Ps 14₄; 50₇; 53₅; 81_{9.12.14}; 1Chr 11₂ (2 mal); 17_{6.7.9.10}; 2Chr 1₁₁; 6₅ (2 mal). 6; 7_{13.14} (Gesamtzahl: 158. Davon in den Prophetenbüchern: 106).
- ⁶ Ex 5₂₃; 15₁₆; 32_{11.12}; 33_{13.16} (2 mal); Dtn 9_{26.29}; 21₈ (2 mal); 26₁₅; 2Sam 7₂₃ (2 mal). 24; 1Kön 3_{8.9} (2 mal); 8_{30.33.34.36} (2 mal). 38.41.43.44.50.51.52; Jes 2₆; 63₁₄; 64₈; Jer 32₂₁; Jo 2₁₇; Mi 7₁₄; Hab 3₁₈; Ps 3₉; 28₉; 44₁₃; 60₅; 68₈; 72₂; 77_{16.21}; 79₁₈; 80₅; 83₄; 85_{3.7}; 94₅; 106₄; Dan 9_{15.16.19}; Neh 1₁₀; 9₃₂; 1Chr 17₂₁ (2 mal). 22; 29_{17.18}; 2Chr 1₁₀; 6_{21.24.25.27} (2 mal). 29.32.33.34.39; 20₇ (Gesamtzahl: 74).
- ⁷ Ex 18₁ (vgl. unten Anm. 23); 32₁₄; Dtn 32_{9.36.43} (2 mal); Ri 11₂₃; 1Sam 12₂₂; 13₁₄; 15₁; 2Sam 5₁₂; 1Kön 8_{56.59.66}; Jes 3₁₈ (Konjektur, vgl. LXX, Syr). 14; 5₂₅; 11_{11.16}; 14₃₂; 25₈; 28₅; 30₂₈; 49₁₃; 51₂₂; 52₉ (vgl. oben Anm. 5 zu Jer 40₁); 56₃; 63₁₁ (textkritisch problematisch); Jo 2_{18.19}; 4₁₆; Mi 6₂; Sach 9₁₆; Ps 14₇; 28₈ (emendierter Text). 11 (2 mal); 50₄; 53₇; 68₃₆ (emendierter Text); 78_{20.52.62.71}; 85₉; 94₁₄; 100₃; 105_{24.25.43}; 106₄₀; 111_{6.9}; 116_{14.18}; 125₂; 135_{12.14}; 136₁₈; 148₁₄; 149₄; Ruth 1₆; Esr 1₃; 1Chr 14₂; 21₃; 22₁₈; 23₂₅; 2Chr 2₁₀; 7₁₀; 31_{8.10}; 32₁₇; 35₃; 36_{15.16.23} (Gesamtzahl: 76).
- ⁸ Die in Anm. 5–7 genannten Stellen ergeben zusammen 308 Belege, davon 34 im Pentateuch, 45 in Jos-2Kön (plus Ruth), 135 in den Prophetenbüchern (plus Dan), 49 in Ps, 45 in Chr (plus Neh).
- ⁹ Ex 6₇; Lev 26₁₂; Dtn 4₂₀; 7₆; 14₂; 26₁₈; 27₉; 28₉; 29₁₂; 1Sam 12₂₂; 2Sam 7₂₃(?)₂₄; 2Kön 11₁₇; Jer 7₂₃; 11₄; 13₁₁; 24₇; 30₂₂; 31_{1.33}; 32₃₈; Ez 11₂₀; 14₁₁; 36₂₈; 37_{23.27}; Sach 2₁₅; 8₈; 1Chr 17₂₂; 2Chr 23₁₆. Dazu noch die lockeren Abwandlungen in Ex 19_{6.8}; Lev 20₂₆; Ps 33₁₂ (Gesamtzahl: 34. Davon 12 im Pentateuch, 4 in Jos-2Kön, 15 in den Prophetenbüchern, 1 in Ps, 2 in Chr).

gibt es nicht.¹⁰ Es scheint ja auch auf der Hand zu liegen, daß אָמ mit »Volk« zu übersetzen ist.¹¹ Es scheint selbstverständlich zu sein, daß אָמ und seine Substitutionen sich auf Israel beziehen. Die relativ hohe Zahl der Belege dürfte ferner die allgemeine Überzeugung hervorgebracht haben, der Ausdruck sei von den Anfängen Israels an gebraucht worden und in allen Lebenslagen und Sprechsituationen verwendbar gewesen. Unter diesen Voraussetzungen erübrigte es sich natürlich, nach dem »Sitz im Leben« und nach der Geschichte der Verwendung des Ausdrucks zu fragen.¹² Tatsächlich sind aber alle diese Annahmen gar nicht so sicher. Das Wort אָמ war ursprünglich ein Verwandtschaftsterminus. Es ist auch im biblischen Hebräisch noch für die Bedeutung »Familie, Sippe, Verwandtschaft« belegbar. Selbst wenn es mit »Volk« zu übersetzen ist, hat es nach einigen Autoren noch von seiner ursprünglichen Bedeutung her eine besondere Nuance.¹³ Außerdem gibt es die These von *LRost*, אָמ meine unter Ausschluß von Frauen und Kindern fast überall nur die rechts-, kriegs- und kultfähigen Männer des Sippen- oder Volksverbands.¹⁴ Wie sich zeigen wird, ist der Ausdruck אָמ יִשְׂרָאֵל auch keineswegs immer auf die Größe »Israel« bezogen. Ferner bezieht das Wort »Israel« sich nicht immer auf die

¹⁰ Am genauesten erwies sich der oben, Anm. 2, zitierte Abschnitt bei *OProcksch*. Soweit ich sehe, ist die Frage nach der Geschichte der Bedeutung und des Gebrauchs von אָמ יִשְׂרָאֵל nur in einer Arbeit gestellt: *RSmend jun.*, Die Bundesformel, *ThSt(B)* 68 (1963), 11–13.15f.19.21–31. Diesen Seiten verdanke ich entscheidende Anregungen.

¹¹ Vgl. die Klage von *EASpeiser*, »People« and »Nation« (vgl. unten Anm. 13) 158, über die Wörterbücher.

¹² Das *ThW* zum Beispiel hat unter ἔθνος (II 362–370, *GBertram* und *KL Schmidt*) und λαός (IV 29–57, *HStrathmann* und *RMeyer*) keine volle Untersuchung des Befunds für אָמ und אָמ יִשְׂרָאֵל im hebräischen Alten Testament.

¹³ Untersuchungen zu אָמ: *MKrenkel*, Das Verwandtschaftswort אָמ, *ZAW* 8 (1888) 280–284; *ENestle*, Miscellen, *ZAW* 16 (1896) 321–327 (Moab und Ammon. Gen. 19, 36, 322f); *ThWJwynboll*, Über die Bedeutung des Wortes 'amm, *Orientalische Studien Th. Nöldeke ... gewidmet* (1906) 353–356; *MNotb*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, *BWANT* 46 (1928) 77ff; *LRost*, Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament, *Festschr. Otto Procksch* (1934) 125–148 = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (1965) 76–101 (vor allem 141–147; Diskussion mit *MNotb*: 144, Anm. 1); *EASpeiser*, »People« and »Nation« of Israel, *JBL* 79 (1960) 157–163 = *JFinkelstein – MGreenberg* (Hg), *Oriental and Biblical Studies* (1967) 160–170; *OBächli*, Israel und die Völker, *AThANT* 41 (1962) 114–128; *ACody*, When is the Chosen People Called a Gôy?, *VT* 14 (1964) 1–6; *CMVogt*, Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia (1966) 76–89.

¹⁴ *LRost*, Bezeichnungen (vgl. vorige Anm.) 144. Kritik bei *OBächli* (vgl. vorige Anm.) 115f und *Vogt* (vgl. vorige Anm.) 79f. Man wird *Rosts* These allerdings nur für einen kleinen Teil der Belege akzeptieren können.

gleiche Gruppe.¹⁵ *RSmend* jun. hat darauf hingewiesen, daß wir vor der Samuelszeit nur im Deboralied einen Beleg für עם יהוה haben (und dort meint der Ausdruck nicht »Israel«, sondern die zum Kampf ausrückende Mannschaft).¹⁶ Schließlich wird sich auch zeigen, daß עם יהוה keineswegs in jeder Sprechsituation frei zur Verfügung stand.

Der folgende Beitrag ist keine systematische und den Gegenstand erschöpfende Behandlung des Themas.¹⁷ Er beruht jedoch auf einer Durchsicht aller in Frage kommenden biblischen Texte und möchte die wichtigsten Beobachtungen und Hypothesen vorlegen, die sich ergaben. Da fragmentarisch, ist die Studie auch provisorisch. Das sei betont. Eine vollständigere Untersuchung könnte zu Korrekturen zwingen.

1. Der eingegrenzte Gebrauch des Ausdrucks

Die Belege für עם יהוה sind folgendermaßen über die biblischen Bücher verteilt (vgl. Anm. 3–9):

Pentateuch	52	Psalmen	52
Jos-2Kön (plus Ruth)	56	Weisheit usw.	—
Propheten (plus Dan)	152	Chr (plus Esr und Neh)	47

¹⁵ Studien zum Namen »Israel«: *OSeesemann*, Israel und Juda bei Amos und Hosea nebst einem Kommentar über Hosea 1–3 (1898); *ESachße*, Die Bedeutung des Namens Israel I (1910), II (1922); *LRost*, Israel bei den Propheten, BWANT 71 (1937); *Gvon Rad*, Israel, Juda, Hebräer in AT., ThW III (1938) 357–359; *GADanell*, Studies in the Name Israel in the Old Testament (1946); *AGelin*, Le sens du mot »Israël« en Jérémie XXX–XXXI, Memorial J. Chaine, Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 5 (1950) 161–168; *WEichrodt*, Israel in der Weissagung des Alten Testaments (1951); *ARHulst*, Der Name »Israel« im Deuteronomium, OTS 9 (1951) 65–106; *HWHertzberg*, Jeremia und das Nordreich Israel, ThLZ 77 (1962) 595–602 = Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments (1962) 91–100; *WZimmerli*, Israel im Buche Ezechiel, VT 8 (1958) 75–90; *ABesters*, »Israël« et »Fils d'Israël« dans les livres historiques, RB 74 (1967) 5–23.321–355. Weitere Literatur bei *GADanell* 323–334.

¹⁶ Bundesformel (vgl. oben Anm. 10) 11f.

¹⁷ Die nachdavidische Geschichte des Ausdrucks ist nur teilweise erfaßt. Ferner wäre das Verhältnis des Ausdrucks zu Nachbarausdrücken zu klären, etwa zu עם (ה) allein, zu הוה (ה) (dazu vgl. *JBoehmer*, »Dieses Volk«, JBL 45, 1926, 134–148), zu ישראל (dazu vgl. die oben, Anm. 15, genannte Literatur), zu קהל ודה (dazu vgl. *LRost*, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, BWANT 76, 1938; *JDWKrinzinger*, Qahal Jahwe, Wat dit is en wie daaraan mag behoort, 1957; *Vogt*, Studie, (vgl. oben Anm. 15, 90–99) und zu עם קדוש (dazu vgl. *HJKraus*, Das heilige Volk, Freude am Evangelium, Alfred de Quervain zum 70. Geburtstag am 28. September 1966, BEvTh 44, 1966, 50–61). Eine soeben erschienene Teiluntersuchung für Mi ist: *JTWillis*, Micah 2:6–8 and the »People of God« in Micah, BZ 14 (1970) 72–87.

Am auffälligsten ist der hohe Anteil der prophetischen Schriften. Zieht man noch die Doppelbelege in Ps und Chr ab und berücksichtigt, daß auch im Pentateuch und den andern erzählenden Büchern eine Reihe von Belegen Wiedergabe oder Spiegelung prophetischer Sprache sind, dann zeigt sich: Mehr als die Hälfte aller Belege für עם יהוה bezeugen prophetische Sprache. Die Zahlen, mit denen wir bei עם יהוה arbeiten, sind hoch genug, um den Zufall auszuschließen. Also gehört der Ausdruck עם יהוה in Israel vor allem zur Sprache der Propheten.

In den weisheitlichen Schriften fehlt jeglicher Beleg. Da die Weisen Israels – wer immer sie waren – sich nicht scheuten, den Jahwenamen zu verwenden, hätten sie auch bei sich bietender Gelegenheit vom עם יהוה sprechen können. Da sie es nicht taten, stand dieser Ausdruck innerhalb der ihnen eigenen Sprache offenbar nicht zur Verfügung. Erst die deuterokanonische Weisheit verwendet ihn, und in ihr läßt sich erkennen, daß er erst zusammen mit der heilsgeschichtlichen Tradition Israels in ihren Sprachbestand aufgenommen worden ist, vor allem in Weish.¹⁸ Das Fehlen des Ausdrucks in der älteren Weisheit ist also relevant: Ein Weiser in Israel gebrauchte ihn nicht.¹⁹

In den priesterlichen Gesetzen fehlt עם יהוה ganz.²⁰ Im Bundesbuch steht der Ausdruck zwar in Ex 22²⁴, aber an dieser unten noch genauer zu besprechende Stelle hat sich die Ichrede Jahwes durchgesetzt: Es liegt eher Paränese als Gesetz vor. In den Gesetzen des Deuteronomiums findet sich in Dtn 14²¹ in paränetischen Begründungen eine aufgelöste Form des Ausdrucks – עם קדוש ליהוה –, einmal noch durch die »Bundesformel« erweitert.²¹ Außerdem steht der genaue Ausdruck zweimal in Gebetsformeln, die das deuteronomische Gesetz vorschreibt und dabei wörtlich zitiert (21⁸ und 26¹⁵). עם יהוה gehört also

¹⁸ Dort finden sich 9 Belege, meist verbunden mit der Bezeichnung der Israeliten als Jahwes Söhne und Töchter.

