

## ARTIKEL

---

### „Ihr seid ein hartnäckiges Volk!“ (Ex 33, 5)

#### Beobachtungen zu einer konstruktiv-kritischen (Selbst-)Provokation Israels

Dirk Sager

---

Jüdische  
Hartnäckigkeit:  
das Paradies  
just da zu suchen,  
wo es der erste Mensch  
verloren hat.

*Elazar Benyoëtz<sup>1</sup>*

Wenn jemand hierzulande als „hartnäckig“ bezeichnet wird, kann diese Charakterisierung entweder positiv oder negativ gemeint sein. Wer konsequent seinen Weg geht und „stur“ an den eigenen Zielen festhält, wird bewundert. Vorausgesetzt er oder sie erreicht am Ende das angestrebte Ziel. Andernfalls lastet man der Person diese „Dickköpfigkeit“ mutatis mutandis negativ an. Aus Hartnäckigkeit wird Halsstarrigkeit. Letzteres Wort wird nun, obwohl fast gleich lautend, eindeutig im abwertenden Sinn verwendet. An verschiedenen Stellen der Hebräischen Bibel wird nun eben Israel als „hartnäckig“ / „halsstarrig“ (קִשְׁיָהּ-עֲרָךְ) bezeichnet. Ist damit ausschließlich eine negative Abwertung gemeint? Oder schwingt dabei ebenfalls eine positiv selbstkritische Nuance mit, wie sie im obigen Zitat des jüdischen Aphoristikers E. Benyoëtz durchscheint? In jedem Fall hat sich der Ausdruck für das Volk Gottes als theologisch überaus prägend, jedoch wirkungsgeschichtlich als ebenso problematisch erwiesen. Das Christentum nutzte die angeblich pauschale Verstockung Israels (vgl. Apg. 7, 51), um sich als das „wahre Gottesvolk“ vom Judentum abzugrenzen. Damit war der Nährboden für verschiedene Ausprägungen von Antijudaismus geschaffen, der seine prägende Gestalt im Mittelalter bekam und zu einem generellen und letztlich nicht mehr theologisch motivierten Antisemitismus in der Neuzeit führte.

Wie aber ist es zu verstehen, dass der Vorwurf der Hartnäckigkeit / Halsstarrigkeit, der ja nicht nur eine allgemeine menschliche Schwäche als Sünde qualifiziert, sondern die willentliche und wiederholte (!) Abkehr von Gott brandmarkt, für das sich herausbildende Judentum im konstruktiven Sinn identitätsbildend wirken konnte? Spiegelt sich darin nicht auf den ersten Blick ein unverhältnismäßig pessimistisches Menschenbild wider?

<sup>1</sup> *Elazar Benyoëtz*, *Finden macht das Suchen leichter*, München/Wien 2004, 236.

Meine These, die ich im Folgenden herausarbeiten will, lautet, dass es sich bei diesem Epitheton (d. h. Merkmal) der „Hartnäckigkeit“ Israels um eine gezielte (Selbst-)Provokation handelt, die den positiven Widerspruch der Angeredeten herausfordert, weil sie mit der erneuten Möglichkeit des Hörens rechnet. Ohne die Hoffnung auf eine ebenso „hartnäckige“ Suche, die Weisungen Gottes so konsequent wie irgend möglich zu befolgen, hinge der Vorwurf der Hartnäckigkeit / Halsstarrigkeit gegenüber Israel in der Luft. Denn isoliert betrachtet suggeriert er eine einseitig negative Mentalität, die weder sozialgeschichtlich (welche Bevölkerungskreise / -schichten werden im Einzelnen kritisiert?) noch theologiegeschichtlich (in welche Zeit gehört welches Konzept dieser Metapher?) hinterfragt wird. Eben diese Differenzierung ist hermeneutisch unabdingbar.

Seinen markantesten Niederschlag findet der Vorwurf der Hartnäckigkeit in Form des Ausdrucks *עַם־קָשָׁה־עֲרֵךְ* („Volk harten Nackens“), welcher als Leitwort fest im Kontext der Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32–34) resp. seiner Parallele in Dtn 9/10. verankert ist.<sup>2</sup> Damit gehört die Metapher nach einhelliger Meinung vieler Exegeten zum theologischen Grundwortschatz der Deuteronomisten (Dtr.).<sup>3</sup> Das belegen auch die parallelen Konstruktionen im Jeremiabuch, die dtr. Sprache aufnehmen (z. B. Jer 7, 26; 17, 23; 19, 15). Aus dem Wechselspiel mit den Adjektiven *רָמֵי* bzw. *קָרָה* für „Widerspenstigkeit“ (z. B. im Buch Hosea) ist abzulesen, dass die Metapher als *Terminus technicus* gegenüber älteren Konzepten gezielt entwickelt bzw. profiliert wurde und von da aus in die Auslegungsgeschichte eingeflossen ist.

Für die weitere Untersuchung ergeben sich daher folgende Leitfragen: Was wird mit der Wendung *עַם־קָשָׁה־עֲרֵךְ* bzw. *קָשָׁה־עֲרֵךְ* konkret zum Ausdruck gebracht, d. h. welcher Sinngehalt ist mit dieser Charakterisierung verbunden? Welcher Stellenwert kommt dem Urteil im Kontext von Ex 32–34 zu? Ist es überhaupt ursprünglich mit der hinteren Sinaiperikope verbunden? Wenn nicht, was sich zeigen lässt, wie und mit welcher Intention ist der Ausdruck *עַם־קָשָׁה־עֲרֵךְ* für seinen genuinen Zusammenhang profiliert worden? Wie kann man sich auf dieser Grundlage die innerbiblische Traditionsgeschichte des Ausdrucks vorstellen? Und was bedeutet dies alles schließlich für die fortdauernde Reformulierung dieser schwierigen Selbstdeutung Israels?

<sup>2</sup> Vgl. *Moshe A. Zipor*, The Deuteronomistic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy, ZAW 108 (1996), 22.

<sup>3</sup> Unter Deuteronomismus versteht man in der Alttestamentlichen Wissenschaft „Vorstellungen und Ausdrucksformen [...], die sich entstehungsgeschichtlich vom Dtn und seiner sprachlichen und gedanklichen Welt herleiten“ (*Jan Christian Gertz* [Hg.], Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 244). Dazu zählt auch Dtn 9/10, obwohl ja selbst Teil des Dtn. „Dtr. meint hier vielmehr eine Unterscheidung innerhalb des Dtn, wo wir eine ‚deuteronomistische‘ (dtn) Grundschrift von solchen Stadien unterscheiden können, die das Dtn in einen größeren Aussagezusammenhang [...] einordnen“ (ebd.).

## 1. Hartnäckigkeit als Hörresistenz

Über die Herkunft der Metapher von der Hartnäckigkeit ist schon vielfach diskutiert worden. Meist wurde in der Vergangenheit angenommen, das Bild leite sich aus Vorgängen in der Landwirtschaft ab. Israel werde mit einem störrischen Tier verglichen, das sich das Joch nicht auflegen lassen will und deshalb den Nacken verhärtet.<sup>4</sup> Diese Übertragung – das wird mittlerweile mehrheitlich gesehen – ist jedoch sehr fragwürdig, „da ein Tier in solchen Situationen eher den Nacken schüttelt als ihn versteift.“<sup>5</sup> Außerdem wird ein Joch im hebräischen Sprachgebrauch nicht auf den „Nacken“ (עֲרֵךְ), sondern den „Hals“ (צִוְאָר; vgl. Jer 28, 10–12. 14) gelegt. עֲרֵךְ hingegen fungiert als Oppositionsbegriff zu פְּנִיָּם („Angesicht“) (s. Jer 2, 27) und bezeichnet demnach den oberen Halsbereich. „Den Sinn dieses Ausdrucks [...]“, so B. Jacob in seinem Exoduskommentar, „macht am besten eine Stelle wie Jes 30, 20 klar: („deine Augen werden deine Lehrer ansehen) und deine Ohren ein Wort von hinter dir hören, also: dies ist der Weg, den ihr gehen sollt, es sei rechts oder links.“ Der Mensch soll *vor* (Hervorhebung i. O.) Gott wandeln wie die Herde vor dem Hirten (s. z. Gen 17, 1) und erhält die Weisung für den Weg durch Zurufe hinter ihm. Die Biegung des Halses erfolgt, um das *Gesicht* (Hervorhebung i. O.) dorthin zu wenden, wohin der Zuruf von hintenher weist. Der Ungehorsame und Widerwillige hält den Nacken steif und geht störrisch seinen Weg weiter.“<sup>6</sup> „Das Versteifen des Nackens meint also das Weigern, das Ohr zu neigen (2. Kön 19, 16; Ps 45, 11; Dan 9, 18 usw.)“<sup>7</sup>.

