
Pfeiffer, Henrik: *Jahwes Kommen von Süden*. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 313 S. 8° = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 211. Lw. 98.00 €. ISBN 3-525-53075-7. – Bespr. von Christian Frevel, Bochum.

Wissenschaftlicher Fortschritt setzt Widerspruch voraus. Vorliegende Arbeit, die 2003/2004 als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen wurde, weiß sich dem verpflichtet. Sie widerspricht dem geltenden alttestamentlichen und religionsgeschichtlichen Konsens, dass YHWH, der Gott Israels und Judas, ursprünglich aus dem Süden kommt. Dazu untersucht sie eine Textgruppe, die in der Forschung als überlieferungs- oder traditionsgeschichtlich zusammenhängend betrachtet wird und YHWHs Theophanie aus dem Süden mit je verschiedenen geographischen Angaben beschreibt: Dtn 33,2; Ri 5,4f.; Hab 3,3 und Ps 68,9. Neben dem Sinai, der außer Neh 9,13 nur in Ri 5,5 und Ps 68,9.19 außerpentateuchisch belegt ist, werden dort die geographischen Regionen Edom, Seir, der Berg Paran und Teman mit der Herkunft YHWHs in Verbindung gebracht. Pfeiffer untersucht nach einer Einführung in die Fragestellung die vier poetischen Textbereiche im jeweiligen literarischen Kontext unter literarkritischen, redaktionskritischen, traditions- und überlieferungsgeschichtlichen sowie theologiegeschichtlichen Gesichtspunkten. Eine Auswertung und Zusammenschau beschließt die sehr lesenswerte Arbeit.

Ausgangspunkt der Überlieferung der Textgruppe ist das Debora-Lied, zu dessen ursprünglicher Form vv. 12*.13a.18–21a.22.24*.26*.27.28*.29f gezählt werden. „Das alte Debora-Lied spricht weder von Jahwe noch von Israel“ (258). Für die Datierung des Grundtextes kommt nach Pfeiffer „am ehesten die Zeit Omris in Betracht“ (65), wobei das Lied aber „mit einiger Wahrscheinlichkeit einen sehr viel älteren Wissensstoff (verarbeitet), der sich in den V. 13a (Sarid) und V. 19–21a (Megiddo, Taanach, Kischon) genannten Örtlichkeiten

verband und dort tradiert wurde“ (258). In der historischen Einordnung ist Pfeiffer sehr zuversichtlich: „Im ganzen wird demnach von einer gegen Ende des 11. Jh. v. Chr. stattgehabten legendären Schlacht ‚in Taanach, oberhalb der Wasser Megiddos‘, bei der Sebuloniter und Naftaliter sich unerwartet als siegreich erwiesen haben, als tradiertem Wissensstoff ausgehen dürfen“ (68). Die Jahwisierung der alten Tradition erfolgt erst durch vv. 2.10–11a in einer ersten hymnischen Bearbeitung des Liedes im Zuge der spät-dtr Einbindung in das Richterbuch. Das Verhältnis von Ri 4 zum Deboralied wird zugunsten des Liedes entschieden. Dabei spielt das Debora-Bild in Ri 4 eine tragende Rolle: „Insgesamt hat Debora als שפטה ein umfassendes und auf Dauer angelegtes Herrscheramt inne, das neben administrativen auch forensisch-jurisdiktionelle und soteriologische Aspekte vereinigt“ (98f.), was nach Pfeiffer eine vordtr Herkunft sicher ausschließt. Im Hintergrund der Debora in Ri 4 soll jedoch wegen Ri 4,5 eine namensgleiche, aber nicht identische Prophetin und Richterin stehen, deren ältere Lokaltradition in v.5 eingeflossen ist. Derartig konstruierte Hypothesen einer doppelten Debora machen die Gesamtanalyse nicht gerade glaubwürdiger. Letztlich geht es nur um eine Marginalisierung Deboras für eine frühe Tradition. Denn „klar ist auf der anderen Seite, dass die Richterprädikation Deboras nicht im Grundtext verankert war“ (100). Die spätdtr Granderzählung von Ri 4, die von Beginn an im Zusammenhang mit dem Rahmen gestanden haben soll, wird gedeutet als eine „Erzählung der sukzessiven Erfüllung des Prophetenwortes“ (107), die eine große Nähe zu der DtrN-Erzählung Ri 6,7–10 aufweist und als „positive Kontrastgeschichte zum Auftritt des anonymen Propheten von 6,7–10“ (107) gestaltet wird. Die Prophetin ist „Gesetz und Evangelium zugleich“ (107). Unter der Voraussetzung dieser Analyse kommt Ri 5* wie bei Wellhausen wieder gegenüber Ri 4 die literarische Priorität zu, und den jüngeren Versuchen der Umkehrung der Abhängigkeitsrichtung von U. Bechmann bis C. Levin wird eine Absage erteilt.