¹⁹ Man könnte darauf kommen, 2Sam 14¹⁸ als Gegeninstanz anzuführen. Daß die Frau aus Theoka nicht vom עם יהוה, sondern vom עם אלהים spricht, kann nämlich vernachlässigt werden (vgl. unten Anm. 66). Aber wir müssen die hier gespiegelte Redetechnik beim höfischen Plädoyer von der Sprache der Weisen, wenn sie unter sich waren, unterscheiden. Diese spiegelt sich in den Sprichwörtern und den lehrhaften Ausführungen der biblischen Weisheitsliteratur. Die Frau aus Theoka dagegen mußte bei ihrem Gespräch mit David auf Motive ausgreifen, die den König ansprechen konnten.

²⁰ In den folgenden Abschnitten werden die Listen der Anm. 3–9 vorausgesetzt. – Im Bereich der priesterlichen Gesetze darf Lev 20²⁶ als lockere Anspielung auf die »Bundesformel«, dazu noch in einem völlig paränetischen Vers, außer Betracht bleiben.

²¹ Es handelt sich um eine Abwandlung des Motivs אנשי קדוש von Ex 22³⁰, in wörtlicher Übereinstimmung mit Dtn 7⁶ (paränetischer Teil des Dtn). Vgl. auch Dtn 26¹⁹.

auch nicht in die Gesetzessprache, doch ist der Ausdruck den Verfassern von Gesetzen als Element der Gebetsprache bekannt, und er kann auf dem Umweg über paränetische Erweiterungen sekundär in Gesetze eindringen.

In den erzählenden Büchern finden sich insgesamt 155 Belege für **עַם יְהוָה**. Doch 142 aus ihnen stehen in angeführten Reden, Gebeten, Gesprächen, Gesetzen usw. Nur 13 Belege (wegen Chronikdoppelungen auf 10 reduzierbar) kommen aus dem Mund der Erzähler selbst.²² Auch bei ihnen liegt in mehreren Fällen noch die Vermutung nahe, daß die Erzähler auf bestimmte Texte oder Redeweisen aus anderen Gattungen anspielen.²³ Man wird also mindestens sagen können, daß Erzähler im Erzähltext selbst nicht so selbstverständlich vom **עַם יְהוָה** sprechen konnten, wie sie vom **עַם** allein, von »Israel« oder von den »Söhnen Israels« erzählten. Aber sie kannten den Ausdruck, denn sie legten ihn bei bestimmten Gelegenheiten bestimmten Personen in den Mund.

Einen weiteren Hinweis auf die Zusammenhänge, in denen **עַם יְהוָה** gebraucht wurde, gibt die statistische Verteilung der Suffixausdrücke. Denn **עַמִּי** als Vertretung für **עַם יְהוָה** ist nur möglich in Jahwerede oder menschlicher Rede im Namen Jahwes, **עַמְךָ** als Vertretung für **עַם יְהוָה** ist nur möglich in Gebetsanrede. Nun fallen von den 359 Belegen 158 auf **עַמִּי** und 74 auf **עַמְךָ**. Die Summe 232 ist sogar noch zu erhöhen, da in Jahweworten und Gebeten oft auch in dritter Person von Jahwe gesprochen wird. So kann man sagen: Mehr als zwei Drittel aller Belege für **עַם יְהוָה** stehen in Jahwerede, Rede im Namen Jahwes oder Gebetsanrede an Jahwe. Der Ausdruck gehört hauptsächlich in die Sprechsituation des Dialogs zwischen Jahwe und Israel, weniger in die Situation des objektiven Sprechens über Israel.

²² Ex 18₁; Ri 20₂; 2Sam 1₁₂; 5₁₂; (= 1Chr 14₂); 1Kön 8₆₆ (= 2Chr 7₁₀); 2Kön 11₁₇ (= 2Chr 23₁₆); Ruth 1₆; 2Chr 31₈; 36_{15.16}.

²³ Ex 18₁ (E?) – falls hier nicht sogar vom **עַם מִשֵּׁה** die Rede ist – spielt auf die Herausführungserzählungen an, in denen der Ausdruck seit J zu Hause ist (vgl. unten Abschnitt 3). Ri 20₂ scheint den offiziellen Namen der Versammlung zu nennen: **קָהַל עַם הָאֱלֹהִים**. 2Sam 1₁₂ scheint auf ein Klagelied anzuspielden (vgl. unten Abschnitt 2). 2Kön 11₁₇ greift offenbar ein Stichwort des **בְּרִית**-Textes auf. 2Chr 31₈ lehnt sich an späte Hymnensprache, 2Chr 36_{16f} an prophetische Sprache an. Daß der Chronist das so leicht konnte, mag allerdings aus der späten Entstehungszeit der Chr erklärt werden: Die beiden Texte haben keine Parallele in den Königsbüchern. Schwieriger läßt sich der Befund in 2Sam 5₁₂ und 1Kön 8₆₆ erklären. Vielleicht spielt es eine Rolle, daß beide Texte in Abschlusposition sind: 2Sam 5₁₂ beschloß ursprünglich die Erzählung vom Aufstieg Davids (*Noth*, ÜSt 63 Anm. 5), 1Kön 8₆₆ beendet die dtr Darstellung der Tempelweihe. Im Psalter steht **עַם יְהוָה** häufig in Schlußposition: Ps 3₉; 14₇; 28₉; 29₁₁; 47₁₀; 53₇; 68₃₆; 77₂₁; 78₇₁; 79₁₃; 144₁₅; 148₁₄. Ruth 1₆ kann ich nur so erklären, daß die hier behandelte Gattungsgesetzlichkeit vom Verfasser dieses Buches nicht mehr empfunden wurde. Das wäre ein weiteres kleines Argument für den Spätansatz von Ruth.

Mehr Auskünfte sind von einer diachronisch undifferenzierten statistischen Betrachtung nicht zu fordern. Da man damit rechnen muß, daß die Verwendung eines ursprünglich nur in genau eingegrenzten Situationen erlaubten Ausdrucks sich langsam ausdehnte und daß in Spätzeiten das Gefühl für den ursprünglichen Ort schwand, ist es überhaupt erstaunlich, daß die reine Statistik schon ein so deutliches Bild ergibt. Denn sie hat mindestens gezeigt, daß עם יהוה nicht ein dem Israeliten in jeder Sprechsituation frei verfügbarer Ausdruck war. Ferner hat sie den Rahmen angedeutet, innerhalb dessen sich die Suche nach dem ursprünglichen Ort des Ausdrucks lohnt. Es sind vor allem Situationen, in denen Jahwe zu Israel oder Israel zu Jahwe spricht.

Auch hat sich ein Fingerzeig für den einzuschlagenden Weg ergeben. Da die biblischen Erzähler selbst den Ausdruck עם יהוה kaum gebrauchten, ist anzunehmen, daß dann, wenn sie ihn in bestimmten Situationen bestimmten Personen in den Mund legen, der Ausdruck tatsächlich in solchen Situationen von derartigen Personen gebraucht wurde. Es gilt also, die erzählende biblische Literatur auszuwerten. Dabei muß diachronisch differenziert werden.

Ein brauchbarer synchronischer Querschnitt durch die verschiedenen Weisen des Gebrauchs von עם יהוה ist angesichts der Quellenlage für eine Periode vor David nicht möglich. Er soll deshalb im folgenden Abschnitt für die Davidszeit versucht werden.²⁴ In den weiteren Abschnitten können dann in Auswahl einzelne Entwicklungen im Gebrauch des Ausdrucks diachronisch verfolgt werden.

2. Die Verwendung von עם יהוה in der Davidszeit

a. Der älteste sichere Beleg für עם יהוה steht im Deboralied: Ri 5₁₃.²⁵ Dort meint der Ausdruck offenbar das Heer, das zum Kampf oder – bei anderer Interpretation – zur Siegesfeier zieht. עם יהוה ist hier nicht

²⁴ Der Terminus »Davidszeit« muß im folgenden relativ locker verstanden werden. Ferner muß in einigen Fällen aus späteren oder zeitlich unsicheren Belegen auf den Gebrauch zur Davidszeit zurückgeschlossen werden, um Lücken der auch für diese Periode noch spärlichen Information zu schließen. Natürlich müssen diese Rückschlüsse begründet werden.

²⁵ עם יהוה steht auch in 5₁₁. Doch die Zugehörigkeit von 5_{11b} zum ursprünglichen Deboralied ist nicht sicher. Letzte ausführliche Untersuchung des Lieds: *WRichter*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18 (1963) 65–105 (Literatur!). Nach *WRichter* ergibt sich in 9b durch Streichung von ברכו ein weiterer Beleg für עם יהוה, der Beleg in 11b ist zu streichen, und in 13a ist als Parallelismuswort zu עם יהוה mit vielen älteren Autoren ישראל einzusetzen. Gegen die letzte Operation: *RSmend* jun., Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84 (1963) 10f; ders., Bundesformel (vgl. oben Anm. 10) 11–13. Daher wird man auch gegenüber der Streichung von ברכו in 9b Vorsicht walten lassen.

mit der Größe »Israel« identisch. Es handelt sich nur um Männer, nicht auch um Frauen und Kinder. Außerdem hat nur ein Teil der Stämme, die »Israel« bilden, an der Schlacht teilgenommen.

Die Bedeutung »Heer Jahwes« läßt sich mit einiger Sicherheit erst wieder in Ex 7⁴ P^f nachweisen.²⁶ Dieser Text ist exilisch oder nach-exilisch.

Aus dem sehr frühen und dem sehr späten Beleg läßt sich schließen, daß עַם יְהוָה auch in der Zwischenzeit im Sinne von »Heer Jahwes« verstanden werden konnte.

Setzt man das voraus, dann läßt sich vielleicht ein Text der Davidszeit selbst, der aus sich allein nicht deutlich genug wäre, ebenfalls in diesem Sinn verstehen: 2Sam 1¹². Auf die Nachricht von der Gilboaschlacht hin trauert David über Saul, über dessen Sohn Jonathan, über den עַם יְהוָה und über das Haus Israel.²⁷ Die Paarung der Angaben und die ungewöhnlichen Formulierungen lassen vermuten, daß der Erzähler hier auf ein ihm (und vielleicht auch seinen Lesern) bekanntes Lied zurückgreift.²⁸ Aus 1Sam 31⁷ geht hervor, daß die auf jeden Fall zum »Haus Israel« zu rechnenden Stämme in Galiläa und im Ostjordanland an der Schlacht von Gilboa nicht beteiligt waren, daß sie aber von ihren Folgen betroffen wurden. Daher könnte eine Steigerung vorliegen. Dann ist עַם יְהוָה hier das Heer unter Saul und Jonathan, das bei Gilboa geschlagen wurde, »Haus Israel« dagegen meint alle Stämme Israels.

Die spärlichen und teilweise nicht sehr sicheren Belege für עַם יְהוָה in der Bedeutung »Heer Jahwes« stammen bis in die Davidszeit aus der Lyrik. Da, wie sich zeigen wird, in anderen Gattungsbereichen, in denen עַם יְהוָה vorkommt, andere Bedeutungen vorliegen, können wir mit der gebotenen Vorsicht eine Koppelung von Kriegslyrik (Sieges- und Heldengesänge) und עַם יְהוָה im Sinne von »Heer Jahwes« annehmen. P^f – mehrere Jahrhunderte später – hätte sich dann nicht mehr an diese Gattungsregel gehalten, mußte die beabsichtigte Aussage deshalb aber auch durch eine Parallelformulierung sichern. Ri 20² scheint den Ausdruck zu bezeugen, der für die gleiche Sache außerhalb der

²⁶ Dort steht parallel אֶת צְבָאוֹתֵי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל. Unter Umständen könnte man noch Ri 11²³ für die Bedeutung »Heer Jahwes« beanspruchen, doch scheint mir das zweifelhaft. Der Zeitansatz wäre nach *WRichter*, Die Überlieferungen um Jephthah Ri 10,17–12,6, *Bibl* 47 (1966) 485–556, nach E (535 Anm. 2), vor Dtr (538), in der Nähe Jeremias (546). Vgl. noch Dtn 33²⁹.

²⁷ LXX setzt die Lesart עַם יְהוָה voraus. Doch sie dürfte eine durch יִשְׂרָאֵל hervorgerufene Korruption sein. Gegen *JWellhausen*, *Der Text der Bücher Samuelis* (1871) 151, ist keineswegs vorauszusetzen, daß der Umfang von עַם יְהוָה und von בֵּית יִשְׂרָאֵל der gleiche wäre.

²⁸ Es kann nicht identisch sein mit dem in 2Sam 1^{10–17} zitierten Lied. Aber eine Schlacht wie die von Gilboa kann mehrere Lieder inspiriert haben.

Kriegslyrik gebraucht wurde – vielleicht ist er auch der ältere. Die Versammlung der Anführer des Heeres der israelitischen Stämme, welche den Krieg gegen Benjamin beschließt,²⁹ heißt hier nämlich: קהל עם האלהים »Die Versammlung des Gottesheeres«.³⁰

b. נגיד עם יהוה gehört zur Titulatur des נגיד. Zu ihr gibt es eine gründliche Untersuchung von WRichter.³¹ Nach WRichter bezeichnet der Titel nicht, wie man früher oft annahm, den designierten König. Er meint ein selbständiges, vorkönigliches, »an Jahwe gebundenes, für die Errettung Israels mittels Propheten gesetztes Amt«.³² Saul wird noch נגיד, bevor er König wird. Erst David hat den Titel bei sich und seinem Sohn Salomo für den König usurpiert. Nach der Reichstrennung war der Titel nur noch in prophetischen Kreisen interessant. Sie gebrauchten ihn für die Könige des Nordreichs.³³

Mit Sicherheit enthielt der ursprüngliche Titel die Wortgruppe נגיד על נחלת יהוה.³⁴ Es könnte eine Parallelförmulierung gegeben haben.³⁵ Oder – wahrscheinlicher – es gab nur eine, doppelt angelegte Formel: נגיד על עם יהוה ועל נחלתו. Für eine solche kombinierte Formel spricht folgende Überlegung: Die Verbindung von עם יהוה mit נחלת יהוה ist ziemlich oft belegt.³⁶ Es scheint in der Königszeit eine fest-

²⁹ פגות כל העם כל שבטי ישראל. Vgl. zu פגות 1Sam 14²⁸. Zur Möglichkeit von Determination innerhalb einer Genitivkette vgl. MDabood, Punic אל הככבם and Isa 14³, Or 34 (1965) 170–172 (bes. 172), und die Beispiele bei Gesenius-Kautzsch²⁸ § 127f–h, die dort allerdings anders erklärt werden.