H.-J. Hermisson indes bezweifelt diese spezifische Herleitung im Zusammenhang seiner Kommentierung von Jes 48, 4, wo die Metapher von der Hartnäckigkeit noch einmal variiert wird (s. u.). Er überlegt ob „der Kontrast auch allgemeiner „sich beugen, das Haupt neigen“ als Gestus der Unterwerfung oder Demut (vgl. Thr 2, 10; Jes 58, 5; ...)“<sup>8</sup> ausfalle. Dafür ließe sich in der Tat als weiterer Beleg z. B. Gen. 49, 8 anführen. Viele ähnliche Vorgänge, bei denen die Feinde sich nach ihrer Unterwerfung den Siegern beugen sollen, werden allerdings wiederum mit צִוְאָר gebildet (vgl. Jos 10, 24, Neh 3, 5). So wie das Tier seinen Nacken unter das Joch beugen muss, soll Israel sich unter die Vorherrschaft des Königs von Babel beugen (Jer 27, 8. 11. 12, u. ö., ebenfalls mit צִוְאָר). Bezeichnenderweise wird von Israel aber nirgends verlangt, seinen Nacken unter die Herrschaft JHWHs zu beugen – was m. E. nur bedeuteten kann, dass diejenigen, welche die Metapher von der Hartnäckigkeit als Charakteristikum der Beziehung zwischen

<sup>4</sup> So z. B. bei Adam S. van der Woude, Art. קֶשֶׁה, THAT Bd. II, München 1979, 691.

<sup>5</sup> Moshe A. Zipor, Art. עֲרֵךְ, ThWAT Bd. 6, Stuttgart u. a. 1989, Sp. 395.

<sup>6</sup> Benno Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 930 f.

<sup>7</sup> Moshe A. Zipor, עֲרֵךְ, Sp. 395.

<sup>8</sup> Hans-Jürgen Hermisson, Deuterocesaja, 2. Teilband, Jesaja 45, 8–49, 13, BK XI/2, Neukirchen-Vluyn 2003, 229.

JHWH und seinem Volk geprägt haben, sehr darauf bedacht waren, hier keine glatten Analogien aufzubauen.

Der Ausdruck קִשָּׁה-עֲרָף („hart-näckig“) – wie auch die entsprechenden Parallelen מְרִי bzw. סָרָה – bezeichnet also nicht den Widerstand von Besiegten, sondern hat seinen grundlegenden Sitz im Leben im überkommenen Sippenethos Israels. Hier charakterisiert das Wort „einen wissentlichen, grundsätzlichen und trotzigem Widerspruch.“<sup>9</sup> Er gilt hinsichtlich der Beziehung der Kinder, besonders des Sohnes, zu den Eltern (vgl. Dtn 21, 18–20) als absolut untolerabel. Der Ausdruck קִשָּׁה-עֲרָף meint sachlich zunächst im Grunde genau dasselbe. Der innovative Zugewinn im Vergleich mit den an verschiedenen anderen Stellen Israel zur Last gelegten „Widerspenstigkeit“ (מְרִי) (z. B. Jes 1, 20; 63, 10 u. ö.) wird zunächst formal daran erkennbar, dass es sich bei מְרִי um ein eigenes, die Bedeutung in sich tragendes Lexem handelt. קִשָּׁה-עֲרָף hingegen stellt als zusammengesetzter Terminus eine kreative Sprachschöpfung dar, die in ihrer Summe die Bedeutung der Einzelwörter transzendiert (Bahuvrihi-Bildung). Der Ausdruck wird zur Metapher, die als solche einen Sinnüberschuss enthält. Daher eignet er sich eben auch besonders gut zur Bildung theologischer Konzeptionen, wie man sie bei den Deuteronomisten vorfindet. Um zu verstehen, wie sie diese Sinnpotentiale nutzen, ist es hilfreich die ihnen schon vorhandenen Deutungen von Hartnäckigkeit bzw. Widerspruch zum Vergleich heranzuziehen.

1. In Prov 29, 1 liegt vermutlich der älteste noch greifbare (vordeuteronomistische) Beleg für den Ausdruck „hartnäckig“ vor:

„Wer gegen Zurechtweisungen den Nacken verhärtet (קִשָּׁה-עֲרָף) –  
plötzlich wird er zerbrochen – ohne Aussicht auf Heilung.“ (Prov 29, 1)<sup>10</sup>

Den bildhaften Charakter dieses Wahrspruchs kann man hier schon mit Händen greifen: Die ältere Weisheit mahnt, dass dauerhafter Widerstand nicht zum Erfolg führt. Er wird plötzlich gebrochen werden – fast möchte man denken, der Nacken der Person selbst – und der Schaden ist irreparabel. Eben diese Erfahrung haben die deuteronomistischen Theologen bereits machen müssen! Das Exil – als Bruch des Widerstandes gegen Gott – war schon Realität geworden. Die weisheitliche Mahnung hatte sich bitter bewahrheitet. Die Metapher von der Hartnäckigkeit eignete sich also bestens zur Deutung der eigenen Schuldgeschichte. Allerdings wird sie von den Deuteronomisten m. E. nicht allein in diesem negativen Sinn verwendet, denn es gibt noch andere Impulse, die in diesem Zusammenhang mit verarbeitet werden.

<sup>9</sup> Ludger Schwienhorst, Art. מְרִי, ThWAT Bd. 5, Stuttgart u. a. 1986, Sp. 8.

<sup>10</sup> Prov. 29, 1 ist Teil der sog. Hiskijanischen Sammlung, bestehend aus den Teilsammlungen Prov. 25–27 und 28–29. Die Teilkomposition wird gemeinhin noch in das 8. Jh. v. Chr. datiert (vgl. zusammenfassend Markus Witte, Schriften (Ketubim), in: Gertz, Grundinformation, 443). Antoon Schoors, Die Königreiche Israel und Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise, BE Bd. 5, Stuttgart 1998, 180, hingegen sieht in der „Datierung der 5. Sammlung in die Zeit Hiskija nur eine unbewiesene Möglichkeit.“

2. Dazu werfe ich als nächstes einen Blick auf das *Hoseabuch*, in dessen vordr. Grundbestand (Hos 4–11)<sup>11</sup> bereits mehrfach die bewusste Abkehr von JHWH im Bereich der Religionspolitik gebrandmarkt wird. Es fällt auf, dass sich der aus dem dtr. Zusammenhang bekannte Ausdruck der Hartnäckigkeit bei Hosea noch nicht findet, sachlich allerdings vorgeprägt wird. Im Unterschied zur Weisheit richtet sich die Kritik Hoseas auf ganz Israel, verantwortlich im engeren Sinn sind aber seine Priester, Propheten (Hos 4, 4f.) und Aristokraten (7, 3. 5. 16; 9, 15), die ihrer Verpflichtung nicht nachkommen, JHWHs Tora weiterzugeben; das Volk selbst hat keine Erkenntnis ohne sie (vgl. 4, 6. 14). Hier ist also sozialgeschichtlich zu differenzieren, um nicht von Beginn an das Kind mit dem Bade auszuschütten. Zur Vorgeschichte der Deutung des *ganzen* Volkes als „halsstarrig“ gehört – wie es auch die Grundfassung von Ex 32–34 suggeriert (s. u.) – die Ignoranz gegenüber den Geboten, bzw. die Unfähigkeit sich diese zu Herzen zu nehmen. Wenngleich Propheten wie Hosea wussten, dass nicht alle gleichermaßen ungerecht sind, wird Israel immer als Ganzes angesprochen.<sup>12</sup> Dieses „Israel“ erweist sich als unwillig wie eine „störrische“ Kuh (Hos 4, 16). „[D]as Bild von der uneinsichtigen Kuh ist auf dem Hintergrund von [Hos] 10, 11–13 zu lesen: Große Hoffnungen hegte Jahwe, als er die gelehrige junge Kuh Israel am Anfang der Geschichte im Vorübergehen sah – aber sie sind ganz und gar enttäuscht worden.“<sup>13</sup> Israel hat sich demnach von JHWH vollkommen entfremdet (8, 12), obwohl es vorgibt, ihn zu kennen (8, 2). Der Widerstand gegen JHWH beginnt sich zu verfestigen:

„Von zentraler theologischer Bedeutung an diesem resignativen Urteil Hoseas und seines Gottes ist, daß noch nicht Schuld und Abtrünnigkeit gegenüber Gott als solche Israels Verderben herbeirufen, sondern erst ‚Widerspenstigkeit‘, d. h. das verstockte Beharren in solcher Haltung, die Verhärtung, die kein Hören auf das prophetische Wort mehr zulässt. Auf diesen Gedanken gründen später exilische Prediger ihre Hoffnung, wenn sie Israel mitten im einbrechenden Strafgericht Gottes zu Umkehr rufen (etwa Jer 26, 3; 36, 3 u. ö.).“<sup>14</sup>

Zu diesen Predigern gehören – neben den Propheten – ganz sicher auch die Deuteronomisten. Indem sie Israel seine Widerspenstigkeit als „Hartnäckigkeit, / „Halsstarrigkeit“ entgegenhalten, keimt im selben Atemzug Hoffnung auf!