Mit dem Sinai hat das Ganze allerdings lange nichts zu tun: „Nicht zureichend begründet erscheint jedoch die These, Jdc 5,4f. führe in das älteste Stratum der Sinai-Tradition. Das Gegenteil ist der Fall. Der Sinai bildet ungefähr den Schlusspunkt der Literargeschichte des Debora-Liedes“ (90). זה סיני in v.5 wird aus metrischen Gründen als überschüssig betrachtet und somit nicht zum Grundbestand des Liedes gerechnet. Vielmehr wird es – aus dem Rez. nicht nachvollziehbaren Gründen – mit v.13b zusammengespannt und einer Bearbeitung zugewiesen, die auf die bereits *nachstaatliche*, zweite weisheitlich geprägte hymnische Fortschreibung in vv. 3.4f.31a aufsetzt. Die Theophanieschilderungen in v.4f., in der YHWH von Edom und Seir kommt, verortet Pfeiffer in spätpersisch-hellenistischer Zeit, wobei er Seir als Bezeichnung des östlichen Negeb auffasst. Damit sei „der synonyme Sprachgebrauch von Edom und Seir in Jdc 5,4 am ehesten vor dem Hintergrund der edomitischen Besetzung des Negeb im 4. Jh. v. Chr. verständlich“ (82). Dass Edom nach 552 v. Chr. schon gar nicht

mehr eigenstaatlich bestanden hat, spielt dabei ebenso wenig eine tragende Rolle wie die Frage der archäologischen Entwicklung im Negeb des 6./5. Jh. v. Chr., denn Edom wird in Jes 63,1–6 bereits zu einer „*Chiffre für die dem Judentum feindlich gegenüberstehende Weltmacht*“ (85, Herv. vom Vf.). Wenn in Ri 5,4 Edom und Seir in einer Gerichtstheophanie erscheine, werde es ebenso als „eine Art Modell-Feind“ (86) aufgefasst und zur „*Signatur für das Jahwe-Gericht*“ (86, Herv. vom Vf.). Der Sinai passt nach Pfeiffer nicht dazu, da er sich „mit den Themen Bund, Gesetz und Kult verbindet“ (90) und ihm ein Zusammenhang mit einer Kriegs- und Gerichtstheophanie fremd sei. Daher kommt er erst hinzu, „als man mit »Edom« als Chiffre für das Gericht nichts mehr anzufangen wusste“ (258).