³⁰ Zum Alter von קהל an dieser Stelle: MNoth, Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT 52 (1930) 102 Anm. 2.

³¹ Die nāgid-Formel, BZ 9 (1965) 71–84 (Literatur!). Vgl. ferner: JASoggin, Das Königtum in Israel, BZAW 104 (1967).

³² WRichter (vgl. vorige Anmerkung) 83. Ähnlich RSmend, Bundesformel (vgl. oben Anm. 10) 19: »alter Titel des Anführers im Kriege Jahwes«. Wenn im folgenden in Anlehnung an Richter die Nagidtitulatur von Anfang an mit den »Propheten« verbunden wird, so ist das eine Vereinfachung. Es ist dabei an das zum späteren Prophetentum kontinuierliche Element in Gestalten wie Samuel gedacht, ohne daß im einzelnen zur Frühgeschichte des Prophetentums und zu den Problemen seiner einzelnen Entwicklungsphasen Stellung genommen werden könnte.

³³ Die von WRichter untersuchten Stellen sind: 1Sam 9¹⁶; 10¹; 13¹⁴; 25³⁰; 2Sam 5²; 6²¹; 7⁸; 1Kön 1³⁵; 14⁷; 16²; 2Kön 20⁸. עם יהוה steht in 1Sam 9¹⁶; 13¹⁴; 2Sam 6²¹; 7⁸; 1Kön 14⁷; 16²; 2Kön 20⁸, an den restlichen Stellen stehen andere Bezeichnungen. Für die Zwecke dieser Untersuchung sind hinzuzufügen: 1Sam 15¹ und 2Kön 9⁶ (Imitation des Titels für den König). Das Alter der Formel und ihr Bekanntsein auch zur Davidszeit stehen außer Zweifel.

³⁴ So vorausgesetzt in 1Sam 13¹⁴.

³⁵ So vorausgesetzt in 1Sam 10¹ MT. Die Existenz zweier Parallelförmulierungen vertritt WRichter, nāgid-Formel (vgl. oben Anm. 31) 77. Dort auch die Gründe dafür, daß ישראל in dem Titel nicht ursprünglich ist.

³⁶ Dtn 9^{28.29}; 32⁹; 2Sam 14^{19.16} (vgl. unten Anm. 66); 1Kön 8^{51.52}; Jes 19²⁸; 47⁶; Jo 2¹⁷; 4²; Mi 7¹⁴; Ps 28⁹; 78^{82.71}; 94^{8.14}; 106^{41.40}. Dazu sekundäre Zusammen-

liegende Wortpaarung zu sein. Zwei der Belege aus dem Psalter handeln vom davidischen König und scheinen sich an die Nagidtitulatur anzulehnen.³⁷ In 1Sam 9₁–10₁₆ steht der Nagidtitel zweimal, nämlich in 9₁₆ mit עם und in 10₁ mit נחלה.³⁸ Die beiden Stellen sind als Auftrag und Ausführung parallel. Daher liegt die Annahme nahe, daß der Erzähler hier die beliebte Technik angewendet hat, einen Doppelausdruck aufzuspalten und auf parallele Texte zu verteilen.³⁹

Aber ob Doppelformel oder zwei parallele Formeln – auf jeden Fall ist hier der Ausdruck עם יהוה in fester Nachbarschaft zum Ausdruck נחלת יהוה, und in den beiden Ausdrücken haben עם und נחלה die gleiche Funktion. Nimmt man noch hinzu, daß mindestens seit David der עם יהוה mit der – selber wechselnden – Größe »Israel« identifiziert wird, dann hat man die Ausgangsdaten zusammen, um die richtige Übersetzung von עם יהוה in der Nagidtitulatur zu bestimmen.

RSmend nimmt auch hier die Bedeutung »Heer Jahwes« an.⁴⁰ *WRichter* denkt ähnlich an die »freien, waffenfähigen, besitzenden Männer« eines Stammes.⁴¹ Doch die Gleichsetzung von עם יהוה und »Israel« macht diese Deutung fragwürdig, selbst wenn Kriegführung die wichtigste oder sogar einzige Aufgabe eines Nagid war. Denn »Israel« meint kaum nur das Heeresaufgebot der Stämme. Dazu kommt der Parallelismus von עם und נחלה. Im Ausdruck נחלת יהוה wird das Volk eines Stammes, mehrerer Stämme oder aller Stämme Israels als Jahwes »erblicher Grundbesitz« betrachtet.⁴² Das ist ein Bild. Daher dürfte

ziehungen und Abwandlungen in Dtn 4₂₀; Jes 63₁₇; Ps 33₁₂; 74₂. Zu נחלה als personaler Bezeichnung vgl. *FHorst*, Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz), Verbannung u. Heimkehr, *WRudolph* z. 70. Geburtstage (1961) 135–156 (bes. 142f).

³⁷ Ps 28₉ (vgl. משיחור 8) und 78₇₁ (vgl. 70).

³⁸ LXX hat in 10₁ einen volleren Text mit Parallelen zu 9₁₆.¹⁷ Für spätere Auffüllung spricht, daß Saul nicht mehr von den Philistern, sondern von allen Feinden retten soll. Aber der MT wirkt verstümmelt, was für den längeren Text spräche. Ich folge dem für unsere Frage schwierigeren MT. Hat die LXX den ursprünglichen Text, dann ist der Parallelismus עם//נחלה innerhalb von 10₁ gegeben.

³⁹ Vgl. *EZMelamed*, Break-up of Stereotype Phrases as an Artistic Device in Biblical Poetry, *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961) 115–153; *STalmon*, Synonymous Readings in the Textual Traditions of the Old Testament, ebd. 335–383. Weitere Beispiele: *MDahood*, Psalms I (vgl. oben Anm. 3) und II (1968) im »Subject Index« unter »Breakup«; *GBraulik*, Aufbrechen von geprägten Wortverbindungen und Zusammenfassen von stereotypen Ausdrücken in der alttestamentlichen Kunstprosa, *Semitics* 1 (1970) 7–11.

⁴⁰ Bundesformel (vgl. oben Anm. 10) 19.

⁴¹ *nāgid*-Formel (vgl. oben Anm. 31) 77. Er deutet נחלה als »das einem Stamm vom Amphiktyonieverband zugebilligte Erbland«. Die Schwierigkeit dieser Deutung liegt darin, daß נחלה in der Formel nicht auf einen Stamm, sondern auf Jahwe bezogen ist: Es geht um eine נחלה Jahwes!

⁴² Die Belege für den Doppelausdruck (vgl. oben Anm. 36) weisen alle in die gleiche Richtung: נחלה meint in ihm Menschen, nicht Land.

das parallele Wort עם auch schon ein Bild sein, das dann durch חלה nur erweitert und ergänzt wird. Nun bedeutet עם ja ursprünglich wohl den Onkel väterlicherseits, und in der Bibel bedeutet es auf jeden Fall oft die Sippe, die Verwandtschaft, die Angehörigen. Daneben steht zwar auch von Anfang an die nochmals erweiterte Bedeutung »Volk«, und sie hat die Mehrzahl der Belege. Aber bis in die Spätzeit bleibt – am Kontext erkennbar – auch die Bedeutung »Verwandtschaft« bestehen. Sie dürfte auch hier – wohlgemerkt: als Bild – vorliegen. Dann ist Israel in der Gesamttitulation durch ein doppeltes Bild bezeichnet. Es ist »Jahwes Verwandtschaft und Grundbesitz«. Der von Jahwe eingesetzte Nagid ist über Jahwes Eigenstes gesetzt, über Menschen, die Jahwe in einem Bild als seine Sippe und seinen Grundbesitz bezeichnen kann.

Dieses Verständnis der Nagidtitulation würde auch erklären, warum עם יהוה später oft mit einer Aussage über die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Jahwe und Israel verbunden wird.⁴³ Als indirekter Beweis für das hohe Alter dieser Motivkombination kann Num 21²⁹ angeführt werden. In Num 21^{27b–30} wird ein wohl aus vorköniglicher Zeit stammendes Siegeslied über die Amoriter von Hesbon zitiert.⁴⁴ In ihm heißt es über eine Niederlage der Moabiter:

Wehe über dich, Moab,
du bist zugrundegegangen, עם des Kemosch!
Er hat seine Söhne zu Flüchtlingen gemacht,
seine Töchter sind Kriegsgefangene . . . (21²⁹).

Was Israel von sich selbst denkt, hat es also hier auf ein anderes Volk übertragen. Eines Gottes עם meint: seine Söhne und Töchter.⁴⁵

⁴³ Dtn 14² (vgl. 1); 32^{6.9.36.43} (vgl. 5.6.10.20); 2Sam 7²⁴ (parallel zu 14); Jes 1³ (vgl. 2.4); 63^{8.14} (vgl. 10); Jer 4²²; 31¹ (vgl. 9); Hos 1⁹; 21.3.25; 1Chr 17²² (parallel zu 17¹³). Dazu eine Reihe von Belegen aus Weish. Die »Bundesformel« steht von ihrer Form her in Zusammenhang mit der Form des Sprechens über Heirat und Adoption: vgl. *NLohfink*, Dt 26, 17–19 und die »Bundesformel«, ZKTh 91 (1969) 517–553 (bes. 518–520). Zur Benutzung des Vater-Sohn-Verhältnisses zur Umschreibung der Beziehung Jahwes zu Israel vgl. *GFohrer*, ThW VIII 352–354.

⁴⁴ Zu Struktur und Alter des Spruchs: *MNoth*, Num. 21 als Glied der »Hexateuch«-Erzählung, ZAW 58 (1940/41) 161–189 (bes. 167–170); ders., Das vierte Buch Mose Numeri, ATD 7 (1966) 144.

⁴⁵ Erst wieder in Jer 48⁴⁶ (fehlt in LXX; späte Nachahmung von Num 21²⁹); 49¹ (statt *malkām* ist mit LXX, Syr, Vulg *milkōm* zu lesen); 2Chr 32^{14.15.17} (eine Assyren in den Mund gelegte Auffassung; noch nicht in 2Kön 18) werden andere Völker als der עם ihres Gottes bezeichnet. Vielleicht enthält Mi 4⁵ eine theoretische Äußerung dazu. Dieser Befund empfiehlt nicht die Annahme, Israel habe schon in der Frühzeit jedes Volk als den עם des betreffenden Hauptgottes betrachtet. Eher ist in Num 21²⁹ die für Israel vorhandene Vorstellung einmalig auf ein anderes Volk und seinen Gott übertragen worden. Oder es wäre denkbar, daß neben Israel auch Moab und Ammon die gleiche Vorstellung besaßen und

Eine andere Frage ist, ob sich der Bildcharakter des Ausdrucks עם יהוה auf die Dauer durchgehalten hat. Zu einem bestimmten Zeitpunkt war die bezeichnete Sache normalerweise nicht mehr eine kleinere oder größere Gruppe innerhalb Israels, sondern einfach »Israel«, und Israel war ein Volk. Die häufigste Bedeutung des Wortes עם war auch damals schon »Volk«, und so liegt die Vermutung nahe, daß das Bild der Sippe von der bezeichnenden Sache her langsam verblaßte.

Seit David wird עם יהוה auch mit dem Bild der Herde verbunden.⁴⁶ Im ganzen alten Orient wurde die Herde als Bild für eine Bevölkerung gebraucht. Das Bild ist auch nicht nur bei viehzüchtender Bevölkerung üblich. Hier stellt sich die gleiche Frage wie bei עם: Wie lange stand die Aussage von der Herde Jahwes noch als Bild im Bewußtsein? Wann wurde »Herde« zu einem klischeehaften Wechslausdruck für »Volk«? Die Frage ist kaum zu beantworten.

Soweit zu עם יהוה in der Nagidtitulatur. Doch der Ausdruck ist nicht auf sie beschränkt. Er steht in der gesamten prophetischen Rede, in der uns der Nagidtitel entgegentritt.

Ihr Typ ist zum erstenmal greifbar in dem Salbungsauftrag, den Samuel in 1Sam 9₁₆ erhält. 1Sam 9₁–10₁₆, später in die Erzählung von Sauls Aufstieg und Ende aufgenommen und mit dieser dann ins dtr Geschichtswerk integriert, ist eine volkstümliche Sage, deren Entstehungszeit nicht allzuweit von den Ereignissen selbst angesetzt werden kann.⁴⁷ Sie ist erzählerisch organisiert in Anlehnung an ein altes Berufungsschema und enthält im Zusammenhang damit gerade in 9₁₆

daß man das in Israel wußte und anerkannte. Dann gälte dies jedoch nicht für die Territorialstaaten Syrien-Palästinas, und insofern wäre mindestens eine generelle Theorie, wie sie hinter 2Chr 32 steht, eine spätere Entwicklung. Vgl. hierzu *GBuccellati, Cities and Nations of Ancient Syria, Studi Semitici* 26 (1967) 104f.

⁴⁶ 2Sam 5₂ (= 1Chr 11₂); 2Sam 7₇₁ (= 1Chr 17₆₁). An der zweiten Stelle ist das Hirtenbild allerdings nicht direkt auf David, sondern auf die Richter bezogen, während es für David nur in der Anspielung auf seinen Hirtenberuf anklingt (vgl. zu 2Sam 7₇ auch unten Anm. 55). Die Verbindung der Motive עם יהוה, König und Herde klingt weiter in Ps 78₇₁₁; Jer 23₂ (vgl. 4.5); Ez 34₂₃ (vgl. 301); 37₂₄ (vgl. 23.27). Ohne daß der König hervortritt, ist עם יהוה vor allem in den Psalmen mit dem Herdenmotiv verbunden: Ps 28₉; 77₂₁; 78₈₂; 79₁₃; 80₂ (vgl. 8); 95₇; 100₈. Vgl. ferner: Jer 31₁₀ (vgl. 14); Mi 7₁₄; Sach 9₁₆; 13₉ (vgl. 7). Belege zum Herdenbild im Alten Orient sind gesammelt bei *G/Botterweck, Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient, Die Kirche und ihre Ämter und Stände, Festgabe Joseph Kardinal Frings* (1960) 339–352.

