

EX 17,8-16 UND DT 25,17-19 BEIM WORT GENOMMEN

RUDOLF DIETZFELBINGER
Vetus Latina Institut. Beuron

ÜBERSETZUNG VON EX 17,8-16

8. Und Amalek kam und kämpfte mit Israel bei Rephidim.

9. Und Mose sagte zu Josua: Wähle uns Männer aus und zieh aus, kämpfe gegen Amalek. Morgen will ich mich auf die Spitze des Hügels stellen, und der Stab Gottes soll in meiner Hand sein.

10. Und Josua tat, wie Mose ihm befohlen hatte, um gegen Amalek zu kämpfen. Und Mose, Aaron und Hur stiegen auf die Spitze des Hügels.

11. Und es geschah, daß, solange Mose seine Hand hochhielt, Israel überlegen war, und daß, wenn er seine Hand sinken ließ, Amalek überlegen war.

12. Und die Arme Moses waren schwer geworden. Und sie nahmen einen Stein und legten ihn unter ihn; und er setzte sich auf ihn. Und Aaron und Hur stützten seine Arme, von hier der eine und von dort der andere. Und seine Arme blieben unbeweglich bis zum Untergang der Sonne.

13. Und Josua besiegte Amalek und sein Kriegsvolk mit der Schärfe des Schwertes.

14. Und Jahwe sagte zu Mose: Schreibe dies als Erinnerung in ein Buch und bringe es vor die Ohren Josuas ¹: Ich will das Andenken an Amalek völlig vertilgen unter dem Himmel ².

¹ Wörtlich wäre: «Setze es in die Ohren Josuas». Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, S. 206, und B. S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London 1974, S. 310, die beide mit «recite it in the ears of Joshua» übersetzen.

² Bei dieser Übersetzung, die auch die Vulgata («sub caelo»), B. BAENTSCH, *Exodus - Leviticus - Numeri*, Göttingen 1903, S. 162; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, Göttingen 1959, S. 112, und H. Chr. SCHMITT, «Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16», *ZAW* 102 (1990) 335-344, 336, gebrauchen, entfällt die wichtige separative Bedeutung des ך. Genau wäre: «unter dem Himmel weg». Die LXX (ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν) sowie U. CASSUTO, *ibid.*, und B. S. CHILDS, *ibid.*, («from under heaven») geben die zusammengesetzte Präposition des Hebräischen exakt wieder.

15. Und Mose baute einen Altar und er nannte seinen Namen: Jahwe ist mein Feldzeichen.

16. Und er sagte: Die Hand an das Feldzeichen ³. Krieg hat Jahwe gegen Amalek: ⁴ von Geschlecht zu Geschlecht.

EX 17,8-16 IN SEINEM KONTEXT

Schon die jüdische Parasheneinteilung zeigt ein klares Bewußtsein von der inhaltlichen Kohärenz bzw. der Gliederung des vorliegenden Abschnitts. So steht nach V. 7 und nach V. 16 ein פ; weiter ist der Beginn von c. 18 durch ט und פ⁵ gekennzeichnet. Auch das פ nach V. 13 ist unter diesem Gesichtspunkt sinnvoll: Die Geschichte selbst ist zu Ende erzählt, in V. 14-16 geht es um ihre Tradition.

Daß mit V. 8 ein neuer inhaltlicher Zusammenhang beginnt, erhellt aus den prägnant am Beginn stehenden zwei Worten ויבא עמלק, durch die ein in den Wüstenerzählungen bisher ungenanntes Volk eingeführt wird. Das Verhältnis zwischen ihm und Israel bestimmt den Text bis V. 16. Ebenso steht וישמע יתרו überschriftsartig am Beginn von c. 18, in dem diese Person eine dominierende Rolle spielt.

Andererseits ist 17,8-16 ein Teil der Wüstenerzählungen, in denen es um verschiedene Bedrohungen (und ihre Überwindung), die das Erreichen des Ziels der Wanderung gefährden können, geht. So behandelt 17,1-8, wie c. 16, die ungünstigen Auswirkungen der feindlichen Wüstennatur auf die gesellschaftliche Ordnung des wandernden Volkes, deren Auflösung ein Ankommen im Land Kanaan

³ Statt des ט³ des TM lese ich ט mit L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, II, Leiden 1974³, s. v. ט³, und III, Leiden 1983³, s. v. ט, B. BAENTSCH, *ibid.*; M. NOTH, *op. cit.*, S. 112 und 115; R. GRADWOHL, «Zum Verständnis von Ex. XVII 15f.», *VT* 12 (1962) 491-494, 492; B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 310-312; H. Chr. SCHMITT, *art. cit.*, S. 336f. Die Verwechslung von ט und ט in der Quadratschrift ist ein häufiger Fehler, cf. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973⁴, S. 104. A. SCHAT, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1990, S. 192, Anm. 24, will dagegen ט³ als Kurzform von ט³ erklären, was schon die Vulgata (solii) versucht; siehe auch W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. BUHL, 1915¹⁷ [= Berlin - Göttingen - Heidelberg 1954], s. v. ט³.

⁴ Zur Begründung des Doppelpunkts siehe unten und Anm. 25.

⁵ Zu den Funktionen dieser Zeichen siehe E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, S. 22f.

nicht mehr denkbar erscheinen ließe. Das auf die Amalekitterschlacht folgende c. 18, in dem Jethro Mose Ratschläge für eine rationellere Organisation der Rechtsprechung gibt, kann im Zusammenhang der Bedrohungen des Ziels so verstanden werden, daß einer allzu großen persönlichen Belastung des Führers, die auch für das gemeinschaftliche Unternehmen gefährlich werden könnte, vorgebeugt werden soll (siehe 18,13f.17f.23). In 18,17f. und 18,23 ist auch noch die Möglichkeit angedeutet, daß bei einer Fortsetzung der bisherigen Praxis das Volk unzufrieden werden könnte. Es steht also auch hier dieselbe innergesellschaftliche Problematik wie in c. 16-17,7 im Hintergrund. Zeigen c. 16-17,7, wie Mängel der Natur sich auf die gesellschaftliche Ordnung auswirken, so verweist c. 18 auf eine Bedrohung dieser Ordnung, die ihre Ursache in dieser selbst hat. Beides kann das Erreichen des Ziels gefährden. In diesen Kontext gehört 17,8-16 insofern, als die von außen kommende Bedrohung durch ein fremdes Volk und ihre Abwehr Inhalt dieser Verse ist ⁶.

ZUR INTERPRETATION VON EX 17,8-16

V. 8 beginnt mit dem Einsatz einer neuen Handlung, die auch ein bisher ungenanntes handelndes Subjekt hat (ויבא עמלק, vgl. auch oben). Von Bedeutung ist, daß dieses Subjekt, ein Kollektiv, bereits durch das erste Wort als aktiv handelnd eingeführt wird: die Amalekiter kommen (man versteht im Zusammenhang mit 17,1-7: zu den bei Rephidim lagernden Israeliten). Was sich aus diesem Kommen der Amalekiter als Folge ergibt, wird durch die nächsten drei Verse angezeigt: sie kämpfen mit Israel. Es heißt nicht etwa: Es kam zum Kampf zwischen Amalek und Israel, sondern durch וילחם, das insofern zu ויבא parallel ist, als beide dasselbe Subjekt haben, wird eindeutig das fremde Volk als der Aggressor bezeichnet. Die Verwendung der Namen beider Völker unterstreicht, daß es nicht um eine

⁶ Cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, S. 204. Ich kann also G. W. COATS, «Moses versus Amalek, Aetiology and Legend in Exod. XVII 8-16», en *Congress Volume Edinburgh 1974, Supplements to Vetus Testamentum XXVIII*, Leiden 1975, 29-41, nicht zustimmen, der S. 29 über Ex 17,8-16 sagt: «... it appears to be so completely isolated from its context. It has nothing to do with the complex of stories about Israel murmuring against Moses and Yahweh, ... It has no clear contacts with the traditions about Moses and his father-in-law...». A. SCHAT, *op. cit.*, S. 46, sieht dagegen den inhaltlichen Zusammenhang zwischen Ex 17,8-16 und c. 18 richtig; siehe auch A. SCHAT, *op. cit.*, S. 201f.