Die Herauslösung des Sinai aus Ri 5,4f. und die Analyse von Ri 4f. ist in ihren Ergebnissen Weichen stellend, was sich zunächst in der Behandlung von Hab 3,3 (S. 117–177) zeigt. Wichtig für die Grundthese ist die Verortung der Beschreibung der Theophanie YHWHs aus Teman und Paran, die dem Grundtext vv.3.4a.5–6*.7*.8*.9–12 zugerechnet wird: „So wird man im Ganzen Hab 3* als in spätprophetischen Kreisen entstandene eschatologische Theophanie-Schilderung zu betrachten haben“ (162). Hab 3 ist allerdings nicht ursprünglicher Bestandteil des Buches. Nach der redaktionsgeschichtlichen Analyse des ganzen Buches samt seiner Einbindung in das Dodekapropheton, die eine erste Komposition des Buches aus Klage (Hab 1,2,3*), Vision (Hab 1,6*.7*.8aβ.9aβ.b.10) und älteren Wehe-Orakeln (Hab 2,6aβ*.7.9.11.15a.16a aus dem 8./7. Jh. v. Chr.) erst in persischer Zeit entstanden sieht, steht einer Spätdatierung des Psalms in frühhellenistische Zeit nicht mehr viel im Wege. Zwar wird zugestanden, dass „die Annahme eines ehemals selbständigen Stückes in Hab 3 . . . grundsätzlich zu Recht (besteht)“ (159), doch verweist der Grundbestand durch die Thematik des Völkergerichtes nach Pfeiffer auf die Zeit nach dem Zusammenbruch des persischen Großreiches: „So wird man am ehesten an die Zeit zwischen den Siegen Alexanders d. Gr. (334–330 v. Chr.) und der Schlacht von Ipsos (301 v. Chr.) denken“ (168). Wie sich zeitlich dazu die mehrfachen Bearbeitungen in Hab 3 verhalten, die dann allesamt hellenistisch sein müssten, davon aber sprachlich und inhaltlich nichts erkennen lassen, bleibt unklar. Bleibt die Frage, warum in Hab 3,3 YHWH von Teman und Paran kommt? Die Formulierung wird mit dem Kommen Gottes von Norden in Ez 1,3 und Ijob 37,22 verglichen und demgegenüber als weniger ursprünglich betrachtet: „Traditionsgeschichtlich stellt die Theophanie mit dem Ausgangspunkt des mythischen Gottesberges gegenüber der Vorstellung eines Kommens Gottes aus dem Süden die natürlichere, mithin die ursprünglichere Anschauung dar“ (174). Daher habe Hab 3,3 „in glatter Umkehrung des Zaphon-Motivs der älteren Tradition“ (175), wahrscheinlich im Rückgriff auf Ri 5,4f., sicher aber im Zusammenhang mit Texten, „die das Edom- mit dem Weltgericht verbinden“ (175), YHWH aus dem Süden kommen lassen und das „Völkergericht in den Farben der *mythischen* Urzeit gemalt“ (176).

„Diese Transformation ist wie auch der Eintrag von *זוה סיני* in Jdc 5,5 (+V.13b) vor dem Hintergrund eines Verlustes des präzisen Sinnes der Edom-Theophanie zu verstehen“ (259).

Für die Analyse von Dtn 33 wird weniger Aufwand getrieben als für Ri 5 und Hab 3. Unter der Voraussetzung, dass v.1 als Einleitung der Stammesprüche dem Rahmen literarhistorisch vorausgeht und – eine (!) Beobachtung von E. Otto zur Parallelisierung von Jakob und Mose aufnehmend – selbst schon „spät“ ist, wird der Psalm, über E. Otto hinausgehend, der Pentateuchredaktion *nachgeordnet*. Das wird durch die These untermauert, dass der poetische Rahmen auf den Korpus hin bzw. von diesem aus formuliert wurde (Stichwortverbindungen) und die verbindenden vv.5.26 literarisch gerade *nicht* sekundär sind: „Die Annahme eines ursprünglich selbständigen Rahmenpsalms in Dtn 33 hat sich damit genau so erledigt wie die eines hohen Alters der Rahmenstücke. Bereits das Korpus des Segens ist endredaktionell. Der Rahmen ist jünger“ (195). Was das Verhältnis von Dtn 33,2 zu Hab 3,3 und Ri 5,4 angeht, votiert Pfeiffer klar für die „Annahme literarischer Abhängigkeit des erst- vor den letztgenannten Texten“ (200), d. h. „nicht früher als im 3. Jh. v. Chr.“ (203). Dass der Rahmenpsalm weder hellenistisches noch makkabäisches Profil erkennen lässt, stört dabei nicht. Vielmehr „lässt die Theophanie gegenüber den literarischen Vorlagen Jdc 5,4f. und Hab 3 weiterführende Momente erkennen“, nämlich „dass Gott jetzt direkt vom Sinai kommt, um König in Israel zu werden. Königwerdung und Heilsgeschichte werden aufeinander bezogen“ (202). Durch Dtn 33,2 wird der Sinai „unter Rückgriff auf Jdc 5,4 und Hab 3,3 im Gebiet von Seir und des »Berges Paran« (lokalisiert)“ (202), und die Toponyme werden zu „Momente(n) der kanonischen Vorgeschichte“ (202) stilisiert. Dass damit der Sinai geographisch widersprüchlich zugleich im Gebiet des *Wādī Ferān* auf der Sinaihalbinsel wie im südlichen Negeb verortet wird, lässt Pfeiffer unkommentiert, denn es geht nur um eines: „Eine älteste Sinai-Tradition lässt sich Dtn 33 nicht entnehmen“ (202).