⁴⁷ Gattung: »volkstümliche Sage mit Märchen- und Wundermotiven« (*GFohrer, Einleitung in das Alte Testament*, ¹¹1969, 238). Entstehungszeit: Daß sie »nicht allzuweit von den behandelten Ereignissen entfernt war, ist nach den Gesetzen der Sagenbildung mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten« (*AAlt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, 19 = *KISchr* II 14). Literatur zu 1Sam 9₁–10₁₆: *ASoggini, Königtum* (vgl. oben Anm. 31) 29, Anm. 1, und 39, Anm. 26.

altes formelhaftes Sprachgut.⁴⁸ Hier wird nun folgende Ereigniskette sichtbar: Das Schreien der von den Philistern Bedrängten ist zu Jahwe gedungen – Jahwe sieht das Elend⁴⁹ seines עַם – er setzt deshalb einen גִּיד über seinen עַם ein – dieser soll seinen עַם aus der Gewalt der Philister retten (יִשַׁע hi.). Der ganze Vorgang, durch den es zur Rettung der in Not Befindlichen kommt,⁵⁰ vollzieht sich offenbar, weil die in Not Befindlichen von Jahwe als sein עַם betrachtet werden.

Ein Echo des Gebrauchs von עַם יְהוָה in der Prophetenrede, durch die ein גִּיד bestellt wurde, findet sich in der Erzählung von Davids Aufstieg, die noch am davidischen oder wenigstens am salomonischen Hof zur Legitimation des keineswegs auf traditionelle Weise zur Macht gekommenen Königs verfaßt sein dürfte.⁵¹ Die entscheidende Rolle bei Davids Legitimierung aus alter Tradition spielt dabei ein Jahwewort, das an David ergangen und durch das er zum גִּיד über Jahwes עַם bestellt worden sein soll. Es wird in jeweils verschiedener Weise erwähnt in 1Sam 25³⁰; 2Sam 3^{10.18}; 5², und im Schlußsatz der ganzen Erzählung 2Sam 5¹² könnte man ein Echo auf das Wort nachklingen hören.⁵² In der Fassung von 2Sam 3¹⁸ lautet das Jahwewort: »Durch

⁴⁸ *WRichter*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen (vgl. oben Anm. 25) 149–151 (Exkurs »Die Retterformel«); ders., *nāgīd*-Formel (vgl. oben Anm. 31) 78–82.

⁴⁹ Man ergänze עֲנִי mit LXX, Targ.

⁵⁰ עֲנִי im folgenden Vers gehört noch in den gleichen Zusammenhang. Leider ist die Bedeutung des Verbs nicht durchsichtig, so daß es keinen Sinn hat, den Vers heranzuziehen. 10¹ würde die an 9¹⁰ gemachte Analyse unterstreichen, falls der LXX-Text ursprünglich ist.

⁵¹ »Mit Recht hat man hervorgehoben, daß der Verfasser wirklichkeitsnah beobachtet, einen Sinn für die geschichtlichen und religiösen Zusammenhänge hat, mit den erzählten Ereignissen vertraut und schriftstellerisch befähigt ist . . . Er dürfte zu dem gebildeten Kreise am davidisch-salomonischen Hofe gehört haben« – so *GFohrer*, Einleitung (vgl. oben Anm. 47) 239. Nach *AAlt*, Staatenbildung (vgl. oben Anm. 47) 42 = 34, steht der Verfasser den Ereignissen »zeitlich ganz nahe«. In diesem Artikel von *AAlt* wurde auch die Tendenz der Erzählung zum erstenmal deutlich herausgestellt.

⁵² *AAlt*, Staatenbildung (vgl. oben Anm. 47) 46f = 38. Historisch fällt es schwer, das Jahwewort unterzubringen. Nach 1Chr 11³ hat Samuel es gesprochen. Chr hat wohl an die Salbungslegende 1Sam 16^{1–18} gedacht. Doch sie formuliert schon aus späterer, stark verwischter Perspektive im Sinne von Königs-, nicht von Nagidsalbung. Das läuft der Tendenz der Aufstiegserzählung entgegen, und deshalb dürfte sie auch – gegen *AWeiser*, Die Legitimation des Königs David, VT 16 (1966) 325–354 – nicht zu ihr gehört haben. Falls sie eine historische Basis hat, könnte die Theorie der Chr trotzdem zutreffen. Aber erweisen läßt sich nichts. *KBudde*, Die Bücher Samuel, KHC 8 (1902) 212, denkt an das Orakel des Priesters Achimelek in Nob, das 1Sam 22^{10.18} erwähnt wird, und *ASoggin*, Königtum (vgl. oben Anm. 31) 65, an das in Ziklag eingeholte Jahweorakel von 2Sam 2¹. Aber die Formulierungen des Gottesworts sprechen nicht für ein priesterliches Orakel. Auch kennen wir das Orakel von 2Sam 2¹ aus dem biblischen Text. Nach *Noth*, GI (*1954) 172, »mag die Stimme eines uns unbekanntem Pro-

meines Knechtes Davids Hand rette (עַם יִשְׂרָאֵל hi.) ich meinen עם⁵³ Israel aus der Hand der Philister und aus der Hand aller seiner Feinde.« Das klingt wie ein lockeres Zitat der Fortführung der Fassung von 2Sam 5₂, die das Wort als Einsetzung zum Hirten und גִּידֵי עַם יְהוָה über den יהוה עַם bietet. Der Verfasser der Aufstiegserzählung kannte also den in 1Sam 9₁₆ belegten prophetischen Sprachgebrauch und hielt ihn für entscheidend zur Legitimierung Davids aus der kanonischen Vergangenheit.

Ein noch etwas entfernteres Echo dieses prophetischen Sprachgebrauchs findet sich in den Versen 8–10 der davidischen »Königsnovelle«⁵⁴ 2Sam 7, die vielleicht schon aus salomonischer Zeit stammen könnten.⁵⁵ Sie geben sich als Wort des Propheten Nathan und sind geschicht-

pheten dies alles ausgesprochen haben«. Nach *AAlt* (vgl. oben) 47f=38f handelt es sich um eine Fiktion. Sowohl bei *Noths* als auch bei *Alts* Annahme – beide scheinen mir vertretbar zu sein – ist gesichert, daß auch in 2Sam 3₁₈ formelhafter prophetischer Redestil aus vor königlicher Zeit aufklingt, der in der Zeit Davids noch gut bekannt war, wenn nicht sogar weiterhin gebraucht wurde.

⁵³ In der LXX fehlt allerdings eine Entsprechung zu אֶת עַמִּי.

⁵⁴ Zum Terminus: *SHerrmann*, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, WZ Leipzig 3 (1953/54) 33–44.

⁵⁵ Die in der uferlosen Literatur zu 2Sam 7 geäußerten Meinungen sind rettungslos geteilt. Lange Zeit führte *Wellhausens* dtr Ansatz, dann folgten viele Autoren *LRosts* Schichtenaufteilung (Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, BWANT 3,6, 1926, 47–74) seit *SHerrmann* (vgl. vorige Anmerkung) neigt man oft zu einer relativen Einheit des Textes, wobei jedoch ein früher oder später Zeitansatz zur Debatte steht. *MNoth*, David und Israel in 2. Samuel 7, *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4 (o. J. = 1957) 122–130, ist bis in die Zeit Davids selbst zurückgegangen, hat aber kaum Gefolgschaft gefunden. Doch neigen heute viele Autoren zu einer Abfassung unter Salomo oder kurz darauf. Literatur: vgl. *GFohrer*, Einleitung (vgl. oben Anm. 47) 240 Anm. 7. Dazu kommen aus den letzten Jahren: *PJCalderone*, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty: 2Sam 7, 8–16*, *Logos* 1 (o. J. = 1966); *DJMcCarthy*, 2Sam 7 and the Structure of the Deuteronomistic History, *JBL* 84 (1965) 131–138; *NPoulsen*, König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments, *Stuttgarter Biblische Monographien* 3 (1967) 43–55; *KSeybold*, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten, Diss. Kiel 1967 (ungedruckt); *AWeiser*, Die Tempelbaukrise unter David, *ZAW* 77 (1965) 153–168; ders., Legitimation (vgl. oben Anm. 52). – Außer in den hier behandelten Versen 8–10 steht עַם יְהוָה noch in 7.11.23.24. Doch scheinen mir alle diese Belege für die Davidszeit auszuschneiden. Für 23f bestehen nach einer noch unveröffentlichten Studie von *GBraulik* ernsthafte Gründe, eine sekundärdeuteronomistische Hand der ausgehenden Exilszeit anzunehmen. Vorher hatte wohl schon eine eigentliche deuteronomistische Bearbeitung stattgefunden, der in Vers 7 die Wörter אֶת יִשְׂרָאֵל אֶת עַמִּי לְרַעוּת אֶת עַמִּי und in Vers 11 die erste Vershälfte zuzurechnen sind. In Vers 7 dürfte ursprünglich שְׁבַטִי gestanden haben; das wurde bei der dtr Bearbeitung in שְׁבַטִי abgewandelt und so von Chr übernommen; die ursprüngliche Lesart kam aber über eine nichtdtr Texttradition wieder in unsere Texttradition von 2Sam hinein. Durch die Erweiterungen in 7 und 11 wurde dem geschichtlichen Rückblick Nathans die dtr Geschichtsperspektive gegeben. Eine vordeuteronomistische Richterauffassung kann in den

licher Rückblick.⁵⁶ Sie beginnen mit der Berufung Davids durch Jahwe zum גִּיד über Jahwes עם Israel, sprechen dann von Jahwes Beistand gegen alle Feinde Davids und stellen fest, daß Jahwe ihm einen großen Namen bereitet hat. Dann in Vers 10 weitet sich der Blick auf ganz Israel, den עם יהוה. Was Jahwe durch David für Israel getan hat, ist praktisch die Beendigung von Zittern und Unterdrückung. So ist hier die ganze Davidsgeschichte stilisiert als Geschichte der Rettung von Jahwes עם.

Zusammenfassend läßt sich sagen: In der Davidszeit wurde der Ausdruck עם יהוה durch Propheten gebraucht, wenn sie im Zusammenhang mit der Einsetzung eines גִּיד eine Rettungszusage machten oder wenn sie in anderem Zusammenhang über Jahwes Rettungshandeln durch einen גִּיד sprachen. Der Sprachgebrauch ist älter und wird in der Davidszeit schon literarisch aufgegriffen, um Traditionsentsprechung zu manifestieren. Die Nagidtitulatur ist gewissermaßen der Kristallisationskern. Mindestens in einer älteren Phase, als die Rettungszusage noch nicht notwendig auf ein Volk bezogen war, dürfte עם יהוה dann auch nicht nur in der Nagidtitulatur, sondern im ganzen Zusammenhang als »Sippe Jahwes« oder »Verwandtschaft Jahwes« verstanden worden sein. Wenn Jahwe den Notschrei einer Gruppe seiner Verehrer hörte und sich zur Rettung entschloß, dann deshalb, weil er diese notleidende Menschengruppe als seine eigene Sippe betrachtete. Die grundlegende Sprechsituation ist dialogisch. Jahwe selbst oder in seinem Namen ein Prophet spricht zu den Menschen, die vorher geklagt haben und nun gerettet werden sollen. Sekundär kann dann auch im Reden über das Rettungshandeln Jahwes die gleiche Terminologie gebraucht werden.

Es dürfte möglich sein, die meisten späteren Verwendungen von עם יהוה direkt oder indirekt von diesem Gebrauch herzuleiten. In zwei Fällen legt sich dabei nahe, daß es diese erst später sicher bezeugten Verwendungen schon in der Davidszeit gab. Diese beiden Fälle seien kurz erörtert.

Im Psalter wird עם יהוה sehr vielfältig gebraucht. Viele Belege scheinen spät zu sein und eine Entwicklungsstufe zu bezeugen, in der עם יהוה mindestens innerhalb der Gebetssprache schon frei verwendbar war. Eine ursprüngliche Verbindung mit einer bestimmten Gattung ist wohl nur beim Volksklagelied feststellbar.⁵⁷ Nun ist die prophetische Ret-

hier als zugefügt betrachteten Textstücken nicht vorliegen, weil die Richter im jetzigen Text von 7^b-10 aus in Parallele zum Nagid und als Rettergestalten (mindestens der Aufgabe nach) gesehen werden müssen.

⁵⁶ Oder Rückblick und Vorblick, falls man die Verben von 9^b ab entsprechend auffaßt.

⁵⁷ Folgende Belege stehen in Volksklageliedern und scheinen dort natürlich in den

tungsankündigung allem Anschein nach so etwas wie eine Antwort auf die Volksklage (vgl. 1Sam 916).⁶⁸ Die geringe Zahl der Zeugnisse und die Datierungsprobleme erlauben es nicht, mit einiger Sicherheit zu klären, ob wir in der vorköniglichen und der beginnenden königlichen Zeit schon mit der aus dem Psalter bekannten Gattung des Volksklagelieds rechnen dürfen. Doch kann man annehmen, daß auch eine eventuelle Vorläufergattung schon das Motiv des *עם יהוה* enthielt. Man möchte auch fast daran zweifeln, daß die Volksklage und die prophetische Rettungsankündigung mit Nagideinsetzung rituell zusammengehörten, in diesem Sinne also einen einzigen »Sitz im Leben« hatten. Aber es genügt, wenn die prophetische Rettungsankündigung sich ausdrücklich auf die Klage des Volkes bezog, wenn also ein Sachzusammenhang zwischen dem »Sitz im Leben« der Klage und dem prophetischen Auftreten im Bewußtsein stand. Allerdings läßt sich ein engerer Zusammenhang auch wieder nicht ausschließen. Auf jeden Fall dürfte man sich auch bei der gemeinsamen Bitte um Rettung schon des Motivs bedienen haben, das Jahwe dann in der Rettungsankündigung durch Propheten als Motiv seines Einschreitens anzugeben pflegte: daß die in Not befindlichen Menchen doch seine Angehörigen seien.