3. Um die positive Kraft dieser fundamentalen Kritik voll zur Entfaltung bringen zu können, brauchten die dtr. Verfasser allerdings einen weiteren Impuls, den sie m. E. aus der Widerstandskraft der *exilischen Heilsprophetie* gewannen. Zwar haben sich die Deuteromonisten gleichwohl bemüht, ihre Botschaft gegenüber der Prophetie abzugrenzen<sup>15</sup>, doch hat die Exilszeit in

<sup>11</sup> Vgl. Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 18.

<sup>12</sup> Vgl. zu dieser sozialgeschichtlichen Differenzierung auch Jer 5, 1–6 und den Hinweis bei Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992, 365.

<sup>13</sup> Jörg Jeremias, *Hosea*, 72.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Das gilt besonders für ihr Schweigen bzgl. der vorexilischen Schriftprophetie.

der Folge ganz offensichtlich Kräfte mobilisiert, die sich wechselseitig verstärkten.<sup>16</sup> An erster Stelle wäre hier natürlich der uns namentlich nicht bekannte Prophet aus Jes 40–55 zu nennen (in der Literatur mit dem Ersatznamen „Deuterojesaja“ belegt). Im 3. der sog. Gottesknechtslieder bekennt er sich zum Gehorsam gegenüber Gott, wofür die Öffnung der Ohren die grundlegende Voraussetzung bedeutet:

„Der Herr, JHWH, hat mir das Ohr geöffnet.  
Und ich war nicht widerspenstig יִרְיָהוּ),  
habe (ihm) nicht den Rücken zugekehrt.“ (Jes 50, 5)

Gleichzeitig hat der Prophet eine „Härte“ entwickelt, die es ihm erlaubt, die Angriffe gegen seine Botschaft auszuhalten und seine Widerstandskraft auf diejenigen, die seiner seelsorgerlichen Arbeit gegenüber positiv eingestellt sind (50, 1), zu übertragen:

„Aber der Herr, JHWH, hilft mir,  
darum werde ich nicht von Schande überwältigt.  
Darum habe ich mein Angesicht gesetzt wie einen harten Kieselstein;  
und ich weiß, dass ich nicht zu Schanden werde.“ (Jes 50, 7)

Bezeichnenderweise findet sich in *allen* drei „großen“ Prophetenbüchern eine Zusage Gottes, seine Boten mit besonderer Widerstandskraft auszurüsten. Dazu gehört die Berufungsvision des Jeremia (vgl. Jer 1, 18 f.) ebenso wie die des Ezechiel (Ez 3, 7–9). Ganz offensichtlich brauchte es gerade in der Exilszeit, in der sich der Widerspruch gegen das Urteil Gottes zu verfestigen drohte, ein positives Gegengewicht.

Es gibt also (mindestens) drei verschiedene Impulse, die die Deuteronomisten für ihre Rede von der Hartnäckigkeit Israels fruchtbar machen: die ältere Weisheit, Hosea und die exilische Heilsprophetie. Wie wird die Metapher nun aber in deuteronomistischen Zusammenhängen konkret entfaltet?

## 2. Halsstarrigkeit versus „Höre Israel!“ – Deuteronomium 9/10 als Basiskonzept

Die Rede von der Hartnäckigkeit findet sich auffällig oft im Buch Deuteronomium. In *Dtn 9/10*, eine „relecture“ der Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32–34), kommt sie in Form des Ausdrucks קִשְׁה-עָרָךְ („Volk harten Nackens“) vor. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass *Dtn 9/10* den Grundbestand von Ex 32–34 voraussetzt.<sup>17</sup> Allerdings schließt diese Er-

<sup>16</sup> Anders wäre es wohl auch nicht zur erklären, dass an mehreren Stellen dtr. Einflüsse im Bereich von Deuterojesaja Einzug gehalten haben (s. dazu *Antje Labahn*, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven Deuteronomistischer Theologie im Deuterojesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus, BWANT 8/3, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, passim).

<sup>17</sup> *Norbert Lohfink*, Deuteronomium 9, 1–10, 11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: *Köckert, Matthias/Blum, Erhard* (Hg.),

kenntnis nicht aus, sondern ein, dass Ex. 32–34 seinerseits auf der Grundlage von Dtn 9/10 aktualisiert worden ist. Für die Metapher קִשָּׁה-עֲרֵץ bildet Dtn 9/10 daher die konzeptionelle Basis.

Dtn 9/10, eingebettet in die Grundsatzrede Moses Dtn 5–11, markiert gemeinsam mit der Ankündigung von Segen und Fluch in Dtn 28 den inneren Rahmen um das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26). Er stammt in seinem Grundbestand sicherlich noch aus (spät?)exilischer Zeit<sup>18</sup>, während sich der äußere Rahmen des Deuteronomiums (Dtn 1–4 und 29–34) als erneuter Bundesschluss im Land Moab zu erkennen gibt. Er gehört nach den neusten Erkenntnissen der Pentateuchforschung einer Redaktion an, die das Deuteronomium mit dem Josuabuch verklammert.<sup>19</sup>

Um in Dtn 9/10 die Voraussetzung dafür zu erfassen, dass hier im konstruktiv kritischen Sinn von der Hartnäckigkeit Israels gehandelt wird, muss man das Grundkonzept dieses Textbereichs erfassen. Der Ausdruck קִשָּׁה-עֲרֵץ nämlich dient in der Mahnrede zur Erinnerung daran, dass Gott Israel trotz seiner Halsstarrigkeit das Land Kanaan zum Erbbesitz gibt (Dtn 9, 6). Das passt konzeptionell haargenau in die 4. Fürbitte Moses, Gott möge seinem Volk gnädig sein, da es doch eben – wie er ja längst weiß – halsstarrig sei (Ex 34, 10).

Die Beziehung zwischen JHWH und Israel wird denn in Dtn 9/10 auch als lang andauernd dargestellt: „Von dem Tage an, als du aus Ägypten zogst, bis ihr gekommen seid an diesen Ort, seid ihr widerspenstig (מִמָּרָם) gewesen gegen JHWH“ (Dtn 9, 7). Hartnäckigkeit ist nach dem Verständnis der Deuteronomisten also längst nicht bloß empirischer Befund – die Strafe des Exils ist ja mittlerweile schon hereingebrochen! –, sondern rhetorisches Mittel, um die Hörer und Leser dazu zu bewegen, nun endlich nach Gottes Weisungen zu leben: Der Aufruf „Höre, Israel!“ ist in der Komposition Dtn 5–11 überhaupt das Struktur gebende Element (Dtn 5, 1; 6, 4; 9, 1). Insofern stellt er die positive Kehrseite der Medaille dar, Israel habe bisher immer wieder den Nacken nicht zum Hören wenden wollen. Der ganze Abschnitt umspielt das Thema der Erziehung des Volkes durch JHWH, was in die Metapher eines Vater-Sohn-Verhältnisses eingekleidet wird (Dtn 8, 1–5, auf der Basis von Dtn 1, 18 ff.). Israel hat sich zwar in der Vergangenheit permanent geweigert auf Gott zu hören, doch eben jetzt bietet sich die Chance, diese einseitig negative Haltung aufzubrechen.

Der Abschnitt Dtn 9/10 im engeren Sinn will daher Israel ermahnen, seinen Ungehorsam gegenüber JHWH von der Anfangszeit bis heute in Erinnerung zu halten (Dtn 9, 7), um daraus die rechten Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Darum wird die Geschichte vom Goldenen Kalb noch

Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 77, der mit innerhalb von Dtn 9/10 mit zwei Schichten rechnet. Vgl. auch *Jan Christian Gertz*, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion von Exodus 32–34, in: *Köckert, Matthias/Blum, Erhard* (Hg.), *Gottes Volk*, 98.

<sup>18</sup> Vgl. *Eckart Otto*, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007, 120.