Wie YHWH vom Sinai wieder auf den Zion kommt, wird an der Analyse von Ps 68 verdeutlicht, denn „V.8–19* beschreiben die Gründungsgeschichte Israels als Weg Jahwes vom Sinai zum Zion“ (236). Nicht nur im Rückgriff auf den Sinai erweist sich der anthologische Psalm nach Pfeiffer als eine „*relecture* des Debora-Liedes“ (239), der daneben Dtn 33, Ps 29 und Ps 65 aufgreift und „als eine Art Schlussbenediktion innerhalb der Gruppe Ps 65–68“ (241) „ganz bewusst als Finalstück der Hymnenkomposition Ps 65–68 geschaffen worden“ (243) ist. Dabei entwirft Ps 68 unter historisierender Aufnahme kanaanäischer Motive (!) „die Heilsgeschichte Israels als etappenweise Thronbesteigung Jahwes“, die sich „als Gründungsgeschichte Israels“ vollzieht (256). Die Abhängigkeit von den bereits spätdatierten Prätexten lässt den Grundpsalm in hellenistischer Zeit entstanden sein.

Die Verbindung der Theophanie YHWHs mit dem Sinai ist damit in allen vier Texten „samt und sonders

jung“ (259) aus nachstaatlicher Zeit. „Eine traditions-geschichtliche Herleitung der Edom-Theophanie aus der Sinai-Tradition ist abwegig. Der Sinai ist in Jdc 5,4f. erst später hinzugekommen. Ps 68,9 und Dtn 33,2 aber sind abhängig von Jdc 5,4f.“ (259). „Für die Religions-geschichte des frühen Israel ist daraus nur ein Schluss zu ziehen: Die hier behandelten Texte stehen für die Rekonstruktion alter Jahwe-Profile nicht zur Verfügung“ (260). Die Alternative deutet Pfeiffer in einem Ausblick an. So spricht s. E. „angesichts des durch und durch negativen Befundes für eine Beheimatung im Süden das Wettergottprofil Jahwes für sein Kommen von Norden“ (268). Um das vollständige Fehlen einer älteren Tradition zu untermauern, wirft er am Schluss noch einige knappe Blicke auf das Entstehen der Sinai-tradition: „Die gesamte Sinai-Perikope ist sekundär und schon in ihrer ältesten Tradition (19,2b–3a; 24,18b) literarisches Konstrukt“ (266). Die Lokalisierung ist „durch die Bearbeitung allererst hergestellt“ (266). Kurzerhand wird der Horeb in Ex 3,1 gegenüber dem „Gottesberg“ primär und mit Christoph Levin als „Öd-land“ gedeutet, so dass die gesamte deuteronomische Tradition für die traditions-geschichtliche Verortung wertlos wird. Die Tradition vom Gottesberg Horeb in 1Kön 19 wird entsprechend gar nicht in Betracht gezogen. Gegenüber dem Sinai/Horeb hat der Zion als Ort der Gottesbegegnung Priorität. „Die Verlegung Jahwes an den Wüstenberg ist nur in einer Situation vorstellbar, in der die Möglichkeit des Gotteskontaktes im Lande *grundsätzlich* nicht mehr gegeben war. Das spricht entschieden für die Zeit des Exils als historischen Ort der Bearbeitung von Ex 19,2b–3a, 24,18b“ (267). Verantwortlich dafür seien Theologen in Babylon, die den mutigen Schritt gingen, auf der Grundlage der älteren Exodusüberlieferung Jahwe „im Niemandsland zwischen Ägypten und Kanaan“ (268) zu verorten.