Außerhalb des Psalters begegnet *עם יהוה* etwa 40 mal in Fürbitt-

Textzusammenhang zu gehören: Ps 4418; 605; 7918; 805; 834; 853.7.9 (Gattungsbestimmung schwierig); 945.14 (dasselbe); 1064 (Bußlied). Zu dem Motiv in Volksklageliedern vgl. *HGunkel - JBegrich*, Einleitung in die Psalmen (1933) 129. Bei mehreren Klageliedern von Einzelnen steht *עם יהוה* gerade in jenen Zusätzen, die den Liedern sekundär eine kollektive Interpretation geben: Ps 39; 282.9; 14415. Die restlichen Belege von *עם יהוה* im Psalter lassen sich dagegen schwer als ursprüngliche Motive bestimmter Gattungen betrachten. Psalterfremder Gattungseinfluß liegt vor, wo die Nagidtitulatur anklingt: Ps 722; 7871. Ebenso bei Belegen in prophetischen Liturgien (Ps 504.7; 819.12.14; 957) und bei in Psalmen aufgenommenen Heilsgeschichtsmotiven (Ps 688; 7716.21; 7820.52.52; 10524.25.43; 10640; 1116.9; 13512; 13610). Später und gelockerter Gebrauch von *עם יהוה* dürfte vorliegen in Ps 144.7; 2911; 3312; 4710; 535.7; 6886; 1003; 11614.18; 1252; 13514; 14814; 1494. Zur Verwendung von *עם יהוה* in Abschlusposition vgl. oben Anm. 23.

⁶⁸ Zur Klage- und Bußliturgie vgl. *ELipinski*, La liturgie pénitentielle dans la Bible, *Lectio Divina* 52 (1969). C*Westermann*, Das Heilswort bei Deuterocesaja, *EvTh* 24 (1964) 355–373, unterscheidet zwischen »Heilszusage« (= Heilsorakel) und »Heilsankündigung«. Sie entsprechen der Klage des Einzelnen und der Volksklage. Dann folgert er, »daß die Gottesantwort auf die Klage eines Einzelnen in Israel auf eine andere Weise gegeben wurde als die Gottesantwort auf eine Klage des Volkes. Der Heilszusage in ihrer allgemeinen Sprache entspricht eine priesterliche Vermittlung. Sie ist in ihrem Kern Zusage der Erhöhung Gottes; diese entspricht einer Entscheidungsfrage, die der Priester auch durch ein kulttechnisches Mittel erwirken kann. Dagegen gibt die Heilsankündigung eine geschichtliche Konkretisierung; es wird Bestimmtes angekündigt, was geschehen wird. Dem entspricht eine prophetische Vermittlung. Die Ankündigung ist keine priesterliche, sondern eine prophetische Funktion« (372).

gebenen.⁵⁹ In den teilweise späten Belegen werden diese Gebete von verschiedenen Personen, nicht nur von Propheten, gesprochen. Ob in der vorköniglichen und beginnenden königlichen Zeit Fürbitte eine prophetische Aufgabe war, läßt sich schwer ausmachen, doch ist es nicht ausgeschlossen.⁶⁰ Daher könnte das Motiv des עַם יְהוָה in den später formulierten Fürbittgebeten ein aus der prophetischen Fürbitte der älteren Zeit geerbter Topos sein. Dann wäre es so gewesen, daß der Prophet versuchte, Jahwe mit den Motiven zum rettenden Einschreiten zu bewegen, die vorher schon die gemeinsam klagende Gemeinde vorgebracht hatte und die Jahwe dann, wenn er die Rettung einleiten würde, in seiner Rettungsankündigung als seine eigenen Motive angeben würde. Falls es damals keine prophetische Fürbitte gab, wohl aber etwa Fürbitte durch Priester und falls dabei das Motiv des עַם יְהוָה gebraucht wurde, besteht mindestens ein ähnlicher Sachbezug zur prophetischen Rettungsankündigung wie bei der Volksklage.

Man könnte noch fragen, ob עַם יְהוָה zur Davidszeit nur im Fürbitte-Rettungs-Zusammenhang von den Propheten gebraucht wurde oder ob der Ausdruck nicht vielleicht in einem generelleren Sinn zur prophetischen Sprache gehört habe. In den Belegen aus späteren Epochen erscheint er mehr in Straf- als in Rettungsankündigungen der Propheten. Doch wir haben keinen positiven Grund, auf einen entsprechenden Gebrauch in der Davidszeit zurückzuschließen. So liegt es näher, mit einer Umfunktionierung des Ausdrucks auch für Droh- und Strafsammenhänge in dem Augenblick, in dem das Schwergewicht des prophetischen Auftretens sich auf die Gerichtsandrohung verlagerte, zu rechnen.

c. Vielleicht gab es in der Davidszeit noch eine dritte Verwendung von עַם יְהוָה. Sie ist aber schwer zu fassen und läßt sich auch kaum einer bestimmten Gattung oder einer bestimmten Menschengruppe zuteilen.

Das Gesetz über das Zinsverbot beginnt im Bundesbuch so: »Wenn du meinem עַם, dem Armen bei dir, Geld leihst . . .« (Ex 22²⁴). Es liegt

⁵⁹ Ex 5²³; 32^{11.12.14}; 33^{13.16}; Dtn 9^{26.29}; 21⁸; 1Sam 12²² (vgl. 29); 1Kön 8^{30.33.34.36.38.41.43.44.50.51.52}; Jes (63¹⁷); 64⁸; Jer 32²¹; Jo 2¹⁷ (vgl. 18.19.26.27; 42.3.10: Rückbezug auf das Motiv bei der Erhörung); Mi 7¹⁴ (?); Dan 9¹⁵ (auch als Geschichtsmotiv erklärbar). 10.19; Neh 1¹⁰; 9³²; 2Chr 6^{21.24.25.27.29.32.33.34.39}. Der Zusammenhang mit der Klage-Errettungs-Situation wird noch unterstrichen dadurch, daß in Dtn 9^{26.29}; 1Kön 8^{51.52} (vgl. 53); (Jes 63¹⁷); Jo 2¹⁷ (vgl. 42); Mi 7¹⁵ parallel נַחֲלַת יְהוָה steht.

⁶⁰ Vgl. PAHdeBoer, De Voorbede in het Oude Testament: OTS 3 (1943) 156–170; FHesse, Die Fürbitte im Alten Testament, Diss. Erlangen 1951, 23f; JScharbert, Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Quaestiones Disputatae 23/24 (1964) 288f.

nah, auch in diesem alten Text⁶¹ עם mit »Sippe, Verwandtschaft«, wenn nicht sogar singularisch mit »Verwandter, Angehöriger« zu übersetzen.⁶² Es würde dann vorausgesetzt, daß Jahwe einen verarmten Israeliten in besonderer Weise als seinen Verwandten betrachtet und ihn deshalb durch das Zinsverbot schützt.

Nach 1Sam 22⁶³ wies Heli seine Söhne zurecht, weil er aus dem עם יהוה hören mußte, daß sie das Opferfleisch der Leute nicht recht behandelten. Soll man folgern: die von den sündigen Priestern Geschädigten als der עם יהוה?⁶⁴

In 2Sam 14¹³⁶⁵ warnt die weise Frau aus Thekoa David davor, Schlechtes gegen den עם אלהים zu sinnen. David will seinen verstoßenen Sohn nicht begnadigen. Wer sich gegen seinen Sohn vergeht – so scheint sie zu sagen –, der vergeht sich gegen die Gottessippe. Daß an dieser Stelle nicht der Gottesname Jahwe steht, sondern אלהים, soll wohl den weisheitlichen Bildungshintergrund der Frau anzeigen.⁶⁶

⁶¹ Die Umgebung dieses Verses ist paränetisch. Die paränetischen Elemente sind vordeuteronomisch. *WBeyerlein*, Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft, Gottes Wort und Gottes Land (1965) 9–29, führt diese Paränesen auf ein Fest aus der Anfangszeit des Jahweglaubens zurück.

⁶² So LXX (ἀδελφός) und *HCazelles*, Études sur le Code de l'Alliance (1946) 79.

⁶³ Die Datierung der Tradition von 1Sam 21¹–17.22–25 ist schwierig. Ich folge der Argumentation von *MNoth*, Samuel und Silo, VT 13 (1963) 390–400 (hier: 394): Nicht zu spät nach dem Tempelbau in Jerusalem. Zu 27–36 und zur Literatur: vgl. *ACody*, A History of Old Testament Priesthood, AnBibl 35 (1969) 66–69.

⁶⁴ Theoretisch wäre auch denkbar, daß Heli mit dem עם יהוה eine offizielle Volksversammlung meint, die mißbilligende Vorstellungen beim Familienvater gemacht hätte. Aber für eine solche Bedeutung von עם יהוה gäbe es keine Parallelen.

⁶⁵ Der Zusammenhang gehört zur Erzählung von der Thronnachfolge Davids. Vgl. vor allem *LRost*, Thronnachfolge (vgl. oben Anm. 55). Eine andere Auffassung bei *RACarlson*, David the Chosen King (1964), doch schwerlich überzeugend. Nach *GFohrer*, Einleitung (vgl. oben Anm. 47) 241, dürfte der Verfasser der Thronfolgeerzählung ein Angehöriger des Königshofs in Jerusalem gewesen sein und sein Werk vielleicht zwischen dem dritten und dem vierten Regierungsjahr Salomos verfaßt haben.

⁶⁶ Die Frau gebraucht אלהים in 14¹³.14.16.17.20, יהוה dagegen nur in 14¹¹, wo sie einen Schwur Davids bei seinem Gott fordert, und in 14¹⁷ im Parallelismus zu אלהים. Ihr normaler Ausdruck ist also אלהים. Den Gottesnamen kennt sie auch, gebraucht ihn aber nur in Sonderfällen. Vermutlich wollte der Erzähler durch diesen Sprachgebrauch die Frau als »weise« Frau kennzeichnen. עם אלהים ist also Äquivalent zu normalem עם יהוה. Das läßt sich durch eine weitere Beobachtung erhärten. Bekanntlich steht neben עם יהוה häufig יהוה. So finden wir hier nicht allzuweit von עם אלהים in 14¹⁶ גחלת אלהים. Zwar steht גחלת אלהים hier innerhalb der fingierten Familiengeschichte der Frau, nicht direkt auf die Familie Davids bezogen, wie עם אלהים in 14¹³. Aber die beiden Familiengeschichten entsprechen einander. So dürfte der Zusammenhang von עם אלהים in 2Sam 14¹³ mit עם יהוה anders zu beurteilen sein als der von עם האלהים in Ri 20¹ und – vielleicht – der von עם אלהי אברהם in Ps 47¹⁰.

An allen drei Stellen gibt es den Gegensatz zwischen den Gutgestellten, denen, die Macht und Amt innehaben, einerseits, und den Armen, Geschädigten und Verstoßenen andererseits. Es geht hier nicht um einen Gegensatz zu äußeren Feinden Israels, sondern um Spannungen innerhalb Israels. Auch sind nirgends Propheten im Spiel. Diejenigen, welche für die unterlegenen Personen eintreten – Jahwe als Gesetzgeber, der Chef des Priestergeschlechts, die weise Frau im Auftrag des Generals – werben für das Recht der Unterlegenen, indem sie für diese eine besondere Jahwebeziehung beanspruchen. Also die sozial Schwachen innerhalb Israels als die »Verwandten Jahwes«.

Ein bestimmter »Sitz im Leben« ist nicht zu erkennen. Sollte hier vielleicht der gleiche Gebrauch von עם יהוה vorliegen wie in Volksklage, Fürbitte und prophetischer Rettungsankündigung, nur in einer ersten Sprengung des Gattungsrahmens und Übertragung auf einen analogen, aber doch anderen Zusammenhang? Einige Jahrhunderte später sind vor allem die Propheten die Verteidiger der Übervorteilten und Ausgebeuteten in Israel. In diesem Zusammenhang gebrauchen sie auch den Ausdruck עם יהוה, und mit ähnlichen Untertönen.⁶⁷ Als sie begannen, nicht nur für das geschundene Israel, sondern auch für die Geschundenen in Israel einzutreten, haben sie vielleicht den einmal von ihnen weggesprungenen Ausdruck wieder zu sich zurückgeholt. Aber das sind Vermutungen.

d. Damit sind die für die Davidszeit auswertbaren Belege erschöpft. Eine Durchsicht aller Belege für עם יהוה ergab, daß sich vermutlich alle übrigen in späteren Perioden noch belegbaren Verwendungen des Ausdrucks auf diesem oder jenem Weg auf die hier für die Davidszeit festgestellten drei Verwendungen zurückführen lassen, vor allem auf die zweite. Das spricht dafür, daß es in der Davidszeit *nur* diese drei Verwendungen von עם יהוה gab.

Am Ende der synchronischen Bestandsaufnahme ist man versucht, nach der Vorgeschichte zu fragen. Es ist kaum anzuraten, deshalb, weil unser ältester Beleg zufällig der Lyrik angehört, genetisch den prophetischen Gebrauch vom lyrischen, die Bedeutung »Sippe Jahwes« von der Bedeutung »Heer Jahwes« abzuleiten. Die umgekehrte Ableitung ist genau so riskant. Da die semantische Differenzierung von עם (Onkel, Familie, Sippe, Volk, Kriegsvolk) wohl schon längere Zeit vor dem Jahr 1000 stattgefunden hat, könnte man vielleicht an zwei verschiedene Geburten des gleichen Ausdrucks in zwei deutlich unterschiedenen Zusammenhängen auf der Basis von zwei verschiedenen Bedeu-

⁶⁷ Vgl. Hos 4–11; Jes 312–15; 1011; Jer 520–21; 614; 231–4.0–22; 500; Ez 131–23; 457–12; 4610–18.

tungen des Wortes עַם denken. Dagegen könnte sich die dritte Verwendung von יהוה עַם – wie oben schon angedeutet – aus der zweiten entwickelt haben.