Auseinandersetzung zwischen Individuen, sondern um eine zwischen Kollektiven geht, wobei sich auch im weiteren Verlauf aus der Gruppe der Amalekiter, im Gegensatz zu der der Israeliten, kein Individuum herausheben wird. Das letzte Wort in V. 8, ברפידם, lokalisiert das Geschehen an dem schon von V. 2 her bekannten Ort. Es ist zu fragen, ob durch diesen ausdrücklichen Hinweis auf den Ort, an dem sich die Israeliten schon befinden und dessen Nennung insofern überflüssig erscheinen könnte (die Namengebung von V. 7 kann hier außer Betracht bleiben), nicht ein Hinweis für das Verständnis der folgenden Episode gegeben werden soll. In V. 1-7 hatte ein natürlicher Mißstand zum Aufruhr geführt. Es ist mir wahrscheinlich, daß im Leser/Hörer durch die Ortsangabe die Erwartung geweckt werden soll, daß der mit V. 8 eingetretene neue Konflikt, auch wenn er von ganz anderer Art ist, entsprechend gelöst werden wird.

Doch diese Erwartung wird durch den Beginn von V. 9 zunächst enttäuscht: Mose sagt zu Josua, er solle im gemeinsamen Interesse Männer auswählen, um gegen die Amalekiter zu kämpfen. Er ergreift also selbständig, ohne die Anweisung Jahwes (dies im Unterschied zu 17,5f.), die Initiative, indem er einen Auftrag erteilt, der sich allein der Einsicht in die Zwänge der Situation, die durch den Angriff entstanden ist, verdankt. Die entscheidende Rolle, die Mose im Folgenden spielen wird, ist so durch den Beginn von V. 9 schon angedeutet. Dabei ist es auch von Belang, daß sich mit den Worten ויאמר משה ein Individuum aus dem angegriffenen Kollektiv der Israeliten löst, das nun als handelnde Person dem Kollektiv der Amalekiter gegenübertritt. Daß Mose an Josua den Auftrag zu praktischem Handeln erteilt, spiegelt die Funktion auch dieser Person im weiteren Verlauf. Die unvermittelte Einführung Josuas ist deswegen überhaupt kein Problem ⁷, weil seine Bedeutung schon durch V. 9a völlig ausreichend klar wird: Es muß sich um einen Mose nachgeordneten Führer handeln, der zur Leitung kriegerischer Aktionen befähigt ist. Weitere Angaben über ihn sind hier nicht erforderlich.

Wenn Mose zu Josua sagt, er solle «uns» Männer auswählen, so ist damit das Ziel der folgenden israelitischen Aktionen angedeutet: Sie dienen einem kollektiven Zweck, der durch das zielgerichtete Handeln einzelner angestrebt wird. Dieser Sinn würde durch das

⁷ Anders B. BAENTSCH, *op. cit.*, S. 161, siehe auch U. CASSUTO, *op. cit.*, S. 205.

Pronominalsuffix der 2. Person Sing.⁸ entfallen, und es entstände ein an dieser Stelle nicht sehr prägnanter *dativus commodi*, so daß von einer Textänderung abzusehen ist. Den Zweck, um dessentwillen Josua die Männer auswählen soll, nennt Mose mit den letzten drei Wörtern von V. 9a (וצא הלחם בעמלק). Es ist die natürliche und von der Sachlage erzwungene Reaktion auf das Vorgehen der Amalekiter. So hat Mose die Heerführung an einen anderen übertragen, ohne indessen sich aus dem Geschehen zurückzuziehen. V. 9b zeigt im Gegenteil, daß er sich, den Gottesstab in der Hand, auf die Spitze des Hügels stellen will. Ob man bei diesem Hügel wie B. Baentsch, an den in V. 6 genannten Felsen denkt, oder wie M. Noth aus dem Ausdruck «des Hügels» schließt, daß bei der Formulierung der Geschichte eine bekannte Lokalität vorschwebte⁹, ist für das Verständnis des Zusammenhangs unerheblich; auch läßt sich keine von beiden Ansichten beweisen. Doch ist mit M. Noth und U. Cassuto anzunehmen, daß von diesem Hügel aus das Kampffeld zu überblicken war. Mose nimmt also die Position des obersten Feldherrn ein, der von hervorgehobener Stellung aus das Kampfgeschehen leitet. Die Erwähnung des Gottesstabes ist nach M. Noth ein Zusatz, da dieser Stab im Folgenden gar keine Rolle spielte. M. Noth vermißt offenbar eine weitere Erwähnung des Gegenstandes in V. 11, wo die Folgen des Erhebens bzw. Sinkenlassens der Hände durch Mose genannt werden¹⁰. Nichts ist aber näherliegend als die Annahme, daß nach der Intention des Textes der Stab sich eben bei diesem Vorgang in Moses Hand befand (so auch B. Baentsch und U. Cassuto). Zudem wird durch die Erwähnung dieses Requisites der V. 5 und mit ihm die verschiedenen Funktionen des Stabes im Buch Exodus in Erinnerung gerufen: Die Erwartung entweder eines Wunders, das wie das Meerwunder von Ex 14 Jahwes Verherrlichung dienen soll¹¹, oder eines Wunders, das, ohne direkt und ausdrücklich

⁸ So B. BAENTSCH, *ibid.*, der damit LXX, der syrischen Übersetzung und einer Targum-Handschrift folgt.

⁹ So auch J. H. GRØNBOEK, «Juda und Amalek. Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Exodus 17,8-16», *Studia Theologica* 18 (1964) 26-45, 34.

¹⁰ Siehe auch H. Chr. SCHMITT, *art. cit.*, S. 338f.

¹¹ Siehe Ex 14,4. Zur Problematik dieses Verses in seinem Kontext siehe R. DIETZFELBINGER, «Ego indurabo cor Pharaonis. Anmerkungen zu einer *crux interpretum*», in R. GRYSO (ed.), *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, Freiburg 1993, 16-35, 16-19.

der Erhöhung des eigenen Gottes zu dienen, doch einer akuten Notlage des Volkes abhilft wie in 17,1-7, soll so im Leser/Hörer geweckt werden ¹².

V. 10a berichtet den Vollzug von Moses Anordnung von 9a durch Josua. Die Worte *... משה כאשר* prägen noch einmal die untergeordnete Funktion Josuas gegenüber Mose ein. Wie V. 10a und 9a sich entsprechen, so auch V. 10b und 9b, da auch in 10b die Ausführung des in 9b in Aussicht Gestellten berichtet wird. Doch führt in 10b Mose selbst aus, was er angekündigt hatte. So ist V. 10b auch nicht einfach Wiederholung unter veränderter Perspektive von V. 9b, wie 10a gegenüber 9a, sondern enthält wie selbstverständlich eine Abänderung, die unauffällig durchblicken läßt, daß Mose in eigener Regie entscheidet: Er nimmt Aaron und Hur mit sich auf den Hügel, womit natürlich auch deren hilfreiches Eingreifen in V. 12b vorbereitet wird. Daß Hur eine prominente Figur sein muß (so auch M. Noth), ergibt sich aus dem Zusammenhang. Wenn aber hier das Auftreten von Aaron und Hur ausdrücklich motiviert wäre, könnte leicht der beabsichtigte Eindruck von Moses uneingeschränkter Handlungsfreiheit verwischt werden. So haben sowohl Josua als auch Mose jeweils ihre Vorbereitungen zur Schlacht getroffen.