Die vorgelegte Arbeit ist hoch gelehrt und verdient Anerkennung. Sie greift eine wichtige religions-geschichtliche Frage unter literarhistorischer Rücksicht auf, und ihr Einspruch gegen einen allzu leichtfertigen Umgang mit vermeintlich alten Sinaitraditionen in den genannten Texten ist sicher berechtigt. Die jeweiligen Analysen sind mit stupender Kenntnis der Forschungs-geschichte wie der rezenten Literatur, basierend auf vielen Einzelbeobachtungen am Text und jeweils breit ausgreifenden redaktions-geschichtlichen Hypothesen entfaltet. Die Analysen werden dabei kenntnisreich und durchaus mit solidem exegetischem Selbstbewusstsein vorgetragen. Methodisch steht die Arbeit fest in einer historisch-kritischen Tradition klarer und benennbarer literarkritischer und redaktionskritischer Differenzierung. Doch fragt sich selbst der dem methodischen Verfahren geneigte Leser, ob etwa das Wachstum von drei Kapiteln Habakuk in nicht weniger als zwölf literarischen Straten und weiteren Zusätzen noch als arbeits-ökonomisch sinnvolle Hypothese betrachtet werden kann. Mag sich für die einen der Erklärungswert der literarkritischen Analyse dadurch minimieren, ernst zu nehmen und nicht einfach zu widerlegen bleibt die Grundthese der vorgelegten Arbeit doch. Man wird

Pfeiffer in der Tendenz zustimmen können, dass in den untersuchten Texten keine vor- oder frühstaatliche Tradition greifbar wird. Ob man ihm in der seit K. Budde immer wieder vorgeschlagenen Ausscheidung des זה סיני aus Ri 5,4 und der damit verbundenen Spätdatierung dieses Zusatzes in nachstaatliche Zeit jedoch beipflichten muss, steht auf einem anderen Blatt. Zwar führt die Abtrennung (unter der nicht unumstrittenen Voraussetzung, dass Bikola vorliegen) tatsächlich zu einem metrisch anscheinend glatteren Text, doch entspricht das זה סיני מפני יהוה in v.5a umgekehrt recht passgenau dem $\text{מפני יהוה אלהי ישראל}$ in v.5b, was einer Abtrennung entgegensteht. Zudem ist auch v.4, wenn man ihn wie Pfeiffer als Bikolon auffasst, kolometrisch nicht gleichgewichtig, so dass das kolometrische Argument auf schwachen Füßen steht. Als störend kann die Phrase zudem nur unter der Voraussetzung empfunden werden, dass in ihr ein „Reflex auf die kanonische Sinai-Tradition“ (42) gegeben ist und Ri 5,4f. mit dem Edom-Gericht verbunden wird. Beides ist keineswegs über alle Zweifel erhaben.

An der Isolierung des „der vom Sinai“ in Ri 5,5 als sehr spätem Zusatz hängt aber die weit greifende Spätatierung der übrigen Texte. Am wenigsten überzeugend ist dabei der Schlussstein Ps 68, der in hellenistische Zeit datiert wird. Nach Ansicht des Rezensenten sind Ri 5,5 und Ps 68 literargeschichtlich anders zu beurteilen als Dtn 33,2 und Hab 3,3. Eine Herleitung aus staatlicher Zeit kommt für die ersten beiden Belege durchaus weiter in Frage, wenn man etwa den Analysen von F.-L. Hossfeld/E. Zenger zu Ps 68 folgt.

Die theologiegeschichtliche Rekonstruktion geht von einer umfassenden Spätatierung weiter Teile des AT aus, deren Nachweis in der Konkretion jedoch kaum gelingt. Überhaupt kennt die Analyse nahezu durchgängig nur eine Abhängigkeit des analysierten Textes zu Prätexten. Eine Singularität des Anfangs oder die Annahme älterer Überlieferung wird nur beim Grundtext des Debora-Liedes zugestanden. Doch ist die Grundthese der Arbeit, dass es keine religionsgeschichtlich belastbaren Hinweise für das Kommen YHWHs aus dem Süden gibt, durch die Einzelkritik an den literar- und redaktionskritischen Analysen und ihrer Datierung noch nicht in Frage gestellt. Ist aber die Hypothese einer Herkunft YHWHs aus dem Süden durch die Spätatierung der Tradition von Dtn 33,2; Ri 5,4f.; Hab 3,3 und Ps 68,9 obsolet, wie Pfeiffer meint?