<sup>19</sup> Ebd.

einmal ausführlich in Erinnerung gerufen, wenn auch nicht in allen Details. Um Israel jedoch nicht in Versuchung zu bringen, den in Aussicht gestellten Erfolg des Hörens der eigenen Tüchtigkeit in Rechnung zu stellen, koppeln die Deuteronomisten den Terminus fest an das souveräne, gnädige Handeln Gottes:

„Und du wirst erkennen, dass JHWH, dein Gott, dir nicht um deiner Gerechtigkeit willen dieses gute Land zum Besitz gibt. Denn du bist ein halsstarriges Volk.“ (Dtn. 9, 6)

„Sondern“, so ließe sich aus Dtn. 7, 8 ergänzen, „weil er euch geliebt hat ...“. Hier blitzt gewissermaßen die „Rechtfertigungslehre“ (N. Lohfink) auf, wenngleich man mit einem solchen Begriff natürlich vorsichtig sein muss. Entscheidend an der dtr. Konzeption ist ihre Hermeneutik des Erinnerns. Nur dann, wenn die willentliche Abkehr von Gott – ob sie nun der gegenwärtigen Realität entspricht oder nicht – erinnernd bewahrt wird, kann es eine Zukunft mit JHWH geben. Darin entfaltet sich die positiv-selbstkritische Kraft. Auf der Basis dieser Voraussetzung ist der Terminus קשה-עַרְף als Grunddeutung der *gesamten* Geschichte Israels etabliert worden.

### 3. Halsstarrig von Anfang an!?

Liest man nämlich die hebräische Bibel synchron von vorne nach hinten, habe sich Israel – und zwar als Ganzes – vom Beginn seiner Geschichte an Gott gegenüber halsstarrig gezeigt. Diesen Ausgangspunkt markiert eindrucksvoll die Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex. 32–34). An verschiedenen Stellen innerhalb dieses hochkomplexen Erzählgerüsts wird Israel als Ganzes der Vorwurf gemacht, es sei קשה-עַרְף. Die Argumentation ist umso auffälliger, als das Verhalten Israels am Sinai zur Logik des Epithetons im oben beschriebenen Sinn gar nicht passt. Denn der Vorwurf, das Volk sei „schnell abgewichen von dem Weg“, den JHWH ihm geboten habe (Ex. 32, 8), widerspricht der Tatsache, dass die Gebote den Menschen zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht bekannt sind. Mose befindet sich ja zum Zweck des Gebotsempfangs auf dem Berg! In seiner Abwesenheit fordert das Volk Aaron dazu auf, ihm einen sichtbaren Gott zu machen (Ex 32, 1).

Es nährt sich schnell der Verdacht, in Ex 32, 9 eine spätere Einfügung zu sehen. Diese Einschätzung deckt sich auch mit der literarkritischen Abgrenzung seines näheren Kontextes in Ex 32, 7–14. Zwar stellt die Entstehungsgeschichte der Kapitelfolge Ex 32–34 von jeher einen Zankapfel der Exegese dar, Konsens besteht allerdings positionsübergreifend darin, 32, 7–14 als späteren, dtr. bzw. dtr. beeinflussten Einschub zu betrachten.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des Alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1992, 67, 69; Gertz, *Beobachtungen*, 96, u. a.

Denn in diesem Abschnitt klärt Gott Mose über die Sünde des Volkes auf, was letzterer in 32, 19 eigenständig noch einmal entdeckt.

Bei noch einigermaßen oberflächlicher Betrachtung erweist sich der Ausdruck קִשָּׁה-עָרֶץ in 32, 9 daher als jüngerer Element im Vergleich zur hypothetischen Grundfassung von Ex 32–34. Damit stehen aber auch die anderen Vorkommen in 33, 3. 5 und 34, 9 zur Disposition.

Es kann hier nicht darum gehen, die gesamte literar- und redaktionsgeschichtliche Diskussion im Blick auf Ex 32–34 aufzurollen.<sup>21</sup> Im Blick auf den Grundbestand gehe ich im Folgenden von einem Minimalgerüst aus, das sich im Kern in Ex 32, 1–6. 15. 19–20. 30–34 widerspiegelt.<sup>22</sup> In dieses wurden dann nach und nach verschiedene Blöcke eingefügt, wie z. B. Ex 32, 16–18. 25–29 („Erwähnung und Titular der Tafeln stehen im Zusammenhang mit den redaktionellen Ausgleichsbemühungen in 31, 18; die Josuaszene in V. 17 f. setzt die Unterrichtung Moses über das Goldene Kalb und damit V. 7–14 voraus; die in V. 25–29 berichtete Strafaktion der Leviten ist in der Fürbitte in V. 30–34\* noch unbekannt und konkurriert mit der Ankündigung einer aufgeschobenen Strafe in V. 34“<sup>23</sup>). Über den Anschluss der Kapitel 33–34 an den Grundbestand besteht in der Forschung kein Konsens. Eine mögliche Fortsetzung wird für Ex 33, 12–17 diskutiert.<sup>24</sup>

In der schon erweiterten Grunderzählung, die nach den Gründen des Abfalls der Israeliten fragt, ist das Volk nicht ungehorsam im Sinne der wiederholten Abkehr von den Geboten Gottes, sondern פָּרַעַץ (Ex 32, 25, Part. passiv) = „frei / „sich selbst überlassen“ / („fessellos“ *M. Buber / F. Rosenzweig*, 1992, 244), weil es überhaupt noch keine Gebote kennt (vgl. Prov. 29, 18)! Ihm fehlt noch ganz generell die ethisch-religiöse Orientierung. Mose ist ja verschwunden. Das Volk sagt: „Wir wissen nicht, was mit *diesem* (הַזֶּה) Mann Mose passiert ist“ (32, 1). Darum entscheiden sie sich, ihren eigenen Weg zu gehen, und spannen Aaron<sup>25</sup> vor den Karren ihrer religiösen Grundbedürfnisse. Eine solche Naivität und Unbedarftheit ist das genaue Gegenteil von anhaltender Verhärtung gegenüber den Anordnungen Gottes.

Nun kann es aber nicht darum gehen, den Vorwurf der Hartnäckigkeit in Ex. 32–34 als vollkommen deplaziert abzuwerten. Vielmehr liest er sich in seinem Kontext als eine Steigerung ins Grundsätzliche, da sich das Volk – aus der Rückschau betrachtet – schon vor dem Einzug in das versprochene Land auf Gott zu hören weigert. Dass die provokative Spitze JHWHs gegen Israel überhaupt identitätsbildend wirken konnte, verdankt sie ihrer geschickten Einbettung in das komplexe Gerüst der Erzählung. Ich gehe

<sup>21</sup> Vgl. dazu den Forschungsüberblick von *Konrad Schmid*, Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: *Matthias Köckert/Erhard Blum* (Hg.), *Gottes Volk*, 9–40.

<sup>22</sup> Vgl. *Gertz*, *Beobachtungen*, 95.

<sup>23</sup> Ebd., 97.

<sup>24</sup> Ebd., 102.

<sup>25</sup> Dass Aaron an dieser Stelle als Initiator des Stierkultes gesehen wird, deutet darauf hin, dass die Geschichte in der schriftlich nicht mehr zu rekonstruierenden Urfassung als Ätiologie des Staatskultes des Nordreiches gedient hat. Vgl. *Klaus Koenen*, Art. Goldenes Kalb, *WiBiLex* 2006: <http://www.wibilex.de> (Zugriffsdatum: 3. 9. 2009).

daher im Folgenden die engeren Kontexte um den Ausdruck עַם־קִשָּׁה־עַרְיָה im Einzelnen durch, einschließlich der Stelle Ex. 32, 9. Dort heißt es:

„Und JHWH sprach zu Mose:  
Ich habe mir dieses Volk angesehen.  
Und siehe: Es ist ein Volk harten Nackens!“

Die Formulierung trägt den Charakter einer Musterung. Gott fällt sein Urteil aufgrund von eingehender (längerer) Beobachtung (רְאִיתִי) AK-Konstruktion). Die Bezeichnung Israels als הַזֶּה הָעָם („dieses Volk“) deutet die große Entfremdung / Distanz zwischen Gott und Israel an (vgl. 32, 1, das Volk über Mose). Gott spricht ausdrücklich nicht von „meinem Volk“ – das muss ihm Mose erst wieder nahe legen (Ex 33, 13). Mit anderen Worten: innerhalb von V. 9 ist der Ausdruck in Übereinstimmung mit seiner Grundintention in den Redeteil eingebettet.

V. 9 fehlt allerdings schon in der LXX-Version, was in der aktuellen Diskussion nicht als Abschreibefehler im masoretischen Text, sondern als echte Überlieferungsparallele bewertet wird.<sup>26</sup> Das heißt das Urteil im Munde Gottes entpuppt sich als weiterer Nachtrag in den schon vorliegenden Einschub von V. 7–14. Das Argument wird durch ein sprachliches Indiz gestützt, nämlich die erneute Redeeinleitung („Und JHWH sprach zu Mose“). V. 10 knüpfte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich also nahtlos an V. 8 an.<sup>27</sup> Im jetzigen Zusammenhang soll deutlich gemacht werden, dass Gott die Haltung des Volkes längst durchschaut hat und ihm damit den Boden für seine Selbstrechtfertigung entzieht.