Mit V. 11 beginnt nicht eine realistische, mehr oder weniger ausführliche Schlachtschilderung, deren Hauptperson der israelitische Heerführer wäre. Sie ist in V. 13 denkbar kurz nachgetragen. Ihren Platz hat in V. 11f. die Beschreibung dessen eingenommen, was Mose, der Josua übergeordnete Schlachtenlenker, tut und läßt. V. 11 macht schon in seiner ersten Hälfte, zu der V. 11b das logisch sich ergebende Komplement ist, deutlich, daß der Schlachtverlauf allein von Moses Hand— bzw. Armhaltung abhängt ¹³, wobei man sich den V. 9b erwähnten Stab in seiner Hand zu denken hat (vgl. oben). Je nachdem also, ob Mose seine Hand erhoben hält oder sinken läßt, hat Israel oder Amalek die Oberhand, wobei jetzt wieder die beiden Kollektive als solche sich gegenüberstehen, deren

¹² Zur Funktion des Stabes siehe auch A. SCHART, *op. cit.*, S. 188f., der einerseits den religionsgeschichtlichen Hintergrund durch den Hinweis auf einen ägyptischen Bildtyp erläutert, andererseits besonders Ex 4 (z. B. V. 17) für die Interpretation des Stabes benützt.

¹³ Richtig weisen B. BAENTSCH, *ibid.*; M. NOTH, *op. cit.*, S. 114; B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 314f., darauf hin, daß von einem Beten Moses im Text nicht die Rede ist.

Wohl und Wehe vom Verhalten des einen Individuums abhängt. Dieses trägt, so wie V. 11 das Auf und Ab zusammenfaßt, beinahe Züge eines unparteiischen göttlichen Schlachtenlenkers ¹⁴.

Aber Mose ist nach der selbstverständlichen Intention des Textes Partei und nichts weniger als ein Gott, vielmehr, wie V. 12aα zeigt, der Unvollkommenheit der menschlichen Physis ebenso unterworfen wie jeder andere. Er hatte also seine Hand nicht freiwillig sinken lassen, wie es in V. 11 scheinen konnte, sondern durch die Ermüdung seiner Arme gezwungen. V. 12aβ berichtet davon, wie Aaron und Hur (Subjekte zu ויקחו) einer weiteren menschlichen Schwäche Moses abhelfen und damit zugleich von dieser selbst: Der von Jahwe berufene Führer kann nicht mehr stehen (durch die beiden letzten Wörter von V. 12 wird deutlich, daß die Schlacht im ganzen einen Tag dauerte), seine beiden Gehilfen müssen zu seiner Erleichterung einen Stein bringen ¹⁵. Dazu also und zu der in V. 12b beschriebenen Hilfeleistung waren beide mit Mose auf den Hügel gestiegen. Daß die weitere Schwäche Moses nur implizit erwähnt wird, hängt damit zusammen, daß sie für den Schlachtverlauf selbst ohne direkte Bedeutung ist. Ihre Funktion besteht darin, zusammen mit V. 12aα und b, Versteilen, die V. 12aβ umrahmen, Mose der nahezu göttlichen Aura wieder zu entkleiden, mit der ihn V. 11 umgeben hatte. Der Bedeutung von V. 12aα aber für den Schlachthergang entspricht es, wenn in b die Korrektur von Moses Schwäche durch seine Helfer und der dadurch erreichte Zustand detailliert berichtet werden.

Ein sofortiger Sieg Israels durch ein kurzzeitiges Erhobensein von Moses Händen hätte die doppelte Demonstration seiner Schwäche unmöglich gemacht. Deswegen muß die Schlacht auch bis zum Abend dauern, wobei Moses Hände dank Aarons und Hurs Unterstützung beständig erhoben bleiben. Der vorliegende Text

¹⁴ Zutreffend M. NOTH, *ibid.*: «Die Wirkung des Händeerhebens erscheint in der Erzählung auffällig unpersönlich-magisch. Jahwe wird in dem ganzen Abschnitt 8-13 überhaupt nicht genannt...». H. Chr. SCHMITT, *art. cit.*, S. 340f., folgt dagegen der jüdischen und christlichen Tradition und sieht im Erheben der Hände einen Gebetsgestus. Er braucht dieses Verständnis für seine Auffassung der Perikope «als eine in die exilisch-nachexilische Situation hineinsprechende theologische Lehrerzählung» (S. 343f.).

¹⁵ M. NOTH, *ibid.*, vermutet, daß dieser Stein «das einzige fortdauernde sichtbare Zeichen für den Amaleketersieg blieb und als solches auch später auf "dem Hügel" noch gezeigt werden konnte». A. SCHAT, *op. cit.*, S. 190f., will mit Hilfe altorientalischen Vergleichsmaterials das Sich-Setzen Moses als Thronen deuten.

gehört also insofern zu c. 18 und Nu 11,4-30, als auch dort die Grenzen von Moses persönlicher Leistungsfähigkeit, die Unterworfenheit des Führers unter die Bedingungen menschlicher Natur gezeigt werden (vgl. oben). Möglicherweise ist diese Intention des Textes auch der Grund dafür, daß der in V. 9b erwähnte **מטה האלהים** im Folgenden nicht wieder genannt wird. Das hätte jene nur undeutlicher machen können ¹⁶.

V. 13 faßt in beinahe epigrammatischer Kürze das Ergebnis der von Mose geistlich-magisch geleiteten Schlacht zusammen: Josua besiegte den Feind. Dabei ist **לפיו** kein Pleonasmus, sondern, durch Betonung des Gegenteils, ein Verweis auf die so andersgeartete Wirksamkeit des eigentlichen Führers, die Josuas Sieg durch das Schwert erst ermöglicht hatte. Es fällt auch auf, daß Josua, also ein Individuum, auf israelitischer Seite dem undifferenzierten Kollektiv der Amalekiter gegenübergestellt wird ¹⁷. Die Feinde sollen als eine einheitliche Masse erscheinen, die allenfalls noch als solche einen Namen trägt. Dagegen waren auf israelitischer Seite vier Personen mit klar unterschiedenen Funktionen (nur Aaron und Hur hatten dieselbe Aufgabe) namentlich bezeichnet worden: Individuen notiert diese Überlieferung nur auf der eigenen Seite.

V. 8-13 befaßten sich mit der kriegerischen Episode selbst, während V. 14-16 Konsequenzen, die die israelitische Seite aus dem Vorfall zieht, behandelt.

In V. 14 überrascht zunächst, daß Jahwe, von dem bisher mit keinem Wort ausdrücklich die Rede war, sich mit einem Befehl an Mose wendet: Er soll eine schriftliche Aufzeichnung zur Erinnerung (**זכרון** ist hier ein wichtiger Begriff, dessen Wurzel **זכר** in **בא** wieder erscheint) anfertigen. Die Aufzeichnung besteht aber nicht in einem Bericht über die siegreiche Schlacht, sondern in der sich aus ihr offenbar ergebenden Absicht Jahwes, das Andenken an Amalek aus der Welt zu schaffen. Eine Vermutung des Lesers/Hörers der Erzählung, daß letztlich nicht Mose, sondern Jahwe selbst für den israelitischen Sieg verantwortlich war, hatte sich bisher nur auf die

¹⁶ Zudem hätte sich die Frage aufgedrängt, warum ein Stab, der so große Kriegswunder vollbringt, nicht auch bewirken könne, daß der, der ihn führt, wenigstens dazu genug Kraft in den Armen behält.