Die semantische Koexistenz eines יהוה I »Heer Jahwes« und eines יהוה II »Sippe Jahwes« blieb unproblematisch, solange die beiden homonymen Ausdrücke zwei sauber unterscheidbaren sprachlichen Feldern angehörten. Dagegen mußten Schwierigkeiten entstehen, als יהוה II die Grenzen der ursprünglichen Situationen und Gattungen sprengte und in immer neuen Zusammenhängen Heimatrecht erwarb – ein Prozeß, der etwa von der Davidszeit an einsetzte, wenn auch niemals ein Stadium erreicht wurde, in dem יהוה II unterschiedslos in jeder Sprechsituation hätte gebraucht werden können. Die Lösung, die sich einstellte, war die in solchen Fällen zu erwartende: Obwohl עַם allein in vom Kontext her eindeutigen Aussagen weiterhin mit der Bedeutung »Kriegsvolk« gebraucht wurde, verschwand יהוה I vom Markte. Daß P^{*} in Ex 74 noch einmal mit der Nachhilfe einer synonymen Apposition die alte Bedeutung von יהוה I erzwingt, ist wahrscheinlich als bewußt archaisierender Sondergebrauch dieses Schriftstellers zu bewerten.⁶⁸

So ist vor allem das יהוה II der Davidszeit zukunftssträchtig. Die drei folgenden, diachronisch ausgreifenden Teile werden es nur mit der weiteren Geschichte von יהוה II zu tun haben.

3. Der Jahwist: יהוה עַם tritt in die Geschichtsdarstellung ein

Im ursprünglichen jahwistischen Werk nimmt der Erzähler selbst יהוה עַם niemals in den Mund. Aber auch seine Figuren gebrauchen den Ausdruck nur in einem einzigen Erzählungszusammenhang: dort, wo im Buch Exodus die Herausführung aus Ägypten erzählt wird.⁶⁹ Und hier erinnert alles an die Rettungszusagen der Davidszeit.

⁶⁸ Zu archaisierenden Prozeduren in P^{*} vgl. *NLohfink*, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose, *Bibl* 49 (1968) 1–8 (hier: 4 Anm. 2).

⁶⁹ Die Belege bei J werden im folgenden Absatz vollständig aufgezählt. Bei den Belegen für יהוה עַם in Ex 32^{11.12.14}; 33^{13–16} ist die Schichtenzuteilung schwer. Doch handelt es sich mit Sicherheit nicht um Bestandteile der ursprünglichen Pentateuchquellen. Num 11³⁰ gehört zu einem Zusatz zu J (*Noth*) oder E (*Baentsch*). E hat יהוה עַם nur in Ex 3¹⁰ (Jahwe zu Mose) und 18¹ (Rückverweis auf die Herausführungserzählung, vgl. oben Anm. 23). Auch P^{*} hat יהוה עַם nur im Exoduszusammenhang (Ex 6⁷; 7⁴; P^{*}: Lev 26¹²; Num 17⁹). Also haben auch die anderen Pentateuchquellen den von J geschaffenen Rahmen des Gebrauchs nicht gesprengt. Im Siegeslied Ex 15 dagegen ist יהוה עַם im Zusammenhang mit dem Einzug in das Land Kanaan gebraucht: Ex 15¹⁶.

In Ex 37 sagt Jahwe zu Mose, er habe das Elend seines עם gesehen und habe ihr Schreien gehört. Man vergleiche 1Sam 916. In Ex 51 bittet Mose den Pharaο, Jahwes עם zu einer Festfeier ziehen zu lassen. In 523, nach einem ersten Mißerfolg, wendet sich Mose in einem Fürbittgebet an Jahwe und beklagt sich, daß Jahwe seinen עם nicht gerettet hat (נצל hi.). Vor der ersten bis fünften Plage erhält Mose jeweils den Befehl Jahwes, den Pharaο aufzufordern, er solle Jahwes עם ziehen lassen, damit er Jahwe dienen könne (716.26; 816.17.18.19; 91.13.17). Vor der sechsten jahwistischen Plage wird nicht Jahwes Befehl erzählt, sondern wie Mose dem Pharaο Jahwes Auftrag ausrichtet, er solle Jahwes עם ziehen lassen (103.4). Bei der siebten und letzten Plage, der Tötung der Erstgeburt, werden keine Botschaften mehr übermittelt.⁷⁰ Jahwe beginnt schon damit, die seinem עם zugesagte Rettung durchzuführen. Der Jahwist deutet also die alte Erzähltradition von der Herausführung aus Ägypten mit Hilfe des Ausdrucks עם יהוה.

Diese Deutung ist seine eigene Leistung. Wenn *MNoths* Analyse von Ex 53–19 richtig ist,⁷¹ ist uns dort noch ein Stück vorjahwistischer Auszugserzählung erhalten, vom Jahwisten in sein Werk eingesetzt. In diesem älteren Text verhandelt nicht Mose mit dem Pharaο, sondern die שטרים der Israeliten. Hier fehlt der Ausdruck עם יהוה völlig, obwohl 53.8.17 mit seiner Hilfe formuliert sein könnten. In 516 scheinen sich die Israeliten sogar, um vom Pharaο eine Erleichterung zu erhandeln, als der עם des Pharaο zu bezeichnen.⁷² Es ist schwer denkbar, daß der Jahwist selbst so formuliert hätte. Bei ihm stehen der עם יהוה und der עם סרעה einander als zwei entgegengesetzte Gruppen gegenüber (vgl. 819).

Der Jahwist lebte vermutlich in der Zeit Salomos. Der Gebrauch von עם יהוה bei prophetischen Rettungsankündigungen konnte ihm bekannt sein. Indem er den Ausdruck עם יהוה in die Auszugserzählung einführte, deutete er den Auszug aus Ägypten theologisch als Rettungshandeln Jahwes.⁷³

⁷⁰ 111–4 sind nicht an den Pharaο gerichtet. 117.8 sind als späterer Zusatz zu betrachten. Vgl. *MNoth*, Das zweite Buch Mose Exodus, ATD 5 (21961) 72.

⁷¹ Vgl. *MNoth*, Exodus (vgl. vorige Anmerkung) 34–41. Dagegen: *GFohrer*, Überlieferung und Geschichte des Exodus, BZAW 91 (1964) 57f, aber wohl doch nicht mit durchschlagenden Gründen. Die Berufung auf *RSmend*, Jahwekrieg (vgl. oben Anm. 25) 90–92, ist nicht ganz berechtigt, da *Smend* nicht *Noths* literarkritischer Analyse, sondern dessen Folgerungen für den historischen Mose widerspricht.

⁷² Ich lese וְחָתָאָה עִקְרָהּ, vgl. LXX und Syr (zu חטא + Akk. vgl. Spr 202).

⁷³ Die hier gemachten Beobachtungen und ihre Konsequenzen sind in einer Reihe von Punkten im Einklang mit der von *WLMoran* stammenden, von *JPlastaras*, *The God of Exodus* (1966), breiter entfalteteten These, »that the redactional frame-

Der Jahwist hat עם יהוה wohl schon eher als »Volk Jahwes« verstanden und den ursprünglichen Gedanken der Familienzugehörigkeit zu Jahwe nicht herausgestellt.⁷⁴ Dies haben jedoch spätere Generationen in den Exoduserzählungen nachgeholt. In Ex 422i, wohl einem Zusatz zu JE,⁷⁵ wird Israel Jahwes erstgeborener Sohn genannt. P^f sieht Jahwe nach Ex 66 in der Funktion eines גאל – ein Bild, das ja auch ein Verwandtschaftsverhältnis impliziert.⁷⁶

Außerhalb der eigentlichen Pentateuchquellen werden später auch andere Phasen der Anfangsgeschichte Israels, etwa die Wüstenwanderung und die Hereinführung in das Land Kanaan, als Taten Jahwes an seinem עם bezeichnet. In diesen Fällen dürfte die Intention, aus der heraus der Ausdruck ursprünglich in die Exoduserzählungen eingeführt wurde, schon vergessen sein. Aber diese Ausweitung des Gebrauchs ist seltener, als man vor einer Überprüfung der Belege spontan annehmen würde.⁷⁷

4. Jerusalem: die »Bundesformel« wird geschaffen

Der Ausdruck עם יהוה erscheint mit 34 Belegen in der sogenannten »Bundesformel«,⁷⁸ und zwar transformiert innerhalb eines Verbal-

work of Ex 2–15 is based upon the structure and form of Israel's lamentation liturgy«.

⁷⁴ Hauptgrund für diese Aussage ist die Gegenüberstellung von עם יהוה und עם סרעה beim Jahwisten.

⁷⁵ So *MNoth*, Exodus (vgl. oben Anm. 70) 33f; *HSeebass*, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg (1962) 12; *BBaentsch*, Exodus-Leviticus-Numeri, HKAT I,2 (1903) 34 (R^d). Anders *OEIFeldt*, Hexateuchsynopse (1922) 115* (L); *GBeer*, Exodus, HAT I,3 (1939) 36 (J¹ – doch vgl. 37: »gehört zu den jüngeren Texten«); *GFohrer*, Exodus (vgl. oben Anm. 71) 38 (E).

⁷⁶ Ähnlich Ex 151s und Ps 771s. Zum Begriff vgl. *DDaube*, The Exodus Pattern in the Bible, All Souls Studies 2 (1963) 27–29.

⁷⁷ Ex 151s; Ps 68s; 7820.52; 10524f.48f; 10640; 13512; 13616; 1Chr 1721.

⁷⁸ Die für עם יהוה relevanten Belege der »Bundesformel« sind oben Anm. 9 aufgezählt. Die übrigen Belege der »Bundesformel« sind: Gen 177.8; Ex 294s; Lev 114s; 223s; 253s; 264s; Num 1541; Dtn 2617; Ex 1110 (?); 3424. Folgende Belege enthalten die volle »Bundesformel« mit ihren beiden Teilen: Ex 67; Lev 261s; Dtn 2617–19; 291s; 2Sam 724; Jer 72s; 114; 247; 302s; 311.2s; 323s; Ez 112s; 1411; 362s; 372s.27; Sach 8s; 1Chr 1722; Ps 331s. In 12 dieser 20 Belege steht die עם יהוה-Aussage, in 8 Belegen die אלהי ישראל-Aussage an erster Stelle. Bei einer Einzelanalyse gewinnt man den Eindruck, daß die Anfangsstellung der עם יהוה-Aussage Normalfall, die Anfangsstellung der אלהי ישראל-Aussage meist kontextbedingte Umstellung ist. Das spräche dafür, daß die עם יהוה-Aussage die Urzelle der Formel darstellt und einige ältere Belege mit der עם יהוה-Aussage allein vielleicht gar nicht als defiziente Verwendungen der Formel, sondern als Zeugnisse von deren Frühform betrachtet werden könnten. Doch läßt sich hierfür keine Sicherheit erreichen.

komplexes, der aussagt, daß der mit עם יהוה bezeichnete Sachverhalt eintritt, eintritt oder eintreten wird. Der willkürlich herausgegriffene Beleg der »Bundesformel« Jer 114 עם יהוה לכם לאלהים ist zum Beispiel zu übersetzen: »dann sollt ihr mein עם werden, und ich will euer Gott werden.«⁷⁰ In den Belegen für עם יהוה aus der Davidszeit waren die syntaktischen Zusammenhänge stets so, daß der mit עם יהוה bezeichnete Sachverhalt als schlechthin gegeben, nicht aber als eintretend oder werdend erschien. Das Moment des Eintretens oder

⁷⁰ Gewöhnlich wird mit »sein« übersetzt, so auch noch bei *NLohfink*, Dt 26, 17–19 (vgl. oben Anm. 43). Aber mit dieser Übersetzung kommt die besondere Nuance der verbalen »Bundesformel« gegenüber entsprechenden Nominalsatzformulierungen (Dtn 9²⁰; Jos 24¹⁰; 1Kön 8⁵¹; Jes 41¹⁰; 43³; 48¹⁷; 51¹⁰; Jer 3²²; 31¹⁸; Ez 34^{30.31}; 36²⁰; Hos 21.3.25; Sach 13⁹; Ps 79¹²; 95⁷; 100⁸; 105⁷; 144¹⁵; 1Chr 16¹⁴; 2Chr 13¹⁰; 14¹⁰) oder innerhalb gemischter Konstruktionen (Jes 63⁸; Hos 1⁹; Ps 33¹²) nicht zum Ausdruck. Worin sie besteht, läßt sich vielleicht am einfachsten durch Vergleich mit dem Sprechen über die Ehe verdeutlichen. 1. Das schon bestehende Eheverhältnis wird durch Nominalsatz festgestellt: vgl. Gen 12^{12.18}; 26⁹; 39⁹ usw. Für die Negation eines bestehenden Eheverhältnisses vgl. Hos 24. Diesem Gebrauch entsprechen die meisten soeben aufgezählten Nominalsatzparallelen zur »Bundesformel«. In ihnen wird also ein als bestehend vorausgesetztes Verhältnis Israel-Jahwe ausgesagt. 2. Bei der Eheschließung selbst scheinen Nominalsätze als *verba solemnia* gebraucht worden zu sein: vgl. *ACowley*, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (1923) Nr. 15,4: *הי אונתי ואנה*; *בעלה*; *EGKraeling*, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953) Nr. 2,3f; 7,4. Sie haben also performativen Sinn: »Hiermit ist sie meine Frau, und ich bin ihr Mann«. Aus den oben aufgezählten Nominalsatzparallelen zur »Bundesformel« könnten vielleicht Hos 2²⁵ und Sach 13⁹ verglichen werden. 3. Bei der Werbung und in anderen Situationen, wo über einen bevorstehenden oder zurückliegenden Eheschluß gesprochen wird, gebraucht man Verbalsätze. Die Konstruktion ist gewöhnlich mit doppeltem Lamed. Das Verbum ist נתן, wenn die Eheschließung von den Brauteltern oder anderen Verfügungsrecht über die Braut besitzenden Personen her (Gen 16³; 29²⁸; 30^{4.9}; 34^{8.12}; 38¹⁴; 41⁴⁸ usw.), לקח, wenn sie vom Bräutigam oder dessen Eltern her (Gen 12¹⁰; 25²⁰; 28⁹; 34^{4.21} usw.), היה, wenn sie von der Braut her (Gen 20¹²; 24⁶⁷ usw.) ins Auge gefaßt wird. Die »Bundesformel« entspricht diesem dritten Bereich des Sprechens über die Ehe. Normalerweise wird der Vorgang bei der ersten Hälfte (עם יהוה) von Israel, bei der zweiten Hälfte (אלהי ישראל) von Jahwe her ins Auge gefaßt. Daher steht gewöhnlich היה. Doch kann in Sonderfällen das עם יהוה-Werden Israels vom Partner Jahwe aus ins Auge gefaßt werden. Dann steht in Ex 6⁷ das zu erwartende לקח, an weiteren Stellen äquivalente Verben (Dtn 28⁹; 29¹² קום hi.; 1Sam 12²² עשה; 2Sam 7²⁴ כן pol.; Ps 33¹² בחר; 1Chr 17²² sogar נתן im Sinne von »rechtskräftig bestimmen«). Eine Entsprechung zu der Sicht des Eheschlusses aus der Perspektive der Brauteltern gibt es naturgemäß nicht. Von dieser zweifellos relevanten Analogie her ist היה in der »Bundesformel« ingressiv-fientisch zu übersetzen, falls dies vom Kontext aller Belege her nicht ausgeschlossen wird. Eine Überprüfung hat ergeben: An einigen Stellen ist die ingressiv-fientische Übersetzung schon vom Kontext her geboten, zB in Dtn 27⁹; Jer 7²³; Sach 2¹⁵; an allen anderen Stellen ist sie vom Kontext her entweder naheliegend oder mindestens nicht ausschließbar.