Im Zusammenhang der nächsten Stelle in Ex. 33, 3 erklärt Gott, dass er einen Boten (מַלְאָךְ) vor Mose und Israel hersehenden werde, der es in das versprochene Land bringe, um dann hinzuzufügen.

„Ja / denn (כִּי) ich will nicht hinaufgehen in deiner Mitte –  
(כִּי) denn ein Volk harten Nackens bist du –  
damit ich dich nicht aufreibe auf dem Weg.“

Die Metapher von der Hartnäckigkeit stellt in diesem Fall eine Apposition dar, denn der Satz wäre auch ohne den Einschub kohärent (doppelte Begründung mit כִּי). Nimmt man ihn heraus, erkennt man, dass die Adressaten der Gottesrede Ex. 33, 1–3 Mose und Israel *gemeinsam* sind. Es hat hier fast den Anschein, als wolle Gott das Volk und Mose vor dem Zorn JHWHs schützen. JHWH, der Berggott, will am Sinai zurückbleiben, um Israel vor ihm selbst zu bewahren. Damit wäre dann aber auch die Beziehung, die mit der Rettung aus Ägypten begann, zu Ende.

Der Einschub nimmt Mose nun aus der Anrede wieder teilweise heraus. Diese Tendenz entspricht der Wiederholung zwei Verse weiter, in der Gott im Prinzip dasselbe noch einmal (Literarkritik!?) erklärt; nunmehr wird

<sup>26</sup> Vgl. Lohfink, Deuteronomium 9, 1–10, 11, 83, Anm. 130.

<sup>27</sup> Gertz, Beobachtungen, 96.

Mose wieder deutlich in die Mittlerstellung zwischen Israel und JHWH gerückt:

„Und JHWH sprach zu Mose:

Sprich zu den Israeliten: Ihr seid ein hartnäckiges Volk! Zöge ich auch nur für einen Augenblick hinauf in deiner Mitte – ich würde dich fertig machen“.

(Ex. 33, 5)

Die Einbettung des Ausdrucks **עַם-קָשֶׁה-עַרְף** in der vorliegende Argumentation erfolgt wesentlich stringenter. Daher kann man davon ausgehen, dass der Terminus ausgehend von der Reformulierung der Anklage Gottes in Ex 33, 5f. rückwirkend auch in Ex 33, 3 eingetragen worden ist. Beide Gottesreden verstärken sich in ihrer Intention gegenseitig: Israel wird seine Halsstarrigkeit auf den Kopf zugesagt. Der Anreдемodus ist entscheidend! In dieser Schärfe hätte der Satz als bloße Aussage keinen Sinn – er will die Hörerinnen und Hörer provozieren, eine bestimmte Wirkung erreichen, nämlich zu widersprechen und den Gegenbeweis anzutreten! JHWH, der ertragen muss, wie sein Volk ihm den Rücken zukehrt, greift gewissermaßen zu einem rhetorischen „Trick“, um die erneute Hinwendung seiner Auserwählten zu ihm zu bewirken. In Ex 32–34 wird zwar nur berichtet, dass das Volk ob dieser harten (!) Rede erschrak (33, 4) und als Zeichen der Trauer und Ehrerbietung gegenüber Gott seinen Schmuck ablegte, allerdings korrespondiert die so überarbeitete Komposition auf der kanonischen Ebene mit den parallelen dtr. Konzeptionen.

Ex 34, 9, der letzte Beleg in der vorliegenden Perikope, belegt die oben beschriebene Tendenz, indem die Eigenschaft der Halsstarrigkeit nunmehr wieder Gott selbst positiv herausfordern soll. Diesmal ist es nämlich *Mose*, der das Epitheton als Argument ins Feld führt:

„Und (Mose) sprach:

Wenn ich doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, mein Herr, so gehe doch der Herr in unserer Mitte, denn / ja (יָ) es ist ein Volk harten Nackens, und vergeb uns unsere Verfehlung und Sünde und lass uns dein Erbesitz sein“ (Ex 34, 9).

*Obwohl* es ein Volk harten Nackens ist, möge Gott mit ihm gehen. Das Argument wird hier genau auf den Kopf gestellt (vgl. Dtn 9, 6; Jer 32!). Allerdings kann die erzielte Wirkung auch an dieser Stelle nicht ursprünglich, sondern muss das Resultat einer späteren Überarbeitung sein. Denn nochmals wird der Ausdruck als Apposition mittels **יָ** eingestellt.

**Fazit:** An keiner Stelle innerhalb von Ex 32–34 gehört der Ausdruck „Volk harten Nackens“ zum Grundbestand des Textes, vielmehr setzt er sogar die (mehrfach) überarbeitete Konzeption von Ex 32–34 voraus. Entweder markiert er einen Einschub in bereits vorliegende Passagen (Ex 32, 9; 33, 3; 34, 9), oder er entpuppt sich als neu gestaltete Argumentation, die in den vorliegenden Zusammenhang eingepasst wurde (Ex 33, 5). Damit erweist er sich Nachtrag letzter Hand, der der Erzählung eine zusätzliche Reibung, aber auch Dynamik verleiht. Es gibt keine jüngere Schicht in der Kapitelfolge Ex 32–34. Ursprünglich ist das Volk nicht „unverbesserlich / starr“, sondern

schlicht „böse“ (32, 22) bzw. „ungestüm“ (32, 25). Es muss erst in die Schranken gewiesen werden. Ex. 32–34 verdichtet auf diese Weise die Entwicklung der Beziehung zwischen JHWH und Israel, die theologiegeschichtlich wesentlich komplizierter und wechselvoller vorzustellen ist (s. o.). Gleichzeitig gestaltet die Schlussredaktion Ex 32–34 als Kommunikationsdrama zwischen JHWH und seinem Volk, das die gegenseitige Entfremdung einerseits grundlegend darstellt, andererseits aber auch schon den Weg zu ihrer Überwindung aufzeigen will. Damit weist Ex 32–34 in seiner Endgestalt über sich hinaus.

#### 4. Hartnäckigkeit als konstruktiv kritische Grunddeutung

Die Deuteronomisten haben bekanntlich nicht nur entscheidend dazu beigetragen, dem Pentateuch seine jetzige Gestalt zu verleihen, sondern sie haben auch die übrigen erzählenden Werke der hebräischen Bibel bearbeitet. Das gilt unabhängig davon, ob man von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk als eigener Quellenschrift (DtrG) ausgehen will oder nicht. So findet sich das Urteil der Hartnäckigkeit Israels auch in den erzählenden Partien der hebräischen Bibel, namentlich in 2. Kön 17. In einer ausführlichen Geschichtsreflexion wird nach dem Grund für den Untergang des Nordreichs gesucht. Obwohl JHWH immer wieder Propheten zur Warnung gesandt hatte,

„hörten sie dennoch nicht, sondern verhärteten ihren Nacken, gleichwie den Nacken ihrer Väter, die JHWH, ihrem Gott, nicht vertrauten“ (2. Kön 17, 14).

Man erkennt hier deutlich die Absicht, geschichtliche Deutungen zu verklammern, indem der Bogen von der Gründungsgeschichte Israels bis hin zu seinem Untergang gespannt wird. Diese dtr. Geschichtstheologie hat in der Folge eine ungeheure Wirkung erzielt und sich auf die verschiedenen Textbereiche der hebräischen Bibel und darüber hinaus ausgewirkt. Im Folgenden mögen dazu einige Beispiele für Variationen genügen:

Die im dtr. Geist arbeitenden Verfasser des *Chronistischen Geschichtswerkes* (ChrG) haben in ihrem großen Bußgebetes des Volkes (Neh 9), in dem erstmals außerhalb des Pentateuch die gesamte Gründungsgeschichte Israels von den Erzvätern (Neh 9, 7) bis zum Exil (Neh 9, 30) reflektiert wird, die bestehenden Begriffe und Ausdrücke für den Ungehorsam Israels kombiniert und mit den verschiedenen Epochen der Geschichte korreliert (Neh 9, 16. 26. 29).