¹⁷ Dem widerspricht nicht die Wendung **את־עמלק ואת־עמו**. Mit Amalek ist hier der hinter dem gegenwärtigen Volk stehende mythische Urvater (vgl. Gn 36,12), sein Repräsentant, gemeint.

mit dem Gottesstab verbundenen Assoziationen stützen können. Sie werden implizit in V. 14 dadurch bestätigt, daß Jahwe seinem Volk eine Verheißung (denn nichts anderes ist V. 14b für Israel) gibt, die, erfüllt, den V. 8-13 beschriebenen Vorgang weit überböte.

Mose soll aber die Verheißung nicht nur schriftlicher Weitergabe anvertrauen, sondern er soll sie dem Josua geradezu in die Ohren setzen (siehe oben Anm. 1). Die doppelte, schriftliche und mündliche Überlieferung dient nicht nur der Absicherung, so als mißtraute Jahwe der schriftlichen Tradition allein; der zweite Überlieferungsweg gibt zugleich einen Hinweis darauf, wie man sich die Realisierung der göttlichen Verheißung vorzustellen hat. Josua war in V. 8-13 Heerführer gewesen, dessen Tätigkeit sich לפי־חרב (V. 13) vollzogen hatte: In die Ohren des zukünftigen Exekutors soll Mose Jahwes Ausrottungsabsicht setzen. Auch Moses schriftliche Notiz soll der Erinnerung (זכרון) dienen. Diese Form der Überlieferung ist zwar einem beständig wiederholten *ceterum censeo* des Mose gegenüber Josua (bzw. des Nachfolgers gegenüber dem Nachfolger) an unmittelbarer Wirksamkeit unterlegen, hat ihm aber weniger leichte Verfälschbarkeit und die größtmögliche Dauer voraus. Mündliche und schriftliche Tradition ergänzen sich gegenseitig zu dem angestrebten Effekt, Jahwes Ausrottungsabsicht kriegerisch zu vollziehen¹⁸. Doch das Objekt dieses Vernichtungswillens ist nicht einfach das feindliche Volk, sondern das Andenken (זכר) an dieses¹⁹. Er beschränkt sich nicht auf den Feind selbst, sondern will auch das

¹⁸ Vgl. B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 315: «It is likely that this verse reflects a continual history of warfare between Israel and Amalek which is justified traditionally on the basis of the first encounter in the desert». Kurios ist A. SCHARTS, *op. cit.*, S. 192. Spekulation: «Amalek erklärte Israel den Krieg, am Ende erklärt deshalb Jahwe Amalek für alle künftigen Generationen den Krieg! ... Der einmalige Übergriff Amaleks rechtfertigt aber doch wohl kaum eine solche ewige, unversöhnliche Feindschaft. Mir scheint daher, daß Israel selbst von der Reaktion Jahwes überrascht wird, und die Feindschaft Jahwes gegen Amalek geradezu erst entdeckt». Hier führt das berechnete schlechte Gewissen des Theologen zu einer grotesken Naivität: Schart tut so, als ob die «Reaktion Jahwes» etwas anderes wäre als ein Ausdruck der Reaktion Israels. Ich habe A. Scharts Buch kurz besprochen in: *Erbe und Auftrag* 67 (1991) 239.

¹⁹ Zum Unterschied zwischen זכר und זכרון siehe H. EISING, «זכר», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II, Sp. 571-593, 585-589. Für זכר stellt H. Eising (wofür er u. a. Ex 17,14 und Dt 25,19 als Beispiele nennt) fest: «Häufiger geht die Aussage auf Tilgung des Gedenkens» (Sp. 585), während זכרון «dem Begriff des Gedenkens den eines Gedenk- bzw. Erinnerungszeichens hinzu(fügt)» (Sp. 586). Auch dafür nennt er Ex 17,14 als Beispiel (Sp. 587).

noch erfassen, was nach vollzogener Vernichtung von ihm auch im Sieger selbst übrig bliebe, die Erinnerung an ihn. Ist Vernichtung an sich schon ein Vorgang, der eine weitere Steigerung nicht zuläßt, so wird hier in beabsichtigter Paradoxie versucht, den Superlativ noch zu überbieten. Die Grenzen der Logik sind gesprengt, um die unbedingte Entschlossenheit zu totaler Ausrottung zum Ausdruck zu bringen.

In einem weiteren Punkt zeigt V. 14 ein Paradox: wie verhält sich die Tradition des dem göttlichen Auftraggeber so wichtigen Befehls, seine Ausrottungsverheißung zu realisieren, zu ihrem Inhalt, die Erinnerung an Amalek auszulöschen? Von einer möglicherweise einmal gegebenen historischen Situation aus gesehen, in der diese Verheißung formuliert worden sein könnte, wäre sie mit der Tötung des letzten Amalekiters erfüllt und damit hinfällig. Doch der Text wurde, wie seine bloße Existenz zeigt, auch über seinen in 1 Sm 15 als geschehen berichteten Vollzug hinaus tradiert, hat sich somit von seinem ursprünglichen Zweck gelöst und ein Eigenleben gewonnen²⁰. Er bewahrt gerade im Ausrottungsbefehl das Andenken an Amalek, das doch beseitigt werden sollte. Entscheidend ist, daß das Andenken an Amalek als auszurottendes bewahrt wird. Der Text wird zum Dokument eines unbedingten Vernichtungswillens²¹, der um so weniger Bedenken kennt, als er sich als Ausführung von Jahwes Verheißung betrachtet. Im Hinblick auf Dt 25,17-19 scheint noch von Bedeutung, daß jede ausdrückliche oder gar wie dort moralisierende Begründung (vgl. unten) für die so scharf formulierte Ausrottungsabsicht fehlt. Sie ergibt sich quasi reflexionslos, einer natürlich-blinden Reaktion auf die Bedrohung von außen folgend. Daß sie als Jahwes Wille formuliert ist, setzt allerdings Reflexion voraus. Ihr Ergebnis ist aber nichts als rückhaltlose Affirmation des natürlichen Triebs, der möglicherweise durch die religiöse Redeweise gegen eine moralisierende Kritik abgesichert werden soll.

In V. 15 zieht Mose die kultische, jedem sichtbare Konsequenz

²⁰ Zeugnisse für dieses Eigenleben des Textes sind natürlich auch die von B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 316f., mitgeteilten Deutungen u. a. von Philo, Origenes, Luther, wobei Origenes' allegorische Interpretation, die im Sieg über die Amalekiter den Sieg über das Böse sieht, sich nach der Überwindung der historischen Ursprungssituation einem moralistischen Denken fast zwangsläufig ergeben mußte.