Hier geht die Arbeit zu grob über die bleibenden Hinweise hinweg. Die mit Verve vorgetragenen Schlussbemerkungen zur Datierung der Sinaitradition überzeugen kaum, wenn sich auch – was Pfeiffer mit Recht herausstellt – mit einer jehowistischen Sinaitheophanie die Herkunft YHWHs aus dem Süden nicht begründen lässt. Plausibilisieren lässt sie sich aber damit ebenso wie durch die Verbindung von YHWH und Exodus, die ansonsten unerklärt bleibt. Die Keniter- oder Midianiterhypothese mag literarhistorisch schwer nachweisbar sein, historisch ist sie sicher weniger abwegig als Pfeiffers Annahme, babylonische Theologen hätten den herrenlosen Sinai im Niemandsland zwischen Ägypten und

Kanaan theologisch besetzt, weil der Zion verloren gegangen sei. Die in den Tempelanlagen Amenophis' III. (1388–1351/50 v. Chr.) in *Soleb* belegten $\text{Ššw } \gamma\gamma\text{-}b\text{-}w\text{-}w$ belegen ein Toponym oder eine Bevölkerungsgruppe, wobei ein Zusammenhang des Namens mit dem Gott YHWH, wie Pfeiffer zu Recht festhält, nicht auszuschließen ist. Zwar ist nun richtig, dass eine lokale Festlegung dieser Gruppe auf Südpalästina von der ägyptischen Liste her nicht sicher gelingt, doch ist unter der Annahme, dass es eine wie auch immer geartete Verbindung zu YHWH gibt, die Etymologie des Namens zu berücksichtigen, was das Pendel Richtung Südpalästina ausschlagen lässt. Der Gottesname wird mit J. Wellhausen immer noch am wahrscheinlichsten von der alt-nordarabischen Verbalwurzel HWY „wehen“ abzuleiten sein und verweist damit nach Nordwestarabien oder Südtransjordanien (E. A. Knauf).¹ Damit bleibt aber YHWHs Herkunft, wenn nicht vom Sinai, so doch aus dem Süden nach wie vor plausibel. Eine Herleitung aus dem Norden, die Pfeiffer andeutet, ist derzeit jedenfalls immer noch weniger überzeugend als die Verbindung mit der Exodusgruppe. Sicher vermag der Beleg eines YHWH von Teman aus *Kuntilet 'Ağrūd* die Hypothese einer Herkunft YHWHs aus dem Süden nicht alleine zu tragen, aber die zu einfache Annahme, es handele sich lediglich um einen Beleg für Kultstätten dieses Gottes in Teman im 9. Jh. v. Chr. (262), bedürfte zumindest auch einer historisch plausiblen Erklärung, die Pfeiffer nicht gibt.

So bleibt der Gesamteindruck einer anregenden Arbeit, die einen eingefahrenen Konsens der Frühdatierung einer uralten Tradition in Dtn 33,2; Ri 5,5; Hab 3,3 und Ps 68,9 zu Recht, ausgesprochen gelehrt, gründlich und im Ansatz überzeugend hinterfragt, jedoch in der radikalen Spätatierung sicher über das Ziel hinauschießt. Der Annahme, dass die Wurzeln YHWHs außerhalb des palästinischen Kulturlandes liegen und er „aus dem Süden“ kommt, kann Pfeiffer nicht wirklich substantiell widerlegen. Diese religionsgeschichtliche Hypothese bleibt nach wie vor alternativlos, wenn auch ihre Plausibilität ohne das als Epitheton gedeutete זה סיני aus Ri 5,5 und Ps 68,9 zugestandenermaßen geringer wird, wenn diese Texte für die vor- und frühstaatliche Zeit ausfallen.