Auch in der nachexilischen Prophetie spielt das Epitheton der Hartnäckigkeit in verschiedenen Varianten eine Rolle, so z. B. in den späten Überarbeitungen in *Deuterojesaja*:

„Ich weiß, dass du hart bist  
und dein Nacken eine eiserne Spange / Sehne  
und deine Stirn ehern.“ (Jes 48, 4)

Auffällig ist, dass sich Jes 48, 4 nicht lediglich als eine Aufspaltung der hier sicher schon traditionellen Wendung עֲקָשָׁה-עָרָךְ entpuppt<sup>28</sup>, sondern auch als eine Erweiterung: es wird nämlich zusätzlich von der eisernen „Stirn“ (מִצָּח) gesprochen. Von der Stirn als Manifestation der Widerspenstigkeit, aber auch als Zeichen des prophetischen Widerstandes war schon in der Berufungsversion Ezechiels die Rede (Ez. 3, 8 f., s. o.). Vor diesem Hintergrund erklärt sich Jes 48, 4 recht gut als eine *Kombination* dtr. und ezechielscher Theologie. Kann es also sein, dass an dieser Stelle – wiewohl Israel eindeutig in der Kritik steht – gleichsam an seine positive Willenskraft appelliert wird? Wenn dem so wäre, dann setzte sich auch hier die von den Deuteronomisten angelegte Dialektik von Hören und Nichthören fort. Dafür spricht außerdem eine ab hier zu beobachtende Verschiebung der zeitlichen Kategorien. Denn während die dtr. Einschübe in Ex. 32–34 davon sprechen, dass JHWH die *akute* Hartnäckigkeit des Volkes wahrnimmt (s. o.), blickt er in diesem Stadium der Traditionsbildung schon auf das Verhalten Israels *voraus*. Er kennt seine Eigenschaft(en) von jeher. Das bedeutet: die Kritik Israels richtet sich nicht auf das gegenwärtige, empirisch nachweisbare Verhalten, sondern dient als eine Art „Monitor“ (*lat.* Mahner), um den rechten Weg zu finden.

Auch das *Jeremiabuch* beschäftigt sich eingehend mit der Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte. In keinem anderen prophetischen Buch findet sich dementsprechend ein so großer Anteil dtr. gefärbter Sprache, und zwar über die gesamten zweiundfünfzig Kapitel hinweg.<sup>29</sup> Dazu gehören Wendungen, die ebenfalls mit קֶשֶׁה und / oder עָרָךְ konstruiert sind – allerdings in einer leicht variierten Ausdrucksweise. Einmal wird dem Volk, insbesondere seinen Repräsentanten, vorgeworfen, JHWH den „Nacken“ (עָרָךְ) und nicht das „Angesicht“ (פְּנֵים) zuzukehren (Jer 2, 27; 32, 33). Stattdessen richtet sich der Blick auf Holz und Stein (vgl. schon Hos 4, 12). Im nicht metaphorischen Sinn bezeichnet der Ausdruck „den Nacken wenden“, vor seinen Feinden zu fliehen (z. B. Jos 7, 12; Jer 18, 17 mit JHWH).<sup>30</sup> Die prophetische Kritik, die den spontanen Reflex des Fliehens vor dem Feind auf das Gottesverhältnis überträgt, entlarvt damit die Hinwendung zu anderen Göttern als Flucht vor JHWH. In der Tempelrede Jeremias (Jer 7) wird

<sup>28</sup> Vgl. *Antje Labahn*, Wort Gottes, 198 f.

<sup>29</sup> Diese Beobachtung hat zu der Theorie geführt, dass das Jeremiabuch in der Exilszeit eine dtr. Fortschreibung erfuhr. In profilierter Weise ist dies von *Winfried Thiel* herausgearbeitet worden, auf dessen beiden Untersuchungen aus den Jahren 1973 und 1981 die gesamte aktuelle Debatte um die Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches kreist. Während Thiel noch von einer einheitlichen Redaktion (JerD) ausging, wurde diese These im Laufe der Zeit vielfach differenziert (vgl. das Referat bei *Rainer Albertz*, Die Exilszeit, BE Bd. 7, Stuttgart 2001, 232–236). In jüngster Zeit mehren sich allerdings die Zweifel, ob es sich tatsächlich immer um Überarbeitungen handelt, die konzeptionell mit dtr. Theologie identisch sind. Oftmals handelt es sich zwar um bewusste sprachliche Angleichung, wobei sich jedoch die damit verbundene Intention mitunter sogar ins Gegenteil wenden kann (vgl. zusammenfassend *Georg Fischer*, Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005, 58).

<sup>30</sup> Vgl. *Moshe A. Zipor*, עָרָךְ, Sp. 394.

nun dieser Vorstellungshintergrund mit der Weigerung auf Gott hören zu wollen in Verbindung gebracht. JHWH habe seinem Volk von Beginn an keine Opferforderungen auferlegt, sondern geboten, seine Weisungen zu befolgen. Diese Norm wird in V. 24–26 folgendermaßen kontrastiert:

„Aber sie haben nicht gehört und ihre Ohren nicht geneigt. Und sie wandelten in ihrem eigenen Rat, in der Verstocktheit ihres bösen Herzens. Und sie wurden (mir) zur Rückseite und nicht zum Angesicht. [...] Und sie hörten nicht auf mich und neigten ihre Ohren nicht. Und sie verhärteten ihren Nacken und handelten schlechter als ihre Väter.“ (Jer. 7, 24. 26)

Durch die Kombination verschiedener Elemente in diesem Abschnitt wird deutlich, wie der Gedanke der Abwendung bzw. Flucht das Bild קִשָּׁה-עֵרְףַי auf seine Weise interpretiert.<sup>31</sup> Die Hinwendung mit dem Gesicht zu den Götzen resp. Flucht vor JHWHs Angesicht markiert den Ausgangspunkt. Statt nun auf den Ruf Gottes von hinten her zu reagieren, also die Ohren zu „recken / neigen“ (הִטְנָה Hi.), verharren die Angeredeten in der einmal eingenommenen Blickrichtung und versteifen ihren Nacken. Im Gegensatz zur originären dtr. Konzeption fehlt in diesem Zusammenhang der Aufruf, nunmehr endlich auf Gott zu hören. Nach Ansicht dieser Verfasser besteht diesbezüglich überhaupt keine Hoffnung – die Abwendung von Gott ist geradezu zu einem Wesenzug des Volkes geworden. Denn „nur hier sind die kontrastierenden Richtungen ‚hinten – vorne / Gesicht‘ [...] mit הִיָּה, ‚sein, werden‘ verbunden“<sup>32</sup> (7, 24). Die Bewohner Jerusalems handeln in ihrer Halsstarrigkeit sogar schlechter als ihrer Vorväter (7, 26 in Anspielung an Ex 32–34). „Hatten die beiden ersten Sätze des Verses noch ein Gleichbleiben des schlechten Zustandes annehmen lassen können, zeigt diese letzte Aussage den Verfall auf. Die Verhältnisse halten sich nicht auf gleichem Niveau, sondern bewegen sich zum Schlimmeren.“<sup>33</sup> Aus diesem Grund gehen die Herausgeber des Jeremiabuches davon aus, dass eine Änderung der Einstellung allein von JHWH selbst herbeigeführt werden könne. Dies wird besonders in Jer 32 deutlich.<sup>34</sup> Im Anschluss an eine ausführliche Geschichtsreflexion, in der noch einmal an Israels Hartnäckigkeit erinnert wird (Jer 32, 33), heißt es:

„Und ich werde ihnen ein Herz und einen Weg geben, um mich zu fürchten alle Tage – ihnen zu Gute und ihren Kindern nach ihnen“ (Jer 32, 39).

<sup>31</sup> Antje Labahn, Wort Gottes, 197: „Möglicherweise begegnet in diesem Ausdruck (sc. וִיקְשׁוּ אֶת-עֵרְפָם) eine spätere Formulierung, die aus der Redeweise des DtrG weiterentwickelt worden ist.“ Es ist jedoch m. E. ebenso gut denkbar, dass die Variante unabhängig auf der Basis der älteren vordtr. Tradition, die in Prov 29, 1 greifbar ist (s. o.), entwickelt wurde.

<sup>32</sup> Fischer, Jeremia 1–25, 313.

<sup>33</sup> Ebd., 314.

<sup>34</sup> Der Text gehört nach Albertz, Exilszeit, 242, zu einer dritten dtr. Überarbeitung (JerD<sup>3</sup>), die noch zum Ende des 6. Jh. fertig gestellt wurde. Fischer, Jeremia 1–25, 93 f., unterscheidet überhaupt nicht mehr zwischen verschiedenen Überarbeitungsstufen, sondern hält das gesamte Buch für das Werk eines (!) Verfassers, der im 4. Jh. v. Chr. sämtliche ihm vorliegende dtr. Traditionen aufgenommen und verarbeitet habe.