²¹ Zu Recht spricht J. H. GRØNBOEK, *art. cit.*, S. 38, davon, daß V. 14b dem Rachegefühl derjenigen Ausdruck verleiht, die die Überlieferung von der Amalekiter-schlacht bewahren.

aus dem Geschehenen und seiner Deutung als Tat Jahwes, die in V. 14 sichtbar geworden war: Er baut an der Stätte von Jahwes kriegerischem Walten diesem einen Altar und gibt ihm einen dem Anlaß angepaßten Namen²². Damit macht er zur öffentlichen, nicht nur im Kreis der Führenden tradierten Angelegenheit, was V. 14b ausgesprochen worden war. Der Name des Altars יהוה נסי soll wohl bedeuten: Jahwe war mein Feldzeichen in der soeben gewonnenen Schlacht²³ und soll es auch in den folgenden gegen die Amalekiter sein, d. h.: So wie Jahwe mir heute den Sieg gewann, soll er ihn mir auch künftig gewinnen. Der Name ist also sowohl Deutung der Vergangenheit als auch Wunsch für die Zukunft. Mit der 1. Person ist nicht ausschließlich Mose gemeint, der hier stellvertretend für diejenigen, für die V. 16aα gelten soll, d. h. für alle בני ישראל, die 1. Person Sing. gebraucht (so auch M. Noth). Der Altarbau und die Namengebung sanktionieren kultisch die vergangene Schlacht als Vorgriff auf die zukünftige Ausrottung des Feindes und machen diese damit zu einer verbindlichen Aufgabe aller Angehörigen der Kultgemeinde.

Das Stichwort וּ (vgl. zu dieser Lesung in V. 16aα oben Anm. 3) ermöglicht den Übergang von dem symbolischen Altarnamen zu der in V. 16aα ausgesprochenen Aufforderung, die Hand an Jahwes Feldzeichen zu legen²⁴. Das Fehlen einer Verbalform verleiht dem Satz geradezu den Charakter eines militärischen Kommandos (vgl. B. S. Childs in Anm. 24) und unterstreicht seine allgemeine, jeden einzelnen einbeziehende Geltung. Nach dem in V. 14f. Vorhergegangenen kann der Sinn dieser symbolischen Handlung nicht mehr zweifelhaft sein: Es ist die Aufforderung, im Namen Jahwes die diesem zugesprochene Vernichtungsabsicht zu realisieren. Die folgenden fünf Wörter lassen sich sowohl als Begründung dazu wie als Folgerung daraus verstehen, was beabsichtigt sein dürfte. V. 16aα hatte bereits deutlich gemacht, daß es Israel sein würde, das den in

²² Vgl. B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 315: «... certainly the point of the naming is to bear witness to Yahweh's role in the battle». M. NOTH, *op. cit.*, S. 115, erinnert daran, daß die Benennung eines Altars auch Gn 33,20 und Jdc 6,24 belegt ist.

²³ Anders das Verständnis von H. Chr. SCHMITT, *art. cit.*, S. 336 und 338.

²⁴ Richtig B. S. CHILDS, *ibid.*: «... the point seems to be that a battle cry directed to Israel is offered as an explanation of the name». M. NOTH, *ibid.*, bemüht sich feinsinnig um eine Abgrenzung dieses Feldzeichens Jahwes von Standarten, die Götterbilder oder -symbole trugen: «In Israel handelte es sich gewiß nicht um Gottesbilder, sondern allenfalls um gewisse Zeichen der göttlichen Gegenwart».

aß genannten Krieg Jahwes gegen Amalek führen wird. Auffallend ist die massoretische Akzentuation in V. 16, die das *ʿatnah* bei *בְּעַמְלֵק* setzt, wodurch die beiden letzten Wörter *דָּר מִדָּר* allein die Vershälfte b ausmachen²⁵. Der Zweck dieses Verfahrens dürfte sein, die zwei Wörter besonders zu betonen. So wird zum Schluß noch einmal drastisch die Unversöhnlichkeit Jahwes gegen das fremde Volk eingeschärft, um damit die ihr entsprechende Unversöhnlichkeit Israels auf unabsehbare Zeit zu zementieren: Ihr Ende soll sie erst mit Amalek selbst finden, wenn von dem Volk, in dem der Text keine Individuen wahrnahm, nicht einmal mehr die kollektive Bezeichnung übrig ist (V. 14b)²⁶.

ÜBERSETZUNG VON DT 25,17-19

17. Erinnere dich daran, was²⁷ dir Amalek angetan hat, auf dem Weg, als ihr auszogt aus Ägypten,

18. wie er dir begegnete²⁸ auf dem Weg und von dir alle Schwa-

²⁵ B. BAENTSCH, *op. cit.*, S. 162; M. NOTH, *op. cit.*, S. 112; U. CASSUTO, *op. cit.*, S. 206; B. S. CHILDS, *op. cit.*, S. 312; H. Chr. SCHMITT, *art. cit.*, S. 336, vernachlässigen den Sachverhalt in ihren Übersetzungen und übergehen ihn auch in ihren Kommentaren bzw. Ausführungen. In meiner Übersetzung habe ich versucht, durch einen Doppelpunkt der hebräischen Interpunktion zu entsprechen.

²⁶ Der hier dargelegte Sinn von Ex 17,8-16 unterscheidet sich durchaus von H. Chr. Schmitts Interpretation (S. 343), demzufolge «die Erzählung vor allen Dingen Vertrauen in die Macht des unablässigen Betens vermitteln zu wollen (scheint)». Doch kann ich ihm auch wieder zustimmen, wenn er unter Aufnahme von Formulierungen E. Würthweins im Schlußabschnitt seines Aufsatzes (S. 344) schreibt: «Somit zeigt sich auch an Ex 17,8-16, daß alttestamentliche Geschichtsüberlieferung kein primär antiquarisches Interesse besitzt. Auch hier geht es in erster Linie um das „existentielle Verhältnis zur Geschichte“...».

²⁷ Das *δσα* der LXX für *אשר את* statt des einfachen Relativpronomens *אשר* lenkt den Blick auf eine Vielzahl von Schädigungen, die Israel durch Amalek erlitt. Vgl. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, London 1976, S. 317: «Verses 17-18 ... probably have in mind a number of encounters with the Amalekites...», der aber die Lesart der LXX nicht im Zusammenhang mit seiner These erwähnt.

²⁸ So für *קָרַךְ* die Wörterbücher von W. Gesenius und L. Koehler/W. Baumgartner, weiter die Vulgata (*occurrerit tibi*), während die LXX *ἀντίστυ*, C. STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium*, Göttingen 1923², S. 143, und G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose*, Göttingen 1968², S. 110, und besonders P. C. CRAIGIE, *ibid.*, («he attacked you») die Bedeutung des hebräischen Worts meines Erachtens unzulässig einengen, um eine größere Nähe zum unmittelbar Folgenden zu erzielen. Doch erscheint das Verhalten der Amalekiter als verwerflicher, wenn sie Israel zunächst nur begegnen, was nicht gleich Feindseligkeiten zur Folge haben muß, und sich dann so verhalten, wie es in den nächsten Worten geschildert wird.

chen hinter dir abschnitt, während du erschöpft und müde warst. Und nicht fürchtete er ²⁹ Götter ³⁰.

19. Und es soll geschehen: Gleich nachdem Jahwe, dein Gott, dir Ruhe verschafft hat vor allen deinen Feinden ringsum in dem Land, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird als Erbbesitz, um es in Besitz zu nehmen, sollst du das Andenken an Amalek vertilgen unter dem Himmel ³¹. Vergiß es nicht ³².

DT 25,17-19 IN SEINEM KONTEXT

Auf den ersten Blick heben sich die V. 17-19 klar von ihrem Kontext ab: Sie zielen auf eine Vorschrift, wie sich die Israeliten gegenüber den Amalekitem zu verhalten haben. Dieses Verhalten wird mit einer Reminiszenz aus der Zeit der Wüstenwanderung begründet. In c. 25 gehen fünf unterschiedlich lange Bestimmungen voraus, die zum größeren Teil Konfliktfälle des zivilen Lebens regeln: V. 1-3 setzt ein Maß beim Vollzug der Prügelstrafe, V. 4 (über den dreschenden Ochsen) gebietet den zweckmäßigen Gebrauch eines Arbeitstiers, das bei verbundenem Maul seiner Tätigkeit unwilliger

²⁹ Scilicet Amalek, siehe die nächste Anm.