Werdens ist das entscheidend Neue, das die »Bundesformel« zur Geschichte des Gebrauchs von עם יהוה beiträgt.

Ferner tritt עם יהוה durch die »Bundesformel« erstmalig in Zusammenhang mit dem Gesetzesgehorsam und mit dem Wort ברית. Denn sie kommen so häufig zusammen mit der »Bundesformel« vor, daß man von einem festen Motivkomplex sprechen kann.⁸⁰

Die meisten Belege der »Bundesformel« stammen aus exilischer und frühnachexilischer Zeit. Offenbar wurde die Formel erst damals literarisch produktiv. Sie scheint aber schon aus der Königszeit zu stammen. *RSmend* hat vor kurzem die These vertreten, daß sie 621 für die Bundesperneuerung Josias geschaffen wurde.⁸¹ Er betrachtet Dtn 2617–19 als ihren ursprünglichsten Beleg. Doch sprechen eine Reihe von Beobachtungen gegen diese Ableitung, wie ich an anderer Stelle gezeigt zu haben glaube.⁸² Wie ich dort breiter begründet habe,⁸³ empfehlen sich für die Frühgeschichte der »Bundesformel« am ehesten folgende Annahmen:

1. Sie stammt aus Jerusalem.
2. Sie wurde im vorexilischen Jerusalem als ein von Jahwe beim Auszug aus Ägypten gesprochenes Wort betrachtet.
3. Sie wurde in der Königszeit entweder einmal oder zu wiederholten Malen innerhalb einer Zeremonie, in der man sich durch Eid (ברית) zur Gesetzesbeobachtung verpflichtete, im Namen Jahwes ausgesprochen.
4. Es scheint sich um eine wiederholbare Selbstverpflichtung zu handeln, und zwar liegt es weniger nahe, an eine in fester Periodizität wiederkehrende liturgische Bundesperneuerung zu denken als an einen Verpflichtungsakt, der zu den Zeremonien beim Regierungsantritt eines Jerusalemer Königs gehörte. Dies ergibt sich aus dem ältesten und für die Königszeit einzigen datierbaren Beleg der »Bundesformel« in 2Kön 1117.
5. Wann dieser Verpflichtungsakt bei Regierungsantritt in das Königsritual eingeführt wurde, ob im Jahre 836 bei der in 2Kön 11 ge-

⁸⁰ Einzelnachweise bei *NLohfink*, Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 43) 521f.

⁸¹ *RSmend*, Bundesformel (vgl. oben Anm. 10).

⁸² *NLohfink*, Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 43).

⁸³ Ebd. 548–553. An den dortigen Ausführungen würde ich inzwischen folgende, die Hauptthesen jedoch nicht abändernde Korrekturen anbringen: 1. 2Sam 7²⁴ scheidet als Zeugnis für die Frühgeschichte der Formel aus. Es dürfte sich um einen sekundärdeuteronomistischen Zusatz handeln (vgl. oben Anm. 55). 2. Die Notwendigkeit, auf die Nominalsatzparallelen zur »Bundesformel« bei Hosea Rücksicht zu nehmen, scheint mir jetzt noch geringer als bei der Abfassung der damaligen Arbeit. Hoseas Aussagen haben ihre eigene Figuration und gehören in eine andere Entwicklungslinie von עם יהוה (vgl. dazu unten, Abschnitt 5).

schilderten Machtergreifung von Joas oder schon bei einem seiner Vorgänger, muß offen bleiben.

Es sei betont, daß dies zwar die sich am ehesten empfehlenden Annahmen sind, daß aber auch an ihnen infolge unserer Quellenlage hohe Unsicherheitsmomente haften.

Warum wurde in das Jerusalemer Inthronisationsritual eine Verpflichtungszeremonie eingebaut, durch die עם יהוה entsteht? Die Frage läßt sich präzisieren. Gemäß 2Kön 11¹⁷⁸⁴ vermittelte Jojada nämlich zwei Bundesschlüsse. Der erste war die ברית zwischen Jahwe, dem König und dem Volk, להיות לעם ליהוה («durch die sie Jahwes עם wurden»), der zweite war die ברית zwischen König und Volk allein. Im zweiten Fall handelt es sich um einen Vertrag zwischen König und Volk, wie ihn David nach 2Sam 5³ einst mit den Nordstämmen und vorher wohl auch schon mit Großjuda⁸⁵ geschlossen hatte. Warum also wurde diesem Vertrag zwischen König und Volk ein erster Vertrag vorausgeschickt, durch den עם יהוה entstand?

Ist man der Auffassung, עם יהוה sei ein überall frei verfügbarer Ausdruck gewesen, dann fällt eine eindeutige Antwort schwer. Anders dagegen, wenn man nur mit den wenigen bisher untersuchten Verwendungen des Ausdrucks rechnet. Denn dann legt sich ein Zusammenhang mit dem alten Nagidtitel nahe.

Nach allem, was wir wissen, gab es im 9. Jahrhundert in Jerusalem keine prophetischen Nagideinsetzungen mehr. Falls der Sprachgebrauch der Chronik alte Wurzeln hat, war das Wort נגיד vielleicht sogar schon der Name für Ämter unter dem König geworden.⁸⁶ Der alte Nagidtitel war durch den Königstitel abgelöst. Deshalb könnte das Bedürfnis entstanden sein, wie früher das Nagidamt so jetzt das Königsamt auf die Realität עם יהוה zu beziehen. Die Einführung einer ברית zwischen Jahwe, König und Volk in den Inthronisationsritus, bei der die Realität עם יהוה neu deklariert wurde, wäre dann der Weg gewesen, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Wenn ein neuer Herrscher so in der Jahwe-Israel-Struktur seinen Platz gefunden hatte, konnte anschließend auch die zwischenmenschliche Rechtssetzung eines Königsvertrags vorgenommen werden.

Das von uns soeben erschlossene Prinzip, daß vor dem Abschluß eines Königsvertrags die Zuordnung des Königs zum עם יהוה stehen mußte, ist in der Tat für das Denken am davidisch-salomonischen Hof

⁸⁴ Zu Textkritik, Quellencharakter und historischer Zeugniskraft von 2Kön 11¹⁷ vgl. *NLohfink*, Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 43) 526.

⁸⁵ Vgl. *GFohrer*, Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel, *ZAW* 71 (1959) 1–22 (hier: 3f). Dieser Aufsatz ist auch für die Deutung von 2Kön 11¹⁷ unentbehrlich.

⁸⁶ Belege bei *WRichter*, *nāgid*-Formel (vgl. oben Anm. 31) 82f.

positiv erhebbar, und zwar aus der Erzählung vom Aufstieg Davids.⁸⁷ Nach 2Sam 5_{1f} fühlten sich die Ältesten Israels aus folgenden Gründen zum Abschluß eines Königsvertrags mit David gedrängt: 1. Blutbande (das ist eher eine Voraussetzung als ein Grund, David zum König zu wählen); 2. David hat schon unter Saul als Feldherr seine Führungsqualitäten gezeigt (das sind menschliche Gründe); 3. Jahwe hat David schon zum Hirten und Nagid über seinen עם Israel eingesetzt. Dieses dritte Element ist im Sinne der Erzählung von Davids Aufstieg entscheidend. Es ist das Leitmotiv der Erzählung. Hierdurch wird der nun folgende Abschluß des Königsvertrags legitimiert. Die Hofkreise, die hinter dieser Erzählung standen, mußten in der Folgezeit, wenn es weitere Davididen in die Herrschaft einzuführen galt, die nicht persönlich von einem Propheten vorher zum Nagid gesalbt worden waren, notwendig darauf sinnen, einen neuen Weg zu finden, um vor dem Abschluß des Königsvertrags den neuen König in die Gott-Israel-Beziehung hineinzustellen. Der Weg, den sie – sofort oder auch erst nach einigem Tasten – fanden, war die ברית zwischen Jahwe, König und Volk, bei der – wohl durch eine im Namen Jahwes durch einen Priester abgegebene Erklärung – der עם יהוה jeweils wieder neu ins Dasein trat.

Es dürfte auch schon in vorköniglicher Zeit Gebote und Gesetze Jahwes gegeben haben. Vielleicht gab es auch schon mit Eidleistung (ברית) verbundene Riten der Verpflichtung auf diese Gebote und Gesetze. Doch wir verfügen über kein positives Zeugnis, das uns zu der Annahme veranlaßt, auch schon vor der Königszeit sei im Zusammenhang eines solchen Verpflichtungsritus eine Erklärung im Namen Jahwes abgegeben worden, hiermit mache er die Sichverpflichtenden zu seinem עם. Daher ist es zwar nicht schlechthin ausschließbar, daß eine schon mit einer älteren ברית-Zeremonie verbundene »Bundesformel« sekundär mit dieser Zeremonie zusammen ins Königsritual eingesetzt wurde. Doch naheliegender ist, daß sie gerade bei der Einfügung eines vielleicht schon älteren ברית-Ritus in das Königsritual geschaffen wurde, damit dieser ברית-Ritus die prophetische Nagideinsetzung voll ersetzen konnte.

5. Die Verwendung von עם יהוה zur Periodisierung der Geschichte

Im Zusammenhang der Klage-, Fürbitte- und Rettungssituation motivierte עם יהוה zwar ein Geschehen, nämlich Jahwes Rettungstat, meinte aber selbst nicht eine geschichtlich erst werdende Wirklichkeit.

⁸⁷ Vgl. oben Anm. 51 und 52.

Das gilt auch vom Jahwisten. Bei ihm wird nicht etwa durch den Auszug aus Ägypten Israel zu Jahwes Volk, sondern Jahwe befreit Israel aus Ägypten, weil es sein Volk ist. Das gilt schließlich auch für die Mehrzahl der Belege aus späteren Epochen. Die mit עם יהוה bezeichnete Wirklichkeit ist nicht so, daß sie für eine bestimmte Periode der Geschichte ausgesagt, für eine andere negiert werden müßte. Sie ist vorgegeben. Es liegt auf dieser Linie, wenn עם יהוה in Dtn 32⁹; Jes 51¹⁶ und Ps 33¹² im Zusammenhang mit Schöpfungsaussagen auftritt.

Doch gibt es einige wenige, deshalb aber umso interessantere Ausnahmen.

a. Der Prophet Hosea erlebt Israels Abfall von Jahwe so erschreckend, daß er Jahwe nicht mehr עם sagen läßt, sondern לא עם.⁸⁸ Doch spricht er dann auch die Hoffnung aus, es werde eine Zeit kommen, in der Jahwe wieder wie früher sagen kann: עם יראה.⁸⁹ Der Kontext dieser Aussagen sowie ihre Form legen nahe, daß Hosea hier die Gestalt von Eheschluß- und Ehescheidungs-, vielleicht auch von Adoptionsformeln imitiert.⁹⁰ Jedenfalls unterscheidet er durch Geltung und Nichtgeltung von עם יהוה drei Perioden im Schicksal Israels.

Diese Technik der Geschichtsgliederung ist von keinem anderen Propheten aufgenommen worden. Man hatte ähnliche Gerichtsbotschaften, aber man benutzte den Ausdruck עם יהוה auch für das von Jahwe verurteilte und bestrafte Volk.⁹¹ Selbst in der nun zu besprechenden Gruppe von Texten, nach denen die aus dem Exil Heimkehrenden auf neue Weise zum עם יהוה werden, scheint nicht vorausgesetzt zu sein, daß Israel vorher – also im Exil – nicht der עם יהוה gewesen sei.

b. Es handelt sich um Jer 24⁷; 30²²; 31^{1.33}; 32³⁸; Ez 11²⁰; 36²⁸; 37^{23.27}; Sach 8⁸.⁹² An allen diesen Stellen steht die »Bundesformel«. In

⁸⁸ Hos 1⁹.

⁸⁹ Hos 2²⁵, vgl. 21³.

⁹⁰ Allerdings ist diese Aussagenfiguration selbst bei Hosea auf die Kapitel 1–3 eingeschränkt. Nachher findet sich der übliche prophetische Gebrauch von עם יהוה. Zu den Eheschlußformeln vgl. oben Anm. 79, zu dieser ganzen Formelwelt auch *NLohfink*, Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 43) 519.