Konzeptionell stellt dies eine deutliche Korrektur der Parallele in Dtn 9/10 bzw. der übrigen dtr. Aktualisierungen dar. Die Wende für die Zukunft ist allein von Gott zu erwarten, der darum weiß, dass die Menschen nicht von sich aus ihre Halsstarrigkeit überwinden können. Dieser Unterschied wird auch noch einmal deutlich, wenn man sich die Schlussredaktion(en?) des Deuteronomiums<sup>35</sup> ansieht. Die Betonung liegt hier ungleich stärker auf der menschlichen Umkehrbemühung. Während bei Jeremia davon die Rede ist, dass allein JHWH in der Lage sei, das Herz der Menschen zu ändern, wird in diesem Fall appelliert, die Sinnesänderung selbst herbeizuführen:

„So beschneidet nun die Vorhaut eures Herzens und verhärtet nicht länger euren Nacken!“ (Dtn 10, 16)

„Nehmt dieses Buch der Weisung und legt es an die Seite der Lade des Bundes JHWHs, eures Gottes. Und es wird dort ein Zeuge gegen dich sein. Denn ich *kenne* deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken (הַקְשָׁה עֵרְפָּךְ).“ (Dtn 31, 26 f.)

Das Vorwissen JHWHs soll keineswegs dazu dienen, in Fatalismus zu verfallen, sondern sich eingedenk der eigenen Unzulänglichkeit Gott immer neu zuzuwenden (vgl. Dtn 32, 46 f.).

Die Tendenz, Gottes Vorsehung der geschichtlichen Entwicklung immer weiter auszudehnen, unterstreicht in späterer Zeit eindrucksvoll das *Jubiläenbuch*, eine Art „rewritten Bible“<sup>36</sup> von Gen 1 bis Ex 24. Dieser Text, der in Qumran in hohem Ansehen stand, wird gemeinhin in das 2. Jh. v. Chr. datiert.<sup>37</sup> In einer Art Präludium, das noch vor der eigentlichen Schöpfung (!) spielt, wird Mose auf dem Berg Sinai der bevorstehende Gang der Dinge offenbart. Dabei fällt auch das Stichwort der Hartnäckigkeit. Gott lässt Mose im Blick auf Israel wissen:

„[...] ich kenne ihre Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit, *ehe* ich sie in das Land bringe, das ich ihren Vätern zugeschworen habe, dem Abraham, Isaak und Jakob, [...]“ (Jub 1, 7),

wobei im selben Atemzug vorausgesagt wird, dass Israel mit der gleichen Konsequenz, wie es JHWH den Rücken zugekehrt hat, im Exil seine Nähe wieder suchen wird:

„Und danach werden sie sich aus der Mitte der Heiden zu mir wenden mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele und mit ihrer ganzen Kraft, und ich werde sie [zu mir] sammeln aus der Mitte der Heiden“ (Jub 1, 15).<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Otto, Gesetz, 121.

<sup>36</sup> Vgl. Konrad Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 211.

<sup>37</sup> Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993, 132, hält sogar eine Ansetzung im 3. Jh. v. Chr. für möglich.

<sup>38</sup> Übersetzung: Enno Littmann, in: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, hg. v. Emil Kautzsch, 2. Bd., Darmstadt 1962, 39 f.

Die dtr. Dialektik von Hören und Nichthören, die beide Möglichkeiten des Verhaltens gleichzeitig offen lässt, weicht hier zugunsten einer heilsgeschichtlichen Dialektik, die den Weg Israels auf zwei aufeinander folgende Epochen verteilt. Dabei wird nach wie vor davon ausgegangen, dass am Ende Israel als Ganzes zu JHWH zurückfindet.

Eine grundsätzliche Revision ergibt sich diesbezüglich, wenn man in den originären Schriften der Gruppe(en) liest, deren Texte in Qumran gefunden wurden<sup>39</sup>, namentlich die *Gemeinschaftsordnung*<sup>40</sup> (1Q S). In ihr findet sich eine Lehre der zwei „Geister“, nach der die Menschheit in zwei gewissermaßen unterschiedliche Mentalitäten eingeteilt wird. Gott habe zu Beginn der Schöpfung das Schicksal aller Menschen vorherbestimmt, indem er sie in die „Geister des Lichts und des Frevels“ (1Q S, III, 18 f.) unterteilte. In einer Art Lasterkatalog werden sämtliche negative Eigenschaften unter dem Geist des Frevels subsumiert, nämlich u. a.:

„Habgier und Trägheit der Hände im Dienst der Gerechtigkeit, Bosheit und Lüge, Stolz und Hochmut des Herzens, [...] , Jähzorn und Übermaß an Torheit und stolze Eifersucht, [...] und eine Lästertzunge, Blindheit der Augen und Taubheit der Ohren, Halsstarrigkeit (קושי עורף) und Hartherzigkeit“ (1Q S, IV, 9–14)<sup>41</sup>.

Halsstarrigkeit wird in diesem Milieu also stark verallgemeinert und als eine Form der Charakterschwäche angesehen. Methodisch streng dualistisch gedacht, sei von Beginn der Welt an festgelegt, wie sich der Einzelne im Laufe seines Lebens entwickle. Am Ende der Zeiten werden das Herz und die Taten eines jeden offenbar und die Konsequenzen gezogen. Diejenigen allerdings, die aufgrund ihrer Schöpfungsqualifikation dazu berufen sind, in „die Gemeinschaft“ (היחד) einzutreten, sollen jährlich im Blick auf ihre Gesinnung und ihren Lebenswandel überprüft werden. Auf dieser Basis ergibt sich eine interne Rangordnung (!), d. h. das Maß der guten bzw. schlechten Gesin-

<sup>39</sup> Nach *Harmut Stegemann*, *Essener*, 196 ff., ist Qumran eindeutig mit den bei Josephus beschriebenen Essenern in Verbindung zu bringen. Diese, auf Roland de Vaux zurückgehende, „Qumran-Essener-Theorie“ wird aufgrund neuerer archäologischer Erkenntnisse aktuell massiv infrage gestellt (vgl. *Johan Maier*, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer*, Bd. III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München/Basel, 50 f.). Viele neuere Arbeiten gehen davon aus, dass die in den Höhlen gefundenen Schriftrollen nicht aus der Siedlung von Qumran, sondern aus Jerusalem stammen und während des jüdischen Aufstandes 70 n. Chr. erst dorthin gebracht wurden. „Falls man weiterhin an einem Zusammenhang zwischen Siedlung und Schriftrollen festhalten will, muss man den Charakter der Gruppe, die dort gelebt haben soll, deutlich modifizieren“ (*Bettina Wellmann*, *Qumran – eine Geschichte wird neu erzählt. Neue Erkenntnisse über die Ruinen vom Toten Meer*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 3/2006, Nr. 41, Stuttgart, 7).

<sup>40</sup> Benannt nach der darin enthaltenen Überschrift: היחד ספר סר[ך] = „[*Buch der Ordnung der Gemeinschaft*]“ (1Q S, I, 1). Es handelt sich um ein Sammelwerk, das über einen größeren Zeitraum an aktuelle Gegebenheiten angepasst wurde. Dies zeigen Fragmente der Rolle an, die in 4Q gefunden wurden (vgl. *Johan Maier*, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer*, Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München/Basel, 166 f.).

<sup>41</sup> Übersetzung nach: *Eduard Lohse* (Hg.), *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch*, Darmstadt 1986, 13. 15.

nung ist jeweils variabel. Interessant ist darüber hinaus, dass die Eigenart der Halsstarrigkeit nicht bloß als passiver Vorgang (im Sinne des nicht hören wollen) verstanden wird, sondern vielmehr den aktiven Widerspruch dessen meint, der seine innere Haltung nicht unter Kontrolle hat.

„Keiner soll zum anderen sprechen in Zorn oder Murren oder Halsstarrig[keit oder im Eifer] (בעורף קשה) gottlosen Geistes.“ (1Q S, V, 25f.)

Jahr für Jahr wird so die Rangordnung der Angehörigen der Gemeinschaft überprüft. Wer sich gegenüber einem in der Hierarchie höher stehenden offenkundig widersetzt, muss mit Strafen rechnen und wird für eine bestimmte Zeit von der Versammlung der „Vollmitglieder“ ausgeschlossen:

„Und wer seinem Nächsten in Halsstarrigkeit antwortet (בקשי עורף) (oder) im Jähzorn spricht, so daß er die Grundlage seiner Gemeinschaft zer[bri]cht, indem er der Weisung seines Nächsten widerstrebt, der vor ihm eingeschrieben ist, der hat sich mit eigener Hand [ge]holpen. Er soll für ein Jahr [mit Ausschluß] bestraft werden.“ (1QS VI, 25–27).

Die theologische Konzeption der ה'יחד-Ordnung rechnet nicht mehr damit, dass Israel als Ganzes seinen selbstkritischen Weg mit JHWH zu gehen vermag, da ehemals nur bestimmte Menschen gemäß der ewigen Schöpfungsordnung diesem Ideal entsprechen. Gleichwohl versteht sich natürlich die Gemeinschaft als Repräsentant des wahren Israel. Der Gehorsam gegen Gott konkretisiert sich darin, sich der internen Hierarchie der Gruppe zu fügen. Das einst von den Deuteronomisten entwickelte dialektische Konzept von Hartnäckigkeit vs. Hörbereitschaft wird hier dualistisch aufgesprengt. Wer den Weg nicht konsequent gehen kann, wird (auf Zeit) ausgeschlossen oder gehört von Anfang an nicht dazu.