³⁰ אלהים hier mit «Gott» zu übersetzen, wäre irreführend, da die ohne Artikel gebrauchte Gattungsbezeichnung in der hebräischen und in der christlich geprägten Sprachkonvention zum Eigennamen eines bestimmten Gottes geworden ist. Nach C. STEUERNAGEL, *ibid.*, der passend Gn 20,11 und 42,18 vergleicht, ist hier aber «Gottesfurcht = Religiosität (nicht speziell Furcht vor יהוה)» gemeint; so auch M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, S. 274f. C. Steuernagel selbst übersetzt trotz seiner, meines Erachtens, richtigen Erklärung mit «Gott», ebenso G. VON RAD, *ibid.*, entsprechend P. C. CRAIGIE, *ibid.* Der Fehler ist alt: Das τὸν κύριον des Codex Alex. der LXX stellt eine doch wohl zu weit gehende Forderung an das Beduinenvolk dar. Die Lesart der syrischen Übersetzung «der Herr, dein Gott» verdeutlicht und verstärkt den Mißgriff noch. Genau denselben Fehler wiederholen die Übersetzungen; die hier «Gott» schreiben.

³¹ Zur Übersetzung des מִתַּחַת siehe oben Anm. 2. C. STEUERNAGEL, *ibid.*, und G. VON RAD, *ibid.*, schreiben «unter dem Himmel»; P. C. CRAIGIE, *ibid.*, dagegen «from under heaven».

³² Zu אַל + Impf. siehe W. GESENIUS, *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH, Leipzig 1909²⁸ [= Hildesheim 1962] § 107o: «stellt אַל mit dem Imperfekt (Hervorhebung von Gesenius/Kautzsch) eine nachdrücklichere Form des Verbots dar ... So dient אַל mit Imperf. (wie soeben) namentlich zur Einschärfung göttlicher Gebote...». Das «cave ne obliviscaris» der Vulgata soll wohl durch das «cave» eine göttliche Sanktion für den Fall einer Nichtbefolgung des Befehls andeuten, dient also demselben Zweck der Einschärfung.

nachginge³³, V. 5-10 behandelt das Levirat, V. 11f. sieht für einen bestimmten Fall die Verstümmelung einer Frau vor, wobei Mitleid ausdrücklich untersagt wird, V. 13-16 schließlich begründet das Verbot des Betrugs mit unterschiedlichen Maßen und Gewichten damit, daß einer, der das tue, eine תועבת יהוה sei. Hier wird also, dem Geist des Deuteronomiums entsprechend, Moral religiös begründet, was bisher in c. 25 noch nicht expressis verbis geschehen war. C. 26 enthält verschiedene rituelle Vorschriften (V. 1-11 und 12-15), die als solche sich klar von 25,17-19 abheben. Das massoretische Zeichen פ am Anfang und Ende (hier zusätzlich ט und פֿרש) bezeugt das hohe Alter einer inhaltlichen Textgliederung, die sich in modernen Kommentaren und Übersetzungen durch entsprechende Absätze widerspiegelt³⁴.

C. Steuernagel und G. v. Rad halten V. 17-19 für einen späteren Zusatz: Steuernagel, weil das Ausrottungsgebot zur Zeit des Deuteronomikers «kaum noch praktische Bedeutung, vgl. 1. Chr. 4,42f.» hatte, während v. Rad dekretiert: «... kann der vorausgehenden Sammlung von mehr oder weniger paränetisch dargebotenen Rechtsnormen nicht zugehört haben». Immerhin hält er die Zufügung für «leichter begreiflich», wenn man berücksichtige, daß die paränetischen Rechtsnormen mit c. 25 schließen. Auch A. D. H. Mayes hält die Verse für einen späten Zusatz. Die von ihm mitgeteilten Beobachtungen scheinen mir allerdings eher für das Gegenteil zu sprechen, besonders sein Hinweis auf das «motif of 'rest'» mit dem Verweis auf 12,9f., wo angekündigt wird, daß Jahwe den Israeliten Ruhe vor allen ihren Feinden verschaffen wird, ein Motiv, das in 25,19 wieder auftaucht. In den Zusammenhang der deuteronomischen Gebote würde sich also V. 17-19 so einfügen: Habt ihr erst einmal Ruhe vor euren Feinden und habt ihr euer Leben so geordnet, wie es im Vorhergehenden befohlen ist, dann ist es eure Pflicht, euch den Amalekitern in besagter Weise zuzuwenden³⁵.

³³ G. VON RAD, *ibid.*, sieht hier «tierfreundliche(n) Gesinnung».

³⁴ Siehe C. STEURNAGEL, *ibid.*; G. VON RAD, *ibid.*; P. C. CRAIGIE, *ibid.*; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, London 1979, S. 330, (zitiert nach der «Softback edition published 1981»).

³⁵ Vgl. P. C. CRAIGIE, *ibid.*, der von «unfinished business» spricht.

ZUR INTERPRETATION VON DT 25,17-19 UNTER BERÜCKSICHTIGUNG
VON EX 17,8-16

Der Abschnitt beginnt mit dem Inf. abs. נָכוֹר, der die Bedeutung eines nachdrücklichen Imperativs hat ³⁶, und reiht sich damit in die Folge der vorhergehenden, durch Mose vermittelten Gebote Jahwes ein (vgl. die Einleitung dieser Folge 5,31-6,3). Woran sich das angesprochene Kollektiv Israel erinnern soll, wird zusammenfassend in den bis zum *ʿatnah* folgenden Worten gesagt: Es geht um das, was die Amalekiter Israel angetan haben. Von dem fremden Volk ging also eine Handlung aus, deren Objekt Israel war (vgl. Ex 17,8 und oben). Die Erinnerung daran soll nicht folgenlos bleiben, sondern ihre praktische Konsequenz in der Ausführung eines sich aus ihr ergebenden Befehls (V. 19aβ) finden. Zunächst aber wird das, was in V. 17a neutral formuliert worden war ³⁷, in b näher bestimmt, und zwar durch eine, wenn auch nicht sehr genaue Orts- und Zeitangabe: Das bewußte Ereignis fand statt, während sich Israel auf dem Weg aus Ägypten befand. An und für sich wäre der Text ebenso genau, wenn er sich auf die Ortsangabe בְּדֶרֶךְ מִמִּצְרַיִם beschränkte, da sich die Zeitangabe aus dieser ergibt. Wenn trotzdem בְּצֵאתְכֶם hinzugesetzt ist, dann deshalb, um zu unterstreichen, daß sich die Angeredeten (siehe das Personalsuffix) in einer Lage befanden, die es ihnen erschwerte, den Amalekitern zu begegnen. Wenn auch der Leser/Hörer von Ex 17,8-16 her eine Anspielung auf den dort beschriebenen Vorfall erwartet, ist doch bis jetzt hier noch nichts darüber gesagt, was Amalek Israel tat; nur von wem von beiden der Vorgang ausging, der Schuldige also, Ort und Zeit sind genannt, ähnlich wie in Ex 17,8 (vgl. oben).