⁹¹ Jes 51^{9.25}; 11^{11.18}; 40¹ und öfter. Besonders auffallend ist, daß in Jer 3; Ez 16; 23, wo das Motiv der untreuen und verstoßenen Ehefrau aus Hos 1–3 aufgenommen wird, der Ausdruck לא עם fehlt. Eventuell könnte man Stellen wie Jes 1¹⁰ (עם עמרה) und Jer 13¹⁰ (העם הזה הוא הרע) als lockere Annäherungen an die Sprache Hoseas anführen. Sach 13⁹, wo Hos 2²⁵ nachgeahmt wird, hat nur die positive, nicht eine vorangehende negative Aussage über עם יהוה. Falls das Wortpaar באמת ובצדקה in Sach 8⁸ eine Anspielung auf Hos 2²¹ ist (so *FHorst*, *HAT* 14, 1954, 243) und deshalb auch die »Bundesformel« hier als Bezugnahme auf Hos 2²⁵ betrachtet werden muß, ist der vorangehende Vers Sach 8⁷ um so beachtenswerter, weil in ihm עם יהוה schon für die vorausliegende Zeit steht.

⁹² Vielleicht auch Sach 2¹⁵ (falls von Israeliten). In Sach 13⁹ wird עם יהוה für eine noch fernere Zukunft gebraucht. Vgl. zu den meisten dieser Stellen *PBuis*, La

Jer 247; 3238; Ez 1120; 3628; 3723.27; Sach 88 geht eine Aussage über die Heimkehr aus dem Exil voran. Für Jer 3022; 311.33 ist vom Trostbuch Jer 30f her, zu dem diese Texte jetzt gehören, der Zusammenhang mit der Heimkehr der Nordstämme gegeben. Die für den Augenblick der Heimkehr gemachte Hauptaussage ist eine neue Hingabe der Israeliten an Jahwe: Die verwendeten Motive sind Reinigung (Ez 3628; 3723), neues und anderes Herz (Jer 247; 3238; Ez 1120; 3628), Gesetz im Herzen (Jer 3133), neuer Geist (Ez 1120; 3628), Bekehrung (Jer 247), Jahwe-erkenntnis (Jer 247; 3133), Beobachtung der Gesetze (Ez 1120; 3628; 3727), Sündenvergebung (Jer 3133), Furcht Jahwes (3238).⁹³ An diese Hauptaussage schließt sich dann die »Bundesformel« an. Dem neuen, im übrigen von Jahwe selbst geschenkten Verhalten Israels entspricht auch wieder neu das von Jahwe gesetzte Verhältnis. Bei der Heimkehr aus dem Exil wird also die Wirklichkeit עַם יְהוָה neu gesetzt.

Doch wäre es wahrscheinlich vorschnell, daraus zu folgern, im Sinne dieser Texte seien die Exilierten nicht mehr der עַם יְהוָה gewesen. Mindestens wird das niemals ausdrücklich gesagt. Ez 3628 ist sogar die Gegenaussage zu der Spottaussage der Völker über die Exilierten in 3620: »Diese sind der עַם יְהוָה, und aus seinem Land haben sie hinausgehen müssen.«⁹⁴ Vermutlich muß man alle diese Texte so verstehen, wie es Sach 87f ausdrücklich ausspricht: Die Heimführung aus dem Exil ist schon Jahwes Rettungstat an seinem עַם, und wenn sie dann heimgekehrt sind, werden sie neu Jahwes עַם.

Eine sachgemäße Erklärung dieses Befunds dürfte vom rituellen Ursprung der »Bundesformel« aus möglich sein, der auch oben in anderem Zusammenhang schon angenommen wurde. Durch einen בְּרִית-Ritus, innerhalb dessen die »Bundesformel« gesprochen wurde, wurde Israel im Sinne kultischer Erneuerung, im Sinne eines jeweiligen kultischen »Heute« immer wieder neu zum עַם יְהוָה. Das immer Geltende wurde nur neu in die Gegenwart gestellt. Damit war nie ausgeschlossen, daß Israel auch schon vorher עַם יְהוָה war. Ein dazu analoges Neudasein der mit עַם יְהוָה gemeinten Wirklichkeit, ja vielleicht sogar auch einen dem alten analogen בְּרִית-Ritus wollen unsere Texte für den Augenblick der Heimkehr aus dem Exil ankündigen.⁹⁵ Die Heimkehr aus

Nouvelle Alliance, VT 18 (1968) 1–15. Man könnte auch noch Ez 3430 hinzuziehen, wo in einer erweiterten Erkenntnisvoraussage eine Nominalsatzformulierung steht.

⁹³ Keine derartigen Motive sind verbunden mit Jer 3022; 311 – spät zugefügten Zusätzen, die sich aber wohl an die hier behandelten Texte anlehnen – und mit Sach 88 – einer Kurzimitation der hier behandelten Texte.

⁹⁴ Zur schichtmäßigen Zusammengehörigkeit vgl. WZimmerli, Ezechiel, BK XIII/2 (1969) 872–874.

⁹⁵ Vgl. das Wort בְּרִית in Jer 3131–33 und – in anderer Verwendung – in Jer 3240

dem Exil ist also in diesen Texten mithilfe des Ausdrucks עם יהוה als ein Neuanfang in der Heilsgeschichte gekennzeichnet, doch läßt sich diese neue Epoche der Heilsgeschichte nicht einfach dadurch schon von vorangehenden unterscheiden.

In ähnlicher Weise ist es wohl zu beurteilen, wenn das Eintreten der mit עם יהוה gemeinten Wirklichkeit in Ex 19³⁻⁸ am Sinai, in Lev 26¹² in der Richterzeit,⁹⁶ in Jer 13¹¹ in der Königszeit und in Ez 14¹¹ in der Exilszeit angesetzt wird.

Ja, man wird auch das Deuteronomistische Geschichtswerk ähnlich verstehen müssen, wenn es den Augenblick der Verkündigung des deuteronomischen Gesetzes durch Mose, kurz vor seinem Tod im Lande Moab, als den Zeitpunkt anzunehmen scheint, in dem Israel zum עם יהוה wurde.⁹⁷ Nirgends wird gesagt, Israel sei vorher noch nicht עם יהוה gewesen. In der deuteronomistischen Hand zuzuschreibenden Zusammenfassung des Nathanorakels in 1Kön 8¹⁶⁹⁸ heißt es sogar: מן היום אשר הוצאתי את-עמי את-ישראל ממצרים. Das spiegelt die Sicht des Jahwisten, nach der Israel schon vor der Herausführung aus Ägypten Jahwes Volk war. In den anschließenden deuteronomistischen Texten von 1Kön 8 ist עם יהוה eine Art Leitmotiv. Der Ausdruck wird aber genau in der Weise verwendet wie auch sonst in der Gebetsprache. So wird man den Eindruck, der im Buch Deuteronomium entsteht, anders erklären müssen. Der »Deuteronomist« wollte offenbar die Jerusalemer Gesetzes- und ברית-Texte der ausgehenden Königszeit ätiologisch-historisierend an geeigneter Stelle im Leben Moses unterbringen. Wurden diese Texte in Jerusalem normalerweise bei der Einführung eines neuen Königs in sein Amt gebraucht, dann war es sinnvoll, sie innerhalb des Geschichtswerks im Augenblick des Übergangs der Führung Israels von Mose auf Josua unterzubringen. Tatsächlich sind die dtn Kerntexte deuteronomistisch durch die Thematik der Amtsübergabe umklammert: Dtn 13⁸;

und Ez 37²⁵. Zu den beiden unterschiedlichen Verwendungen von ברית im Zusammenhang mit der »Bundesformel« vgl. *NLohfink*, Dt 26,17-19 (vgl. oben Anm. 43) 521f.

⁹⁶ Dies unter der Voraussetzung, daß Lev 26¹² die Bezeichnung בתוככם eine Bezugnahme auf die kultische Kennzeichnung der Richterzeit in 2Sam 7^{6f} sein soll. In diesem Fall geben – mindestens im Sinne einer bestimmten Redaktionsschicht – Lev 26³⁻¹³ einen Vorblick auf die Richterzeit, Lev 26¹⁴⁻³⁹ auf Königszeit und Exil, Lev 26⁴⁰⁻⁴⁶ auf die Beendigung des Exils. Sollte diese Deutung nicht richtig sein, dann ist Lev 26¹² auf die gesamte Zeit zwischen Landnahme und Exil zu beziehen.

⁹⁷ Dtn 26¹⁷⁻¹⁹ und 27^{9f} sind von 4⁴⁴⁻⁴⁹ her, 29⁹⁻¹⁴ von 28⁶⁹ her in Moab kurz vor Moses Tod lokalisiert. Die lokalisierenden Angaben sind wohl deuteronomistischer Redaktionsarbeit zuzuschreiben. 1Sam 12²², ein wohl von deuteronomistischer Hand geschaffener Vers, blickt auf ein früheres Ereignis zurück.

⁹⁸ Zur Zuteilung vgl. *MNoth*, Könige I, BK IX/1 (1968) 182.

323–28; 311–8.14f.28; Jos 11–18.⁹⁹ Mit den Jerusalemer בְּרִית-Texten kam auch die »Bundesformel« in die Moabsituation, ohne daß damit gemeint war, vorher sei Israel noch nicht der עם יהוה gewesen.

c. Eine echte Geschichtsperiodisierung mithilfe von עם יהוה scheint dagegen in einigen Texten vorzuliegen, nach denen Jahwe Israel durch die Herausführung aus Ägypten zu seinem עם gemacht hat. Da wird offenbar mithilfe des Ausdrucks עם יהוה die Zeit seit dem Auszug aus Ägypten abgehoben von der vorangehenden Zeit.

Während bei J und E Jahwe Israel aus Ägypten herausführt, weil Israel sein עם ist, nimmt Jahwe Israel nach Ex 67 P^r in der Herausführung aus Ägypten bzw. durch sie zu seinem Volk an.¹⁰⁰

Ähnlich ist es nach einer Spätbearbeitung des Deuteronomistischen Geschichtswerks, zu der Dtn 41–40 und einige Zusätze an anderen Stellen des Werks gehören.¹⁰¹ Dtn 420 und 2Sam 728 sagen, Jahwe habe Israel aus Ägypten geführt, um es zu seinem Volk zu machen.¹⁰² Hierhin gehört auch der Sache nach 1Kön 853, wo nicht עם, sondern נחלה steht.

Es dürfte eine Historisierung der Überzeugung vorliegen, die sich offenbar im ursprünglichen Ritual mit der »Bundesformel« verband: daß diese Formel zum erstenmal beim Auszug aus Ägypten gesprochen worden sei.¹⁰³ Im Ritual war das wohl nicht im Sinne einer Unterscheidung von Epochen der Heilsgeschichte gemeint gewesen. Die Zeit, in der Israel aus Ägypten zog, war vielmehr »Urzeit« im Sinne kultischen Denkens, und die Frage nach einem Vorher stellte sich dann nicht.¹⁰⁴ Bei

⁹⁹ Vgl. *NLohfink*, Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue, Schol 37 (1962) 32–44.

¹⁰⁰ Daß Ex 67 nicht einen auf die Handlungen von 68 folgenden, sondern einen damit identischen Vorgang meint, ergibt sich aus 74. Nach diesem Text wird Israel nämlich bereits als Jahwes עם (hier mit archaisierend-militärischer Nuance, vgl. oben) aus Ägypten geführt.

¹⁰¹ Zu Dtn 41–40; 2Sam 722–24 und 1Kön 852–53.59–60 sind Untersuchungen von *GBraulik* in Arbeit, auf deren Ergebnisse ich hier vorgreife.

¹⁰² Zu dem textkritisch schwierigen Vers 2Sam 728 vgl. auch die Chronikparallele 1Chr 1721f.

¹⁰³ Der für diese Annahme wichtigste Beleg ist Dtn 446, das dann in 446 von der Hand sekundär auf die Moabsituation umgedeutet wurde. Spätere Belege, die diese Jerusalemer Ansetzung des Urereignisses reflektieren: Ex 67; 195f; 2946; Lev 1146; 223; 2538; 2612.45; Num 1541; Dtn 420; 76; 2Sam 724 (= 1Chr 1722); Jer 723; 114; 3133; vgl. auch Ps 819.12.14. Ausführliche Diskussion der Verbindung zwischen »Bundesformel« und Auszug aus Ägypten bei *NLohfink*, Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 43) 517f. 542 und 549f.

¹⁰⁴ Schwierigkeiten bereitet allerdings der Rückverweis auf einen Schwur Jahwes an die Patriarchen, die »Bundesformel« zu realisieren, in Dtn 2912, falls man hier – wie ich es tun möchte – einen vom Deuteronomistischen Geschichtswerk aufgenommenen Text aus dem Jerusalemer בְּרִית-Ritual vermutet. Sollte 2912 ein Zusatz zu dem ursprünglichen Text sein? Auch sonst zeigen sich in Dtn 291–20 einige deuteronomistische Überarbeitungsspuren.

P^r dagegen gehen in der Geschichtserzählung andere Perioden voran, und die Annahme der Israeliten als עם יהוה muß als neue, die heilsgeschichtliche Situation verändernde Setzung verstanden werden. Einmal geschehene Heilssetzungen Jahwes sind nach dem Verständnis der Priesterschrift unaufhebbar. Einzelne Menschen und ganze Generationen können sündigen und werden dann vom Heil ausgeschlossen. Aber nachher wirkt die alte Setzung weiter. Darin liegt Israels Hoffnung im Exil.¹⁰⁵ Ähnlich dürfte Dtn 41–40 denken.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Zu diesen Grundansätzen der Theologie von P^r vgl. vor allem: *WZimmerli*, Sinaibund und Abrahamsbund, ThZ 16 (1960) 268–280; *RKilian*, Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift, Bibel und Leben 7 (1966) 39–51; *NLohfink*, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, Die Zeit Jesu, Festschr. HSchlier (1970) 38–57. H und P^r haben dies wieder rückgängig gemacht und die Realisierung von Jahwes Zusagen wieder an die Gesetzesbeobachtung gebunden. Für עם יהוה insbesondere geschieht dies im Segenstext von H (Lev 26^{9–13}).

¹⁰⁶ Auch 4:1–8 rechnet mit neuem Erbarmen Jahwes nach dem Exil. Als das Hauptmotiv Jahwes wird die ברית, die er den Vätern geschworen hat, angegeben. Das ist auch die grundlegende Heilssetzung bei P^r, zu der dann die Annahme Israels als עם יהוה hinzukommt: vgl. Ex 6:2–8. – Das Manuskript wurde am 1. 6. 1970 abgeschlossen. Spätere Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.