Die Gemeinschaftsregel von Qumran zeichnet sich also durch eine deutliche Verschärfung der Toraauslegung samt ihren lebenspraktischen Konsequenzen aus. Als heutiger Betrachter mag man vor diesem „jede andere Auslegung ablehnenden Exklusivanspruch, ja Fundamentalismus“ (G. Stemberger<sup>42</sup>) erschrecken. Vor dem Hintergrund des Themas gilt es allerdings zu beachten, dass die Verfasser dieser Werke einen Weg suchten, sicher zu stellen, dass Israel auf gar keinen Fall der pauschale Vorwurf der Halsstarrigkeit zu machen ist. „Halsstarrigkeit“ als Abwehrhaltung gegen Gott ist ehemals kein Spezifikum des Judentums, sondern betrifft alle Geschöpfe Gottes. Sieht man von ihrem radikalen Dualismus ab, entpuppt sich ihre Stufenhermeneutik der Mentalitäten als geradezu „modern“.

## 5. Ausblick

Wenngleich die Schriften von Qumran einen bedeutenden Ausschnitt der frühjüdischen Hermeneutik widerspiegeln, wird man in ihnen sicher

<sup>42</sup> *Christoph Dohmen/Günter Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1,2, Stuttgart 1996, 50.

die einzige Vorstufe der späteren Entwicklung sehen dürfen. Von hier aus müsste man eigentlich den Weg weiter verfolgen, wie das Idiom der Hartnäckigkeit im rabbinischem Judentum bzw. im frühen Christentum verstanden und ausgelegt worden ist, um die Wirkungsgeschichte, die es bis heute erfahren hat, aufzuhellen. Dafür ist hier nicht der Ort. Gleichwohl lassen sich aus den bisherigen Beobachtungen einige grundsätzliche Schlussfolgerungen ziehen:

„Hartnäckigkeit“ ist an den genannten Stellen nicht die Folge einer Verstockung Israels durch Gott, sondern ein Attribut, das die freie Entscheidung des Verhaltens voraussetzt. Israel widersetzt sich willentlich Gottes Reden. Dabei geht es an den betreffenden Stellen nicht um die *allgemeine* Charakterisierung Israels im Sinne einer negativen Mentalität, sondern durchweg um eine anthropologisch-theologische Deutung bzw. Selbstkritik. Wo dies dennoch der Fall zu sein scheint, handelt es sich um eine Radikalisierung der Analyse der eigenen Schuldgeschichte (vgl. Jeremia). Letzten Endes gilt auch hier: „Die Anfragen sollen (...) ebenso *zum Nachdenken, zur Besinnung und zum Erkennen führen*.“<sup>43</sup>

Denn die Metapher *הָרַע-הָשֵׁק* basiert schließlich auf einer weisheitlichen Mahnung, der zufolge jemand, der sich dauerhaft hartnäckig zeigt, mit unvermeidlichen Konsequenzen zu rechnen habe (Prov 29, 1). Die Logik der dtr. Theologie, die dieses Bild aufgreift, ist jedoch dialektisch konzipiert: Israel wird ermahnt, sich erziehen zu lassen, obwohl es im Grunde unbelehrbar ist (Dtn 9, 6). Der Sinn ist eine konstruktiv kritische Provokation Israels im Modus der Gottesrede. Es gibt eine Perspektive für die Zukunft, wenn man sich an die eigene schuldhaftige Vergangenheit erinnert. Gleichzeitig wird an der allen menschlichen Umkehrbemühungen zuvorkommenden *Gnade* Gottes festgehalten. Auf der Basis dieser Konzeption beruhen in der Folgezeit alle Konstruktionen von der Hartnäckigkeit. Die positive Form solcher Erinnerungskultur lässt sich dann tatsächlich als eine spezifische Mentalität des Judentums beschreiben. Aus ihr erwuchs eine Kraft, auch den noch kommenden Anfechtungen der Geschichte zu widerstehen, bis in das dunkelste Kapitel dieser Geschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinein. Hier fällt der Vorwurf der Halsstarrigkeit mit umso größerer Wucht auf diejenigen zurück, die meinten (und meinen), er ließe sich grundsätzlich und pauschal nur auf Israel anwenden.

Dazu hat der jüdische Schriftsteller *Leo Baeck* in den Jahren nach 1945 in Anspielung auf Ex 32, 9 über die Beziehung zwischen Juden und Deutschen folgendes geschrieben:

„Der Jude, der sehen und hören will, sieht die Schatten, die auf sein Dasein gefallen sind, und hört die Stimme der Schatten; und es ist als würfen die Schatten noch ihre Schatten; und als sprächen auch diese. Sie sind ein Teil seines Lebens geworden. Es gibt ein Wort in der Bibel, das Gott zu Israel gesagt hat – nur Er, der Eine durfte es sagen: ‚Ein Volk harten Nackens bist du‘. Harten Nackens sind

<sup>43</sup> Fischer, Jeremia 1–25, 115.

auch diese Schatten. Sie lassen sich nicht beugen und fortweisen, sie gehen mit jedem Juden und bleiben bei ihm, wenn er auf neuen Boden tritt, Verachtung ist das Gefühl, das einst die in Deutschland duldenden Juden erfasst hatte. So befremdlich es zunächst klingen mag, es gibt eine Verachtung auch für die Tüchtigkeit, und es muss sie geben können, wenn es einen Respekt vor der Tüchtigkeit geben soll. Die Entscheidung, ob jeweils das eine oder das andere zu zollen ist, zieht eine Scheidelinie zwischen Menschen.<sup>44</sup>

## Bibliografie

- Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1992
- , Die Exilszeit, BE Bd. 7, Stuttgart 2001
- Benyoëtz, Elazar, Finden macht das Suchen leichter, München/Wien 2004
- Buber, Martin/Rosenzweig, Franz, Die Schrift, Stuttgart 1992
- Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1992
- Erler, Hans/Ehrlich, Ernst Ludwig (Hg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 2002
- Dohmen, Christoph/ Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1,2, Stuttgart 1996
- Fischer, Georg, Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005 (= 2005a)
- , Jeremia 26–52, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005 (= 2005b)
- Gertz, Jan Christian, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion von Exodus 32–34, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 88–106
- (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006
- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, 2. Teilband, Jesaja 45, 8–49, 13, BK XI/2, Neukirchen-Vluyn 2003
- Jacob, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997
- Jeremias, Jörg, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983.
- Köckert, Matthias/Blum, Erhard (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001
- Koenen, Klaus, Art. Goldenes Kalb, WiBiLex 2006: <http://www.wibilex.de> (Zugriffsdatum: 3. 9. 2009)
- Labahn, Antje, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven Deuteronomistischer Theologie im Deuterocesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus, BWANT 8/3, Stuttgart/Berlin/Köln 1999
- Lohfink, Norbert, Deuteronomium 9, 1–10, 11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 41–87
- Maier, Johann, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München/Basel 1995

<sup>44</sup> Zitiert aus: Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich (Hg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 2002, 160.

- , Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München/Basel 1996
- Otto, Eckart, Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007
- Schmid, Konrad, Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 9–40
- , Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- Schoors, Antoon, Die Königreiche Israel und Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise, BE Bd. 5, Stuttgart 1998
- Schwienhorst, Ludger, Art. מִרְיָה, ThWAT, Bd. 5, Stuttgart, u. a. 1986, Sp. 6–11
- Stegemann, Hartmut, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993
- Thiel, Winfried, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluy 1973
- , Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, WMANT 52, Neukirchen-Vluy 1981
- Wellmann, Bettina, Qumran – eine Geschichte wird neu erzählt. Neue Erkenntnisse über die Ruinen vom Toten Meer, in: Welt und Umwelt der Bibel, 3/2006, Nr. 41, Stuttgart, 2–9
- Witte, Markus, Schriften (Ketubim), in: Jan Christian Gertz (Hg.), Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 403–508
- Woude, Adam S. van der, Art. קֶשֶׁת, THAT Bd. II, München 1979, 690–692.
- Zipor, Moshe A., Art. עֵרָף, ThWAT Bd. 6, Stuttgart, u. a. 1989, Sp. 392–397.
- , Art. קֶשֶׁת, ThWAT Bd. 7, Stuttgart, u. a. 1993, Sp. 205–211.
- , The Deuteronomistic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy, ZAW 108 (1996), 20–33.