In V. 18 folgt die Explikation des bisher nur summarisch Erwähnten. Die ersten drei Wörter widersprechen noch nicht der genannten Erwartung. קָרַךְ und das folgende וַיִּזְנֶב, wozu jeweils Amalek Subjekt ist, unterstreichen noch einmal dessen Initiative bei der Begegnung, die jetzt durch das zweite Verb und seine Ergänzungen (bis אַחֲרָיֶךָ) eindeutig als feindlich gekennzeichnet wird. Ab וַיִּזְנֶב ist auch klar, daß hier, wenn man den Text als Bericht

³⁶ Siehe W. GESENIUS/E. KAUTZSCH (vgl. Anm. 32) § 113aa und bb; in bb Parallelstellen für diesen Sprachgebrauch auch mit demselben Verbum.

³⁷ Das deutsche «antun» nimmt den negativen Sinn vorweg, vgl. Hos 10,3, wo עָשָׂה ל einen positiven Sinn hat.

ansieht, entweder ein anderer Vorfall als der in Ex 17,8-16 geschilderte gemeint sein muß, oder aber zu diesem eine Ergänzung vorgenommen wird, auf die dort nicht der geringste Hinweis deutete. Denn die Amalekiter kämpfen hier nicht wie dort gegen die Israeliten von gleich zu gleich, sondern schneiden die Schwachen von dem eigentlichen Hauptteil ab. Was sie mit den Abgeschnittenen tun, wird nicht gesagt, braucht aber auch nicht näher ausgeführt zu werden, da alle Erfahrung nicht für die freundlichsten Umgangsformen spricht. So ist anzunehmen, daß der Text sagen will, der Angreifer habe die Schwachen zumindest ausgeplündert, wenn nicht gar niedergemacht — ein in jedem Fall höchst verwerfliches Verhalten, das in seinen für Israel negativen Folgen dadurch noch verschärft wird, daß dieses selbst, das in 8aß mit תתא angeredet wird, alles andere als zu einer kriegerischen Auseinandersetzung gerüstet, sondern (man wird verstehen dürfen: durch die Anstrengungen des Marsches) erschöpft war. Die Synonyme עיף und יגע betonen diesen Zustand. Die Amalekiter nützten also eine Schwäche des ganzen wandernden Volkes aus, mit der sie rechnen konnten, und machten sich auch noch über die Schwächsten der Schwachen her, denen nicht mit allen Kräften geholfen werden konnte, ein Verhalten, dessen negative Wertung nicht mehr ausgesprochen werden müßte. Diese aber erfolgt noch ausdrücklich in V. 18b. Daß die Masoreten diesen drei Wörtern allein die ganze zweite Vershälfte zubilligten, zeigt die große Bedeutung, die sie ihnen als der im Berichtsteil enthaltenen Beurteilung des Amalekiterüberfalls zumaßen. Nach dieser (vgl. oben Anm. 30) ließen die Amalekiter durch ihr Verhalten erkennen, daß es ihnen an einer elementaren Voraussetzung menschlicher Kultur, einer Religiosität, die den Umgang der Völker und Individuen untereinander reguliert, fehlt³⁸. Eben dies haben sie durch ihren Überfall auf Wehrlose gezeigt und sich damit selbst aus dem Kreis der Kulturvölker ausgeschlossen. In V. 18a berichtet der Text, wenn auch — dies meine Annahme — der berichtete Vorgang gegen seine Urheber sprechen und so deren Verurteilung vorbereiten soll, in 18b wertet er ausdrücklich in Form einer Tatsachenbehauptung. Während sich Ex 17,8-16 streng jeder ausgesprochenen Wertung

³⁸ So auch M. WEINFELD, *ibid.*

enthalten hatte, prägt sie hier schon den Bericht von 18a. So haben auf dieser Ebene beide Texte verschiedene Intentionen ³⁹.

V. 19 zieht die Folgerung aus dem in den zwei vorhergehenden Versen Berichteten, was aber selbst schon unter dem Imperativ זכור stand, in Form einer Anweisung (והיה ... תמחה ... לא תשכח), und verhält sich damit zu V. 17f. wie Ex 17,14-16 zu V. 8-13. Gleich das erste Wort והיה macht deutlich, daß die Folgerung in einer Vorhersage oder in einer Anweisung für die Zukunft besteht. Ihr wird eine temporale Bestimmung vorangestellt (בהניח ... לרשתה), die vorsieht, daß erst, nachdem Jahwe Israel vor allen seinen Feinden ringsum in dem später zu bewohnenden Land Ruhe verschafft hat (eine religiöse Inerpretation der künftigen Eroberungskriege, die die Angreifer als die der Ruhe Bedürftigen sieht), die Amalekiter zu vernichten sind. Mit leichter Abwandlung in der Formulierung erscheint sowohl מסביב ... בהניח als auch die folgenden Worte bis נחלה in umgekehrter Reihenfolge in 12,10. Dort geht es im Zusammenhang darum, daß, wenn diese Bedingung erfüllt ist, eine andere Form des Kults als die bisher praktizierte eingeführt werden soll, wobei diese als durch äußere Gegebenheiten veranlaßt gesehen wird (V. 8f.). Es soll also etwas getan werden, was an sich keine unbedingte Pflicht darstellt, sondern eine, zu deren Realisierung eine bestimmte Bedingung erfüllt sein muß. Erst dann wird die bedingte zur unbedingten Pflicht. Entsprechend verhält es sich mit der Ausrottung der Amalekiter. Die Worte מכל-איניך מסביב בארץ lassen nun keine andere Möglichkeit des Verständnisses zu, als daß die Amalekiter gerade nicht zu den Feinden gehören, die Israel, das jetzt im Land Kanaan siedelnd gedacht ist, beunruhigen oder gar bedrohen könnten. Ihre Vernichtung wird also vom Text bewußt abgesetzt von denjenigen kriegerischen Vorgängen, die sich während und nach dem Einmarsch ergeben und deren Ziel Eroberung bzw. Sicherung des Eroberten ist. Erst wenn Israel seinen Landbesitz gegen jede Bedrohung von außen

³⁹ G. VON RAD, *op. cit.*, S. 111 meint: «Merkwürdigerweise wird der Zusammenstoß mit den Amalekitem hier detaillierter und in einer für Israel weniger rühmlichen Weise dargestellt als in dem wahrscheinlich älteren Bericht 2. Mose 17,8-16». Das «merkwürdigerweise» erübrigt sich, wenn die unterschiedliche Intention beider Texte erkannt ist, «detaillierter» wird hier keineswegs dargestellt, wie schon ein ganz äußerlicher Blick auf die Länge der Abschnitte zeigt, sondern es werden, mit der bewußten Absicht, andere Details herausgehoben; weiter ist sehr zu bezweifeln, daß die Absicht von Ex 17,8-16 eine «rühmliche» Darstellung Israels war, wie v. Rad nahelegt, und für seine Vermutung, Ex 17,8-16 sei älter, fehlt jede Begründung, und sei sie selbst auch nur eine Vermutung.

gefestigt und sich im Land etabliert hat, soll es die Amalekiter, nach dem Wortlaut des Textes: das Andenken an die Amalekiter, ausrotten. Hier liegt dieselbe Paradoxie vor wie in Ex 17,14 (vgl. oben). Auch das Verhältnis zwischen dem Befehl, das Andenken an die Amalekiter auszurotten, und dem in V. 17 vorhergehenden Imperativ **זכור** entspricht dem zwischen **עמלק ... מחה אמחה** und **כתב** **זאת זכרון** in Ex 17,14 (vgl. oben). Was hier anders ist, besteht darin, daß der israelitische Vernichtungswille nicht als Verheißung Jahwes formuliert ist (die natürlich durch diejenigen, denen sie gegeben ist, realisiert werden muß), sondern direkt als Befehl Jahwes. Daher rührt auch der einzige Unterschied in der Formulierung (**מחה אמחה** Ex 17,14 bzw. **תמחה** Dt 25,19), wodurch sich Dt 25,17-19 in das Genus der deuteronomischen Redeweise einfügt, während die Aufforderung, die in Ex 17,14-16 enthalten ist, dem erzählenden Charakter von Text und Kontext entsprechend, sich aus erzählten Vorgängen und Reden ergibt. Ich glaube nicht, daß man darin, daß im deuteronomischen Text auf eine Verheißung verzichtet wird und stattdessen die potentiellen Exekutoren selbst zu handeln beauftragt werden, eine aufgeklärtere Denkweise sehen kann, die nicht mehr ein Handeln der Gottheit unterstellt. Auch die Verheißung in Ex ist bereits Ausdruck der Absicht, das Verheißene selbst zu tun ⁴⁰.

Ein wichtiger Unterschied beider Texte liegt in der Begründung der zukünftigen Vernichtung der Amalekiter. Nahezu mechanisch und wie einem Naturgesetz folgend hatte sich in Ex 17 die Ausrotungsabsicht der Israeliten aus dem bloßen Faktum eines kriegerischen Zusammenstoßes ergeben (vgl. oben). In Dt 25 dagegen wird ihr Ausdruck, der Vertilgungsbefehl, durch eine Erzählung (V. 17f.) begründet, in der von einem schreienden Unrecht des Gegners die Rede ist, der alle Regeln der Kultur mit Füßen trat. Es findet seine prägnante Formulierung in V. 18b (vgl. oben). Der Autor des Dt betrachtet einen Vorfall wie den in Ex 17,8-13 geschilderten nicht als ausreichende Begründung dafür, daß die Amalekiter beseitigt werden sollen ⁴¹, und gibt deshalb der Absicht, die in beiden Texten

⁴⁰ Ist es Zufall, daß Dt 25,19 dasselbe Verb für 'vernichten', **מחה**, wie Ex 17,14 verwendet? Bei der Vielzahl der hebräischen Verben, die diesen Vorgang bezeichnen, (siehe im deutsch-hebräischen Glossar des Wörterbuchs von Gesenius *s. v.*) möchte man nicht daran glauben. Auch das Objekt und die adverbelle Ergänzung sind in beiden Fällen dieselben.

⁴¹ Damit soll keine Stellungnahme zur Frage der Priorität verbunden sein.

gleichermaßen zum Ausdruck kommt, eine moralische Begründung ⁴². Hier ist also die genannte Absicht nicht spontane Reaktion, sondern kalkulierte Rache für längst Vergangenes, die mit Selbstverteidigung oder präventiver Absicherung nichts zu tun hat, wie die Worte לרשתה ... בהניח (V. 19a) zeigen.

Die beiden letzten Worte von V. 19, die wie in Ex 17,16 nach der massoretischen Akzentuation allein die zweite Vershälfte bilden und dadurch ein besonderes Gewicht erhalten sollen (vgl. oben), greifen auf das erste Wort von V. 17 zurück. Dessen Objekt war das in V. 17f. Berichtete gewesen, das Objekt von לא תשכח ist der direkt vorhergehende Vernichtungsbefehl. Das Eingedenken soll sein Ziel im Auslöschen des Eingedenkens an das andere Volk finden. Der Vernichtungsbefehl aber wird, allein durch die beständige Tradition des Textes, am Leben erhalten (vgl. oben). Die von G. v. Rad aufgeworfene Frage: «... welche Gegenwartsbedeutung konnte die hier erhobene Forderung in einer Zeit haben, da der berüchtigte Beduinenstamm schwerlich mehr existierte?» wird durch die Zeugnisse der Rezeption, die Ex 17,8-16 im Lauf der Geschichte erfuhr (s. oben Anm. 20), noch weit über den von v. Rad gemeinten Zeitraum hinaus beantwortet: Nichts ist leichter, als eine einmal vorgenommene totale Feindschaftserklärung einer neuen historischen Situation anzupassen; nur die Objekte müssen jeweils ausgetauscht werden ⁴³.

Die Frage aber, ob Ex 17,8-16 mit seinem Blick auf die menschliche Natur ⁴⁴, nach dem auf Bedrohung und Angriff unversöhnliche Feindschaft antwortet, oder Dt 25,17-19, wo dem göttlichen Vertilgungsbefehl eine moralische Begründung gegeben ist, da er allein

⁴² Dies hat M. WEINFELD, *ibid.*, sehr klar und überzeugend herausgestellt.

⁴³ Verräterisch ist die Sprache v. Rads in dem eben zitierten Satz. «Berüchtigt» ist ihm «der Beduinenstamm», keineswegs der Geist eines Schrifttums wie des Deuteronomiums, in dem sich nicht nur der behandelte Abschnitt und der vergleichbare 7,1-11 (wo aber der Befehl zur Ausrottung ganz anders begründet wird) findet, sondern auch die geradezu exzessive Gewalt- und Vernichtungsphantasie 28,15-68 (deren moralistisch-religiöse Wurzel V. 45 zeigt), die außerhalb der prophetischen Tradition (siehe G. VON RAD, *op. cit.*, S. 126) ihresgleichen suchen dürfte. Auch wenn man Dt 28,15-68 aus der Perspektive des Exils geschrieben denkt, ändert sich nichts an der psychologischen Fatalität des Abschnitts. Im Gegenteil: Vernichtung und Leiden können gar nicht im Übermaß das Volk betreffen. Wofür? Eine Antwort steht Dt 28,45. G. v. Rads Wortwahl auf S. 111 aber provoziert die Frage, ob es die Texterklärung fördert, wenn der Interpret die Wertungen des Textes zu seinen eigenen macht.

⁴⁴ Vgl. die einsichtigen Formulierungen J. H. GRØNBOEKS, *art. cit.*, S. 34 und 38, der 38 davon spricht, daß Ex 17,14b einem «Rachegefühl ... Ausdruck verleiht».

diesem Denken nicht genügen würde, den aufgeklärteren Geist verrät, welcher von beiden Texten also in diesem Sinn der spätere ist, läßt sich nicht leicht beantworten.

RESUMEN

En este artículo se comparan Ex 17,8-16 y Deut 25,17-19. Ambos textos tratan del ataque de Amaleq a Israel. A pesar de que este hecho se narra de manera distinta en cada uno de ellos, la consecuencia es la misma: poner de manifiesto el propósito de exterminar al otro pueblo para, según la voluntad de Yahveh, extinguir la memoria de Amaleq. Una importante diferencia en la descripción de ambos episodios es que el texto del Éxodo se abstiene de valorar moralmente el ataque de Amaleq, mientras que el autor deuteronomico sí lo valora de manera explícita; parece ser que, para él, la espontánea y en cierto modo natural reacción reflejada en Ex 17 no era suficiente. ¿Se puede reconocer en esta forma de justificación moral un avance histórico?

SUMMARY

In this article the texts of Ex 17,8-16 and Dt 25,17-19 are compared. Both texts deal with the attack by Amalek upon Israel. Although the description is different in each text, the consequences are quite the same: to show the purpose to destroy the foreign nation and, according to the will of Yahveh, to erase the memory of Amalek. There is, however, a crucial difference in the presentation of the two episodes: while the Exodus text refrains from any moral judgement of the Amalek attack, the Deuteronomist author makes an explicit judgement. It seems that the spontaneous and somehow natural reaction presented in Ex 17 was not enough for him. Could this moral justification be regarded as a historical progress?